DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Revista de Psicoanálisis

21

«OBEDIENCIA, INDIGNACIÓN, SUBLEVACIÓN»

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 21, enero - diciembre del 2021
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: Mario Bernardo Figueroa, *Universidad Nacional de Colombia*
Editora: Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Universidad Nacional de Colombia*
Coordinador editorial: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes
Auxiliar editorial: Ivette Saab Rico
Monitor auxiliar: Cristian David Salamanca Peña
Obras de portada e interior: © Lesivo Bestial
Traducción al francés: Liliana Camila Rojas Bernal y Pio Eduardo Sanmiguel
Supervisión del proceso editorial: Catalina Arias Fernández
Corrección de estilo en español: Ana Virginia Caviedes
Maqueta inicial: Santiago Mutis Durán
Diseño de portada y diagramación: Isabel Sandoval
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.

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: José Ismael Peña Reyes

facultad de ciencias humanas
Decano Facultad de Ciencias Humanas: Carlos Guillermo Paramo Bonilla
Vicedecano Académico: Víctor Viviescas
Vicedecana de Investigación y Extensión: Nubia Ruiz Ruiz
Director de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Álvaro Daniel Reyes
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., 2021

CONTENIDO

«OBEDIENCIA, INDIGNACIÓN, SUBLEVACIÓN»

Editorial

Belén Del Rocío Moreno Cardozo

13

I. VOCABLOS DE LA PANDEMIA

Una crítica psicoanalítica de la psicodigitalización de la crisis del COVID-19

Jan De Vos
Universidad de Cardiff, Gales, Reino Unido

A psychoanalytic critique of the COVID-19 crisis psychodigitization

Une critique psychanalytique de la psycho-numérisation de la crise COVID-19

21

Coronavirus… ¿Asedio al cuerpo?

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

Coronavirus: Body under siege?

Coronavirus… Virus au corps?

41

Tres momentos en la época del coronavirus: obedecer, indignarse y sublevarse

Jairo Gallo Acosta
Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia

Three moments of the coronavirus era: obeying, be outraged and uprise

Trois moments du temps du coronavirus: obéir, s'indigner et s'insurger

55

El "idioma de la bioseguridad" y el cuerpo del parlêtre

Amanda Oliveros C.
Universidad de París VIII, París, Francia

The "language of biosafety" and the body of the parlêtre

La "langue de la biosécurité" et le corps du parlêtre

69

II. CONDICIONES DEL SOMETIMIENTO

De lo real y de la obediencia

Aída Sotelo Céspedes
Asociación psicoanalítica *Le Pari de Lacan*, París, Francia

Of the Real and obedience

Du réel et de l'obéissance

85

Psicoanálisis y medicina: ¿qué obediencia se instaura en la emergencia?

Diógenes Mauricio Ipuz Chacón
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Psychoanalysis and medicine: What kind of obedience is established in the emergency?

Psychanalyse et médicine: Quel obéissance s'installe face à l'urgence?

103

La voz de los oídos Maniobras subjetivas de la indefensión

Sebastián Plut
Universidad Abierta Interamericana, Buenos Aires, Argentina
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Argentina

Voice of the ears

La voix des oreilles

123

El nazismo es la especie. Lacan, Adorno, Horkheimer

Gibrán Larrauri Olguín
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Nazism is the species. Lacan, Adorno, Horkheimer

Le nazisme c'est l'espèce. Lacan, Adorno, Horkheimer

143

El malestar de una sociedad sin límites: cuando del entre-los-dos se pase al entre-dos

Alexandra Javier
Séminaire de Psychanalyse du Pari de Lacan, París, Francia

The discontent of a society without limits: from between-us to the both-of-us

Le malaise d'une société sans limites: quand l'entre-nous-deux devienne l'entre-deux

161

Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada

David Pavón-Cuéllar
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

Towards other Freudian group psychology: beyond the great crustacean and its crazy invertebrate

Vers une autre psychologie freudienne des masses : au-delà du grand crustacé et de sa folle invertébrée

179

Resistir la tortura: una práctica de escucha analítica

Cristian Palma
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Resisting torture: an analytical listening practice

Résister à la torture: une pratique d'écoute analytique

199

iii. OBEDIENCIA E INSUBORDINACIÓN DEL SÍNTOMA

Crónicas freudianas sobre algunas configuraciones de la autoridad

Mario Orozco Guzmán
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

Freudian chronicles about some configurations of authority

Chroniques freudiennes sur quelques configurations de l'autorité

219

El síntoma como objeción

Sylvia De Castro Korgi
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

The symptom as objection

Le symptôme comme objection

233

La sublevación del síntoma

Rodrigo Valentín Abínzano
Juan Eduardo Hayden
Juan Manuel Moraña
Universidad de Buenos Aires // CSM n.º 3 Arturo Ameghino (CABA) // Red Palestra (Asistencia y Tratamiento Psicológico) // Foro Analítico del Río de la Plata, Buenos Aires, Argentina

The uprising of the symptom

Le soulèvement du symptôme

245

IV. PRUEBAS DE LA EMANCIPACIÓN

Efectos incalculables de la posición psicótica en lo social: obediencia indigna, indignación, sublevación

Julieta Laura De Battista
Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina

Incalculable effects of the psychotic position on the social: unworthy obedience, indignation, uprising

Effets incalculables de la position psychotique dans le social: obéissance indigne, indignation, révolte

257

La revolución ya ha ocurrido

Marie-Jean Sauret
Universidad Jean-Jaurès, Toulouse, Francia
Le pari de Lacan, París, Francia

The revolution has already happened

La révolution a déjà eu lieu

279

El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista

Nadir Lara Junior
Universidad de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

André Urban Kist
Universidad de Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil

The event and psychoanalysis: the politics of rupture in capitalist society

L'évènement et la psychanalyse: les politiques de rupture dans la société capitaliste

305

La impotencia de la demanda rizomática: desafíos a la emancipación en la época del discurso capitalista

Juan Manuel Reynares

Jorge Foa Torres
Conicet, Buenos Aires, Argentina
Universidad Nacional de Villa María (UNVM), Córdoba, Argentina

The impotence of rhizomatic demand: challenges to emancipation in the era of capitalist discourse

L'impuissance de la demande rhizomique : défis de l'émancipation à l'ère du discours capitaliste

323

La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal

Juan David Almeyda Sarmiento
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

The storm that stirs the sea: the possibility of disobedience within neoliberal society

La tempête qui agite la mer: la possibilité de désobéissance au sein de la société néolibérale

345

v. ACTOS DEL DESEO

antígona irreconciliada Una aproximación a la dimensión trágica de la ética en la experiencia analítica

Clara Cecilia Mesa Duque
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Unreconciled antigone

antigone non réconciliée

365

Feminismo y psicoanálisis. La desobediencia de las mujeres

Nora Merlin
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Feminism and psychoanalysis. The disobedience of women

Féminisme et psychanalyse. La désobéissance des femmes

381

La carta de amor. Un acto de sublevación

Patricia León-López
Hospital Erasme, París, Francia

The love letter. An act of uprising

La lettre d'amour. Un acte de soulèvement

391

La voz del niño en el acto de sublevación por el cadáver insepulto. Testimonios sobre la fatalidad de una guerra que no termina

Herwin Eduardo Cardona Quitián
Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia

The voice of the child in the act of uprising for the unburied corpse. Testimonies on the fatality of a war that does not end

La voix de l'enfant dans l'acte de révolte pour le cadavre non enseveli. Témoignages sur la fatalité d'une guerre qui n'a pas de fin

407

De las rebeldías bicentenarias a las rebeldías contemporáneas. Una interpretación feminista

María Himelda Ramírez
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

From bicentennial rebellions to contemporary rebellions. A feminist interpretation

Des rébellions bicentenaires aux rébellions contemporaines. Une interprétation féministe

429

Obediencia, indignación y sublevación en la psicología prepsicoanalítica de Friedrich Nietzsche

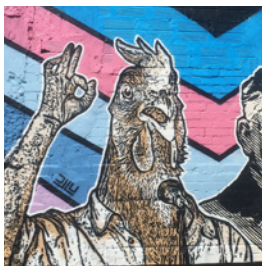
Jorge Pacheco
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

Obedience, indignation and uprising in Friedrich Nietzsche's prepsychoanalytic psychology

Obéissance, indignation et soulèvement dans la psychologie pré psychanalytique de Friedrich Nietzsche

443

VI. TRADUCCIONES



Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus capitalistas: genealogías de un compromiso mutuo

Yannis Stavrakakis

463

Joker, el coronavirus y Trump

C. Edward Robins

497

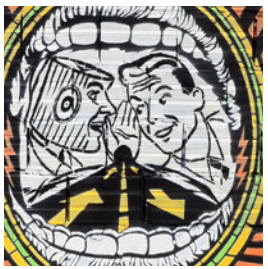
VII. LA OBRA

De heridas y montajes

Iván Mauricio Patiño Moscoso

509

VIII. RESEÑAS



Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal
Nora Merlin
Por: Iván Mauricio Patiño Moscoso
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

515

Investigación y activismo en la década de la indignación
Geoffrey Pleyers
Por: Miguel Ángel Reyes Barrera
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

520

Sublevaciones
Georges Didi-Huberman
Por: Óscar Humberto Pinzón Cristancho
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

528

IX. 20 AÑOS DESDE EL JARDÍN

¿Por qué escribir *Desde el Jardín de Freud,* hoy en día?
535

Intervención 1.
¿Hemos progresado?
Clara Cecilia Mesa Duque
536

Intervención 2.
Escribir hoy en día: ¿síntoma de qué?
Marie-Jean Sauret
544

Intervención 3.
Un jardín de senderos que se bifurcan
Nieves Soria
546

X. ANTOLOGÍA MÍNIMA

William Blake
Londres / *fragmentos*
555

José María Arguedas
Temblor
556

Affonso Romano de Sant'Anna
El gran pregón del indio guaraní (Fragmento) **2**
558

Idea Vilariño
Con los brazos atados a la espalda
560

Ernesto Cardenal
Poesía selecta
561

Víctor Rodríguez Núñez
Rancho Boyeros
562

Pedro Orgambide
Cantares de las Madres de Plaza de Mayo
563

June Jordan
Invocación a las minorías silenciosas
564

Jacques Rouman
Sucios negros
565

James Baldwin
La pasión
572

Etheridge Knight
Sintiéndose jodido
573

Danez Smith
Esta noche, en Oakland
574

Manuel Bandeira
Respuesta a Vinicius
576

Zbigniew Herbert
Don Cógito sobre la postura erguida
577

Sophia de Mello Breyner Andresen
Poesía selecta
579

Xu Lizhi
Poesía selecta
581

Reinaldo Arenas
Fragmentos
583

Simone Weil
Meditación sobre la obediencia y la libertad
588

Peter Sloterdijk
Forma bancaria de la ira: la revolución
594

Manuel Castells
Conectar las mentes, crear significado, contestar el poder
597

* 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.

XI. PEQUEÑO GLOSARIO DE ANTINTELECTUALISMO ACADÉMICO

Algunos artilugios para la producción de obediencia: del "pequeño glosario de antintelectualismo académico"

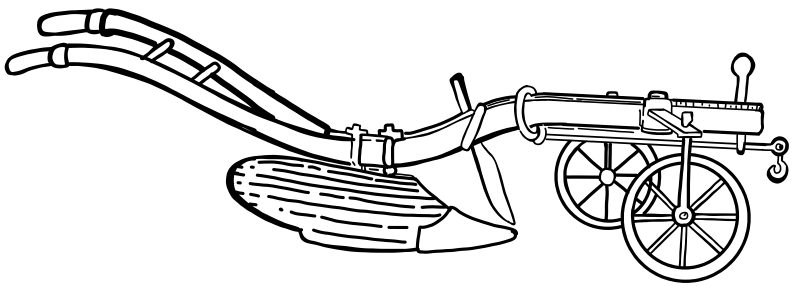
William Díaz Villarreal
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

607

Colaboradores
623

Normas para colaboradores
628

Consideraciones éticas
634



«OBEDIENCIA, INDIGNACIÓN, SUBLEVACIÓN»

© Lesivo Bestial | Crisis mundial | Mural exterior | 2 x 3 metros | 2012

© Lesivo Bestial | Descubra su versión | Mural exterior | Medida variable | 2012

Editorial

La convocatoria para este número de nuestra revista, acordada por el Comité Editorial desde finales del año 2019, fue presentada a nuestros colegas, colaboradores y amigos en los últimos días de febrero del 2020. Por entonces llegaban noticias sobre la manera como avanzaba de continente a continente la epidemia de COVID-19, que, poco después, a comienzos de marzo, fue declarada pandemia. Las medidas sanitarias adoptadas a nivel global, salvo notables excepciones, también fueron reproducidas de continente a continente. El confinamiento, más o menos prolongado en cada país, puso a la cabeza de la "gestión" poblacional a mandatarios y epidemiólogos, al tiempo que un pandemonio de información circulaba, y sigue emitiéndose, por medios de comunicación y redes sociales. En otro registro, la emergencia sanitaria mostró, con brutal nitidez, los efectos deletéreos, a nivel subjetivo y colectivo, de las modalidades de funcionamiento propias de las mutaciones discursivas de nuestra época.

Con la tríada de términos escogidos, "obediencia, indignación, sublevación", planteamos tres significantes en los que supusimos hallar coordenadas para situar el actual "malestar en la civilización", que hoy, además de patente en sus líneas fundamentales, se revela creciente. Este llamado a la elaboración, en medio de la pandemia, que es tiempo de incertidumbre y horizonte indefinido respecto de sus consecuencias, recibió respuestas de diverso tenor, todas las cuales abren un amplio espectro de resonancias, incluidas las de más reciente e inmediata actualidad. Allí contamos con elaboraciones que se ocupan de las disruptivas novedades subjetivas y sociales recién introducidas; también con las que examinan las implicaciones de la aceleración de la virtualización en los intercambios sociales, asuntos que conducen a los usos de la actual crisis sanitaria. Queremos transcribir enseguida los términos iniciales de la convocatoria, pues en ellos habrán de escucharse, además de lo que entonces fue propuesto, las inflexiones introducidas por los acontecimientos que vivimos, cuyo tránsito se encuentra en curso.

Respecto del primer término, *obediencia*, podemos comenzar por recordar, con Pascal Quignard, su etimología: "escuchar se dice en latín *obaudire*. *Obaudire* derivó en francés a la forma *obéir* [obedecer]. La audición, la *audientia*, es una *obaudientia*, por tanto, una obediencia". Ello ocurre porque "las orejas no tienen párpado". De allí que la obediencia tenga un vínculo esencial con la *voz* que reclama sumisión y acatamiento. Enseguida, podemos recordar que, en el campo de la psicología de las masas, Freud advirtió que en el vínculo de la masa con el líder opera un poderoso componente libidinal, manifiesto en demostraciones que conjugan estima exclusiva, renuncia a toda iniciativa personal, "sumisión humillada" y ausencia de crítica; mismas condiciones que halló en el enamorado respecto a su objeto de amor y en el hipnotizado respecto del hipnotizador. De allí que resulte posible hablar de hipnosis colectivas, donde el poder del líder se enraíza en el lugar del ideal en el que ha sido alojado por los miembros de la masa. Bajo estas condiciones, las excelencias supuestas en el líder, del mismo modo que las virtudes soñadas por el nublado juicio del enamorado, solo dejarían expedita la vía para la obediencia crédula. Hay que recordar, sin embargo, que, incluso desde "Tratamiento psíquico, tratamiento del alma" (1890), Freud había notado que las hipnosis con obediencia plena eran más bien raras. Allí mismo, respecto de tal sumisión, hizo entrar en el cálculo un imponderable respecto de las ilusiones de dominio irrestricto que podía hacerse el hipnotizador, pues el sumiso hipnotizado/enamorado siempre tiene la posibilidad de decidir hasta dónde obedecer. Es lo que allí denominó "albedrío", término que introduce la cuestión de la elección como posición ante, y más allá, de los mandatos, marca también de una distancia subjetiva frente a las órdenes recibidas.

Desde luego, servirnos de manera renovada de los discernimientos freudianos sobre la psicología de las masas implica tener en cuenta tanto las coordenadas históricas en las que fueron producidos como las referencias en las que se apoyó, para con ello precisar los nuevos elementos con los que será necesario contar en adelante. En efecto, Freud no solo fue espectador del ascenso del nacionalismo y del nazismo, en las dos conflagraciones mundiales que signaron el siglo xx, sino que pudo distinguir también los impases y los "intratables" inherentes a cualquier modo de organización social.

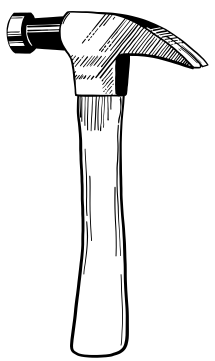
Por otra parte, hay que recordar que la fuente de sus elaboraciones sobre las masas fue Gustav Le Bon, quien desde una perspectiva positivista se había ocupado de un fenómeno propio del capitalismo industrial: la aparición de la multitud, de la muchedumbre. Corren otros tiempos, y las mutaciones del capitalismo, hasta llegar a su actual mudanza en liberalismo en el mercado, han provocado cambios tanto en la agencia del amo como en la aparición de nuevas modalidades de obediencia, acaso

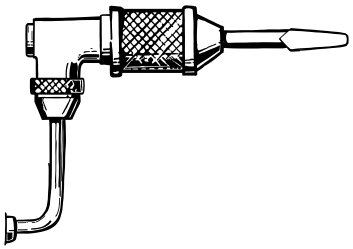
más insidiosas que aquellas en las que una figura idealizada detentaba el poder de azuzar a la manada.

Sobre tales mutaciones, Lacan planteó, en *Televisión* (1974), "el ascenso al cénit social del objeto *a*", lo cual implica un modo de obediencia comandado por el imperativo superyoico de consumo. Con ello, ya no solo tomamos nota de que "escuchar es obedecer", sino de que en tal subyugación hay un componente de goce que es preciso hacer entrar en la línea de la cuenta. Freud había distinguido, en esa instancia superyoica, una especie de parásito que se alimenta con las renuncias que se le ofrecen, pues cada vez exige mayores *rendimientos*. La cepa contemporánea del parásito sigue pidiendo más, pero no renuncias pulsionales, sino *más goce*, ¡y sin cesar! Aquello que se ha denominado "subjetividad neoliberal" supone la conformación (conformidad) de individuos que se explotan a sí mismos, rinden a más no poder y consumen sin límite: así que el bastón de mando se infiltra ahora, para cada quien, como *plus de goce*.

No podemos, sin embargo, decir que la psicología de las masas haya quedado caduca en virtud de la erosión de los ideales que aseguraban identificaciones relativamente estables, pues hay tanto nuevas figuras del autoritarismo como inéditas presentaciones del rebaño. Así pues, nos preguntamos de qué manera se articulan estas novedades —la del objeto *a* en el mando y la de los nuevos liderazgos autoritarios—, para generar las condiciones propicias a obediencias inéditas. Más allá, en esta indagación, serán bienvenidas elaboraciones diversas sobre las declinaciones —o, de manera más precisa, diremos, las "inclinaciones"— de la obediencia: debida, ciega, voluntaria, de efecto retardado… En cualquier caso, subjetivo o colectivo, el imperativo superyoico parece hallar sustento en la obediencia a esta idea: "No insistas, cállate, serías ridículo", tal como lo formuló Alain Didier-Weill, en la penúltima sesión del seminario 26 de Lacan, *La topología y el tiempo* (1978).

Ahora bien, este mandato superyoico de silenciamiento aunado al actual imperativo de consumo podría derivar en la condensada orden "¡Come callado!". Sin embargo, la eficacia de tal orden, que colapsa en mudez la persistencia del deseo, puede quedar descoyuntada por un gesto de *indignación* que deshace la mordaza. He aquí, pues, nuestro segundo término. ¿Acaso las oleadas de indignación no se levantan cuando se queda reducido a la condición de objeto —mudo por principio—, sin ser nada más que eso? Por ello, la cuestión de la obediencia —su fundamento psíquico y sobre todo sus límites— conduce de manera inevitable al asunto de la indignación. Así, cuando, en el mismo texto de 1890, Freud examina las cortapisas impuestas al poder del amo-hipnotizador, se refiere a las resistencias que el sujeto opone a las sugestiones recibidas cuando estas transgreden ciertos límites, pasados los cuales los





sonámbulos ya no están dispuestos a obedecer: ni la joven pudorosa se desnudará para las complacencias del magnetizador ni el honrado robará para su ganancia. Si bien Freud no se refiere con ello, de manera explícita, a la indignación, tales resistencias ante la sugestión ya gravitan en su órbita, pues el sujeto se rehúsa a moldearse según la imagen a la que la sugestión autoritaria lo impulsaría. Desde luego, el afecto de indignación solo puede aparecer cuando la dignidad misma es puesta en cuestión, así como indigno es aquel que goza de su abyección, tal como ocurre en el caso del melancólico.

Más adelante, en su trabajo sobre "El chiste y su relación con el inconsciente" (1905), Freud hizo referencia a la indignación producida en quien es atacado con una pulla procaz. De modo que la indignación parece sustentarse en un "No" que se alza como manifestación de rechazo a cierto lugar al que se es conminado o donde se es esperado como actor, espectador o mero utensilio. De donde examinar la cuestión de la indignación hace inevitable acudir a las encrucijadas subjetivas que la suscitan, pues este afecto resulta inconcebible fuera de una posición singular, que se planta, de súbito, en un giro radical que pareciera inesperado.

Al respecto, es claro que para Freud la figura emblemática de la indignación fue Moisés, pues en su texto sobre la escultura de Miguel Ángel no deja de mencionar *su* indignación "airada", "apasionada" y hasta "suprema", al ver a la "turba canalla" en gozosa adoración del Becerro de Oro (relato que, sin duda, tuvo resonancias harto perturbadoras para Freud en momentos de traición de algunos de *sus* discípulos). Por otra parte, Lacan hallará en la escena trágica los personajes insignia de la indignación: Hamlet y Antígona. El príncipe de Dinamarca alberga en su corazón "la fuente hirviente de la indignación" ante el goce abyecto de la madre, que contrasta con el ideal del padre vilmente asesinado. Antígona, "la chiquilla" —tal como se la designa a lo largo de la tragedia—, desconoce el temor y la compasión, al desafiar las leyes de la ciudad, para darle sepultura al cadáver de su hermano. Con esta heroína es posible diferenciar la indignación del odio, cuya única mira es la destrucción del ser del otro, empecinamiento que prosigue, incluso, más allá de la muerte del adversario. La actualidad de esta tragedia radica en que vuelve a ser invocada cada vez que se presenta "un conflicto que nos desgarra en relación con una ley que se presenta en nombre de una comunidad como una ley justa". La ley de la ciudad, sostenida también sin temor ni compasión por Creonte, revela su ilegitimidad en virtud del acto de la joven que señala muy bien dónde se amurallan los falsos imposibles (en este caso, una prohibición de sepultura). Esta es la potencia del acto de alguien desprovisto de poder; tal como lo dice Georges Didi-Huberman en la curaduría de la exposición *Sublevaciones* (2017), estas son, justamente, "las potencias del impoder". La decisión de Antígona de no

acatar la prohibición del soberano hace de su indignación un acto de *sublevación* dotado de una enorme potencia ética y política, punto en el cual vemos aparecer el tercer término de nuestra propuesta. El deseo de Antígona sigue percutiendo aún en tiempos de desalojo de la dimensión trágica de la existencia humana, pues plantea no pocos conflictos que desbordan desde el campo privado hacia la escena pública. ¡He aquí a los sublevados!

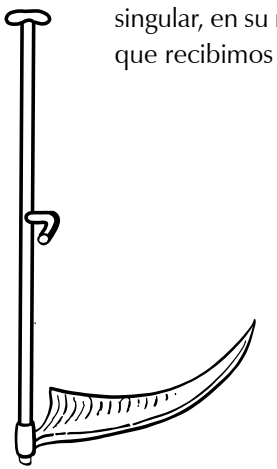
La última década ha estado signada por un sinnúmero de sublevaciones en los más distintos lugares del globo: Egipto, Túnez, Portugal, Sudán, Estados Unidos, Islandia, Senegal, España, México, Inglaterra, Chile, Turquía, Rusia, Camboya, Cachemira, Francia, Nicaragua, Argelia, Haití, Ecuador, Malta, Costa Rica, Colombia, etc.; un listado con mínimas precisiones ocuparía páginas y páginas… En la última década, según Boaventura de Souza Santos, "no ha pasado un mes sin que estalle una protesta ciudadana en un país". Estas manifestaciones sociales ya no son solamente masas enamoradas de un líder, más o menos autoritario o carismático, sino levantamientos en los que se tejen vínculos horizontales para plantear demandas ante instituciones que son llamadas a reconocerlos y a responderles. Desde luego, las determinaciones, las modalidades, los medios, el devenir de estos movimientos habrá de seguirse en su particularidad, pero, más allá, lo que resulta evidente es que son manifestaciones múltiples, globales e incesantes ante el actual malestar.

Al respecto, ya no sabemos si decir malestar "*en* la cultura", o "*por* su desfondamiento", a cuenta de las astucias acomodaticias del discurso capitalista, que se recicla, en un circuito infernal de consumo de objetos, producto de la alianza entre la ciencia y el mercado. Justo acá podemos retomar de nueva manera la cuestión de la *dignidad* del sujeto, pues, tal como lo planteó Lacan en el seminario *La transferencia* (1960-1961), "lo que salva nuestra dignidad de sujeto" es precisamente esa relación singular que cada quien establece con el objeto *a* causa del deseo, que permite "hacer de nosotros algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante". Con los objetos del mercado sucede otra cosa: en su función de recuperación de goce, obturan el vacío de la causa del deseo, al tiempo que hacen desaparecer cualquier traza de singularidad, pues tales objetos se obtienen siempre "positivos" y uniformes. Por esta vía, la cuestión de la dignidad no puede ser ni siquiera planteada.

A lo dicho hasta acá podemos agregar que la producción de objetos de consumo ha sido superada por la producción de desechos del mercado, pues de esta última ha dejado de restársele el sujeto: un residuo más de la operación mercantil. Y, sin embargo, tomando apoyo en los límites al poder del hipnotizador esclarecidos por Freud, volvemos a preguntarnos ¿cómo hallar en el sujeto mismo la posibilidad de plantar objeción al andamiaje discursivo del capitalismo?

Volviendo a la cuestión de las sublevaciones múltiples, en el actual marco discursivo, caben preguntas relativas a los giros posibles de estos movimientos: ¿en qué punto de inflexión las manifestaciones sociales pueden anunciar mutaciones a nivel de la civilización? ¿Cuáles son los impases de estos movimientos cuando el amo se ha infiltrado, para cada quien, como plus de goce? ¿En qué condiciones los movimientos sociales llegan a engendrar "revoluciones" traicionadas, condenadas entonces solo a realizar el giro planetario (aquel que retorna al punto de partida)? ¿Cuál es la novedad que traen los movimientos sociales contemporáneos? ¿La multiplicidad de actores que allí concurren indica acaso un intento de inscribir la diferencia en el campo social, habitualmente refractario a ella? ¿Cómo entender que los participantes tomen distancia de compromisos con organizaciones y partidos? ¿Qué funciones cumplen las redes sociales sobre el carácter y la temporalidad de estos acontecimientos? ¿Cómo ha ocurrido la consonancia para una avanzada global del movimiento feminista? ¿Qué nuevas formas de vínculo han surgido entre los jóvenes estudiantes, protagonistas de primera línea en estas manifestaciones sociales? ¿Qué pasa en todo ello con los cuerpos?

Con las líneas hasta aquí esbozadas, abrimos un fructífero campo de elaboración, que desbordó ampliamente las indicaciones recién evocadas, tal como lo constatará el lector recorriendo las páginas de este número. Desde luego, contamos con las resonancias recogidas de la praxis psicoanalítica, pues la tríada que propusimos examinar se deja escuchar allí con modulaciones singulares. Estas pasan por la función de objeción al discurso que porta el síntoma, así como también por las modalidades de obediencia, indignación y sublevación desplegadas por distintas posiciones subjetivas; incluso pasan por el gesto de inesperada sublevación realizado con la carta de amor… Finalmente, solo nos resta decir que aunque los significantes propuestos aparecían en singular, en su recepción se volvieron plurales; de allí la variedad en las contribuciones que recibimos de distintos horizontes, campos y disciplinas.



Belén Del Rocío Moreno Cardozo
EDITORA

1. VOCABLOS DE LA PANDEMIA

© Lesivo Bestial | Paseo cementerio | Mural exterior | 2 x 3 metros aprox. | año

© Lesivo Bestial | Calavera chola | Mural exterior | 7 x 9 metros | 2019

DOI: 10.15446/djf.n21.101204

Una crítica psicoanalítica de la psicodigitalización de la crisis del COVID-19

(cc) BY – NC – ND

JAN DE VOS*

Universidad de Cardiff, Gales, Reino Unido

Una crítica psicoanalítica de la psicodigitalización de la crisis del COVID-19

Vino el virus COVID-19, la cuarentena y el aislamiento forzado, y no tardó mucho en que los expertos psi llegaran con sus análisis y sus recomendaciones. Este ensayo principalmente reclama que, para que la pandemia ofrezca una oportunidad de hacer las cosas de otra manera, es necesario pensar una crítica psicoanalítica rigurosa no solo de la psicologización, sino también de la digitalización (la traslación de lo subjetivo y lo intersubjetivo a la esfera digital) de la crisis del COVID-19. La tríada de conceptos *obediencia*, *indignación* y *sublevación* propuesta en la convocatoria para este número 21 de la revista nos ofrece una oportunidad de iniciar esta tarea. Por eso, examinaremos la relación paradojal entre obediencia y crítica; luego haremos una llamada a la indignación de la dignidad impuesta; y, finalmente, proclamaremos que la sublevación no será digitalizada. Es aquí, por supuesto, que la crítica psicoanalítica debe abrirse a un proyecto político.

Palabras clave: psicologización, digitalización, obediencia, indignación, sublevación.

A psychoanalytic critique of the COVID-19 crisis psychodigitization

COVID-19 appeared with its quarantine and forced isolation, and psi experts were quick to make their analysis and recommendations. This essay primarily claims that, for the pandemic to offer an opportunity to do things differently, it is necessary to think through a rigorous psychoanalytic critique not only of the psychologization, but also of the digitalization (the translation of the subjective and the intersubjective into the digital sphere) of the COVID-19 crisis. The triad of concepts obedience, indignation and uprising give us the opportunity to start this task. Therefore, we will examine the paradoxical relationship between obedience and criticism; then we will make a call for the indignation of imposed dignity; and, finally, we will proclaim that the uprising will not be digitized. Is at this point, of course, that psychoanalytic critique must open up to a political project.

Keywords: psychologization, digitalization, obedience, indignation, uprising.

Une critique psychanalytique de la psycho-numérisation de la crise COVID-19

La COVID-19 est arrivé, de même que la quarantaine et l'isolement obligatoire. Les experts *psy* y sont arrivés sans s'attarder avec leurs analyses et leurs recommandations. Si l'on veut que la pandémie devienne une véritable opportunité pour faire les choses autrement, il faut entreprendre une critique psychanalytique rigoureuse, pas seulement de la psychologisation mais aussi de la numérisation (le déplacement du subjectif et de l'intersubjectif dans la sphère numérique) de la crise du COVID-19. À l'occasion de l'appel à contributions de ce numéro, le rapport paradoxal entre l'obéissance et la critique est analysé; ensuite, on convoque à l'indignation face à l'idée de dignité qui s'impose, et finalement, on proclame que le soulèvement ne sera jamais numérisé. C'est là, bien sûr, que la critique psychanalytique doit s'ouvrir à un projet politique.

Mots-clés: psychologisation, numérisation, obéissance, indignation, soulèvement.

CÓMO CITAR: De Vos, Jan. "Una crítica psicoanalítica de la psicodigitalización de la crisis del covid-19". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 21-39, doi: 10.15446/djf.n21.101204.

* *e-mail*: janr.devos@outlook.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 05/05/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Introducción

La llegada del COVID-19 nos trajo la cuarentena y el aislamiento forzado. También nos trajo los análisis. Pasándome por Facebook y otros canales, vi que los filósofos, los sociólogos, los investigadores políticos y demás tenían muchas cosas que decir. Todas esas opiniones, análisis y comentarios instantáneos me hicieron pensar en la gente que, cuando algo pasa en la calle, directamente sacan sus celulares para grabar videos y ponerlos en las redes sociales. Yo sentí que no tenía nada que decir o escribir y decidí mantenerme al margen. Confinado, tenía por fin tiempo de leer el último libro de Ian Parker, el psicólogo crítico inglés, o mejor, el crítico inglés de la psicología. Sentado en mi pequeño jardín bajo mi árbol de pera florecido disfruté mucho las últimas palabras del libro: "La psicología es fraudulenta, usted lo sabe, y hay más en la vida si sale del complejo psi y encuentra muchas otras formas de vivir juntos sin él"[1].

De allí pensé que la cuarentena nos trajo una oportunidad de buscar otras formas de vivir juntos y, por cierto, separados. A lo menos, la suspensión de la vida diaria como la conocimos. Nos instó a buscar otros modos de ser y estar con los otros y con nosotros mismos. Se ha argumentado que, para lo demás, el COVID-19 nos hacía volver a las cosas básicas y concretas: asegurarse de que haya cena, ayudar a los niños a pasar el día y hacer algún trabajo desde casa. Aunque, por supuesto, para aquellos que ya vivían en circunstancias precarias, las pruebas prácticas fueron incluso más duras que antes y ciertamente sin el aspecto romántico de "volver a lo básico". Como mínimo, trabajar en casa y leer debajo de un árbol de pera hubiera sido para muchos un lujo inimaginable. Sin embargo, se podría decir que, en general, las medidas de bloqueo y cuarentena interrumpieron las viejas formas de convivencia y nos llevaron a todos a buscar formas de vivir.

Por otra parte, parece que, aunque solo por un momento breve, nadie nos dijo cómo hacer las cosas, ya que el mandato principal era quedarse en casa. Se puede observar que, inicialmente, el llamado "complejo psi", con sus discursos psicologizantes tradicionales (entrometiéndose en nuestra vida cotidiana, formando y dirigiendo nuestra vida cotidiana), pasó a un segundo plano. Aparte de los filósofos y los sociólogos, que

1. "Psychology is fraudulent, you know that, and there is more to life if you step outside the psy-complex and find many other ways to live together without it". Ian Parker, *Psychology Through Critical Auto-Ethnography: Academic Discipline, Professional Practice and Reflexive History* (Nueva York: Routledge, 2020). La traducción es mía.

estaban divirtiéndose con sus reflexiones y análisis instantáneos que seguramente solo llegaron a un público bastante limitado, las voces principales en la arena primordial (las comunicaciones de las instancias públicas) fueron los expertos en salud pública y los políticos. Los expertos en psicología y sus discursos permanecieron, en primera instancia, en silencio. Pero, este momento fue muy breve, o, debería decir, tal vez solo existió en la (¿mi?) imaginación o en nuestros sueños (inducidos por la crisis del COVID-19) porque, con bastante rapidez, estos expertos trajeron a la escena conocimientos sobre nuestras formas de vivir juntos y separados bajo las circunstancias del COVID-19. Así, tales expertos psi se hicieron un lugar en el debate central con sus recomendaciones psicológicas para, por ejemplo, evitar ser blanco de la ansiedad, el miedo y la depresión durante los periodos de aislamiento. La psiquiatra Julia Machado Salazar, especialista de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, nos dice:

> Tome el silencio y la pausa como una oportunidad para sanar heridas internas o resolver asuntos pendientes. Evite discusiones innecesarias o controversias por asuntos políticos, religiosos o médicos. Dedique su atención únicamente a las actividades que lo hagan sentir bien.[2]

No puede ser más claro, el aviso es: no te preocupes por buscar otras formas de vivir, no te metas en asuntos políticos, sé obediente y haz lo que el experto psi te dice que te hace bien. Fue aquí cuando me di cuenta de que ya no podía callarme viendo que los psicológicos reentraron en la escena. Me decidí por fin. Lo que está pasando es serio. Serio no en el sentido de que ahora todo va a cambiar, sino de que, cuando el equipo de psicólogos sale de sus consultorios, existe el riesgo de que todo siga estando igual y volvamos al estado "normal". Tenía que al menos unirme con los filósofos, los sociólogos y los investigadores políticos, tenía que obedecer a mi vocación de montar una *psi-critique*, es decir, una crítica de la psicología, la cual para mí precisamente debe ser montada desde una perspectiva psicoanalítica. Como he defendido en otros lugares, ahora más que nunca la tarea del psicoanálisis, la cual siempre fue algo diferente de una psicología, es entregar una crítica rigurosa y fundamental de la psicología, sus modelos, sus teorías y sus prácticas.

Lo que está en juego en el debate es grande. En Bélgica, por ejemplo, donde yo vivo, Koen Lowet, el presidente de la Federación Flamenca de los psicólogos, reclama que tenemos que escuchar a las dichas ciencias comportamentales, ya que, lo cito: "[…] el comportamiento es lo único que tenemos para luchar contra el virus"[3]. Su reclamo fue: en cuanto al asunto de la obediencia, los psicólogos deberían tener un papel central para ayudar al gobierno a asegurar el acatamiento del público. A lo menos, siempre tenemos que estar muy alerta cuando los psicólogos creen que

2. "Ansiedad, miedo y depresión en tiempo de Coronavirus", *Cadena de Radios Argentina*, marzo 23, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ixqOnX (consultado el 23/03/2020).

3. Denny Baert,"Psycholoog Koen Lowet waarschuwt: 'Mensen dreigen hun eigen versie van de regels te gaan maken'", *VTR News*, abril 26, 2020. Disponible en: https://bit.ly/33Tx999 (consultado el 26/04/2021).

es necesario que estemos educados sobre cuáles son nuestras formas adecuadas de vivir y ser obedientes cuando nos dan sus recomendaciones, como en el ejemplo de arriba, de prestar nuestra atención no a asuntos políticos, religiosos o médicos, sino a las actividades que nos hagan sentir bien.

Hoy más que nunca, creo que cuidarnos es importante, ya que la psicologización hoy en día se reúne con la digitalización de la subjetividad y de la intersubjetividad. Con la crisis del COVID-19, por ejemplo, se puede ver un verdadero impulso radical a lo digital: conectarse, educar, hacer compras… todo se traslada a la esfera digital. Naomi Klein ya nos advierte por un "nuevo acuerdo sobre las pantallas"; el COVID-19 hace posible avanzar más rápidamente el plan de *Silicon Valley* de mediar lo más posible nuestras relaciones por medio de tecnologías digitales: "[…] sustituir la enseñanza presencial por aprendizajes virtuales, la medicina del contacto personal por telemedicina y la entrega en persona mediante robots"[4].

Asimismo, en tiempos del COVID, los psicólogos nos apuntan a la digitalidad: para nuestra salud mental, se dice por todos lados, es importante que conectemos por las redes sociales: "Manténgase en contacto de manera virtual con amigos y familiares, pero no se obsesione con esto"[5].

Y cuando nuestra ansiedad o depresión viene a ser más grave, buscamos ayuda por servicios virtuales como terapia en línea: y si no puedes o quieres pagar un terapeuta por Zoom, se puede utilizar *chatbots* gratis.

Creo que es tiempo de atreverme a una crítica psicoanalítica de la psicodigitalización de la crisis del COVID-19. Voy a hacerlo a través los tres términos que esta edición pone juntos de una manera muy concisa: obediencia, indignación y sublevación.

Obedecer y criticar

El COVID-19 significó un cambio importante en el discurso general. Las instancias públicas y los gobiernos estaban llamados no solo a actuar ellos mismos (en vez de subcontratar más y más aspectos de la reproducción social como la salud pública a empresas privadas), sino también a pedir y exigir la cooperación y la obediencia explícita del público en vista de las reglas y restricciones necesarias para enfrentar el virus. Ese último asunto, de pedir obediencia a la gente, también había en gran parte desaparecido porque en tiempos neoliberales el discurso más importante era el de la libertad y el de la autodeterminación. Bajo coordinaciones neoliberales, en vez de obedecer mandatos externos, el individuo tiene que seguir sus propios planes y avanzar en su propio destino. Obviamente esto es un discurso muy psicologizador: la idea de autodesarrollarse, de explorar y mejorar sus capacidades, es un asunto obviamente

4. Katherine Vine, "Naomi Klein: El virus obliga a pensar en relaciones e interdependencias en las que el capitalismo nos enseña a no pensar", *El diario* en colaboración con *The Guardian*, julio 13, 2020. Disponible en: https://bit.ly/30RDVup (consultado el 13/07/2020).

5. "Ansiedad, miedo y depresión en tiempo de Coronavirus", *Cadena de Radios Argentina*.

situado en el ambiente de lo psi. Se puede decir que en este esquema la obediencia en vez de ser externa es superyoica: hay que obedecer una estancia en sí misma y no una instancia social o representativa como antes, en tiempos preneoliberales.

Con el COVID-19 la cuestión de la obediencia cambió otra vez de cara: revolvió la autoridad pública preguntando y exigiendo obediencia, es decir, el por qué es contestado "porque es así, porque yo te lo digo". Como padres, a veces recurrimos a este "porque es así", ya que al fin y al cabo no existe una fundamentación de nuestra autoridad. Quizás, lo mismo esté en juego en la situación indeterminada del COVID-19: los mandatos de las autoridades oficiales se basan en el saber incompleto y en la incertidumbre de las ciencias. Desde aquí todas las preguntas sobre la obediencia en tiempos del COVID se complican, porque ¿no es precisamente aquí que los saberes psi están llamados para llenar esta vacuidad, para entregar los fundamentos faltantes? Véase otra vez al presidente de la Federación Flamenca de los psicólogos que reclamó que el saber de las ciencias comportamentales es indispensable para gestionar los comportamientos del público.

Pero, entonces, ¿cómo podemos entender la obediencia? Para superar la superficialidad de estas ciencias y su descarado aspecto manipulativo, ¿es un recurso justificable en la psicología social? Y aquí, como suena la campana de Pavlov, uno piensa directamente en los experimentos de Stanley Milgram[6], lo cual, supuestamente explica la obediencia a una autoridad, incluso si esta manda a una persona a hacer cosas inmorales o sin ética. En relación con las restricciones por el COVID-19, Lorena Fernández Álvarez evoca a Milgram para denunciar a las personas que condenan a aquellos que no siguen las órdenes sanitarias:

> […] vemos de nuevo cómo, bajo la obediencia a las órdenes recibidas, determinados sujetos aplican "descargas" desde su balcón a otros, desconociendo de quién se trata o por qué razón está en la calle. Estas descargas han mutado y se han transformado en lanzar insultos, grabarlos y subirlos a las redes sociales, donde entra además de lleno el contagio emocional.[7]

Esto también recuerda a Steve Reicher, quien, desde su interpretación de Milgram, reclama que este mostró que la obediencia por vía de identificaciones y técnicas psicológicas más sutiles resulta más poderosa que una orden directa y autoritaria. Desde aquí Reicher argumenta que, en lo relativo a la crisis del COVID-19, el gobierno debe utilizar estas técnicas más sutiles[8]. Entonces, hemos vuelto al punto de partida: la psicología social como un útil para gestionar, diligenciar y, en breve, para *manipular* al público.

6. Stanley Milgram, *Obedience to authority* (Londres: Tavistock, 1974).
7. Enrique Campo Bello, "Coronavirus: los peligros del contagio emocional negativo", *The Conversation*, marzo 28, 2020. Disponible en: https://bit.ly/2Chnw8P (consultado el 28/03/2020).
8. Raj Persaud, "In their approach to coronavirus lockdown, our leaders may have made a fundamental mistake about human psychology", *I News*, abril 10, 2020. Disponible en: https://bit.ly/2DOry9b (consultado en 10/04/2020).

En otro lugar[9] intenté deconstruir el experimento Milgram: se puede argumentar que el experimento es un ejemplo de cómo la psicología, siendo una ciencia ella misma sin fundamentos, se construye en un movimiento Von Munchausen; es decir, se funda en sí misma, en un movimiento tautológico por vía de la psicologización. De esta manera, Milgram no solo psicologiza el asunto de la obediencia (individualizándolo y despolitizándolo), sino que lo hace precisamente por vía de psicologizar a los sujetos del experimento. Es decir, al final del experimento, Milgram entra a la escena para explicar el experimento y para aclarar al sujeto la psicología de la obediencia, después de lo cual pregunta: "Ahora que lo sabes, cómo te sientes", dirigiendo la mirada otra vez al interior del individuo por vía de uno de los conceptos psicológicos centrales: las emociones.

Esta trampa de psicologizar el asunto y a la gente es en la que caen y repiten Koen Lowet, Lorena Fernández Álvarez, Stephen Reicher y muchas otras personas. No le dicen solo al gobierno ¡es la psicología, estúpido!, también al público general, y así individualizan y despolitizan la crisis del COVID-19: advierten a todos que la segunda epidemia es el aumento de ansiedad y depresión por la crisis del COVID-19. Hay que cumplir bien con las recomendaciones de los expertos psi. Si me permiten generalizar, cuando los psicólogos hablan de obediencia, ¡cuídate!, porque es así como te manipulan; y cuando los psicólogos hablan de la psicología, ¡también cuídate!, porque es así como te roban tu subjetividad. Entonces, cuando en tiempos del COVID nos dicen que el confinamiento es psicológicamente duro y hay que cuidar sobre todo nuestra salud mental, nos roban la oportunidad de buscar otras formas de vivir juntos y separados. La ventana de oportunidad ofrecida por el virus rápidamente estaba cerrada por los psicólogos: les dicen a las autoridades cómo manipularnos y nos dicen a nosotros que ahora es tiempo "para sanar heridas internas o resolver asuntos pendientes" y sobre todo para evitar "discusiones innecesarias o controversias por asuntos políticos".

¿Podría Freud salvarnos de la psicología indiviualizante y despolitizante de la cual Milgram es un exponente central? Hay que saber también que el experimento de Milgram era precisamente un intento de rechazar la explicación psicoanalítica que reinaba en ciertos círculos que, a su vez, individualizó el asunto de la obediencia y la crueldad relacionándolo con la agresión y la destructividad del individuo. Milgram quería mostrar la importancia de la situación que, según él, hace que cada uno de nosotros obedezca cuando ciertas condiciones son cumplidas. Pero es claro que con Milgram rápidamente el aspecto social desaparece; al final, Milgram confronta un individuo a una autoridad. Ya que su psicología social es una psicología individual, también el aspecto político desaparece: Milgram dibuja una instancia abstracta de la autoridad. Lo más importante aquí es entender esa abstracción como algo diferente a una visión

9. Jan De Vos, "Ahora que lo sabes, ¿cómo te sientes? El Experimento de Stanley Milgram y la psicologización", *Aesthethika. International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts*, 9, 1 (2013): 45-71.

estructural de la autoridad; Milgram no intenta entender qué es una autoridad, simplemente la pone presente en su esquema psicologizante: opone un individuo a una autoridad. Ahí, se puede decir que Milgram queda en una imaginarización de la autoridad, lo que hace además que al fin y cabo Milgram entre a la escena él mismo como un demiurgo y encarne la autoridad: explicando el experimento y poniendo la autoridad de la psicología de revelar lo que verdaderamente es lo humano.

Entonces, para repetir la pregunta, ¿puede Freud, y precisamente su psicología de las masas, ayudarnos aquí para entender la autoridad? El esquema central de Freud posiciona la figura del líder en el lugar del ideal de cada miembro de la masa: cada uno del grupo se enlaza libidinalmente al líder y eso hace posible encontrar identificaciones horizontales entre el uno y el Otro[10]. Como se ha argumentado, esa teoría está inextricablemente enlazada al, para empezar, fenómeno de las masas (descrito por Gustav Le Bon) que nació con la modernidad y el capitalismo industrial, y, por otro lado, al advenimiento del fascismo en el *interbellum*[11]. Eso hace que Freud, como siempre, mantenga su distancia de lo político, a pesar de que muchos otros autores sí han intentado utilizar el motivo freudiano de la masa y su líder para pensar alternativas políticas y partisanas (véase por ejemplo las elaboraciones sobre este tema de Theodor W. Adorno, Wilhelm Reich, Erich Fromm, Herbert Marcuse). Se podría decir que el esquema de Freud hace universal la estructura de la formación de grupos y de la sociedad. De esta manera, la psicología de Freud de las masas abre la discusión política: cómo hacer sociedad. Es claramente esa dimensión que desaparece con Milgram y con la psicología en general. Como muestra la involucración de la psicología en la crisis del COVID-19, la cuestión de cómo hacer sociedad es puesta a un lado otra vez; ahora es tiempo "para sanar heridas internas o resolver asuntos pendientes" y sobre todo para evitar "discusiones innecesarias o controversias por asuntos políticos".

Sin embargo, tenemos que admitir que el esquema freudiano de cómo la masa o la sociedad se constituyen en torno a la figura del líder no se puede ver fácilmente en nuestros días. Pero quizás el experimento de Milgram nos puede apuntar a un redoblamiento de la figura del líder. Como ya he argumentado, este jugó el último rol como demiurgo en su experimento, complementando así la figura primordial de la autoridad con su colaborador que instigaba a los sujetos a dar choques a otra persona (que a su vez también era otro colaborador de Milgram que solo fingía que recibía choques). De esta manera, el verdadero torturador no era el sujeto, eran el colaborador y Milgram: el primero, ya que sin piedad incitaba tenazmente al sujeto a continuar dando choques; y el segundo, que es la mente maestra ideando experimentos crueles para extraer la verdad (la verdad de su constitución psicológica) del sujeto. Eso puede apuntarnos a dos tipos de líderes que vemos hoy en día: por un lado, los líderes débiles,

10. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 563-610.

11. Aunque, por ejemplo, Stefan Jonssnon argumenta que en 1921 el fascismo no era parte de una discusión intelectual, se puede decir que, de todos modos, el libro de Freud se entrega con temas que ya estaban floreciendo en la sociedad. Ver: Stefan Jonsson. "After Individuality: Freud's Mass Psychology and Weimar Politics", *New German Critique*, 40, 2 (2013): 53-75.

marionetas de otros poderes, y, por otro lado, los líderes autocráticos, inmorales, hasta obscenos (pero también siendo quizás marionetas de otros poderes). Y con los últimos (pensemos en Donald Trump, Jair Bolsonaro, Vladimir Putin…) precisamente la crisis del COVID nos muestra algo peculiar: ellos no nos demuestran obediencia, todo lo contrario, nos muestran su propia desobediencia criticando todas las reglas y las restricciones.

Desde aquí el tema crucial se convierte en ¿qué es lo crítico ahora? Cuando desobedecer no es ser crítico —como muestran Trump y los demás—, ¿tal vez obedecer lo es? Para mucha gente, la crisis del COVID-19 tenía una promesa, como he dicho, de generar muchas otras formas de vivir juntos. Pero esa aspiración crítica —la cual, se puede argumentar, incluyó una primera obediencia a las reglas puestas por las autoridades— rápidamente fue asfixiada por aquellos que desobedecen. Pensemos en Dominic Cummings en Inglaterra, asesor de Boris Johnson, el cual saltó las normas de la cuarentena sin ninguna consecuencia. Nuestros líderes se ríen en nuestra cara: desobedecer, nos dicen, eso es ser crítico, ¿no? Aquí se ve que la derecha y los populistas se apropian de la gestión de deconstruir, son ellos quienes nos muestran una verdad: la falsedad de la idea con que nos hemos conformado siempre, que nosotros, los progresistas, los de izquierda, somos interrogantes, críticos y no simplemente obedecemos. Es decir, ¿no estamos ahora mostrando que nuestra critica se arriesga a ser simplemente la otra cara de la obediencia? ¿Ser crítico para obedecer? ¿Es ese el *Catch-22* en tiempos del COVID-19?, solo podemos imaginar otro mundo y otros modos de vivir por la vía de obedecer a nuestros líderes (las autoridades "normales" y los líderes obscenos).

Por supuesto, la desobediencia en los asuntos del COVID-19 de los populistas últimamente no es crítica y, al fin y cabo, resulta en la obediencia a la hegemonía del capitalismo: pensemos en Elon Musk, quien rechazó las reglas del COVID-19 y reabrió la planta de Tesla en California en contra de la decisión de las autoridades locales[12]. Su desobediencia no es civil, en ninguna manera es sobre lo social (de las maneras de vivir juntos y separados), solo sirve a los imperativos del capitalismo. Según Lacan, gozar es obedecer, véase al Superyó y su imperativo de gozar. Con el COVID-19 no se goza, dice el gobierno, pero por supuesto, nos dicen, renuncia hoy para gozar mejor mañana. Pero para los populistas neoliberales eso es demasiado débil: nos dicen, gozamos hoy, tenemos todo el derecho de hacerlo. Desde allí, Elon Musk aseguró que la cuarentena por el coronavirus es una medida "fascista": "Es indignante, esto causará mucho, mucho daño a cualquier empresa", expresó[13].

Entonces, no solo la desobediencia y la crítica, también la indignación y la sublevación nos las han robado.

12. "La furia de Elon Musk: violó la cuarentena, reabrió la planta de Tesla en California y se atrincheró a través de las redes sociales", *Infobae*, mayo 12, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3gORn7I (consultado en 12/05/2020).

13. "Elon Musk aseguró que la cuarentena por el coronavirus es una medida 'fascista'", *Infobae*, abril 29, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kKDeuK (consultado en 29/04/2020).

Indignarse de la dignidad impuesta

La idea de la indignación no está libre de problemas. En primera medida, indignarse puede bien ser la base para hacer nada, nos indignamos por Facebook o por Avaaz.org: ¿indignarse para obedecer? Además, y conectado con lo anterior, se puede decir que todo el mundo está indignado: desde las clases asociadas con la derecha que se indignan por políticas liberales que amenazan sus privilegios. Por ejemplo, las personas en México que se sienten "destronadas, humilladas y amenazadas por el gobierno izquierdista bastante moderado de Andrés Manuel López Obrador"[14], hasta los blancos *woke* (término inglés para 'despierto' en oposición con los que duermen) en América del Norte y en Europa que se indignan por los blancos que no entienden que llamarse no-racista no los disculpa por disfrutar sus *white privileges*, los privilegios blancos. Por supuesto, no oponerse a los racistas, pero sí a los que son no racistas es algo muy defendible (ya que el antirracismo convencional puede ser muy condescendiente y paternalista, y de esta manera puede seguir perpetuando precisamente el racismo estructural), pero arriesga en sí mismo ser una última posición racista: la posición final más allá de todas las demás posiciones particulares de los blancos antirracistas, los racistas y los de otro color[15].

A pesar de esa batalla entre los blancos de la izquierda liberal para decidir quién verdaderamente puede llevar el título de no racista, es claro que en todo el mundo el malestar en nuestros tiempos está más y más acaparado por tendencias populistas derechistas, y este toma la forma de una indignación nacionalista o racista. Sin embargo, en ambos casos, se visiona una imagen radiante de una forma de dignidad que se debe reencontrar: si no es el blanco más allá de todo y de todos, es la imagen de la masculinidad a la que los machistas tenazmente se aferran cuando, por ejemplo, no se quieren poner mascarillas contra la difusión del virus del COVID-19. Bolsonaro dijo que "usar tapaboca es cosa de 'gay'"[16], y Brenden Dilley, un presentador de un programa de chat en Texas, explicó por qué no lleva un tapabocas: "Prefiero morir antes que parecer un idiota en este momento"[17]. Llevar tapabocas es visto como una brecha en la dignidad masculina.

Pero, recordemos las palabras de un ganador del Premio Nobel en Literatura, diciendo: "Dignity [has] never been photographed" ["La dignidad nunca ha sido fotografiada"]. En lo que concierne el derecho (la dignidad es central en muchas constituciones nacionales), la crítica siempre ha sido que la dignidad no existe como tal, no es algo natural o corporal que puede fundir el derecho o una ética[18]. Por lo menos, es por eso por lo que tenemos que ser muy cautelosos cuando el tema de la dignidad entra en el debate. Y aquí hay que apuntar que ese tema entra en los discursos muchas veces por

14. David Pavón-Cuéllar y Claudia Calquín Donoso, "Subjetividad, deseo y potencia ¿cómo repolitizar la pandemia? Entrevista con Claudia Calquín Donoso", *Disenso*, julio 7, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kCmCFt (consultado en 7/07/2020).

15. Como un amigo mejicano me dijo una vez: "es difícil ser blanco".

16. "El tapaboca es cosa de gay: Bolsonaro homofóbico y negacionista", *La izquierda diario*, julio 8, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ahQdPF (consultado en 08/07/2020).

17. Citado por Slavoj Žižek, "Power, appearance and obscenity: five reflections", *Los Angeles. Review of Books*, junio 22, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ktUrZ4 (consultado en 22/06/2020).

18. Jeremy Waldron, "What do the Philosophers Have against Dignity?", *Public Law & Legal Theory Research Paper Series* 14, 59 (2014): 1-22. Disponible en: https://bit.ly/30Klli2.

vía de significantes psicosociales. Solo pensemos en la idea de la "resiliencia"; al fin y al cabo, esa idea es muy tributaria a la simplista piscología positiva que nos dice que cada día tenemos que decirnos en el espejo que somos valiosos. Son precisamente estos discursos los que los psicólogos trajeron a la escena poco después de que la crisis del COVID-19 estalló: nos querían alzar la barbilla, nos dijeron que nos hemos comportado muy bien y que somos valiosos. Es aquí, en contra de ese narcisismo y ego, por vía de estímulos y cumplidos, que el psicoanálisis siempre ha aportado otro mensaje; Freud dijo que el concepto de la inconsciencia es la tercera herida al narcisismo del humano; Copérnico mostró que la Tierra no es el centro del mundo; Charles Darwin nos dijo que el hombre es un animal más, y finalmente el psicoanálisis puso sobre la mesa que no somos dueños de nuestra propia casa[19]. Esa tercera herida se podría considerar como una deconstrucción de la idea de una dignidad universal o natural. O sea que la cura psicoanalítica incluso nos trae la humillación cruel final, como Slavoj Žižek escribe:

> […] ¿no es acaso el propósito mismo del proceso psicoanalítico el sacudir los fundamentos del fantasma fundamental del analizante, v.g., el llevar a cabo la "destitución subjetiva" mediante la cual el sujeto adquiere cierta distancia para con su fantasía fundamental en tanto el último soporte de su realidad (simbólica)? ¿No es el proceso psicoanalítico en sí, entonces, una refinada, y por lo tanto, un más cruel método de humillación, de remover el mismísimo suelo sobre el que se asientan los pies del sujeto, de forzarlo a experimentar la absoluta nulidad de esos "divinos detalles" alrededor de los cuales su disfrute ha cristalizado?[20]

La condición humana al fin y al cabo no tiene mucho que ver con la dignidad, al menos no hay ninguna base natural, biológica o incluso humanista en la cual el humano puede fundamentar su humanidad. Entonces, cuando la figura mítica de Antígona —desde Jacques Lacan una figura central para pensar la ética— actúa desde su indignación y desafía a Creonte y sus leyes para darle sepultura al cadáver de su hermano, no es porque afronta las leyes de la ciudad con los "divinos detalles" de la ley humana; se indigna ante una ley *injusta*, injusta no desde de una idea esencialista o naturalista de qué es el humano, sino desde una posición partisana y política: ¿qué se quiere que la sociedad sea?

Entonces cuando, como he dicho, en tiempos del COVID a un punto dado los psicólogos entraban en la escena, era para mortificar el asunto partisano y político de buscar otras formas de vivir juntos y separados. Los psicólogos enfrentaron las leyes de la ciudad (las reglas de la cuarentena) desde la psicología y su visión naturalizante y humanista, reclamando un saber sobre los "divinos detalles" del humano. Así argumentaron, por ejemplo, que los niños necesitan contactos sociales para su salud mental y

19. Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis" (1917), en *Obras completas*, t. VII (Madrid: Biblioteca Nueva, 1974), 2432-2436.

20. Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

que una cuarentena total no era justificable desde los saberes científicos de las ciencias psi. Aquí la indignación de las psi equivale a una posición de moralidad superior que se basa en un saber irrefutable e indiscutible. Entonces, ¿no tenemos que ser los más indignados cuando alguien nos dice lo que es un humano, lo que es la sociedad, es decir, cuando alguien nos trata como niños o como alumnos a los cuales se les debe decir lo que es lo humano según las ciencias psi? Cuando los psicólogos hablan de dignidad, ¡cuídate e indígnate!, porque es así como te roban la falta fundamental de dignidad del ser humano, lo que hace que la dignidad sea un asunto primordialmente partisano y político. ¿Es desde aquí que surge la sublevación? Quizás donde la indignación está, también la denuncia y la lucha deben venir.

¡La sublevación no será digitalizada!

Como mencioné en la introducción, una de las recomendaciones más centrales para individuos en cuarentena fue "manténgase conectado virtualmente a través de video llamadas, llamadas telefónicas, mensajes de texto o redes sociales", así es el aviso de la Cruz Roja[21]. Unicef por su parte nos dice que, por nuestra salud mental, "las redes sociales son un excelente modo de mantenerte en contacto", nos ofrecen también posibilidades de ser creativos: "Sé creativo: súmate a un reto Tik-Tok, como el de #safehands"[22]. La creatividad apunta a la resiliencia, lo que se considera un elemento central para proteger nuestra salud mental. De esta forma entra la digitalización, entra la psicologización a nuestras vidas, ya que la web es considerada como un lugar para alojar nuestras subjetividades e intersubjetivades, y de esta forma las teorías y los modelos de la psicología son pronto movilizados. Entonces es cuando la Cruz Roja y la Unicef nos mandan al mundo virtual, nos mandan a un mundo estructurado por la psicología convencional, es decir, la psicología que nos dice quiénes somos, qué necesitamos y qué tenemos que hacer. Así, cuando David Pavón-Cuéllar escribe que la crisis del COVID-19 nos puso a "bajar la cabeza, guardar silencio y someter nuestros actos al saber científico de los expertos"[23], los expertos centrales son los expertos psi y el terreno central es el mundo digital.

Entonces, desde aquí se puede hacer la pregunta: ¿cuál es la suerte hoy del sueño de la web como un sitio para la sublevación? En primera instancia, parece que nos ofrece oportunidades inéditas. Véase la posibilidad de conectarse, supuestamente de manera directa, y de organizarse horizontalmente, sin estructuras verticales y sin líderes que captan y así secuestran las voces de los individuos. Pero, se puede criticar la idea de que la web funciona "de igual a igual" sobrepasando las representaciones por portavoces, ya que se puede ver que la esfera virtual rápidamente se devuelve

21. "COVID-19: Consejos de seguridad para usted", *Cruz Roja Americana*, mayo 12, 2020. Disponible en: https://rdcrss.org/2Chl3LC (consultado el 12/05/2020).

22. Mandy Rich, "Cómo los adolescentes pueden proteger su salud mental durante el coronavirus (COVID-19)", *Unicef*, marzo 26, 2020. Disponible en: https://uni.cf/3fPvJ1G (consultado el 26/03/2020).

23. Pavón-Cuéllar y Calquín Donoso, "Subjetividad, deseo y potencia".

como un sitio donde muchos líderes pequeños se presentan en la escena. Las redes virtuales producen seguidores, y, donde hay seguidores, hay líderes. Véase simplemente a los llamados "Youtubers" e "influencers" (influenciadores). Eso en sí mismo puede mostrar que el Internet estructurado horizontalmente es un mito. De hecho, con respecto al activismo partisano y político, pasan varias cosas importantes, interesantes y urgentes por lo virtual, pero vale la pena pensar el superávit, quizás no directamente experimentado u observado, que aportan las tecnologías y plataformas digitales en las sublevaciones. Por lo menos la pregunta es, como argumenta Christian Fuchs, ¿quién posee las plataformas en Internet y las redes sociales?[24] De la misma manera, Geert Lovink nos insta a analizar las estructuras de poder reales involucradas en las redes sociales[25]. Además, está claro, que el Internet por su estructura genera líderes pequeños; mientras tanto, en el fondo de la escena surge otra figura, una figura más grande y poderosa, aunque sobre todo silenciosa e invisible, el *Big Data*. Por eso, se puede decir que los vínculos horizontales, sean ellos políticos o no, sobre todo generan datos alimentando el *Big Data* y alentando el negocio central del capitalismo digital: el negocio de los datos personales. Los algoritmos que agregan datos y, centralmente, desde ahí dirigen nuestros comportamientos, hacen que cuando uno se conecte no sea de forma directa, lo cual hace imposible cualquier tipo de relación horizontal. La arquitectura del Internet y sus algoritmos silenciosos son la estructura virtual que encarcela nuestras subjetividades y relaciones sociales, y, de esta forma, se compromete cada sublevación.

En mis libros recientes[26], he desarrollado el argumento sobre que la encarcelación y comodificación de la subjetividad y la intersubjetividad está centralmente basada en las teorías y los modelos de la psicología: son los últimos los que informan a los algoritmos de la economía de los datos. En breve, cuando lo que se venden son perfiles psicológicos es obvio que, por ejemplo, las redes sociales (que son la primordial cosecha de datos personales) ya están estructuradas y configuradas según modelos psicológicos para hacer posible la extracción de datos psicológicos. Entonces, su avatar y su entorno virtual no son estructuras vacías esperando a ser llenadas por ustedes; ya están desde el inicio prefiguradas y prefabricadas según los modelos convencionales de la psicología. La prefiguración y la prefabricación equivalen a una prepsicologización, haciendo posible la cosecha de datos y, mientras tanto, la guía y la dirección de sus comportamientos. Pensemos cómo la concepción psicológica de 'empatía' es uno de los conceptos centrales que estructuran las redes sociales y hacen posible que todo enlace digital que uno tiene con otras personas genere más datos para que el *Big Data* recoja.

Uno podría pensar en una manera ingenua en la que el psicoanálisis también puede ser utilizado para esa economía digital —en la misma manera en la que supues-

24. Christian Fuchs, "Social media and the public sphere", *TripleC: Communication, Capitalism & Critique*, 12, 1 (2014): 57-101.

25. Geert Lovink, "What is the social in social media?", *e-flux journal 40*, 12 (2012).

26. Jan De Vos, *La psicologización y sus vicisitudes. Hacia una crítica psicopolítica* (Ciudad de México: Paradiso editores, 2019); Jan De Vos, *The Digitalisation of (Inter)Subjectivity: A Psi-Critique of the Digital Death Drive* (Nueva York: Routledge, 2020).

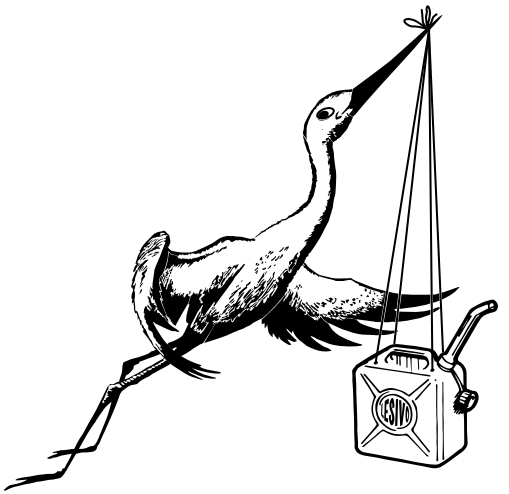
tamente fue útil para el mundo de la publicidad[27]—. Mi argumento es que solo cuando se deforma y se traiciona el psicoanálisis y se transforma en una psicología sí podría ser utilizable. Pero, cuando uno queda fiel a lo que se puede llamar los 'skandalons' del psicoanálisis (el inconsciente, la pulsión de muerto, la sexualidad polimorfa perversa…), se queda con la absoluta negatividad (la "absoluta nulidad" en la cita previa de Žižek) que está en el coro de la subjetividad: algo que no se puede modelar o configurar: allá no hay datos que se puedan recoger[28]. Dicho de otra manera, el inconsciente para Freud y Lacan no se digitaliza y tampoco se vende, el subconsciente de los psicólogos sí.

Es precisamente aquí que podemos reconectar al asunto de la dignidad y la manera específica para abordarla desde un enfoque psicoanalítico, porque, como lo planteó Lacan en el seminario "La transferencia" (1960-1961) hablando del objeto *a*:

> […] tiene la función de salvar nuestra dignidad de sujeto, es decir, de hacer de nosotros algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante. Hace de nosotros algo distinto del sujeto de la palabra, eso único, inapreciable, irremplazable a fin de cuentas, que es el verdadero punto donde podemos designar lo que llamé la dignidad del sujeto.[29]

Eso último, condenar al sujeto a la repetición mortífera de los significantes, reclamo, lo hace la digitalización. Lo digital, el 1 y el 0, permite codificar lo humano teorizado por los psicólogos en términos de atributos, características, capacidades… mapeados en términos cuantitativos y cualitativos, pero no deja ningún sitio para el sujeto concebido por el psicoanálisis: el sujeto del inconsciente, el sujeto fundamentalmente singular. Como solía decir Lacan en relación con las ciencias: estas últimas no dejan ningún sitio para lo humano[30]. Así, la modernidad nos dejó otros lugares para la subjetividad (el amor, la política y el arte), para decirlo en términos de Alain Badiou[31]. El espacio digital apuesta por colonizar y devorar todos esos otros lugares.

La crisis del COVID-19 es muy reveladora en esta materia, nos trajo una verdadera prisa hasta lo digital. Encontrarse, socializar, hacer compras, ir a la escuela… por el COVID-19 todo eso se trasladó más que nunca a la esfera digital. Hasta nuestra resignación forzada (forzada de "bajar la cabeza, guardar silencio y someter nuestros actos al saber científico de los expertos" para utilizar otra vez las palabras de Pavón-Cuéllar) es captada por la digitalización. Tenemos que traer nuestra melancolía por el COVID-19 a las redes sociales, estamos llamados a darle forma en Zoom, *hashtags*, emoticones y memes. Pero todo eso depende de la idea, la ilusión, la ideología de que sabemos qué es encontrarse, qué es la educación, qué es el intercambio económico. Es decir, la prisa de la digitalización depende de la ilusión sobre lo que sería encontrarse, educarse y hacer intercambios económicos, los cuales son posibilidades positivas y sin



27. Véase a Bernard Bernays, el sobrino de Freud, quien utilizó el psicoanálisis para el *marketing* y la publicidad.

28. Entonces, el argumento no es que lo psicológico es lo análogo (cerca del cuerpo y la materialidad) que queda fuera de lo digital; en contraste, el argumento psicoanalítico es que el psiquismo es basado en un hueco, una ausencia, un manco de ser o, en términos lacanianos, no es "la realidad" sino "lo Real" que hace que la subjetividad no se pueda digitalizar.

29. Jacques Lacan, *El seminario*. Libro 8. La transferencia (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 199.

30. Jacques Lacan, *Le séminaire*. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse (1969-1970) (París: Seuil,1991), 171.

31. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990).

problemáticas, dado que sabemos muy bien cómo hacer todas estas cosas. Y toda esa ideología, reclamo, es desde la modernidad basada en el saber científico sobre todas esas cosas. Especialmente las ciencias psi reclaman un saber sobre el buen encontrarse, educarse y hacerse una economía. Es aquí donde la tradición psicoanalítica siempre ha deconstruido todo eso: pensemos en el inconsciente de Freud, en "Más allá del principio del placer", su idea acerca de que educar es una de las profesiones imposibles, o pensemos en Lacan y sus frases, "il n'y a pas de rapport sexuel".

La dinámica de que la traslación y la traducción de lo humano hasta lo digital depende de la ilusión de que lo humano pertenece a la esfera de lo tangible y de lo posible (y no de la esfera de lo imaginado y de lo negativo) es muy discernible en tiempos del COVID. Es decir, cuando hoy somos urgentemente guiados hasta lo digital, no se nos ofrece un sustituto de lo "real", un *ersatz* de que lo que tuvimos antes de la crisis, sino que estamos forzados a la ilusión misma. En términos de Jean Baudrillard, estamos dados a un *simulacrum* de lo real imaginado. Por ejemplo, se nos dice que tenemos que encontrarnos por vía de las redes sociales, aunque esa experiencia no es total, ya que no podemos tocarnos o estar juntos en una manera corporal. El substituto digital entonces refiere a una ilusión, a una experiencia total que nunca tuvimos. Lo que aquí es negado, lo que aquí nos arrebatan, son nuestros deseos insatisfechos cuando nos tocamos, nuestras incomodidades cuando nos abrazamos, nuestras melancolías provocadas por un contacto corporal furtivo. Todo esto está canalizado hasta los medios digitales y aquí nuestro deseo, nuestra hambre de piel nunca satisfecha, nuestro malestar, en breve, todo eso que nos divisa se manifiesta en "likes", emoticones y chats. Aquí nos roban nuestra dignidad, de nuestra "falta en ser".

Es también precisamente aquí que estamos forzados a la obediencia de "bajar la cabeza, guardar silencio y someter nuestros actos al saber científico de los expertos". Los expertos psi, y sus mensajes urgentes y coaccionados de que la ansiedad y la depresión ya nos acechan nos dicen que nuestro primer enfoque debe que ser nuestra salud mental, algo que necesite terapia y no cambios sociales y políticos. En suma: psicologizar por vía de lo digital para hacernos obedecer y quedarnos pasivos. Estamos urgidos a dispensar *likes* y emoticones por las redes sociales (y a aplaudir en la calle cada noche) para sentir nada, para hacer nada. Cuando Pavón-Cuéllar dice que el COVID "nos hace abandonar, olvidar o postergar nuestras luchas más urgentes e importantes"[32], es lo digital, lo digital psicologizado, lo que lleva a este cortocircuito del intercambio social y político. ¡Por la psicodigitalización, somos puestos en cuarentena por segunda vez!

Aquí hay que bien pensar en la siguiente paradoja: la cuarentena que nos es impuesta por los expertos de la salud pública nos empuja hasta la soledad y el aislamiento, pero eso arriesga a lidiar con la desobediencia, el rechazo de las viejas

32. David Pavón-Cuéllar, "Políticas del coronavirus", *Revolución 3.0.*, marzo 22, 2020. Disponible en: https://revolucion.news/politicas-del-coronavirus/ (consultado el 22/03/2020).

formas de vivir de antes y la búsqueda de otras formas. Por eso, actualmente no se nos permite verdaderamente aislarnos; estamos urgentemente llamados a reunirnos con los demás por las redes sociales. De esta manera, nuestra despersonalización y nuestra desrealización son psicologizadas y dirigidas lo más rápido posible de las formas convencionales a la posibilidad de vivir bien en las redes sociales digitales, creando así nuevas formas de vivir datificados y controlados por la economía digital. Entonces, estamos llamados a "bajar la cabeza" y a "guardar silencio", eso es precisamente por vía de poner buena cara y de no callarse por las redes sociales.

Por eso, cuando para Lacan la angustia de parecer idiota no es otra cosa que la obediencia a "¡No insistas, cállate, serías ridículo…!"[33], hoy en tiempos del COVID estamos todos llamados a parlotear y, además, a ser ridículos: a cantar, a hacer videos divertidos, a hacer cosas lúdicas e infantiles. Ser ridículo, ser idiota, hoy es obedecer. Y al otro lado tenemos a aquellos que no quieren ser ridículos, aquellos que no se quieren poner tapabocas, pero por eso son precisamente "covidiotas"; a ellos no les importan que son idiotas u obscenos, no quieren una "máscara", muestran su buena cara abiertamente, su cara desnuda, obscena. Nos dicen, *yo soy lo que soy*: y por eso, por supuesto, las caras de los covidiotas son sus máscaras. Nos dicen, yo soy lo que soy: tú eres lo que eres, "no insistas, cállate, serías ridículo". Entonces, ¿son esas nuestras alternativas: ser idiota o ser covidiota?

Conclusión

Cuando escribo esto, Bélgica ha relajado varias reglas del COVID-19, pero ya que hoy, a fines de junio del 2020, las cifras están otra vez sumando y se espera la segunda ola, yo esperaba que hubiese más obediencia del público a las reglas. Por supuesto, como apunta Erica Burman: estamos encuarentenados por los Estados nacionales[34]. Entonces, pregunta Burman, ¿en qué colectividad nacionalista o incluso global estamos convocados? La obediencia en la era del COVID-19 es al Estado nacional y, por eso, al Estado neoliberal que entra en acción siempre cuando el capitalismo global debe ser rescatado. Como escribe Etienne Balibar, el COVID-19 no efectúa un retorno al Estado, sino muestra que el revés del capitalismo neoliberal siempre ha sido el Estado "dirigente, paternalista, potencialmente autoritario, y acaso discriminatorio"[35]. A propósito, el Estado tiene una historia larga de tratar con pandemias, si bien se ha argumentado que el Estado nació precisamente en la necesidad de lidiar con enfermedades contagiosas en las ciudades modernas[36].

Entonces, tenemos el deber ético de preguntar, si obedecemos a las reglas del COVID-19, ¿qué Estado queremos? O también, ¿qué queremos en vez del Estado, qué

33. Citado en la convocatoria de este número.

34. Erica Burman, *Lockdown vistas: time, space, solidarity, action*. Artículo presentado en *The Psychology of Global Crises Conference*, *Online Event*. 2020.

35. "Alors, quand on entend parler aujourd'hui d'un « retour » de l'Etat, cela veut d'abord dire que l'envers du capitalisme néolibéral est en train de ressortir, contre sa propre idéologie […] Il est dirigiste, paternaliste, potentiellement autoritaire, éventuellement discriminatoire". Étienne Balibar, "Nous se sommes égaux ni devant le risque ni devant les mesures prises pour le conjurer", *Le Monde*, 22 abril, 2020. Disponible en: https://www.lemonde.fr/livres/article/2020/04/22/etienne-balibar-l-histoire-ne-continuera-pas-comme-avant_6037435_3260.html (consultado el 22/04/2020).

36. Alberto Toscano, "Beyond the plague state", *The Bullet*, mayo 14, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kzvNq3 (consultado el 14/05/2020).

sociedad, qué comunidad sería digna de nuestra obediencia? Sí, hay que reclamar, como argumenta Toscano, los asuntos de la reproducción social (vivienda, medicina) que el Estado neoliberal ha vendido y relegado a empresas privadas, y ahora momentáneamente reclama. Para Toscano, ese campo de la salud puede ser el campo de la lucha: lo que según él hace que no tengamos que esperar la revolución o el día después de la revolución. Pero dudo que eso sea bastante: ¿no se ve siempre que las acciones alternativas que organizan la reproducción fuera del Estado no afectan realmente el sistema global o a menudo ayuden el sistema a continuar ya que liman algunas de sus asperezas? Y, sobre todo, en tiempos de crisis sistémicas un Estado renovado y revivido no dudará mucho de extirpar estas organizaciones alternativas. El COVID-19 precisamente muestra que el Estado toma las cosas firmemente en sus manos cuando es necesario: cuando por ejemplo nos aislamos, no nos aislamos como queremos, o, como argumenté, no nos dejan realmente aislados, no podemos serlo, no nos dejan en paz. Y, además, el COVID-19 nos muestra que, aparte, pero en conjunto con el Estado, lo que se llamaría *el complejo digital* nos guarda sólidamente entre las coordenadas del sistema capitalista neoliberal precisamente por vía de la psicodigitalización como he intentado demostrar en este texto. Uno no sabe lo que sucederá cuando las personas se aíslen, pero sí se sabe qué ocurre cuando la gente se une digitalmente, porque lo último puede ser gestionado y controlado por la psicodigitalización. Estas formas digitales de unirse resultan en una sociedad empobrecida y neutralizada. Como escribe Hui Kyong Chun: "Perversamente, la lógica de las redes difunde la palabra vecino en todas partes, para empobrecerla conceptualmente"[37].

Mi reclamo es que eso es precisamente efectuado por las teorías y los modelos de la psicología y, además, que es por el psicoanálisis que se puede entender cómo todo eso afecta a la subjetividad y a la intersubjetividad:

> El aprendizaje automático está lleno de métodos de "vecindad" utilizados para el reconocimiento de patrones y el filtrado colaborativo, que crean grupos segregados de igualdad agitada. Las redes presumen y prescriben *homophilia*: que las aves de una pluma se juntan, esa similitud genera conexión.[38]

Lo que describe Hui Kyong Chun se puede entender desde Freud y su ya mencionada psicología de las masas: la digitalidad intenta forzar vínculos horizontales e identificaciones laterales (ya que eso permite la comodificación) aparentemente sobrepasando cualquier nivel de la representación y de la figura freudiana del líder. Pero ¿no es el retorno del Estado autoritario el signo de que el esquema paternalista todavía está estructurando lo social pero de una manera más ofuscada? En la misma línea se puede entender la aparición, como ya he mencionado, de las pequeñas figuras

37. "Perversely, the logic of networks spreads the word neighbour everywhere, in order to impoverish it conceptually". Wendy Hui Kyon Chun, "Net-munity, or The Space between Us… Will Open the Future", *Critical Inquiry - In the Moment*, mayo 20, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3iAap2f (consultado el 20/05/2020). La traducción es mía.

38. Ibíd. La traducción es mía.

paternales, o los padres obscenos, como dice Slavoj Žižek, como Trump, Bolsonaro, Johnson, Putin y demás. Son ellos la descendencia maldita de cómo las tecnológicas digitales están entrelazadas con nuestras vidas cotidianas y nos forzaron subjetividades e intersubjetividades *fake* que luego sirven como las últimas comodidades del capitalismo digital. Encerrados en nuestros pequeños personajes digitales de cartón en sus vecindarios artificiales también de cartón de teatro, el retorno de los padres pequeños nos muestra la obscenidad de estar conectados por el reconocimiento de patrones y el filtrado colaborativo. Si me permiten parafrasear a Lacan: a lo que ustedes aspiran como vecinos virtuales es a un amo. Siendo sujetos sometidos al deslizamiento infinito de los datos estamos condenados a congregarnos y, desde luego, a someternos a la obscenidad de los pequeños grandes Otros.

Para salvar, en contra de esa obscenidad, nuestra dignidad de sujeto —o, mejor dicho, nuestra dignidad de nuestro nivel cero de nuestra subjetividad—, Lacan nos ha apuntado a la "relación singular que cada uno establece con el *objeto a* causa del deseo". En la misma manera Hui Kyong Chun aboga, en contra de las tecnologías que nos conectan en una similitud falsa, por una entrega con nuestros vecinos en su ambivalencia rica, evocando otra forma del espacio de los vecinos: "Por lo tanto, abriguémonos en el espacio; cuidemos las infraestructuras que nos tocan, para que 'nosotros' podamos emerger y soportar, *in/difference*"[39].

Creo que eso debe ser un proyecto político. Inevitablemente una parte de ese trabajo tenemos que hacerla por las tecnologías digitales que tenemos hoy, no podemos hacerlo de otra manera. Ciertamente hoy, ya que el virus del COVID-19 hace que tengamos que aislarnos, hay que utilizar lo digital como un mero abrigo temporal. ¿Es lo digital apto para hacer eso, para actuar como mero abrigo? Es cierto que no, y eso complicará todas las sublevaciones actuales y futuras.

BIBLIOGRAFÍA

"Ansiedad, miedo y depresión en tiempo de Coronavirus". *Cadena de Radios Argentina*. Marzo 23, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ixqOnX.

"COVID-19: Consejos de seguridad para usted". *Cruz Roja Americana*. Mayo 12, 2020. Disponible en: https://rdcrss.org/2Chl3LC.

"El tapaboca es cosa de gay: Bolsonaro homofóbico y negacionista". *La izquierda diario*. Julio 8, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ahQdPF.

"Elon Musk aseguró que la cuarentena por el coronavirus es una medida 'fascista'". *Infobae*. Abril 29, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kKDeuK.

"La furia de Elon Musk: violó la cuarentena, reabrió la planta de Tesla en California y se atrincheró a través de las redes sociales".

39. Ibíd. La traducción es mía.

Infobae. Mayo 12, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3gORn7I.

Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990.

Baert, Denny. "Psycholoog Koen Lowet waarschuwt: 'Mensen dreigen hun eigen versie van de regels te gaan maken'". *VTR News*. Abril 26, 2020. Disponible en: https://bit.ly/33Tx999.

Balibar, Étienne. "Nous se sommes égaux ni devant le risque ni devant les mesures prises pour le conjurer". *Le Monde*. Abril 22, 2020. Disponible en: https://www.lemonde.fr/livres/article/2020/04/22/etienne-balibar-l-histoire-ne-continuera-pas-comme-avant_6037435_3260.html.

Campo Bello, Enrique. "Coronavirus: los peligros del contagio emocional negativo", *The Conversation*, marzo 28, 2020. Disponible en: https://bit.ly/2Chnw8P.

De Vos, Jan. "Ahora que lo sabes, ¿cómo te sientes? El Experimento de Stanley Milgram y la psicologización". *Aesthethika. International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts* 9, 1 (2013): 45-71.

De Vos, Jan. *La psicologización y sus vicisitudes. Hacia una crítica psico-política*. Ciudad de México: Paradiso editores, 2019.

De Vos, Jan. *The Digitalisation of (Inter)Subjectivity: A Psi-Critique of the Digital Death Drive*. Nueva York: Routledge, 2020.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, Sigmund. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). En *Obras completas*. T. vii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.

Fuchs, Christian. "Social media and the public sphere". *TripleC: Communication, Capitalism & Critique*, 12, 1 (2014): 57-101.

Hui Kyon Chun, Wendy. "Net-munity, or The Space between Us… Will Open the Future". *Critical Inquiry - In the Moment*. Mayo 20, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3iAap2f.

Jonsson, Stefan. "After Individuality: Freud's Mass Psychology and Weimar Politics". *New German Critique* 40, 2 (2013): 53-75.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961). Buenos Aires: Paidós, 2003.

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

Lovink, Geert. "What is the social in social media?". *e-flux journal* 40, 12 (2012).

Milgram, Stanley. *Obedience to authority*. Londres: Tavistock, 1974.

Parker, Ian. *Psychology Through Critical Auto-Ethnography: Academic Discipline, Professional Practice and Reflexive History*. Nueva York: Routledge, 2020.

Pavón-Cuéllar, D. y Calquín Donoso, C. "Subjetividad, deseo y potencia ¿cómo repolitizar la pandemia? Entrevista con Claudia Calquín Donoso". *Disenso*. Julio 7, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kCmCFt.

Pavón-Cuéllar, David. "Políticas del coronavirus". *Revolución 3.0*. Marzo 22, 2020. Disponible en: https://revolucion.news/politicas-del-coronavirus/.

Persaud, Raj. "In their approach to coronavirus lockdown, our leaders may have made a fundamental mistake about human psychology". *I News*. Abril 10, 2020. Disponible en: https://bit.ly/2DOry9b.

Toscano, Alberto. "Beyond the plague state". *The Bullet*. Mayo 14, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3kzvNq3.

Vine, Katherine. “Naomi Klein: El virus obliga a pensar en relaciones e interdependencias en las que el capitalismo nos enseña a no pensar”. *El diario* en colaboración con *The Guardian*. Julio 13, 2020. Disponible en: https://bit.ly/30RDVup.

Waldron, Jeremy. “What do the Philosophers Have against Dignity?”. *Public Law & Legal Theory Research Paper Series* 14, 59 (2014): 1-22.

Žižek, Slavoj. “Power, appearance and obscenity: five reflections”. *Los Angeles. Review of Books*. Junio 22, 2020. Disponible en: https://bit.ly/3ktUrZ4.

Žižek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. Cambridge, ma: mit Press, 1991.

FULANO
PASAPORTE
SELLO MORGUE

DOI: 10.15446/djf.n21.101220

Coronavirus... ¿Asedio al cuerpo?*

(cc) BY – NC – ND

María Tuirán Rougeon**
Philippe Candiago***

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

CÓMO CITAR: cómo citar: Tuirán Rougeon, María y Candiago, Philippe. "Coronavirus… ¿Asedio al cuerpo?". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 41-54, doi: 10.15446/djf.n21.101220.

* 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: Lesivo Bestial

Coronavirus... ¿Asedio al cuerpo?

Nuestra condición de hablantes suprime la posibilidad de una relación inmediata con el espacio y el tiempo en favor de un mundo de apariencias a interpretar. Si el sujeto del inconsciente encuentra refugio allí, es en la medida en que está en el exilio. Jugándole trucos a las declaraciones de la comunicación consciente, trabaja por su reconocimiento, logrando solo mostrar signos de un síntoma, dado que el cumplimiento de su deseo provocaría un eclipse. El periodo de incertidumbres en el que nos ha precipitado la epidemia de covid-19 favorece, no sin angustia, la agitación de este extintor de neurosis, así como las creencias en la eficacia de las autoridades científicas, religiosas o políticas. Lo Real de la enfermedad vino a articular los efectos subjetivos ligados a las medidas para proteger la vida, cuestionando las formas que tiene esta vida humana. Es también el enigma de la existencia humana y las pasiones colectivas lo que esta pandemia cuestiona, rearticulando el instante de ver, el tiempo para comprender y, finalmente, el momento de concluir, quedando por el momento en suspenso.

Palabras clave: sujeto del inconsciente, pandemia, Real, tiempos lógicos, vida humana.

Coronavirus: Body under siege?

Our condition as speakers suppresses the possibility of an immediate relationship with space and time in favor of a world of appearances to be interpreted. If the subject of the unconscious finds a shelter there, it is to the extent that it is in exile. Playing tricks on the declarations of conscious communication, he works for its recognition, succeeding only in showing signs of a symptom, since the fulfillment of his desire would cause an eclipse. The period of uncertainty into which the epidemic of COVID-19 has plunged us has facilitated, not without anxiety, the agitation of this neurosis extinguisher, such as beliefs in the efficacy of scientific, religious or political authorities. The real of the disease came to articulate the subjective effects linked to measures to protect life, questioning the forms that this human life has. It is also the enigma of human existence and collective passions that the pandemic questions, rearticulating the instant of seeing, the time for understanding and, finally, the moment of concluding remaining for the moment in suspense.

Keywords: subject of the unconscious, pandemic, Real, logical times, human life.

Coronavirus… Virus au corps?

Notre condition de parlêtre abolit la possibilité d'un rapport immédiat à l'espace et au temps, au profit d'un monde de semblant à interpréter. Si le sujet de l'inconscient y trouve asile, c'est en tant qu'il y est en exil. Jouant des tours aux énoncés de la communication consciente, il travaille à sa reconnaissance, n'y parvenant qu'à faire symptôme. La réalisation de son vœu en provoquerait l'éclipse. La période d'incertitudes dans laquelle l'épidémie de COVID-19 nous a précipité, favorise, non sans angoisse, l'ébranlement de cet éteignoir de la névrose, comme des croyances en l'efficacité des instances, scientifiques, religieuses ou politiques, qui lui font litière. Le Réel de la maladie est venu articuler les effets subjectifs liés aux mesures de protection de la vie interrogeant les formes de cette vie humaine. C'est aussi bien l'énigme de l'existence humaine et des passions collectives qu'interroge cette pandémie, réarticulant l'instant de voir, le temps pour comprendre… le moment de conclure restant pour l'heure en suspens.

Mots-clés: sujet de l'inconscient, pandémie, Réel, temps logiques, vie humaine.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 29/06/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Irrupción de lo real...

Obediencia, indignación y dignidad. Tres significantes que tejen una epopeya sorprendente, la de la dignidad del hombre, que es también la de su aspiración a la libertad, así como la de su disponibilidad para la sumisión. Una muchacha, responsable de área en el campo médico-social, evoca la "cosa que le llegó, una cosa sobre Serafín[1], llegan las tarifas, no entendí nada. Estamos desposeídos de nuestras palabras, ya no somos nosotros los que describimos nuestro trabajo, es alguien más, un gestor u otra persona, la que describe nuestro trabajo. Son 100 páginas y es incomprensible… Si me piden que acepte esto, aceptaré algo que no entiendo, por cansancio, por hastío…". Estos comentarios recuerdan los de tal director que habla de los controles que ejercen los poderes públicos sobre la actividad de su institución: "¡lo vivo mal! El estudio nacional de costos es de un control enloquecedor. A partir del presupuesto dices lo que haces y si no es lo previsto, te encienden. También hay colores para evaluar, el azul es el bueno. Estaba contento de tener azul… Estoy contento… No puedo desentenderme de ello porque es el dinero necesario para la vida de la asociación, para los empleos".

Estos dos dirigentes dan fe, cada cual a su manera, de los mecanismos de control y de las prescripciones que se han impuesto en los diferentes estratos de las instituciones. No es el hecho de ser controlado lo que les molesta, sino que no logran hallar en tales controles, en tales directivas, un enganche con lo real que sí encuentran en el ejercicio de sus oficios. Lo que preocupa a tales dirigentes es también lo que llaman su facultad para conformarse, la cual prolongan con una pregunta sobre su eventual disponibilidad para la servidumbre.

De manera ciertamente indirecta, tales testimonios no dejan de lado necesariamente las causas de los movimientos contestatarios que sacuden al planeta, y que el argumento de invitación a escribir para este número de la revista *Desde el Jardín de Freud* aborda, convocatoria en línea con los comentarios que hiciera en 2018, así lo recuerdo, António Guterres, secretario general de las Naciones Unidas. Hablaba de las tensiones, de los disturbios que se avivan en todos los continentes contra los poderes establecidos. En aquella ocasión aportó una preciosa precisión: "tales insurrecciones

1. Serafín es el nombre que se dio a la reforma tarifaria de los establecimientos y servicios para personas inválidas. Llama la atención que a esta reforma se le haya dado el nombre de uno de esos ángeles de seis alas que se hallan más cerca de Dios, ardiente de luz y de amor.

no eran resultado de un mismo problema", sino que, de manera más enigmática, "hablaban de un mismo real que incumbía al conjunto de las naciones".

En un primer tiempo, resulta difícil seguirlo; es difícil relacionar las guerras que desgarran a Siria o a Yemen con las obstinadas manifestaciones en Argelia, o con los movimientos sociales que ocurren por aquí y por allá en Europa. Tales protestas nada tienen que ver con poderes equivalentes. ¿Y entonces? ¿El Real que Guterres evoca es constitutivo de la cultura misma, en la medida en que el rasgo de lo simbólico viene a profanar el abundar de la naturaleza? Para Freud, la cultura combina su progreso con fuertes restricciones ante las cuales los hombres son recalcitrantes, tanto a título individual como colectivamente. Esta "recalcitrancia", llamémosla así, puede querer tanto eximirse de la ley que reencontrará en la ordalía como honrarla hasta el hartazgo en una penitencia infinita "por no bastarle nada debido a no quedar satisfecho".

Este es el contexto geopolítico en el que una crisis sanitaria vino a sacudir a la humanidad entera. El 1.º de diciembre del 2019 en Wuhan, capital de la provincia de Hubei en el centro de China, se declaró una epidemia de lo que fue primero llamado coronavirus y luego COVID-19. Ya el 23 de enero del 2020, 11 millones de habitantes se vieron por fuerza confinados por decreto del Estado, medida que muy pronto se extendió a toda China. Fue Italia el primer país en Europa que, el 23 de enero, se despertó con 11 comunas en situación de confinamiento para luchar contra la propagación del virus. Francia empezó a preocuparse y a organizarse, y el 16 de marzo por la tarde el presidente de la República, durante su alocución por televisión, anunció a los franceses el confinamiento a partir del día siguiente a mediodía. Desde entonces, el 11 de mayo y el 2 de junio son las dos fechas que han jalonado lo que concordamos en llamar desconfinamiento.

Esbozamos esas referencias a tiempos pasados apoyándonos en intercambios con nuestros colegas del Círculo Psicoanalítico del Caribe, con quienes propusimos, en una carta dirigida al Ministerio de Salud en Colombia, partir de la referencia a lo que Lacan llamó los tiempos lógicos, con el sofisma: instante de la mirada, tiempo para comprender y momento de concluir[2], intentando llegar a ciertas consideraciones que merecerían subrayarse a propósito de la pandemia que vivimos a nivel planetario.

Los caprichos meteorológicos del verano austral de 1914 a 1915 destruyeron todas las estrategias para conquistar la Antártida. Otra aventura comienza. Tras 400 días a la deriva y en medio de témpanos y de un lento naufragio, Shackleton logró una hazaña pasmosa al llevar a buen puerto a todos sus compañeros del *Endurance*. En su bitácora de a bordo, Shackleton había anotado que, en medio de la mayor frustración, sus compañeros, desorientados en un paisaje virgen, no habitado aún por la imaginación humana, vacío de toda referencia significante, como en una prisión natural, aun cuando

2. Jacques Lacan, *Écrits* (París: Du Seuil, 1966), 204.

fueran tres, siempre contaban uno más de los que eran y no lograban ubicarse. ¿A dónde se había ido el que faltaba? El que faltaba no faltaba; todo esfuerzo por contar les sugería siempre que había uno de más, y por lo tanto uno de menos.

El 28 de marzo de 1962 Lacan se refiere a esta expedición y nos dice: "Pueden palpar en ello la aparición, en estado desnudo, del sujeto, que no es más que eso: la posibilidad de un significante de más, de un 1 más, gracias a lo cual él mismo constata que hay uno que falta. El espacio y el tiempo están vinculados a la existencia del inconsciente"[3]. El punto de vista topológico de Lacan es una manera de abordar el asunto del punto, de la puntuación. La puntuación inscribe el tiempo en el espacio.

No resulta exagerado considerar que actualmente nos hallamos asimismo ante un gran desconocido que ha llegado para cuestionar el saber científico y médico y trastocar ciertas coordenadas que servían de referencia, así como a cuestionar también nuestras vidas y vincular de una manera particular el tiempo y el espacio con la instalación del confinamiento. Nos vemos ante el requerimiento de permanecer en nuestros espacios de vida privada, privados de ir y venir a nuestro antojo, privados de vida social, trastocados en los espacios tradicionales de trabajo, haciendo entrar estos en lo privado, con el teletrabajo, y ello durante un tiempo que fluctuaba a medida que evolucionaba la situación. Un espacio definido en un tiempo de contornos poco nítidos. Gracias a las nuevas tecnologías, tales espacios, vida pública, vida privada, parecen estar presentes en un continuo como en una banda de Moebius, que define al mismo tiempo lo continuo y lo discontinuo; asistimos a la intrusión de la escena pública y colectiva en la escena íntima privada, y viceversa.

En un primer tiempo, ese momento de ver, ante el que podemos nombrar una puesta a la luz de lo real, ante ese tiempo suspendido, hemos tenido que buscar los puntos de apoyo psíquicos propios de cada cual: ese deseo que nos compromete en nuestro oficio, esa preocupación por el otro, que nos impone mantenernos disponibles "para quien necesite de nuestras orejas". Si continuamos con nuestra referencia al tiempo lógico, debemos considerar que al instante de ver sigue un tiempo para comprender, un movimiento que se produce cuando comprendo que lo que le ocurre al país vecino puede ocurrir en el mío y, en consecuencia, puede ocurrirme a mí (en este caso: la muerte en su versión real), y esto debería producir un movimiento hacia el acto de concluir. Sobre ese tiempo para comprender dice Lacan: "La referencia de un 'yo' a la común medida del sujeto recíproco, o también: otros en cuanto tales, es decir: en cuanto que son otros los unos para los otros"[4]; ¿pero podemos decir que es ese el momento de concluir? A nuestro juicio, hay algo que queda en suspenso, en ese movimiento hacia el acto de concluir, puesto que de esta enfermedad todavía no lo sabemos todo, y porque en la sucesión de las medidas actuales se plantean muchos

3. Jacques Lacan, *L'dentification. Séminaire* (1961-1962) (París: Association Freudienne International, 1995), 209.

4. Lacan, *Écrits*, 211.

interrogantes. No conocemos aún todos sus efectos. Por el momento, se trata para cada cual de protegerse, pero también de proteger a los demás y de portar juntos una responsabilidad a nivel local, nacional y hasta mundial; de ahí el hecho de que deba yo *com-prender* el confinamiento.

El confinamiento ha estado ahí dos meses, pero señalemos que, entre el instante de ver y el tiempo para comprender que se trataba en efecto de una epidemia, hubo un lapso en el que algunos gobiernos y millones de personas no lo aceptaron y fue en un orden disperso que los Estados tomaron disposiciones necesarias, a veces divergentes a las de sus vecinos, para responder al riesgo de contagio; las prohibiciones y las recomendaciones no pasaron necesariamente por las mismas coordenadas. Y quienes por fin reconocieron que sí se trataba de un peligro real, tendrán su propia pandemia y su propio encierro qué vivir, cada uno de manera diferente, y así posponer la peste que los amenaza. En otras palabras, ese momento de concluir se manifestará de manera diferente según las naciones. Como ya lo dijimos más arriba, no estamos seguros de que podamos concluir, en el sentido en que aún estamos en pleno periodo de crisis, y que, después, tendremos que ubicar sus efectos. En otras palabras, lo que resulta de un después definitivo por un antes del momento solo es resultado de lo imaginario.

Durante días, las manifestaciones de lo real que acarrea ese virus, así como todas las medidas tomadas, dieron duro. Hemos tenido cada vez menos la posibilidad de recibir a nuestros pacientes, a nuestros analizantes, lo cual nos ha obligado a flexibilizar el marco: suspender… tener noticias esporádicamente… conversaciones telefónicas u otras; siempre con la preocupación por nuestros pacientes, por nuestros analizantes, y por la de los equipos. En cuanto a una posición analítica, recordemos que nuestra ética psicoanalítica no es el resultado del bien soberano, que equivale asimismo al mal. Nuestra ética está basada en el deseo en la medida en que, más allá de toda idealización, se trata de asumir la incompletitud, ese real de la falta que nos constituye como sujetos de deseo y que nos compromete con ese deseo supuesto, hasta pagar el precio que le es concomitante y consustancial. Basta con invitar a quien lo quiera, a hallar en la palabra enunciada, en la palabra dirigida a quien la recibe, los significantes que le permitan bordear esta laguna, no colmarla. Por eso en la clínica psicoanalítica se trata uno por uno, sin posibilidad de generalización más allá de su práctica, de proponer el uso de la palabra, teniendo el analista a cargo el mantener su escucha en la ubicación del significante. Debemos permitir que el trabajo prosiga, aún a distancia, porque, en efecto, ante la pandemia, hay manifestaciones particulares, angustias desbordantes, miedos diversos difusos, pasos al acto violentos, contra sí o contra los demás… El analista no tiene por qué arremeter ni contra la pandemia ni contra los efectos psicológicos del COVID-19, sino contra los efectos subjetivos, contra lo que

afecta en cada ser hablante que se dirige a nosotros, siguiendo la huella del significante que le es propia. Ese paso de recibir a personas en presencia de los cuerpos, a un recibir en el que solamente la pulsión invocante es solicitada a través de la voz, permitió el mantenimiento de vínculos y, para algunos, la apertura de campos que hasta entonces habían permanecido en la sombra. En cambio, al pasar de los días podemos ubicar su límite: la ausencia del lugar y de los cuerpos hacen que la dimensión tercera ya no esté presente y que, en consecuencia, se haya instalado una tendencia a la palabrería.

Las manifestaciones de lo real han tomado la delantera decididamente; en la medida en que la crisis sanitaria actual es mundial, nueva, ha desorganizado los conocimientos médicos o, por lo menos, ha interrogado nuestra creencia colectiva en su eficacia. Ante este imposible, el cuerpo médico necesita, como los demás, hallar puntos de apoyo subjetivos. ¿Es posible suponer que la falla, una laguna en los conocimientos científicos y médicos, tiene un efecto en la dimensión fálica de ese supuesto saber? Una posición psicoanalítica sería un envite hecho, a quienes nos dirigen una demanda, para poder bordear esta laguna en el conocimiento que sostiene nuestra condición humana por entero, apuntalada en la relación de transferencia. La función de la atención, del cuidado, que toma apoyo ante todo en el registro materno, hace parte integrante de la medicina y del cuerpo médico en general. Nos parece que esta última dimensión puede ser interpelada a fin de que los agentes de salud puedan hallar un punto que los sostenga y les dé al mismo tiempo una dirección.

Igualmente, los actores socioeducativos se han visto confrontados con una reevaluación de sus acciones y a una reorientación de su modo de intervención. Si evoco a los educadores del servicio de prevención dentro del que yo trabajo, es porque hay dos principios fundamentales de su acción que se han visto afectados: "la presencia social" en los barrios vulnerables y el "ir hacia", principios en los que encuentran los puntos de apoyo y la legitimidad necesaria para su trabajo. Al referirse a su propia ética profesional, y teniendo en cuenta al mismo tiempo las consignas gubernamentales, se han movido para adaptar su modo de intervención, pero manteniendo su preocupación por los demás. En el momento en que el cuerpo se ve afectado por un virus agresivo y fácilmente transmisible, lo que está en retirada en la relación con el otro es el cuerpo. Durante este tiempo de confinamiento el teletrabajo ha adquirido una amplitud en nuestros oficios y el uso de las técnicas modernas de comunicación, las redes sociales (WhatsApp, Messenger, Instagram, Zoom), han pasado al primer plano. Por supuesto, durante estos días son el medio del que disponemos para seguir cerca de los demás, para sostenernos juntos, para mantener el lazo y la solidaridad que nos ayudará a sobrepasar la crisis, aun cuando esta respuesta encuentre prontamente su límite, en razón del distanciamiento de la consistencia real del cuerpo, el cuerpo propio y el

cuerpo del otro, así como del lugar institucional que nos reúne. Ha sido necesario estar atentos a no ceder a la pendiente imaginaria a la que se invitaba sin mucho ruido.

Como ya lo hemos aludido, el momento de concluir queda parcialmente en suspenso; tal vez a la espera del retorno del mensaje que nos viene del Otro. A partir de lo que hemos tenido que escuchar, diríamos que en ese retorno el mensaje comporta varios elementos.

Estos días de confinamiento han favorecido la explosión del uso de pantallas y muchos somos los que nos hemos preocupado por los riesgos de adicciones, en particular para los jóvenes, aunque no solamente. Cuando un niño, un adolescente y hasta un adulto de hoy deja físicamente a los demás, con todo lo que ello implica, regresa a su intimidad sin poder introducir corte. No hay lugar, no hay espacio o tiempo para recuperar sus propios puntos de apoyo estructurales, sus propias impresiones, puesto que se encuentra en un vínculo permanente con aquellos que acaba de dejar físicamente, gracias a las nuevas tecnologías que le dan esta ilusión de continuidad, de ausencia de límite en el tiempo y el espacio. Hoy en día vivimos en un mundo regido todo el día por pantallas, por el teléfono celular, las tabletas, los computadores, fenómeno acentuado con la pandemia. La dimensión real del cuerpo es hecha a un lado, solo le queda su dimensión imaginaria; en el *a posteriori* habremos de estar atentos a este asunto: ¿cómo reaccionaremos, qué será necesario reinstalar, qué posibilidad tendremos de retomar el riesgo del encuentro con el otro en presencia del cuerpo? Tendremos que dar atención particular a los adolescentes, para quienes los anudamientos RIS (de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico) no operan completamente, y quienes, en esta ocasión, han encontrado la manera y justificación para escabullirse de la instancia fálica que los convida a comprometerse, como hombre o como mujer, en el vínculo social. No siendo este el objeto del escrito, nos contentamos aquí con aludir a lo que la clínica de los adolescentes, relacionada con las adicciones, nos enseña.

Esta obligación de confinarse nos invita a suponer los efectos que tuvo, y que tendrá aún, en las poblaciones menos favorecidas en materia de alojamiento, en los que viven ya de manera confinada debido a las características de sus viviendas (las llamadas viviendas de interés social): ¿cómo han podido soportar compartir espacios tan estrechos entre varios? ¿No aparecen riesgos de pasos al acto, de violencia? ¿Y qué de las manifestaciones, poscrisis, de la indignación a través de movimientos contestatarios? Si el Gobierno francés ha tomado un cierto número de medidas para paliar la crisis relacionada con el cese de actividades, las poblaciones de los barrios llamados sensibles y los asalariados precarios ¿tendrán una sensación de no respeto a su dignidad?

Además, el confinamiento llegó en el momento del año en que algunos de nuestros pacientes, los que son más sensibles particularmente a los cambios de

estación, se vuelven a movilizar, vuelven a vivir, a degustar la alegría de la vida, de la naturaleza. Tal vez haya quienes lo han vivido más difícilmente. Ante este virus y en el confinamiento que le siguió, nos hallamos todos ante lo desconocido y ante la incertidumbre de lo que vendrá después, todos como un adolescente ante lo real de lo sexual nos vemos convidados a buscar nuestros puntos de apoyo subjetivo. La clínica psicoanalítica nos enseña cuán iguales somos a este respecto. Así como al alcohólico ante las diferentes rupturas que han tejido su recorrido de vida, la avidez nos aprisiona, y puede ser un recurso para algunos. ¿Qué ocurrirá con nuestra relación con los objetos positivados, tóxicos o no, como posible alivio de la angustia que puede surgir ante la incertidumbre de la mañana siguiente, ante la finitud que muestra su versión real?

En las sesiones por teléfono con analizantes y con trabajadores sociales que hablan de su práctica, no es raro hacer referencia al alivio que pueden vivir algunas madres por algunos hijos, teniendo la escuela adentro. Podemos compartir la sorpresa ante la obediencia a las consignas de "distanciamiento social". Como si, para esas madres y esos hijos, quedarse en la casa, confinados, permitiera sentirse aliviados de la orden de salir de su cascarón, de inscribirse en el lazo social, de inscribir a los hijos en un lugar colectivo; el COVID-19 les da todas las razones del mundo para permanecer encerrados y para funcionar de a dos. Me parece que este será también un punto al que habrá que dar una atención particular en el acompañamiento del posconfinamiento.

Las preguntas que surgen, en el momento en que nos hallamos, giran en torno a cómo retomar a partir del desconfinamiento. Las medidas preventivas [en francés: "medidas barrera"] se prescriben para que la contaminación y el confinamiento no retornen. ¡Qué significante tan particular: "medidas barrera"! Como si nos viéramos invitados a "barrar" al otro, o a nosotros mismos, a menos que terminemos levantando una barricada contra el otro. Más allá de ese primer tiempo de descifrado de ese significante, deberemos, nos parece, tomar acta de este. Será una manera de preocuparse por el otro inventando siempre la posibilidad de un vínculo de palabra plena, palabra basada en un real compartido en nuestra condición humana y de ciudadanía que nos compromete. Citemos otra vez a Lacan: "Bastará con hacer aparecer en el término lógico de los demás el mínimo disparate para que se manifieste allí hasta qué punto la verdad para todos depende del rigor de cada cual, y también que la verdad, al ser alcanzada únicamente por unos, puede engendrar, si no confirmar, el error en los demás"[5]. Una manera de recordarnos que la constitución del sujeto, así como de la vida colectiva, se funda en una difracción. A este respecto, lo real de la enfermedad de la crisis sanitaria ha sido un momento de contrastes en que tanto las exigencias de la cultura como los excesos para imponerlas han sido importantes: plegarse o distanciarse de ello.

5. Ibíd., 112.

La cultura es una combinatoria...

Claude Lévi-Strauss había establecido un antes y un después. Para el antropólogo, la naturaleza resulta de lo universal, la cultura cobra en lo particular. Antes del significante no hay cultura, tras el significante la naturaleza ya no existe sino como mito. Habríamos podido pensar que pondría la ley en el fundamento de la cultura, pero no: sitúa allí la regla, "la *regula*", que es tanto un patrón que permite el juicio como un instrumento de rectificación y cuya significación serán las prescripciones morales; en últimas, ¿no exigen estas acaso "mantenerse a raya", apelando, por qué no, a su transgresión?

Solo una regla hace excepción a todas las demás, nos dice Lévi-Strauss, pues empalma no la naturaleza con la cultura sino lo universal con lo particular. La prohibición del incesto presenta esta especificidad que consiste en manifestarse en toda sociedad, aun cuando toda sociedad le hace excepción cuando se tiene en cuenta desde el punto de vista de otra sociedad. Escuchemos a Lévi-Strauss:

> […] la prohibición del incesto es el proceso a través del cual la naturaleza se sobrepasa a sí misma; enciende la chispa bajo la acción de la cual una estructura de un nuevo tipo y más compleja se forma y se superpone, integrándolas, a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen, integrándolas, a las estructuras, más simples que ellas mismas, de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye, el advenimiento de un orden nuevo.[6]

Una combinatoria entre la irrupción de lo simbólico y una regla de excepción que funda una exclusión: es en esta articulación donde la cultura encuentra su vía. ¿Por qué Lévi-Strauss sitúa su punto de entrada a nivel de lo sexual? Porque la satisfacción de la necesidad sexual (dice, ateniéndose al campo de la necesidad) es la única que requiere, para realizarse, de la estimulación del cuerpo del semejante (Lévi-Strauss no usa el significante "*autre*" sino "*autrui*", el cual rearticula "*hetero* y *alienus*" con el bien del "prójimo").

En cierta forma, si la cultura se define por la regla que sucede a la falta, le asocia de inmediato la idea del bien del prójimo, y henos entonces embarcados en la epopeya del hombre. El campo del Otro y el del sujeto se forjan y dialectizan en el paso de lo instintivo a lo pulsional, abriendo paso a una satisfacción extraña, en la que la presencia hace valer una ausencia y en la que la ausencia apela a una presencia. El sujeto, colgado del significante, es destinatario de la ambición de este de hacer uno, así como de su facultad para fracasar en ello; recibe asimismo la prueba del vacío y la de un mandato potencial, un efecto de sentido y de no sentido que producen en él esta tensión del deseo. ¿Es la castración algo diferente a esta articulación en "no todo" que nos divide? "Todos somos los elegidos de la castración —afirma C. Melman— por

6. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Berlín-Nueva York: Ediciones Mouton de Gruyter, 1947), 29.

el hecho de que hablamos". La castración confiere tanto a los hombres como a las mujeres su virilidad; será interpretada y llamada de manera diferente de un lado o del otro y podrá inspirar sacrificios excesivos: es la "recalcitrancia" de la que habla Freud, que exige mucho más que las leyes del lenguaje.

La castración no tiene ninguna necesidad de que se la cubra de majestad, y, sin embargo, nuestra tradición no ha dejado de entronizarla en figuras imaginarias, fundadoras de ese mundo de las palabras. El padre al que Lacan cambió el nombre por el de "Nombres del Padre" es el resultado de esta operación de lenguaje elevada a instancia suprema: "que permite al hombre no ser un agregado al servicio sexual de la madre". Y añade que "la agresión contra el padre está en el principio de la ley y que la ley está al servicio del deseo que esta instituye a través de la prohibición del incesto"[7]. ¿Acaso no estamos allí una y otra vez?

La religión no es únicamente asunto de Dios, la buena palabra se desliza en la buena nueva y, si las voces del Señor son impenetrables, las de las iglesias están cargadas de sentido que llama a la obediencia. Nuestra apetencia por el sentido en toda la polisemia del término es atestiguada: directivas o significaciones son necesidades para no perderse en ese mundo de las palabras. Pero el sentido presenta también una pendiente hacia la univocidad. ¿Hay acaso poder más atento a su hegemonía?

Freud afirmaba que las religiones representaban la continuación de lo infantil en el hombre, al articularse con esta experiencia de desasosiego del niño ante una pareja parental a la que tiene todas las razones de temer y de la que espera, sin embargo, toda la protección[8]. Todos hemos tenido esa experiencia: el niño recibe mensajes cargados de sentido que constituyen tanto mandatos como invitación a constituir su identidad, y recibe también algo que escapa a los enunciados, que lleva a una pregunta: "¿qué me quiere?". Dos registros son movilizados en la palabra: el del sentido, necesario para no verse perdido, pero al cual podemos estar apegados hasta la saturación; y el que corre bajo la comunicación, que se hace escuchar claramente en los lapsus, pero que la mayor parte del tiempo circula como elemento discreto, incansable perturbador de lo continuo, de la univocidad del sentido; una corrupción a través del "paso de sentido" que representa cierta forma el "home" del ser hablante, lugar también donde el sentimiento religioso y los motivos morales se articulan: "tal es el sentido desde siempre que acompaña la afirmación Dios está muerto", nos dice Jean-Daniel Causse[9].

Defenderse de ello...

Si la institución está en el fundamento del deseo, articula también su reabsorción, realiza un increíble trabajo de saturación del "vacío de dios" a través del mensaje divino. La

7. Lacan, *Écrits*, 852.

8. Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927) (París: PUF, 1995), 17.

9. J-D. Causse, *Lacan et le christianisme* (París: Ed. Campagne Première, 2018), 25.

espiritualidad es un asunto de fe, su revés dogmático una pastoral del sentido. Si la religión hace del deseo la falta original que da fe a nivel de lo sexual de la corrupción del mundo, es porque hace agujero en el sentido, lo sensualiza y lo articula como saber.

Desde siempre la saturación del mundo por el sentido ha sido confiada a la burocracia. Esta se hace cargo de la dogmática, garantiza su difusión. Una burocracia es instrumento que apunta a preservar el mundo de la subjetividad. Ni las religiones ni la ciencia son burocracias, pueden dejarse capturar por esta escritura sin dirección que reedita lo infinito de un inmediato eterno expurgado del pecado original; en cierta forma, es una escritura sin sujeto que podría lograr volver a decir. Aquí no se trata de hablar como se escribe, donde el sujeto se eclipsa, sino de hablar como está escrito. Tal vez Freud diría de la burocracia que no se la puede superponer a la administración, que se trata de la pulsión de muerte en operación. El neurótico, a manera de funcionario atento, puede sentirse allí como pez en el agua, y tanto más cuando se sirve del dialecto obsesivo; es también el pecador que dispone de claves para que "como por accidente" la vida vuelva.

La burocracia es una policía, independientemente de la forma que tome, que está al servicio de lo que viene a funcionar como poder. Necesita de un amo al cual servir. Ayer, la dogmática extraía su legitimidad de la transferencia generalizada de la religión. El proyecto moderno de emancipación del hombre ha vuelto a barajar las cartas y la burocracia se ha puesto al servicio de las ideologías y más aún de sus derivas totalitarias. La burocracia se despliega cuando el poder, independientemente de dónde se sitúe, por encima o por debajo, nos pone locos de goce al pretender abolir el malestar en la cultura. Las democracias no son indemnes a la extensión burocrática del poder: se baten incesantemente, aunque no sin éxito, contra la pulsión de muerte, esa cara oscura de la institución que presenta la facultad de poder prescindir de una moral a otra, de un amo al otro. De la escolástica a lo políticamente correcto, prosigue incansablemente su obra de refutación de la combinatoria de la alienación y de la separación.

La gobernanza ha venido a sustituir al gobierno; este es un significante que se ha impuesto tanto en las instancias internacionales como en las empresas o también en las instituciones común y corrientes. Como lo señala Corinne Gobin, la gobernanza prescinde del vocabulario político de la democracia social en pro del de la gestión[10]. Lo "políticamente correcto" es un florilegio de palabras que, encajadas las unas en las otras, producen un discurso desprovisto de dirección, adaptándose sin contradicciones a toda situación sin engancharse con ninguna: eso es una burocracia. La gobernanza da cuenta de la toma de poder del cálculo por sobre la deliberación, de la *ratio* por sobre el logos, produce sistemas de organización, de decisión y de control, que la palabra

10. C. Gobin, "Le discours programmatique de l'Union européenne: d'un privatisation de l'économie à une privatisation du politique", en *La légitimation du discours politique. Sciencesde la Société* 55 (2002): 156-169.

no logra bordear. A diferencia de las religiones, presenta la particularidad de poder deshacerse de la transferencia para dar asiento a un ideal objetivable.

Un oyente, no muy atento, puede por lo general tener esta experiencia de la palabra inconsecuente en nuestras ondas de radio. Se trata de un dispositivo de comunicación que vira hacia la liturgia del bien, una vez que una reforma suscita ciertas reservas: "no hemos hecho suficiente pedagogía, no nos hemos explicado lo suficiente, hay que redoblar esfuerzos para hacer entender a nuestros conciudadanos…", según el adagio de que no hay malos alumnos sino malos profesores. Esto permite situar al ciudadano, al elector, en esta posición de alumno a veces indisciplinado, pero que *in fine* está equivocado. Su desacuerdo no es una objeción política sino una falta de comprensión. Creemos escuchar a ese querido Rousseau cuando describe su proyecto educativo que busca que nada venga a corromper la acción de la naturaleza: "que el alumno crea siempre ser el maestro, y que sean ustedes quienes lo sean. No hay sujeción más perfecta que la que conserva la apariencia de la libertad. Sin duda el niño no debe hacer lo que quiere, pero solo debe querer lo que ustedes quieren que él haga […]"[11].

En Francia, muchas son las instituciones que han dado ese viraje hacia lo gerencial, asunto de girar en redondo. La gerencia no ha llegado a imponer una sana gestión monetaria, los gerentes de hoy no son mejores gestionando que sus predecesores. ¿Entonces de qué se trata? ¿Constituyen un servicio del bien, erigido sobre la idea tan antigua, articulada con la fascinación por esta armonía natural, de que no sería corrompida por lo sexual? La gerencia se presenta como el clericalismo de la gobernanza a través de los números: produce una colonización burocrática de la vida colectiva en nuestra modernidad. Es lo que evocan en nuestra introducción esos dos responsables.

La gerencia moviliza una palabra inconsecuente, es el nudo de lo que ha llegado a ser la dificultad ordinaria de las instituciones. La dialéctica a veces conflictiva del debate de ideas necesaria para la vida de un grupo resulta revocada en pro de una exigencia de armonía: es la famosa armonización sin uniformización. Todo el mundo entiende que lo que interesa es lo uniforme. Eso no funciona, por supuesto, y se convierte en luchas de poder, en sobrepujas fálicas: "soy yo quien lo tiene" o también "soy yo quien lo soy". En rehuida, la transmisión de la información se sustituye por la práctica de la palabrería y los cuerpos se ausentan: aumenta el ausentismo; se instala un fenómeno de desvinculación, apoyado en la refutación del defecto estructural de la cultura. No es como en las religiones del libro, situado del lado del pecado, que es rebajado a nivel del error de juicio o, más preocupante aún, de una mala intención: "¡Se equivocan ustedes, tal vez están buscando confundirme!".

11. J-J. Rousseau citado por Rémi Brague, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (París: Gallimard, 2015), 204-205.

¿Qué diferencia al soberano del señor feudal? El primero es el representante de un padre muerto. ¿El segundo tiene que ver con una instancia viva que exige los testimonios de una lealtad que él hace repercutir en sus vasallos? ¿La proliferación de la jefatura que no deja de sorprendernos en el universo gerencial es un síntoma de los juegos de alianza, de los testimonios de sumisión y de gratificación exigibles bajo el régimen del señor feudal?

El universo gerencial provoca un efecto de estupor, en el que la falta ha de salir al descubierto permanentemente. Acá tenemos los fermentos del sufrimiento en el trabajo, del *burn-out* o acoso. ¿Qué nos acosa, qué nos consume? Podríamos plantear la hipótesis de que la gobernanza, a través de los números, la búsqueda de la exactitud que esta promueve, se establece en la búsqueda de una imagen de armonía. Independientemente de la nación, de la empresa, de la institución, su preservación se impone. A esta tarea se aplica la burocracia gerencial, una tarea irrealizable que apela siempre a más verificación de correcciones, sin que haya esperanza de éxito allí puesto que es una grieta que da su consistencia a una imagen.

¿Cuál es el asunto con que Lacan abre su seminario sobre la ética del psicoanálisis? Subraya el universo de la falta. Acaso la burocracia resulte de un culto de la falta, falta que hay que desterrar, falta que, sin embargo, regresa incansablemente, que remite, nos dice Lacan, a esa falta oscura, fundadora de la cultura. Lo que llamamos la gerencia no es únicamente la movilización de técnicas de gestión; enciende, vuelve a dar vida a este universo, menos de la falta que de la atracción mórbida de la falta. Ya la falta no estaría mal, no divierte, pero Lacan articula allí, además, ese registro de lo atractivo, de un plus de goce, el que las democracias sostienen bajo el celemín de su precariedad.

¿De qué es culposo el gerente? Es doblemente culposo, y es aquí donde proponemos articular el *burn-out*; es culposo porque no puede realizar una empresa imposible que es la de restablecer la imagen perdida, cuando en realidad él sabe, como lo sabe todo sujeto, que esta empresa va contra lo que lo funda como sujeto. Se agota en su esfuerzo por derogar esta ley: "[…] que a lo real el hombre lo supone, como conviene, puesto que suponerlo no compromete a nada, a nada más que a conservar su salud mental. Es decir, ser conforme a la norma del hombre consiste en esto: que él sabe que está lo imposible […]"[12].

Otra vez… "No hay relación sexual…"

En un primer momento, la crisis sanitaria hizo arder la burocracia; nos veíamos cotidianamente asaltados por el número de enfermos, de muertos; nada tranquili-

12. Jacques Lacan, *Les Non-dupes-errent*. *Séminaire* (1973-1974) (París: Ediciones de la Association Lacanienne Internationale, 1974), 101-102.

zador, extenuante. Y luego hubo un estado de urgencia sanitaria y esas medidas de confinamiento tan estrictas, al punto de que algunos, hasta en el Senado en Francia, se preocuparon por las libertades públicas. El gobierno trastabilló al creer que debía presentarse como sin falla, lo cual se transformó en cacofonía: este es un efecto de lo gerencial. El gobierno hizo desaparecer vivas críticas al hacer la demostración de que, bajo la égida de la economía de mercado mundializada, gobernar ya no consiste en prever sino en reaccionar. Hubo dos momentos: primero vimos a la máquina burocrática acelerarse y luego bloquearse, y la palabra retomó en cierta forma sus derechos. El político no sabía, los científicos no sabían y fue en esta falta de conocimiento que un saber se construyó, que se tomaron decisiones en últimas no tan banales a fin de bordear ese real de la pandemia, y nuestros conciudadanos jugaron el juego. El tercer tiempo queda por el momento suspendido al "mundo de después". ¡Advenga quien pueda!

BIBLIOGRAFÍA

Brague, Rémi. Le règne de ḥhomme. Genèse et échec du projet modern. París: Gallimard, 2015.

Causse, J-D. *Lacan et le christianisme*. París: Ed. Campagne Première, 2018.

Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion* (1927). París: puf, 1995.

Gobin, C. "Le discours programmatique de l'Union européenne: d'un privatisation de l'économie à une privatisation du politique". *La légitimation du discours politique. Sciencesde la Société* 55 (2002): 156-169.

Lacan, Jacques. *Écrits*. París: Du Seuil, 1966.

Lacan, Jacques. *L'dentification. Séminaire* (1961-1962). París: Association Freudienne International, 1995.

Lacan, Jacques. *Les Non-dupes-errent. Séminaire* (1973-1974). París: Ediciones de la Association Lacanienne Internationale, 1974.

Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlín-Nueva York: Ediciones Mouton de Gruyter, 1947.

DOI: 10.15446/djf.n21.101222

Tres momentos en la época del coronavirus: obedecer, indignarse y sublevarse

(cc) BY – NC – ND

JAIRO GALLO ACOSTA*

Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia

Tres momentos de la época del coronavirus: obedecer, indignarse y sublevarse

Así como hay un instante de ver, un tiempo de comprender y un momento de concluir en la teoría lacaniana, también hay un instante de obedecer, un tiempo de indignarse y un momento de sublevarse. Lacan introduce estos tiempos lógicos para pensar el lugar del Otro. En este trabajo se introducirán otros tiempos lógicos para pensar el lugar del coronavirus en nuestra realidad. El coronavirus y su pandemia han ocasionado una serie de respuestas subjetivas ante la angustia como la obediencia y la indignación; la propuesta en este trabajo es que existe otro camino, una salida a esa angustia por medio del acto de sublevarse con los otros.

Palabras clave: ideología, goce, angustia, comunitario, amor.

Three moments of the coronavirus era: obeying, be outraged and uprise

Just as there is an instant of seeing, a time for understanding and a moment of concluding in Lacanian theory, there is also an instant of obeying, a time of indignation and a moment to rise up. Lacan introduces these logical times to think the place of the Other. In this paper other logical times will be introduced to think the place of the coronavirus in our reality. The coronavirus and its pandemic have caused a series of subjective responses to anguish such as obedience and indignation; the proposal in this paper is that there is another way, a way out of that anguish through the act of rising up with the others.

Keywords: ideology, jouissance, anguish, communitarian, love.

Trois moments du temps du coronavirus: obéir, s'indigner et s'insurger

De même qu'il y a un instant de voir, un temps pour comprendre et un moment pour conclure dans la théorie lacanienne, il y a aussi un instant pour obéir, un temps pour s'indigner et un moment pour s'insurger. Lacan introduit ces temps logiques pour penser la place de l'Autre. Dans cet article, d'autres temps logiques seront introduits pour réfléchir à la place du coronavirus dans notre réalité. Le coronavirus et sa pandémie ont provoqué une série de réponses subjectives face à l'angoisse, telles que l'obéissance et l'indignation. Cet article suggère une autre voie, une issue à cette angoisse au moyen de se révolter avec les autres.

Mots-clés: idéologie, jouissance, angoisse, communautaire, amour.

CÓMO CITAR: Gallo Acosta, Jairo. "Tres momentos en la época del coronavirus: obedecer, indignarse y sublevarse". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 55-68, doi: 10.15446/djf.n21.101222.

* jairogallo75@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 13/06/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Tiempos lógicos en la época del coronavirus: obedecer, indignarse y sublevarse

Los momentos lógicos en la teoría lacaniana se plantean en el texto: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" publicado en los *Escritos*[1]. En este los tiempos lógicos están conformados por tres tiempos: el instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir.

Se puede decir que, así como hay un instante de ver, un tiempo de comprender y un momento de concluir, también hay un instante de obedecer, un tiempo de indignarse y un momento de sublevarse. Lacan emplea estos tiempos lógicos para pensar el lugar del Otro; en este trabajo se introducirán otros tiempos lógicos para pensar el lugar del coronavirus en nuestra realidad.

El instante de ver es necesario, así como su correlato de obedecer; esto tarde o temprano trae consigo una duda, que va a dar paso a la indignación, no se tardará en enterarse de ese lugar. Ahí es el tiempo de comprender para así hacer aparecer el momento de concluir, aquello que posibilita una salida, el acto de sublevarse. Esta salida, si bien en un acto singular —un movimiento lógico del juicio del sujeto, el aserto del sujeto de su verdad que somete a la duda para alcanzar una certidumbre anticipada—, solo se puede constituir con los otros.

El coronavirus y su pandemia nos han traído una especie de sofisma que ha causado diferentes respuestas subjetivas como la obediencia o la indignación, pero también ha posibilitado el acto de la sublevación. Este acto no se puede pensar en solitario, como el héroe que está contra todos y contra todo; el razonamiento lógico podría permitir por medio del otro *el aserto de certidumbre anticipada*. Lacan, en este texto, expone que los tiempos lógicos no son tiempos cronológicos, son posiciones del sujeto frente al Otro, y cada quien se ubica desde una diferencia absoluta[2] con respecto a ese Otro, y es esa misma diferencia lo que permite reconocer a un Otro[3]. En la diferencia absoluta, el sujeto se ubica en su singularidad que no se deduce del "todos" sino a un no-todo, que se constituye en el uno por uno y así poder después relacionase con los otros.

1. Jacques Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" (1945), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1997), 187-203.

2. Lacan en el seminario 11 expone lo siguiente sobre la diferencia absoluta: "El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él. Sólo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir". Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 284.

3. ¿No será esta la idea del mismo título del seminario 16 de la enseñanza lacaniana? Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008).

Buscando a quién obedecer: el coronavirus y el retorno de la añoranza del amo

Tres ejemplos de gobernantes surgieron en las semanas de marzo del 2020 que llamaron la atención de muchos en las redes sociales por el manejo de la pandemia causada por el coronavirus. El primer ejemplo es el del capitalismo estatal de China y su hipervigilancia digital por medio de los *smartphones* y las cámaras que han puesto a los neofoucaultianos a escribir muchas páginas desde la biopolítica hasta la sociedad del control. Chul-Han, que no es un declarado foucaultiano —aunque usa muchos de sus postulados mezclándolos—, es una especie de convergencia con Heidegger y Nietzsche, había escrito sobre esa idea asiática del control capitalista *big data*[4]. El segundo ejemplo que algunos toman como referencia es el del presidente ruso Putin y su autoritarismo estalinista versión 3.0. Les resaltan su control y su fortaleza frente a todas las cosas, incluyendo la pandemia: cerrar fronteras, prohibir la movilidad de las personas desde los primeros contagios europeos, así como su férrea crítica a los gobiernos occidentales. Y, por último, no faltaba la versión latinoamericana, la de Bukele en el Salvador, un joven empresario-religioso que comenzó su carrera política en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y que logró la presidencia en el 2019 gracias a una serie de alianzas con partidos políticos del centro político, haciéndose famoso en los primeros meses del 2020 por irrumpir en la Asamblea Legislativa con tropas militares para exigir la aprobación de una cuestionada ley de financiamiento. Su fama ha adquirido dimensiones internacionales por el manejo a la pandemia, con medidas radicales pronunciadas en medios de comunicación con una mezcla de *youtuber milennial* y pastor evangélico, dictando medidas restrictivas a toda la población; incluso se atrevió a decirle a los empresarios que dejaran de ganar más para beneficiar a la población, lo que lo convirtió en un héroe popular. Lo anterior, dirán algunos, ¿qué tiene de malo? Y más cuando muchas de esas medidas benefician a la misma población, a las personas de menos recursos. El problema es que se está alabando cada vez más a políticos y gobernantes autoritarios, perdiéndose cada vez más la idea de un Estado y apelando a un llamado nostálgico de un padre autoritario que venga a poner orden en tiempos de pandemia.

Lo que no se dice de esa declinación del padre —como la llaman algunos psicoanalistas— es que hay que recordar cómo para Freud en sus textos del "El yo y el ello"[5] y "Moisés y la religión monoteísta"[6] el Superyó es una formación sustituta producida por esa añoranza al padre, y entre más fuerte sea esa añoranza más feroz será ese Superyó cruel. Así que esta declinación del padre no ha sido más que la consecuencia de las políticas neoliberales que hicieron su entrada triunfal en los años

4. Byung-Chul Han, "La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín", *El País*, marzo 21, 2020. Disponible en: https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html (consultado el 10/06/2020).
5. Sigmund Freud, "El yo y el ello" (1923), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).
6. Sigmund Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1919), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1922).

ochenta a través de Reagan en Estados Unidos y Thatcher en Inglaterra, asesorados por la Escuela de Chicago en cabeza del premio Nobel de economía, Friedman, y que antes habían usado a Chile para probar su experimento neoliberal con la dictadura de Pinochet que el mismo Gobierno de Estados Unidos ayudó a financiar.

En Estados Unidos e Inglaterra socavaron al Estado y sus políticas de bienestar que se habían construido después de la Segunda Guerra Mundial, dejando a merced de la mano invisible del mercado todas las lógicas que antes estaban dirigidas por el mismo Estado. En Colombia este proceso fue diferente, nunca hubo un Estado de bienestar, así que el neoliberalismo entró para destruir el poco Estado que se había construido en el siglo xx, dejando a la población más desprotegida y a merced de esas lógicas del mercado. Fue así que en el siglo xxi se hizo un llamado al padre autoritario, ese llamado nostálgico a un padre para que pusiera un orden autoritario que todavía se está pagando. Las consecuencias de ese llamado se tradujeron en Colombia con un eslogan: "mano dura y corazón grande", que ha causado muchos estragos en la sociedad colombiana. El llamado al padre autoritario no es más que un síntoma nostálgico y reaccionario de un orden que nunca hubo (por lo menos en Colombia y en algunos países latinoamericanos), es una apelación a un imaginario de un padre idealizado que nos venga a salvar desde su protección y seguridad, de ahí que el miedo sea el fuego que alimenta la caldera de ese llamado, y la pandemia del coronavirus ha disparado nuestros fantasmas singulares de esos miedos.

El llamado al padre autoritario es la apelación a un padre estatal patriarcal, como han señalado algunas feministas con razón, que centraliza todo el poder en la persona del gobernante (Putin y Bukele) o de un partido (China). El llamado al padre no es otra cosa que el llamado a un autoritarismo imaginario y feroz, que nos impone un orden, el problema es que este llamado nostálgico es un orden cruel superyoico, y las lógicas superyoicas no tienen límites, nunca va a ser suficiente la obediencia a ese orden, siempre nos va a pedir más y más, como el sistema capitalista que nos pide cada vez producir más y más. No es que el padre superyoico haya desaparecido, sino que se transformó en un sistema capitalista que, bajo la apariencia de libertad, nos está condenando a producir más, ahora se quiere transformar en un padre auténticamente autoritario pero capitalista como China, Brasil, Rusia o el mismo Estados Unidos. Existen sus versiones trágicas y cómicas, pero igual de crueles. Por tanto, tenemos que estar alertas como sujetos para impedir de alguna manera que estas políticas no se fortalezcan, y para eso tenemos que hacernos cargo de nuestras angustias, algo muy difícil en estas épocas de pandemia del coronavirus.

El retorno del héroe y su sacrificio en el capitalismo pandémico

En Colombia durante muchos años se apeló a la figura militar del héroe, aquel que moría por su patria y su honor en el campo de batalla, y esto se promovió con una agresiva campaña institucional que repetía en cada momento: "Los héroes en Colombia sí existen". El problema es que ese héroe no moría por defender a la nación de invasores externos, sino luchando contra sus mismos compatriotas, para eso se tuvo que colocar al guerrillero como enemigo de la patria, como casi un monstruo a quien había que eliminar. Parece ser que el gobierno actual (2018-2022) retomó la lógica de este discurso militar guerrerista para combatir la pandemia del coronavirus; incluso en una importante revista de circulación nacional se usó como carátula la cara del presidente con tapabocas y como encabezado lo siguiente: "Cómo ganar esta guerra". Para eso tenía que apelarse nuevamente a la figura del héroe, y en este caso ya no eran necesarios los militares, ya que ellos no pueden combatir a un supuesto enemigo que ni siquiera pueden ver; y es allí donde se hizo entrar al personal de salud, sobre todo a los médicos.

Durante las últimas semanas de marzo y comienzos de abril del 2020, la figura del médico fue mostrada como aquella de los que están en la primera línea (otra metáfora militar), para "combatir" el COVID-19. Lo que no se dijo, al igual que en los militares, es que el lugar del héroe está asociado al sacrificio, y en los dos casos este sacrificio se realiza en el nombre de un bien común que al final resulta el bien de algunos (en los militares los sacrificados casi siempre eran los soldados pertenecientes a las clases menos favorecidas). En el caso de los médicos, lo que se evidencia es que son ellos los llamados a ser héroes en un sistema de salud cada vez más precario debido a las medidas neoliberales que en los últimos años fueron desfinanciado la salud pública en beneficio de su privatización. En Colombia, como consecuencia de la Ley 100[7], el sistema de salud fue asumido por unas empresas privadas.

El capitalismo neoliberal ha explotado la figura del héroe encarnándola en la figura del individuo emprendedor. Ha sido encantador ver a Bill Gates, Mark Zuckerberg, Jeff Bezos y Jack Ma como esos héroes emprendedores que hicieron su fortuna solos, en contra de todos y todo, estos héroes que pueden hacer una fortuna en un sistema que supuestamente les brinda oportunidades a todos son el ejemplo del héroe triunfador, emprendedor, solitario.

En los medios de comunicación latinoamericanos surgió una figura del antihéroe, la del Chapulín Colorado, un sujeto que tenía miedo, sabía de los riesgos de enfrentarse a ciertas situaciones y, sobre todo, sabía de sus limitaciones. Hay que apelar a estas limitaciones, pero no para negarlas ni negar el contexto que las causa, y esto último

7. La Ley 100 de 1993 es el marco legal general de la seguridad social en Colombia, allí se encuentra toda la normatividad que rige la salud en este país.

ha ocurrido en las prácticas que usan la teoría de la resiliencia para negar las causas estructurales: históricas, económicas políticas, etc. colocando toda la responsabilidad en el individuo. Es mejor recurrir a la metáfora que Fals Borda[8] encontró en el hombre hicotea, aquel que no apela al héroe solitario, sino a aquello que, gracias a los saberes populares, los saberes del otro y con el otro resisten, transforman.

Lo que la ideología neoliberal capitalista quiere son héroes solitarios, sin resistencia ni transformación, aquellos que vienen a preservar el orden, y los cómics y sus películas lo que muestran es eso, héroes que vienen a salvar el mundo, pero dejándolo tal cual, en su orden establecido. Cuando la sociedad con sus instituciones no funciona, o ha dejado de funcionar debido a unas políticas económicas que han destruido esas mismas instituciones, es mejor apelar al héroe, antes al militar (Capitán América) ahora al profesional (Iron Man) o médico (Doctor Strange); hay que recordar que estos dos últimos personajes mueren en las películas: ¿será eso lo que espera este orden establecido, que nos sacrifiquemos más para mantener dicho orden?

Cuando la indignación fracasa como respuesta subjetiva a la interpelación del virus

Parece que el virus, su declaración de pandemia y sus posibles tratamientos hasta ahora están condenados al fracaso, ¿la muestra de lo Real es imposible de simbolizar? Desde el psicoanálisis lacaniano, algunos han teorizado con la idea de que el virus sea lo Real; más bien, de aquello de lo Real y sus respuestas fantasmáticas, lo que la pandemia producida por el COVID-19 nos ha traído de vuelta (retornando desde lo reprimido a la mejor manera freudiana) son nuestros fantasmas inconscientes, lo que para algunos se traduce en síntomas depresivos o paranoicos (conspiraciones) y para otros en angustia. Aquí vuelve Althusser[9] y su famosa interpelación subjetiva: ¿qué será eso que nos interpela el coronavirus a cada uno de nosotros como sujeto? Es allí donde aparecen los miedos, los pánicos que algunos profesionales psi quieren traducir en lenguaje psicopatológico DSM como ataques de pánico, y otros como culpas; aparecen esas elaboraciones que bajo el disfraz ecológico-apocalíptico nos dicen: venganza de la naturaleza, las *new age* que nos dicen que el orden cósmico está buscando un equilibrio universal donde nosotros somos el virus, o las religiosas que se traducen como castigo divino por nuestros pecados por alejarnos de Dios.

Si bien las anteriores respuestas tienen algo de verdad —la verdad tiene estructura de ficción desde la teoría psicoanalítica lacaniana[10]—, esta "fixión" (con 'x') hace referencia a una fijación de goce, es decir que todas esas respuestas subjetivas producidas por la interpelación del virus no son más que fijaciones de goce que cada

8. Orlando Fals Borda, *Historia doble de la costa. Tomo III: Resistencia en el San Jorge* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1984).

9. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (Nueva Visión: Buenos Aires, 1988).

10. Lacan, *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, 315.

sujeto traduce en tramas discusivas imaginarias y simbólicas que hacen lazo social con los otros. Unos se ven convocados a ir al hospital alrededor del significante salud, otros a la universidad alrededor del significante ciencia, y otros a las iglesias de todo tipo alrededor de significante salvación u otros significantes, esto para colocar tres ejemplos de interpelación y posibles respuestas subjetivas.

Lo interesante es indagar por qué el virus causa todas esas manifestaciones subjetivas, cómo adquiere estas formas, y aquí es donde puede ser útil la teoría de la ideología de Žižek que expone en su libro *El sublime objeto de la ideología*[11]. Lo que para algunos es un asunto natural de un virus —el virus es una entidad natural—, para otros lo que no es natural son las reacciones producidas por las interpelaciones, decir por ejemplo que es un castigo de Dios o la venganza de la naturaleza. Estos decires son producciones ideológicas y discusivas que le permiten a cada sujeto ubicarse en ellas inconscientemente.

El asunto inconsciente de la ideología no es que los sujetos no sepan lo que hacen; al contrario, lo que nos propone Žižek, en el texto anteriormente mencionado, a través de una relectura marxista es que: "*ellos lo saben, y aun así lo hacen*". Sabemos que nos podemos contagiar del virus, pero algunos hacen como si no, incluso políticos; sabemos que no podemos seguir sosteniendo el sistema capitalista que ha permitido la propagación del virus y sus consecuencias funestas en muchas poblaciones (por el desmantelamiento de los sistemas de salud y protección por las medidas neoliberales de los últimos años); sabemos que el mundo no puede seguir estando igual después de esto, pero queremos salir de los aislamientos preventivos para seguir como si nada hubiera pasado; nos indignamos pero para que nada pase.

Como ya lo señaló Jameson[12], es más fácil imaginar el fin del mundo y sus posibles explicaciones apocalípticas religiosas y cósmicas que el fin del capitalismo, o el fin de unas lógicas que sostienen ese sistema, por ejemplo, el fin de una educación que cada vez más quiere producir sujetos emprendedores e individualistas donde todos quieren ser "jefes" igual a Bezos o Zuckerberg.

Lo ideológico no es solo un asunto de pensamientos. Algunos desde la psicología lo han traducido como cognición. Lo ideológico de la indignación es que es un asunto de goce, esa interpelación de un sujeto ocasiona que un sujeto responda, pero responde desde su goce con los otros. Nuestros fantasmas inconscientes ayudan a formar, mediante síntomas, una protección frente a lo Real, que no es el coronavirus en sí, sino lo Real de un sujeto, una falta estructural que muestra el virus, y respuestas del sujeto frente a eso son lo Imaginario y lo Simbólico. Y allí es donde entra nuestra realidad capitalista, eso que supuestamente nos protege frente a ese Real insoportable y traumático, con sus objetos de consumo que intentan llenar ese vacío del sujeto,

11. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI, 1992).

12. Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia UP, 1994).

pero el virus ha mostrado que ya no es suficiente esa realidad para protegernos, que nunca lo fue, y ahora estamos igual de desprotegidos. Lo ideológico es que a pesar de esas respuestas subjetivas, de esa indignación, se sigue creyendo que esa realidad capitalista y sus políticas nos va a sacar de todo esto, y parece que no, al contario nos exponen más, por eso muchos gobernantes y políticos tienen respuestas ambiguas frente a la pandemia, quieren que las poblaciones salgan a producir, pero también quieren que no se contagien.

Desde el psicoanálisis no hay respuestas a qué hacer frente a todo esto, lo único posible de decir es que hay que hacer algo frente a ese Real (que no es el virus, sino nuestra vulnerabilidad de una brecha ontológica, una falta fundamental), y que las respuestas ideológicas que hemos construido hasta ahora en el capitalismo ya no son suficientes, a pesar de que nos aferremos ideológicamente a ellas: ¿qué hacer? Y la respuesta abre otra posibilidad: sublevarse.

El lazo social comunitario como sublevación del coronavirus en el capitalismo neoliberal

Se puede entender que la proliferación de pensamientos y frases positivas y de autoayuda en esta época de coronavirus funcionan como respuestas defensivas ante la angustia[13], pero ese pensamiento positivo desde el psicoanálisis poco o nada tiene cabida; la angustia del sinsentido de la pandemia y el aislamiento no puede responderse con frases de autoayuda para reforzar un Yo. Sabemos lo engañoso que puede ser esa vía de fortalecimiento del Yo en una época en la que toda esa realidad se va derrumbando, ese Yo lo que quiere es aferrarse mediante identificaciones imaginarias, y la práctica psicoanalítica no puede ser el rescate a esa realidad, no puede constituirse como el último refugio de esa realidad, y menos cuando desde el mismo Freud, en su texto "La negación", se comenta que el principio de realidad obedece a ese sostenimiento fantasioso de la realidad: "[…] el fin primero y más inmediato del examen de realidad no es hallar en la percepción real un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está allí" [14]. Esto Lacan lo retoma en el seminario 3 como:

> El sujeto no tiene que *encontrar* al objeto de su deseo, no es conducido hacia él por los canales, los rieles naturales de una adaptación instintiva más o menos preestablecida, y por *volver a encontrar* el objeto, cuyo surgimiento es fundamentalmente alucinado. Por supuesto, nunca lo vuelve a encontrar, y en esto consiste precisamente el principio de realidad.[15]

13. Lacan en el seminario 10, titulado precisamente "La angustia", dice: "El objeto *a* que funciona en su fantasma, y que les sirve de defensa contra su angustia, es también, contra todas las apariencias, el cebo con el que retienen al Otro. Y, gracias a Dios, a esto debemos el psicoanálisis". Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 61.

14. Sigmund Freud, "La negación" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 255.

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 123.

Esa realidad con sus objetos no está, ni estará allí, por la sencilla razón de que nunca estuvo; paradójicamente el objeto de la realidad está por fuera de esa realidad y es lo que ayuda a sostenerla; ese objeto Lacan lo nombró "*a*", aquello que nos recuerda que ni somos completos ni podemos completar al Otro, y lo Real del "*a*" es precisamente eso, de ahí se constituye la realidad, no como algo preestablecido que nos espera, sino algo por ser desde nuestras fantasías, algo que se objetiva con esas fantasías.

El psicoanálisis tampoco consiste en un pensamiento pesimista; ante el "todo es posible" o el "nada es posible" se dirige hacia el "no-todo es posible"[16], eso atravesaría esa tendencia maniacodepresiva del todo y el nada para ir a la creativa propuesta del no-todo. Ya que no hay nada garantizado, a pesar de que el capitalismo nos había dicho que esa no-garantía también se podía comprar mediante una serie de objetos que iban del *smartphone* pasando por las diversas terapias de autoayuda (las ortopedias del yo como las llamaba Foucault[17]), hasta llegar a la compra de seguros de todo tipo, nuestra época nos ha mostrado que esas garantías no se podían comprar por el hecho de que estas no existen.

Es hora de pensar otras maneras de organizarnos, otras formas de pensar el Estado, unas que no centralicen todo el poder en el gobernante o en un partido. La propuesta de algunas feministas es construir un Estado desde otras lógicas no patriarcales. Donde lo comunal sea más importante o la *comunalidad*, como se plantea desde autoras como Aquino Moreschi[18] y *otrxs*. Donde se tenga en cuenta al *nos-otrxs* desde lógicas horizontales y subalternas no verticalizadas, ni comandadas por élites que en Latinoamérica han pasado por manos españolas, europeas y ahora norteamericanas. Donde sea importante el tejido y los lazos, el buen vivir (*Sumak Kawsay*) y no el desarrollismo al que no ha llevado los indicadores del PIB.

Hacia lo singular común: el amor

Una manera de romper con esos ideales individualistas es volver a eso que en Colombia ha sido demonizado durante todo el siglo XX y lo que va del XXI, eso que se ha denominado y relacionado desde el cooperativismo y la solidaridad, si algunos son más atrevidos y arriesgados, como comunismo[19].

Este comunismo no es otra cosa que, como nos dice el filósofo francés Badiou, "[…] lo que constituye el devenir-Sujeto-político del individuo como algo que también y al mismo tiempo es su proyección en la historia"[20]. Esto va en la misma vía que lo expuesto por Foucault sobre el sujeto y las practicas del cuidado de sí[21], ya que, como

16. Lacan comenta que la lógica del no-todo está más allá del significante fálico, algo que tiene que ver con la sexualidad femenina: "Este asunto de la relación sexual, si desde algún punto puede aclararse, es justamente por el lado de las damas, en cuanto se trata precisamente de desbrozar el camino de la elaboración del no-todo. Es mi verdadero tema, este año, tras el *Aun,* y es uno de los sentidos de mi título. Quizá logre así sacar algo nuevo sobre la sexualidad femenina", Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires, 2008), 72.

17. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).

18. Alejandra Aquino Moreschi, "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales* 34 (2013): 7-20.

19. En Colombia este concepto ha sido demonizado, asociado a las guerrillas y el terrorismo.

20. Alain Badiou, "La idea del comunismo", en Hounie, A. (comp.) *Sobre la idea del comunismo* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 21.

21. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

el mismo Badiou lo comenta, esa idea de comunismo le puede permitir al sujeto constituirse como tal, fijarse un lugar en su "propia existencia vital y con el mundo en el cual se desarrolla esa existencia"[22]. Este comunismo que se propone es más cercano al pensador peruano Mariategui[23] que al intento comunista estalinista de la Unión Soviética (ejemplo que siempre colocan para atacar cualquier idea comunista, como si solo hubiese ese comunismo), un comunismo más cercano al sujeto y a la tierra, a la relación colectiva con la tierra.

Lo que ha causado la pandemia del coronavirus puede significar un fuerte impacto en la psique, consecuencias en la subjetividad y, por tanto, en los lazos sociales; es por eso que tenemos que comenzar a afianzar ese comunismo, desde el cuidado de sí y de los otros. Desafortunadamente esta pandemia ha mostrado lo vulnerable que estamos como consecuencia de precarios servicios de salud, educativos, vivienda, alimentación o servicios públicos como agua o luz. Latinoamérica, incluyendo Colombia, va a ser de las regiones más afectadas por dicha pandemia. Los pocos avances en materia de salud pública que se dieron a comienzos del siglo xx en algunos países como consecuencia de gobiernos que se dieron en llamar progresistas han retrocedido en los últimos años debido a los recortes impuestos por la banca internacional, y a los gobiernos que creen ciegamente en el capitalismo neoliberal como salida a todos los males.

El problema de Colombia es que en las últimas décadas ha estado gobernada por políticas neoliberales, y la salud ha sido una histórica afectada por esas políticas. Estas no solo afectaron a la salud, han ido rompiendo con todos los lazos sociales y comunitarios. La pandemia del coronavirus ha demostrado que ese aspecto es más necesario que nunca, y más cuando poco a poco hemos visto cómo algunos sectores y personas se han aprovechado del pánico para revender productos como el gel antibacterial, las mascarillas o el alcohol hasta triplicar sus precios.

Otro ejemplo de lo comunitario, o de un comunismo comunitario (que suena mejor para algunos), es que el viernes 19 de marzo, ante la inminencia del aislamiento preventivo decretado por la Alcaldía de Bogotá, medida que abarcaba hasta el 23 de marzo, muchos habitantes de la ciudad salieron de esta para irse en muchos casos a vacacionar o simplemente para alejarse de la ciudad. El problema es que lo que muchos no han entendido es que el aislamiento preventivo es para proteger a los otros, cuidar de los otros, y salir significa en este caso la posibilidad de seguir propagando el virus.

Pero también hay noticias esperanzadoras para pensar en los otros, por ejemplo, el dueño de la cadena de almacenes de ropa y accesorios Arturo Calle cerró sus almacenes y les siguió pagando a sus seis mil empleados, o los de la cadena de restaurantes Crepes & Wafles hicieron lo mismo. Pero no hay que desfallecer en esas noticias esperanzadoras, perderse en ellas, ya que eso puede significar no seguir luchando

22. Badiou, "La idea del comunismo", 19.

23. José Carlos Mariategui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Ayacucho, 2007).

por constituir una sociedad de lazos comunitarios y colectivos. Más bien, como nos dice Žižek en su libro *El coraje de la desesperanza*[24], retomando al filósofo Agamben: "El pensamiento es el coraje de la desesperanza", hay que seguir pensando, hay que seguir insistiendo en la teoría, hay que arriesgarse a pensar, como nos decía Estanislao Zuleta[25], eso es lo único que nos va a permitir no desistir cuando nos comiencen a llegar noticias no alentadoras.

La salud nunca ha podido ser una cuestión individual. Parte del fracaso del sistema de salud colombiano ha sido ese; tanto la promoción como la prevención necesariamente tiene que pasar por lo colectivo comunitario. Y el coronavirus nos está señalando eso, que el aislamiento no es para hacernos más individuales, al contrario, es para pensarnos con los otros, pensar en el otro, cuidarnos y cuidar al otro. El asunto es fortalecernos como red, como tejidos, es lo único que nos va a proteger de este virus y de otros por venir. Por último, también necesitamos de un Estado que permita, promueva y sostenga esas redes, colectivos, y lazos comunitarios, es decir, necesitamos de otras lógicas sociales, de lazos comunitarios y de otro tipo de Estado, que no trate de proteger intereses individuales sino intereses colectivos comunitarios.

Muchos piden ayuda de las instituciones estatales tanto locales como nacionales, el problema es que esas instituciones no pueden responder como se quisiera en estas épocas de urgencia. En Colombia nunca se construyeron, nunca participamos en la precaria democracia colombiana, ni siquiera en elecciones, y en las últimas décadas se votó por personas que desmantelaron lo poco que había de Estado, muchos se alegraban de que lo público se convirtiera en privado, decían que las entidades públicas eran ineficientes y corruptas, pasó con la salud, el sector que ahora se necesita en la pandemia, pero también pasó con la educación y con otros sectores.

Las famosas clases bajas y medias en muchas ocasiones se identificaron con los ideales de las élites, ser empresario, emprendedor, jefe, exitoso, autónomo, independiente, etc. La idea era siempre ser un solitario triunfador sobre los otros, y, si eso llegara pasar, someter a los que no lo habían alcanzado, desde echar en cara su ejemplo de triunfo a todo aquel que por alguna razón no lo ha conseguido. Así lo muestran en las redes sociales, con mensajes de autosuperación y optimismo, sustentados por una ideología que se tradujo como *coaching* y demás técnicas y prácticas psicológicas. Esto no es la posición imaginaria de un sujeto narcisista, como lo plantea la psicoanalista Soler[26]. El asunto es que esas posiciones no sirven para momentos de urgencia con el coranavirus, mostrar sus grandes logros individuales de autosuperación no sirve para momentos que se necesitan colaboraciones colectivas, cuando se necesita solidaridad comunitaria (por eso la idea otra vez del comunismo). Pero algunos insisten en mostrar solitariamente sus logros en redes sociales, enviando mensajes de ¡se puede!, pero

24. Slavoj Žižek, *El coraje de la desesperanza* (Barcelona: Anagrama, 2017).

25. Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (Bogotá: Ariel, 2015).

26. Colette Soler, *Los afectos lacanianos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011).

no se puede, porque lo único que se puede, lo único que podría posibilitar salir de esto, son las propuestas con los otros, y para eso necesitamos también al Estado. No sirven las empresas privadas a no ser para unirse al Estado, a lo comunitario, a los otros, y eso es nuestro "común" como lo plantea desde el psicoanálisis Alemán: "una soledad común" que no tiene que ver con un individuo solitario que se promueve en el capitalismo neoliberal, aislado, tratando de ser un ganador o exitoso frente a los otros; de lo que trata es de un saber hacer con esa soledad común: "La emancipación en este aspecto es un 'saber hacer' con la Soledad: común para establecer las condiciones del atravesamiento contingente del plano fantasmático de la servidumbre"[27].

La anterior propuesta del saber hacer con esa soledad común, a pesar de realizarse desde la singularidad de cada sujeto, desde la diferencia absoluta, también es una propuesta de lo común, comunal, comunitario, comunismo colectivo, y esta no puede ser confundida con un "para todos", ideal que conduce a lo totalizante. El acto analítico que propone el psicoanálisis conduce a un deseo que no es solitario, que, si bien es de lo singular, es con los otros. Al respecto Ian Parker comenta:

> Lacan concibe "el propio deseo" como "deseo del Otro", y de este modo, la relación entre uno mismo y el otro es desconstruida. Esta desconstrucción de la relación entre uno mismo y el otro reconfigura la relación entre lo individual y lo colectivo, de tal forma que la manera en que uno se vuelve un sujeto con un inconsciente —inconsciente como "discurso del Otro"— es por medio de procesos relacionales colectivos. En todo caso, la puesta en escena del deseo como algo únicamente individual es una idea que traiciona lo que realmente es el deseo.[28]

Existe cierta tendencia en el psicoanálisis en mostrar lo común desde el ejemplo freudiano de: "Psicología de las masas y análisis del yo"[29] donde las masas se ven atraídas al líder carismático a través de "vínculos de amor" o lazos libidinales hacia la figura de un líder. Esta propuesta, sin desconocer lo planteado por Freud, trata sobre otras maneras de hacer lazos libidinales, otras formas de amor desde lo común que no desembocan en una masa. Para eso tienen que constituirse lazos que no anulen la singularidad de un sujeto y su relación con lo Real de la existencia. Acá es donde aparece el amor, pero no el amor narcisista freudiano[30], sino el amor lacaniano. Lacan expone una tesis sobre el amor[31] más allá del narcisismo, un amor menos tonto como lo plantea Carmen González Taboas en su libro[32] titulado precisamente así, un amor de lo contingente, aquello donde cese de no escribirse la imposibilidad, la no relación sexual.

Como en el amor, la vida hay que inventarla cada día, porque la vida es de lo Real. Estamos en momentos en los que hay que, otra vez, insistir en esa vida, volver

27. Jorge Alemán, *Soledad: común. Políticas en Lacan* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2012), 48.

28. Ian Parker, "Psicoanálisis lacaniano y psicoanálisis relacional: es la relación estúpida", *Teoría y crítica de la psicología* 1 (2011): 95-104.

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

30. Sigmund Freud, "Introducción al narcisismo" (1914), en *Obras completas,* vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

31. El amor es negatividad; positivizarlo sería contrario a la teoría lacaniana en sus fundamentos de una "ontología de la negatividad" y las tres negatividades: "no hay relación sexual", "no existe el Otro" y "la mujer no existe". Todo esto remite a una brecha que a su vez constituye al sujeto y destituye al Otro como consistente, es ahí donde emerge el amor; en esa brecha, el amor es negatividad, positivizarla sería otra vez la vía freudiana narcisista del amor.

32. Carmen González Taboas, *Un amor menos tonto. Una lectura del Seminario XXI de Lacan* (Buenos Aires: Grama, 2015).

a reinventar esa vida, como también reinventar-nos con el amor, una reinvención que pueda permitir acercar-nos a los otros, sin garantías, sin seguros, simplemente con la incertidumbre mutua que nos convoca para hacer de todo eso algo común: la contingencia, así como el amor, la no-relación sexual, es decir, amar como un acto de valentía. "[…] el amor solo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante fatal destino"[33].

Este amor "menos idiota" no apunta al goce fálico, sino al reconocimiento de una imposibilidad, al acto de reconocer esa imposibilidad del lazo, también hacia un saber incompleto, hacia un Otro y al mismo como sujetos incompletos, asunto que, en vez de ubicarnos en una renuncia melancólica, nos ubicará paradójicamente en una posibilidad, así sea en momentos de coronavirus y pandemia.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital intelectual, 2012.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión: Buenos Aires, 1988.

Aquino Moreschi, Alejandra. "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos". *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales* 34 (2013): 7-20.

Badiou, Alain. "La idea del comunismo". En Hounie, A. (comp.). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Fals Borda, Orlando. *Historia doble de la costa. Tomo iii: Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1984.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Freud, Sigmund. "Introducción al narcisismo" (1914). 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, 1992.

Freud, Sigmund. "El yo y el ello" (1923). En *Obras completas*. Vol. vii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu. 1992.

Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta" (1939). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

González Taboas, Carmen. *Un amor menos tonto. Una lectura del Seminario xxi de Lacan*. Buenos Aires: Grama, 2015.

Han, Byung-Chul. "La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín". *El País*. Marzo 21, 2020. Disponible en: https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html.

Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. Nueva York: Columbia up, 1994.

Lacan, Jacques. "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma"

33. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, 174.

(1945). En *Escritos 1*. Ciudad México: Siglo xxi, 1997.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 20. Aun*. (1972-1973). Buenos Aires; Paidós, 2008.

Mariategui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho, 2007.

Parker, Ian. "Psicoanálisis lacaniano y psicoanálisis relacional: es la relación estúpida". *Teoría y crítica de la psicología* 1 (2011): 95-104.

Soler, Colette. *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo xxi, 1992.

Žižek, Slavoj. *El coraje de la desesperanza*. Barcelona: Anagrama, 2017.

Zuleta, Estanislao. *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Ariel, 2015.

DOI: 10.15446/djf.n21.101223

El "idioma de la bioseguridad" y el cuerpo del *parlêtre*

(cc) BY – NC – ND

Amanda Oliveros C.*

Universidad de París VIII, París, Francia

El "idioma de la bioseguridad" y el cuerpo del *parlêtre*

Abordar la pandemia como un acontecimiento, como una irrupción de un Real que tiene efectos sobre la subjetividad del *parlêtre*, el hablante ser, introduce la incertidumbre y coloca al sujeto en lo individual y en el colectivo en una suerte de "i-realidad traumática", por cuanto lo aboca a vivir en suspenso por tiempo indefinido, en el instante de ver los efectos de enfermedad y muerte causados por el coronavirus, SARS-CoV-2. El presente artículo trata de desentrañar desde qué significante amo, S_1, se forja el "idioma de la bioseguridad" y cómo apunta a producir un nuevo cuerpo, impuesto al cuerpo de las costumbres del sujeto del tiempo anterior a la pandemia.

Palabras clave: lalengua, *parlêtre*, ser hablante, Real, i-realidad, bioseguridad.

The "language of biosafety" and the body of the *parlêtre*

Approaching the pandemic as an event, as an irruption of a Real that has effects on the subjectivity of the *parlêtre*, the speaker being, introduces uncertainty and places the individual and collective subject in a kind of "traumatic i-reality", since it leads him to live in suspense for an indefinite time, at the instant of seeing the effects of disease and death caused by the SARS-CoV-2 coronavirus. This paper tries to unravel from which master signifier, S_1, the "language of biosecurity" is forged and how it aims to produce a new body, imposed on the body of the customs of the subject of the time before the pandemic.

Keywords: *lalangue*, *parlêtre*, speaking being, Real, i-reality, biosecurity.

La "langue de la biosécurité" et le corps du *parlêtre*

S'occuper de la pandémie comme d'un événement, comme l'irruption d'un Réel qui a des effets sur la subjectivité du *parlêtre*, introduit l'incertitude et met le sujet au niveau de l'individuel et du collectif dans une sorte "d'i-réalité traumatique"; cela le dévoue à vivre en suspens indéfiniment, au moment de constater les effets de maladie et de mort causées par le coronavirus (SARS-CoV-2). Cet article tente de démêler à partir de quel signifiant-maître, S_1, la "langue de la biosécurité" est forgée et comment elle vise à produire un nouveau corps, surimposé au corps des coutumes du sujet d'avant la pandémie.

Mots-clés: la langue, parlêtre, Réel, i-réalité, biosécurité.

Cómo citar: Oliveros C., Amanda. "El 'idioma de la bioseguridad' y el cuerpo del *parlêtre*". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 69-84, doi: 10.15446/djf.n21.101223.

** *e-mail:* amolivk@outlook.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 23/07/2020. Fecha de aceptación: 05/10/2020.

"Se extingue el día, pero no el canto de la alondra."

MATSUO BASHŌ

I

1. El instante de ver

La irrupción del contagioso y letal virus SARS-COV-2, causante de la mortal enfermedad denominada COVID-19, originado en Wuhan, China, aparece a la vista de todos en la pantalla global en enero del 2020 por medio tanto del informe de la cifra de decesos como de las medidas sanitarias para bloquear el contagio: lavado de manos con jabón después del contacto con otras personas, desinfección con hipoclorito de sodio de los lugares comunes, uso de tapabocas, distancia de dos metros como mínimo entre las personas en el espacio público, aislamiento en el domicilio y confinamiento en la misma ciudad. Este conjunto de medidas sanitarias se engloba en la expresión "protocolo de bioseguridad", al uso para todos los habitantes.

A pesar del cierre del transporte terrestre y aéreo entre ciudades y países, el virus se moviliza como un asesino invisible; infiltrado en el cuerpo de los viajeros se replica en los otros: personas y continentes, en los aeropuertos. Llegado este momento, el 11 de marzo del 2020, se declara la pandemia de la COVID-19. Por ello en cada país infectado pasamos, en un instante, a ver por doquier cómo al conjunto de las costumbres habituales todos hemos tenido que incorporar, por orden de la respectiva autoridad sanitaria, a través del idioma higienista, una norma universal de salud pública contenida en la expresión "bioseguridad".

Este escrito es un trabajo (*work in progress*) que apunta a introducir el tiempo necesario para comprender, según el discurso psicoanalítico, cómo afecta la vida del sujeto deseante, uno por uno y en el colectivo, la emergencia del Real que comporta la pandemia, junto con el "idioma de la bioseguridad" con el cual se gestiona este acontecimiento; de ninguna manera nuestro asunto es cuestionar la necesidad de seguir los protocolos.

Por el texto de 1944 de Jacques Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada"[1], sabemos que el sujeto en lo individual es equivalente al sujeto en lo colectivo cuando cae el velo de lo Imaginario; con esto precisamos que el individuo objeto de estudio de las ciencias sociales y de la filosofía no es el mismo sujeto del inconsciente teorizado por Sigmund Freud ni por Jacques Lacan, según los diferentes momentos de su enseñanza.

Es sabido que el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981), con las disciplinas propias de su siglo, transformó la hipótesis freudiana del inconsciente en el axioma: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje"; y que hacia 1970, por medio de dos neologismos creados en el idioma francés, a saber: *Lalangue* y el *Parlêtre*, el inconsciente designa al sujeto del lenguaje en el modo como se conjuga el problema del misterio del cuerpo hablante, es decir, la unión de cuerpo y palabra como efecto de la voz del Otro que materna y en-canta con su uso singular de "Lalengua", dejando un resto, un goce, un eco que resuena en el cuerpo del viviente, el recién nacido.

> Lalengua sirve para otra cosa diferente de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en tanto que está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es asunto de cada quien, con la llamada, y no en balde, lalengua materna.[2]

2. *Lalangue* y el *Parlêtre*

El neologismo *Lalangue* proviene del francés 'La Langue', escrito en una sola palabra, y ha sido traducido al español como 'Lalengua'; refiere al modo singular como la madre, o quien materna al recién nacido, usa la lengua familiar, su lengua íntima, en el vínculo de cuidados y amor con su hijo o hija. Del recubrimiento o baño en Lalengua resultará moldeado el cuerpo del infante; así, el viviente es estructurado por la marca de la ley del lenguaje a través de la demanda de vida que talla el cuerpo del niño o la niña, en una suerte de operación de la que resultarán los objetos pulsionales perdidos: seno, heces, mirada y voz, que lo transforman y convierten en el *Parlêtre*. En castellano este neologismo ha recibido diferentes traducciones, entre ellas: "el ser que habla", "el hablante ser", "el sujeto del misterio del cuerpo hablante", y junto con el vocablo 'Lalengua', desde el texto "La Tercera"[3] de 1974, se imponen como nociones del último periodo de la enseñanza de Lacan.

El *Parlêtre*, ser que habla, es efecto entonces del encuentro del bebé humano con "Lalengua" materna, encuentro en el que el sujeto que nace al lenguaje ha consentido a contar o no con la marca de ley del lenguaje como un tercer dato proveniente del campo del padre, que no es necesariamente el progenitor; esta marca se halla en los

1. Jacques Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" (1944), en *Escritos 1* (Madrid: Siglo xxi, 1981), 187.
2. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre xx. Encore* (1972-1973) (París: Le Seuil, 1975), 126. La traducción es mía.
3. Jacques Lacan, "La tercera" (1974), en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 1993).

dichos del mismo idioma que la madre consiente o no a introducir como marcadores de la diferencia.

En la teoría psicoanalítica, lo anterior se conoce como la condición que engendra la significación fálica, y es portadora, por tanto, de un mensaje que introduce la alteridad e implica —da lugar a— una puntuación, un No que hace barrera a la conjunción del sujeto con "Lalengua-madre". Este obstáculo o imposible se reprime, desmiente o niega, en el deseo del Otro, la madre; de lo cual se infiere —en la clínica del uno por uno— si opera o no la función que se nombra, en la teoría lacaniana, con el concepto del "Nombre del Padre".

Esta estructura del lenguaje es condición de la humanización del ser biológico, del recién llegado a la vida —el o la bebé—; lo precede, lo acuna desde antes de nacer; lo muta en cuerpo que, al nacer, al ser tallado por esa condición de la ley del lenguaje, lo exilia, lo resta, hace imposible la conjunción gozosa, incestuosa, de la cópula con "Lalengua" materna, su gran Otro, la madre y sus sustitutos. Agreguemos que del modo singular como cada sujeto hablante se resta o no del empuje a la conjunción con el goce en "Lalengua", expresión que condensa a la madre y su modo de usar el idioma, resulta, por estructura, una falta, una incompletitud que es la cantera en torno a la cual se forja el rasgo singular sobre el que se instaura su estructura psíquica y por lo tanto da lugar a su modo singular de desear.

La significación fálica ha existido en todas las culturas, incluso en las matrilineales; los mitos y los ritos ancestrales han sido (eran) modos de actualizarla; no haré referencia aquí al concepto del "Nombre del Padre" por cuanto este se infiere en la estructura de cada sujeto del lenguaje —en la clínica—, que nos enseña que hay *Parlêtre* con y sin "Nombre del Padre", lo que da lugar a su estructura hecha según los distintos modos del anudamiento Borromeo: RSI, Real, Simbólico, Imaginario.

El ser que habla, *Parlêtre*, con o sin "Nombre del Padre" tiene, pues, un nombre atribuido por sus progenitores, un cuerpo, que participa de las tres dimensiones: real, simbólico e imaginario, un goce residual, pues no todo el cuerpo fue formateado por la ley del lenguaje, si no, seríamos todos clones; un síntoma: mensaje y formación de compromiso entre el goce y la palabra, un fantasma, un guion que hace la ventana hacia lo Real del origen del cual está separado por la ley del lenguaje.

El individuo objeto de estudio de las ciencias sociales corresponde al ideal de un Yo autónomo empeñado en la suma, la recuperación del goce que perdió para humanizarse.

La excursión realizada, en lo antes expuesto, para presentar el término *Parlêtre*, entendido como la "carne, el ser biológico", el viviente habitado por el murmullo incesante de "lalengua", y que en adelante emplearé sin traducirlo, ha tenido el fin de

hacer notar que esta noción al enlazar cuerpo y palabra como efecto de las marcas, huellas vivas del inconsciente, no excluye, en mi entender, el inconsciente estructurado como un lenguaje, y es, por tanto, una noción idónea para traducir los efectos de la pandemia en la subjetividad.

3. El *Parlêtre* en tiempo de pandemia

La declaración, por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS), de la pandemia de la COVID-19 es un acontecimiento que trae consigo, en el instante de ver, el levantamiento del velo de lo Imaginario de la sociedad del entretenimiento, del espectáculo y del consumo del régimen de mercado global del neoliberalismo y produce un: "Velos, allí están todos, todos cuerpos en riesgo de contagio". Dicho de otro modo, se produce así el Universal del "todos", susceptibles de contagio, enfermedad y muerte.

En el instante de ver la irrupción planetaria del virus, en calidad de sujetos en lo colectivo, ocurre la inclusión forzada del "todos cuerpos" en los protocolos y el confinamiento para todos los habitantes del país infectado. Y nótese que dicha consigna hace entrar en el uso diario, en todo el planeta, el idioma higienista del encierro del cuerpo hablante por periodos de cuarentena que se renuevan según el comportamiento de la "curva de la pandemia", nombre que, en cifras, enmascara el Real de la muerte; lo insoportable e imposible de representar, de simbolizar, para el *Parlêtre* por el hecho de que en el inconsciente no hay sino improntas (simbólico), huellas vivas (real) de las que está separado el viviente; pues la representación del inicio y del final de la vida no es simbolizable para el sujeto que habla.

La pandemia producida por el coronavirus SARS-COV-2 irrumpe en la sociedad de mercado, del entretenimiento y del espectáculo —en la era ciencia—, y pone en la escena de la pantalla global algo inédito en relación con las pestes que diezmaron, en siglos anteriores, la población: es una epidemia vista a través de las pantallas; con lo cual nos convertimos, al mismo tiempo, en espectadores y actores potenciales, víctimas del mortal coronavirus.

El entretenimiento de las pantallas ha sido arrinconado por la información, a la vista de todos en la pantalla global, por el modo como la realidad muta y crea el "tiempo de la pandemia" en todo el planeta, en donde, a pesar de que estamos en la era de la ciencia, todos estamos, en la práctica, reducidos a procedimientos milenarios de higiene ya empleados en las primeras pestes de que da cuenta la historia: lavado de manos con jabón, uso de telas para cubrir el rostro, aislamiento y cuarentena.

4. Diferencia entre el Real de la ciencia y el Real del psicoanálisis

Lo real del virus, la parte refractaria a los científicos para contener el contagio con la producción de una vacuna, ha creado una suerte de i-realidad que nos desaloja de los lugares comunes en donde hacíamos lazo social con los otros y nos confina a residir, de repente, en el "tiempo de la pandemia". Lo Real para la ciencia es diferente del Real del psicoanálisis; la ciencia imaginariza lo real con el fin (tal es su objeto) de incluirlo en lo simbólico, es decir, en fórmulas matemáticas por medio de la imagen. Muestra de esto son las letras del genoma del coronavirus: ccu cgg cgg gca, las doce letras que cambiaron la realidad ordinaria en que vivíamos, extraída de los cuerpos de los infectados por medio de la alta tecnología de la imagen. Para el psicoanálisis, lo real se enlaza al sistema simbólico y nunca, en su práctica clínica de la que proviene su teoría, su propósito es incluirlo en lo simbólico por medio de lo imaginario; en esto reside la definición de lo Real en el psicoanálisis: lo que no accede a la representación, a la simbolización por medio de la imagen y es, por consiguiente, lo imposible de simbolizar y que, no obstante, existe. Dicho de otro modo, es sobre la imposibilidad de escribir la ad-ecuación de la palabra con la cosa natural. La imposibilidad de escribir la proporción del goce sexual ni hetero u homosexual, formulado en lógica modal como "lo que no cesa de no escribirse", define el Real lacaniano, el Real del psicoanálisis.

En la ciencia, este virus tiene un cuerpo no visible a simple vista y como tal tiene un peso, por lo cual debería caer por la ley de gravedad, pero el SARS-COV-2 ha venido a contradecir la ley de Newton según la cual todos los cuerpos tridimensionales (3D), como pueden serlo un vaso, un asiento, etc., caen a tierra por su peso; la existencia no visible de este virus se presta para que ley de la gravedad sea puesta en entredicho en el planeta Tierra, hasta el punto de que se ha afirmado en algunos informativos científicos que este virus flota, que puede sobrevivir un tiempo en el aire logrando contagiar por vía aérea. En este sentido, haría parte de los cuerpos flotantes de las películas de ciencia ficción y de la pandemia de la fábula de la evidencia científica.

Los científicos que investigan este misterioso virus señalan que su comportamiento es esquivo al hallazgo de las letras o números faltantes para encerrarlo en la fórmula que se precisa para tratar el contagio letal por medio de una vacuna. El médico psicoanalista Patrick Valas escribe en su página de Facebook que en relación con el virus SARS-COV-2 nada cierto se sabe. No es de nuestro dominio ni el objeto de este escrito ahondar en lo incierto, en la fuga que el Real del virus (en la parte que escapa a la prisión de la escritura, lo que no cesa de no escribirse) hace a los científicos. Ha sido necesario insistir en este punto para diferenciar el Real del que se ocupa la ciencia del Real propio del psicoanálisis.

Apuntamos a instituir un tiempo para comprender el pensar la pandemia como un Real que nos asalta en el contexto de la civilización regida por la alianza del capital y la ciencia gobernada por el objeto técnico como objeto de consumo. En este sentido vale tener presente que la ciencia, después de la Segunda Guerra Mundial, muta en tecnociencia, fábrica de objetos al servicio de la guerra que rigen las causas geopolíticas del mundo global.

Después de la declaración de la pandemia con la extensión planetaria del riesgo de contagio por el virus, la vida subjetiva de todos los habitantes del planeta, la economía y las decisiones de sus gobernantes están presas del Real de la ley del virus en lo que escapa a su control; con esto los expertos —virólogos y epidemiólogos— han pasado a tener un peso decisivo en el modo como los Estados gestionan, gobiernan en clave de tiempo de pandemia, a través de la razón del idioma de la bioseguridad, situable del lado de la tecnociencia acunada en el discurso universitario.

5. La Historia como pandemia

La pandemia del 2020, producida por la COVID-19, cae como un rayo en el cielo creado por la alianza de la ciencia y el capital del modelo neoliberal sobre la sociedad del espectáculo y del entretenimiento necesaria para el sostenimiento del mercado global; y podemos afirmar que ha derribado de un hachazo la H mayúscula de la Historia del relato ascendente del discurso capitalista. La pandemia, como surgimiento abrupto, se convierte en un acontecimiento, un evento biopolítico que, al amenazar de muerte el cuerpo del trabajador, toca el modelo de la economía, el poder y los Estados. No es asunto de este escrito tratar, sin desconocer su importancia, la arista del problema del sistema económico neoliberal puesto al desnudo por la pandemia en su vector de tanatopolítica. A propósito de la sospecha sobre el sentido del relato de la Historia, escrita con H mayúscula, dice Lacan:

> La historia está hecha precisamente para dar la idea de que tiene un sentido. Al contrario, lo primero que tenemos que hacer es partir de esto, que estamos de cara a un decir, que es el decir de otro que nos cuenta sus bobadas, sus tropiezos, sus emociones, y que se trata de leer nada más que los efectos de sus decires.[4]

Y más adelante, afirma Lacan:

> […] Sobre todo no toquen la H, La H inicial de la Historia, esta sería una buena manera de conducir a la gente a las primeras letras, esa a la cual me limito, la Letra A […].[5]

4. Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, 45. La traducción es mía.

5. Ibíd.

Contando con la advertencia de Lacan sobre lo que vela el relato de la historia, que en nuestra contemporaneidad es el de la sociedad de mercado y del entretenimiento, notemos, entonces, que la quema de dicho velo o telón, por la irrupción del virus, nos aboca, nos pone de cara a un Real envuelto en la expresión "tiempo de pandemia".

6. Lo Real y la i-realidad inquietante del tiempo de la pandemia

Cada habitante del país infectado pasa, de manera repentina, de los espacios compartidos en la realidad común sostenida por la presencia de los cuerpos en el lazo social, a residir en un tiempo extraño que porta el sentimiento de que algo siniestro lo acecha. Reconocemos en eso que asedia y asusta *lo ominoso* abordado por Freud en el texto de 1919 que lleva este título; del origen de dicho vocablo proveniente del idioma alemán resulta su definición:

> La palabra alemana *unheimlich* es, evidentemente, lo opuesto de *heimlich* (íntimo), *heimlis*ch (doméstico), *vertraut* (familiar); y puede inferirse que es algo terrorífico justamente porque no es conocido (*bekannt*), ni familiar. Desde luego, no todo lo nuevo y no familiar es terrorífico; el nexo no es susceptible de inversión. Sólo puede decirse que lo novedoso se vuelve fácilmente terrorífico y ominoso; algo de lo novedoso es ominoso, pero no todo. A lo nuevo y no familiar tiene que agregarse algo que lo vuelva ominoso.[6]

Lo familiar se convierte, pues, en siniestro, en tiempo de pandemia, un nuevo presente continuo de incertidumbre dado por el factible encuentro con el organismo invisible, el virus que enferma y mata; aterroriza y desaloja al sujeto, en lo individual y lo colectivo, del albergue de lo conocido habitual. En suma, es de esperar que el "evento pandemia" haga tambalear, horade las certidumbres sobre las cuales se asentaba la vida psíquica del sujeto del lenguaje. Este percance coloca a cada uno y cada una ante el agujero en torno al cual se estructuró su realidad psíquica, su Real, que es, por tanto, diferente del real de la biología del que se ocupa la ciencia, en el caso del coronavirus. La teoría psicoanalítica reconoce esta prueba de la vida psíquica mediante la noción de trauma. En el momento en el que el sujeto en lo individual se subsume en el colectivo de todos iguales a cuerpos en riesgo de infección y muerte, se abre el velo del agujero del vacío de la significación traumatizante.

Propongo leer el Real esquivo, mutante, del virus SARS-COV-2, engendro invisible, como un significante sin par —S_1— que hace del tiempo de la pandemia un evento traumático, por cuanto remite a un agujero en el saber que no reenvía a un significante segundo —S_2— que abra la vía a la continuidad del tiempo de la vida del sujeto en lo individual y en el colectivo. Más aún, notemos que en este significante sin par —S_1—

6. Sigmund Freud, "Lo ominoso" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 220.

se apoya la autoridad sanitaria para emitir los enunciados que configuran el idioma de la bioseguridad, basados en las cifras estadísticas que muestran los efectos de la enfermedad y la muerte por el coronavirus, en los cuales está preso el ser del sujeto hablante, uno por uno.

Recordemos que lo bueno o malo, apoyado en la cifra, tapona la falta, la incompletitud de lo Simbólico y recubre lo Real; esto es lo propio del Gran Otro sin barra de la ciencia, S(A), en su intento por alcanzar un saber totalizante; muestra de ello es la propuesta de control de las poblaciones para contener el contagio del coronavirus por medio de plataformas en las que cada individuo entrega sus coordenadas de identificación a la autoridad sanitaria, con lo cual se enmudece al destinatario, el sujeto del lenguaje o *Parlêtre*, mutado así en "cuerpo-cifra-virus" bajo control. Nos encontramos, de este modo, con la advertencia de Jacques Lacan cuando indica que la ciencia enmudece al sujeto y repudia la incompletitud, la falta.

7. Del *Parlêtre* al "Par-letras" del "tiempo pandemia"

Ante el eventual encuentro con el organismo invisible, virus que enferma y mata, vestimos, incorporamos a nuestro cuerpo, las letras impuestas por "la gramática de la bioseguridad" como un nuevo hábito, costumbre, traje; con esto se ha metamorfoseado el cuerpo del *Parlêtre* en "Par-letras": el hábito hecho con las letras del idioma higienista es un nuevo par-que, incorporado al cuerpo, es arma-dura, par que envuelve al cuerpo para sobrevivir. Todo idioma modela el cuerpo y legisla sobre su goce. No hay discurso, el de la bioseguridad es uno, que no sea del goce; la desobediencia a la norma de bioseguridad es efecto del imposible gobierno total del goce.

¿Qué revelaría la rebelión, la desobediencia a la norma de bioseguridad? Me apoyaré en el texto de Lacan "La ciencia y la verdad"[7], de 1966, para presentar algunos elementos de análisis que plantean tres modos de relación del sujeto con la causa, a saber: la magia, la religión y la ciencia. En el pensamiento mágico, el virus estaría investido de una misión, lo cual implica que el virus piensa, quiere y habla; en las redes sociales abundan quienes hablan en nombre del virus mezclando sus argumentos con el sentido religioso; para la religión, la peste, la pandemia, ha venido a castigarnos, y, por lo mismo, el virus abre la vía de la redención; para la ciencia, lo sabemos, es sobre la causa formal, es decir, hacer entrar en letras, en fórmulas, lo real de la causa, repudiando, por tanto, la verdad, el ligue del goce del sujeto en lo colectivo, tal como lo albergan la causa mágica y la religiosa.

La rebelión contra la norma de bioseguridad revelaría el retorno de la causa mágico-religiosa, en el revés de la cual estaría el repudio del sujeto a la causa formal de

7. Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad" (1966), en *Escritos II* (Madrid: Siglo XXI, 1981).

la ciencia que lo trata como carne, como cuerpo biológico reducido a la identidad del virus, y que la ley del idioma de la bioseguridad, en su aspiración científica, universalizante, de tecnociencia, ofrece tras un matiz religioso al proponerse como único modo de sobrevivencia, es decir, como salvación.

Notemos, además, que el individuo contemporáneo de la pandemia es el mismo sujeto de la era del algoritmo de las pantallas; el riesgo de digitalización de todos los individuos es una muestra de la nueva sociedad de la era pos-paterna que tiende a negar lo Real como imposible, es decir, el obstáculo que daría lugar a un semáforo, un pare que detenga al individuo ante el imperativo de gozar. Esto se traduce, en términos freudianos, en la no creencia en la finitud, en la castración, lo cual se convierte en el desconocimiento de las figuras que sostienen el semblante, el semáforo, S_1, significante amo que representa la autoridad que, además de estar atrapada en el mismo problema, aparece deslegitimada.

Consideremos que es erróneo asimilar la obediencia a una sumisión enajenante, en la medida en que una faz de la obediencia corresponde a la operación subjetiva que enlaza la alienación en el significante a la separación en la constitución del sujeto, dando lugar a la disyuntiva libertad o muerte, algo así como la bolsa o la vida; implica la necesidad lógica del paso por juicio de atribución del sujeto en lo que toca al sujetamiento al S_1, significante amo como ordenador del sujeto en lo individual y lo colectivo. Dicho en otras palabras, esa cara mal entendida de la obediencia es una barrera a la creencia en la libertad propia de la era de la tecnociencia en su alianza con el capital que, para su beneficio, promueve la caída del impedimento del goce libre en la que puede tomar forma la negación de lo que protege del encuentro con el Real letal.

Tengamos presente que el psicoanálisis no es una ciencia sino un discurso que aloja, que recibe la palabra de ese sujeto repudiado o forcluído por la causa formal de la ciencia, palabra necesaria al hallazgo del inconsciente según lo enseñó Lacan en su retorno a la razón después de Freud.

Ante la letalidad del virus no hay, pues, otra elección si quieres sobrevivir que el: "Quédate en casa"; esta es otra expresión del idioma de la bioseguridad, una orden imperativa de la razón sanitaria que alcanza el estatuto de acto al aplicársela cada uno y cada una; implica al sujeto en su juicio íntimo de consentimiento u objeción. Es decir, convertido en imperativo que implica el acto, el "Quédate en casa" pone en juego la disyuntiva obedecer-desobedecer a la orden de la tecnociencia dictada por la razón de la autoridad sanitaria.

Ahora bien, sigamos al sujeto que consiente en incorporar el hábito de los protocolos: barbijo, distancia interpersonal, aislamiento, es decir, evaporación repentina de la rutina del encuentro como cuerpo-palabra habitual con los otros. Se trata, notemos,

no del cuerpo en 3D, las tres dimensiones de cualquier objeto, vaso, mesa, sino del cuerpo que es igual al lugar del Otro del lenguaje, nicho de significantes; pulsional, libidinal y fantasmático. Destaquemos, hagamos aparecer lo enmudecido, lo que no se dice tras el tapabocas del Par-letras; ofrezcámosle un guion, la frase reprimida que no se enuncia en su encuentro con otro cuerpo hablante, mutado en cuerpo-bicho-dicho por los protocolos, "par-letras": "¿Soy o no soy un virus; tengo o no tengo el virus?", he ahí, pues, la cuestión del sujeto de la palabra en mordaza. Con Lacan lo Real es una categoría que se articula por el hecho de que el humano es un ser hablante causado por la razón de que hay discurso.

Ante la razón del gobierno, S_1, del idioma de la pandemia, todos entramos a hacer parte de una población de cuerpos llamados a ser idénticos a un virus; esto implica para el sujeto del inconsciente la licuefacción del "Je" (yo) del sujeto de la enunciación que, al ser puntual y evanescente (del orden de un decir en un instante), es obturada al ser sustituida por la identidad del cuerpo hablante al virus. La respuesta lógica y bienvenida ante la señal que nos indexa a todos como cuerpos globalizados iguales a un virus es, pues, el miedo y la angustia.

Cabe señalar aquí la diferencia entre angustia y miedo introducida por Lacan en el seminario sobre *La angustia* (1962-1963)[8]: el miedo funciona como signo de peligro que nutre lo imaginario y por tanto remite a cada "Yo" a sus respuestas propias y desadaptadas; mientras que la angustia como señal asoma al sujeto, diferente del Yo como instancia imaginaria, a lo real de sus objetos perdidos, objetos *a*, partes extraídas al cuerpo del hablante ser: *Parlêtre*. La distinción entre miedo y angustia la precisa Lacan en otro sitio mediante la pregunta:

> ¿De qué tenemos miedo? De nuestro cuerpo. Es lo que manifiesta ese fenómeno curioso sobre el cual hice un seminario durante un año entero y que llamé la angustia. 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.[9]

Ante el asalto de lo real generador de miedo y angustia, el sujeto del lenguaje responde con su síntoma y su fantasma, el guion que configuró su ventana hacia lo Real. La emergencia del Real de la pandemia puede desencadenar una urgencia, una prueba difícil para el sujeto que no está dotado de este recurso psíquico, y lo puede llevar a dar crédito a los relatos escatológicos y catastróficos que promueven ciertas teorías sobre el origen del coronavirus. Dicho de otro modo, a cada uno y a cada una elaborará su "a-versión-pandemia".

Pero en el reverso de esta prueba psíquica, que pone en juego el Real de cada sujeto en lo que hace a su implicación como hablante sexuado marcado por la finitud

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

9. Lacan, "La tercera", 102.

de la vida, el sujeto es solicitado, además, por una nueva tarea, a saber: la de inventar la ruta necesaria hacia un saber hacer, S_2, que no viene del colectivo en desastre; es un saber hacer frente a lo incierto e impredecible, en lo que concierne a la opción de servirse, poder contar con las huellas vivas que hacen del saber del inconsciente (S_1-S_2) una opción singular que inventa, en su juicio íntimo, un margen, un borde, una ruta por donde transitar, contando con el Real del letal virus presente en la nueva normalidad a la que nos arroja la pandemia.

II

8. Del biopoder al poder invisible del *Big Data*

En la tarea de instituir un tiempo para comprender he encontrado que el acontecimiento de la pandemia deja ver y se mueve entre el Real del biopoder, tal como lo ha revelado en su obra Michel Foucault, y que en esta era de la civilización numérica funda su idioma de control de los cuerpos en la bioseguridad, tecnociencia, apoyada en la cifra, condensada en el adverbio de número: cuántos cuerpos sin nombre, del que se deriva el modelo de manejo de la población en paquetes estadísticos; y la imposición del poder anónimo de la civilización del *Big Data*, de los cables de Internet, las pantallas y su invisible algoritmo que da lugar a la vida en realidad virtual, recurso a disposición de cualquier consumidor desde antes de la pandemia. Si bien es cierto que no todos los habitantes del planeta están incluidos en la realidad virtual, esta existe y configura el universo global digital.

Ahora bien, sin desconocer el aporte, como herramienta, de los medios digitales, queremos poner de relieve que en la civilización del *Big Data* el algoritmo invisible al poder ha construido lo que se llama realidad virtual, donde se evapora el cuerpo igual al lugar del Otro del significante y con ello el goce de la palabra del cuerpo hablante.

El riesgo que implica para el destino del sujeto del lenguaje la digitalización de todos los individuos lo avizora Lacan en una entrevista de julio de 1973:

> El psicoanálisis no es una ciencia, es un discurso sin el cual el tal discurso de la ciencia no es sostenible por el ser que allí ha accedido desde hace tres siglos; además el discurso de la ciencia tiene condiciones irrespirables para lo que se llama la humanidad. El análisis es el pulmón artificial gracias al cual tratamos de asegurar *lo que hay que encontrar de goce en el hablar para que la historia continú*e.[10]

10. Disponible en la página de Facebook de Patrick Valas (consultado el 30/09/2020). La traducción y las itálicas son mías.

La alerta expresada por Lacan en esta entrevista de France Culture sobre lo asfixiante del efecto de la ciencia para la humanidad ha orientado mi deseo de mostrar cómo el idioma numérico muta el cuerpo del sujeto del lenguaje. El miedo del sujeto hablante al encuentro de los cuerpos, reducidos por el virus a meros portadores de enfermedad y muerte, es diseminado en los informativos que auguran la entrada sin salida en la era de las epidemias, y pareciera que el miedo deba perdurar para que se realice el mandato de la civilización del *Big Data*, en la que podría ser innecesario, entonces, el contacto humano, la palabra que hace el lazo social en el discurso, puesto que ya se tiene un nuevo lugar para el cuerpo en 2D, el mundo virtual, fuera del lazo social hecho por la creación de la palabra.

9. El idioma numérico intenta modelar un nuevo cuerpo

En lo que tiene que ver con la realidad virtual y el cuerpo del hablante ser, el *Parlêtre*, podemos abordarlo desde el discurso psicoanalítico con la ayuda del esquema de los dos espejos propuesto por Lacan en el seminario *Los escritos técnicos de Freud*, lección x (1953-1954)[11], donde el espejo plano, en el centro, introduce otra tópica para el cuerpo del primer narcisismo, próximo al ser biológico, situado en el espejo cóncavo, a la izquierda, en el cual se localiza el cuerpo y donde las pulsiones (las flores) van por encima de su envoltorio, el cuerpo (el florero), que está por debajo (figura 1). La función que crea la ilusión del espejo plano es la de encerrar las pulsiones (las flores) en el florero (el cuerpo) a través del espejo plano que representa al Otro: la madre que oculta, Real, sostiene el brillo del significante fálico y da lugar a la enajenación que hace sonreír al bebé humano en el instante del reconocimiento jubilatorio de su imagen en el espejo; lo configura como un yo que es otro, segundo narcisismo, situable a la derecha del espejo plano donde las flores (las pulsiones) entran en el florero (el cuerpo).

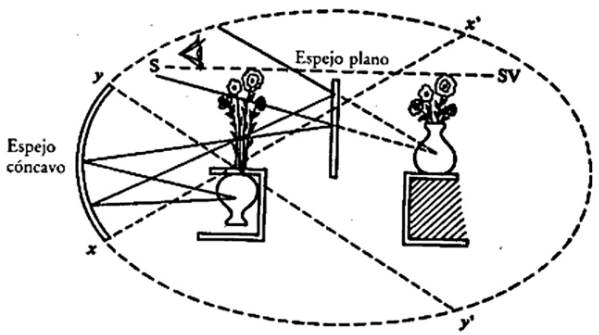


FIGURA 1. Esquema de los dos espejos.

11. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techiques de Freud* (1953-1954) (París: Le Seuil, 1975), 183.

Si en el esquema de los dos espejos[12] sustituimos en el espejo plano el significante fálico (significante del goce) por el algoritmo invisible de las pantallas en red, ingresamos a la realidad virtual. La caída del Otro que es el cuerpo, superficie de inscripción de significantes y de la Alteridad sostenida por el marcador de la diferencia (el significante fálico y del goce), efecto del triunfo de la razón de la ciencia mutada en tecnociencia al servicio del gobierno del capital, está en la base de lo que nos permite postular que, en el lugar de su falta, en el espejo plano, está la cifra invisible del lenguaje binario de ceros y unos (0-1) que configura las pantallas y que seduce al goce que produce la licuefacción del cuerpo en 2D, las dos dimensiones del mundo virtual. Para ilustrar esta conjetura, remito a la trilogía de películas de la serie Matrix, de las hermanas Wachowski.

El universo virtual resultante del lenguaje binario de ceros y unos (0-1) crea en la pantalla un campo análogo al territorio de adaptación de la especie animal en su adecuación con la naturaleza. El señuelo, la promesa que convida al sujeto del lenguaje a entrar a ese campo real-imaginario del goce, residiría en la creencia del re-encuentro con el objeto de goce que hubo de perder para convertirse en sujeto marcado por la palabra en la cuestión de su elección sexuada. Con lo anterior, se pasa al campo en el que el idioma de la tecnociencia intenta suturar al sujeto con los objetos que vende el mercado.

Y bien, en el espacio virtual el cuerpo del *Parlêtre*, sin la ilusión especular de la jubilación alienada del espejo plano sostenida por el significante fálico, gira hacia lo indefinido, hacia lo opaco, dado por la ausencia del marcador fálico del lenguaje y tiende a lo dislocado, ante el espejo cóncavo del primer narcisismo, es decir, que el cuerpo tiende a diluirse en la sustancia líquida próxima de su misma carga como masa, como ser biológico.

Este espacio virtual de la civilización del algoritmo en el que estamos confinados (no todos y no en todo momento, por fortuna) en este tiempo de pandemia corresponde, en la clínica, al cuerpo de la anorexia, de la bulimia y del transexual, y es el mismo de la ficción del transhumanismo, de los cíborgs y la inteligencia artificial; un mundo donde estaría de más el obstáculo del lazo social, necesario al sujeto deseante, y condición de su humanización.

El discurso psicoanalítico no es predictivo, no está del lado del anuncio del fin, es decir que no vaticina sobre cómo será el tiempo después de la pandemia, como tampoco es prescriptivo, no da fórmulas sobre qué hacer en general. Sostiene uno por uno, en las diversas elecciones de género del hablante, la opción de inventar lo que relanza su deseo de vida ante las pruebas que trae consigo la emergencia de un Real, como lo es la pandemia de la COVID-19, que atenta contra la vida. Aquel es el

12. Ibíd., 191.

recipiente biológico hecho cuerpo, asiento del sujeto deseante, entendido bajo la noción de *Parlêtre*, neologismo de Lacan que da cuenta del nudo borromeo mismo: Real, Simbólico e Imaginario enlazados por el síntoma propio de cada sujeto, soporte del misterioso cuerpo habitado por la palabra singular y deseante. Nudo con el que cada sujeto soporta, sin saberlo, la prueba e invención que requiere el atravesamiento de este tiempo de pandemia guiado por la brújula de su síntoma singular. Con esto, consideramos, que a lo que tendría que desobedecer el hablante, sin arriesgar la vida dejando de seguir los protocolos de bioseguridad, es al llamado que le ofrece una identidad con el virus que lo desaloja del nudo del cuerpo de la palabra, de la palabra que hace cuerpo.

La figura 2 muestra el nudo borromeo[13] que es equivalente al mismo hablante ser. Los tres registros en relación con el nudo se muestran como la trama o tejido-Real-Simbólico-Imaginario que es el *Parlêtre* en calidad de nudo, y se sostiene como el misterioso cuerpo hablante gracias al cuarto aro, el *Sinthome*, elaborado por Lacan en el seminario del mismo nombre en 1975-1976.

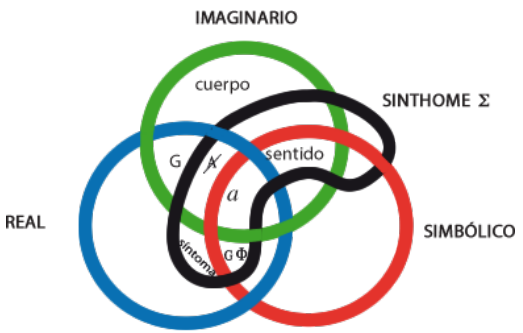


FIGURA 2. Nudo borromeo de 4 elementos enlazados. Los 4 registros de la subjetividad.

Concluimos sin cerrar aún el tiempo para comprender, en suspenso hasta que no se encuentre un S_2 para el sujeto en lo colectivo; suponemos puede provenir del hallazgo de la vacuna que controle el contagio y permita la salida de la prisión del "tiempo de la pandemia". Y entre tanto, desde el discurso psicoanalítico, tengamos presente que el trabajo subjetivo que delimita el tiempo para comprender implica saber hacer con la incertidumbre, con lo que no se sabe. Sostener este "no se sabe" es propio del discurso psicoanalítico, pues abre la opción de servirse del saber inconsciente (S_1-S_2), no saber totalizante, saber de la división subjetiva que haría posible para el sujeto en

13. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975-1976) (París: Le Seuil, 2005).

lo singular la invención del cómo bordear, crear el litoral, la ruta para transitar por el nuevo espacio delimitado por la gramática de la nueva normalidad contando con la presencia del no visible virus SARS-COV-2.

Puntualizo este ensayo situando el problema del confinamiento que nos repliega a los analistas en la realidad virtual y, por tiempo indefinido, nos excluye del encuentro y la presencia del cuerpo del analista y del analizante inherente al sostenimiento del discurso psicoanalítico en su dispositivo. Vale recordar aquí que el discurso analítico proviene del giro, la rotación en el matema de los discursos clásicos establecidos por Lacan (1969-1970) en el seminario *El reverso del psicoanálisis*[14], a saber: el discurso del amo, la histeria y la universidad. Así las cosas, podemos acudir a lo que indicaba Lacan en su texto "La Tercera", de 1974, donde señala que el discurso psicoanalítico depende de lo Real y que sobrevivirá si logramos hacer de los *gadgets* un síntoma. Según lo anterior, nos encontramos ante la opción, necesaria, de hacer lazo social con los discursos antes mencionados en el deseo, intentar girar en la clínica del uno por uno los objetos de la tecnología, al estatuto de síntoma de la civilización gobernada por lo anónimo del poder del algoritmo.

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

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1920). En *Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926). En *Obras completas*. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

LACAN, JACQUES. "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" (1944). En *Escritos I*. Madrid: Siglo XXI, 1981.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954). París: Le Seuil, 1975.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient* (1957-1958). París: Le Seuil, 1998.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962-1963). París: Le Seuil, 2004.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-1964). París: Le Seuil, 1973.

LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1966). En *Escritos II*. Madrid: Siglo XXI, 1981.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). París: Le Seuil, 1991.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre XX. Encore* (1972-1973). París: Le Seuil, 1975.

LACAN, JACQUES. "La tercera" (1974). En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I* (1974-1975). París: Association Freudienne Internationale, 2002.

LACAN, JACQUES. *Le Séminaire Livre XXIII, Le sinthome* (1975-1976). París: Le Seuil, 2005.

DOI: 10.15446/djf.n21.101224

De lo real y de la obediencia

(cc) BY – NC – ND

Aída Sotelo Céspedes*

Asociación psicoanalítica *Le Pari de Lacan*, París, Francia

De lo Real y de la obediencia

Hemos visto algunas reacciones al agujero en el saber que produjo la aparición de lo Real del SARS-COV-2. Esa falta de saber define lo traumático para el sujeto, que ocasiona desde estupor hasta desmentidos de lo Real, estallidos de goce, proliferación de sentido, paranoia y creencia en lo oculto. Los científicos intentan traducir lo Real del virus, pues la ciencia carece de ese saber y el modelo neoliberal propicia las zoonosis. La otra reacción del sujeto a lo Real es la angustia y es allí donde el psicoanálisis puede ubicar cierta obediencia.

Palabras clave: confusión, epidemia, Real, sentido, obediencia.

Of the Real and obedience

We have seen some reactions to the hole in knowledge produced by the appearance of the Real of SARS-COV-2. This lack of knowledge defines the traumatic for the subject, which causes from stupor to denials of the Real, explosions of jouissance, proliferation of meaning, paranoia and belief in the occult. Scientists try to translate the Real of the virus, because science lacks this knowledge and the neoliberal model favors zoonoses. The other reaction of the subject to the Real is anguish and it is there where psychoanalysis can locate a certain obedience.

Keywords: confusion, epidemic, Real, sense, obedience.

Du réel et de l'obéissance

On a vu quelques réactions au trou du savoir issu de l'apparition du Réel du SARS-COV-2. Ce manque de savoir définit ce qui est traumatique pour le sujet, provoquant de la stupeur au déni du Réel, des explosions de jouissance, de la prolifération du sens, de la paranoïa et de la croyance en l'occulte. Les scientifiques essaient de traduire le Réel du virus, car la science est en manque de ce savoir et le modèle néolibéral favorise les zoonoses. L'autre réaction du sujet au Réel c'est l'angoisse et c'est là que la psychanalyse peut trouver une certaine obéissance.

Mots-clés: confusion, épidémie, Réel, sens, obéissance.

CÓMO CITAR: Sotelo Céspedes, Aída. "De lo real y de la obediencia". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 85-102, doi: 10.15446/djf.n21.101224.

* e-mail: egofatuo@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 19/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Una confusión cotidiana precede la actual

Ante el encuentro con el nuevo virus SARS-COV-2 y la ausencia de saber sobre el mismo, una gran proliferación de sentido, suspicacias y adivinación se han difundido globalmente por vía virtual. A la confusión presente la precedía otra, la que el psicoanalista Jean-Pierre Lebrun, denomina "gran confusión" en su texto *La perversión ordinaria*[1], resultante de la mutación del lazo social y de los cambios en las subjetividades, ocurridos durante las últimas tres décadas, como consecuencia del exceso de positivación incitado por la evolución del discurso capitalista.

Basado en las paradojas lógicas de Russel y en el teorema de Gödel sobre la incompletitud, Lebrun dice que, en la primera parte de la historia, los humanos aceptamos vivir en sistemas incompletos pero consistentes, es decir, en sociedades organizadas en torno a un trascendente que se creía garante indispensable del orden. Luego, la modernidad descubrió que lo importante era el lugar ocupado antes por dios, de modo que fundó la democracia en ese lugar vacío, usado alternativamente por un designado —garante de la consistencia y el orden— excepcional y periódicamente removido. En las actuales sociedades eso ha cambiado, la excepción no se tolera y el lugar de la incompletitud perdió su legitimidad; el resultado es una mutación de los colectivos, cuya organización es ahora completa e inconsistente. Además, tres factores confluyen: primero, el discurso de la ciencia; segundo, el democratismo, que señala que "la democracia se reduciría al hecho de que cada uno hace lo que quiere, ¡en tanto no moleste al otro!"[2], y tercero: los excesos del liberalismo económico. Esos factores crean una corriente social de positivación, que vela la negatividad del hablante, rechaza el vacío que humaniza, y ocasiona incluso que los padres ya no puedan decir 'no' a sus hijos[3].

Parece, pues, que las sociedades hubiesen entrado de manera lenta pero firme, en el "olvido" de la negatividad, olvido que, como formación de lo inconsciente, no elimina, sino subraya la importancia de lo que el sujeto rechaza para no recordar. En 1901 Freud relata el vacío que surgió en su conversación con un compañero de viaje al intentar evocar el nombre de un pintor. El análisis de los términos que intervienen

1. Jean-Pierre Lebrun, "La mutación del lazo social", en *La perversión ordinaria* (Bogotá: Libros de la Espiga, 2019), 117.
2. Ibíd., 93.
3. Cfr. Ibíd., 86-96.

en el relato de esa situación le revelan que ese nombre, Signorelli[4], simbolizó en ese instante asuntos que prefirió ignorar. Así pues, el olvido dice, su decir se manifiesta como vacío, antes de un desciframiento, antes que pueda develarse de qué es símbolo. Años más tarde, en la "Nota italiana" de 1974, Lacan resaltaba cuán indispensable para cada uno, para las sociedades y para la historia es la transmisión de ese vacío, cuando formula que el saber de lo inconsciente es "lo que inventa el *humus humano* para su perennidad de una generación a la otra"[5].

Una nueva confusión global

Como dije, la reacción a la aparición del SARS-COV-2 y su difusión global han desatado una batalla virtual entre cosmovisiones y una nueva confusión. En este rechazo al presente coexisten divergentes proyecciones sobre el futuro, clamores por recobrar la "normalidad", protestas por la restricción de la libertad individual, llamados a la revolución, impugnación del confinamiento, exigencias de demostrar científicamente la eficacia de la cuarentena, mientras reconocidos investigadores sociales advierten la acción de poderes oscuros, denuncian el control autoritario e incluso alguien ¡culpa directamente al virus!:

> Lo que está claro es que el coronavirus, más que una enfermedad, parece ser una forma de dictadura mundial multigubernamental policíaca y militar. El coronavirus es un miedo al contagio. El coronavirus es una orden de confinamiento, por muy absurda que esta sea. El coronavirus es una orden de distancia, por muy imposible que esta sea. El coronavirus es un permiso de supresión de todas las libertades que a título de protección se extiende sin derecho a réplica, ni cuestionamiento.[6]

Aquí, la confusión es flagrante, como si la dictadura global no la hubieran implantado tiempo atrás las multinacionales, y el confinamiento de cada uno no fuera hoy la "libertad" de explotarse a sí mismo, porque el "poder inteligente" del amo posmoderno adopta hoy una máscara emancipatoria, que hace de cada uno un "emprendedor"[7]. ¿Por qué filósofos y sociólogos llegan a coincidir con Bolsonaro o Trump? El clamor contra la obediencia, que jamás denuncia la autoexplotación del modelo, se alza contra el virus o contra los intentos de evitar los contagios. Imposible no ver ahí un nuevo desmentido de lo Real, ahora por cuenta de algunos investigadores, que no parecen encontrar cómo encarar una amenaza resistente a los argumentos, algo ante lo cual no existe saber o más bien el dar sentido es impotente. Hay una *epidemia*, aunque por primera vez el riesgo de contagio es de pandemia, de infección global.

4. Sigmund Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), en *Obras completas*, vol. VI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982).
5. Jacques Lacan, "Nota italiana" (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 331.
6. Giorgio Agamben, Slavoj Zizek, Jean-Luc Nancy *et al*., *Sopa de Wuhan*, ed. Pablo Amadeo (ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020), 120. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf (consultado el 02/04/2020).
7. Cfr. Byung-Chul Han, "Poder inteligente", en *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014), 27-33.

La premura por dar sentido a lo que pasa no da tiempo para estudiar la letalidad del agente ni entender la lógica de los procedimientos a seguir con el menor riesgo posible.

Pero no solo el negacionismo y las advertencias a los engañados atiborran las redes sociales; también con lenguaje bélico y denuncias de intenciones ocultas, algunos filósofos[8] invitan a romper el confinamiento. Cito, a propósito, lo que Pierre Bruno formulaba en el seminario "Ciencia / aciencia" de la APJL[9], a propósito de "La ciencia y la verdad" de Lacan:

> En un primer nivel Lacan es estrictamente freudiano: elige la ciencia contra la filosofía. Para Freud, el psicoanálisis no es una *Weltanschaung*, una concepción del mundo. Lacan da incluso otro paso: es anti-filósofo —aunque o porque era un gran lector de los filósofos. Sin embargo, podemos preguntar si su rechazo a la filosofía se afirma más en lo que concierne la filosofía contemporánea que comenta la ciencia, es decir, la explota —en lugar de precederla y de esclarecerla, lo cual ya no está bajo su poder. Incluso es posible que el descubrimiento freudiano sea lo que sanciona el fin de la filosofía. Habrá que ver.[10]

En cuanto al resurgir del clamor por la libertad, estamos advertidos por el psicoanálisis de la alienación a la lengua de todo ser hablante, más allá de las disposiciones administrativas. Esa es la alienación estructural, sin la cual lo humano es impensable y que, por tanto, sería el punto de partida de cualquier libertad posible. Por ese sometimiento al lenguaje el sujeto no es causa de sí mismo, sino del significante, "Ello habla de él"[11], de no ser así, no habría ningún sujeto en lo Real. Así, precedido por el significante, el sujeto surge marcado, de ahí que, lo que llamaríamos "libertad" sería obtenido con trabajo, como la flexibilidad lograda en un psicoanálisis: un saber hacer con las propias marcas.

Medicina: ¿tecnociencia o clínica?

Por lo anterior interrogo ¿cómo definirse ante la ciencia, ya impotente, ya desprestigiada, sindicada como posible causante de la epidemia, aunque, al mismo tiempo, esperanza de solución? Creo necesario distinguir la ideología fruto de la copulación entre la ciencia y el capitalismo, de la ciencia misma. Lo que comanda en la globalización es la mutación del Discurso del Amo por intrusión de ese saber de esclavo que es la tecnociencia al servicio del amo, a la que Lacan llamó Discurso Universitario. La ciencia, por su lado, en calidad de escritura cifrada de lo Real, no hace discurso ni busca generar sentido, de ahí su lejanía, su distancia con la "pedagogía de expertos" que advierten a las masas en la red virtual.

8. Cfr. Santiago López, "El coronavirus como declaración de guerra", en *Sopa de Wuhan*, 56.

9. La sigla APJL corresponde a la Association Psychanalytique Jacques Lacan, que estuvo vigente en Francia y otros países de Europa, Asia y América Latina desde el 2002 hasta el 2017.

10. Pierre Bruno, "Le vrai faut", en *Seminario Ciencia / aciencia* (APJL, sesión del 1 de octubre de 2007. Texto para uso interno de los miembros de la asociación). Inédito. La traducción es mía.

11. Jacques Lacan, "Posición del inconsciente" (1960-1064), en *Escritos 2* (Barcelona: Siglo XXI editores, 1985), 814.

La investigación es una tarea que se realiza en distintos niveles. De un lado, identificar la estructura, el comportamiento y el hábitat del virus produce un saber que se ubicaría a nivel de la tecnociencia —o Discurso Universitario en términos lacanianos—, que en sí misma no presta asistencia, no trata a los infectados, sino estudia el virus. De otro lado, está la atención clínica, el tratamiento de cada contagiado, que estudia sus reacciones, su evolución y, a largo plazo, las secuelas ulteriores a su recuperación. Allí, el ejercicio médico es "clínico" o "junto al lecho" uno a uno, donde cuenta la negatividad que la posmodernidad rechaza. Allí la medicina no es propiamente científica, observa e infiere, lo que no significa que no busque interpretar justamente. Por su lado y siguiendo su propio rigor, lo que el psicoanálisis aporta a la clínica es que hay un significante amo (S_1) en cada sujeto, que hace la diferencia de la letalidad en cada caso. Precisamente es el significante que ordena al sujeto y que el Discurso Universitario, como tecnociencia, no tiene en cuenta. Ahora bien, si investigar es escribir los algoritmos que traducen a letras lo Real, tal tarea emplea un tiempo indeterminado y precisa un sujeto específico, aquel capaz de ese ejercicio, que Lacan designó "sujeto de la ciencia". Por ende, no hay masa científica, no hay traducción de lo Real que circule por WhatsApp, porque sobre esa verdad Lacan añade: "no hay más verdad que de lo que no tiene ningún sentido […] y de aquello que no hay que sacar otras consecuencias sino en su registro, el registro de la deducción matemática, en ese caso"[12].

Sobre la automatización de la ciencia hay que anotar que, esa misma tecnología que produce confort y aceleración es la que crea también drones, dispositivos digitales de seguimiento y perros robots. Pero, esos inventos para la coerción no son efectos del virus ni de la infestación. Tenemos que la tecnología utilizada contra los ciudadanos y creada para controlar el malestar social inducido por el modelo neoliberal ahora es evidente para quienes no la conocían. De otro lado, está la tarea de evitar que se propague la epidemia y, cualquiera que esta fuera, a falta de recursos curativos suficientes, se requerirá cierta coartación de la libertad individual, el medio más elemental para evitar nuevos contagios.

Un filósofo cuestionador

Pero, en medio de la confusión hay quien no se indigna por lo que la ciencia "ocultaría". Existe quien desacraliza la ciencia, ve que está en falta y que ahora simplemente no puede responder. El filósofo alemán Gabriel Markus no solo subraya la incertidumbre del momento, haciendo un sano listado de lo que "nadie sabe" sobre la infección, la economía o cómo se afectará la democracia. Reconoce también que "el orden mundial

12. Jacques Lacan, *Les non dupes errent* (1973), Staferla, sesión del 11 de diciembre de 1973. Disponible en: http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf (consultado el 10/10/2020). Inédito. La traducción es mía.

previo a la epidemia no era normal, sino letal"[13]. Todos estamos afectados "por igual", afirma[14]. ¿Por igual? nos preguntamos… pero, unos mueren y otros no, unos han tenido medios de protección y otros no, ¿entonces? No obstante, en ese "por igual" Markus encuentra un orden para leer la epidemia y, a diferencia de otros, advierte que el virus no está de ningún modo en el mismo registro donde se inscriben las decisiones y los límites políticos:

> ¿Por qué debería causar impresión al virus que la frontera entre Alemania y Francia esté cerrada? ¿Qué hace pensar que España sea una unidad que hay que separar de otros países para contener el patógeno? La respuesta a estas preguntas será que los sistemas de salud son nacionales y el Estado debe ocuparse de los enfermos dentro de sus fronteras.[15]

"Precisamente ahí reside el problema" —prosigue Markus— porque le sorprende constatar que el virus, eso real, sirva como nuevo referente capaz de sostener una hipótesis de igualdad, incluso una igualdad más allá de la especie humana. Pero eso sería a condición de que se reconozca la exterioridad a lo Simbólico de lo Real del virus.

> Y es que la pandemia nos afecta a todos, es la demostración de que todos estamos unidos por un cordón invisible, nuestra condición de seres humanos. Ante el virus todos somos efectivamente iguales; ante el virus los seres humanos no somos más que eso, seres humanos, es decir, animales de una determinada especie que ofrece un huésped a una reproducción mortal para muchos.[16]

"Ante el virus los seres humanos, no somos más que eso", como si este elemento real nos liberara de pronto de las identificaciones. Y es que antes de la mutación posmoderna el trascendente cumplía esa función social de ubicarnos a todos en un mismo plano, nos permitía postular: "todos somos hijos de dios" o también: "todos somos iguales ante la ley", hipótesis indispensable para hacer existir la democracia. Markus lo interpreta así, aunque el virus no baste para reanimar en otros la hipótesis igualitaria, eventualmente aprovechable para renovar el lazo social, poner en evidencia la exterioridad de lo Real a lo Simbólico y su irreductibilidad al sentido. Sin embargo, el virus le permite a Markus concebir la igualdad humana en torno a lo que "nadie sabe"; a la incapacidad del significante para recubrir lo Real lo llama "cordón invisible" que liga no solo a los humanos sino a otras especies. Me pregunto si de ser aceptada una hipótesis así… ¿subvertiríamos el modelo?

13. Gabriel Markus, "El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia", en *Sopa de Wuhan*, 133.

14. Ibíd., 130.

15. Ibíd.

16. Ibíd.

No-todo de la ciencia

Markus avanza con unas buenas observaciones y magníficas preguntas, que demuestran que todavía un filósofo podría esclarecer a la investigación:

> Los virus en general plantean un problema metafísico no resuelto. Nadie sabe si son seres vivos. La razón es que no hay una definición única de vida. En realidad, nadie sabe dónde comienza. ¿Para tener vida basta con el ADN o el ARN, o se requiere la existencia de células que se multipliquen por sí mismas? No lo sabemos, igual que tampoco sabemos si las plantas, los insectos o incluso nuestro hígado tienen conciencia. ¿Es posible que el ecosistema de la Tierra sea un gigantesco ser vivo? ¿Es el coronavirus una respuesta inmune del planeta a la insolencia del ser humano, que destruye infinitos seres vivos por codicia?[17]

Sus cuestionamientos al progreso tecnocientífico con genuinos "no lo sabemos", en medio de tantas certezas, abren un oasis en el desierto del ocultismo y la paranoia cuyo rasgo característico es darle sentido a todo, sin dar lugar a las preguntas. Markus acierta también al señalar los prejuicios contemporáneos en torno a la ciencia:

> El coronavirus pone de manifiesto las debilidades sistémicas de la ideología dominante del siglo XXI. Una de ellas es la creencia errónea de que el progreso científico y tecnológico por sí solo puede impulsar el progreso humano y moral. Esta creencia nos incita a confiar en que los expertos científicos pueden solucionar los problemas sociales comunes. El coronavirus debería ser una demostración de ello a la vista de todos. Sin embargo, lo que quedará de manifiesto es que semejante idea es un peligroso error. Es verdad que tenemos que consultar a los virólogos; solo ellos pueden ayudarnos a entender el virus y a contenerlo a fin de salvar vidas humanas. Pero ¿quién los escucha cuando nos dicen que cada año más de 200.000 niños mueren de diarrea viral porque no tienen agua potable? ¿Por qué nadie se interesa por esos niños?[18]

En efecto, llamamos "progreso" a lo que es aceleración y levedad para algunos, pero, se traduce en expoliación, despojo o exilio para otros, en destrucción y contaminación para todas las especies. Pero, si el progreso radica en el abandono de buena parte de la vida a la tecnología, ¿no es esa la más enajenada obediencia? Como dice Markus, se cree que la tecnología da "solución a los problemas sociales comunes", pero es más bien su primacía sobre la vida y la cultura. Lo demuestra la lid entre Nikola Tesla y Thomas Edison: mientras el físico austriaco resolvió la ineficiencia y la peligrosidad de la corriente continua, el empresario norteamericano la defendió siempre, y aunque empleó a Tesla en su compañía de jóvenes inventores, Edison ni le dio pago justo a

17. Ibíd., 131.

18. Ibíd., 131.

su trabajo ni crédito a la corriente alterna. Tesla triunfó en la batalla de las corrientes, incluso renunciando a sus regalías para salvar a su inversor Westinghouse, mostrando la distancia entre la ciencia y la ideología constituida por el Discurso Capitalista que se la integra. De ese lado estaba Edison, atesorando el prestigio y las ganancias de más de mil patentes legalizadas, fruto del trabajo de sus empleados. Esa diferencia entre discursos de la ciencia y discurso capitalista atraviesa también la investigación de la epidemia, pues, si la tecnociencia llega a lograr la vacuna, pero no hay pacto entre países y laboratorios para su distribución global, el hallazgo derivará en negocio y por tanto en más desigualdad. No desconsidero la ventaja de que los efectos del virus no sean siempre agresivos, ello da margen para que incida en la recuperación de cada contagiado la enigmática negatividad constitucional uno a uno.

Lo que está "en otra parte"

Tampoco dejo de dar un lugar a la confusión, al fin y al cabo, lo Imaginario cumple también una función de indicación. Lacan lo señala en el seminario 21, *Les non dupes errent*:

> Lo imaginario es lo que detiene el desciframiento, es el sentido. Como les dije, es preciso detenerse en alguna parte, e incluso lo más pronto que se pueda. Lo imaginario es siempre una intuición de lo que hay que simbolizar.[19]

También, Freud se interrogó sobre lo "oculto" como dimensión fuera de la ciencia. En 1925 dice que "hay dos categorías de sueños imputables a los fenómenos ocultos: los proféticos y los telepáticos. En favor de ambos aboga una masa inconmensurable de testimonios; y en contra, la obstinada antipatía —el prejuicio, si se quiere— de la ciencia"[20]. No obstante, Freud no es neutral, advierte que el futuro no se puede calcular y desestima la arrogancia injustificada que cree cristalizar sin explicación antiquísimos deseos de la humanidad[21].

A propósito, Lacan precisa que: "lo oculto es lo que el discurso científico no puede aguantar"[22]. Para entonces, él había establecido ya una lógica, de la cual Freud no pudo disponer en su momento, una caracterización de tres registros diferentes en los que la experiencia humana se inscribe: Real, Simbólico e Imaginario. También había formulado los cuatro discursos, como cuatro estrategias de tratamiento de lo Real, dándole estatuto de discurso al psicoanálisis. Estos avances le permitieron hablar del desvío de Freud por lo oculto como un problema de ubicación, y más precisamente como un asunto de discursos:

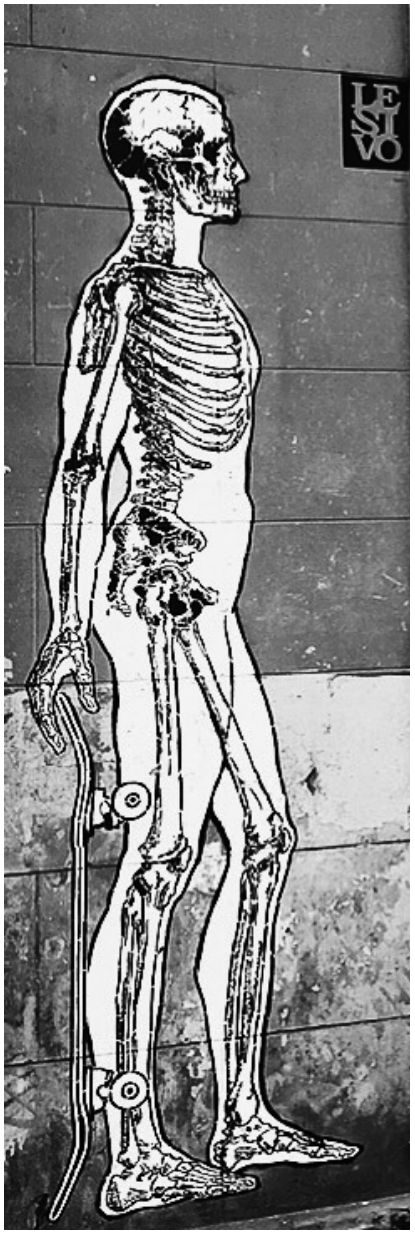
19. Lacan, *Les non dupes errent*.

20. Sigmund Freud, "Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), 137.

21. Cfr. Ibíd., 138.

22. Lacan, *Les non dupes errent* (Sesión del 13 de noviembre de 1973).

> Como ustedes saben, no era del todo nuevo; en fin, que Freud se preocupara por lo oculto. Lo hacía, así, por… por "erre". Por erres concernientes al discurso científico. Sí, porque él se imaginaba que el discurso científico debía tener en cuenta todos los hechos. Era un puro erre. Y un erre más grave todavía: un erre extremado hasta el error. El discurso científico no tiene en cuenta más que hechos que no se ajustan a su estructura, a saber: allí donde comenzó a anticiparse, su relación con su propia matemática. De suerte que tiene en cuenta todos los hechos que constituyen un agujero en su, digamos, y voy muy rápido porque ésta es una palabra que vale…, pero, "que constituyen agujero", porque es más sensible, de inmediato, decirlo así, que constituyen un agujero en su sistema. Pero, de lo que no es en absoluto de su sistema, de eso no quiere saber nada.
>
> Entonces, preocupándose así, por los fenómenos ocultos —llamados ocultos— lo cual no quiere decir para nada que estén "ocultos", que estén "escondidos", porque lo que está escondido es lo que está escondido por la forma misma del discurso, pero lo que no tiene absolutamente nada que ver con la forma del discurso no está escondido, está en otra parte.[23]



Lacan define así lo oculto, en función de su ectopia respecto al discurso científico. Pero, sin haberlo definido, Freud también en eso había avanzado al investigar la *histeria*, como afectación del cuerpo sin *lesión histológica* que encarna el paradigma de la medicina biológica. La sola presencia de la conversión histérica denuncia un defecto, un agujero en la tecnociencia, ante la cual Freud se sostiene en la clínica. Hacer ciencia y hacer una indagación rigurosa como la de Freud tienen en común la traducción del encuentro con lo que no marcha —lo Real— a un saber transmisible. Freud advertía relaciones causales entre la palabra y las neurosis, tratamiento rechazado por la biomedicina, ante el cual se alza la insistencia de Freud en estudiar lo oculto; según sus palabras: "El psicoanálisis y el ocultismo recibieron el mismo trato despectivo por parte de la ciencia"[24].

En su extravío, si podemos llamarlo así, Freud no dispone de las nociones de registro ni de discurso; sin embargo, no suelta su presa cuando insiste: "Ya no es posible rechazar el estudio de los hechos llamados ocultos"[25].

Lo que funciona mal y lo Real

Volvamos un momento a la epidemia para separar lo Real tramitado por la ciencia, de lo Real de la castración del cual se ocupa el psicoanálisis. "Hay saber en lo real. Aunque a este no sea el analista sino el científico quien tiene que alojarlo", dice Lacan

23. Ibíd.

24. Freud, "Psicoanálisis y telepatía", 170.

25. Ibíd., 169.

en su "Nota italiana"[26]. Porque "nadie sabe" hay que averiguar, indagar. Gracias al psicoanálisis advertimos que los compromisos libidinales, los "intereses", nublan la lucidez para indagar lo que se requiere. Así, para sostener el confort de nuestro actual modo de vida no conviene considerar sus consecuencias cada vez más deletéreas. Desmentir lo Real insta a desobedecer, a la sordera:

> Ante la actual crisis sanitaria del coronavirus COVID-19, el coordinador de Conservación en WWF España, Luis Suárez, recuerda que "existe una clara relación entre la salud del planeta y nuestra propia salud". Suárez, que además es uno de los autores del informe, señala que […] se trata de una zoonosis, una enfermedad que se transfiere de las especies animales al ser humano.[27]

En el mismo informe, la Organización Mundial de la Salud (OMS) anuncia que en la actualidad el 70 % de las enfermedades humanas tienen origen animal, tal como la epidemia presente, aunque falte precisar el origen exacto. De ahí que los científicos requieran tiempo para indagar cómo hacer frente a este encuentro inesperado. Tratar con lo Real exige construir alguna figuración inicial, para llegar a una simbolización ulterior. En otra parte dije que "cuando la teoría crítica hace aparecer la particularidad de los *procesos* en la relación social, muestra otro aspecto de lo real. Los procesos constituyen un real distinto al de la eficiencia del organismo-máquina de la ciencia"[28]. Por su parte, el médico y psicoanalista Carlos Bermejo también habla de los procesos cuando diferencia lo Real de la ciencia médica de lo Real del psicoanálisis:

> La biomedicina estudia los procesos en lo real y su mal-funcionamiento denominado enfermedad. Estudia mediante la construcción de un saber, al modo de la ciencia, cómo funcionan esos procesos y en qué puede corregir su mal-funcionamiento. Es decir, que estudia el real que funciona o mal-funciona. Pero, al psicoanálisis no le interesa ese funcionamiento o mal funcionamiento, excepto en la subjetivación que de las consecuencias de la enfermedad debe hacer un sujeto concreto. En psicoanálisis nos interesa un aspecto estructural de lo real que es lo que no funciona de ninguna manera.[29]

Todo sujeto podría dar fe de la dictadura de "eso que no funciona de ninguna manera", si lo admitiera, puesto que se repite; el sujeto tropieza con él una y otra vez en las vueltas de la vida, le viene sin esperar su anuencia, como una jugada de la fortuna a la que el sujeto se ve constreñido a obedecer. Me pregunto si podríamos decir de tal constreñimiento ejercido por el encuentro con lo Real que toda autoridad digna de ser tal surgiría de la simbolización de lo Real y de allí provendría la necesidad de obediencia, una obediencia a la letra de cada uno.

26. Lacan, "Nota italiana", 328.

27. Daniela González, "El cambio climático y la pérdida de biodiversidad favorecen las enfermedades. Un informe de la organización conservacionista WWF (World Wide Fund for Nature) relaciona el aumento del riesgo de pandemias con la destrucción de la Naturaleza", *Gaceta Médica virtual*, marzo 3, 2020. Disponible en: https://gacetamedica.com/investigacion/el-cambio-climatico-y-la-perdida-de-biodiversidad-favorecen-las-enfermedades/ (consultado el 14 /05/2020).

28. Aída Sotelo, *Ética del sujeto e ideología. Estudio de caso sobre sujeto del psicoanálisis y práctica deportiva*, (Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015), 232.

29. Carlos Bermejo, "Presentación del Seminario" *Seminario virtual internacional 03*, enero *25, 2014*. Disponible en: http://www.carlosbermejo.net/seminario%20virtual%203%20-1/presentacion.pdf (consultado el 16/02/ 2014).

La insuficiencia simbólica

Lo simbólico es precario. Markus mencionaba esos "nadie sabe" que corresponden a la incapacidad significante ante lo Real. Marcada de vacío por estructura, la palabra no es la cosa, viene a sustituirla y no puede ser más que huella de su ausencia.

El sentido prolifera, entonces, manifiesta la insuficiencia significante, pero esa condición suya de hacer "semblante" hace equívoco, que no es lo mismo que engaño. Un apartado de "La ciencia y la verdad" nos advierte que nadie estaría exento de ubicar en el orden de lo oculto lo que actúa, pero cuyo saber se le escapa:

> El pretendido pensamiento mágico, que es siempre el del otro, no es un estigma con el que puedan ustedes etiquetar al otro. Es tan válido en el prójimo como en ustedes mismos en los límites más comunes: pues está en el principio del más mínimo efecto de dominio. Para decirlo todo, el recurso al pensamiento mágico no explica nada.[30]

Ese mínimo efecto de dominio está presente siempre entre seres hablantes, en la hipnosis, en la psicología de masas y en las neurosis. Freud comprobó que se obedece a la palabra, antes de que Stanley Milgram hiciera el experimento[31] que le dio prestigio como advertencia contra la autoridad. Milgram jamás hizo más elaboración sobre esa noción que comprobar que muchos sujetos obedecen, incluso a palabras estúpidas.

Llamados a la obediencia

La palabra pide escucha, pide obediencia, eso es claro. Kojève hace de la noción de autoridad un caso particular:

> Solo hay autoridad allí donde hay movimiento, cambio, acción (real o al menos posible): solo se tiene autoridad sobre lo que puede "reaccionar", es decir, cambiar en función de lo que, o de quien representa la Autoridad (la "encarne", la realice, la ejerza). Y evidentemente, la autoridad pertenece a quien hace cambiar y no a quien experimenta el cambio: la Autoridad es, en lo esencial, *activa* y no pasiva.[32]

Según Kojève, la autoridad exige la presencia de seres hablantes concretos, no es una mera abstracción, tampoco es un poder cualquiera. La autoridad debe estar encarnada, dice, no solo *alguien* debe representarla, además se transmite y sigue siendo autoridad aun cuando ese alguien que la representa también obedece:

> El acto autoritario no es necesariamente *espontáneo*: se puede tener autoridad mientras se ejecuta la orden impartida por otro. Pero, se considera que el agente investido de autoridad *comprende* esa orden y la acepta *libremente*: un fonógrafo que transmite la palabra del jefe no tiene ninguna autoridad en sí mismo.[33]

30. Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad" (1965), en *Escritos 2* (Barcelona: Siglo xxi editores, 1985), 832.

31. Stanley Milgram, "Stanley milgram, Experimento sobre la obediencia a la autoridad", Santiago Sociólogos Plebeyos, 30 de septiembre de 2012, video 3m49s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8rocRcUOwFw.

32. Alexandre Kojève, *La noción de autoridad* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2005), 35.

33. Ibíd., 35-36.

"El acto autoritario", dice Kojève, "es siempre un verdadero *acto consciente y libre*", que implica también una forma particular de relación entre los sujetos: el acto autoritario difiere de todos los demás actos, pues no encuentra oposición en aquel a quien está destinado. Esta exigencia —muy difícil de satisfacer en la actual deslegitimación de toda posición de excepción, pues, como decía Lebrun, se aspira a sociedades completas— supone, de una parte, la *posibilidad* de oponerse a ella, y, de otra parte, la renuncia *consciente* y *voluntaria*[34] a contrariar el dictado de autoridad[35]. Resaltemos que en las sociedades posmodernas de vocación inconsistente ni siquiera los argumentos tienen aceptación.

De otra parte, el adjetivo 'autoritario' califica todo lo que concierne a la autoridad, pero no debe confundirse con 'autoritarismo' o los abusos de poder en nombre de la autoridad. Veamos qué dice Hanna Arendt al respecto:

> La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta suerte de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa.[36]

Freud, por su parte, acuerda que la autoridad no es poder, al responder a Einstein, sobre la débil mediación de la Liga de Naciones en las guerras entre Estados: "Es el intento de conquistar la autoridad —es decir, el influjo obligatorio—, que de ordinario descansa en la posesión del poder, mediante la invocación de determinadas actitudes ideales"[37]. A contrapelo Freud venía planteando aquí la inclinación humana a resolver los conflictos mediante la fuerza, cuyo ejercicio —dice— va desde la fuerza muscular que zanjaba en la horda primitiva, a su sustitución por instrumentos, armas, con las cuales "la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta", y el final de la lucha "se conseguirá de la manera más radical cuando la violencia elimine duraderamente al contrincante, o sea, cuando lo mate"[38]. Pero, esas fuerzas incluyen al derecho. La idea de utilizar al enemigo inició el respeto por su vida y evolucionará hacia el derecho. Dice Freud: El derecho es el poder de la comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines"[39]. Así, nada cambia sin mudar el derecho desigual en igualdad de derecho, el cual "fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia"[40].

Volviendo a Arendt y su idea de autoridad, como llamado a la obediencia no es explicación, no demanda que se la entienda ni tiene vocación igualitaria:

> Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan

34. Los términos escritos en cursivas en este párrafo, si bien no es cita textual, también se encuentran subrayados por el autor en su texto.

35. Cfr. Ibíd. 36.

36. Hannah Arendt, "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península, 1996), 102.

37. Sigmund Freud, "¿Por qué la guerra?" (1932-1936), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982), 191.

38. Ibíd., 188.

39. Ibíd., 189.

40. Ibíd., 192.

> argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario que siempre es jerárquico.[41]

Para Arendt el orden jerárquico de la autoridad lo establece la asunción de responsabilidad:

> Los educadores representan para el joven un mundo cuya responsabilidad asumen, aunque ellos no lo hicieron […] y prefirieran que ese mundo fuera distinto. En la educación, esta responsabilidad respecto al mundo adopta la forma de autoridad.[42]

Creo que el término 'mundo' en estos textos de Arendt no implica una cosmovisión, sino el devenir —"el curso", dice ella— del conjunto humano, incluyendo lo "no conocido" —lo Real—, dimensión de deuda, de obligada transmisión de advertencias al nuevo sujeto. Tal como Arendt define la autoridad, esta no radica en acumular ni transmitir conocimientos o teorías, sino más bien en haber asumido la propia "responsabilidad frente al mundo". Ella añade que: "Si eliminamos la autoridad de la vida política y pública esto puede significar que en adelante *se ha de exigir* a cada uno una responsabilidad idéntica respecto al curso del mundo"[43]. Pero ¿de dónde partiría tal exigencia impersonal?

La ideología neoliberal responde positivando los ideales del individuo no incauto e insumiso a la autoridad, y triunfa mediante su imperativo de optimización personal: "Bloqueos, debilidades y errores tienen que ser eliminados terapéuticamente, con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento"[44]. Bajo este régimen, no es que el individuo obedezca menos, es que no sabe que obedece. La actitud omnipotente de los ciudadanos ante lo Real del virus durante esta cuarentena, su desconsideración de los riesgos de contagio personal y a terceros, han puesto en evidencia su desmentido de lo Real, que justifican porque cualquier restricción tiene el sentido de un acto de fuerza, opuesto al lema: "el cliente siempre tiene la razón", que disparó turbas de compradores sin protección, distanciamiento ni control en el "día sin IVA" en Colombia[45].

Para Byung-Chul Han la tiranía del régimen neoliberal es una técnica de poder que "no se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad"[46]. Allí, no hay una única vía para obtener obediencia: la propaganda induce consumo, la seducción suplanta a la educación, la imagen ejerce fascinación, un objeto que promete satisfacción hipnotiza. ¿Hay diferencia entre estas vías y la autoridad?

Kojève dice que la autoridad no opera para que alguien haga algo que quiere y que habría hecho sin que se lo dijeran. La conciencia moral del Superyó —decía

41. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", 103.

42. Hannah Arendt, "La crisis de la educación", en *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península, 1996), 201.

43. Ibíd., 202.

44. Byung-Chul Han, "La curación como asesinato", en *Psicopolítica*, (Barcelona: Herder, 2014), 47-48.

45. El Gobierno de Colombia declaró tres días sin Impuesto al Valor Agregado. En el primero, el 19 de junio del 2020, cientos de personas de estratos populares se agolparon por horas en almacenes para comprar electrodomésticos.

46. Byung-Chul Han, "El dilema de Foucault", en *Psicopolítica*. (Barcelona: Herder, 2014), 46.

Freud en su tiempo— explicaba el sentimiento de culpa. Esa instancia: "conservará el carácter del padre y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo [...] tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó"[47]. Pero, rigor del Superyó y Padre no deben autorizar a eliminar en el niño su responsabilidad de sujeto. El Superyó es una de las formaciones que constituyen al nuevo sujeto y ejerce sobre él un sometimiento tanto más cruel cuanto su mandato es contradictorio, y, por ello, imposible de satisfacer. Freud precisa:

> La severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado. Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa.[48]

La actual sociedad del rendimiento confirma que la educación complaciente de hoy no es fuente del rigor del sometimiento, que parece provenir de otro lugar, pues "en la génesis de la conciencia moral cooperan factores constitucionales congénitos, así como influencias del medio, del contorno objetivo"[49], como el modelo actual de producción y consumo. En los términos de Byung-Chul Han: "La sociedad de la positividad que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas, se somete a las fuerzas destructivas propias"[50].

Kojève descarta la autoridad como fenómeno individual, porque exige al menos dos sujetos[51]. Para Lacan, esa relación imaginaria con algún semejante investido de autoridad resulta secundaria a la relación del viviente con el significante, en los dos momentos de su sujeción al Otro: alienación y separación. El sometimiento es, pues, constitutivo del ser hablante, y la autoridad que lo hace tal es la de la palabra.

Engaño y obediencia

Al estupor ante lo Real del virus siguió el estallido de goce plasmado en textos sobre complots y engaños. Como dije antes, no son lo mismo equívoco y engaño. Lacan lo aclara cuando dice: "Hay algo en la idea del engaño, y es que ella tiene un soporte: el incauto. Hay algo absolutamente magnífico en esta historia del incauto —si me lo permiten—: al que es incauto se le considera estúpido"[52]. A falta de saber sobre este Real de la epidemia, se han alzado denuncias de que la virosis engañó solo a los tontos.

> Si los no incautos son aquellos o aquellas que se rehúsan a la captura del espacio del ser hablante, si son aquellos que de él conservan, por así decir, su campo libre, hay algo que es preciso saber imaginar: la absoluta necesidad que de ello resulta, no una errancia, sino error.[53]

47. Sigmund Freud, "El yo y el ello" (1923-1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982), 36.

48. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1927-1931), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982), 126.

49. Ibíd.

50. Byung-Chul Han, "Psiquismo de la violencia", en *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder, 2016), 62.

51. Cfr. Kojève, 36.

52. Lacan, *Les non dupes errent*.

53. Ibíd.

Lacan recuerda ahí que al final de la *Traumdeutung* Freud pregunta: "¿Y el valor del sueño para el conocimiento del futuro?". La respuesta que Freud se da deja bien clara su posición ante lo oculto: "Ni pensar en ello, naturalmente. Podríamos remplazarlo por esto otro: para el conocimiento del pasado. Pues del pasado brota el sueño en todo sentido"[54].

Freud no cree en lo oculto, pero Lacan interpreta su insistencia en develar su misterio:

> De ese real sobre el cual se interroga al final de la *Interpretación de los sueños*, lo que hay que decir es que, si los aburrí la última vez con esta historia de lo oculto, es justamente porque para Freud de cierto modo la confesión patente es sobre la tercera de esas dimensiones de las cuales él anuncia muy bien dos, ¿qué es para Freud lo real?
>
> Les diré hoy que: es justamente lo oculto. Y lo es precisamente porque él lo considera como lo imposible. Pues nos advierte que de esta historia de ocultismo y de telepatía, insiste en ello, él no cree nada.[55]

Incluso ante un sueño de apariencia profética, Freud descarta la predicción del futuro: "la creación onírica […] que posibilita al sueño profético, no es tampoco otra cosa que una actividad de censura, que permite al sueño irrumpir en la consciencia"[56]. Así, Freud no cree en la predicción, pero consagra su trabajo a lo no conocido como fenómeno, como el sueño, tejido con la singularidad del deseo que sanciona como "indestructible"[57]. Lacan condensa las palabras finales de Freud en su frase: "el porvenir del soñante está estructurado por una demanda que será siempre la misma"[58]. He aquí la piedra angular de la obediencia del sujeto, la que de modo más radical interroga su libertad.

> La estructura, es decir, la relación con cierto saber, la estructura no da su brazo a torcer. Y el "deseo", como impropiamente se traduce, es estrictamente, durante toda la vida, siempre el mismo. Simplemente, relaciones de un ser particular en su surgimiento, en su surgimiento en un mundo donde ya reina ese discurso; tal sujeto está perfectamente determinado en cuanto a su deseo, desde el comienzo al fin.[59]

Aunque el deseo sea indestructible, sabemos que el sujeto es capaz de actuar por encima de su deseo; desde la perspectiva psicoanalítica —no filosófica—, es la elección en esta alternativa lo que constituye la responsabilidad de cada uno, inimputable a otro. De ahí la pregunta de Lacan sobre la opción que se presenta a cada uno entre el método del *viator* no incauto y encarar lo in-sabido que le concierne:

54. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños" (1900-1901), en *Obras completas*, vol. v (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982), 608.

55. Lacan, *Les non dupes errent*.

56. Freud, "La interpretación de los sueños", 611.

57. Ibíd., 608.

58. Lacan, *Les non dupes errent*.

59. Ibíd.

> ¿No se trataría de forjarnos otra ética, una ética que se fundaría en la negativa a ser no incauto, en el modo de ser cada vez más firmemente incauto de ese saber, de ese inconsciente, que al fin de cuentas es nuestro único *patrimonio*[60] de saber?[61]

Esta ética uno a uno no es sin escucha. Y lo digo porque, mientras que los científicos hacen su labor de investigar cómo tramitar lo Real del virus, ha surgido también el interrogante acucioso de parte de quienes padecen por el confinamiento angustia, depresión, agresividad. Si la epidemia ha resaltado la desigualdad social, no ha hecho menos con los síntomas, que los gobernantes neoliberales utilizan como argumento para relanzar la economía en nombre de la "salud mental". Aparece, pues, el discurso de la histérica que vuelve a interpelar a la ciencia, aunque esta no pueda admitir que tramitar lo Real de la castración escapa a sus métodos. La aparición del virus puso en aprietos a la tecnociencia; quizás no baste esta fisura para cambiar el modelo tecnoneoliberal; no obstante, lo que hace lazo es el no saber.

Byung-Chul Han dijo en el 2016 que quizás en el futuro haya una "profesión de oyente", pues la escucha no es pasiva y tiene una dimensión política que admite la alteridad; en consecuencia, cree que hoy se requiere una "comunidad de oyentes" listos a reconocer los aspectos sociales del sufrimiento[62]. Han no atribuye esta escucha a los psicoanalistas, aunque va tras la pista de lo que desde la perspectiva psicoanalítica sería la negatividad. No obstante, en el texto que publicó en *Sopa de Wuhan* se pregunta: "¿Por qué el mundo reacciona con un pánico tan desmesurado a un virus?"[63], y critica el estricto control de los infectados y la obediencia que se les exige, como sin poder advertir que, al enfrentar lo Real, este podría ser devastador. No obstante su desconcierto, Han tiene razón en que las conexiones digitales invitan a cada uno a perder su habilidad de escucha y a participar en la proliferación de sentido que lleva al desfogue autista de lo mortífero que lo habita. Recuerdo entonces las palabras de Héctor Gallo, cuando dice que "los hombres de bien (son) quienes habiendo reconocido en sí mismos una parte depravada, han *logrado subordinarla* más a su deseo, que realizarla en goce disidente"[64]. La obediencia a las letras del deseo es inevitable, la libertad de cada uno está en decidir de qué modo.

60. Subrayado en la transcripción.

61. Ibíd.

62. Cf. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017).

63. Byung-Chul Han, "La emergencia viral y el mundo de mañana", en *Sopa de Wuhan* (ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020), 107.

64. Héctor Gallo, "Infancia, maltrato y sociedad", en *Usos y abusos del maltrato* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1999), 70.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, Slavoj Zizek, Jean-Luc Nancy *et al*. *Sopa de Wuhan*. (ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020), 120. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf.

Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996.

Bermejo, Carlos. "Presentación del Seminario" *Seminario virtual internacional 03*. Enero *25, 2014*. Disponible en: http://www.carlosbermejo.net/seminario%20virtual%203%20-1/presentacion.pdf.

Bruno, Pierre. "Le vrai faut". En *Seminario Ciencia / aciencia*. apjl. Sesión del 1 de octubre del 2007. Texto para uso interno de los miembros de la asociación. Inédito.

Freud, Sigmund. "La interpretación de los sueños" (1900-1901). En *Obras completas*. Vol. v. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

Freud, Sigmund. "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901). En *Obras completas*, Vol. vi. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

Freud, Sigmund. "El yo y el ello" (1923-1925). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

Freud, Sigmund. "Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto" (1925). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu 1982.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1927-1931). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

Freud, Sigmund. "¿Por qué la guerra?" (1932-1936). En *Obras completas*, Vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

Gallo, Héctor. "Infancia, maltrato y sociedad". En *Usos y abusos del maltrato*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.

González, Daniela. "El cambio climático y la pérdida de biodiversidad favorecen las enfermedades. Un informe de la organización conservacionista wwf (World Wide Fund for Nature) relaciona el aumento del riesgo de pandemias con la destrucción de la Naturaleza", *Gaceta Médica virtual*, marzo 3, 2020. Disponible en: https://gacetamedica.com/investigacion/el-cambio-climatico-y-la-perdida-de-biodiversidad-favorecen-las-enfermedades/.

Han, Byung-Chul. "La emergencia viral y el mundo de mañana". En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-aspo.pdf.

Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.

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

Han, Byung-Chul. "Psiquismo de la violencia". En *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder, 2016.

Kojève, Alexandre. *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2005.

Lacan, Jacques. "Posición del inconsciente" (1960-1064). En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo xxi editores, 1985.

Lacan, Jacques. *Les non dupes errent* (1973). Staferla. Sesión del 11 de diciembre de 1973. Disponible en: http://staferla.free.fr/S21/S21%20non-dupes....pdf. Inédito

Lacan, Jacques. "Nota italiana" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "La ciencia y la verdad" (1965). En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo xxi editores, 1985.

Lebrun, Jean-Pierre. "La mutación del lazo social". En *La perversión ordinaria*. Bogotá: Libros de la Espiga, 2019.

López, Santiago. "El coronavirus como declaración de guerra". En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-aspo.pdf.

Markus, Gabriel. “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”. En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-aspo.pdf.

Milgram, Stanley. “Stanley milgram, Experimento sobre la obediencia a la autoridad” Santiago Sociólogos Plebeyos. 30 de septiembre de 2012. Video 3m49s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8rocRcUOwFw.

Sotelo, Aída. *Ética del sujeto e ideología. Estudio de caso sobre sujeto del psicoanálisis y práctica deportiva*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

DOI: 10.15446/djf.n21.101225

Psicoanálisis y medicina: ¿qué obediencia se instaura en la emergencia?

(cc) BY – NC – ND

Diógenes Mauricio Ipuz Chacón*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Psicoanálisis y medicina: ¿qué obediencia se instaura en la emergencia?

Desde sus orígenes, el psicoanálisis y la medicina se enfrentan a la "dificultad de vivir", y han producido lecturas que hoy se retoman en este texto para tratar la forma como hemos sido interpelados por la pandemia. En tiempo de emergencia se agudizan las preguntas sobre cómo vivir con el otro. Entre el *orden del mundo* y el *orden de las cosas* se despeja un campo que remite a la Cosa en la perspectiva de lo Real y que, por lo tanto, marca algo que escapa a lo Simbólico. Sobre esa centralidad se sitúan los significantes y se produce un sujeto. Allí se instaura una *obediencia* que actualiza el agujero constitutivo, a través del cual se organiza el encuentro con el Otro y se pone en juego la demanda y el deseo.

Palabras clave: psicoanálisis, medicina, obediencia, sujeto, demanda.

Psychoanalysis and medicine: What kind of obedience is established in the emergency?

Since their origins, psychoanalysis and medicine have been confronted with the "difficulty of living", and them have produced readings that are taken up in this text to address the way in which we have been challenged by the pandemic. In times of emergency, questions about how to live with the others become more acute. Between *the order of the world* and *the order of things*, a field is cleared that refers to the Thing in the perspective of the Real and that, therefore, marks something that escapes the Symbolic. Signifiers are placed on this centrality and a subject is produced. There an *obedience* is established that actualizes the constitutive hole, through which the encounter with the Other is organized and demand and desire are put into play.

Keywords: psychoanalysis, medicine, obedience, subject, demand.

Psychanalyse et médicine: Quel obéissance s'installe face à l'urgence?

Dès ses origines, la psychanalyse et la médecine ont été confrontées à la "difficulté de vivre", produisant des lectures qui sont reprises dans ce texte pour parler de la façon dont nous avons été interpellés par la pandémie. En temps d'urgence, les questions visant à savoir comment vivre avec autrui se posent avec plus d'acuité. Entre *l'ordre du monde* et *l'ordre des choses* se dégage un champ qui renvoie à la Chose dans la perspective du Réel et qui, par conséquent, relève quelque chose qui échappe au symbolique. Sur cette centralité se situent les signifiants et un sujet est produit. Il s'y établit une *obéissance* qui actualise le trou constitutif par lequel s'organise la rencontre avec l'Autre et la demande et le désir entrent en jeu.

Mots-clés: psychanalyse, médecine, obéissance, sujet, demande.

CÓMO CITAR: Ipuz Chacón, Diógenes Mauricio. "Psicoanálisis y medicina: ¿qué obediencia se instaura en la emergencia?". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 103-119, doi: 10.15446/djf.n21.101225.

* *e-mail:* dmipuzc@unal.edu.co

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 18/08/2020.

El mal del siglo

El paciente:
Doctor, un desaliento de la vida
que en lo íntimo de mí se arraiga y nace,
el mal del siglo… el mismo mal de Werther,
de Rolla, de Manfredo y de Leopardi.
Un cansancio de todo, un absoluto
desprecio por lo humano… un incesante
renegar de lo vil de la existencia
digno de mi maestro Schopenhauer;
un malestar profundo que se aumenta
con todas las torturas del análisis…

El médico:
Eso es cuestión de régimen: camine
de mañanita; duerma largo, báñese;
beba bien; coma bien; cuídese mucho,
¡Lo que usted tiene es hambre!…

JOSÉ ASUNCIÓN SILVA

Me permitiré plantear el siguiente texto con algunas preguntas impulsadas por las tensiones de este tiempo de pandemia, que, a la vez, traen a cuento distintas manifestaciones de *obediencia* al lazo social; lugar en donde se coincide diariamente con la vida que, como una hiedra, crece por entre las palabras que enlazan la "cultura" y la "naturaleza". En momentos de urgencia, ante la precipitación de la muerte, el paisaje de la vida de los seres hablantes toma extraños visos, acuciantes formas y renovadas preguntas, como si la inminencia de esas aperturas hacia nuevos trayectos desde siempre no hubieran estado ahí. En esos bordes, las fuerzas culturales ofrecen distintos impulsos de conocimiento y exponen sus desarrollos para enfrentar tales urgencias: ¿qué pensar? ¿Cómo hacer? ¿Qué decir ante la cercanía de la muerte? ¿A quién obedecer en la emergencia? ¿Cómo relacionarme con los otros

ante la proximidad de la incertidumbre? De allí que el propósito de esta escritura sea explorar esos trayectos a través de algunas lecturas del trabajo psicoanalítico y de la medicina; disciplinas enfrentadas desde sus orígenes a la "dificultad de vivir". Esta dificultad fundamental hoy se reactualiza en el mundo, y se manifiesta en la experiencia de la fragilidad que nos constituye, y que, bien en la perspectiva de la enfermedad o bien en la perspectiva de la salud, pone en juego los agujeros estructurales en torno a los cuales gira el enigma que funda nuestra subjetividad, y que abre paso al deseo.

Psicoanálisis y medicina

Para acercarnos a un espacio conocido diremos de entrada que en Bogotá el lugar del psicoanálisis en la medicina es marginal, o, más bien, como lo indicaba Lacan en una *intervención* en el *Colegio de Medicina en el hospital de la Pitié-Salpêtrière* en 1966, es "extra-territorial"[1]. Esto es señalado porque la posición de la medicina respecto al psicoanálisis se admite en algunos casos como una especie de servicio extra, como una asistencia terapéutica externa. Pero también cada día los psicoanalistas encuentran más razones para mantenerse alejados. En todo caso, en esa *intervención* del 66 puede leerse que el anhelo lacaniano apuntaba no tanto a querer la extra-territorialidad[2], sino más bien preveía una incursión de la ciencia en la vida cotidiana y, entonces, esperaba que el psicoanalista encontrara su lugar llegado el momento, ese que hoy puede ser usado para interrogar lo que en la ciencia y a partir de ella se forcluye: el sujeto y la verdad como causa[3].

Planteado eso, proponemos considerar algunos encuentros del psicoanálisis recurriendo a la persona del médico y su mirada, interrogando allí lo que resuena en su práctica en estos tiempos de crisis, ya que a través de las épocas el médico ha sido considerado como un hombre de "autoridad"[4] en el lazo social, a través del cual se pone en juego cierta *obediencia*. Así que trabajar hoy sobre esta representación nos permitirá seguir la cuestión relativa a la manera como se interviene en nuestras comunidades, allí donde algo pasa con la figura del médico al tratar la actual emergencia.

Desde que los griegos plantearon la medicina y la higiene como una parte de la *paideia*, el médico participó en la producción doctrinaria transmitida en las leyes y las costumbres. Werner Jaeger lo describe así:

> En la Antigüedad los médicos eran, mucho más que hasta estos últimos tiempos, médicos de sanos más que de enfermos. Esta parte de la medicina se resume bajo el nombre de higiene (τα υγιεινα). Los cuidados de la higiene versan sobre la "dieta". Los griegos entienden por "dieta" no solo la reglamentación de los alimentos del enfermo, sino todo el régimen de vida del hombre y especialmente el orden de los alimentos y

1. Jacques Lacan, "Psicoanálisis y Medicina" (1966), en *Intervenciones y textos 1* (Buenos Aires: Manantial, 2007), 87.
2. Ibíd.
3. Jacques Lacan, *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), Clase del 1 de junio 1966. Texto traducido para la Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Inédito).
4. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", 87.

> de los esfuerzos impuestos al organismo. En este aspecto, el punto de vista teleológico en cuanto al organismo humano debía imponer al médico una gran misión educativa. La sanidad antigua solo era incumbencia pública en una parte muy pequeña; en lo fundamental dependía del nivel de cultura del individuo, de su grado de conciencia, de sus necesidades y de sus medios.[5]

El requerimiento moral del médico transitó sin muchos cambios en su práctica a través de los siglos. Esa moral no solo se aplicó a los enfermos, sino también a cierto orden de los hombres sanos, encaminada además hacia la labor educativa. Sin embargo, desde esos tiempos, tales prácticas están restringidas a un sector pequeño de la población y, de nuevo, lo fundamental depende de cada uno y, en esa vía, de su nivel cultural, del grado de conciencia, de las necesidades y de los medios con los que cada cual cuenta.

En consecuencia, es válido preguntarnos ¿a qué malestar nos enfrentamos cuando se nos plantea que debemos echar mano de nuestro nivel cultural, del grado de conciencia y de los medios con los que cada uno cuenta? Muy rápido se advierte que no es posible echar mano propiamente de la autoridad del médico, porque ahora, aunque el acceso a los servicios de salud se supone universal y cada día se anuncia en Colombia que las coberturas de la población se acercan al 100 %, lo que realmente se observa en el sistema es que "tenemos más personas afiliadas, pero no todas tienen acceso efectivo a la salud"[6]; esta se ha transformado en un *mercado de seguros*, en donde al médico se le impone el propósito de cumplir con el sistema de administración *eficiente*[7] para la empresa, en desmedro del cuidado del paciente. Asimismo, "llegamos también a que el bienestar individual se anteponga al colectivo ya que el acceso a ese nuevo mercado, como a cualquiera, está mediado por la condición de clase de cada quien"[8]. Antes, durante o después de esta emergencia, sujetarse del discurso que tiene como principal objetivo la acumulación de capital no deja de traer efectos tremendos para la vida y la salud.

En este punto vale recordar la elaboración de Freud cuando señala las tres fuentes de donde proviene nuestro sufrimiento: "la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad"[9]. El descubridor del inconsciente señala que, aunque nos neguemos a admitirlo, no se entiende la razón por la cual, en lo social, las normas que nosotros mismos hemos producido en lugar de protegernos y beneficiarnos a todos terminan siendo una fuente de sufrimiento fundamental. Con ello es posible decir que en esta pandemia el SARS-COV-2 no es la

5. Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 814.

6. David Mendieta y Carmen Jaramillo, "¿Qué ha pasado con los principios de universalidad, solidaridad y eficiencia del sistema general de seguridad social en salud de Colombia?", en *Revista Brasileira de Políticas Públicas* 10, n.° 1 (2020): 87-102.

7. José Patiño, "La desprofesionalización de la medicina en Colombia", en *Acta Médica Colombiana* 34, n.° 2 (2009): 271-277.

8. Adriana Ardila, *Neoliberalismo y trabajo médico en el Sistema General de Seguridad Social en Salud: de la profesión liberal al trabajo explotado* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, 2016), 13.

9. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, Vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 90-91.

única fuente de malestar, y podría uno cuestionarse si acaso realmente es la principal fuente del penar al que hoy nos enfrentamos.

En Colombia, tras la Ley 100 de 1993, se instaura el modelo extranjero norteamericano de la *medicina gerenciada* (*"managed care"*) que erosiona el profesionalismo y la relación del médico con su paciente[10]. En los Estados Unidos, cada día crecen las críticas a este modelo, ya que las barreras de acceso al sistema de salud son muchas: "insatisfacción con los constantes incrementos en el costo de las pólizas, impedimentos para el acceso, selección adversa, calidad de la atención, restricción de los derechos del usuario, erosión de la autoridad y autonomía del médico para la toma de decisiones"[11]. En Colombia, una investigación doctoral sobre el tema plantea que "el médico general deja de ser la puerta de entrada del sistema de salud para convertirse en una de sus barreras de acceso"[12]. Así, aunque el médico está en el orden del conocimiento con el que se puede hacer frente a la inminencia de la *enfermedad* causada por el *coronavirus* (COVID--19), queda ahora sin lazo social para ejercer su labor, pues cae en la vil sumisión al sistema de salud, condición que no deja de traer efectos indignantes y dolorosos tanto para la comunidad como para los profesionales de la vida y la salud.

En este contexto, ¿cuál es la relación con la autoridad para enfrentar el virus? ¿Qué se juega cada quien con el otro, cuando el virus nos interpela? Acaso, ¿habría alguna entidad que respalde el hacer frente a esta contingencia? ¿Se puede volver a decir que en lo fundamental la población está sujeta al *nivel de cultura del individuo*, *de su grado de conciencia*, *de sus necesidades* y *de sus medios*? Y, entonces, la pregunta ética no se hace esperar: ¿cómo vivir con el otro? El psicoanalista Marcelo Barros plantea que se supone que "la autoridad, la fe y el mito conforman el nudo de lo que nuestra era habría dejado atrás"[13]. Sin embargo, ¿habrá que recurrir a ello para ponernos a salvo? ¿A quién escuchar ante la inminencia del peligro? Ante el apremio de la muerte, ¿qué puede aliviarnos en el malestar experimentado por los sujetos, la familia, la sociedad?

Un par de órdenes y otra Cosa

Las preguntas no cesan. ¿A qué saber apela el médico y la comunidad para enfrentar el malestar que experimentamos? Se conoce que tiempo atrás (que realmente no son tiempos lejanos), para abordar estas preguntas se invocaba a cierto *orden del mundo*: una autoridad supuesta en algún lado de la bóveda celeste que lo contenía todo, lo dictaba todo, una especie de origen supremo que impartiría órdenes con las que se reglan las relaciones entre los sujetos y el mundo. Aquello sería una solución útil para las preguntas, puesto que se tendría un *sustento* previo para acudir a la respuesta allí instalada, y a partir de ello se apelaría a desarrollar cierta declaración conocida en ese sistema, determinada por la plaga, el desastre terrestre o marítimo, o un evento

10. Patiño, "La desprofesionalización de la medicina en Colombia", 277.

11. Ibíd.

12. Ardila, *Neoliberalismo y trabajo médico en el Sistema General de Seguridad Social en Salud*, 42.

13. Marcelo Barros, "Consideraciones de actualidad sobre la peste y la muerte". Disponible en: http://www.marcelobarros.com.ar/consideraciones-de-actualidad-sobre-la-peste-y-la-muerte/.

fortuito de lo social o cultural. Hoy aun se puede recurrir a ese *orden* general a través de cosmovisiones, sistemas cerrados de pensamiento o ideologías, etc., en donde, además, si logramos convencer al otro de tal concepción, obtendremos cierta *obediencia* para ese *orden* que salva.

Pero también, en el siglo XIX la práctica médica y otras doctrinas invocaron la perspectiva de la ciencia; sin embargo, eso "no las volvió más científicas"[14]. Más bien, dice Lacan, "las doctrinas invocadas en la medicina eran siempre, hasta una época reciente, la recuperación de una adquisición científica, pero con un retardo no menor de veinte años. Esto muestra que este recurso solo funcionó como sustituto y para enmascarar lo que anteriormente hay que ubicar más bien como una suerte de filosofía"[15]. Esta idea se sostiene en el decir de Galeno que plantea que el "médico también es filosofo"[16]. Así que, en tales búsquedas, la mirada se fija en el cuerpo, atravesando las prohibiciones y lo invisible, que es tratado ahora con algún instrumento. En *El nacimiento de la clínica,* Michel Foucault, haciendo uso del método histórico-crítico, lo describe de la siguiente manera:

> Desde hace decenas de siglos, los médicos, ante todo, probaban las orinas. Muy tarde, se han puesto a tocar, a golpear, a escuchar. ¿Prohibiciones morales al fin levantadas por los progresos de las Luces? Se comprendería mal, si tal fuera la explicación, que Corvisart, bajo el imperio, haya reinventado la percusión, y que Laénnec, bajo la restauración, haya inclinado el oído, por primera vez, hacia el pecho de las mujeres. El obstáculo moral no fue experimentado sino una vez constituida la necesidad epistemológica; la necesidad científica sacó a la luz la prohibición como tal; el saber inventa el secreto. Zimmermann deseaba, para conocer la fuerza de la circulación, que "los médicos tuvieran la enfermedad de hacer sus observaciones a este respecto llevando inmediatamente la mano sobre el corazón"; pero comprueba que "nuestras costumbres delicadas nos lo impiden, sobre todo con las mujeres. Double, en 1811, critica este falso pudor", y esta "excesiva contención", no porque estime permisible una práctica semejante sin reserva alguna; sino porque "esta exploración que se hace muy exactamente por encima de la camisa, puede realizarse con toda la decencia posible". *La pantalla moral, cuya necesidad es reconocida, va a convertirse en mediación técnica*. La *libido sciendi,* reforzada con la prohibición que ha provocado y descubierto, lo desvía haciéndola más imperiosa; *le da justificaciones científicas y sociales, la inscribe en la necesidad, para mejor fingir de borrarla de la ética*, y construye sobre ella la estructura que la atraviesa ahora. No es ya el pudor el que impide el contacto, sino la suciedad y la miseria; no ya la inocencia, sino la desgracia de los cuerpos. Inmediata, la auscultación es tan "incómoda para el médico como para el enfermo".[17]

14. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", 87.

15. Ibíd.

16. Claudio Galeno, "El mejor médico es también filósofo", trad. Grupo Glaux Philologica, *Ideas y Valores* 126 (2004): 75-84.

17. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1978) (Ciudad de México: Siglo XXI, 2001), 231-232. La cursiva es mía.

Ante estos rodeos del conocimiento aparece una tentación, ya no en la vía de lo establecido en un *orden del mundo*, sino, más bien, invocando un *orden de las cosas*, así como usualmente se enseña en la ciencia. Por ejemplo, en el texto de Foucault destellan las incursiones en el cuerpo, tras el uso del instrumento, no sin referir que el estudio, las indagaciones y los hallazgos de las funciones del organismo humano en todo momento han sido atravesadas por la pantalla moral, es decir, ceñidos a un contexto social que los enmarca. La *obediencia* en este campo no dejó de convenir a un acuerdo social, con el que se insiste en responder las cuestiones que se juegan en las relaciones entre sujetos, en las familias, el Estado y la sociedad. Hoy se precisan a través del control de medidas estadísticas, escalas, instrumentos tecnológicos y sistemas cuantitativos a distintos niveles. Con el llamado mediático a la epidemiología en esta urgencia, el epidemiólogo ecuatoriano Jaime Breilh señala que "la epidemiologia cartesiana, lineal y funcionalista, no dejará de servir al poder, por el hecho de que se le introduzcan unas cuantas variables sociales"[18]. Breilh ofrece algunos elementos para pensar el ejercicio crítico de esta disciplina más allá de la lógica del interés empresarial y lucrativo que campea el temporal para no afectar la gobernanza, sin tocar el discurso imperante y los modos de vivir deteriorados que este produce. La formalización científica inscribe la necesidad de operar una incursión sobre *las cosas* en la vía de un "progreso", que pretende establecerse objetivo o, al menos, sin lo que puede implicar la subjetividad.

Para remarcar esta incursión hacia *las cosas* en otro contexto, señalemos los esfuerzos por explorar las cosas extraterrestres, en los "progresos" del ser humano en el espacio; "quién podía imaginar que el hombre soportaría muy bien la ingravidez, quién podía predecir lo que advendría del hombre en esas condiciones si nos hubiésemos atenido a las metáforas filosóficas"[19]. En ese camino Lacan señala que "en la medida en que las exigencias sociales están condicionadas por la aparición de un hombre que sirve a las condiciones de un mundo científico, dotado de nuevos poderes de investigación y de búsqueda, el médico se encuentra enfrentado con problemas nuevos"[20].

Al invocar el *orden de las cosas* examinadas por la ciencia, se abre la puerta para que la biología, la química, la física, la genética, entre otras, desplieguen campos privilegiados del conocimiento. En esa vía, las neurociencias han incursionado en la pregunta ética, aludiendo al cerebro, indagando algún defecto en los genes, en los neurotransmisores. En esta perspectiva, se convoca otro lugar depositario de respuestas, al que se va en busca de sosiego ante la discordia con el otro y la vida amenazada. Se llega a determinar que: "el desbalance está en alguna estructura cerebral, o en lo genético que *aún* no sabemos precisar, en algún lugar del ADN". A expensas del órgano se apunta a obturar lo que para el sujeto se pone en juego en el malestar, se cierra el

18. Jaime Breilh, "SARS-COV2: rompiendo el cerco de la ciencia del poder. Escenario de asedio de la vida, los pueblos y la ciencia", en *Posnormales* (Argentina: Editorial ASPO, 2020), 43-46.

19. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", 89.

20. Ibíd.

paso hacia *su propia pregunta*, al reducir el problema con facilidad a lo meramente "objetivo".

En este orden de cosas, los *lugares comunes* aparecen para ofrecer una promesa de tranquilidad ante el dolor al que nos enfrentamos en lo social; entretejidos con decires cientificistas plantean que "si no se conoce, ya pronto se conocerá, pero mientras tanto hagamos como si se conociera el mecanismo… y esto funcionará para todos igual". La inadecuación estructural se maquilla y se acalla detrás del imperativo: "¡todos felices!", "¡todos positivos!", "¡aquí no hay falla, no hay agujero, aquí no pasa nada!". Pero las "dificultades de vivir" persisten. El efecto tranquilizador del conveniente auge "positivo" dura poco, la promesa de las terapias de última generación decae rápido, puesto que, al día siguiente, en lo cotidiano con el otro, "eso" retorna. El desencuentro vuelve en el momento más inesperado, y con ello la proximidad con esa centralidad del lenguaje que nos funda, y se organiza en la historia de un decir ligado a un linaje, a una tradición, a una cultura.

La incertidumbre que opera en esta pandemia interpela justamente en su núcleo aquello sobre lo que gravitamos al hablar, a saber, al entrar en relación con el otro. Los *lugares comunes* ponen a fingir una respuesta "científica" allí donde la condición subjetiva requiere de algo más, de otra cosa, algo que resitúe el campo de la ética, de la palabra y, por tanto, una gravedad del vacío, del sujeto, o sea, algún agujero por donde el deseo fluya y con el que el sujeto tenga alguna responsabilidad en calidad de hablante.

En este punto puede advertirse que al invocar tanto el *orden del mundo* como el *orden de las cosas* para responder al sufrimiento al que nos vemos enfrentados diariamente, queda algo *entre-dicho*, o sea, algo escapa a los órdenes ya mencionados. En términos psicoanalíticos, se indicaría que no todo entra en lo simbólico, que la cadena de los *significantes* gira en torno a la Cosa, y hace que algo se organiza para el sujeto de otra manera, fuera de lo simbólico. Esa centralidad en torno a lo Real fue trabajada y denominada por Lacan como la "Cosa", referencia extraída de los primeros trabajos freudianos que exploraron los efectos del encuentro del *infans* con el Otro. Resuenan los postulados neoténicos para abrir camino. La inermidad con la que cada quien se introduce en el lazo social se realiza a través del Otro más próximo; condición que Freud llamó el *complejo del prójimo*. Esta elaboración la desarrolla en el *Proyecto de psicología*[21] poniendo en juego una condición lógica, esto es, que el encuentro con el Otro más próximo se teje con el lenguaje, surgiendo allí alguien que hace uso del lazo del lenguaje tejido con las palabras, para no desfallecer en el abismo inicial por el que saltamos hacia la cultura. Simultáneamente, en esa original experiencia, se erige la vivencia de "el primer objeto-satisfacción" y "el primer objeto hostil"[22]; experiencia

21. Sigmund Freud, "Proyecto de psicología" (1895), *en Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 376-377.

22. Ibíd.

irrepetible pero que marcará al sujeto en el lazo, tras la huella de una pérdida singular. Sobre esa Cosa, Lacan elabora nuevos caminos, y propone varias definiciones, una de las cuales es que tal Cosa es "la causa de la pasión humana más fundamental"[23]. Entonces, hemos de tener en cuenta que esa Cosa siempre será heredera del encuentro con el Otro.

Así, este desarrollo convoca una elaboración topológica. Es decir, un campo en torno al cual giran los significantes en el encuentro con la parte extranjera del Otro. En este campo el sujeto se organiza y *obedece* a una lógica subjetiva que lo causa. O sea, con los *significantes* se marca cierta pérdida original que estructura al sujeto y que, a la vez, comanda su decir, su malestar, y a lo que allí se *obedece*. Solidario de estas elaboraciones, Lacan extrae la conocida definición del *significante*, entendiendo que "un significante es lo que representa al sujeto para otro significante"[24]. Cogidos de ese lazo, de esa cadena de significantes, nos vemos enfrentados a un lugar central inaccesible que nos concierne, un lugar en torno al cual gravita el decir de cada quien; y de allí una *verdad* como *causa* (punto que está velado en la ciencia[25]), consecuentemente, a lo que se *obedece*. La verdad estará enunciada con un medio decir[26]; tras el modelo del enigma, entre los significantes, entre las palabras, se producirá el sujeto, a la vez que este queda implicado como ser hablante en determinada situación, lo cual se remarca en estos tiempos de emergencia.

Con ellos se abre paso hacia elementos del discurso que darían cuenta de variadas formas con las que se orienta la relación del sujeto con su deseo, con los fantasmas, con el objeto perdido, o con los ideales. Sobre ello Lacan nos enseñó una escritura novedosa de cuatro elementos con los que formaliza ciertas categorías de estructura en las que el hablante está comprometido: el saber (S2), el objeto (*a*), el sujeto ($) y el significante amo (S1). La relación de estas letras hace del sujeto un efecto del *discurso*[27] que, al plantearse así, no deja subvertir la idea ordinaria de que él sería su causa. Esta enseñanza se presenta desde los primeros años del trabajo lacaniano, cuando planteó que "el inconsciente es el discurso del Otro"[28], trazando las coordenadas del sujeto en aquellas estructuras que nos hablan.

Transitadas estas elaboraciones surge una lectura que intenta mostrar una centralidad distinta a la generada respecto a uno de los virus surgidos en la historia de la humanidad. Se indica con ello que se asiste a la urgencia permanente de contar con el lenguaje del cual es efecto el sujeto y, por supuesto, con el reposicionamiento de este respecto al agujero que lo implica en la estructura constitutiva. Advertidos de tal Cosa es posible pensar, desear, actuar, ser hablante. Dicho de otra manera, surge un virus que interpela la posición de cada cual frente a ese vacío nuclear y constitutivo, al que cada uno *obedece* instalado en el lenguaje con el que se hace lazo social.

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1995), 121.

24. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos II* (México: Siglo XXI, 2011), 779.

25. Lacan, *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis*. Clase del 1 de diciembre de 1965.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2002), 108.

27. Ibíd., 23.

28. Jacques Lacan, "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954), en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2011), 360.

Ese virus reciente en la historia de la humanidad aparece para el sujeto como cuestionando el precepto establecido entre el *orden del mundo* y el *orden de las cosas*. Ello debido a que se enlaza en torno al núcleo de la subjetividad, puesto que pone a funcionar diversos aparatajes discursivos transmitidos por la ciencia, los gobiernos y la vorágine de datos en la web que vienen de todas partes y abren muchos mundos para consumir información, sin barrera que limite la voracidad propia del discurso imperante. De allí que introducir la centralidad del lenguaje implica preguntarnos directamente por cuál es el lazo al que estamos sujetados y cómo este nos conmueve tremendamente en esta pandemia. Aquello que palpita en este tiempo de emergencia es justamente lo que presentifica el agujero de la muerte, eso que nos aporta la pregunta de lo que el discurso de la acumulación del capital, y aún, el de la ciencia, no quieren admitir. El llamado desde el aislamiento preventivo es el reposicionamiento respecto a ello, ya que allí se actualiza la gravedad que nos conecta con el lado real del Otro, condición que implica asumirnos de forma crítica para situar los límites que abren la dimensión del cuidado, de la palabra, de la fragilidad en la que nos encontramos.

En otras palabras, a la vez que se pone en juego la vacuidad que nos embarga, esta se conecta con las figuras del Otro que se agitan en la urgencia por vivir. Por eso la Cosa está cerca al Otro. Y será frente a estas figuras que el sujeto está llamado a *ex-sistir*[29] con su deseo, justamente para no resultar totalmente arrobado a los fantasmas homogenizantes que arrastra la *pan-demia*. La inflamación restringe las salidas, el lado abismal de la incertidumbre tienta la idea del taponamiento y con ello surge la angustia, poniéndose en riesgo la excentricidad del sujeto. En la situación de emergencia, más que nunca, el sujeto debe contar con los lazos sociales, y con ello cuestionar el pedido de una *obediencia ciega*, muda, totalizante, activadora de goce absoluto, aprovechando para volver sobre lo que esta situación pone de relieve: el hambre y la pobreza[30] que proliferan a expensas de la acumulación irrestricta del capital[31].

La pandemia de la acumulación feroz del capital[32] desde hace varias décadas se instauró en el mundo, y Colombia no ha sido la excepción. En estos momentos esa pandemia busca renovar sus ímpetus a cualquier precio, aún con la miseria de la

29. Lacan emplea con frecuencia en su enseñanza: *ex-sistir, ex-sistencia, ex-siste*, para referirse a las consecuencias etimológicas de la palabra 'existir', que está compuesta por el prefijo ex (excéntrico, estar fuera, por fuera de…, pero viniendo de allí') y la raíz latina *sistere* (sentar, tenerse, sostenerse, colocar, detenerse). Con esta referencia, este modo de escritura alude a estar por fuera de… o sostenerse por fuera de… viniendo de ese sitio respecto del cual se está o se es excéntrico, como salido de sí.

30. Algunas cifras sobre la situación de pobreza en Colombia indican que el 44,3 % de la población en área rural no cuenta con servicio de agua potable, y hay diferencias municipales importantes. Hay regiones en Colombia en las que el 73 % de la población no tiene agua potable. Más del 20 % de los hogares presenta altos niveles de hacinamiento (Guainía y Vaupés). Según estos datos descriptivos, los hogares pobres no se pueden proteger con estrategias básicas, como *lavado de manos* o cumplimiento de *aislamiento físico*. Cfr. Mónica Pinilla, Andrea Ramírez y Catalina Gonzales, "Los pobres, los más afectados por la pandemia", *Universidad de los Andes. Noticias, Salud y medicina*, abril 7, 2020. Disponible en: https://uniandes.edu.co/es/noticias/salud-y-medicina/los-pobres-los-mas-afectados-por-la-pandemia (consultado el 15/07/2020). Una vez más estos elementos en la cultura están vinculados con un más allá del virus, puesto que tales factores evidencian que una gran parte de la población está más afectada por la pandemia que otra, obligándonos a generar una pregunta sobre el goce, es decir, sobre los excesos insaciables del discurso imperante de la acumulación de capital sin límites.

31. Por presentar un ejemplo de *gran acumulación*, tomemos el de la tierra en Colombia. En América Latina, Colombia se sitúa en el primer lugar en el *ranking* de la desigualdad en distribución de la tierra. En el país "el 1 % de las explotaciones de mayor tamaño maneja más del 80 % de la tierra, mientras que el 99 % restante se reparte menos del 20 % de la tierra". Cfr. Arantxa Guereña y Stephanie Burgos, *Radiografía de la Desigualdad. Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia* (Bogotá: Oxfam, 2017).

32. Breilh, 47-68.

actual emergencia. Eso implica que volcar la atención solo en el virus, sin poner en cuestión el discurso que atraviesa los lazos sociales y, por ende, al sujeto que allí se instala, es desconocer ese exceso, ese goce mortífero que nos atraviesa, y respecto al cual queremos encontrar la manera de objetar. Pretender conminar todo al goce irrestricto, suturar la falta de manera absoluta, o negarla haciendo *como si* ella no existiera, conduce hacia un funcionamiento que no permite ni trabajar ni amar, puesto que se confina al sujeto a una *obediencia* que no es la suya, que excluye lo Real, a saber, que no aboga por el lado original sobre el que uno se instaura.

Con ello se denuncia que la pretensión de forcluir el agujero y la verdad del sujeto pone en peligro a los otros órdenes. Es decir, allí donde se pretenda taponar el lugar potencial a través del cual el sujeto se produce, se bloquea una posible salida para alguien. Es desde ese lugar *diferente*, estructurado en el lenguaje para cada quien, de donde se puede pasar hacia otra cosa, hacia otro pensamiento, hacia otra posición, hacia una manera original de enfrentar la actual emergencia. Ello alude a una salida por medio de la cual el deseo despliega una verdad en la que el sujeto puede hacerse responsable. De allí que la palabra *obediencia* no sea suficiente para entender lo que con ella se instaura. La pregunta en este punto sería ¿qué sabe el médico y la comunidad de la instauración de esta *obediencia*?

Una obediencia instalada entre las palabras

Aprovechando esta topología o rudimentaria anatomía de la Cosa que describe lo que en torno a ella se produce, no dejaremos de recurrir a cierta metáfora médica, para pensar de otra manera a lo que allí se *obedece*. Con ello propondremos una *fisiología*, en este caso, *de las palabras*. No sin evocar la referencia freudiana trabajada en el *Proyecto de psicología*, en donde Freud, a través de la elaboración del *complejo del prójimo* ya señalado, pone a funcionar una relación de lenguaje, a la vez que ilustra en términos neuronales las "investiduras-percepción"[33], así como la inadecuación entre la investidura de la percepción y la del deseo. La siguiente referencia freudiana evoca esta idea:

> La asociación lingüística, además de posibilitar el discernimiento, obra algo importante. Las facilitaciones entre las neuronas ψ son, como sabemos, la *"memoria",* la figuración de todos los influjos que ψ ha recibido del *mundo exterior.* […] Merece ser considerado también el desarrollo biológico de esta asociación en extremo importante. La inervación lingüística es originariamente una vía de descarga que opera a modo de una válvula para ψ, a fin de regular las oscilaciones de Qη; es un tramo de la vida hacia la *alteración*

33. Freud, "Proyecto de psicología" (1895), 373.

interior, que constituye la única descarga mientras la *acción especifica* esté todavía por descubrirse.[34]

Se recurre a ese trabajo aludiendo a la "fisiología" para decir que se toman las palabras como elementos fundamentales de la condición humana. Esto es, elementos que, de cierta forma, cercan una espacialidad enrarecida que Lacan llamó *éxtima*, puesto que la Cosa se sitúa como *íntima* y a la vez *extranjera*, en ocasiones hostil, que al enlazarse con las palabras anudan una materialidad sonora o escrita que se puede replicar, transcribir y traducir a la manera de un modelo "objetivo". Sorprendidos de lo que ellas metabolizan, el modo de las palabras, al ser habladas, hace posible la instauración en el dispositivo psicoanalítico, puesto que ahí alguien habla y otro escucha. En consecuencia, consideramos que el fundamento de la condición humana se constituye en el lenguaje, a través del cual se produce el sujeto, al mismo tiempo que este advierte su acaecer sin saber. En las palabras se sitúa un conjunto de propiedades que toman lugar para el psicoanálisis en distintas vías, por ejemplo, en términos de una *demanda*, de un *síntoma*, de un *deseo*; operaciones en las que emerge el sujeto. A causa de la *physis* de las palabras se responde a un funcionamiento o mecanismo propio del ser hablante en el lazo social. Así, referirse a las palabras no implica un carácter "sobrenatural", o puramente instrumental, o de mera herramienta comunicativa, sino que en estas se constituye nuestra naturaleza.

Señalemos un giro más sobre una perspectiva histórica en la que puede enmarcarse el posicionamiento de esta "fisiología". Al principio se aludió a algunos efectos del impacto del discurso del capital en el escenario de la salud y la vida, y lo que esto implicaba para el discurso en el que se sometía la relación del médico y del paciente en la actualidad. Ahora, traigamos la mención de la aparición del sujeto para la ciencia, y los esfuerzos por introducirlo en la práctica médica y, de hecho, en la psicoanalítica.

Esto empezó a finales del siglo XIX, en 1887-1988, en el encuentro de Sigmund Freud con Jean-Martin Charcot que tuvo su despliegue durante el siglo xx hasta nuestros días. Desde tal inicio, en diálogo con su maestro sobre la histeria, Freud alude al funcionamiento colegido en las palabras, señalando que "el *contenido del recuerdo*"[35] es por regla general el *trauma* psíquico, que es capaz, por su intensidad, de provocar el estallido en el enfermo. En esa interlocución, Freud intenta asir con otros términos el problema que trata Charcot desde la perspectiva anatomoclínica. Así pues, Freud introduce la "inervación lingüística", citada anteriormente, y por esa vía al sujeto.

No se vacilaría demasiado sobre la presencia de estos elementos causantes en el habla cuando hay en el caso escuchado un reporte claro de lo "traumático", eso que "salta a la vista en la observación más gruesa"[36]. Pero cuando aquello no

34. Ibíd., 374.

35. Sigmund Freud, "Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons du mardi de la Salpêtrière*" (1886), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 171.

36. Ibíd.

se presenta expresamente en el reporte, en la fisonomía de un gran "trauma", ese reporte rápidamente es ubicado como un factor de "predisposición"[37] en otro orden. Freud señala que en este segundo caso se dejan pasar unos recuerdos a menudo indiferentes en sí mismos, pero que pueden estar elevados a la condición de trauma en el sujeto[38]. La definición de trauma, que acuña el psicoanalista vienés, consiste en "un *aumento de la excitación* dentro del sistema nervioso, *que este último no es capaz de tramitar suficientemente mediante reacción motriz*"[39]. Esta *excitación* será luego trabajada en la vía del lugar de la Cosa y lo que sobre ella se instala al producirse un sujeto, aquel que estará fundado y, al mismo tiempo, determinado de palabras, efecto de un discurso. Además, Lacan abrirá nuevos caminos conceptuales retomando los elementos del "contenido del recuerdo" diciendo que "de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico, cualquiera que sea. La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce" [40].

Pero, el siglo XIX y el siglo XX no solo trajeron a la cultura y al conocimiento médico grandiosos campos del ser por medio de la aplicación sistemática de la física, la química o la biología (sin los cuales hoy sería otro el asunto en esta pandemia), sino que, además, introdujeron la cuestión del sujeto. El psicoanálisis lacaniano sitúa la existencia del sujeto en el anudamiento de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, y al que en este recorrido hemos acudido para plantear el agujero, eso a lo que se *obedece*. En palabras del psicoanalista francés, se puede decir que "es a partir de la idea del agujero, es decir, no *fiat lux* sino *fiat trou*, y piensen que Freud, al plantear la idea del inconsciente, no ha hecho más"[41]. En resumen, el siglo XX introdujo al sujeto, ese que en esta pandemia requiere más que *tapabocas*.

Lo que articula la demanda

Si los desarrollos que incluyen al sujeto en la medicina se desplegaran, se esperaría que se implicara para cada quien la pregunta "¿a qué se obedece?", con sus respectivos efectos. Para abrir con ello la puerta hacia otras preguntas: ¿qué se instala cuando alguien habla? ¿Qué es lo que allí se escucha? Es necesario recalcar que se asiste con las palabras no solo en condición de enfermo, tras lo que se protocoliza una conducta *centrada en el paciente*, sino que el que asiste está en posición deseante, de sujeto. En la pandemia se ha echado mano de los desarrollos inmunológicos y virológicos. En medicina se estudia la anatomía y la fisiología del cuerpo, conocimientos sin los que efectivamente no se podría intervenir la urgencia en una de sus dimensiones. Empero quienes integran las disciplinas de la vida y de la salud siguen científicamente el objetivo

37. Ibíd.

38. Ibíd.

39. Ibíd., 171-172.

40. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), 13.

41. Jacques Lacan, *Seminario 23. El sinthome* (1975-1976), Sesión de clausura 13 de abril de 1975, Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel.

de la *eficiencia* empresarial que, más bien, obstruye la pregunta, tanto en el médico, como en quien consulta por un padecimiento que aún no sabe cómo situar.

Así pues, luego de recordar que estamos constituidos por palabras, y después de recorrer una suerte de anatomía rudimentaria de la Cosa, que presentifica un agujero, que implica una cierta "fisiología", y donde los significantes remiten a una pérdida original, nos preguntamos con Lacan: "¿dónde está el límite en el que el médico debe actuar y a qué debe responder?"[42]. A lo que enseguida respondemos: a algo que se llama la *demanda*.

La "demanda" que más resuena en las facultades de medicina, en las clínicas, en los hospitales, en las Empresas Prestadoras de Servicio (eps) de Colombia, son las "demandas" que hacen los pacientes a las entidades judiciales, solicitando se investigue la responsabilidad penal del médico en su procedimiento[43]. También, la palabra resuena en el ámbito económico cuando se plantea la dinámica de la "oferta y la demanda". Pero no es respecto a esos enfoques que Lacan plantea el límite en el que el médico debe actuar y al debe responder.

De manera usual la *demanda* refiere a una petición, a una solicitud, a una súplica[44], es decir, remite a una situación en la que se intenta conseguir algo a través de alguien. En ese caso, con la *demanda* que se dirige al médico se pone en juego lo que bien podría ser la apertura hacia un distingo entre deseo y necesidad. En los sistemas de salud actuales en donde se plantea una erosión de la relación médico-paciente, son, por ejemplo, los fármacos, los exámenes de laboratorio, las "excusas médicas" los que pululan al pedido. En el transitar del medicó por la historia, Lacan nos recuerda que "el médico ya no tiene nada de privilegiado en la jerarquía de ese equipo de científicos diversamente especializado en las diferentes ramas científicas"[45], pero puede optar por dar la palabra y atender con ella. Así que vale preguntarse ¿cuál es la posición del médico respecto a su paciente? ¿Cómo trata eso que se le *demanda*? ¿Qué responde cuando se reclama el "derecho" a la salud? ¿Qué manifiesta a las exigencias institucionales de *eficiencia*? Tales preguntas se plantean porque, respecto a esos diversos frentes, será en la toma de posición del médico donde haya posibilidad de individualizar y especificar lo que entra a jugarse en la *demanda* como original. "Es en el registro del modo de respuesta a la *demanda* del enfermo donde está la posibilidad de supervivencia de la posición propiamente médica"[46].

Así, asumir que lo que el paciente pide es una cura lleva a hacia una salida fácil. Aún en la urgencia que hoy nos convoca, no se puede responder de una forma tan simple. En lo que vengo planteando ya he mencionado lo que se pone en juego en la palabra para cada quien, y he remarcado la entrada en el lenguaje a través del

42. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", 90. El subrayado es mío

43. Geovana Vallejo-Jiménez, "La valoración jurídica del riesgo como criterio para la determinación de la responsabilidad penal del médico", *Revista Colombiana de Anestesiología* 45 (2017): 58-63.

44. Real Académica Española, "Demanda", definición número 1. Disponible en: https://dle.rae.es/demanda (consultado el 20/07/2020).

45. Lacan, "Psicoanálisis y Medicina", 89.

46. Ibíd., 90. El subrayado es mío.

Otro, así que a partir de esas coordenadas se tendrán que buscar pistas apropiadas para que algo en consulta pueda ser oído de otra forma. Como descubrió Freud, y lo recuerda Lacan, en ocasiones el que consulta no pide propiamente que se le libere de la enfermedad, puede ocurrir que lo que pida sea que se le amarre a ella a través de un diagnóstico o de un tratamiento.

Como ejemplo de una situación viene a mi memoria un relato gracioso que ha circulado en este tiempo de pandemia. El caso es el de un paciente que va a consulta con el médico, al que le cuenta que, por WhatsApp, escuchó a un doctor hablar sobre el COVID-19, quien reportaba que, tras usar un tratamiento en su clínica personal, todos los pacientes con COVID-19 se curaron y, además, ese tratamiento también los inmunizó, librándolos del contagio del SARS-COV-2. Así que, por esa razón, el paciente venía por ese tratamiento dicho. El médico le interpela al instante diciéndole: "eso es falso". En seguida el paciente frunce el ceño y le responde: "¿cómo puede ser falso, si ese doctor dice lo mismo que yo pienso?".

Esta es una narración superficial, sin embargo, recoge un aspecto que hoy es frecuente sobre el mundo virtual y la acumulación de información en la web; información que circula sin precisar *quién habla*, ni qué rigor tiene la fuente o qué discurso produce ese decir. Más bien hay un gran consumo de desinformación[47] que, convenientemente, promueve la errancia informativa y el consumo de lo mismo, sin límite, sin crítica, sin dar paso al sujeto. Allí donde no hay lugar para pronunciarse, para un lazo, para la palabra, las relaciones con cualquier autoridad están cada vez más desleídas, invocándose la violencia y la mayor fuerza bruta posible. Pero lo que quiero subrayar con esta elaboración es la incidencia de los discursos en los que estamos inmersos y lo que implica la palabra en el ejercicio del médico, llamando la atención sobre el entorno que allí se juega. Con esa acotación puede aludirse a que una cosa es la *demanda* y otra el *deseo* que esta despliega.

Para volver sobre algunos puntos trabajados en el final de este recorrido, y por ahora detenernos aquí con las preguntas, se dirá que la *demanda* activa ese lazo del que el sujeto dispone desde su entrada en el lenguaje, y será en esa particularidad en donde ya no estará la mera *necesidad*, sino su *deseo*. En ello el sujeto quedará anudado en la relación del trabajo clínico. Así que lo que importa en la *demanda* tiene que ver con la respuesta que venga del otro. Vale decir también que allí, en esa *demanda,* se abre la dimensión del amor que habrá de ser direccionada hacia el saber concerniente al sujeto que plantea el síntoma, ese que al mismo tiempo pone de relieve el goce del cuerpo, horizonte que convoca hacia una ética del bien decir, pero sobretodo del saber callar llegado el momento, para que advenga allí, en compañía, el sujeto.

47. El Observatorio de la Democracia del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, presenta una nota en la que determina que "en el contexto de la pandemia del COVID-19, incluso la información médica y científica está mediada por las emociones y la ideología". La nota reporta que el mismo presidente de Colombia realiza afirmaciones desinformantes. Los principales hallazgos del reporte son: "La desinformación tiene un origen internacional, pero en cada país se desarrolla de manera diferente. Los medios de comunicación tradicionales en Colombia generan contenido en el que sobresimplifican los resultados de las investigaciones acerca de los medicamentos y aportan a la viralización de la desinformación. Las autoridades colombianas guardan silencio frente a la desinformación". Cfr. Observatorio de la Democracia, "Desinformación en tiempos de pandemia", junio 15, 2020. Disponible en: https://politicayredes.obsdemocracia.org/covid-19/desinformacion-en-tiempos-de-pandemia/ (consultado el 05/08/2020).

Finalmente, un poeta ancestral de nuestro territorio plantea este asunto de un modo sereno, a través del poema llamado *Palabra*:

> Nosotros sabemos que el día
> tiene un huequito donde se sostiene el mundo…
> Ahí ponemos nuestros oídos y escuchamos
> el latido de todos los corazones.
> Por eso llamamos a la vida: *Sereno temblor*.
>
> Vito Apüshana –Nación Wayuu. Guajira[48]

BIBLIOGRAFÍA

Apüshana, Vito. "Palabra". En *Hermosos invisibles que nos protegen: antología Wayuu*. Comp. Juan Duchesne Winter. Pittsburgh: Editorial Instituto internacional de literatura iberoamericana, 2015.

Ardila, Adriana. *Neoliberalismo y trabajo médico en el Sistema General de Seguridad Social en Salud: de la profesión liberal al trabajo explotado*. Tesis de doctorado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.

Barros, Marcelo. "Consideraciones de actualidad sobre la peste y la muerte". Disponible en: http://www.marcelobarros.com.ar/consideraciones-de-actualidad-sobre-la-peste-y-la-muerte/.

Breilh, Jaime. "sars-cov2: rompiendo el cerco de la ciencia del poder. Escenarios de asedio de la vida, los pueblos y la ciencia". En *Posnormales*, comp. Esteban Rodriguez Alzueta, Jaime Breilh, Mar Herrero, María Belén Herrero, Marcela Belardo, Claudio Katz, Alberto Acosta, y otros. Buenos Aires: aspo, 2020.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2001.

Freud, Sigmund. "Prologo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, *Leçons du mardi de la Salpêtrière*" (1886). En *Obras completas*. Vol. i. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Freud, Sigmund. "Proyecto de Psicología" (1895). En *Obras completas,* Vol. i. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas,* Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Galeno, Claudio. "El mejor médico es tambien filósofo". Trad. Grupo Glaux Philologica. *Ideas y Valores* 126 (2004): 75-84.

Guereña, Arantxa y Burgos. Stephanie. *Radiografía de la Desigualdad. Lo que nos dice el ultimo censo agropecuario sobre la distrubución de la tierra en Colombia*. Bogotá: oxfan, 2017.

Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Economica, 2001.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1995.

Lacan, Jacques. "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud" (1954). En *Escritos* i. Ciudad de México: Siglo xxi, 2011.

Lacan, Jacques. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"

48. Vito Apüshana, "Palabra", en *Hermosos invisibles que nos protegen: Antología Wayuu*, comp. Juan Duchesne Winter (Pittsburgh: Editorial Instituto internacional de literatura iberoamericana. Universidad de Pittsburgh, 2015), 393.

(1960). En *Escritos* II. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.

Lacan, Jacques. *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966). Texto traducido para la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

Lacan, Jacques. "Psicoanálisis y medicina" (1966). En *Intervenciones y textos* I. Buenos Aires: Manantial, 2007.

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

Lacan, Jaques. "Sesión de clausura - 13 de abril de 1975, en Jornadas de los carteles en la escuela freudiana de París". Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel. Botogá: Correo de los carteles en Analítica, Nº3, 2003.

Mendieta, David y Jaramillo, Carmen. "¿Qué ha pasado con los principios de universalidad, solidaridad y eficiencia del sistema general de seguridad social en salud de Colombia?". En *Revista Brasileira de Políticas Publicas* 10, n.° 1 (2020): 87-102.

Observatorio de la Democracia. "Desinformación en tiempos de pandemia". Junio 15 2020. Disponible en: https://politicayredes.obsdemocracia.org/covid-19/desinformacion-en-tiempos-de-pandemia/.

Patiño, José. "La desprofesionalización de la medicina en Colombia". En *Acta Médica Colombiana* 34, n.° 2 (2009): 271-277.

Pinilla, Mónica, Andrea Ramírez y Catalina González. "Los pobres, los más afectados por la pandemia". *Universidad de los Andes. Noticias, Salud y medicina*. Abril 7, 2020. Disponible en: https://uniandes.edu.co/es/noticias/salud-y-medicina/los-pobres-los-mas-afectados-por-la-pandemia.

Real Academia Española. "Demanda". Disponible en: https://dle.rae.es/demanda.

Silva, José Asunción. *Poesías*. Edición crítica de Hector H. Orjuela. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1979.

Vallejo-Jiménez, Geovana. "La valoración jurídica del riesgo como criterio para la determinación de la responsabilidad penal del médico". *Revista Colombiana de Anestesiología* 45 (2017): 58-63.

II. CONDICIONES DEL SOMETIMIENTO

© Lesivo Bestial | Veneno en la piel | Pintura en aerosol sobre lienzo | 1,8 x 2 metros | 2008

© Lesivo Bestial & Camilo Ara | Terror | Mural exterior | 3 x 3 metros |

DOI: 10.15446/djf.n21.101226

La voz de los oídos
Maniobras subjetivas de la indefensión

(cc) BY – NC – ND

Sebastián Plut*

Universidad Abierta Interamericana, Buenos Aires, Argentina
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Argentina

La voz de los oídos

En este artículo se describe, desde el punto de vista freudiano, la lógica de la retórica neoliberal y cómo opera en la mente de sus votantes. Asimismo, se describe el tipo de obediencia que se desarrolla bajo esa cosmovisión política, y el sometimiento al que se entregan quienes se adhieren a ella. En todo ese conjunto, se afirma la existencia de un isomorfismo entre pandemia y mercado, que lleva a cuestionar por qué para el sujeto neoliberal no hay rebelión posible.

Palabras clave: retórica, obediencia, pandemia, mercado, desvalimiento.

Voice of the ears

This article describes, from a Freudian point of view, the logic of neoliberal rhetoric and how it operates in the minds of its voters. Likewise, it describes the type of obedience that develops under this political worldview, and the submission to which those who adhere to it surrender. Throughout this set, the existence of an isomorphism between pandemic and market is affirmed, which leads to question why for the neoliberal subject there is no possible rebellion.

Keywords: rhetoric, obedience, pandemic, market, helplessness.

La voix des oreilles

Cet article décrit, d'un point de vue freudien, la logique de la rhétorique néolibérale et comment elle opère dans l'esprit de ses électeurs. De même, le type d'obéissance qui se développe sous cette cosmovision politique du monde et la soumission à laquelle ceux qui y adhèrent se soumettent sont décrits. Là-dedans, l'existence d'un isomorphisme entre pandémie et marché est affirmée, ce qui conduit à se demander pourquoi il n'y a pas de rébellion possible pour le sujet néolibéral.

Mots-clés: rhétorique, obéissance, pandémie, marché, impuissance.

Cómo citar: Plut, Sebastián. "La voz de los oídos. Maniobras subjetivas de la indefensión". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 123-141, doi: 10.15446/djf.n21.101226.

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

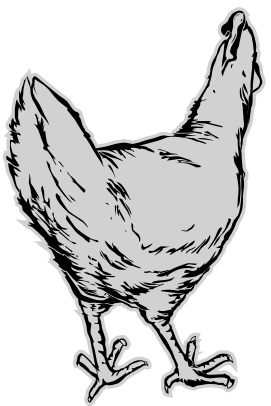
© Obra plástica: Lesivo Bestial

Artículo de reflexión | Fecha de recepción: 25/06/2020. Fecha de aceptación: 28/10/2020.
Desde el Jardín de Freud [n.° 21, Enero - Diciembre 2021, Bogotá] ISSN: (impreso) 1657-3986 (en línea) 2256-5477, pp. 123-141.

I

La generosa y sugerente invitación de *Desde el Jardín de Freud* nos convoca a pensar a partir de la célebre sentencia de Quignard: *"las orejas no tienen párpado"*[1]. Se desprende de allí, para el autor, la presunción de que el modelo absoluto de pasividad lo podemos pesquisar en el sistema auditivo. Resonancias etimológicas, incluso, apoyan su aserto, toda vez que aquellas reúnen dos actos: oír y obedecer. Asimismo, la tríada conceptual que propone la revista, "obediencia, indignación, sublevación", puede devenir en un juego de siglas y transformarse en *oís*, esa modalidad verbal que impone a un otro un determinado registro auditivo.

Lo dicho en el párrafo previo reconoce senderos y derivas inabarcables en un conjunto unificado cuando se trata de la singularidad, del *caso*, como decimos los analistas. Pero aquí seguiremos otras huellas, las de las improntas que deja en la subjetividad el neoliberalismo o, para exponerlo en términos de la actualidad, el isomorfismo entre pandemia y mercado.



II

El movimiento espontáneo de un bebé que cierra los ojos ante el rayo lumínico fue el modelo que Freud tomó para desarrollar su teoría de las defensas: el sujeto se fuga ante un estímulo doloroso y lo sustituye por otra percepción. En ese sentido es cierto lo que nos dice Quignard, que las orejas no tienen párpado. Por ello, si la percepción visual provee la matriz de los procesos defensivos, la percepción auditiva quizá nos explique las maniobras subjetivas de la indefensión.

III

No pretendemos refutar la citada afirmación de Quignard, pero sí matizarla. En efecto, que las orejas no tengan párpados no impide, tal como indica el sintagma popular, *hacer oídos sordos*. Así como podemos *prestar oídos*, y entonces nuestra investidura de atención se dirige a nuestro interlocutor, también resulta posible, no sin costo psíquico, desinvestir la masa sonora ajena. El destino de lo oído, a su vez, también

1. Pascal Quignard, *El odio a la música* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998), 60. La cursiva es mía.

es heterogéneo, ya que el carácter intrusivo de la voz del otro puede variar en sus magnitudes y, por lo tanto, convocar en mayor o menor medida las significaciones de las que dispone el oyente o, en el otro extremo, arrasar con ellas. Hay otras dos alternativas que podemos considerar, ambas incluidas en lo que llamaremos *producción de la voz de los oídos*. La psicopatología cuenta con diversas hipótesis para explicar, por ejemplo, las alucinaciones auditivas, esas voces autoengendradas y que tanto suelen hostigar a quien las escucha y padece. Sin embargo, me interesa aquí subrayar la segunda alternativa: la de quienes van a buscar aquello que desean oír y, luego, lo toman como un pensamiento exterior que han incorporado. Numerosos estudios de cientistas sociales sobre las representaciones, la opinión pública, la ideología, etc., han naufragado en este punto, o bien sus elucidaciones se han detenido al estimar, únicamente, que la subjetividad es moldeada por los discursos dominantes, como si los receptores de aquellos mensajes no fueran, al mismo tiempo, productores de estos. Desacierto en el que, aun entre psicoanalistas, se entromete un sesgo conductista que homologa *lo psíquico* con una *tabula rasa*.

IV

Las orejas no tienen párpados, pero el oído es capaz de producción sonora. Una hipótesis de Freud se orienta en una dirección similar: *"La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico"*[2]. Aquello que encontramos en el mundo requiere, inicialmente, de un proceso proyectivo que, desde ya, es complejo. Que todo psicoanalista haya escuchado decir a un paciente que uno le dijo algo que uno nunca pronunció es una ilustración sencilla de lo que estamos describiendo. Winnicott, por su parte, en más de una ocasión se refirió a *crear lo que existe*.

Un chiste reciente de Daniel Paz, humorista gráfico de Argentina, exhibió con lucidez parte de lo que estamos indicando. Una joven observa a su padre que está leyendo una noticia en un portal periodístico, y le dice: *—No, papá. Esa es una noticia falsa*. A lo cual su padre le responde: *—Pero, ¿cómo va a ser falsa si dice justo lo que yo pienso?*

Ya señalamos el punto ciego en el que ingresan los estudios de opinión pública si estos solo captan la presunta eficacia de los mensajes recibidos y desestiman los modos de pensar que imperan en muchos sujetos que solo *buscan* su confirmación. Sujetos a los que, se deduce, no podría importarles el criterio de verdad/falsedad de una información, pues no es eso lo que anhelan. Cuanto mucho piden un revestimiento —que será cambiante— para validar un modo de pensar que antecede a toda noticia.

2. Sigmund Freud, "Conclusiones, ideas, problemas" (1941 [1938]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 302. La cursiva es mía.

V

Rescatemos el significante *sentidos*, algo desprestigiado en parte de la bibliografía. No será casual que el mismo término incluya las formas lingüísticas de la significación, de la semantización y, simultáneamente, se utilice para nuestro sistema múltiple de registro, nuestros cinco sentidos: el olfato[3], la vista, el tacto, el gusto y el oído. No evitamos una redundancia: nuestros sentidos crean sentidos, y no hay en esa lógica un funcionamiento ni lineal ni ingenuo.

VI

Recurrimos, también, a la hipótesis de Freud sobre el triple vasallaje del yo respecto de las exigencias de la pulsión, el Superyó y la realidad. Dicho en un lenguaje más simplificado, el Yo se ve en la tarea de conciliar lo que desea, lo que debe y lo que puede, y cualquier alternativa que suponga el exceso de una de tales interpelaciones en desmedro de las otras será una fuente de conflictos. Si solo tomamos en cuenta lo que queremos hacer, el riesgo será la ilusión de omnipotencia; si solo respondemos a lo que debemos hacer, el riesgo será el sometimiento, en tanto que si solo registramos lo que podemos hacer, el riesgo será limitar nuestra imaginación y nuestra creatividad.

VII

Trazar los problemas y costos de la cuarentena es una tarea necesaria y nos exige un aprendizaje. No me refiero únicamente a lo que podamos descubrir en cuanto a sus efectos colectivos y singulares, sino a la dimensión que debemos esperar de toda solución: esta siempre será más pequeña que el problema que le dio origen. Hay, por cierto, quienes se aprovechan de esta ineludible insuficiencia para abominar el confinamiento. Así, a diario exhiben sus perjuicios cual si aquella (la cuarentena) no tuviera como precuela una pandemia. Es frecuente que un paciente que haya atravesado una operación quirúrgica más o menos severa describa penosamente su experiencia durante los días en que estuvo internado en terapia intensiva. Momentos de aislamiento, sentirse sometido cotidianamente a extracciones de sangre, medicamentos, sueros, etc. Sin embargo, la mayoría no olvida que fue la secuela de un daño mayor que requería una solución, adversa pero insoslayable.

Pese a la larga historia de pestes y pandemias que asolaron a la humanidad, aun nos resta aprender el modo en que ellas agitan el alma humana, ya sea la de quienes encuentran allí la única versión de lo social, ya sea la de quienes descreen por completo de su transmisibilidad.

3. Véase el impactante relato de Ana Longoni sobre la pérdida del olfato como síntoma que anunciaba que estaba contagiada del coronavirus. Ana Longoni, "No tener olfato", *Revista Anfibia* (2020). Disponible en: http://revistaanfibia.com/cronica/no-tener-olfato (consultado el 20/07/2020).

VIII

Ya es un ritual que todas las noches, a las 21 horas, miles de ciudadanos salen a sus balcones a aplaudir a los médicos, a elogiar su esfuerzo y dedicación. En paralelo, ha ocurrido que a muchos profesionales de la salud sus vecinos han pretendido expulsarlos, de los edificios en los que viven, por temor al contagio.

No hay ningún censo posible que nos permita saber son dos grupos sociales diferentes (los que aplauden y los que excluyen), un mismo grupo, o bien se dan combinaciones diversas. Sin embargo, una reflexión algo más precisa minimiza ese inaccesible dato, pues alcanza con comprender el trasfondo de ciertas alabanzas. Se atribuye a Freud haber dicho que es más fácil defenderse de las críticas que de los elogios, pues ante estos últimos uno se encuentra indefenso. Y tenía razón. Al médico se lo celebra en tanto realice un *sacrificio*, solo bajo esa condición y en esa única circunstancia. Cuando ello cambia, y se muestra como un sujeto más, ya pierde su gloria. Un refrán dice que "*a caballo regalado no se le miran los dientes*", lo cual solo significa que al regalo (elogio) no está permitido detectarle su hostilidad. ¿Acaso no ocurre algo idéntico con los docentes, a quienes se los puede exaltar *ad infinitum* por su *vocación de servicio*, pero de inmediato son destinatarios de todo tipo de agravios cuando, por ejemplo, reclaman por sus salarios? Insistimos, hay un tipo de sujeto, al que entendemos como el que ostenta un yo-neoliberal[4], que falsamente agradece, pues lo que exige es que el otro se inmole. ¿Cuáles son sus miedos? ¿En qué consiste la intensa ominosidad de la que buscan protegerse a través de la exclusión?

IX

El humano no se aviene a pensar en el dolor. Lo negamos o bien solo lo miramos de frente ante lo catastrófico, ante la inminencia de la muerte, cuando aquel afecto ya no se distingue de la angustia automática. Si no es así, el dolor será siempre ajeno, de otro. Tal es la vivencia que muchos sujetos pretenden tener sobre su propio desvalimiento, sobre la universal vulnerabilidad que nos identifica a unos con otros. La proyección y la expulsión son armas fatales y, tras prejuicios, xenofobias y estigmatizaciones de todo tipo, se esconde el oscuro propósito de desconocer el propio desvalimiento. Algunos, los poderosos, cuentan con recursos para sostener, aunque sea transitoriamente, su ilusión de omnipotencia. Otros, los que se sacrifican ante (y para) los poderosos, solo atinan a buscar algún otro desgraciado al que exigirle que se sacrifique aun un poco más.

El sujeto neoliberal se cuenta entre los que no admiten un costo negativo, es incapaz de asumir las consecuencias de una gravosa situación, aun cuando ese mismo

4. Sebastián Plut, *Escenas del Neoliberabismo* (Buenos Aires: Ediciones Ricardo Vergara, 2019).

sujeto tiene la experiencia de padecer las severas consecuencias de la depredación neoliberal. El saldo de la pandemia, inevitablemente, será negativo. Aun cuando despleguemos nuestra creatividad, logremos realizar ciertos proyectos, aprendamos o descubramos algo, el desenlace será negativo, para los cuerpos, las almas, la economía, etc. Por qué resulta tan impensable la inevitabilidad del dolor es un problema que aun espera respuestas, pues los adalides de la autoayuda desean hacernos creer no solo que debemos salir rápido de todo sufrimiento, sino que además cada uno podrá hacerlo por cuenta propia[5]. Al referirse a la carga psíquica que todo ser humano debe soportar para sostener la convivencia, Freud señaló tres destinos simultáneos: una parte deberá ser *reducida*, otra deberá compensarse con algún *resarcimiento* y, por último, con una parte de ella deberemos *reconciliarnos*.

X

Se ha dicho que la pandemia "desnudó" las *miserias del capitalismo*, las profundas *desigualdades* que el sistema fabrica. Las veces que leí esta presunta revelación me dejaron una impresión contrariada. ¿Ante los ojos de quién, supuestamente, el capitalismo y sus iniquidades habrían perdido sus vestiduras? ¿No es un saber ya consagrado, incluso un observable que no pide demasiado esfuerzo para ser notado, que el capitalismo es una economía de la desigualdad? Si así ocurrió, si efectivamente el coronavirus desnudó la inanición social de la que se alimentan los grupos concentrados de poder económico, es porque tal evidencia opera como una lente de aumento para los miopes del mundo, para aquellos que solo oyen su propia voz. Para todos los demás, la emergencia sanitaria no es sino una ocasión más severa en la que las insuficiencias propias del capitalismo exhiben su persistente incapacidad.

Se revela así la ilusión de quienes estiman que aquel fue (o será) uno de los efectos de la pandemia, una fantasía que pronostica una transformación social operada por un virus. Tanta parece ser la necesidad de creer que los indiferentes serán sensibles ante el daño, tanta la incredulidad ante la impavidez que pervive aun entre tanta miseria, que se viralizó una frase que falsamente se atribuyó a *La peste* de A. Camus: "*Lo peor de la peste no es que mata a los cuerpos, sino que desnuda las almas y ese espectáculo suele ser horroroso*". Una vez más, debemos entender que hay tantos que solo escuchan la voz de sus propios oídos.

XI

Aun con limitaciones de diverso tipo, provocadas por razones también diversas, Argentina cuenta con un sistema público de salud considerable y, más aun, con una

5. En un anterior trabajo expuse un análisis crítico sobre los imperativos organizacionales del *management* ligados con la motivación, con el "tú puedes ser emprendedor", etc. Allí expuse la falacia que entrañan tales órdenes, así como el problema de lo que queda invisibilizado a través de *hacer creer* que es un deseo cuando es solo un imperativo. Ver: Sebastián Plut, *Trabajo y subjetividad* (Buenos Aires: Psicolibro, 2015). Por otra parte, aprendamos que los imperativos, en el mejor de los casos, son eficaces en el campo de la acción: lo que debemos (o no debemos) hacer. Sin embargo, no logran gran cosa en el terreno del pensamiento y, mucho menos, en el afecto, al que precisamente Freud entendía como no domeñable por el yo. De allí se deriva una instrucción sobre la pandemia, sobre todo para los profesionales de la salud mental: será conveniente evitar sugerir (¿imponer?) "*no tenés que tener miedo*", pues nadie disipa un malestar por obra de una orden o un consejo, tenga o no el malestar una motivación objetiva. Más aun, si persistimos en esos propósitos, aun cuando resulten de nuestras buenas intenciones, corremos el riesgo de convertirnos en representantes de una instancia sádica ante la cual el sujeto angustiado no solo conservará su pena, sino que, además, sentirá que es juzgado de inútil o algo similar. Ver: Sebastián Plut, *Los Coronautas. Pánico colectivo y sufrimiento psíquico* (Buenos Aires: Ediciones Ricardo Vergara, 2020).

larga tradición en ese sentido que le ha permitido resistir a los embates neoliberales. Pese a ello siempre retorna el latiguillo que cuestiona su *gratuidad*. Como suele ocurrir, cada avanzada neoliberal constituye una afrenta a la dignidad humana, a la vida, y no es infrecuente que una de sus armas retóricas sea la simplificación banalizante. El cuestionamiento (en apariencia) central suele apuntar al "derroche" que significa el gasto público y logran que una parte considerable de los ciudadanos destine su energía a reproducir invectivas dirigidas a objetar dicho gasto. Al punto que hasta pueden gritar, como si fuera un argumento y un aspecto negativo, *"dejen de decir que es gratuita, porque lo pagamos entre todos"*, como si no fuera una obviedad y como si el erario no se constituyera con el aporte de los ciudadanos. Incluso, por esa vía se crea otro resultado consistente en una catarata de agravios prejuiciosos y xenófobos, por ejemplo, que los extranjeros usan nuestros hospitales, universidades, etc. Se caracteriza de dos modos a un presunto sujeto *aprovechador*: o bien porque es alguien de *afuera* que se beneficia de lo nuestro; o bien que el aprovechador es una suerte de vago, perezoso, que busca *vivir de arriba*[6].

Sin embargo, el objeto principal del agravio no es el uso del dinero del Estado, ya que, de hecho, si hay algo oscuro y funesto es el destino que tienen las arcas públicas cuando hay un gobierno neoliberal. Lo que esencialmente se intenta esmerilar es un concepto de sociedad, de cohesión, de solidaridad, si se quiere, como decía Freud, de *justicia social*: *"La justicia social quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigirlas"* [7].

En suma, el valor de un sistema público de salud no consiste solamente en que por su gratuidad resulte accesible para todos y todas, sino porque imprime un sentido específico a la convivencia, porque exige una restricción de los narcisismos dispersos de los individualistas, porque abona que el *cuidado* no es solo de sí, sino también hacia los otros y desde los otros.

XII

No muy lejos de ello se abre el debate sobre los límites que debe tener la intervención del Estado, hasta dónde debe llegar y cuál es la zona que debe respetar sobre la vida privada. Dicho de otro modo, cómo se combina un Estado protector con la función del Estado prohibidor, su rol como detentor del monopolio legal de la violencia y su papel en proteger a los ciudadanos del desamparo. No fueron (ni son) pocas las batallas para que problemas sociales como las adicciones, por ejemplo, o el aborto, dejen de ser materia del Código Penal para que ocupen el lugar que deben tener, esto es, asuntos de la salud pública[8]. Por caso, la consigna "*mi cuerpo es mío*", que instalaron

6. Resulta notable que la evidencia empírica, en todo caso, indica lo contrario. Suelen ser los usuarios de sistemas privados de salud quienes argumentan que "ya que pagan" van a tratar de utilizar todos los servicios que se les ofrecen. En efecto, es la lógica del mercado la que alimenta la voracidad de los consumidores, mientras que tal cosa no suele ocurrir con la lógica pública.
7. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 114. La cursiva es mía.
8. Ver: Sebastián Plut, *El malestar en la cultura neoliberal* (Buenos Aires: Letra Viva, 2018); y Plut, *Escenas del Neoliber-abismo*.

los colectivos de mujeres, no procura homologar el cuerpo con un bien privado, con un objeto que cada quien determina según su arbitrariedad. Si así fuera, de hecho, quienes sostienen aquel sintagma deberían, por ejemplo, oponerse a la obligatoriedad del calendario de vacunas y no sucede nada de eso. Debemos, pues, despojar de la frase "mi cuerpo es mío" toda resonancia que intente asimilarla al paradigma individualista y meritocrático, ya que su función se desliza hacia otros sentidos. Por un lado, y quizá en esto sí hay un componente de privacidad[9], se trata de la decisión singular de cada quien sobre su propia sexualidad. Simultáneamente, procura poner un freno a las acciones abusivas que, crónicamente, se han ejercido sobre el cuerpo de las mujeres. Finalmente, establece que la distancia entre "mío" y "protección estatal" no coloca a los términos en posición de exclusión recíproca, de lo cual es una palmaria evidencia la sostenida lucha por la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo.

XIII

En poco tiempo, aproximadamente dos meses, el COVID-19 dejó de ser un asunto de China para pasar a ser mundial, planetario. El estupor que produjo, entonces, no fue solo por las cifras de contagio y letalidad que se indican, sino por su acelerada circulación. Hay allí, para los psicoanalistas, un fenómeno que nos interroga, sobre todo a la luz de lo que Freud[10] examinó sobre el contagio afectivo. Mi hipótesis es que se superponen dos tipos de angustia cuando al contagio viral se le adiciona el psíquico. Por un lado, y razonablemente, se despabila una cuota de temor ante el riesgo de enfermarse; por otro lado, hay otro tipo de angustia que hace pie en los surcos que ha dejado la cultura individualista cuando, súbitamente, los sujetos sienten que hay un factor de unificación de la especie humana. Esto es, a la preocupación por las afecciones orgánicas le suman la aversión a todo tipo de razón que los haga sentir que pertenecen a un colectivo más amplio que el propio grupo.

XIV

Razones teóricas y epistemológicas, pues, me impiden adherir a las tesis que anuncian que la pandemia asestará un golpe letal al capitalismo. Intuyo que esas proposiciones solo son producto de una mezcla de ilusión y espanto, ambos afectos surgidos al sentir que estamos viviendo una suerte de momento único en la historia de la humanidad. Las razones teóricas, que en rigor se valen también de la experiencia histórica, no nos permiten suponer que la *naturaleza* humana sufra transformaciones significativas como consecuencia de tragedias, sean naturales o humanas. Nada nos autoriza a

9. Claro que aquí la palabra *privacidad* no se corresponde con la posesión de un bien material, sino con el derecho sobre la propia intimidad subjetiva.

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

suponer que en la etapa pospandemia seremos ni más buenos ni más malos, ni mas altruistas ni más egoístas. Durante la Primera Guerra Mundial, Freud respondió así a quienes se espantaban por lo bajo que habían caído los seres humanos cometiendo tantas atrocidades: *"no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos"*[11]. Del mismo modo, podríamos decir: no se elevaron tanto como creíamos, porque no habían caído tan bajo como temíamos. Es, pues, puro optimismo infundado creer que millones de sujetos habrán descubierto, por obra y gracia de un virus, los valores profundos de la vida y el sentido pleno de vivir en sociedad. En cuanto a las razones epistemológicas, se asientan en la negativa de Freud[12] a considerar al psicoanálisis como una cosmovisión. En la medida en que no se ubica en ese modo de pensamiento, el psicoanálisis no se arroga la capacidad de hacer predicciones ni tampoco pretende establecer *lo que debería ocurrir*. Nada de ello es posible para la ciencia freudiana, ni en condiciones de estabilidad ni en condiciones de excepcionalidad. Cuanto mucho, el psicoanálisis aporta una modesta perspectiva sobre lo que entendemos que sucede, sin nada que decir, insistimos, sobre lo que creemos que deberá acontecer.

XV

Los movimientos sociales y políticos suelen luchar contra algún tipo de injusticia, injusticia que puede referir a lo económico, los DD. HH., el derecho a la información, el trabajo, etc. El valor que rige estas acciones, por lo tanto, es la justicia, y desde allí se cuestionan las prácticas abusivas del neoliberalismo, y el desamparo al que este último condena a gran parte de la sociedad.

Sin embargo, la gramática política que le es propia a tales batallas, si bien es válida para pensar las decisiones concretas que toman los gobiernos neoliberales, resulta ineficaz para comprender la lógica con la que piensan sus votantes (y la que utilizan sus referentes para hablarles). En efecto, a tales votantes no los convoca la *injusticia social*, no los interpelan las causas de la pobreza, por ejemplo. Es cierto que pueden expresarse de manera acusatoria, denunciante, ante lo que imaginan como atropellos de los gobiernos populares, pero no exige mucha tarea advertir que se agarran de consignas que no tienen consistencia, que son frases vacías, *fake news*, y que solo les importa contar con tres o cuatro palabras que conjugar en una oración para denostar a algún líder popular. La urgencia por *creer* en algo, que a su vez no exige mucho esfuerzo, pone de manifiesto que la escasa energía que los votantes neoliberales dedican a la política está más empujada por un tipo de angustia ligada al descreimiento[13]; esto es, luchan contra la propia incapacidad de creer. Algo similar planteó Dejours cuando

11. Sigmund Freud, "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 286. La cursiva es mía.

12. Sigmund Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

13. Véase: Sebastián Plut, "El voto emocional y los desafíos del populismo", *Página/12*, agosto 1, 2019. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/209527-el-voto-emocional-y-los-desafios-del-populismo (consultado el 20/07/2020); Sebastián Plut, "Por qué alguien cree lo no creíble y lo reproduce?", *Página/12*, enero 16, 2020. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/240948-por-que-alguien-cree-lo-no-creible-y-lo-reproduce (consultado el 20/07/2020).

sostuvo que *"habría que reemplazar el objetivo de la lucha contra la injusticia y el mal por una lucha intermedia, que no está directamente dirigida contra el mal y la injusticia sino contra el proceso mismo de banalización"*[14].

XVI

Puede sonar fuerte, quizá excesivo, pero lo diré así: *la pandemia es la muerte en vida*. Según explican los especialistas, el virus no puede considerarse un ser vivo, pese a cumplir dos funciones que lo acercan: se relaciona y se reproduce. Tales funciones un virus las realiza en su carácter de *parasitario*. La complejidad del debate sobre este punto entre los biólogos, ciencia que nos es ajena[15], nos exime de la tarea de asumir una posición definida y nos habilita a destacar que, al menos en el terreno del imaginario social, los virus pueden figurarse como los *zombies* a los que la literatura y el cine han dado vida. Pensar la presencia del virus como *la muerte en vida*, entonces, es una expresión que está en el límite entre la metáfora y la descripción concreta, y condensa tres sentidos posibles. En primer lugar, por el mismo carácter de parásito ya mencionado, cual elemento que vive de lo ajeno, que se nutre de la vitalidad del huésped. Luego, por el destino al que conduce al organismo atacado, al menos si el programa del virus no logra ser interferido a tiempo. Por último, porque el carácter pandémico del COVID-19 nos ha igualado a todos los seres humanos de un modo en el que quizá solo la muerte lo hace.

XVII

El coronavirus no impone un riesgo sectorizado, ni por condiciones sociales, ni por formas de vida ni por genética familiar. De allí que los adalides del neoliberalismo en Argentina lograron cierto efecto transitorio en movilizar a parte de la población en contra del presunto *comunismo* del Gobierno nacional. Una de mis tesis parte de este rasgo central de la pandemia: el estupor que produce el coronavirus responde a su potencial letalidad, a su acelerada circulación y, sobre todo, a su rasgo *socializado*, que no reconoce diferencias de ningún tipo[16].

¿Por qué esta *desdiferenciación* de la acción viral constituye el núcleo del espanto que provoca? Es este singular rasgo del virus, creo yo, lo que cuestiona las fábulas naifs del neoliberalismo; en eso el virus contradice sus pretensiones meritocráticas. Todos en cuarentena, todos con barbijo y no solo porque rige una normativa oficial, sino porque en esto no hay exentos, ni por dinero, ni por presunciones aristocráticas.

14. Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social* (Buenos Aires: Topía, 2006), 41. La cursiva es mía.

15. Esta ajenidad, no obstante, no nos hace olvidar que diversas hipótesis fuertes de Freud (sobre la pulsión, la filogénesis, el pensamiento, etc.) se asientan en supuestos sobre el cuerpo biológico, químico y neuronal.

16. Lógicamente esta proposición no desconoce que las diferencias económico-sociales luego redundan en mayores protecciones para unos y mayor desprotección para otros.

El virus es indiferente al ADN neoliberal del individualismo, al que enciende y en el que se apoya. Como la muerte, entonces, el COVID-19 nos recuerda que *todos somos iguales*.

XVIII

Dicha tesis incluye otra hipótesis: el individualismo y el odio[17] se alimentan recíprocamente y su telón de fondo es la intensa necesidad de los sujetos, o de muchos de ellos al menos, de proyectar en otros el inevitable desvalimiento humano. El ser humano no convive amigablemente con su propia vulnerabilidad y precisa de argucias para suponer que es un asunto de otros. En ese sentido el virus impone férreamente un freno a esa pretensión e ilusión proyectiva[18].

No en vano Freud dijo que el amor propio de la humanidad fue afrentado de tres maneras, una de ellas por Charles Darwin cuyos descubrimientos refutaron la siguiente ilusión: "*En el curso de su desarrollo cultural, el hombre se erigió en el amo de sus semejantes animales. Mas no conforme con este predominio, empezó a interponer un abismo entre ellos y su propio ser*"[19]. Prevalecer sobre otros e interponer un abismo con ellos son dos operaciones que el amo neoliberal ejecuta también con sus semejantes humanos. Pretende, así, desestimar el lazo con el Otro, el otro del trabajo, de la política, de la patria e, incluso, de la especie humana. Muchos años después, Freud sostuvo que, si admitimos la herencia de la especie, "*habremos tendido un puente sobre el abismo entre psicología individual y de las masas*"[20].

La categoría *herida narcisista*, entonces, describe un severo problema de la convivencia humana, ya que nuestra irreductible pequeñez es percibida tantas veces con un insoportable sentimiento de inferioridad.

XIX

¿No debería asombrarnos que observemos con tanta sensación de extrañeza la presencia de un virus, como si no perteneciera al orden natural de este mundo, y luego percibamos al capitalismo como si fuera el orden natural de nuestra convivencia?

17. Nos referimos a formas del odio como la xenofobia o los prejuicios, todas modalidades de la hostilidad que requieren de la exclusión de un sujeto o un colectivo.

18. Es notable cómo las ciencias sociales caen en esta misma tendencia al enfocarse, frecuente y exclusivamente, en los problemas de la *pobreza*. Por ejemplo, es habitual que cuando se trata el tema del *embarazo adolescente* el debate gire en torno de las jóvenes vulnerables. Si bien es cierto que hay allí una urgencia social, también es posible que se invisibilice de ese modo que hay problemáticas de desvalimiento que son transversales a la sociedad. Un ejemplo similar lo hallamos en una investigación sobre fertilización asistida, cuando nos preguntamos por qué al tratamiento de *ovodonación* no se lo denomina *ovorecepción*, en la medida en que lo central corresponde a la mujer que recibe el óvulo y no a la que lo dona. Ver: Sebastián Plut, "Las motivaciones de los anticuarentena", *Página/12*, mayo 18, 2020. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/268657-las-motivaciones-de-los-anticuarentena (consultado el 20/07/2020). En esa misma línea, suele estudiarse el presunto conflicto con el deseo de ser madre en las mujeres infértiles, cuando dicho conflicto puede presentarse en cualquier mujer. Huelga recordar que problemas sociales como el consumo de drogas o el delito, entre tantos otros, también suelen pensarse como problemáticas de las poblaciones vulnerables. Insisto, entonces, en mi tesis: el prejuicio no es el *non plus ultra* de estas representaciones sociales, sino que detrás de aquel se encuentra la imperiosa necesidad de deshacerse del registro del propio desvalimiento.

19. Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis" (1917 [1916]), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 132. La cursiva es mía.

20. Sigmund Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 96. La cursiva es mía.

XX

La aceptación de las restricciones por la cuarentena desde el inicio parece haber sido bastante mayoritaria. Dicha obediencia, sin duda, puede acompañarse de acuerdos o desacuerdos con la norma. Los casos de *transgresión* han sido pocos, pero resonantes, aunque lo más significativo aun fueron las incitaciones a la desobediencia desde ciertos sectores de la oposición neoliberal.

Habitualmente, el modelo utilizado para comprender las *transgresiones* ha sido, dicho en términos psicopatológicos, el de la psicopatía o la sociopatía. Es decir, ese marco interpretativo que detecta un sujeto que no se aviene a las reglas y normas y se supone a sí mismo exceptuado de tener que cumplirlas.

Sin embargo, los votantes neoliberales[21] no se caracterizan por esos rasgos; su transgresión no se funda en un genuino sentimiento de injusticia o en un desacuerdo argumentado[22]. Entendemos que el clima en el que quedan envueltos, en una solución que combina su propia incapacidad con los eslóganes que les ofrecen los medios, es el del descreimiento. En suma, es una *batalla* entre dos posiciones antagónicas, sino entre una convicción y la imposibilidad de confiar[23]. Si se quiere, no es lo mismo fundar una confrontación política a partir de un sentimiento de injusticia que sostenerla, de manera dispersa y ambigua, desde el estado de desgano[24].

Esto nos ha llevado a sostener que el neoliberalismo es a la política lo que el evangelismo es a la espiritualidad, entendido el evangelismo como una forma regresiva del creer.

XXI

Como parte de los embates contra el Gobierno nacional (en Argentina), los representantes del neoliberalismo, que priorizan su renta a la salud de la sociedad, convocaron a una marcha el día 7 de mayo del 2020, bajo la consigna "*No queremos comunismo*". Pese a que la convocatoria fue muy difundida en las redes y en los medios, y se habló de ella hasta el hartazgo, la concurrencia fue casi nula. De inmediato circularon fotos en las que se veía a un sujeto absolutamente solo y munido de su cacerola para protestar. En paralelo, quienes apoyan al Gobierno expresaron su burla por el escaso éxito de la convocatoria y su satisfacción porque esta no hubiera contado con el apoyo de los ciudadanos.

Sin embargo, creo que hay una lectura errónea en esta complacencia con el fracaso de la marcha, pues omite comprender que los ideólogos neoliberales no ven en las manifestaciones una acción política importante, así como tampoco les preocupa demasiado el destino de sus propios votantes. Si bien, posiblemente, habrían festejado

21. Aquí nos referimos al votante, pues entendemos que la hipótesis que sigue se aplica al modo de pensar que inducen sus referentes, al estado anímico que infunden en quienes apoyan a los representantes del neoliberalismo y no tanto a estos últimos.

22. Plut, "El voto emocional y los desafíos del populismo".

23. Plut, "Por qué alguien cree lo no creíble y lo reproduce?".

24. Vale aquí para ilustrar lo que digo una impresión derivada de mi experiencia como analista institucional. Es habitual que, cuando en una organización se desea recabar información sobre algún tema a través de una encuesta o cuestionario, alguien señale una prevención en términos de que podría resultar "*persecutorio*". Sin embargo, he observado que hay un problema más serio, consistente en que habiendo pasado ya los trabajadores por esa experiencia (haber respondido en años previos a cuestionarios), posteriormente *descubrieron* que no tuvieron utilidad alguna, que nada cambió a partir de ese relevamiento. Ello conduce a que, en la nueva ocasión, las encuestas se completen con el signo del desinterés y no tanto con un sentimiento de desconfianza. En todo caso, la desconfianza está más ligada a la apatía, al no creer que tenga utilidad alguna, que a un sentimiento de tipo persecutorio.

una mayor concurrencia, lo cierto es que su *éxito* no radica en ello, sino en intrusar la mente de quienes los apoyan[25]. Se sabe que sus votantes no son *militantes* que salen a las calles sino, más bien, audiencia de la televisión, lectores de los diarios, y que se agrupan de ese modo[26]. De hecho, raya con el absurdo suponer que algo de la política nacional tiene algún sesgo comunista, de modo que solo consistió en despertar un antiguo fantasma de Occidente que no tiene, hoy, ningún asidero objetivo, salvo que consideremos, como ya hemos dicho, que lo más similar a la igualdad absoluta es la vivencia promovida por la acción del virus.

XXII

A nivel regional, el mayor exponente del negacionismo sanitario es el presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, quien entre otras funestas expresiones sostuvo que *"la libertad es más importante que la propia vida"*. Ya dedicamos otras páginas a diseccionar el tipo de discurso falso que ostenta la retórica neoliberal, un discurso que no solo procura encubrir sus intenciones y actos, sino que se propone desquiciar la mente de sus destinatarios[27]. Por caso, respecto de la citada frase de Bolsonaro, podemos prescindir de toda referencia ideológica para ver en ella un verdadero disparate, pues qué libertad podría ejercerse si se llegara a perder la vida. No obstante, me interesa acá la reflexión sobre lo que encubre la concepción de *libertad* en el neoliberalismo[28].

Por un lado, y también se advierte en la frase de Bolsonaro, la libertad neoliberal tiene, supuestamente, un único resguardo, la meritocracia, aunque de poco sirve ante el ingente drama de las desigualdades sociales. De hecho, hemos acuñado ya un neologismo que expresa mejor en qué consiste: la *morite-cracia*, pues esa es la política neoliberal, la de hacer morir, por acción u omisión[29].

Freud realiza un distingo en torno de la noción de *libertad*; por un lado, describe el esfuerzo libertario consistente en *"la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura"* [30]; por otro lado, afirma que *"la libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos la más de las veces carecía de valor, porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla"*[31]. ¿En qué consisten las diferencias entonces? ¿Qué es la libertad cuando coincide con el desarrollo de la cultura y qué es cuando no forma parte del patrimonio cultural? Claramente observamos que en el primer caso (libertad como cultura) el valor o ideal que rige es la justicia y, precisamente, lo que plantea Freud para el otro caso —al decir que no es un patrimonio de la cultura— es que la libertad *per se* no es un valor. Dicho de otro modo, esta última es entendida como ausencia de restricciones o, lo que es lo mismo, como el

25. Cuando Mauricio Macri era presidente de la nación explicaba el desastre causado por sus políticas con frases del tipo *"pasaron cosas"*. Si sus votantes aceptaban este tipo de argumento, ¿es verosímil suponer que los va a interpelar una marcha que no tuvo la más mínima realización en los hechos?

26. Véase: Gabriel Tarde, *La opinión y la multitud* (Buenos Aires: Urbanita, 2013).

27. Véase: Plut, *El malestar en la cultura neoliberal*; Plut, *Escenas del Neoliber-abismo*; Plut, "Por qué alguien cree lo no creíble y lo reproduce?".

28. Sebastián Plut, "La libertad es un problema", *La tecl@ eñe*, junio 8, 2020. Disponible en: https://lateclaenerevista.com/la-libertad-es-un-problema-por-sebastian-plut/ (consultado el 20/07/2020).

29. Plut, *Escenas del Neoliber-abismo*.

30. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 94. La cursiva es mía.

31. Ibíd. La cursiva es mía.

imperio de la satisfacción irrestricta resultante de la ausencia de renuncia pulsional o de limitación del narcisismo. Dudosamente, entonces, podamos llamar *libertad* a ese modo de configurar una sociedad en la que el ejercicio de la arbitrariedad de los más fuertes no encuentra ningún freno en la producción incesante de injusticias.

XXIII

Ya consignamos que la cuarentena y el aislamiento social son, simultáneamente, solución y causa de conflictos. Solución pues es la estrategia con la que contamos para preservar nuestras vidas hasta tanto contemos con una vacuna. Respecto del carácter causal de tales medidas, es sabido el conjunto de dificultades y problemas que se crean a partir de allí, ya sea en el plano económico, en el de la denominada salud mental, etc. Los gobiernos que se han orientado en función de la restricción en la cotidianeidad de los ciudadanos han sido conscientes del daño y por ello diseñaron numerosas medidas para paliar ya sea el deterioro económico, ya sea los efectos anímicos del encierro.

Sin embargo, los opositores a la cuarentena, quienes exigen que se retome la actividad económica, han instalado un debate en términos antagónicos: *salud vs. economía*. En rigor, considerar el daño que las medidas sanitarias generan en la economía (lo cual es consabido) no necesariamente coloca a ambos términos en posición de exclusión recíproca. En primer lugar, ya hemos indicado, por las medidas que cada gobierno es capaz de implementar (subsidios, eliminación de ciertos impuestos, créditos, etc.). Por otro lado, los ejemplos de países que privilegiaron la economía se condujeron hacia una catástrofe, medida en miles de muertos, por lo cual no solo debieron dar marcha atrás en su política, sino que además evidenciaron que no hay economía posible si la población va muriendo cotidianamente. El antagonismo que sí tiene vigencia, entonces, es otro, uno muy remanido y que distingue de raíz a los gobiernos populares de los neoliberales. Se trata del antagonismo entre *libertad de mercado* (dispersión individual sin cohesión social) vs. *intervención del Estado* (ligadura y cohesión social).

XXIV

Un dirigente de la oposición que, no obstante, está de acuerdo con las medidas adoptadas por el Gobierno nacional, describió del siguiente modo su impresión: "*esto no es broma, se acabaron los privilegios*". Pese a su afiliación partidaria, este sujeto no forma parte de quienes ostentan privilegios. Es un hombre trabajador, que vive de un salario y tiene un modesto patrimonio. Su frase, pues, revela el profundo significado que tiene, en gran parte de la población, la idea de *privilegios*. Si se tienen

en cuenta los diferentes recursos que cada quien tiene para sobrellevar la situación, no podríamos acordar con este sujeto, pues el respaldo económico individual, el mayor o menor confort de una vivienda, etc., muestran que los privilegios siguen teniendo un lugar consolidado en la sociedad. Sin embargo, su expresión surge de la igualdad en la que todos estamos frente a la posible enfermedad, y no tanto en relación con las soluciones, sean al contagio, sean a la cuarentena.

XXV

Hay quienes sostienen que el humano anhela encontrar *coherencia* en el mundo, y que allí se ligan la confianza en el orden externo y en la propia capacidad de pensar y percibir. Cuando dicho orden se altera o se quiebra, el sujeto padecería la vivencia de habitar un mundo incoherente y cierto tipo de angustia sería su corolario. Los rasgos salientes de dicho orden o coherencia serían dos por lo que entendemos: por un lado, un criterio que establece qué es organización (o por qué definimos que algo está —o no está— ordenado) y, por otro lado, su estabilidad en el tiempo.

Estas proposiciones, a las que podemos atribuirles algún acierto, exhiben, sin embargo, un doble sesgo generalizador, ya que no para todos los sujetos *orden* significa lo mismo (cada quien puede tener ideas variables sobre lo que significa un mundo organizado) y, al mismo tiempo, también difieren, muy posiblemente, los efectos que tiene, en cada quien, el momento en que aquella coherencia queda cuestionada o modificada.

Asimismo, advertimos un anhelo ilusorio en la concepción citada, consistente en suponer que el orden es un *dato* del mundo, cuando, en rigor, corresponde a los modos de configuración de los sistemas perceptuales y representacionales del sujeto. A su vez, contiene también cierto riesgo ya que aquellos principios se asientan en un supuesto más que dudoso, a saber, que el ser humano ostenta una férrea coherencia. Algo similar podríamos decir del mandamiento que reza *"ama a tu prójimo como a ti mismo"*, que muchas veces ha sido cuestionado en su primer sector (¿por qué debería amar tanto a mi prójimo?), pero que debería ser revisado en su segunda premisa. En efecto, los psicoanalistas sabemos bien que los grados de masoquismo y de goce de los sujetos ponen serias dudas acerca de que cada quien se ame a sí mismo lo suficiente.

XXVI

Volvamos, entonces, al problema de la coherencia. Independientemente de cuál es el juicio que determina por qué alguien discierne que hay (o no) coherencia, esta se puede

dar en dos sentidos: entre una afirmación y un hecho, o bien entre dos afirmaciones (por ejemplo, entre un pensamiento y una conclusión).

Quiero resaltar lo que, sin embargo, es obvio: que la incoherencia no siempre es vivida como tal y que hay sujetos que luchan sostenidamente para defenderse de un juicio, proveniente desde el propio Superyó, que los anoticia del absurdo o necedad que impera en sus razonamientos.

Si bien dijimos que un tipo de coherencia se establece entre dos pensamientos, ¿qué ocurre cuando el sujeto prescinde de los hechos? Debemos agregar que también importa el grado de complejidad del pensamiento, ya que en los razonamientos más abstractos es posible permanecer, aunque sea transitoriamente, distante del mundo concreto, pero tal cosa no es posible cuando son pensamientos simples, descriptivos, etc.

Recordemos que Freud se refirió a los vínculos caracterizados por la presencia física y la ausencia psíquica, por ejemplo, cuando un padre está al lado de su hijo, pero con cierta desconexión afectiva respecto de él. También puede darse a la inversa, como en los procesos de duelo en los que el Otro ya no está físicamente, pero perdura psíquicamente dentro de sus deudos.

En nuestros estudios sobre la retórica neoliberal y el modo en el que opera la opinión pública que adhiere a ella, hemos observado que se da una combinación entre pensamientos de extrema simplicidad, que prescinden de los hechos, pero que al mismo tiempo refieren a presuntos sucesos ocurridos. Se trata de situaciones en las que la presencia psíquica (de una frase, por ejemplo) resulta argumento suficiente para suponer su presencia física, todo lo cual supone una severa afectación del juicio de existencia[32].

De hecho, si tal como señaló Freud, el juicio de atribución es anterior al juicio de existencia, no se trata únicamente de un dato del desarrollo evolutivo, sino que nos indica que un sujeto puede juzgar algo negativamente (o positivamente) sin preguntarse si aquello existe.

XXVII

La configuración de la obediencia neoliberal es uno de sus procedimientos más logrados, pues no se expresa bajo la retórica imperativa, pero no porque carezca de ella. Al contrario, constituye un sistema intenso de mandatos, solo que revestidos de espejismos del deseo. En rigor, es una operación más compleja que un revestimiento, en la medida en que introduce un trastocamiento profundo de los códigos discursivos. El sujeto neoliberal ostenta una libertad narcisista[33], una libertad que no admite restricciones, aunque, como es inevitable y obvio, las limitaciones las padece por

32. Cuando un sujeto, por ejemplo, desconfía de su pareja, suele ocurrir que, si no encuentra ninguna *evidencia*, concluya que es porque esta *prueba* permanece muy bien escondida y no porque no exista.

33. Plut, "La libertad es un problema".

doquier. Es un individuo que abomina de todo ordenamiento social y colectivo, como si en esas pertenencias hallara injustos impedimentos, sin poder captar que allí están los caminos para afrontar su desvalimiento, los riesgos de la existencia.

El sujeto neoliberal, pues, no asume *tener qué*, ya que esa expresión es vivenciada, sea cual sea la circunstancia, como una arbitrariedad que no dudará en impugnar, aun sin saber de qué se trata. Aquel sujeto es libre, decide, desea, elige y hará todo cuanto *pueda*, pero nunca se dispondrá a detectar que ese *poder* es falso. Más aun, es producto de una tergiversación, de una perversión retórica, que esconde una obligación, tal como fácilmente observamos en la precaria motivación de quienes se entusiasman el leer manuales que les dicen "usted puede ser emprendedor". El sujeto, aunque se esfuerza por no saberlo, no siente que puede, sino que debe, y ambas cosas son de pleno rigor: deberá hacer algo que, no obstante, no podrá. Su rebeldía, finalmente, no encontrará destinatario más que sí mismo, pues en un mundo en el que no hay otro, en el que no hay un orden que nos determina, solo podré oponerme a mí mismo, a lo que presuntamente deseo, ya sea ser emprendedor, feliz, exitoso, etc. El desenlace no se hace esperar, pues todo ese proceso consume la propia energía, de lo cual resulta invariablemente el desgano, el cansancio.

XXVIII

Tras las ideologías se esconden los modos del pensar, y son estos los determinantes de aquellas, y no a la inversa. Una vez que he cedido en la exigencia de coherencia, en la necesidad de exhibir consistencia entre mis enunciados, o entre estos y las diferentes dimensiones de la realidad, recién en ese momento podré aparentar la ideología neoliberal. Sin duda, esta ideología es solo una mascarada que me permite escotomizar un vacío lógico y afectivo que me conducirá, por vía de mi egoísmo, a un final que no por contradictorio logra quedar inhibido: cuanto mayor sea mi *solo-yo-mismo* más me arrojaré al abismo de mi autofagocitación.

XXIX

Suelo tener un debate con colegas, también críticos del neoliberalismo, que sostienen que el sujeto neoliberal es un ser aspiracional, que adhiere a una ideología en la medida en que cree que algún día alcanzará una posición de privilegio. Son sujetos, dicen mis colegas, que se han identificado con los privilegiados y que creen que algún día, con su esfuerzo y mérito, alcanzarán ese estatus tan deseado. Por mi parte, no veo que sea así, no considero que tal sea la ilusión de aquellos sujetos. No creo, pues,

que la *identidad* en tales casos remita a una identificación, sino más bien a un modo de pensar, una modalidad de afirmar y emitir juicios en los que solo veo una realidad que es idéntica a lo que pienso.

XXX

Hemos descripto, si bien fragmentariamente, lo que entendemos como maniobras subjetivas de la indefensión, promovidas desde la retórica neoliberal y solicitadas por un conjunto de sujetos que desmienten, por esa vía, su propia carencia de pensamiento. Hoy, estos sujetos, votantes de la autofagocitación, despliegan un odio que, por más hipótesis que desarrollemos, no deja de ser desconcertante. Ese odio está intensamente dirigido contra la cuarentena, a la que se le atribuye una arbitraria y despótica restricción de la libertad, aunque ya consideramos cuál libertad es. Aquel odio, a su vez, tiene un fundamento aun más preciso. En efecto, se odia la cuarentena porque, aunque nos protege de la pandemia, también la pone en evidencia y todo lo que hay en esta última podría conducir, vía isomorfismo, a inteligir el carácter deletéreo del mercado. A su vez, rechazar la cuarentena y desconocer la pandemia tiene aun otra función: desestimar, como sea, todo signo —biológico o cultural— que nos recuerde nuestro desvalimiento y lo colectivo, que somos todos de la misma especie. Resulta indudable, pues, que el desenlace de aquel odio es una creciente indefensión. No obstante, cuando el individuo no lucha por sus derechos sino por el privilegio de no pensar, su odio persistirá contra toda racionalidad colectiva y, para ello, solo escuchará la voz que gritan sus propios oídos. El protagonista de *El Aleph*, el cuento de Borges, decía: "*Carlos, para defender su delirio, para no saber que estaba loco, tenía que matarme*". Hoy debemos asumir, como una tarea política fundamental, ayudar a los Carlos para que no necesiten morir ni matarnos.

BIBLIOGRAFÍA

Dejours, Christophe. *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topía, 2006.

Freud, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917 [1916]). En *Obras completas*. Vol. xvii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1933 [1932]).

En *Obras completas*. Vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Conclusiones, ideas, problemas" (1941 [1938]). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Longoni, Ana. "No tener olfato". *Revista Anfibia* (2020). Disponible en: http://revistaanfibia.com/cronica/no-tener-olfato.

Plut, Sebastián. *Trabajo y subjetividad*. Buenos Aires: Psicolibro, 2015.

Plut, Sebastián. *El malestar en la cultura neoliberal*. Buenos Aires: Letra Viva, 2018.

Plut, Sebastián. *Escenas del Neoliber-abismo*. Buenos Aires: Ediciones Ricardo Vergara, 2019.

Plut, Sebastián. "El voto emocional y los desafíos del populismo". *Pagina/12*. Agosto 1, 2019. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/209527-el-voto-emocional-y-los-desafios-del-populismo.

Plut, Sebastián. *Los Coronautas. Pánico colectivo y sufrimiento psíquico*. Buenos Aires: Ediciones Ricardo Vergara, 2020.

Plut, Sebastián. "Por qué alguien cree lo no creíble y lo reproduce?". *Página/12*. Enero 16, 2020. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/240948-por-que-alguien-cree-lo-no-creible-y-lo-reproduce.

Plut, Sebastián. "Las motivaciones de los anticuarentena". *Página/12*. Mayo 18, 2020. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/268657-las-motivaciones-de-los-anticuarentena.

Plut, Sebastián. "La libertad es un problema", *La tecl@ eñe*. Junio 8, 2020. Disponible en: https://lateclaenerevista.com/la-libertad-es-un-problema-por-sebastian-plut.

Quignard, Pascal. *El odio a la música*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998.

Tarde, Gabriel. *La opinión y la multitud*. Buenos Aires: Urbanita, 2013.

JUEGASIEMPRE

DOI: 10.15446/djf.n21.101232

El nazismo es la especie. Lacan, Adorno, Horkheimer

(cc) BY NC ND

Gibrán Larrauri Olguín*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

El nazismo es la especie. Lacan, Adorno, Horkheimer

El artículo ofrece un análisis de las causas económicas, políticas, sociales y psicológicas del ascenso de los totalitarismos, tomando como modelo al nazismo. Primeramente, señala que el fascismo alemán no se explica sin relacionarlo con el colonialismo de Occidente hegemónico. En un segundo momento, se explica el fenómeno a través de la decadencia de la autoridad paterna al interior de la familia burguesa y las consecuencias subjetivas que ello acarrea de manera masiva. El texto establece una continuidad teórica entre Adorno, Horkheimer y Lacan. Teniendo a la psicología de las masas de Freud como común basamento, intenta ser una crítica aguda de la dominación capitalista contemporánea.

Palabras clave: teoría c,rítica, Lacan, psicología de las masas, totalitarismo, capitalismo.

Nazism is the species. Lacan, Adorno, Horkheimer

The article offers an analysis of the economic, political, social and psychological causes of the rise of totalitarianism, taking Nazism as a model. First, it points out that German fascism cannot be explained without relating it to the colonialism of the hegemonic West. Secondly, the phenomenon is explained through the decadence of paternal authority within the bourgeois family and the subjective consequences that this entails on a massive scale. The text establishes a theoretical continuity between Adorno, Horkheimer and Lacan. Having Freud's psychology of the masses as a common basis, it attempts to be a sharp critique of contemporary capitalist domination.

Keywords: critical theory, Lacan, mass psychology, totalitarianism, capitalism.

Le nazisme c'est l'espèce. Lacan, Adorno, Horkheimer

L'article propose une analyse des causes économiques, politiques, sociales et psychologiques de la montée des totalitarismes, le nazisme étant pris comme modèle. Premièrement, il est souligné que le fascisme allemand ne s'explique pas sans le rapporter au colonialisme de l'Occident hégémonique. Dans un second temps, le phénomène s'explique par le déclin de l'autorité parentale au sein de la famille bourgeoise et les conséquences subjectives que cela entraîne massivement. Le texte établit une continuité théorique entre Adorno, Horkheimer et Lacan. La psychologie freudienne des masses étant pris comme base commune, il se veut être une critique acerbe de la domination capitaliste contemporaine.

Mots-clés: théorie critique, Lacan, psychologie des masses, totalitarisme, capitalisme.

CÓMO CITAR: Larrauri Olguín, Gibrán. "El nazismo es la especie. Lacan, Adorno, Horkheimer". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 143-160, doi: 10.15446/djf.n21.101232.

* *e-mail*: gibran.larrauri@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 22/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.
Desde el Jardín de Freud [n.° 21, Enero - Diciembre 2021, Bogotá] ISSN: (IMPRESO) 1657-3986 (EN LÍNEA) 2256-5477, pp. 143-160.

El colonialismo europeo: una razón política y económica del nazismo

En 1962 Adorno publica en la revista *Merkur* un texto titulado "Aquellos años veinte". Su objetivo era desmitificar la imagen que el aparato de la industria cultural construía de la década previa al triunfo electoral de Hitler en Alemania. Esa imagen, que se difundía sobre todo mediante *revivals* de índole diversa[1], rebosaba de vigor expresivo, glamur y plena vida; supuesta "década dorada" que, sin previo signo, dio paso a las estrellas suásticas. Para Adorno, como es de conjeturarse, esa década más bien estuvo marcada por lo contrario: por una decadencia del espíritu determinada por los conflictos económicos y sociales que afectaban a la sociedad alemana después de la Gran Guerra. En este sentido, esa imagen cultural era y es, para decirlo con Freud, una especie de recuerdo encubridor socializado de los orígenes del nazismo, fetiche cultural conveniente para encubrir la dinámica de los conflictos sociales y para desmentir la agobiante verdad del exterminio.

Más allá de las lecciones que sobre el rescate de la memoria histórica pueda darnos este texto, lo que me interesa subrayar de él es que, al final de su primer párrafo, aparece una analogía que abre todo un campo para aproximarse a la comprensión del análisis de Adorno del nazismo. Es una arista de su trabajo no explorada por sus comentadores y discípulos más destacados. No es, por cierto, una lectura filosófica o psicoanalítica del fenómeno fascista, la que en efecto ocupó más su reflexión y es por lo que se le identifica en buena medida. Es más bien una lectura en términos económicos y geopolíticos.

La analogía que hace Adorno es esta: "Las dictaduras no le llegaron a la sociedad de la República de Weimar desde fuera, como Cortés entró en México, sino que fueron provocadas por la dinámica social tras la Primera Guerra Mundial y proyectaron su sombra con antelación"[2]. Es notable que Adorno haga este símil entre la conquista de México y la dictadura nazi. Lo menos que puede decirse es que concibe la Conquista como dictadura. Si aceptamos la noción de "colonialidad", podría decirse que de este lado del mundo se ha vivido siempre bajo cierto clima de dictadura. Como sea, esta es una de las tres alusiones que sé que Adorno hizo a México[3]. Esta escasez en él no

1. Hay que entender el *revival* como un proyecto mediático que tiende a revalorizar estilos o épocas pasadas. Hoy por ejemplo eso ocurre con la década de los ochenta del siglo pasado.

2. Theodor W. Adorno, "Aquellos años veinte" (1962), en *Obra Completa 10/2. Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones y entradas* (Madrid: Akal, 2009), 437.

3. Las otras dos tienen que ver ni más ni menos que con la actriz Dolores del Río, con Maximiliano y con Juárez. Pasajes para otra ocasión.

debería de extrañar. La verdad sea dicha: la revisión de su obra muestra que nunca se interesó por las formas del pensamiento y de la expresión en Latinoamérica. Este es un fenómeno remarcable si tomamos en cuenta que vivió desde 1938 y hasta 1949 en EE. UU., los últimos años en California, a un paso de México, de América Latina. No hay mínimo rastro de que durante todos esos años Adorno haya tenido interés alguno, ni siquiera turístico, por cruzar la frontera sur norteamericana[4]. En este desinterés, Adorno es gemelo, más que amigo, de Horkheimer. Este último tampoco tuvo la ocurrencia de ver cómo era la vida en la otra parte del continente americano. De acuerdo con lo que se desprende de su concepción de la resistencia, me parece que ninguno de los dos tuvo esa inclinación al menos por una razón: para dimensionar las verdaderas magnitudes del progreso de la dominación sociopsicológica, tarea esencial del pensamiento crítico, las sociedades que están en estado de dependencia técnica y económica de las potencias occidentales mostrarían la presencia de formas desfasadas de dominación interna, y, por lo tanto, de resistencia. Es decir, y en coherencia con Benjamin: si lo que en verdad progresa son la destrucción y la dominación, estos fenómenos se expresan en sus formas más desarrolladas en las sociedades que más progreso tecnocientífico, industrial y capitalista registran. En función de este razonamiento, que indudablemente hay que someter a crítica, Adorno y Horkheimer fueron francamente indiferentes con esta parte del mundo. En el extremo, lo fueron con todo ese mundo que no es el occidental[5].

Sin embargo, de manera un tanto inadvertida, en la cita de Adorno, más que mostrarse una cantada analogía entre la conquista de México y el régimen nazi, lo que allí se manifiesta, propongo, es que existe una dialéctica entre la colonización del mundo por una parte de occidente, el llamado "hegemónico", y el surgimiento en su centro, en pleno siglo XX, del fascismo alemán. Esta conjetura se sostiene de varias afirmaciones que el propio Adorno haría particularmente después de concluida la Segunda Guerra Mundial.

Adorno aseverará en múltiples pasajes de sus escritos, sobre todo desde 1943-1944, que el nazismo fue una consecuencia directa de la engorda material de la que países como Inglaterra y Francia se beneficiaban debido a sus empresas coloniales alrededor del mundo. En "La cultura resucitada" escribió:

> La impresión de que Alemania ha dejado de ser el sujeto político que como Estado nacional fue en los últimos 150 años me parece determinante, en un sentido político-antropológico, de la situación en la que aquí se halla el espíritu. Visto desde una más amplia perspectiva histórica, el fascismo alemán fue el intento de "participar" como tal sujeto político, como explotador planetario, en una época en donde las cartas del mundo estaban sobre la mesa.[6]

4. Como lo remite Martin Jay: "En verdad, había una veta provinciana en su modo de ser que afloraba acabadamente en su falta de interés en las formas musicales no occidentales. Hans Mayer, que había conocido a Adorno desde 1934, advirtió en una oportunidad esta cualidad de su personalidad: «Adorno, que yo sepa, nunca realizó un viaje por el simple deseo de ver. Europa le bastaba completamente. Sin China ni India, sin Tercer Mundo, sin democracias populares ni movimiento obrero. Incluso en sus necesidades de experiencia vital, continuó siendo un ciudadano —y soberano— de *un* pequeño Estado»". En *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (1973) (Madrid: Taurus, 1974), 306.

5. En esto ambos se hallan lejos de Marcuse, quien, como se sabe, tomó muy en cuenta las posibilidades de resistencia que germinaban en el llamado "Tercer mundo", particularmente hacia el final de la década de 1960, lo cual determinaría, entre otras cosas, su visita a México en 1966.

6. Theodor W. Adorno, "La cultura resucitada" (1949), en *Obra Completa 20/2. Miscelánea II* (Madrid: Akal, 2014), 484. Las cursivas son mías.

La posición geográfica de Alemania, su tardía unificación, así como la profunda crisis económica que atravesaba después de la Primera Guerra Mundial, fueron factores determinantes para que esta nación se hallara históricamente "excluida de las posiciones del poder imperialista"[7]. Alemania no podía ser un país "explotador planetario" y en eso radicaba, en buena medida, su europea desgracia económica y social. Desde este punto de vista, resulta lógico que el delirio nazi tuviera por eslogan precisamente la dominación mundial, esa que en efecto practicaban sus vecinos. Esta exclusión de Alemania de las posiciones de mando mundial, que los citados vecinos y otros pudieron conquistar solo mediante una política colonialista que se remonta al siglo XVI[8], motivó que la "camarilla dominante", el partido nazi, llamara a la guerra como intento desesperado por no quedar en mayor rezago económico y por lo tanto político. A este respecto conviene retomar unas palabras de Horkheimer de 1950:

> Como camino de Hitler hacia el poder, la reunión con un grupo de industriales renanos en enero de 1932 constituyó un paso característico. Consiguió convencer a los magnates con quienes conferenció de que, en la situación aduanera dominante y otras restricciones económicas internacionales, el mejor medio para invertir capital alemán disponible consistía en el rearme, y que su puño de hierro acabaría con cualquier réplica que surgiese de las filas de obreros o de otro estrato social. En vista del paro masivo dentro de Alemania y de las limitaciones del mercado extranjero, no parecía rentable un aumento de la producción no militar […]. Los industriales aprobaron el programa de Hitler. Como en Italia, se hallaban bajo el efecto de grandes colapsos financieros, inquietud social y una actitud relativamente condescendiente del gobierno constitucional.[9]

En este sentido, el nazismo, afirma Adorno, fue producto de "la desesperación final del imperialismo alemán ante las constelaciones efectivas de la política del poder en el mundo"[10]. Era una apuesta perdida de antemano; especie, también, de elección forzada e intento de reivindicación de un lugar perdido, en realidad nunca poseído.

> La posición alemana en el seno de la competencia imperialista era, en la guerra y en la paz, desesperada tanto en lo tocante a las materias primas disponibles como al potencial industrial […]. La probabilidad de la empresa nacionalsocialista de compensar mediante un frente del terror y una prioridad temporal la desventaja en el volumen total de la producción, era minúscula.[11]

Alemania no poseía el fondo material necesario para triunfar en la guerra que alentaba. En adición, dada su lenta globalización, conservaba ciertos rasgos de provincialismo, los que llevaron al nazismo a cierta inexactitud estratégica en relación

7. Theodor W. Adorno, "Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada" (1944-47), en *Obra Completa 4* (Madrid: Akal, 2006), 110.

8. Conviene aquí recordar lo que Walter Benjamin dijera en 1928 en su reseña al libro de Marcel Brion sobre Fray Bartolomé de las Casas: "La historia colonial de los pueblos europeos comienza con el atroz acontecimiento de la Conquista, que convirtió a todo el territorio conquistado en una cámara de torturas. El choque entre la soldadesca y las enormes riquezas en oro y plata de América creó un estado emocional hoy difícil de imaginar sin experimentar horror", en "Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas, «Padre de los indios»" (1928), *Buchwald*. Disponible en: https://www.buchwaldeditorial.com/post/walter-benjamin-marcel-brion-bartolom%C3%A9-de-las-casas.

9. Max Horkheimer, "Enseñanzas del fascismo" (1950), en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (Barcelona: Ediciones Península, 1976), 134.

10. Theodor W. Adorno, "Lo que el nacionalsocialismo ha hecho con la cultura y las artes" (1945, primera versión), en *Obra Completa 20/2. Miscelánea II* (Madrid: Akal, 2014), 435.

11. Adorno, *Minima moralia*, 109.

con el verdadero volumen bélico y material de sus declarados enemigos, ellos, los "explotadores planetarios". En función de esto Adorno no dejará de señalar la sensación de derrota anticipada que por momentos se percibía en los ritos nazis. Dice: "A nadie que hubiera asistido en Berlín a los primeros meses del dominio nacionalsocialista en 1933 pudo pasarle inadvertido el momento de mortal tristeza, el abandono semiinconsciente a los aires fatídicos que acompañaban a la embriaguez desatada, a los desfiles de antorchas y al retumbar de los tambores"[12]. Doce años después, al reflexionar sobre lo que los nazis habían hecho con la cultura y las artes, escribió:

> Es muy probable que la inhumanidad y crueldad del régimen nazi […] viniera en parte determinado por este profundo sentimiento de inutilidad de toda aventura. La declaración de Hitler, según la cual, si su régimen se derrumbaba, el portazo que daría retumbaría en el mundo entero, es indicativa de algo de mucho mayor alcance de lo que esa declaración parece expresar. Cuando hablamos de la tendencia destructiva de la mentalidad alemana, no la entendemos en un sentido meramente psicológico, sino también político, por el carácter desesperado de toda aquella apuesta.[13]

En suma, ese mismo año de 1945, pero en *Minima moralia*, Adorno será más crudo y sintético: "se impone la idea de que el horror alemán es algo así como una venganza anticipada […]. En los campos de concentración y las cámaras de gas se negociaba en cierto modo el derrumbe de Alemania"[14].

Sostengo así que el nazismo fue el intento alemán de inscribirse en la explotación mundial moderna emprendida por el Occidente hegemónico, llevando a cabo un movimiento político y social que se aproxima a la idea de un "colonialismo interno", intraeuropeo[15], que para apuntalarse tenía que buscarse su objeto a despojar y eliminar, objeto de la racionalización que justificaría la implantación en Europa de la "cámara de torturas"[16], esa cámara que otros países europeos ya habían implantado en sus añejos terrenos colonizados. El lugar de ese objeto fue rellenado por la construcción de la imagen del "judío". La víctima ideal por varias razones. Los judíos, esos otros excluidos, por siempre sospechosos de traición. Desde su exclusión del botín del mundo, los nazis se dirigen a sacrificar a otros excluidos históricamente. En este sentido, los nazis atacan su propia exclusión en la imagen del judío, por cierto, inventores del capitalismo según Horkheimer y Adorno. Parecen tener razón ambos cuando califican de paranoico al régimen nazi: su deseo de conquista universal era proporcional a la dañada imagen que tenían de ellos mismos en el contexto europeo. El pueblo alemán no fue un pueblo elegido por la bendición de la colonización ultramarina, y, sin embargo, pensaba que la supremacía le correspondía. Por su parte, el pueblo judío, en términos religiosos,

12. Ibíd., 108.

13. Adorno, "Lo que el nacionalsocialismo ha hecho con la cultura y las artes", 435.

14. Adorno, *Minima moralia*, 108.

15. No obstante, hay que guardar las distancias, y señalar que el acto de colonización tiene aspectos específicos que no se observan con la misma consistencia en el expansionismo alemán durante el régimen nacionalsocialista.

16. Benjamin, "Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas, «Padre de los indios»".

es —no lo olvidemos— el "pueblo elegido"; pueblo apátrida y por lo tanto nómada, entonces: pueblo amenazante del sedentarismo que implica siempre el nacionalismo. El pueblo judío: enemigo-ideal del nazismo.

Propongo, pues, que el monstruoso proyecto nacionalsocialista fue, en medida no desdeñable, un intento de suplencia del colonialismo mundial alemán, históricamente frustrado[17].

La moderna humillación del padre: una razón sociopsicológica del nazismo

Como es sabido, Lacan en 1936, después de haber sido interrumpido en Marienbad por Ernst Jones, viajó a Berlín y fue espectador de la celebración de los Juegos Olímpicos. Observar esta "ceremonia nazi": ¿habrá provocado que Lacan experimentara esa atmósfera de "mortal tristeza", ese "abandono semiinconsciente a los aires fatídicos" que según Adorno era posible sentir en los mitines hitlerianos? Según Roudinesco, Lacan regresó de Berlín "atormentado", y esto de por vida[18]. Puede ser. No obstante, Lacan mismo publicó parte de su reflexión al respecto en 1945, en un texto que da la apariencia de ser una apología de la psicología de masas británica, pero que en realidad es una crítica, por momentos irónica, de la ingeniería psicológica masiva a la que se conducía el psicoanálisis, particularmente en aquel momento en las democracias anglosajonas. El texto es "La psiquiatría inglesa y la guerra". Después de hablar de la trascendencia que tiene el concepto freudiano de identificación para la cohesión, dirección y manipulación de los individuos, Lacan escribió:

> Se pudo ver, en el momento de las dos victorias fulgurantes del desembarco en Francia y del paso por el Rin, que en paridad en la técnica del material, y con toda la tradición militar del lado del ejército que la había llevado al grado más alto que el mundo haya conocido y que acababa de reforzarla con el apoyo moral de una democratización de

17. Que esto haya sido así es explícito en el declarado intento nazi de dominio terráqueo. Pero esto aparece, por así decir, "fundamentado", en algunos capítulos no tan conocidos del desarrollo del propio nazismo. Por ejemplo, el programa del *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán), proclamado por Hitler en enero de 1920 en una cervecería de Múnich, contenía 25 puntos de acción; de entre ellos destaca "la reivindicación de una Gran Alemania" a través de "la expansión territorial de las colonias alemanas". En esta dirección, Hitler haría lema nazi el título de la novela de Hans Grimm: *Volk ohne Raum* (*Pueblo sin espacio*), novela al parecer muy leída en Alemania durante aquellos años veinte del siglo pasado. El panfleto de Grimm conectaba el desarrollo industrial alemán con su expansión territorial, bajo la teoría de que tal desarrollo dejaría eventualmente sin zonas de "vida libre" a los alemanes. Hitler orientaría tales ideas "para su proyecto imperialista de conquistar territorios en el Este de Europa mediante la anexión colonial", espacio que le parecía le era propio a Alemania. La política expansionista nazi actuó con esos territorios como si fuese en realidad una expropiación que, al no concretarse "naturalmente", se vio llevada a usar la fuerza. Por último, el nombre de *Das Dritte Reich*, o sea 'El Tercer Reich', apellido del nazismo, fue originalmente el título de otro libro, en este caso de Moeller van den Brunck, publicado en 1923. Este libro, de un autor que fuera miembro destacado de la liga de los Jóvenes Conservadores, tramitaba la idea largamente añorada por el pueblo ario de la edificación de un "imperio definitivo", un imperio que concretaría los dos intentos previos: el del Sacro Imperio Romano Germánico y el de la creación del Estado por Bismark. En Wolfgang Benz, *El Tercer Reich. 101 preguntas fundamentales* (Madrid: Alianza editorial, 2015), 19, 27, 22. Como vemos, los idealizados años veinte fueron años de auge de la literatura xenófoba e imperialista alemana. Esos libros y otros, verdaderos *best sellers*, propagandas para la canalización de la frustración popular, establecieron una década antes, en el discurso escrito y hablado, lo que devendría acción con la llegada de los treinta, cuando Europa, a través del nazismo, recibiría el retorno del contenido latente del mensaje pulsional-ilustrado que no ha dejado de expandirse por la Tierra desde hace cinco siglos: el genocidio.

18. Élisabeth Roudinesco, *Lacan, frente y contra todo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), 24.

> las relaciones jerárquicas, cuyo valor angustiante, como factor de superioridad, había señalado por nosotros cuando regresamos de las Olimpíadas de Berlín en 1936, todo el poder de esta tradición no pesó ni una onza contra las concepciones tácticas y estratégicas superiores, producto de los cálculos de los ingenieros y de los comerciantes.[19]

El provincianismo que Adorno le atribuye al régimen nazi sale de nuevo a relucir, esta vez a la manera de Lacan, para quien resulta claro que la debacle nazi se debió a una concepción un tanto anticuada de hacer la guerra, cargada en exagerar la fuerza, el arrojo y el entusiasmo heroico por sobre la exactitud y la frialdad de la proyección numérica. Lacan no dice haberse sentido "atormentado" a su regreso de Berlín, pero es evidente que percibió angustia en la masa nazi. Según él, el propio frente hitleriano, su aparatosa parafernalia y su voz imperativa eran causa inherente de angustia para las mismas masas que pretendía movilizar, lo cual era además acentuado por la supuesta democratización de la jerarquía puesta en marcha por Hitler mismo. Es decir, democratizar el volumen afectivo de la tarea bélica en su generalidad no parece conseguir que la angustia del grupo amengüe y quede absorbida por el líder, lo cual debilita al grupo mismo. Puede ser, entonces, que ese sentimiento de derrota anticipada al que alude Adorno no fuera en el fondo más que el efecto de la angustia que habitaba en la masa nazi y que Lacan señaló.

Que este último haya emitido ese juicio sobre el nazismo está en estrecha relación con los trabajos teóricos que venía desarrollando por entonces, notablemente el del estadio del espejo y el de las derivas de la familia occidental en la modernidad. Podría decirse que Lacan veía en peligro de fragmentación el cuerpo nazi, al estar rebosado de angustia, lo que implicaba la hipótesis de una falla en la identificación con el líder, tópico que a su vez abría la pregunta por las características de la autoridad en las sociedades industrializadas occidentales. Más claro: Lacan trabajaba intensamente por aquellos días en torno al tema de la identificación paterna. Tema-pivote para comprender la estructuración de las psicosis individuales… y de las grupales[20].

Los destinos de la *imago* paterna en la modernidad occidental constituyen tal vez el eje que más hace confluir y dialogar las experiencias de Lacan y de la teoría crítica en su versión fundante[21]. Es sabido que Lacan se apoyó, al menos un poco, en el Horkheimer de *Autoridad y familia*, escrito en 1936, para su propio estudio sobre el tema publicado en 1938[22]. Ambas tradiciones, la lacaniana y la teórico-crítica, nutren sus reflexiones axiales sobre la autoridad moderna con una lectura compartida: la lectura de "Psicología de las masas y análisis del Yo". Por ese camino confluyen en mostrar el predecible destino al que se dirigen las masas occidentales y occidentalizadas en la era del capitalismo intensivo. Para Lacan, como para los teóricos críticos, los fascismos

19. Jacques Lacan, "La psiquiatría inglesa y la guerra" (1947), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 116.

20. Solo anotemos aquí al pasar que para alguien como Nietzsche: "La locura es algo raro en los individuos —pero constituye la regla en grupos, partidos, pueblos, épocas" (*Más allá del Bien y del Mal).*

21. Soy de la opinión de que Habermas es a la teoría crítica lo que Miller a Lacan: la socialdemocratización de sus teorías y convicciones. Contémplese al respecto lo que alguien como Walter Benjamin pensaba de la socialdemocracia.

22. Véase el trabajo de Juan Pablo Lucchelli, "Lacan et l'École de Frankfurt", *Revue de Mauss* (2016), disponible en: www.journaldumauss.net; y mi trabajo Gibrán Larrauri, "Psicoanálisis y Teoría Crítica. Tiempo, vergüenza, barbarie", *Litoral* 49.

son cierta deriva lógica de las sociedades contemporáneas, no un mero error de la Historia o un producto exclusivo del "carácter alemán". Esta tesis tal vez sea obvia cuando se habla de Adorno y Horkheimer; pienso que no lo es tanto cuando se habla de Lacan. En este sentido, propongo que ese destino hacia el que se ven atraídas las sociedades contemporáneas fue descrito en su proceso por él, en realidad de manera muy puntual, hacia el final de su "Proposición" del 9 de octubre de 1967, justo en el pasaje final cuando retoma el Simbólico, el Imaginario y el Real (SIR).

Nótese, de entrada, que en esta "proposición" el ternario es presentado como sir. Que esto haya sido así, en mi lectura, es expresamente para señalar la dinámica a la que cualquier grupalidad tiene tendencia a caer en la era del eclipse de la crítica de lo inconsciente por la solidificación de la identidad colectiva. Es decir, Lacan ahí no solo se remitió explícitamente a los campos de exterminio, momento radicalizado, por así decir, "de concluir", de esa lógica de las masas modernas, sino que señala los dos pasos previos y necesarios para llegar hasta allí. En cuanto al Simbólico —por allí empieza Lacan—, el dato esencial es la moderna destrucción de la autoridad del padre, lo que se traduce en una fragmentación de la constitución originaria de la familia burguesa y en un proceso masivo de atomización. Este fenómeno, condensado en la aseveración de un "declive de la imago paterna" en las sociedades industrializadas, fue justamente el tema central del estudio de Lacan sobre la familia, 29 años antes de su "Proposición".

La familia, el capital y el colectivo en la modernidad

En la primera parte de su estudio sobre la familia —la única que aquí retomaré—, Lacan adopta un posicionamiento deliberadamente sociológico para pensarla. Si esto es así, es porque considera que tal fenómeno es uno de preeminencia social antes que psicológica. Lo que él llama "rasgos objetivos de la familia", tales como "los modos de organización de [la] autoridad familiar, las leyes de su transmisión, los conceptos de la descendencia y del parentesco que le son conexos", resultan incompletos si no se los historiza de entrada, y se los concibe, entonces, determinados por la generalidad social. La interpretación de esos rasgos objetivos, dice Lacan, "deberá entonces esclarecerse mediante datos comparados de la etnografía, de la historia, del derecho y de la estadística social. Coordinados por el método sociológico"[23]. Todavía más conciso:

> Es en el orden original de realidad que las relaciones sociales constituyen, donde hay que comprender a la familia humana. Si, para asentar este principio, hemos recurrido a las conclusiones de la sociología, aunque la suma de los hechos con los que ella lo ilustra desborda nuestro tema, es porque el orden de realidad en cuestión es el objeto de esa ciencia.[24]

23. Jacques Lacan, "Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología" (1938), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 34.

24. Ibíd., 37.

En otras palabras, la sociología tiene por objeto de reflexión el por Freud llamado "principio de realidad". Ese principio de realidad, esa sociedad en la que hay que pensar la familia, es, puntualmente, la sociedad burguesa "en la fase del capitalismo intenso"[25]. Aquí encontramos otro sensible punto de coincidencia entre Lacan y los autores originales de la teoría crítica. Para ellos, es una evidencia que lo social tiene primacía sobre lo psicológico en la producción del sujeto moderno. Para Horkheimer[26] y Adorno, de hecho, en la ampliación de esa preeminencia del aparato social sobre la individualidad están las razones de la reducción de consciencias que trae consigo la modernidad avanzada. En un texto datado en 1965, Adorno afirma que "lo específico de la sociedad" consiste "en la preponderancia de las relaciones [sociales] sobre los seres humanos"[27], es decir, en las sociedades hipercapitalistas "el carácter abstracto del valor de cambio confluye, previamente a cualquier estratificación social concreta, con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre quienes son sus miembros a la fuerza"[28]. En función de ese dominio es que la sociedad del capitalismo desarrollado se devela como "mecanismo coercitivo colectivo"[29]:

> Casi todo el mundo puede experimentar en sí que su existencia social a duras penas la determina por propia iniciativa, sino que tiene que buscar huecos, puestos libres, *jobs* que le garanticen la subsistencia sin considerar lo que se le presenta ante sus ojos como su propio destino humano.[30]

La "imposibilidad económica de manejar la vida con las propias fuerzas"[31] ocupa el verdadero lugar pandémico moderno que la peste ocupó en otras épocas. Para Adorno, pues, la sociedad capitalista enferma, literalmente, de impotencia.

¿Qué efectos tiene esa presión social económica sobre la producción del sujeto al interior de la familia burguesa? ¿Qué pasa, pues, con la autoridad parental bajo este clima?

Es menester, primeramente, apuntar que preminencia estructural no es equivalente a una mayor importancia teórica. Siendo así, que en los hechos lo social la tenga sobre lo individual, no supone que lo psicológico mismo resulte inferior en su estudio; al contrario, pues es precisamente en lo individual, en lo monádico, en donde se pueden iluminar los cambios sociales generales, inabarcables en estricto sentido. Debido a esto, lo que el psicoanálisis aporta al estudio de la familia contemporánea occidental —mónada de lo social— es la conceptualización de su estructura y su dinámica libidinales, focalizada en explicar cómo es que un cuerpo humano introyecta la ley que limita la pulsión y produce la fuerza del deseo. Para Lacan, pues, Freud es creador de la teoría psicológica de la familia en la era ilustrada, en la medida en que aportó el esclarecimiento de su complejo estructurante: el complejo de Edipo. Este

25. Theodor W. Adorno, "Sociedad" (1965), en *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal, 2004), 9.

26. Ver Horkheimer, "Enseñanzas del fascismo".

27. Adorno, "Sociedad", 9.

28. Ibíd., 13.

29. Ibíd., 12.

30. Ibíd., 15.

31. Theodor W. Adorno, "Observaciones sobre política y neurosis" (1954), en *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal, 2004), 410.

complejo resulta capital, por cuanto se articula, como decía recién, alrededor de la relación del sujeto con la autoridad y la autonomía.

La función del padre es en el Edipo el elemento catalizador de su dinamismo, lo cual se debe, según Lacan y la historia occidental, "a una determinación social", precisamente "la de la familia paternalista" [32], que en términos psicoanalíticos hay que ir a buscar en "Tótem y tabú". Dicha función tiene una doble manifestación psíquica en el hijo: por un lado, el padre asienta la actividad del Superyó, instancia represora de la satisfacción pulsional directa, cicatriz del Edipo y prueba retroactiva de haber pasado por él, según Freud; y, por el otro, el padre se fija como ideal del Yo, al cual en su artículo Lacan le atribuye la capacidad de "sublimar" precisamente el conflicto psíquico que se gesta entre las intenciones del niño y la interposición misma del padre. Es decir, el padre es tanto limitación del goce pulsional, como subsecuentemente imagen de inspiración para en un futuro alcanzarlo. El padre será lo que el niño quiera ser y lo que la niña buscará en otro hombre, esto, por supuesto, en la lógica tradicional de la familia burguesa heterosexual, "paternalista", como dice Lacan. Así, el padre, en la "culminación de la crisis edípica"[33], es tanto fuente de agresividad como elemento para la identificación en el caso del niño, y objeto de elección para la niña. No es ningún secreto que la mayoría de los humanos nacidos en el siglo xx en las grandes urbes han sido modelados bajo ese estándar.

Evidentemente, para que la lógica de la prohibición y el deseo descrita se sostenga es menester que el padre represente autoridad. Al menos es necesario que se crea que la tiene. Es justo aquí donde Lacan confirmará algo que ya había aparecido en *Autoridad y familia* de Horkheimer, y esto es que la función del padre vive en la modernidad un "secreto derrocamiento de su preponderancia social"[34]. Lacan asevera que "un gran número de efectos psicológicos nos parecen derivarse de un declive social de la imago paterna", efectos que configuran "la gran neurosis contemporánea". El veredicto lacaniano en torno al porvenir de la personalidad del padre en la modernidad tardía es por lo tanto lapidario: "[…] siempre carente de algún modo, ausente, humillada, dividida o postiza. Esta carencia es lo que, en conformidad con nuestra concepción del Edipo, agota el impulso instintivo y tara la dialéctica de las sublimaciones"[35].

El moderno ocaso[36] del padre está "condicionado", según Lacan, "por el retorno sobre el individuo de efectos extremos del progreso social, ocaso que se advierte

32. Lacan, "Los complejos familiares en la formación del individuo", 67.

33. Ibíd., 57.

34. Ibíd., 69.

35. Ibíd., 72.

36. La palabra francesa que Lacan utilizó para referirse a la decadencia del padre es *déclin*. *Déclin* se ha traducido al castellano como 'ocaso', misma palabra que se ha empleado para traducir el título de lo que para mí es el primer libro emanado de la teoría crítica, en específico de Horkheimer: *Dämmmerung. Ocaso. Noticias desde Alemania* es una reunión de aforismos escritos por Horkheimer entre 1926 y 1931 y publicado en febrero de 1933, un mes después del ascenso de Hitler al poder, fenómeno que en sí mismo fue un ocaso. El primero de los aforismos se llama precisamente así, "Ocaso", y su contenido se empareja de manera cernida con el de este artículo: "Cuanto más incierta es la suerte de las ideologías necesarias más terribles son los medios con los que hay que defenderlas. El grado de celo y de terror con que son defendidos los ídolos vacilantes muestra hasta qué punto ha avanzado ya el ocaso. El entendimiento de las masas en Europa ha aumentado con la gran industria hasta el punto de que los bienes más sagrados tienen que ser defendidos. Quien los defiende bien ya ha hecho su carrera. ¡Ay de quien dice la verdad con palabras sencillas!: además de la estupidez general y sistemáticamente explotada, con la amenaza de la ruina económica, el desprecio social, la cárcel y la muerte se impide que el entendimiento atente contra los supremos instrumentos conceptuales de dominio. El imperialismo de los grandes Estados europeos no tiene nada que envidiar al Medievo con sus hogueras; sus símbolos son protegidos con guardias mejor dotados que los santos de la Iglesia medieval. Los enemigos de la Inquisición convirtieron aquel ocaso en el alba de un nuevo día; el ocaso del capitalismo no anuncia necesariamente la noche de la humanidad, que hoy parece amenazarla", en Max Horkheimer, *Ocaso* (1933) (Barcelona: Anthropos, 1986), 19.

sobre todo en nuestros días en las colectividades que más padecen estas derivaciones: concentración económica, catástrofes políticas". Entonces, y en clara alusión a Hitler, pregunta: "¿Acaso no ha formulado este hecho el jefe de un Estado totalitario como argumento contra la educación tradicional?"[37]. En suma, en las "formas disminuidas" de la imagen paterna se observa en los sujetos un desvío de "la energía de sublimación de su dirección creadora", lo cual favorece "su reclusión en algún ideal de integridad narcisista"[38]. Resulta claro en Lacan que la razón fundamental del deterioro de la *imago* del padre hay que buscarla en el progreso social, es decir, en los "efectos extremos" del avance industrial, y la competencia económica mundial, en la aceleración de la proletarización y de la precarización de las masas. Conviene citar aquí de nuevo en extenso a Horkheimer:

> El análisis social representa un correctivo necesario del psicologismo que yo quisiera explicar en la relación paternal, de tan capital importancia para la teoría freudiana. Debemos empezar por el hecho básico social e histórico de que la clase media victoriana, cuyos hijos (por muy ambivalentes que pudieran haber sido) tenían realmente motivos y ocasión para identificarse con el padre como cabeza responsable de la familia, hace ya tiempo que ha desaparecido […]. Las actuales circunstancias económicas no producen ningún modelo de comportamiento en el cual el hijo pueda ver al padre como al que gana el pan, cuyas huellas deba seguir, cuyo negocio deba heredar un día, cuyos principios él haya de aceptar paulatinamente, en un largo proceso de maduración, como parte integrante de su propia consciencia. La clase media se ha convertido en una clase de empleados.[39]

La autoridad del padre es desplazada por el autoritarismo de la adaptación socioeconómica. El padre no manda más, sino el mercado, el dinero. De esto se colige que la familia, en opinión de Adorno, "ya no garantiza plenamente la subsistencia ni protege suficientemente al individuo de un mundo circundante cada vez más prepotente y espeso"[40]. La función de límite representada por el padre sucumbe ante la realidad social. Ella es la verdadera inventora "de la soledad del padre" occidental, para decirlo con Paul Auster[41].

Entonces, y en cierto contrapeso de una consigna contemporánea, dado el recorrido hasta aquí, habría que decir que la función paterna, fundamentada, en el sentido psicoanalítico del término, en la castración simbólica, más que aliarse o extenderse, fue destruida por el capitalismo, fundamentado precisamente en lo contrario: en la liberación paulatina de la pulsión y en el minucioso preparado de cosificación de las consciencias. El patriarcado, desde el punto de vista de su eficacia para promover la singularidad, en realidad ya se cayó hace unas cuantas décadas atrás. Este fenómeno,

37. Lacan, "Los complejos familiares en la formación del individuo", 71.

38. Ibíd., 66.

39. Horkheimer, "Enseñanzas del fascismo", 130-131.

40. Theodor W. Adorno, "El problema de la familia" (1955), en *Obra Completa 20/1. Miscelánea I* (Madrid: Akal, 2010), 306.

41. Cfr. Paul Auster, *La invención de la soledad* (Barcelona: Anagrama, 2011).

sin embrago, no ha dado paso hasta ahora a una organización social menos punitiva, sino que ha generado a gran escala la constitución de sociedades habitadas cada vez más por sujetos que hay llamar protofascistas, hombres y mujeres, que se parecen cada vez más a las cosas y que como tales se tratan mutuamente, humanos frustrados y desilusionados al por mayor, que son muy poco amados porque aman muy poco. Angustiados y sin amor podría ser la descripción general de los individuos urbanizados producto de la pulverización del amor a los padres.

Si esto es lo que caracteriza al individuo contemporáneo occidental es porque no hay que olvidar que, como Lacan mismo subraya, la debilidad de la *imago* del padre, literalmente empobrecida por la plusvalía, impide que el sujeto realice la confrontación que debería perder ante la ley que representa el padre mismo, para acceder así al movimiento metonímico de su deseo, camino para su posible autonomía. Esto es lo que Lacan quiere decir cuando afirma que la humillación social del padre decanta en "tara de las sublimaciones". Ese atrofiamiento impide el cultivo de la fuerza espiritual del sujeto: las posibilidades de su rebeldía y las materias para su ímpeto creador. Es fundamental recordar aquí que esa imposibilidad de sublimación implica que la energía pulsional, al no poder redireccionarse, ya que lo que la forzaría a ello —la función paterna— no funciona más, se recluya "en algún ideal de integridad narcisista". El sujeto que no se las tuvo que ver con la autoridad del padre ve disminuida su energía de confrontación; quien no peleó con la autoridad parental, por lo general, se destina a no poder tener creencia en sí mismo, cae en una especie de ausencia de pasión existencial que lo destina a no tener dignidad ni resistencia. Esto, más la acumulación de frustración social e individual en ascenso y sin posibilidades de tramitación en la realidad, genera que el sujeto sea presa fácil de la manipulación social-mediática y sus figuras de autoridad y reivindicación. Horkheimer afirma:

> En este marco socioeconómico, el padre va siendo cada vez más sustituido por colectividades tales como el club deportivo de los hijos, el círculo y entidades semejantes […]. Sabemos que el padre real con frecuencia es sustituido psicológicamente por muchas otras figuras. Sabemos, además, que los cambios efectuados en la sociedad no eliminan de modo alguno todas las imágenes de autoridad, las cuales, en última instancia, se derivan del esquema de la relación padre-hijo. Sin embargo, es esencial el hecho de que estos esquemas autoritarios hoy parecen consistir mucho más en colectividades poderosas que en una individualidad superior, como la que aparecía en la tradicional relación […]. El hijo más bien se identifica con grupos que ejercen la autoridad mediante la superioridad numérica que con una sola persona de contorno bien delimitado […]. Lo que sufre menoscabo no es tanto la fe en la autoridad *per se*, la cual, en cierto sentido, es hoy más fuerte de lo que solía ser.[42]

42. Horkheimer, "Enseñanzas del fascismo", 131-132.

Correlativamente a la ausencia de influencia parental se va fortaleciendo la influencia social, y, si lo social está determinado por el capitalismo, puede decirse que ahora el padre real es el capitalismo. Este padre es un padre perverso en la medida en que promueve en cada uno el esclavismo al goce de la angustia, el resentimiento y la adición. Es un padre real perverso al promover el odio, la separación, la competencia y la frialdad. No hay que olvidar que para Lacan el capitalismo, discurso antidiscursivo, rechaza la castración, y por lo tanto las cosas del amor. Semejante opinión tuvo Horkheimer cuando afirmó que "el mundo administrado no conoce el amor"[43]. En la contemporaneidad, en términos mayoritarios, los sujetos son preformados y se ven obligados a conducirse en función de las dinámicas y necesidades del mercado. La ciudad se convierte en una fábrica inmensa de trabajos forzados. Esta "crisis psicológica", como la llama Lacan, o "crisis del individuo", como la llama Adorno, ejerce, en síntesis, un movimiento masivo sobre los sujetos: "la sustitución de su autonomía por su adaptación a la colectividad"[44]. En este sentido, Adorno, en su propio estudio sobre la familia, insistirá en que es un error culpar del "nacionalsocialismo a la estructura patriarcal de la familia alemana", pues explica:

> Hitler ya no pudo conectar con ninguna tradición firmemente arraigada de autoridad familiar [recuérdese al padre de Schreber] […]. Considerado desde las categorías de una psicología social de la familia, el Tercer Reich constituyó un sucedáneo exagerado de una autoridad familiar que ya no existía más que todo lo que a esta se asocia. Si la teoría que Freud expone en "Psicología de las masas y análisis del Yo", según la cual la imagen del padre puede trasladarse a los grupos secundarios y sus jefes, es acertada, el Reich hitleriano ofrece el modelo de esta extensión; la violencia de la autoridad, así como la necesidad de la misma, se introdujeron precisamente porque estaban ausentes en la Alemania de la República de Weimar. Hitler y la dictadura moderna son en realidad, para utilizar el término del psicoanalista Paul Federn, el producto de una "sociedad sin padre". Queda por saber hasta qué punto la extensión de la autoridad paterna a la colectividad cambia la estructura interna de la autoridad; hasta qué punto esta representa aún al padre, y no a lo que Orwell llamó Gran Hermano.[45]

Antes había dicho que el nacionalsocialismo es una suplencia del colonialismo alemán frustrado; a partir de lo recién citado, puedo agregar, entonces, que además fue una suplencia de la decadente autoridad parental al interior de la familia alemana. Esto le suma consistencia a concebir el fascismo alemán como "dictadura de los afectados de manía persecutoria"[46].

En términos más o menos generales, la familia moderna, en la medida en que "carece de la fuerza persuasiva interior capaz de hacer que los hijos se identifiquen

43. Cfr. Max Horkheimer, "El mundo administrado no conoce el amor. Conversación con Janko Musulin" (1970), en *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión* (Madrid: Trotta, 2000), 203-207.

44. Adorno, "El problema de la familia", 306.

45. Ibíd., 308-309.

46. Adorno, *Minima moralia*, 170.

con las figuras de sus padres", provoca que aquellos se encuentren a merced de la persuasión de los modelos exteriores de existencia que promueve y que provoca la sociedad capitalista. Esta "sustitución del narcisismo individual", que sería efecto de la identificación con los padres, "por la identificación con las imágenes del líder", constituye para Adorno "la apropiación por parte de los opresores de la psicología de la masa"[47], apropiación de la cual el verdadero precursor fue en realidad antes del nazismo Edward Bernays[48], sobrino por doble partida de Freud. En este tenor, Adorno piensa, tanto como yo afirmo que Lacan lo hace en su "Proposición" de octubre, que el texto freudiano sobre las masas no es solo un texto donde se reflexiona la dinámica particular del Ejército y la Iglesia, sino más bien, y más radical, es un ensayo donde Freud explicó el funcionamiento *general* al que se dirigen las sociedades occidentales y "occidentalizadas" en la modernidad, incluidas por supuesto las sociedades psicoanalíticas, preocupación central del propio Lacan y razón de ser de su Escuela. Dice Adorno:

> Puede no haber sido casual que después de la Primera Guerra Mundial Freud dirigiese su atención al narcisismo y a problemas del ego en su sentido específico […]. Según Freud, el problema de la psicología de masas está estrechamente relacionado con el nuevo tipo de dolencia psicológica tan característica de la era, que por razones socioeconómicas testimonia del declive de lo individual y su subsiguiente debilidad. Si bien Freud no se ocupó él mismo de los cambios sociales, puede decirse que desarrolló, dentro de los confines monadológicos del individuo, las líneas de su profunda crisis y disposición a someterse dócilmente a poderosas instituciones exteriores.[49]

Asistimos a la sustitución de la autonomía por la "identificación con la autoridad colectiva, que es tan irracional como Freud la describió, heterónoma, rígidamente opresiva, en gran medida al propio pensamiento del individuo y, por consiguiente, fácilmente intercambiable a pesar de su rigidez estructural"[50]. La identificación con el líder se da, casi por regla, bajo la promesa de que sumándose a su ideología se podrá acabar con las frustraciones que lo social mismo inflige. El dominado en la masa fascista obtiene entonces la atención de un padre/líder agigantado y, además, se hace de la ocasión para sentirse dominante, se le compensa imaginariamente por las mutilaciones reales. Es el atomizado, *a priori*, para el esclavo que se cree amo.

Los campos de exterminio en la "Proposición" de octubre

Si Lacan retomó el asunto de los campos de exterminio en su "Proposición" de octubre fue para señalar que en la actualidad ninguna colectividad, ningún discurso, está exento de volverse una fuerza represora masiva, una masa revanchista y arribista,

47. Theodor W. Adorno, "La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista" (1951), en *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal, 2004), 403.

48. Cfr. Edward Bernays, *Propaganda* (1927) (Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010).

49. Adorno, "La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista", 383.

50. Ibíd., 388.

pues los sujetos que las nutren viven sin interioridad espiritual y bajo un bombardeo de identificaciones sociales que los hacen proclives a entregarse al colectivo. La decadencia del complejo de Edipo es la puerta de entrada, en lo social occidental, de los fascismos, de sus derivados y variaciones. Si tiene interés el análisis contemporáneo del nacionalsocialismo alemán, es porque la situación de crisis social y económica de aquella Alemania que lo produjo, paulatinamente, conforme el capitalismo pasó de su fase industrial a su fase de devastación, se está convirtiendo en la situación de cada sociedad, si bien con variables intensidades. El capitalismo no está en crisis, más bien se sostiene poniendo en crisis. Las exigencias del capital se han agudizado, los mercados se estrechan, lo que aumenta el grado de explotación de las mayorías y, con él, el volumen de su frustración, de su bancarrota afectiva. De esta impotencia real a caer presa de imágenes pseudomesiánicas de grandeza redentora solo hay un paso.

En su "Proposición" Lacan no solo aludió al fascismo cuando habló de la facticidad "demasiado real" del campo de exterminio; también lo hizo cuando al hablar del Simbólico alude a la decadencia del Edipo y de la familia en la sociedad moderna occidental, componente primario de la psicología de las masas. Acto seguido, Lacan habló del Imaginario, habló de las sociedades psicoanalíticas, de Freud, de la Iglesia y del Ejército, de los grandes grupos jerárquicos que es a donde precisamente van a parar los no autónomos. Esto para aludir a la Internacional Psicoanalítica en particular, la cual, en efecto, se había ya convertido para ese entonces en Iglesia, con sus propias formas de segregación e intolerancia, de las que Lacan mismo fue depositario. Así, en la "Proposición" de octubre el Simbólico y el Imaginario expresan en Lacan lo siguiente, de la mano de Freud, pero a través de Adorno: "que la formación de la masa tiene como presupuesto la atomización y alienación de los seres humanos"[51]. A estas masas contemporáneas habría que entenderlas con Horkheimer, como algo que derivan inexorablemente en "fanatismo colectivo", lo que no es más que "barbarie manipulada"[52].

Por último, en la "Proposición" vino la alusión al Real. Y aquí ese Real será el campo de concentración y de exterminio, ese hoyo negro que modula la necropolítica contemporánea occidental, ese difícil (¿imposible?) de simbolizar del que la humanidad moderna parece no poder salir. Tomemos en cuenta que Lacan mismo fue de la opinión de que vivimos en la era del "campo de concentración generalizado"[53]. Si esto es así, todo mundo está en riesgo de ser segregado y prescindible, exterminado. En la modernidad todos somos proletarios, decía también Lacan. No todos estamos encerrados en campos en alguna frontera, por ejemplo, pero sí lo estamos en la conexión social generalizada del liberalismo monetario. Somos capitalistas, aunque no lo queramos, aunque lo combatamos. Pasolini tenía razón cuando afirmaba que hoy

51. Adorno, "Observaciones sobre política y neurosis", 407.

52. Max Horkheimer, "La filosofía de Kant y la ilustración (fragmento)" (1962), en *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión* (Madrid: Trotta, 2000), 73.

53. Jacques Lacan, "*Libres opinions d'une reforme dans son trou*" (1969), en *Pas-tout Lacan*, PDF, 1205.

todos estamos en peligro. Y el peligro de más efectividad al que estamos expuestos es a adaptarnos a lo dado. Adaptarse a las leyes de la sociedad capitalista. Adaptarse a ellas significa colaborar con ella.

Hoy en día el psicoanálisis, al menos así pasa en México, se reduce cada vez más a la lógica de la mercancía: germinación de proyectos analíticos de masas, grandes y pequeños, en búsqueda de hegemonía; proyectos animados por sabios y carismáticos líderes-analistas que pretenden determinar el mercado de ese saber. Estos fenómenos representan la integración del psicoanálisis al circo de la industria cultural, su reducción a objeto de consumo o de ocasión para sacar provecho de la soledad de las mayorías. En este sentido, en la Escuela de Lacan, lxs analistas que la conformaban y lxs que querían hacerlo, lxs que nada más querían estar allí, no podían no estar al tanto de que el nazismo es la especie y la sociedad moderna es el género; de que no hay colectividad en la modernidad que esté salvaguardada de caer en imperativos de fidelidad a ideas rectoras persuasivas o al líder que derivan en fanatismos, en sectarismos, en sacrificios del otro y de lo Otro no ajustado al grupo. La cuestión actual no es tanto si Auschwitz te importa, sino que tú eres potencial parte de sus versiones globales entretenidas y liberales, sabias y vanguardistas.

Cito por primera y única vez al Lacan de la "Proposición". Un pasaje de esta que me parece condensa lo que he querido decir recién:

> La tercera facticidad, real, demasiado real, suficientemente real como para que lo real sea más mojigato en promoverlo que la lengua, es lo que hace hablable el término de campo de concentración, sobre el cual nos parece que nuestros pensadores, al vagar del humanismo al terror, no se concentraron lo suficiente.
>
> Abreviemos diciendo que lo que vino a emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, especialmente, de la universalización que esta introduce en ellas.
>
> Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación.
>
> ¿Habrá que atribuirle a Freud, considerando que estuvo introducido desde su origen en el modelo secular de este proceso, haber querido asegurar en su grupo el privilegio de la flotabilidad universal con que se benefician las dos instituciones antes nombradas? No es impensable.
>
> Cualquiera que sea el caso, este recurso no le facilita al deseo del psicoanalista el situarse en esta coyuntura.[54]

54. Jacques Lacan, "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela" (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 276.

Lacan apela al "horror" para referirse a los nazis, "precursores", lo subrayo, de lo que veremos repetirse dada la inercia del mundo. Tal vez entonces Roudinesco tenía razón: Lacan regresó "atormentado" de Berlín. ¿Me pregunto, por lo demás, quiénes fueron para Lacan esxs "pensadorxs" que evadieron, despacharon o instrumentalizaron el problema de la Shoa a través de una posición piadosa, escandalizada o utilitaria? ¿Quiénes son ellxs ahora?...

Párrafo final

Quisiera para concluir señalar otra cercanía, y a la vez un punto de posible debate, entre Lacan y Adorno al referirse al campo de exterminio. Para Lacan, recién se lo leía, el campo de exterminio es "hablable". Me pregunto: ¿es por eso representable?, ¿incluso descriptible?, o, es más, ¿en realidad *eso* es hablable? ¿Se puede hablar del horror, del horror contemporáneo?

Estas preguntas nacen de un par de ideas de Adorno, extraídas de su *Mínima moralia*. Primera afirmación: "Pero la irrepresentabilidad del fascismo radica en que en él hay poca libertad del sujeto como en su observación. La absoluta falta de libertad puede conocerse, pero no representarse"[55]. Segunda afirmación corta y contundente: "La psicología no alcanza el horror"[56]. Solo digo, para quien no lo sabe, que para Adorno solo hay una psicología: la de Freud. Del horror tenemos muchas figuras actualmente en este país y en el mundo. La brutalidad en la que estamos sumergidos, en dosis más o menos administradas, "este lento holocausto al que la sociedad del conocimiento somete a cualquier vida"[57] y a lo no vivo: ¿lo reconocemos como nuestro real, *todavía*…? Para nosotrxs latinoamericanxs y practicantes del psicoanálisis, en tiempos en los que la humanidad ha pasado de ser "ciudadana", que ya era decir, a "consumidora enclaustrada", humanidad destinada al *coworking* bajo el Estado de excepción generalizado; en épocas de Bolsonaro, Piñera, Trump, coronavirus, etc., etc., etc. Me parece que no es ocioso reconsiderarlo, y cuestionar nuevamente la práctica psicoanalítica desde cierta iluminación sociológica, como me parece que Lacan nunca dejó de hacerlo. Comenzar por una crítica renovada del falocentrismo, y en no pocas ocasiones del falocratismo, que ha distinguido a esa práctica y que deriva en fanatismos doctrinarios acríticos, es algo que se impone por sí mismo.

55. Adorno, *Minima moralia*, 150.

56. Ibíd., 170.

57. Frase de Ignacio Castro Rey, tomada de la solapa de su libro *Lluvia oblicua* (Valencia: Pre-Textos, 2019).

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (1944-47). En *Obra Completa 4*. Madrid: Akal, 2006.

Adorno, Theodor. "Lo que el nacionalsocialismo ha hecho con la cultura y las artes" (1945, primera versión). En *Obra Completa 20/2. Miscelánea II*. Madrid: Akal, 2014.

Adorno, Theodor. "La cultura resucitada" (1949). En *Obra Completa 20/2. Miscelánea II*. Madrid: Akal, 2014.

Adorno, Theodor. "La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista" (1951). En *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004.

Adorno, Theodor. "Observaciones sobre política y neurosis" (1954). En *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004.

Adorno, Theodor. "El problema de la familia" (1955). En *Obra Completa 20/1. Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010.

Adorno, Theodor. "Aquellos años veinte" (1962). En *Obra Completa 10/2. Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones y entradas*. Madrid: Akal, 2009.

Adorno, Theodor. "Sociedad" (1965). En *Obra Completa 8. Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004.

Auster, Paul. *La invención de la soledad*. Barcelona: Anagrama, 2011.

Benjamin, Walter. "Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas, 'Padre de los indios'" (1928). En *Buchwald*. Disponible en: https://www.buchwaldeditorial.com/post/walter-benjamin-marcel-brion-bartolom%C3%A9-de-las-casas.

Benz, Wolfgang. *El Tercer Reich. 101 preguntas fundamentales*. Madrid: Alianza editorial, 2015.

Bernays, Edward. *Propaganda* (1927). Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010.

Castro Rey, Ignacio. *Lluvia oblicua* (2019). Valencia: Pre-Textos, 2019.

Horkheimer, Max. *Ocaso* (1933). Barcelona: Anthropos, 1986.

Horkheimer, Max. "Enseñanzas del fascismo" (1950). En *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Ediciones Península, 1976.

Horkheimer, Max. "La filosofía de Kant y la ilustración (fragmento)" (1962). En *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000.

Horkheimer, Max. "El mundo administrado no conoce el amor. Conversación con Janko Musulin" (1970). En *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (1973). Madrid: Taurus, 1974.

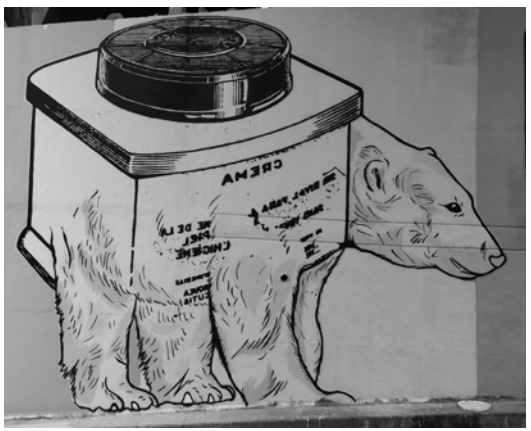
Lacan, Jacques. "Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología" (1938). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "La psiquiatría inglesa y la guerra" (1947). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "*Libres opinions d'une reforme dans son trou*" (1969). *Pas-tout Lacan*. pdf.

Roudinesco, Élisabeth. *Lacan, frente y contra todo* (2011). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.



DOI: 10.15446/djf.n21.101233

El malestar de una sociedad sin límites: cuando del entre-los-dos se pase al entre-dos

(cc) BY NC ND

ALEXANDRA JAVIER*

Séminaire de Psychanalyse du Pari de Lacan, París, Francia

El malestar de una sociedad sin límites: cuando del entre-los-dos se pase al entre-dos

En esta época inédita de la historia humana, la necesidad de reanudar y reforzar el lazo social se revela más vital que nunca. El virus COVID-19 ha cambiado radicalmente nuestros modos de comunicar y relacionarnos, dejándonos cautivos en un mundo virtual sometido al discurso capitalista, en el que el cuerpo se sustituye por su imagen. Un discurso que incita al consumo sin límites, a la búsqueda frenética del objeto material que pueda llenar el vacío estructural del ser humano y, además, a la autoexplotación aumentada por una vigilancia recíproca y multidimensional, sirviéndose de dispositivos digitales. La virtualización hace que la palabra se desligue del cuerpo que no se encuentra en el mismo espacio físico que el Otro con quien se habla; por lo tanto, hay un entre-dos que no puede acontecer sin una presencia física.

Palabras clave: lazo social, entre-dos, capitalismo, cuerpo, lenguaje, virtualización.

The discontent of a society without limits: from between-us to the both-of-us

Never before has the need to renew and strengthen social links been as vital as it is in this unprecedented era of human history. The COVID-19 virus has drastically pushed us into new ways of communicating and relating to each other, captivating us in a virtual world, dominated by a capitalist discourse, where the body is replaced by its image. A discourse that entices unlimited consumption and consumerism, inciting the subject to a frantic search for a material object designated to fill the structural void intrinsic to human existence and that also leads to self-exploitation enhanced by a mutual and multidimensional surveillance through digital devices. Communicating in a virtual world result in a dissociation between the speech and the body, when the bodies of the speakers are not physically present in the same space. Hence, there is an intermediary realm that cannot occur without a shared physical presence.

Keywords: social link, intermediary realm, capitalism, body, language, virtualization.

Le malaise d'une société sans limites: quand l'entre-nous-deux devienne l'entre-deux

Dans cette période inédite de l'histoire de l'humanité, la nécessité de renouveler et de renforcer le lien social est plus que jamais vitale. Le virus COVID-19 a radicalement changé nos façons de communiquer et de nous mettre en relation, ce qui nous rend captifs dans un monde virtuel soumis au discours capitaliste, où le corps est remplacé par son image. Un discours qui encourage la consommation sans limites, la recherche effrénée de l'objet matériel capable de combler le vide structurel de l'être humain et, de plus, l'auto-exploitation accrue d'une surveillance réciproque et multidimensionnelle, à l'aide de dispositifs numériques. La virtualisation fait se détacher la parole du corps qui n'est pas dans le même espace physique que l'Autre auquel la parole s'adresse ; par conséquent, il y a un entre-deux qui ne peut pas se produire sans une présence physique.

Mots-clés: lien social, entre-deux, capitalisme, corps, langage, virtualisation.

CÓMO CITAR: Javier, Alexandra. "El malestar de una sociedad sin límites: cuando del entre-los-dos se pase al entre-dos". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 161-177, doi: 10.15446/djf.n21.101233.

* *e-mail*: alexjavi99@yahoo.de

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Una necesidad creciente de lo físico en el lazo social

Antes que nada, existe el miedo. Un miedo que es temor ante el virus y la amenaza de la muerte que asecha más insidiosamente y que se ha ido transformando en una angustia generalizada que no encuentra la forma de poder asentarse sobre un objeto. Ya ni las rutinas, ni la razón logran calmarnos. Más que nunca parece imprescindible establecer y mantener el lazo social en medio de la crisis y de una epidemia sin precedentes. La búsqueda de alguien con quien hablar se vuelve una urgencia, reanudar con otro y de esa misma manera retomar también objetos anteriormente construidos que nos ayudan a apaciguarnos.

La palabra surge gracias a la presencia del cuerpo y de golpe nos encontramos privados de esto sustituyendo el cuerpo por su imagen, pues ese es el caso cuando hablamos por las plataformas digitales. Las posibilidades de interactuar, relacionarnos, encontrarnos, de simplemente hablarnos se han reducido principalmente a dispositivos técnicos durante el periodo de confinamiento.

El actual malestar que quizás se encuentre en el fenómeno del COVID-19 y sus consecuencias, el acmé de un reflejo innegable, es una experiencia inédita del siglo XXI, de un mundo en el que creíamos poder manejar y controlar todo, en particular a través de la tecnología que ha tomado formas que hace unos años hubieran parecido inimaginables: desde los avances científicos o tecnológicos pasando por la inteligencia artificial, hasta los dispositivos como el *smartphone* o las redes sociales y las plataformas digitales. En fin, todas estas innovaciones han virtualizado el mundo tanto a nivel social como en la vida cotidiana.

La ausencia de límites en el discurso capitalista

A esta virtualización se puede añadir un crecimiento económico imparable e inseparable del mandato de un discurso capitalista que constantemente empuja a trabajar más, "rendir a más no poder y consumir sin límite". La ausencia de límites "sin límites" parece la clave de la sociedad contemporánea que se manifiesta bajo diferentes declinaciones. A todo nivel de la "civilización", el sujeto contemporáneo está incitado a sobrepasar los

límites de lo posible, sobre todo en lo que concierne a la naturaleza, lo natural incluso al cuerpo humano y el cerebro. Es decir, ahí donde la idea de imposible significaba un límite que contenía al sujeto dándole una envoltura psíquica simbolizada por la castración.

"¡Sé ilimitado!" parece el mensaje, el mandato de la sociedad, un imaginario social vehiculado por el capitalismo y el neoliberalismo, a través de la publicidad. La incitación constante al consumo, comunicada por múltiples canales de publicidad y también por cierta presión social a la cual se escapa difícilmente, lleva al sujeto a un estado de insatisfacción y frustración casi permanente: con un objeto, un *gadget* prometiendo la satisfacción de un deseo irreprimible, apenas adquirido, el sistema seduce a que este sea remplazado por otro asegurando el tan anhelado estado de felicidad rebuscado en la sociedad contemporánea. Este *plus-de-goce*, como lo llama Jacques Lacan, va imbuyendo al individuo insidiosamente constituyéndose en su nueva vara de mando.

El sujeto de la sociedad occidental obedece en todo su funcionamiento, su forma y ritmo de vida a estas exigencias impuestas por el sistema económico del neoliberalismo, dándose al trabajo con una tenacidad sumisa, hasta convertirse a sí mismo en capital financiero. Se identifica con la empresa, invierte su propia existencia, su ser a tal punto que las exigencias de esta llegan a borrar casi todo límite entre lo que constituye la esfera pública, profesional, es decir, lo externo o exterior, y el ámbito privado que sería lo interno, interior hasta la privacidad e incluso la intimidad del sujeto. Ya no existe separación ni límite claro y definido para el tiempo de trabajo; la idea de un "buen" empleado es la de alguien que está disponible en todo momento, inclusive por la noche, el fin de semana y hasta durante las vacaciones y eso casi ilimitadamente. El tiempo y el espacio de las dos esferas se emborronan. El sistema, transgresor, hace que la empresa acapare paulatinamente el espacio psíquico y corporal del empleado haciéndolo un instrumento, un objeto sirviendo al solo fin de productividad máxima. En este sentido dice Michel Foucault en *Vigilar y Castigar*: "el cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y sometido"[1].

La psique tanto como el cuerpo, inseparable de ella, se vuelven prisioneros de un sistema que no respeta ninguno de los límites del sujeto. El aumento considerable del teletrabajo ha inducido un sedentarismo que se hace sentir visceralmente en este momento en el que el sujeto apenas se desplaza dentro de espacios muy restringidos. El cuerpo forzado a la inactividad permanece casi inerte sin poder desplazarse de un espacio a otro, lo que trae una desvinculación entre el cuerpo y la psique por falta de las dinámicas necesarias para la transición entre diferentes espacios psico-corporales. Si el cuerpo no interviene invirtiéndose en el movimiento, la psiquis tampoco puede

1. Michel Foucault, *Vigilar y Castigar* (Buenos Aires: Siglo xxi Editores, 2002).

invertirse plenamente puesto que hay un vínculo interactivo entre los dos; como si el cambio de la escena física acompañara la transición entre una escena psíquica y otra.

Un nuevo sistema panóptico

Si los nuevos dispositivos, sobre todo el teléfono celular y la computadora, ofrecen la posibilidad del teletrabajo, no son los únicos responsables de que desparezca la separación entre el espacio profesional y el privado. Aquí, de nuevo, o tal vez como extensión y continuación del sistema, uno choca con el mandato de lo ilimitado. Hay una forma de obediencia jerárquica, una sumisión espontánea del empleado hacia el jefe que ejerce un control y hasta una vigilancia, y justamente una *cyber-vigilancia* sobre su subordinado, que evoca el "modelo disciplinario moderno" planteado por Michel Foucault en *Vigilar y Castigar* basado en el concepto de la cárcel panóptica creada por el filósofo Jeremy Bentham. La palabra panóptico quiere decir 'ver todo'. Igual que el detenido, el empleado se siente observado en todo momento, aunque en realidad no sepa cuándo lo están observando realmente y cuándo no. De esta forma, el poder se ejerce automáticamente en todo momento. Los dispositivos despiertan así un "sentimiento de omnisciencia invisible", de una mirada que vigila a cada uno, y al sentirla termina por interiorizarla hasta tal punto que se observa a sí mismo. Así cada uno ejerce esta vigilancia sobre y contra sí mismo. Según Foucault, "[…] el modelo panóptico es el que mejor refleja la sociedad disciplinaria y los mecanismos de micropoder qua aseguran eficacidad y rentabilidad".

El mecanismo de vigilancia utilizado a través del modelo panóptico se podría comparar a la teoría de la instancia del Superyó, planteada por Freud en su segunda tópica en 1933. El Superyó, según Freud, surge como resultado de la resolución del complejo de Edipo y constituye la internalización de las normas, reglas y prohibiciones de los padres. Una parte de esta internalización constituye la consciencia que ahora en el niño comienza a funcionar independientemente de la presencia de los padres, porque de cierta manera se siente observado, aunque de una forma menos severa que el detenido y el empleado que se autovigilan. Freud ha descrito así los rasgos fundamentales de esta instancia autoritaria: "Como deposición del largo periodo de la infancia, durante el cual el hombre en crecimiento depende de sus padres, se forma en su Yo una instancia particular, en la cual se continúa el influjo parental. Tal instancia ha recibido el nombre de Superyó. En la medida en que este Superyó se separa del Yo o se opone a este, se vuelve una tercera fuerza ante la cual el Yo debe rendir cuentas"[2]. El concepto panóptico parece introducir y reforzar un Superyó particularmente estricto, represivo, juzgador e inflexible, que deja poco espacio de movimiento limitando el

2. Sigmund Freud, *Abrisse der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen* (Berlín: Fischer, 1994), 59. La traducción es mía.

flujo y el equilibrio entre el Superyó y las otras dos instancias: el Yo y el Ello. Sobre el Superyó escribe Freud:

> El Yo es observado a cada paso por el Superyó estricto, que le reprocha ciertas normas de su comportamiento sin tener en cuenta las dificultades por parte del Ello y del mundo exterior, y lo castiga con sentimientos de inferioridad y culpa en caso de incumplimiento.[3]

Además de la presión que ejerce la dirección más o menos directamente por medio de sanciones, como la privación de ventajas o amenaza de despido, se crea un nuevo fenómeno de vigilancia. Este nuevo panóptico funciona a base de la exclusión. Hay una continuación de esta presión que se difunde dentro del grupo de un miembro a otro mediante la cual se vigilan los empleados entre ellos para excluir al que no corresponda u obedezca al sistema. Se implanta un sistema complejo de una vigilancia giratoria, recíproca, multidimensional y multidireccional entre los sujetos y las entidades, que implica una cierta clase de complicidad forzada y pervertida. Cada uno vigila y todos miran a la vez que son mirados.

Aquí igualmente entran en escena los dispositivos de comunicación como medio de control y sus escollos inherentes, los que elaboraré ampliamente más adelante. En la cárcel panóptica hay una cuestión de visibilidad, pues la luz omnipresente y la mirada del vigilante captan mejor que la sombra protectora de la cárcel clásica. La visibilidad es entonces una trampa. De la misma manera, en la sociedad de hoy los medios digitales constituyen la trampa de la visibilidad exigiendo una transparencia total por el imperativo de que la multitud de información circule por los medios digitales disponibles y sobre todo sea visible para todos. Ya no existe, pues, ninguna opacidad.

En ciertas empresas los empleados pueden elegir si se quedan en la sombra o si se exponen a la luz, a la visibilidad, a la mirada del colega, desconectándose o no del acceso digital empresarial cuando trabajan durante su tiempo "libre". Pueden optar por ser vistos o no. La primera opción les aportaría ganancias y aprobación profesionales a nivel horizontal y vertical, como si ser visto trabajando atestiguara la productividad y la eficacia tan valorizadas en la sociedad, que se vuelven el modelo, la norma para valorizar y autovalorizar el sujeto; el mostrar se hace testigo de algo.

Esta presión, este control sobre el empleado justificados por cierta cultura empresarial explica en parte la obediencia del sujeto en su entorno profesional. Pero, por otra parte, ¿acaso es solamente el círculo de "rendir a más no poder" para luego consumir más lo que obedece al sistema del neocapitalismo? O tal vez haya otros factores que contribuyen para transformar la voluntad en obediencia. Quizás pueda

3. Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933), 109. La traducción es mía.

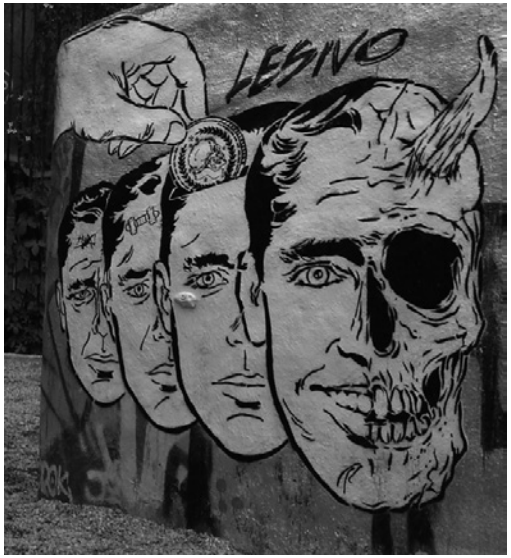
haber un componente libidinal, una identificación con una entidad idealizada que de alguna manera vendría a reemplazar la identificación con un líder.

Suponiendo que el sujeto contemporáneo trabaja cada vez más sin ser forzosamente más remunerado e incluso siéndolo menos, como lo es el caso para muchos teletrabajando durante la situación actual del COVID-19, debe haber otros elementos para explicar el fenómeno que es el "rendir más para consumir más". Existen muchas personas a quienes, a fuerza de trabajar tanto, ni siquiera les queda el tiempo para gastar y para consumir. Sería entonces, a consecuencia de la presión ya mencionada, que existe la amenaza real o el fantasma de una posible pérdida del empleo a no rendir al máximo al juicio del otro.

Una falta de identificaciones

En la sociedad contemporánea existe una falta de identificaciones con ideales durables. ¿No sería esta falta de identificaciones a un líder, de pertenencia a varios grupos distintos como una comunidad, un grupo compartiendo aficiones comunes, etc., aumentada por una fragilización de los vínculos familiares y sociales, la causa de permitir a todo un sistema, el del neoliberalismo, hacer un reemplazo de estas carencias de identificaciones y de lazos sociales por un narcisismo creciente que acepta invertir en cualquier "objeto", y en el cual invertir iguala a consumir? Lo anterior remite a una elección y ocupación de objeto restringidas y efímeras. Estos objetos corresponden a una conformidad materializada; cada uno desea lo mismo, el mismo objeto, *el objeto,* preferiblemente el de lujo para los privilegiados que puedan procurárselo y la copia para el resto y cuya posesión por el contrario, esta vez sí, permite identificarse a un grupo y sobre todo a las imágenes de individuos célebres fabricadas por el mismo sistema capitalista. De este objeto tan anhelado se obtiene una satisfacción, un *plus-de-goce*, al menos temporalmente, hasta que la pulsión se dirija hacia un nuevo objeto, igualmente carente de significantes y en el cual lo Simbólico se remplaza por un Imaginario casi totalitario. El ser parece determinado por el tener ciertos objetos. Estos objetos desprovistos de significado corresponderían a los nuevos objetos de "satisfacciones sucedáneas" y "distracciones poderosas", términos que Freud utiliza en "El malestar en la cultura", citados en el contexto un poco más adelante.

Para explicar el mecanismo de la identificación operando en la formación de la masa en su texto "Psicología de las masas y análisis del Yo", Freud dice: "[…] una multitud de individuos han puesto un objeto, uno y el mismo, en lugar de su ideal del Yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su Yo". Se puede suponer que en la sociedad de consumo el objeto al que se pone en lugar del ideal del



Yo es el objeto material, conformizado, el que cree igualmente en una identificación entre los individuos en posesión de este objeto y las imágenes de celebridades que lo representan. ¿Podrían ser ellos, estas figuras celebradas en la luz de la fama encarnando la esencia del sistema capitalista, ser los nuevos líderes, símbolos de identificación? Sin embargo, estos "líderes" "no alcanzan la significación que les correspondería". Estas palabras citadas las escribe Freud en "El malestar en la cultura" en el contexto siguiente:

> […] nos acecha el peligro de un estado que podríamos denominar "miseria psicológica de la masa"[4]. Ese peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa. La actual situación de la cultura de Estados Unidos proporcionaría una buena oportunidad para estudiar ese perjuicio cultural temido. Pero resisto a la tentación de emprender la crítica de la cultura de ese país; no quiero dar la impresión de que yo mismo querría servirme de métodos norteamericanos.[5]

Estos pseudolíderes no ofrecen identificaciones estables y los lazos sociales basados en una identificación recíproca a través del objeto de consumo igualmente carecen de solidez. Además, no es posible criticar a un sistema al que uno se identifica y aún menos indignarse de él, si el propio ideal del Yo está profundamente intrincado en este mismo y por demás le extrae una satisfacción pulsional, un *plus-de-goce*.

¿No sería esta misma falta de identificaciones estables y la fragilidad de los lazos sociales igualmente la razón por la que el sujeto se autoexplota, rindiendo cada vez más para identificarse con su empresa y lo que esta representa? Y no trabajaría horarios prácticamente ilimitados por la misma razón por la que consume irrefrenablemente y no solamente para poder consumir más. ¿No sería ello para escapar a la esencia de la condición humana, sus dificultades y sus sufrimientos, sus faltas, sus privaciones, la búsqueda interminable del objeto perdido que crea el vacío, la falta, el agujero en cada uno que deja lugar a la caza frenética e interminable tras el objeto *a* (minúscula) que se ha convertido en un objeto comercializado, un lathouse, un "letosa" como lo llama Jacques Lacan?

Pierre Dardot, filósofo, y el sociólogo Christian Laval plantean en su estudio contemporáneo Dominar que el discurso capitalista sabe explotar la profunda insatisfacción que habita al ser de palabra y los mecanismos adictivos con los que, tratando de colmar ese vacío, acaba haciéndose cada vez más profundo[6]. Precedentemente, en periodo de entreguerras, en 1930, en "El malestar en la cultura" Freud ya escribe sobre la insatisfacción inherente al ser humano:

4. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (1930) (Leipzig, Viena, Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930), 112. Traducción de Ludovico Rosenthal. La expresión alemana "*psychologisches Elend*" parece estar vertiendo la de Janet, "*misère psychologique*", utilizada por este último para describir la ineptitud para la síntesis mental, ineptitud que según Janet era propia de los neuróticos.
5. Ibíd.
6. Pierre Dardot y Christian Laval, *Dominer, Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident* (París: La Découverte, 2020).

> La vida, tal como se nos ha impuesto, es demasiado onerosa para nosotros, nos depara demasiados sufrimientos, desengaños, tareas irresolubles. Para soportarla no podemos prescindir de paliativos. (No anda sin construcciones auxiliares, nos ha dicho Theodor Fontane.) Los hay quizá de tres tipos: distracciones poderosas que nos hacen menospreciar nuestra miseria, satisfacciones sucedáneas que la reducen, estupefacientes que nos hacen insensibles a ella. Cualquier cosa de esta clase es indispensable.[7]

Hoy en día el sujeto está en la búsqueda de productos que lo "llenen" para evitar su propia falta estructural, para escapar al sufrimiento cuando este mismo es lo que nos hace reflexionar. Las causas del sufrimiento competen al deseo y la causa del deseo es el objeto *a*. El objeto *a* pertenece al registro de lo Imaginario. La sociedad del consumo se alimenta cada vez más de imágenes y objetos materiales vinculando un imaginario que busca provocar el deseo; un deseo que trata de asentarse en un objeto que es un señuelo, ya que este objeto es objeto material, consumible, que no puede ser causa de un deseo profundo, deseo que supone una relación al otro. El objeto consumible remplaza al otro y por lo tanto es muy fugaz, se tiene que renovar constantemente.

Aquí, de nuevo, se hace entender un mandato superyóico, al que obedece el sujeto consumiendo sin cesar, rindiendo maquinalmente, respondiendo a un sistema del que él mismo se ha hecho prisionero, aspirando a llenar los vacíos que podrían dejar lugar al deseo, un deseo singular, que cortaría con la conformidad a la cual se obedece sin cuestionamiento, sin indignación. Es el deseo inconsciente, el que se podría manifestar a través del lenguaje, la palabra, cargada de una verdad, de significante, no este deseo dirigido hacia un objeto vacío, lathouse, como lo llama Lacan, al objeto de consumo, el que causa el deseo. Sobre el letosa escribe Lacan:

> El mundo está cada vez más poblado de letosas y en cuanto a los pequeños objetos *a* minúscula que 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, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna, piénsenlos como letosas.[8]

Estos objetos superfluos, carentes de sentido y significado, que controlan la vida cotidiana del sujeto y que en la época de Jacques Lacan se encontraban en cada vitrina, ahora son continuamente remplazados por dispositivos técnicos y digitales. Estos dispositivos nos dominan; nos abandonamos, sujetamos a ellos y hasta nos sacrificamos a ellos con una entrega y dedicación sorprendentes como si el ser de palabra hubiera dejado toda su autodeterminación, su voluntad, su capacidad de reflexión crítica, el deseo y hasta lo que lo constituye: la palabra, en el umbral de la

7. Freud, *El malestar en la cultura*, 75.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2002), 174.

era digital, maquinal y repetitivamente tecleando claves todo el día. Por añadidura estos dispositivos comienzan a reemplazar las vitrinas volviéndose "vitrinas de exposición", de "voyerismo", reemplazando el vidrio de la vitrina por el de la pantalla, haciéndose poderosos instrumentos de comercialización y difusión de información de toda clase. Son estos mismos los que han reducido paulatinamente los contactos directos, físicos, sustituyendo, en particular en el contexto actual, el cuerpo por la imagen del cuerpo.

Se puede deducir fácilmente que los dispositivos digitales son por antonomasia el vehículo del capitalismo, un instrumento potente al alcance de todos, alcanzando a todos. La máquina del capitalismo se sirve de lo digital y técnico, de un mundo virtual como modo de control que nos capta, nos fascina, nos captura a manera de un pulpo agarrándonos en sus tentáculos.

Innegablemente, estos dispositivos nos traen innumerables ventajas, sobre todo, lo parece, en un momento de una situación significativamente limitante de nuestros contactos en un mundo real; no obstante, ¿cuál es el precio que pagamos entregándonos de manera acrítica y sin cuestionamientos a un mundo virtual, puramente técnico que permite al sistema neoliberal mantener su discurso, aumentando un sistema de "con-su-mismo", de autoexplotación, mientras van empobreciendo nuestros lazos sociales y nuestros vínculos con el otro?

En estos momentos de confinamiento y posconfinamiento estamos más o menos aislados, privados de una extensión corporal hacia el otro que se mantenía en los lazos sociales tejidos y sostenidos por un contacto que pasa también por una presencia física en un mundo arraigado en una cierta materialidad, corporalidad.

El cuerpo en un mundo virtual

Sin duda son muchos los dispositivos para mantener nuestros vínculos sociales en un mundo virtual los que nos han permitido seguir comunicando. ¿Pero qué pasa con los cuerpos en estas situaciones durante las cuales la presencia física del otro es irrealizable? ¿Cómo habitamos nuestros propios cuerpos? ¿Qué es un cuerpo, un cuerpo que no "toque" a otro cuerpo, que no sienta en la presencia física, el contacto con el otro, su ser envuelto en las "capas" de su propio cuerpo que marca sus límites? No hay necesidad de que este contacto sea físico, aunque este mismo pide una presencia física de al menos dos sujetos, dos cuerpos en un mismo espacio físico. Las fundas, es decir, los límites entre el interior y el exterior de cada cuerpo, deben entrar en un cierto enlace para permitir una circulación entre emisión y recepción de movimientos psicocorporales. Este enlace se puede crear sin tocar físicamente al otro, por resonancias; se puede tocar la psiquis, el alma del otro, mediante las palabras, los cuestionamientos.

El filósofo contemporáneo alemán Byung-Chul Han escribe:

> El hombre numérico ha abolido al otro. A través del otro, delante del otro podemos sentirnos en nuestra propia carne. El tacto se vuelve imposible causando un vacío en el Yo. El otro ya no está, ya no nos sentimos nosotros mismos, estamos perdidos en la alienación de nuestros cuerpos.[9]

"El alma (para utilizar un término presente en Freud desde sus comienzos y luego cada vez con mayor frecuencia) es tan irreductible al cuerpo como asimismo está inextricablemente unida a él"[10]. Se puede pensar entonces que el alma no separada del cuerpo se extiende hacia otro y que los dos entran en un espacio, un entre-dos, que se abre a la palabra, al lenguaje a lo que transforma al sujeto cuando esta palabra es verdadera. Se podría pensar en la "palabra plena" de Lacan. Se crea un espacio somato-psíquico (psico-corporal), una relación intersubjetiva en la cual la verdad se encuentra en las pausas, los vacíos entre las enunciaciones de los dos sujetos. En este espacio del "entre-dos" se pueden desarrollar nuevas formas de ser, de existir, de pensar y quizás hasta nuevas configuraciones del consciente y del inconsciente como lo es indudablemente el caso en el marco psicoanalítico.

Cuando falta la presencia física de otro y con ella el espacio somato-psíquico, esta ausencia puede llevar a un estado de la nada, de la no-existencia; algo está desvinculado, el cuerpo no está invertido, la pulsión de muerte está desatada de la pulsión de vida, "algo trabaja en contra del Eros" hubiera dicho Freud y se vuelve de nuevo hacia el sujeto puesto que no tiene la posibilidad de dirigirse hacia el exterior. No sería este "algo" ligado a la pulsión de muerte que, según Freud, se manifiesta en primer lugar bajo la forma de una autodestrucción. Solamente la presencia de Eros permite que la pulsión de muerte se pueda dirigir hacia el exterior contra los objetos. La agresión hacia el exterior (*Fremdagression*) protege al sujeto de la autodestrucción.

> Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente. Al mismo tiempo, a partir de este ejemplo podía colegirse que las dos variedades de pulsiones rara vez —quizá nunca— aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio.[11]

Un contacto anudado por medio de una nueva presencia física puede revitalizar "los afectos que son", nada más, ni nada menos que "los efectos de las palabras del

9. Byung-Chul Han, "L'homme numérique a aboli l'autre", entrevistado por Pascal Ceaux, *L'Express*, agosto 12, 2015. Disponible en: https://www.lexpress.fr/culture/livre/byung-chul-han-l-homme-numerique-a-aboli-l-autre. (consultado el 15 /07/2020). La traducción es mía.

10. Luca Vanzago, *Breve historia del alma* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), 179.

11. Freud, *El malestar en la cultura*, 115.

inconsciente en el cuerpo y que recaen en afectos sobre el sujeto". Los lazos sociales nos llevan hacia la pulsión de vida del lado del Eros y viceversa, son vínculos que nos mantienen vivos, viviendo.

La cuestión del contacto es algo muy arcaico. El tacto anuda algo entre el cuerpo y la palabra. El intercambio entre cuerpos que ya encuentra su cuna en las interacciones de la madre con el bebé que ya es hablado (*qui est parlé*) es la base de todo lazo social durable y fuerte.

Didier Anzieu pone como ejemplo los contactos físicos entre la madre y el bebé que son esenciales en el desarrollo psíquico y que dan lugar a la fantasía de una piel, una envoltura común entre la madre y el niño. En nuestro mundo contemporáneo de la comunicación virtual, en el cual los vínculos sociales son mayoritariamente superficiales y fugaces, estos con-tactos esenciales se hacen cada vez más escasos.

En este momento de una actualidad que nos concierne a todos, esta carencia de contactos reales se hace sentir de una manera particularmente flagrante y palpable. Actualmente, en tiempo de confinamiento, los contactos humanos, aparte de los intercambios cotidianos caracterizados por una necesidad existencial, basándose en las manifestaciones más rudimentarias del lenguaje, es decir, intercambiar informaciones banales, tienen lugar exclusivamente en las redes sociales.

Estos contactos se destinan a la pura comunicación, la que se define como sigue: "del latín communicatio, -*ōnis*, es la acción consciente de intercambiar información entre dos o más participantes con el fin de transmitir o recibir información u opiniones distintas". A través de la pura comunicación se intenta acercarse a un intercambio de informaciones de lo que es, o al menos parece, explícitamente comunicable, transmisible y transparente.

La palabra, el acto de hablar, va más allá del intercambio consciente de informaciones entre interlocutores. Lacan dice: "Más que para comunicar el lenguaje sirve para evocar *lalangue* […]. Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar"[12]. La definición misma de la palabra evocar es: Tr. Traer algo a la memoria o a la imaginación[13]. Es importante señalar que la abreviatura 'Tr' implica que es un verbo transitivo y que todo verbo transitivo necesita, así como el verbo amar, de otro, de un acompañante. El evocar supone entonces otra forma de compromiso, supone incitar al otro a comprometerse, en una palabra, es un decir verdadero. ¿Qué queda de esta palabra, del evocar, cuando nos hablamos en un mundo virtual?

Mientras más avanza y mejora la tecnología de nuestros medios de comunicación, mientras más se desarrollan las posibilidades auditivas y visuales, más el hombre moderno disfruta de estos dispositivos: no solamente se puede oír al otro con el que se comunica, sino que también se le puede ver cada vez con más nitidez. A "primera

12. Jacques Lacan, *Écrits* (París: Le Seuil, 1966), 299.

13. Diccionario de la Real Academia Española.

vista" el otro parece tanto más cerca. Al poder verlo con aparente proximidad, parece borrarse la distancia física, pero finalmente la distancia se hace sentir aún más, dado que los cuerpos y, en consecuencia, las psiques, separadas por el intermedio de una pantalla impenetrable, no se pueden realmente encontrar. Los dos no se encuentran en el mismo espacio psíquico-corporal, sino en dos ámbitos diferentes. De cierta forma la virtualidad nos engaña, simulando una realidad distorsionada. Se contemplan como en un espejo el uno al otro sin poder mirarse en los ojos. No puede haber simbolización.

Cuando existe una presencia real, verdadera, por el contrario, hay un ambiente, *Stimmung* en alemán. "Stimmung" es una palabra intraducible que tiene un vínculo etimológico y metafórico con la música (*Stimme* = voz/*stimmen* = acordar, *harmonizar*). La palabra *Stimmung* expresa la armonía, la resonancia, la concordancia, la acústica, la consonancia, el diapasón, la entonación, la disposición, la tonalidad, la correspondencia sensorial y se aplica tanto a la naturaleza (ambiente, atmósfera) como al alma humana. La *Stimmung* opera como mediador para la comunicación entre el consciente y el inconsciente.

El psicoanalista francés Pascal Pierlot escribe lo siguiente sobre el concepto de la *Stimmung:*

> El concepto de *Stimmung* obliga al médico y al artista, pero también al paisajista, al naturalista y al filósofo a considerar la *Stimmung* como un principio vital de los afectos, las sensaciones y la razón, a cuestionar un posible principio regulador de la subjetividad o la intersubjetividad, una estética de la distancia, el papel respectivo de la sensibilidad y la imaginación en el conocimiento y la figuración artística, la relación objetual del hombre con la naturaleza y la función unificadora del *Stimmung* como principio unificador de los fragmentos (unidad formal de las piezas del paisaje y la totalidad de los contenidos psíquicos). Una sintonía tímica de la naturaleza, el cuerpo y la psique, el artista y el contemplador: de la unidad de los vivos…[14]

El ambiente, la *Stimmung*, representado por una presencia real de al menos dos sujetos, se caracteriza también por los olores, los aromas, los colores, la luz, las vibraciones del cuerpo, los sonidos, la sensación térmica dentro de un espacio compartido, por una cierta tactilidad y sensorialidad, las texturas de las materias, los tejidos que pueden encontrar un eco en la simbolización a través de sus expresiones psíquicas verbalizadas. Cuando se habla por medio de cualquier dispositivo, como es el caso en tiempos de confinamiento, no solamente ocurre que los sujetos se encuentran en espacios y, por tanto, *Stimmungen* diferentes, sino que sobre todo la imagen está disociada de la *Stimmung*, del ambiente. A través de la imagen, hay un señuelo de una presencia que hace agujero, lo que puede producir un clivaje, un cuerpo clivado, al

14. Pascal Pierlot, *Qu'est-ce que la Stimmung ?* La traducción es mía. Disponible en: www.docteurpascalpierlot.fr/wp/chroniques/quest-ce-que-la-stimmung (consultado 10/07/2020).

mismo tiempo impidiendo la simbolización. Vía las plataformas hay una fragmentación, una pérdida de circulación con el dispositivo como punto intermedio, no hay libertad ni en el flujo, ni en el movimiento. En un espacio físico, somato-psíquico compartido, en cambio, hay un anudamiento entre palabra e imagen. Aquí está la palabra que llama al cuerpo (*du corps*) y el cuerpo que llama la palabra (*de la parole*).

En un espacio real, lo que puede circular entre dos personas que se hablan se aloja también en los espacios negativos, vacíos: los silencios, las vacilaciones, las omisiones, los deslizamientos, las interrupciones, las brechas, las aberturas, los huecos y las rupturas de la verbosidad. *El espacio positivo*, pleno en artes plásticas, es el que rodea a un espacio negativo, y el negativo, el que rodea a un signo positivo.

El filósofo G. Didi-Huberman propone una bella formulación de esta paradoja de la negatividad en el campo de la creación artística, en torno a la cuestión de la emergencia de la imagen:

> Por eso hay que intentar, frente a la imagen, pensar en la fuerza del negativo en ella […]. Hay un trabajo del negativo en la imagen, una oscura eficacia que, por así decirlo, escarba en lo visible (el orden de los aspectos representados) y magulla lo legible (el orden de los dispositivos de significación) […].[15]

Se podría arriesgar a comparar el lenguaje a este concepto en el cual lo negativo, lo que no se dice, marcaría los espacios vacíos, la ausencia, y las palabras articuladas representarían el espacio positivo, lo pleno, la presencia. "El lenguaje se presenta como un símbolo de presencia-ausencia"[16]. Estos espacios de positivo/negativo, presencia/ausencia, que introducen una temporalidad puntuada por la escansión, el ritmo, los silencios, la suspensión, no tienen lugar u ocupan un espacio muy distinto, deformado, aplazado mediante las plataformas digitales. Es imposible percibirse y sobre todo "sentir" estos espacios, lo negativo, las ausencias, lo opaco, mediante la pantalla en ausencia del cuerpo del otro, lo que modifica de manera relevante nuestra relación con este. Igualmente, es impracticable mirarse, no hay mirada en la que dos personas se incitan a una reciprocidad asimétrica como suele ocurrir en la vida real. A través de una mirada recíproca, algo circula en este entre-dos que compromete.

La percepción y la sensación son muy distintas hablándose por dispositivos. Me parece fundamental insistir en esta falta o modificación del "sentir" en la ausencia de un espacio real compartido. 'Sentir' igualmente es un verbo transitivo y en el Diccionario de la Real Academia Española se define como: "Experimentar sensaciones producidas por causas externas o internas". Se refiere a todos los sentidos, el tacto, el oído, el gusto, el olfato y la vista. Es la sensorialidad y la tactilidad.

15. Georges Didi-Huberman, *Devant l'image* (París: Édition de Minuit, 1990), 174. La traducción es mía.

16. Lacan, *Écrits*.

Comunicando en un mundo virtual, los sentidos que forman una parte intrínseca del ser humano están prácticamente excluidos. La vista y el oído son los únicos dos sentidos solicitados y esto de manera muy distinta a la del mundo real que permite escuchar con todos los sentidos, hasta con la piel. Limitando las relaciones físicas con otros, a la larga los sentidos podrían empobrecerse, atrofiándose, y, con ellos, la intuición que está intrínsecamente ligada a ellos. Los sentidos solamente tienen "sentido" en la relación directa psíquico-corporal con el otro en la cual se consiente, se disiente, se desconsiente, se resiente, se presiente. La sensibilidad, el sentimiento hasta el sentido, se va a depauperar progresivamente dejando al ser de palabra en un ser maquinal de inteligencia artificial.

¿Perderá el ser hablante también en parte lo que lo constituye: el lenguaje, disminuyendo significativamente los contactos de presencia física que comprometen al cuerpo en la relación con el otro?

Las palabras de Geneviève Vialet-Bine nos incitan a cuestionarnos. Escribe en su texto "Cuerpo y lenguaje": "[…] el cuerpo humano se teje en el lenguaje, un lenguaje que es cuerpo mismo, tramado en las imágenes, los afectos, la relación con el otro, esta relación con el otro que compromete el cuerpo". En efecto, el deseo está arraigado en el cuerpo del ser de palabra por la estructura del lenguaje incorporado, y este deseo, regido por las leyes del lenguaje, preside no solo a la emergencia del sujeto, sino también a la venida al mundo de su ser biológico: "Llevamos, en efecto, como seres humanos, cuerpos más antiguos que los nuestros", como escribe bellamente Pascal Quignard[17].

Indignación y sublevación

¿En este mundo contemporáneo, dirigido por el neoliberalismo, el capitalismo, un consumo irrefrenable, una virtualidad creciente, en el que decaen las relaciones humanas, los lazos sociales, lo simbólico, la naturaleza, donde faltan identificaciones estables, qué es lo que provocaría una indignación y una sublevación consecuente?

El requisito de la sublevación es la indignación. La indignación supone una concienciación, una sensibilización a los efectos nefastos que ejerce el sistema capitalista sobre el sujeto al incitarlo constantemente al consumo irrefrenable, obligándolo a la autoexplotación; todo esto a través de la tecnología y la digitalización que constituyen un mundo virtual y dejan poco lugar a lazos sociales en el mundo real. Sin lugar a duda, la gran adaptabilidad del hombre le es necesaria para la sobrevivencia, pero ¿no se haría esta misma igualmente trampa cuando el sujeto se adapta con gran facilidad y sin cuestionamiento suficiente a una condición autodestructiva, destruyendo su mismo mundo?

17. Geneviève Vialet-Bine, "Corps et langage, quand la parole prend corps… ou les paroles singulières du corps", *La clinique lacanienne* 22, n.° 2 (2012): 107. La traducción es mía.

En "El malestar en la cultura", Freud plantea que la lucha entre Eros y muerte, entre pulsión de destrucción y pulsión de vida, constituyen el sentido mayor del desarrollo de la cultura y de la vida misma. Por lo tanto, dice que el desarrollo de la cultura es la lucha por la vida del ser humano. Además, escribe que cada cultura está basada en la fuerza de trabajo y que exige la renuncia de las pulsiones sexuales y agresivas, la pérdida de una satisfacción individual que implica la vida en sociedad. Esta exigencia encuentra forzosamente una oposición en las personas afectadas porque supone que el sujeto se rehúse a la satisfacción de sus pulsiones, el placer y la felicidad, cuya búsqueda es la finalidad de su vida. Tantas renuncias causan una gran frustración, difícilmente soportable, que provoca una búsqueda de compensaciones. Por añadidura, nos dice que el sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo, desde el mundo exterior, la naturaleza, y desde las relaciones con los otros seres humanos.

Las reflexiones de Sigmund Freud sobre el desarrollo y el malestar inherente a la cultura nos permiten pensar la condición humana en cualquier época de su devenir histórico. A todas luces se puede constatar que no solamente siguen siendo de gran actualidad, sino que van al meollo de las cuestiones actuales. La promesa de la felicidad, o, más bien, el mandato de esta, invade no solo las redes sociales y los medios de consumo y de comunicación, sino también las plataformas. Los ideales inalcanzables que nos imponen aumentan las exigencias superyóicas de un Superyó que deja su función de instancia crítica y moral en perjuicio de una que exige un goce en incremento constante. Se le niega a la castración. En nuestra época, todo va en contra de la renuncia pulsional, necesaria para el desarrollo cultural, que pide un gran sacrificio individual en favor de la comunidad, la sociedad, lo que va de la mano con una cierta hostilidad y agresividad, como dice Freud:

> Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno.[18]

En este momento de crisis mundial estamos obligados a reconsiderar el trabajo de cultura atravesándolo de nuevo, cada sujeto implicado e implicándose en la cultura, su cultura que se hace cultura global, cultura de la humanidad. "Así como el planeta gira en torno de su cuerpo central al *par que, rota sobre su eje, el individuo participa en la vía de desarrollo de la humanidad en tanto anda por su propio camino vital"*[19].

La oscilación entre la satisfacción individual y la renuncia de esta al beneficio de la cultura y la sociedad existe probablemente desde la cuna de la humanidad. No obstante, esta cuestión merece una atención y un planteamiento particular en el contexto actual.

18. Freud, *El malestar en la cultura*, 136.

19. Ibíd.

En conclusión, esta época de cambios civilizatorios y culturales nos obliga a reflexionar profundamente sobre la condición humana, lo que ella implica, sobre la necesidad de cambiar nuestra manera de consumir, de situarnos en este mundo, nuestros modos de pensar, de relacionarnos con el otro tanto como con el medioambiente, la naturaleza, que puede llegar a desarticularse a través de la cultura. Se abre la gran cuestión sobre la cultura, la civilización contemporánea y la urgencia de la creación de transformaciones, modificaciones, cambios que son inseparables de la respuesta subjetiva que podemos dar en nuestro contexto sociohistórico particular.

El momento también nos conduce a una elaboración profunda de lo que es la muerte, la pulsión de muerte, fuerza destructora, inseparable del Eros, la pulsión de vida. Freud termina sus reflexiones expuestas en "El malestar" *con las frases siguientes:*

> He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos "poderes celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?[20]

¿Osaremos tentar de encontrar una respuesta o más bien una pregunta que se abra a la alteridad del Otro? "Lo que busco en la palabra es la respuesta del Otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta"[21], Jacques Lacan. ¿Sabremos soportar y abrirnos a nuestra falta estructural, al vacío que nos habita, para crear una abertura a un espacio que, por su parte, se abra a la palabra, al deseo singular del sujeto, que encuentre su encrucijada y su anudamiento, tanto como su separación, en la dinámica del espacio del entre-dos?[22]

20. Ibíd.

21. Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1953-1956)", en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo xxi editores, 1980).

22. Si el hilo argumentativo de mi texto no parece siempre muy claro, esto se debe a la circunstancia de que las asociaciones se vinieron escribiendo un poco a la manera de la cadena de asociación libre de Freud. Con el hilo argumentativo uno suele encontrarse en una clase de cierre, mientras el hilo asociativo permite una abertura, un espacio que corresponde a la esencia de mi artículo: el entre-dos.

BIBLIOGRAFÍA

Dardot, Pierre y Laval, Christian. *Dominer, Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*. París: La Découverte, 2020.

Didi-Huberman, Georges. *Devant l'image*. París: Édition de Minuit, 1990.

Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores, 2002.

Freud, Sigmund. *Abrisse der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen*. Berlín: Fischer, 1994.

Freud, Sigmund. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Leipzig, Viena, Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

Han, Byung-Chul. "L'homme numérique a aboli l'autre", entrevistado por Pascal Ceaux. *L'Express*. Agosto 12, 2015. Disponible en : https://www.lexpress.fr/culture/livre/byung-chul-han-l-homme-numerique-a-aboli-l-autre.

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

Lacan, Jacques. *Écrits*. París: Le Seuil, 1966.

Lacan, Jacques. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1953-1956)". En *Escritos i*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores, 1980.

Pierlot, Pascal. *Qu'est-ce que la Stimmung?* Disponible en: www.docteurpascalpierlot.fr/wp/chroniques/quest-ce-que-la-stimmung.

Vanzago, Luca. *Breve historia del alma. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.*

Vialet-Bine, Geneviève. "Corps et langage, quand la parole prend corps… ou les paroles singulières du corps". *La clinique lacanienne* 22, n.° 2 (2012): 107-122.

Padecer
Lesivo

DOI: 10.15446/djf.n21.101234

Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada

(cc) BY – NC – ND

David Pavón-Cuéllar*

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

Cómo citar: Pavón-Cuellar, David. "Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 179-198, doi: 10.15446/djf.n21.101234.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada

Se realiza una lectura sintomal de Freud para desentrañar otra psicología de las masas diferente de la desplegada en su discurso manifiesto. Esta otra psicología debería permitir superar los cuestionamientos que ha recibido la teoría freudiana por su generalización de lo patriarcal en Malinowski y Lacan, por su correlativa familiarización edípica de lo social en Deleuze y Guattari y por su resultante represión de cualquier lucha colectiva para transformar el mundo y liberarse en Holzkamp. La otra psicología freudiana de las masas, verdaderamente social-comunitaria y no individual-familiar, se considera heredera de lo que el comunismo enseñó a Paul Federn.

Palabras clave: psicoanálisis, masas, sociedad, Freud, psicología crítica.

Towards other Freudian group psychology: beyond the great crustacean and its crazy invertebrate

A symptomal reading of Freud is made to unravel another group psychology different from the one displayed in his manifest discourse. This other group psychology should allow overcoming the critiques that Freudian theory has received for its generalization of the patriarchal in Malinowski and Lacan, for its correlative oedipal familiarization of the social in Deleuze and Guattari and for its resulting repression of any collective struggle to transform the world and liberate in Holzkamp. The other Freudian group psychology, truly social-community and not individual-family, can be considered inheritor of what communism taught Paul Federn.

Keywords: psychoanalysis, masses, society, Freud, critical psychology.

Vers une autre psychologie freudienne des masses : au-delà du grand crustacé et de sa folle invertébrée

Une lecture symptomale de Freud est faite pour tirer au claire une psychologie des masses autre que celle qui se déploie manifestement dans son discours. Cette autre psychologie devrait permettre de dépasser les questionnements que la théorie freudienne a reçus du fait de sa généralisation du patriarcale chez Malinowski et Lacan, du fait aussi de sa corrélative familiarisation œdipienne du social chez Deleuze et Guattari, et à cause de la répression de toute lutte collective qui s'en découle, lutte qui cherche à transformer le monde et à se libérer chez Klaus Holzkamp. L'autre psychologie freudienne des foules, véritablement sociale-communautaire et non pas individuelle-familiale, s'estime héritière de ce que le communisme a appris à Paul Federn.

Mots-clés: psychanalyse, masses, société, Freud, psychologie critique.

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 25/07/2020. Fecha de aceptación: 28/10/2020.

Lo reprimido en el psicoanálisis: luchar, transformar, liberarse

El psicólogo crítico alemán Klaus Holzkamp no solo cuestionó e impugnó el psicoanálisis. También lo elogió por sus ventajas sobre la psicología dominante, entre las cuales dos nos interesan ahora. Una fue que la teoría psicoanalítica no aplicaría sus conceptos a un objeto, como lo hace el saber psicológico, sino que se los ofrecería a los sujetos. La otra ventaja del psicoanálisis sobre la psicología es que no desconocería la opresión objetiva en la sociedad, sino que la reconocería e intentaría elucidarla mediante conceptualizaciones como la del *Superyó*, la cual, tal como se entiende aquí, explicaría la autolimitación individual por la interiorización de las condiciones sociales opresivas[1].

Al poner el concepto de *Superyó* en manos de los sujetos, el psicoanálisis les brindaría una suerte de arma conceptual para lidiar con la incidencia de la opresión objetiva en su propia subjetividad. El protagonista no deja de ser el sujeto en su relación con la sociedad. Esta manera de proceder es apreciada positivamente porque no usurpa el lugar del sujeto ni tampoco hace abstracción de su mundo social, no incurriendo, así, en dos vicios fundamentales que se imputan a la psicología en la perspectiva marxista holzkampiana.

La psicología crítica de Holzkamp es favorable al psicoanálisis por su doble consideración de lo social y de lo subjetivo. Sin embargo, al mismo tiempo, le es desfavorable por su confinamiento del sujeto en su individualidad resultante de la reducción de la sociedad a la esfera personal. El problema del psicoanálisis, para Holzkamp, es que reduce las coerciones sociales a sus manifestaciones infantiles en la existencia del sujeto, de tal modo que se vuelven un asunto personal, un asunto que el sujeto debe y puede resolver solo, individualmente, sin recurrir a la movilización colectiva.

El psicoanálisis, en los términos del propio Holzkamp, excluye una "lucha común por la superación de las condiciones de vida limitativas", ya que mantiene encubiertas "las condiciones superiores, reales de las miserias", intentando en vano resolverlo todo en el nivel personal familiar, "bajo las relaciones existentes"[2]. En otras palabras, el individuo tiene que "procesar las consecuencias de sus conflictos infantiles tempranos", y se dejan de lado "las relaciones sociales de opresión", así como "cualquier lucha

1. Klaus Holzkamp, "La relevancia del psicoanálisis de Freud para la psicología marxista" (1983), en *Ciencia marxista del sujeto: una introducción a la psicología crítica* (Madrid: La Oveja Roja, 2015).
2. Ibíd., 208.

conjunta para cambiar estas relaciones como medio para la superación de nuestro sufrimiento"[3]. Esto hace que Holzkamp afirme de modo contundente que la superación freudiana de las represiones se funda en "otra represión que lo abarca todo", que es "la represión de la relación entre el mejoramiento de la situación subjetiva y la lucha por condiciones sociales" en las que pueda mejorarse la situación subjetiva[4].

Lo que se reprime en la herencia freudiana es que el sujeto debe transformar la sociedad a través de una lucha colectiva, subversiva y revolucionaria, para liberarse de mucho de lo que lo frustra, lo sofoca y limita su vida. Si esto es reprimido, es porque el psicoanálisis acepta la sociedad capitalista existente como "inalterable", en lo cual, según Holzkamp, se delataría su complicidad con esta sociedad, con las "relaciones dominantes" en ella[5]. El psicoanálisis se estaría desgarrado así entre dos compromisos contradictorios: uno con esas relaciones propias del capitalismo, aceptadas y así reproducidas, y otro con el sujeto que es víctima de esas relaciones, por el que se apuesta de manera decidida en el psicoanálisis. Ambos compromisos confluirían, para el mismo Holzkamp, en la "contradicción" freudiana básica de la "toma de partido por el sujeto en-las-relaciones" en la que radicaría la "incompatibilidad" del psicoanálisis con el marxismo[6].

De la universalización a la familiarización

Quienes trabajamos en la convergencia entre las perspectivas marxista y freudiana debemos tomar en serio el argumento holzkampiano de la incompatibilidad entre las dos perspectivas. Para empezar, debemos tener claro este argumento, el cual, de hecho, es muy sencillo. Lo que Holzkamp argumenta, en definitiva, es que el marxismo busca transformar las relaciones sociales, considerándolas susceptibles de alteración, y que, por lo tanto, es incompatible con el psicoanálisis, que las juzga inalterables.

¿Por qué se asumiría en la perspectiva freudiana que las relaciones sociales no pueden alterarse? La razón fundamental, para Holzkamp, es que estas relaciones han sido aquí universalizadas. En los propios términos de Holzkamp, hay una "universalización de las relaciones burguesas" que da lugar a un "enfoque en el que la opresión social de las aspiraciones subjetivas de vida es fatalmente inmutable"[7].

Sabemos que la inmutabilidad a la que se refiere Holzkamp afecta muchas de las nociones freudianas. Es el caso, por ejemplo, del malestar en la cultura. Freud supondría que estamos condenados a este malestar porque se representaría universalmente la cultura como lo que es en la sociedad capitalista burguesa, la cual, por su propia naturaleza, nos oprime y así produce malestar. Este malestar, específico del capitalismo, se universaliza. La universalización de lo históricamente determinado, como el malestar

3. Ibíd., 209.
4. Ibíd., 208-209.
5. Holzkamp, "La posición que ocupa el psicoanálisis en la historia de la psicología" (1985), en *Ciencia marxista del sujeto: una introducción a la psicología crítica* (Madrid: La Oveja Roja, 2015), 274.
6. Ibíd., 275.
7. Holzkamp, "La relevancia del psicoanálisis de Freud para la psicología marxista", 207.

o la opresión o cualquier otro aspecto de nuestra sociedad, es entonces lo que subyace a los supuestos freudianos de inmutabilidad o inalterabilidad.

El psicoanálisis excluye la transformación de un mundo, el actual, que se le presenta como ahistórico y eterno, como el único posible, como el universo lógico de posibilidades, como universal. Esta universalización, que es el reverso del respetuoso reconocimiento freudiano de la singularidad de cada caso, no es algo que esté suficientemente dilucidado y explicado en la crítica realizada por Holzkamp, quien solo vislumbra el meollo de la cuestión cuando se refiere a "los conflictos fundamentales de la primera infancia" que se ponen en el centro y que hacen dejar de lado las "contradicciones sociales"[8]. En realidad, si el psicoanálisis desatiende estas contradicciones, ignorando su especificidad histórica y su carácter superable, es porque se concentra en la experiencia infantil de *cierta* familia, poniéndola en el origen y en el fundamento de la forma particular en la que se despliega la existencia objetiva de lo social y su experiencia para cada sujeto.

Las diversas sociedades humanas, tal como se las representa en la teoría freudiana, están siempre internamente estructuradas, tanto en sí mismas como para cada uno, por la misma familia nuclear patriarcal burguesa compuesta del padre, *su* mujer y *su* hijo. Esta familia moderna europea es la que el psicoanálisis proyecta, por un lado, en la horda primordial que subyace a cualquier formación social, y, por otro lado, en el triángulo edípico particular, cerrado y totalizado, que subyace a cualquier experiencia de la sociedad para cada sujeto. Es siempre la misma configuración familiar universalizada.

La familia nuclear propia de la burguesía es lo universalizado en la herencia freudiana. La universalización de cierta configuración familiar está en la base de la universalización de las relaciones sociales criticada por Holzkamp. Después de todo, como acabamos de apreciarlo, estas relaciones sociales no son para el psicoanálisis más que una manifestación de las relaciones familiares constitutivas del triángulo edípico y de la horda primordial, unas relaciones esencialmente patriarcales, europeas, modernas y burguesas, y, por eso mismo, intrínsecamente caracterizadas por la posesividad, la verticalidad, la rivalidad y la competitividad.

La reducción de cualquier sociedad a la estructura de la familia patriarcal europea moderna, la familia nuclear propia de la burguesía, es lo que posibilita la universalización de las relaciones sociales burguesas. Esta universalización, enfatizada por Holzkamp, deriva de la familiarización freudiana de la sociedad. Digamos que el problema fundamental es el familiarismo del psicoanálisis, lo que Deleuze y Guattari entendieron muy bien, como lo mostraremos a continuación.

8. Ibíd., 209.

Crítica del familiarismo freudiano

El filósofo Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari son quizás quienes mejor han apreciado las implicaciones de lo que ellos mismos llaman *familiarismo* en el psicoanálisis. Este familiarismo, tal como ellos lo entienden, es la tendencia de Freud y de la mayor parte de sus seguidores a reducir y relegar sus descubrimientos al triángulo edípico de la familia nuclear. El estrecho marco familiar absorbe así la sexualidad, el deseo, la pulsión, el inconsciente y todo lo demás que encontramos en el psicoanálisis.

En sus propios términos, Deleuze y Guattari le reprochan a la perspectiva psicoanalítica su "incurable familiarismo" que la hace "encuadrar el inconsciente en el Edipo" y "condicionar al paciente a responder papá-mamá"[9]. La relación con los padres se pone en el fondo y en el centro de todo lo demás. Toda gira en torno a ella. Todo la obedece, la delata o la disimula. Es por esto por lo que todo ha de reconducirse a ella.

Para el psicoanálisis, la familia es como una "matriz" en la que todo se gesta, se crea y se moldea, y como un "microcosmos" en el que todo, "mediatizado", se recrea de manera diferente que en su exterior[10]. Esto hace que podamos olvidar el exterior, el cual, en definitiva, solo es para el sujeto aquello en lo que se ha convertido a través de la mediación familiar. El entorno de la familia nuclear burguesa imprime su forma en todo lo demás.

Deleuze y Guattari lamentan que el "contenido político y cultural, histórico-mundial y racial" termine moliéndose en el "molinillo" familiar edípico[11]. El complejo de Edipo lo resignifica y reconfigura todo, lo despolitiza y lo deshistoriza, lo descontextualiza y lo resitúa en un mismo plano en el que se desvanecen las diferencias. Los diferentes casos particulares no son al final más que variaciones de lo mismo.

Como ya lo advirtiera Georges Politzer, la metapsicología freudiana "desparticulariza" cada caso concreto[12]. Esta disolución de las particularidades culturales, sociales, políticas e históricas de cada caso es correlativa de la universalización deplorada por Holzkamp. Se universaliza el Edipo a costa de todo lo particular por lo que tendría sentido luchar, transformar, liberarse.

En la visión fatalista del psicoanálisis, el sentido íntimo de cualquier lucha, transformación y liberación está comprometido *a priori* por la familia que lo predetermina y que cierra el horizonte. Estamos irremediablemente encerrados en la configuración edípica, debatiéndonos siempre contra ella, sin poder escapar de su enredo familiar. Permanecemos aquí, atrapados, sea lo que sea que hagamos.

Por más que nos alejemos, permanecemos para el psicoanálisis en un origen familiar en el que radicaría la verdad originaria de nuestros actos. En realidad, como bien lo argumentan Deleuze y Guattari, este origen es un "principio totalmente ideológico" y

9. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-Œdipe* (París: Minuit, 1972), 110.

10. Ibíd., 113

11. Ibíd., 113

12. Georges Politzer, *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1927) (Barcelona: Martínez Roca, 1969), 68.

constituye "más bien un conjunto de llegada"[13]. La familia es evidentemente un producto final de la cultura, la historia y la sociedad, que son el punto de partida. Sin embargo, para el psicoanálisis, tan solo hay un principio y es familiar; es ontogenéticamente el complejo de Edipo de cada sujeto; es filogenéticamente la Horda Primitiva de la civilización humana.

Contra un familiarismo psicoanalítico típicamente burgués, Deleuze y Guattari dan prueba de buen sentido al defender la anterioridad lógica del mundo cultural, histórico y social que da su forma particular a la familia. También se muestran sensatos al recordarnos, por ejemplo, que las familias están fragmentadas por "cortes" que no son familiares, entre ellos los acontecimientos históricos[14], y que el "inconsciente-niño" no está solo compuesto de un padre y una madre, sino también de otros agentes de la colectividad, como un patrón del padre que no es tan solo "un padre del padre", o bien un patrón que es el mismo padre sin serlo exactamente[15]. La conclusión de Deleuze y Guattari es que el contexto en el que se desarrolla el niño no es el "triángulo edípico" artificialmente cerrado y totalizado, sino algo "abierto en un campo social abierto"[16], donde las figuras parentales no son ni siquiera "organizadores", sino tan solo "inductores" de lo que se organiza en otro lugar[17].

Es fuera de la familia donde se trama lo que ocurre en ella. La esfera familiar está incluida en un sistema patriarcal y capitalista que no está incluido en ella. El sistema, con sus relaciones posesivas y competitivas, no es una simple representación y escenificación del complejo de Edipo, sino que es, por el contrario, lo que se representa y se escenifica en los vínculos del niño con sus progenitores, el posesivo con su madre y el competitivo con su padre. El triángulo edípico refleja el exterior en lugar de que sea el exterior el que lo refleje, como se imagina en la imagen ideológica invertida que se nos ofrece en el familiarismo psicoanalítico.

Situar, desnaturalizar, contextualizar, historizar, particularizar

El familiarismo del Edipo fue decisivo para que Deleuze y Guattari tomaran sus distancias con respecto al psicoanálisis y propusieran en su lugar el esquizoanálisis. La fascinante propuesta esquizoanalítica estaba suficientemente justificada, sin duda, por lo que ofrecía, pues mucho de eso ha sido impugnado en el seno mismo del campo freudiano sin que haya por ello necesidad de abandonarlo y proponer algo en su lugar. Es posible permanecer en el psicoanálisis y descartar su familiarismo burgués, como nos lo ha demostrado Jacques Lacan.

Ya en su famoso texto de 1938 sobre los complejos familiares, más de tres décadas antes del *Anti-Edipo*, Lacan realizó la misma crítica en la que se funda el rechazo del psicoanálisis en Deleuze y Guattari. Sin embargo, en lugar de simplemente

13. Deleuze y Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-Œdipe*, 120.

14. Ibíd., 116.

15. Ibíd., 115.

16. Ibíd., 114.

17. Ibíd., 109.

rechazar la herencia freudiana, Lacan optó por situarla y repensarla en una perspectiva cultural e histórica. En esta perspectiva, no solo se reconoce que el psicoanálisis con su familiarismo edípico es producto de cierta cultura y de cierta historia, sino que se vuelve reflexivamente sobre su producción y sobre aquello que lo produce, contextualizando e historizando el producto, y particularizando así lo que aparecía como universal en Freud.

No hay que olvidar que la universalización freudiana fue una de las principales razones por las que Holzkamp decidió proceder como Deleuze y Guattari al tomar sus distancias con respecto al psicoanálisis. No obstante, casi medio siglo antes de este distanciamiento, Lacan ya rectificaba y revertía esa universalización, aunque sin por ello sentirse obligado a privarse de una herencia freudiana que valoraba tanto como Holzkamp y como Deleuze y Guattari. Todo lo que Lacan hizo en 1938 fue relativizar lo heredado al particularizar cultural-históricamente la familia que había sido universalizada por Freud.

La particularización cultural-histórica de la familia presupone lógicamente su desnaturalización. De ahí que Lacan dejara claro, ya desde el principio de su texto sobre los complejos familiares, que la familia humana, aunque parezca ser un "grupo natural" compuesto de "relaciones biológicas", es en realidad un "fenómeno social" introducido por la cultura, con una "estructura cultural" y en el que "dominan las instancias culturales sobre las naturales"[18]. El dominio de la cultura sobre la naturaleza es lo que hace que la esfera familiar esté regida precisamente por "complejos" y no por "instintos"[19].

En su representación lacaniana, la familia no es un organismo simple biológico e instintivo, sino una estructura compleja cultural-histórica. Es el producto de cierta cultura en cierto momento de la historia y no de la naturaleza de la especie humana. Esto es válido también para la familia burguesa del complejo de Edipo, la familia nuclear moderna, que sin duda coincide con el grupo biológico de los dos progenitores y los hijos, pero que no deja por ello de ser producto de la cultura y de la historia, mostrando una "estructura profundamente compleja" y siendo más una "contracción" que una "simplificación"[20].

El triángulo edípico no es algo que siempre hubiera existido en la civilización humana y que se nos descubriera de pronto a través de una familia moderna simplificada, erosionada y reducida a lo elemental, con la que se desnudaría el núcleo y el origen de la sociedad en la horda primordial. Ese triángulo es más bien la estructura de un producto cultural-histórico terminal, extremadamente contraído y complicado, que responde a diversas determinaciones acumuladas. Como ya lo notara Malinowski en 1927, el complejo de Edipo corresponde a una familia fundada en la "descendencia

18. Jacques Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu" (1938), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 23-24.

19. Ibíd., 27-28.

20. Ibíd., 27.

patrilineal", con un "desarrollo muy pronunciado", sostenida por "el derecho romano y la moral cristiana" y "reforzada por las condiciones económicas de la burguesía acomodada y bien pensante"[21]. Es la sociedad moderna con todas sus determinaciones la que se condensa en la configuración edípica, la cual, por lo tanto, no puede servir para explicar ni otras sociedades particulares ni mucho menos la sociedad en general.

El psicoanálisis como expresión del patriarcado y de su crisis

Siguiendo a Malinowski y adelantándose tanto a Holzkamp como a Deleuze y Guattari, Lacan ya pone sobre sus pies la inversión familiarista, insistiendo en que la familia no aporta la comprensión de las relaciones sociales, sino que, por el contrario, "es en el orden original de realidad constituido por las relaciones sociales en el que debe comprenderse la familia humana"[22]. La estructura familiar está predeterminada por cierta sociedad particular, así como por cierta cultura y cierta etapa histórica también particulares, en lugar de que sea la estructura social, como lo suponía Freud, la que esté predeterminada por un modelo universal de familia como el de la configuración edípica. Lacan ya descarta abiertamente esta suposición freudiana y propone una "revisión" del complejo de Edipo que permita "situarlo en la historia de la familia paternalista"[23], viéndolo como lo que es y no como lo ve Freud, no como el origen de la cultura y de la historia, sino como un fenómeno histórico y cultural, como un "hecho de determinación social"[24].

Lacan da los primeros pasos para situar la configuración edípica en la historia de la familia patriarcal. Se representa esta historia como indisociable de la cultura indoeuropea y judeocristiana, la cual, desde su origen, se vincularía con la "aventura de la familia paternalista" y con la "prevalencia del principio macho"[25]. Es lo que podría comprobarse, para Lacan, en la tradición del pueblo judío que "defendía el patriarcado entre grupos dados a cultos matriarcales"[26]. Al final, tras esta larga historia de miles de años, asistiríamos a una "decadencia social de la *imago* paterna" que suscitaría una crisis que se expresaría en el Edipo y de la que tal vez resultara "la aparición del psicoanálisis"[27].

Debemos considerar seriamente la posibilidad, planteada por Lacan, de que la perspectiva freudiana se abriera por causa de la crisis del patriarcado que se expresa en el complejo de Edipo. Al menos podemos estar seguros de que la configuración edípica, tal como la concibe Freud, no solo expresa la sociedad patriarcal, sino también de algún modo su crisis en la época moderna en la que se gestan las concepciones freudianas. También sabemos que esta modernidad se distingue por ser capitalista, lo cual, agregado a lo anterior, quizás nos ayude a completar el rompecabezas.

21. Bronislaw Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (1927) (París: Payot, 1976), 16.

22. Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", 27.

23. Ibíd., 45-46.

24. Ibíd., 56.

25. Ibíd., 84.

26. Ibíd., 58.

27. Ibíd., 61.

Capitalismo y patriarcado en la configuración edípica

La incidencia del capitalismo en el psicoanálisis ya es exhibida por Holzkamp cuando critica la tendencia freudiana a universalizar las relaciones burguesas, comprometiéndose así con ellas al considerarlas inmutables, inalterables, intocables. Deleuze y Guattari permiten comprender esta universalización como una familiarización, como una reducción de toda sociedad particular a la familia universal del complejo de Edipo, una familia en la que se despliegan las relaciones posesivas, acumulativas, agresivas y competitivas inherentes al patriarcado y al capitalismo. Finalmente, gracias a Lacan, se descubre que lo desplegado y universalizado por la configuración edípica es la crisis moderna capitalista del sistema patriarcal.

Desde luego que el patriarcado subyace al capitalismo, lo sostiene y se continúa en él. Sin embargo, en su etapa capitalista, el sistema patriarcal solo puede avanzar a través de una crisis que se expresa en el psicoanálisis. El complejo de Edipo nos muestra de modo claro estos dos aspectos, el avance y la crisis del patriarcado, en sus dos manifestaciones respectivas de la figura paterna, la triunfal y la derrotada, la poderosa y la impotente, la castradora y la castrada, la del padre y la del futuro padre.

Como lo ha mostrado Ian Parker, el capitalismo impone al padre como "amo", como "agente de castración", al mismo tiempo que lo "castra", que lo "despoja" de su autoridad[28]. Estas dos caras contrarias pueden apreciarse fácilmente en ciertos efectos sociales del sistema capitalista. Por un lado, reforzando la función paterna castrante y autoritaria, el capital reproduce relaciones opresivas, favorece la concentración de poder, contribuye a la desigualdad y la verticalidad jerárquica, se vale de las funciones gubernamentales represivas, impulsa la disciplina y la obediencia y defiende la esfera de la propiedad privada familiar dominada por el padre. Por otro lado, castrando a la figura paterna, el capital impone su poder sobre cualquier otro, antepone su ascendente sobre todos los demás, desafía cualquier autoridad, posibilita la sublevación contra el orden establecido, profana lo sagrado, se burla de la tradición, compra la sumisión y la fidelidad, degrada y humilla al padre, lo enajena, lo hace promocionarse y venderse ante los ojos de sus hijos, lo vuelve servil y oportunista, lo reduce a una mercancía, lo incita constantemente a bajar la cabeza ante el sistema todopoderoso e incluso consigue arrebatarle a las mujeres emancipadas y esclavizadas como trabajadoras y consumidoras.

Un psiquismo comunitario-fraterno y no filial-paterno

Es claro que la castración capitalista del padre está en el origen del desfallecimiento moderno de la paternidad, en el que Lacan pensó bajo la influencia del sociólogo

28. Ian Parker, *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in Subjectivity* (Londres: Routledge, 2011), 56.

francés Émile Durkheim[29]. Este desfallecimiento, por lo tanto, no es un fenómeno solo social-cultural y mucho menos meramente personal-familiar, sino también original y fundamentalmente político-económico. Fue así, de hecho, como apareció en el campo freudiano muy pronto, en 1919, casi veinte años antes del texto de Lacan sobre los complejos familiares, cuando el psicoanalista Paul Federn publicó su texto *La psicología de la revolución: la sociedad sin padre*, en el que asoció las huelgas y las revoluciones socialistas y comunistas de su tiempo con una crisis del modelo paterno.

A primera vista, solo a primera vista, Federn parece comulgar con la perspectiva universalista y familiarista de su maestro, mereciendo así los mismos cuestionamientos que ya hemos revisado en Holzkamp, Deleuze y Guattari, Malinowski y Lacan. Ya sabemos ahora todo lo que estos autores podrían objetar a Federn cuando, por ejemplo, acepta la tesis freudiana de la horda primordial como "primera forma de vida comunitaria humana"[30], concluye que "la sociedad humana fue construida por la relación padre-hijo"[31], sostiene que la "adaptación al Estado" es una "continuación de la familia"[32] y afirma sin ambages que "las instituciones sociales representan una imagen psíquica del padre" y es así como pueden "juntar a todos los hijos aislados para convertirlos en sujetos de la autoridad paterna del Estado"[33]. Incluso al analizar la Revolución de Octubre y el socialismo soviético, Federn plantea, por demás lúcidamente, que las nuevas organizaciones proporcionan "hermanos y padres" a los sujetos, que los dirigentes revolucionarios son "configuraciones del padre que dan un apoyo inconsciente a la autoridad del partido" y que la doctrina económica marxista ha enseñado que hay un combate no contra el padre, sino solo contra la "sociedad capitalista que detentaba la autoridad"[34].

Federn se adelantó a la reflexión política de Lacan al vislumbrar cómo el amo, el padre castrado por el capitalismo, se ve restaurado por el marxismo-leninismo y por el socialismo soviético[35]. También se adelantó a la psicología de las masas de Freud[36] al desentrañar la "estructura paterna" de la horda primordial en las masas y en organizaciones como la Iglesia con su particular "jerarquía"[37]. Sin embargo, si Federn consigue hoy provocar nuestra mayor admiración, es porque no solo adopta el esquema freudiano familiarista y universalista, sino que lo relativiza, lo amplía y de algún modo lo supera.

Lo que hizo posible que Federn viera más allá del horizonte de Freud fue la radicalización del comunismo austriaco y alemán que empezó a organizarse en consejos obreros desde el final de la Primera Guerra Mundial. El mejor ejemplo de esta radicalización es el movimiento espartaquista fundado por los marxistas Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin y otros, bien conocido por su intervención en la revolución comunista de Berlín de enero de 1919. El espartaquismo, con su

29. Markos Zafiropoulos, "Le déclin du père", *Topique* 84, n.° 3 (2003): 161-171.

30. Paul Federn, "De la psychologie de la révolution: la société sans père" (1919), *Essaim 5* (2000): 166.

31. Ibíd., 167.

32. Ibíd., 156.

33. Ibíd., 158.

34. Ibíd., 160.

35. Ver Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1991), 33-35, 99, 239.

36. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1997), 89-94.

37. Federn, "De la psychologie de la révolution: la société sans père", 163.

comunismo consecuente y su horizontalidad igualitaria sin concesiones, contradecía diametralmente cualquier visión freudiana vertical de la sociedad como una manifestación del triángulo edípico y de la horda primordial. Esto fue muy bien percibido por Federn, quien por ello introdujo en su artículo una dimensión irreductible al esquema freudiano familiarista y universalista.

Federn reconoció que un comunismo como el organizado en consejos, que "salía de la masa" y "recibía su impulso de la base", tenía una "estructura psíquica fraterna" y se basaba en la fraternidad y no en la paternidad, contradiciendo las organizaciones anteriores que mantenían una forma "piramidal" y una "estructura paterna"[38]. En contraste con la estructuración edípica y patriarcal de los partidos, los sindicatos y otros modelos organizativos del pasado, el consejo demostraría que la subjetividad puede estructurarse de otro modo, fraterno-comunitario y no paterno-filial, que sería profundamente afín al comunismo. Habría una suerte de *factor comunista de subjetivación* que favorecería el establecimiento de relaciones igualitarias y solidarias, que resultaría incompatible con la jerarquía, la obediencia y la sumisión, y que se movilizaría en sublevaciones, rebeliones y revoluciones. Federn afirma incluso que este factor comunista residiría dentro de nosotros, que estaría "dormido en nuestro seno", que sería también "heredado", que no tendría la carga paterna de "culpabilidad y coerción interior" y que representaría la promesa de un alma humana "más bella"[39].

Es otra forma de subjetividad, otra estructura psíquica diferente de la patriarcal-edípica, la que se exteriorizaría en un comunismo radicalizado como el espartaquista. Dotándose de esta constitución anímica subjetiva que los relacionaría como hermanos, los comunistas de la Liga Espartaco lucharían, según Federn, lo mismo contra los burgueses que contra los socialistas, "contra los padres y los hijos reunidos", no queriendo ser ya "ni los unos ni los otros"[40]. Los espartaquistas rechazarían "interiormente" cualquier forma "paternalista" de gobierno[41]. El patriarcado, para Federn, sería íntimamente incompatible con el sujeto del espartaquismo. Esta idea es quizás la de mayor alcance en *La psicología de la revolución: la sociedad sin padre*.

¿Leer sintomalmente a Freud?

Freud leyó el texto de Federn y lo citó en un rincón de su "Psicología de las masas y análisis del Yo". Lo sospechoso de la cita es que solo menciona un detalle secundario del texto citado, el de la exteriorización de "impulsos despiadados y hostiles" tras la descomposición de una masa o el derrocamiento de un soberano[42]. Sin embargo, si leemos atentamente a Freud, nos queda la impresión de que varios pasajes de su reflexión sobre las masas están refiriéndose a Federn, corroborándolo, comentándolo,

38. Ibíd., 163-164.

39. Ibíd., 167.

40. Ibíd., 169-170.

41. Ibíd., 171.

42. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 94.

pero también rectificándolo, matizándolo, conjurándolo y a veces defendiéndose contra algunas de sus ideas, como queriendo protegerse de ellas, ahuyentarlas, apartarlas del pensamiento.

Lo que aquí más nos interesa de Freud es aquello que lo acecha y contra lo que se defiende, aquello de Federn que falta y quizás no tiene cabida en la perspectiva freudiana, que es aquello mismo que nos recuerdan posteriormente Malinowski, Lacan, Deleuze y Guattari y Holzkamp. Lo importante es que aquello que estos autores afirman también aparece en Freud, pero lo hace de modo sintomático, afirmándose tácitamente al negarse o bien al solo sugerirse, al presuponerse o al confesarse como en un lapsus, o simplemente al callarse, evitarse o esquivarse. Los síntomas del discurso freudiano manifiesto son algo que nos remite a otro discurso latente, a otro plano, a un contenido que no puede pensarse bajo la forma discursiva existente y que por ello nos exige una *lectura sintomal*, como la que Louis Althusser propuso alguna vez, después de aprenderla de Marx, pero también precisamente de Freud y de su *escucha sintomal*[43].

Althusser comprendió que Freud, al enseñarnos lo que escuchar "quiere decir", completó lo que Marx nos había enseñado, lo que leer "quiere decir", que es atender no solo a lo dicho, sino a lo no dicho en lo dicho, a lo que "se atora" en la garganta, a su "ausencia"[44]. Esto es lo que Althusser define como "lectura sintomal", que es una lectura de "lo que se ve sin verse", de "lo invisible como efecto necesario de la estructura de lo visible", del "texto que nos dice que se calla", de "su silencio que son sus propias palabras"[45] y que irrumpe como "lapsus, ausencias, faltas", como "síntomas"[46]. Todo lo que aparece así de modo sintomático en un discurso es lo que requiere una lectura sintomal que "percibe lo imperceptible en un texto que lee y lo remite a otro texto presente como una ausencia necesaria en el primero"[47]. Este *otro texto* es lo que se lee sintomalmente: es un "discurso del silencio que, surgiendo en el discurso verbal, provoca en él esos blancos que son desfallecimientos de su rigurosidad, o esos límites extremos de su esfuerzo"[48]. Lo que Althusser lee así, tal como se lo enseñaron Marx y Freud, corresponde ni más ni menos que al discurso del inconsciente que se escucha sintomalmente en los lapsus y en los demás síntomas de cualquier discurso.

La mejor manera de honrar a Freud es prestar atención a lo sintomático de su discurso. Es desobedecer este discurso para escuchar su verdad. Es tener el valor de sublevarnos contra el maestro al aplicarle el método que él mismo nos enseña. Esto es algo que ya fue constantemente realizado por Lacan, lo que le permitió, como bien lo señaló Althusser, vencer y sobreponerse a una "resistencia ideológica e histórica" al psicoanálisis que no es externa, sino que opera en el seno mismo de los textos de Freud, en la "inadecuación" entre los conceptos que emplea y "el contenido que los conceptos están destinados a pensar", el "contenido concreto de lo que designa el

43. Ver David Pavón-Cuéllar, "Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo", *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos* 7 (2019): 1-22.

44. Louis Althusser, "Du Capital à la philosophie de Marx", en *Lire Le Capital* (1965) (París: PUF, 1996), 6-7.

45. Ibíd., 11-15.

46. Ibíd., 21.

47. Ibíd., 23.

48. Louis Althusser, "L'objet du Capital", en *Lire Le Capital* (París: PUF, 1996), 265-266.

psicoanálisis"[49]. Para leer este contenido, este discurso del inconsciente que solo se presenta sintomáticamente, requerimos de una lectura sintomal como la que Lacan ya empezó a realizar desde su artículo sobre los complejos familiares, cuando "revisó" el complejo de Edipo al "situarlo en la historia de la familia paternalista"[50].

Lacan supo leer sintomalmente la crisis del patriarcado en la misma expresión freudiana del patriarcado, en la forma sintomática en la que se expresó en Freud, en la que asistimos a la negación inconsciente del mismo universalismo y del mismo familiarismo que se afirman conscientemente. La universalización freudiana de la familia nuclear patriarcal, como supuesto fundamento de cualquier sociedad, nos delata simultáneamente la degradación cultural-histórica de la misma familia, degradada en la sexualidad infantil, en el deseo incestuoso del hijo y en su padre castrado, arbitrario, odiado, asesinado en la fantasía, muerto para el psiquismo y reducido a su existencia puramente simbólica. Todo esto niega lo mismo que afirma, siendo un síntoma de lo que Freud plantea, desplegando así un retorno de lo reprimido.

Lo reprimido que retorna es la crisis del patriarcado, la crisis que se despliega en el comunismo espartaquista, la crisis vislumbrada por Federn, la misma crisis contra la que se defiende genialmente Freud y que no deja de revelarse de modo sintomático en su "Psicología de las masas". El gran texto social de Freud no está constituido tan solo por lo que nos dice al explicar las masas a través del esquema familiarista patriarcal de la configuración edípica y de la horda primordial, sino también por lo que necesariamente debe callarnos para mantener esta explicación, que es lo revelado por el comunismo espartaquista y atisbado por Federn en 1919: lo comunitario-fraterno que se borra en favor de lo filial-paterno, así como lo matriarcal incesantemente reprimido en beneficio de lo patriarcal. Todo esto es lo que solo se presenta de modo sintomático en el texto de Freud, presentándose como un discurso compuesto primeramente de negaciones, luego de lapsus, confesiones, presupuestos o sugerencias y, finalmente, de silencios, de lo que se dice al callarse, de ausencias necesarias, de rastros que dejó lo que Freud no pudo escribir para conservar la coherencia de lo que escribió.

Freud y su otra psicología de las masas

Leyendo sintomalmente la "Psicología de las masas", lo primero que debemos considerar es la insistencia con la que Freud niega el carácter originario, fundamental y determinante de lo gregario, de lo fraterno y de lo materno, siempre a favor de la horda y de lo filial-paterno. Esta insistencia es tan palmaria que podemos ahorrarnos aquí su análisis. Tan solo conviene resaltar que la insistente negación de Freud permite afirmar sintomáticamente una y otra vez lo mismo que niega. La insistencia de la negación delata

49. Louis Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines* (1964) (París: Le Livre de Poche, 1996), 24-25.

50. Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", 45-46.

la insistencia de lo negado. Su negación implica también su afirmación que posibilita el retorno de lo reprimido a condición de que se mantenga reprimido, negado, como bien lo constató el mismo Freud en su fabuloso texto sobre la negación[51].

Ya sabemos que lo reprimido que retorna, lo negado que se afirma, es un principio social originario diferente del paterno-filial de la horda primordial. Por más que se niegue, la existencia de este otro principio es ya sugerida por Freud cuando traza la distinción entre dos psicologías que operarían "simultáneamente" y "desde el comienzo": la social y la individual, "la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor"[52]. La figura paterna de la horda solo se asocia con la esfera psicológica del individuo en su familia, mientras que la psicología de la masa y de la sociedad tiene su origen y su explicación en otro principio que puede ser incluso exterior a la horda, pues Freud acepta la posibilidad de que resida en las relaciones entre los hermanos, "los hijos expulsados, separados del padre", que "hicieron el progreso desde la identificación entre ellos hasta el amor de objeto homosexual"[53].

En "Tótem y tabú", al referirse a los hermanos expulsados de la horda, Freud ya había conjeturado en ellos una homosexualidad compuesta de "sentimientos y quehaceres" en los que "descansaría" la primera organización social[54]. Freud consideró incluso que esta primera organización pudo corresponder al matriarcado, al "derecho materno" de Bachofen, que luego "fue relevado por la familia patriarcal"[55]. Muchos años después, en "Moisés y la religión monoteísta", Freud seguía reconociendo el momento en que "el régimen de la sociedad matriarcal fue relevado por el patriarcal"[56]. El cambio hacía posible ahora un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad que sería decisivo para el futuro de la humanidad.

Lo importante es que Freud reconoce una radical solución de continuidad, un intersticio de otredad absoluta, entre la muerte del padre primitivo y su retorno bajo una forma simbólica patriarcal. Antes del patriarcado y en el umbral mismo de la civilización humana, tenemos el matriarcado y la fraternidad, que son los fundamentos de la psicología social o de masas. Esta psicología, en la misma visión freudiana, se contrapone a otra de origen paterno-filial, fundada en el padre con su horda, que es una psicología individual, pero también familiar, al menos en el sentido que tiene lo familiar para el familiarismo criticado por Deleuze y Guattari.

Freud presupone, pues, dos principios sociales originarios: el paterno-filial y el comunitario materno y fraterno. Aunque el mismo Freud se obstine en callar o negar el segundo y en subordinarlo o incluso asimilarlo al primero, su honestidad intelectual hace que no deje de conceder que el segundo es independiente del primero y que no puede reducirse a él. Hay algo en la maternidad y en la fraternidad que resulta irreductible a la familia patriarcal y que está en la base misma de la explicación freudiana

51. Sigmund Freud, "La negación" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1997).

52. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 67, 117.

53. Ibíd., 118.

54. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1912), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1997), 146.

55. Ibíd.

56. Sigmund Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1939), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1997), 110.

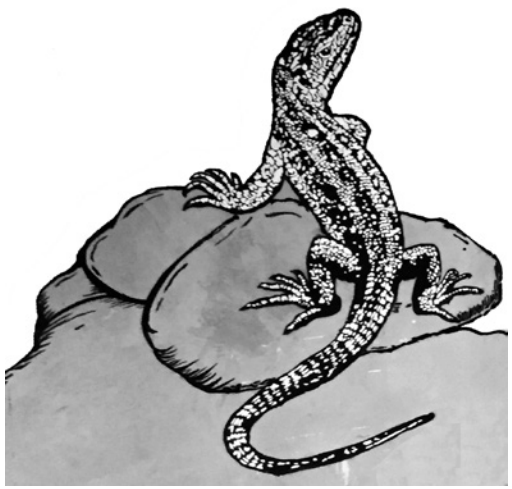
de las masas. Es algo que predispone a la comunidad, a la igualdad y la horizontalidad, y que se relaciona con aquel *factor comunista de subjetivación* que Federn tuvo que reconocer ante el comunismo espartaquista de su época.

El espartaquismo puede servirnos para ilustrar el factor comunista materno y fraterno en la célebre definición freudiana de la masa como "una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar del ideal del Yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su Yo"[57]. Los espartaquistas de 1919 se identifican imaginariamente entre sí como tales, viendo cada uno su Yo reflejado en el Otro como en un espejo, porque han puesto en el lugar del ideal simbólico de su Yo el espartaquismo y todo lo que supone, como el comunismo, la comunidad, la igualdad y la horizontalidad sin concesiones. El símbolo de abolición del poder es el que aquí toma el poder. Los espartaquistas no se están sometiendo sino a un principio de insumisión. La muerte del amo es el único amo admisible para ellos. El ideal es la desidealización misma.

El espartaquismo es tal que parece trastornar la estructura de horda que Freud atribuye a la masa. Es como si la posición del padre primitivo fuera ocupada por algo que niega la posición misma. Es como si el contenido subvirtiera la forma. Es como si los espartaquistas maternizaran el ideal paterno.

En realidad, gracias a nuestra lectura sintomal, nos percatamos de que el ideal del Yo no es necesariamente paterno. De hecho, para Freud, la relación con este ideal se asocia con una forma de enamoramiento que proviene de la "investidura sexual de objeto con la madre"[58]. Este es el primer momento en la formación de la masa, mientras que el segundo es una identificación entre los individuos que procedería de la identificación con el padre, "que lo toma por modelo"[59]. El factor paterno interviene solo mediado por el fraterno, pero ambos son posteriores y secundarios con respecto a lo primero y lo primario, que es lo correspondiente al vínculo amoroso con la madre.

Es verdad que Freud, al escenificar sus categorías en la horda primordial, tiende a ver lo matriarcal-fraterno como algo que se constituye en escenas posteriores a las dominadas por el padre primitivo, el cual, interpretando su rol protagónico desde el principio, es quien habría expulsado a los hijos al exterior de la horda, liberándolos así del interior familiar, y es también aquel cuya muerte los habría hecho instaurar una sociedad regida por el matriarcado y por la fraternidad. Sin embargo, al menos antes de morir, ese padre primitivo no cuenta, ya que ni siquiera es algo humano, siendo tan solo un simple "animal", como bien lo ha constatado Lacan[60]. Por otro lado, como ya lo señalamos, lo patriarcal y lo matriarcal-fraterno desembocan en dos psicologías, respectivamente individual y social, que operan para Freud *simultáneamente* y *desde el comienzo*. Además, en definitiva, quizás no tengamos que tomar tan en serio la



57. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 109-110.

58. Ibíd., 99.

59. Ibíd.

60. Jacques Lacan, "Introduction aux Noms-du-Père" (1963), en *Des Noms-du-Père* (París: Seuil, 2005), 86-87.

sucesión de las escenas en el drama del padre de la horda primordial, pues el mismo Freud nos confiesa, como en un lapsus, que este es simplemente un "mito científico"[61].

Lo que importa no es tanto la diacronía de la narración mítica y de su dramatización de la teoría, sino la sincronía de la estructura teórica dramatizada, narrada en el mito, en la que lo patriarcal-filial y lo matriarcal-fraterno se ubican en posiciones diferentes, incluso contrapuestas, que corresponden respectivamente a lo individual-familiar y a lo social-comunitario. Ambas posiciones, aunque indisociables entre sí, no derivan la una de la otra ni tampoco pueden reducirse la una a la otra. El sujeto está dividido entre ellas, entre su psicología individual-familiar y su psicología social-comunitaria, entre su individualismo-familiarismo y su orientación hacia el comunismo, entre su origen patriarcal-filial y su origen matriarcal-fraterno, entre su condición histórica manifiesta de animal de horda y su condición latente de animal gregario.

Aunque Freud insista en que el hombre es un "animal de horda" y no "gregario"[62], no duda en incluir el "instinto gregario" en su "teoría de la libido", interpretándolo como una "expresión de la tendencia de todos los seres vivos de la misma especie, tendencia que arranca de la libido, a formar unidades cada vez más amplias"[63]. Esta propensión vital-sexual a reunirse y unirse, que Freud asocia con el polo pulsional erótico, es evidentemente más fundamental y originaria que el vínculo paterno-filial de la horda primordial, pero subyace tanto al vínculo materno como al fraterno y se expresa en un instinto gregario que no es excluido por Freud en su teoría.

Incluso después de aclarar que el hombre no es un animal gregario, Freud no duda en atribuirle una "pulsión gregaria" o "de masa" que se vería contrariada por "dos personas comprometidas entre sí con el fin de la satisfacción sexual"[64]. En este pasaje, como en otros que citamos antes, Freud parece contradecirse al presuponer lo mismo gregario que había excluido. Sin embargo, considerando la rigurosidad argumentativa de lo que leemos, nos inclinamos a pensar que se nos está dejando leer de modo sintomal ese otro discurso latente que solo puede aparecer como síntoma, ya que debe estar ausente para que se conserve la coherencia del discurso manifiesto.

No-todo y multitud

Nuestra lectura sintomal nos ha permitido leer en Freud, sin siquiera corregirlo, una psicología de las masas diferente de la fundada en el familiarismo patriarcal rechazado por Deleuze y Guattari. Esta otra psicología de las masas no sigue el método freudiano al que Deleuze y Guattari dirigen su crítica, pues no "pone en presencia al gran Hombre y a la muchedumbre", al "gran crustáceo" y a su "loca invertebrada"[65]. En la otra psicología social freudiana, la columna vertebral de la masa no es el exoesqueleto

61. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 128.

62. Ibíd., 115.

63. Ibíd., 112

64. Ibíd.,133.

65. Deleuze y Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-Œdipe*, 121.

familiar del padre primitivo, no es la estructura patriarcal de la horda primordial, sino una estructura matriarcal y fraterna exterior a la horda, independiente y diferente de ella, incluso contrapuesta a ella, social-comunitaria y no individual-familiar, horizontal y no vertical, femenina y no masculina.

Lo que nuestra lectura sintomal de Freud nos ha hecho desentrañar en el seno mismo de la psicología social freudiana es lo que el joven Lacan ya describía como una "estructura matriarcal" en la que hay algo que "se sustrae a la fuerza del macho"[66]. Esto femenino que permanece exterior a la horda, resistiendo contra su totalización, es lo que el mismo Lacan, muchos años después, quiso añadirle a Freud al constatar que su psicología de las masas "no ve lo que habría que ver, la naturaleza del *no-todo* que la funda, naturaleza que es justamente de la mujer"[67]. En realidad, como lo hemos apreciado gracias al método althusseriano que nos descubre la visibilidad de lo invisible, Freud sí ve lo matriarcal, sí ve lo femenino que no ve, pero lo ve sin verlo, viéndolo a través de un discurso latente, fuera del campo de lo visible, como tenía que verlo para mantener un discurso manifiesto coherente.

Freud sí ve otra psicología de las masas, no-toda, que siempre ha sido otra psicología que la una para todos. Al ser no-toda, esta otra psicología posibilita, en primer lugar, como en Deleuze y Guattari, efectuar la apertura del triángulo edípico familiar cerrado y totalizado; en segundo lugar, con Jorge Alemán, esperar un desenlace de la acción de masas que sea diferente de la "restauración" del amo y de su "orden para-todos"[68]; en tercer lugar, sin olvidar la vieja lección de Hannah Arendt, escapar del totalitarismo que nos atrapa en su psicología individual-familiar con su juego especular entre el Otro y *su* Yo, entre la totalidad y la individualidad aislada, entre la masa y un hombre-masa engendrado por la "atomización social y la individualización extrema"[69].

Nuestras masas no son únicamente las totalitarias nazi-fascistas y estalinistas compuestas de átomos individuales indiferenciados, todos arrastrados por uno, uno valiendo para todos totalizados y encerrados en sí mismos. Hay otra clase de masas y Freud no pudo no verlas. Freud sí vio lo no-todo, lo otro irreductible al uno y al todo, al patriarcado y al familiarismo burgués inherente al capitalismo. Freud sí vio el *factor comunista de subjetivación* que Federn aprendió a su vez del comunismo espartaquista.

Freud sí vio *lo otro*, lo comunitario y radicalmente igualitario, lo fraterno y horizontal, que se contrapone a *lo uno*, a las nuevas hordas, a las masas hipnotizadas por sus líderes, a las formas patriarcales de socialización vertical. Esta contraposición, por lo demás, existe desde tiempos inmemoriales y ha sido visible desde los orígenes del pensamiento político moderno. Ya fue vista por Hobbes, en el siglo XVII, cuando reivindicó *lo uno*, "el pueblo que es algo que es uno", queriendo "por voluntad de un hombre"[70], contra *lo otro*, contra "la multitud que no ha sido reducida a una persona"

66. Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", 49.

67. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX. …ou pire* (París: Seuil, 2011), 167.

68. Jorge Alemán, *Soledad: Común* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012), 69.

69. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (1948) (Madrid: Alianza, 2019), 445.

70. Thomas Hobbes, *De Cive* (1652) (Nueva York: Oxford University Press, 1983), XII, 8, 151-152.

y que se encuentra en un estado "en que todas las cosas pertenecen a todos, y no hay lugar para lo mío y lo tuyo"[71].

La multitud comunista fue desacreditada por Hobbes, quien se obstinó en considerarla superable, así como contraria a la civilización humana. Spinoza, por el contrario, prefirió aceptarla como lo que es, insuperable, identificándola con la condición esencial de la humanidad. Para Spinoza, los sujetos humanos, por ser humanos, jamás aceptarían quedar totalmente encerrados en el pueblo de Hobbes, nunca se dejarían someter por completo a la figura paterna de quien dirige una masa, "nunca renunciarían a su derecho y transferirían su potencia a otro hasta el punto de que aquel que adquiriera este derecho y esta potencia dejara de temerlos"[72]. El temor subsistiría siempre y estaría siempre justificado para Spinoza, pues la "fuerza" de la multitud es la que se transfiere a las leyes[73] y la que sostiene cualquier "poder"[74]. El poder vertical, el constitutivo del pueblo hobbesiano y de la horda moderna freudiana, sería como una superestructura que reposa en la fuerza horizontal de la multitud, en esta base originaria que nunca deja de ser capaz de sacudirse lo que la oprime.

A manera de conclusión

Es en lo multitudinario donde Spinoza descubrió una base originaria de lo social, una base constituyente para la sociedad, así como constituida por el deseo, el amor y las demás "afecciones" humanas[75]. Es en esta misma infraestructura multitudinaria de la horda superestructural, en este mismo no-todo fundante de la masa para Lacan, donde Freud *vio sin ver* el instinto gregario concebido como libido, como Eros formando unidades cada vez más amplias, como aquel enamoramiento que subyace a la masa y que se origina en la investidura sexual de la madre. Significativamente, antes de que Freud situara también aquí el matriarcado y la fraternidad horizontal, Marx y Engels ya nos habían enseñado a pensar, con Bachofen y Morgan, en el carácter matriarcal de una supuesta igualdad comunista originaria que habría precedido todo lo pensable en el marco de nuestra sociedad patriarcal de clases[76].

Lo que Marx y Engels aportaron sobre el comunismo primitivo y sobre su vínculo interno con el matriarcado resulta indispensable no solo para explicar el factor comunista de subjetivación reconocido por Federn, sino también para explicitar el discurso latente que solo pudimos leer sintomalmente en Freud. La tesis freudiana de la horda primordial patriarcal es complementaria y correlativa de la tesis marxista-engelsiana del matriarcado comunista originario. Ambos mitos científicos permiten pensar las dos psicologías de las masas a las que nos hemos venido refiriendo: la paterna-filial y la materna-fraterna, la primera individual-familiar y la segunda social-comunitaria, la una

71. Ibíd., VI, 1, 91.

72. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670) (París: GF-Gallimard, 1965), XVII, 277. La traducción es mía.

73. Baruch Spinoza, *Traité politique* (1675) (París: GF-Gallimard, 1966), VII, 2, 54.

74. Ibíd., VII, 11, 58-19.

75. Ibíd., VII, 2, 54.

76. Ver Karl Marx, *Los apuntes etnológicos* (1882) (Madrid: Pablo Iglesias, 1988) y Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884) (Ciudad de México: Colofón, 2011).

individualista-familiarista y la otra socialista-comunista, la una del pueblo hobbesiano y la otra de la multitud spinozista, la una en el discurso patente de Freud y la otra en su discurso latente, apareciendo solo sintomáticamente, como un retorno de lo reprimido.

Precisamos de la otra psicología freudiana de las masas, la reprimida, para sobreponernos a la represión que Holzkamp imputó al psicoanálisis: esa represión de nuestra lucha colectiva para transformar la sociedad y liberarnos de lo que nos oprime. Esta lucha permanece reprimida en el discurso patente de Freud sobre la psicología de las hordas modernas porque es precisamente esta psicología la que nos oprime y reprime nuestra lucha transformadora y liberadora. Es la misma psicología patriarcal y familiarista, repudiada por Deleuze y Guattari, la que se universalizó como la única existente, que logró vencerse en el comunismo espartaquista y que hoy en día es desafiada por innumerables movimientos sociales que se organizan de modo femenino, sin obsesiones totalitarias, y de manera horizontal, sin liderazgos ni jerarquías.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. *Soledad: Común*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

Althusser, Louis. "Du Capital à la philosophie de Marx". En *Lire Le Capital* (1965). París: puf, 1996.

Althusser, Louis. "L'objet du Capital". En *Lire Le Capital* (1965). París: puf, 1996.

Althusser, Louis. *Psychanalyse et sciences humaines* (1964). París: Le Livre de Poche, 1996.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo* (1948). Madrid: Alianza, 2019.

Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix. *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-Œdipe*. París: Minuit, 1972.

Engels, Friedrich. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884). Ciudad de México: Colofón, 2011.

Federn, Paul. "De la psychologie de la révolution: la société sans père" (1919). *Essaim* 5 (2000).

Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" (1912). En *Obras completas*. Vol. xiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Freud, Sigmund. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta" (1939). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Hobbes, Thomas. *De Cive* (1652). Nueva York: Oxford University Press, 1983.

Holzkamp, Klaus. "La relevancia del psicoanálisis de Freud para la psicología marxista" (1983). En *Ciencia marxista del sujeto: una introducción a la psicología crítica*. Madrid: La Oveja Roja, 2015.

Holzkamp, Klaus. "La posición que ocupa en psicoanálisis en la historia de la psicología" (1985). En *Ciencia marxista del sujeto: una introducción a la psicología crítica*. Madrid: La Oveja Roja, 2015.

Lacan, Jacques. "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu" (1938). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. "Introduction aux Noms-du-Père" (1963). En *Des Noms-du-Père*. París: Seuil, 2005.

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

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre* xix. *…ou pire* (1971-1972). París: Seuil, 2011.

Malinowski, Bronislaw. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (1927). París: Payot, 1976.

Marx, Karl. *Los apuntes etnológicos* (1882). Madrid: Pablo Iglesias, 1988.

Parker, Ian. *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in Subjectivity*. Londres: Routledge, 2011.

Pavón-Cuéllar, David. "Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo". *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos* 7 (2019): 1-22.

Politzer, Georges. *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1927). Barcelona: Martínez Roca, 1969.

Spinoza, Baruch. *Traité théologico-politique* (1670). París: gf-Gallimard, 1965.

Spinoza, Baruch. *Traité politique* (1675). París: gf-Gallimard, 1966.

Zafiropoulos, Markos. "Le déclin du père". *Topique* 84, n.° 3 (2003).

DOI: 10.15446/djf.n21.101235

Resistir la tortura: una práctica de escucha analítica

(cc) BY – NC – ND

CRISTIAN PALMA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Resistir la tortura: una práctica de escucha analítica

Más allá de las prácticas puntuales que son reconocidas internacionalmente como prácticas de tortura, la tortura puede ser comprendida a través de las formas de socialización dentro de un sistema constituido a partir de la violencia totalitaria de Estado y de diversas subjetividades de grupo. Es necesario reconocer el fundamento de esa violencia, sus relaciones con el goce, la moral y la ley, para situar en particular sus formas de subjetivación a través de la obediencia, así como el núcleo fantasmático sadomasoquista, que engancha el sujeto al Otro en una dimensión totalitaria del lazo social. El presente artículo explora una forma de marcar límites y resistir a esas formas de subjetivación, a través del psicoanálisis como práctica singular orientada por una ética de la palabra y la escucha que posibilita asumir una nueva forma de plantearse como sujeto de deseo.

Palabras clave: tortura, obediencia, Ideal del Yo, Superyó, ética.

Resisting torture: an analytical listening practice

Beyond specific practices that are internationally recognized as torture practices, torture can be understood through forms of socialization within a system constituted from totalitarian state violence and various group subjectivities. It is necessary to recognize the core of this violence, its relations with jouissance, morals and the law, in order to locate in particular its forms of subjectivation through obedience, as well as the phantasmatic sadomasochistic nucleus, which hooks the subject to the Other in a totalitarian dimension of the social bond. The present article explores a way of setting limits and resisting these forms of subjectivation, through psychoanalysis as a singular practice guided by an ethic of the speaking and listening that makes it possible to assume a new way of posing as a subject of desire.

Keywords: torture, obedience, Ideal of the Self, Super-ego, ethic.

Résister à la torture: une pratique d'écoute analytique

Au-delà des pratiques ponctuelles reconnues internationalement comme torture, celle-ci peut être abordée à partir des formes de socialisation d'un système constitué par la violence totalitaire d'État et de différentes subjectivités du groupe. Il faut reconnaître le fondement de cette violence, ses rapports avec la jouissance, la morale et la loi, pour situer notamment ses formes de subjectivation par l'obéissance, ainsi que le noyau fantasmatique sadomasochiste, qui accroche le sujet à l'Autre dans une dimension totalitaire du lien social. Cet article explore une manière de poser des limites et de résister à ces formes de subjectivation, à travers la psychanalyse comme pratique singulière guidée par une éthique de la parole et de l'écoute qui permet d'assumer une nouvelle manière de s'assumer comme sujet du désir.

Mots-clés: torture, obéissance, Idéal du Moi, Surmoi, éthique.

CÓMO CITAR: Palma, Cristian. "Resistir la tortura: una práctica de escucha analítica". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 199-216, doi: 10.15446/djf.n21.101235.

* *e-mail:* altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

"En nuestra generación no vamos a tener que arrepentirnos solo por las odiosas palabras y acciones de la gente mala sino también por el espantoso silencio de las buenas personas".

Martin Luther King

La práctica de la violencia como forma de control político es un fenómeno histórico asociado a la constitución del Estado que alcanza su máxima expresión en regímenes fascistas y totalitarios. Si bien hace parte de los manuales militares de contrainsurgencia[1], pocos son los gobiernos que reconocen abiertamente ante sus funcionarios y ante el público en general el uso de métodos violentos como la tortura en sus prácticas represivas, y, cuando esto se reconoce, se hace invocando la necesidad histórica de salvar al país de sus enemigos al precio que sea[2]. Más inusual es que en las sociedades modernas, en regímenes democráticos, la ciudadanía no apruebe públicamente la tortura, aunque en privado se la reconozca y promueva. Este fenómeno se puede observar en la actitud que han tenido la ciudadanía y los gobiernos en relación con los excesos de la fuerza pública y frente a las organizaciones paramilitares, una actitud que puede caracterizarse como una pasividad cooperante; así se expresa una ciudadanía que, sin reconocerse ellos mismos ideológicamente como paramilitares, toleran y justifican las acciones de estas organizaciones y en algunos casos las apoyan activamente.

Es importante hacerse la pregunta: ¿cómo es posible que en sociedades autonominadas democráticas se llegue a tolerar y promover desde la ciudadanía la violencia y la tortura como formas de gobierno? Esta pregunta es relevante en el contexto histórico actual, en el cual se articulan subjetividades grupales identificadas con formas fascistas de lazo social (xenofobia, homofobia, fundamentalismos religiosos y políticos, racismo), que además se masifican a través de las redes sociales. De acuerdo con Amati:

> Si la sociedad tecnológica de masas tiende a masificar y hacer de los individuos seres indiferenciados que se estructuran como personalidades ambiguas con un conflicto ético pobre y blando (José Bleger, 1970), el sistema torturante habrá de ser comprendido como su máxima expresión siendo su objetivo el de gobernar los grupos humanos

1. Al respecto, el historiador Renan Vega Cantor elaboró un profundo y sistemático informe sobre la influencia de la doctrina de la contrainsurgencia en los manuales militares a partir de los años sesenta. Esta doctrina valida la tortura, la guerra psicológica y el paramilitarismo como instrumentos de represión por parte de la fuerza pública contra las guerrillas campesinas, así como contra sus bases sociales de apoyo en la sociedad civil. Para más información remitirse a: Renan Vega Cantor, *Injerencia de los Estados Unidos. Contrainsurgencia y terrorismo de Estado* (Buenos Aires: Ocean Sur, 2016). Disponible en: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/VegaRenan.pdf.

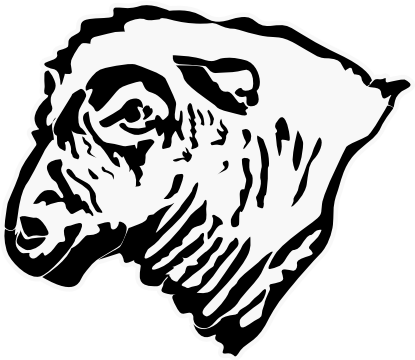
2. La periodista Stella Calloni reconstruyó, a través de testimonios y fuentes documentales, la constitución de la corporación transnacional de la tortura en Latinoamérica conocida posteriormente como El Plan Cóndor, la cual fue el aparato represivo con el que se institucionalizó el terrorismo de Estado en la región, propagado por la Escuela de las Américas, responsable de los crímenes de lesa humanidad cometidos por las dictaduras militares en Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Bolivia, Ecuador, Guatemala, entre otros. Stella Calloni, *Operación Cóndor: Pacto Criminal* (Buenos Aires: Ediciones Continente, 1999).

> haciéndolos adaptables, conformistas y profundamente oportunistas. Es por ello por lo que podemos preguntarnos si el oportunismo no sería el signo que define la cultura en la cual vivimos.[3]

¿Podrían ser la pasividad y el desinterés signos de la cultura actual? Žižek señala cierto cinismo en la posición subjetiva del ciudadano en las sociedades de consumo, el cual le implica la posición de no sentirse responsable por su deseo ni concernido por una postura ética frente al mundo[4]. En el fascismo y el totalitarismo, la pasividad y la obediencia frente al sistema son explotados masivamente a través de diversas tecnologías de gobierno integradas en la tecnocracia, la cual es también la forma de gobierno promovida en el capitalismo contemporáneo[5]. Estas tesis apoyarían la idea según la cual la pasividad es producto del discurso de esta época, que en algunos contextos se promueve como "tolerancia". Sin embargo, a pesar de este discurso, las revueltas ocasionales de la ciudadanía nos recuerdan que no todo es tolerable y que hay límites para la tolerancia.

¿Cómo ponerle límites a la violencia y al horror en una sociedad que tolera la tortura? La vía que propone este artículo para trabajar sobre esta pregunta es ubicar la posibilidad de la ética frente a la violencia que es constitutiva del poder estatal, las subjetividades de grupo y del lazo social. Es necesario reconocer el fundamento de esa violencia, sus relaciones con el goce, la moral y la ley, para situar en particular sus formas de subjetivación a través de la obediencia, así como el núcleo fantasmático sadomasoquista, que engancha el sujeto al otro en el lazo social. Esa violencia también es traumática y deja sus marcas en el cuerpo de quienes la reciben: el sujeto lacerado por la violencia del otro se abocará una y otra vez a reeditar un encuentro traumático, no interpretable, que lo deja sin palabra y reducido a la condición de objeto de goce del Otro. En esa condición, la violencia que no se elabora dentro del lazo social solamente puede repetirse una y otra vez como trauma a través de la historia personal y de las generaciones reproduciéndose indefinidamente. Entonces, ¿cómo sería ese lazo social que posibilite otro destino para la violencia? Esta pregunta abre la parte final del artículo en la cual se insiste en la necesidad de una ética de la palabra y de la escucha, que serían las condiciones para posibilitar dentro de un lazo social la elaboración de la violencia y la limitación de sus efectos en las subjetividades. Se reconoce, en esta parte, al psicoanálisis como una práctica fundamentada en una ética de la palabra y la escucha, que asume esta necesidad y la posibilidad del perdón como acto. Un acto que es también liberación, para el sujeto, de la violencia que lo constituye, y posibilidad de resistencia para una sociedad que busca otros destinos para la violencia que la somete.

3. Silvia Amati, "Recuperar la vergüenza", en *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Buenos Aires-México: Editorial Lumen, 2006), 110.
4. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Editorial Paidós).
5. Cristian Palma, "¿Qué puede decir el psicoanálisis sobre la ética frente al fascismo?, en *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 187-202, https://doi.org/10.15446/djf.n19.76720.



La ley es la ley: el origen de la violencia

> "El origen del poder supremo para todos los propósitos prácticos no es descubrible por las personas que están sometidas a él. En otras palabras, el sujeto no debe permitirse especulaciones sobre su origen con la idea de actuar sobre ellos […]. Estos son argumentos completamente fútiles para una persona que está ya sujeta a la ley civil y constituyen una amenaza para el Estado".
>
> Inmanuel Kant

La anterior frase de Kant es lapidaria: enuncia la imposibilidad que tiene el sujeto de la ley de ejercer la crítica frente a esta sin poner en peligro el fundamento mismo del Estado en cuanto contrato social. Toda crítica es subversiva cuando su objeto es la ley; esta ha sido la verdad de las violencias totalitarias en gobiernos dictatoriales, pero también en gobiernos democráticos. ¿Qué es lo que descubre, o mejor, devela el sujeto crítico ante la ley y lo hace peligroso para el Estado, volviéndolo objeto de su violencia? La siguiente afirmación de Pascal nos permite avanzar en el mismo sentido:

> La costumbre es la suma de la equidad por la única razón de que es aceptada. Esta es la base mística de su autoridad; quien trata de remitirla a su primer principio la destruye, quien la obedezca porque es justa está obedeciendo a una justicia imaginaria, no a la esencia de la ley, completamente contenida en sí misma, es la ley y nada más, por ello el más sabio de los legisladores solía decir que a menudo los hombres deben ser engañados por su propio bien, y otro político afirmó que, cuando él pregunta por la verdad que le lleve libertad, es bueno que sea engañado. No se debe hacer aparente la verdad sobre la usurpación, se produjo originalmente sin razón y se ha vuelto razonable, debemos ver que es mirada como auténtica y eterna y sus orígenes deben ser ocultados si no queremos que pronto termine.[6]

Quien osa criticar la ley es peligroso porque está descubriendo la inconsistencia de la ideología, su carácter ilegítimo e ilegal. Para comprender ampliamente las implicaciones de la anterior tesis es preciso, en primer lugar, reconocer eso que está en el fundamento mismo de la ley y la ideología: "El Superyó emerge cuando la ley pública, la ley articulada en el discurso público, fracasa; en este punto de fracaso, la ley pública está obligada a buscar apoyo en un goce ilegal"[7].

De acuerdo con Žižek[8], la ley pública, las normas aceptadas por una comunidad, no logran regularlo todo, son incompletas en sí mismas y dejan intersticios a través de los cuales pueden ser transgredidas. Esto es así, no solamente porque la ley escrita es

6. Blaise Pascal, *Pensamientos*, citado por Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998), 266.

7. Žižek, *Las metástasis del goce*, 87.

8. Ibíd.

insuficiente para regular la complejidad de una sociedad, sino porque su transgresión es una forma específica de goce que mantiene cohesionada a una comunidad, con más fuerza que las leyes mismas. En toda sociedad, aún las más apegadas a la ley, se pueden identificar diversas expresiones a través de las cuales una comunidad extasiada se identifica con el goce mortífero de la ley y se cohesiona alrededor de esa identificación. Por ejemplo: los linchamientos públicos, los juicios de mujeres acusadas de brujería y a herejes durante la época de la Inquisición con su posterior sentencia en la hoguera, las ejecuciones con guillotina durante la Revolución francesa, los programas contra los judíos, los fusilamientos y las masacres, entre muchas otras expresiones de violencia colectiva. Todas estas prácticas tienen en común que surgen debido a la identificación de la comunidad con un rol de ejecución directa de la ley con la que se identifican y los cohesiona, sin importar la racionalidad o irracionalidad de esta.

Para comprender con más profundidad los procesos psicológicos de grupo subyacentes a estas expresiones, es preciso recordar el análisis de la psicología de las masas planteado por Freud[9]. un grupo, en sentido amplio, se constituye a través de dos clases de identificaciones: unas identificaciones verticales con un líder y otras identificaciones horizontales entre los miembros. El lugar del líder es el lugar a través del cual se transmite la ley y los miembros del grupo se identifican con este lugar en calidad de Ideal del Yo. Nadie más se identifica con el lugar del líder, pues este es representante de la ley y la hace operar manteniendo la distancia y la subordinación de cada uno en relación con esta.

Este mismo lugar es el lugar del goce de grupo, en el cual el goce que está interdicto se realiza en el fantasma de cada sujeto, el líder goza en el lugar del amo identificándose con el Superyó y restringe el goce para todo el grupo. Sin embargo, Pommier[10] explica cómo en ocasiones esta jerarquización entre líder y grupo es transgredida, en momentos en los que por una transgresión del orden establecido cada miembro del grupo se identifica con el goce del líder y, con ello, con el trazo unario de la ley misma y con el Superyó como imperativo de goce. En ese momento, el goce es permitido para toda la comunidad que comparte la identificación con la ley misma. Entonces esta ya no es continuación del Nombre del Padre ni derecho exclusivo del líder, sino derecho usurpado por la comunidad, derecho a la transgresión en nombre de la ley, tal es el origen del totalitarismo.

Es preciso detenerse un poco más en ese acto de usurpación de la ley por la comunidad para entender la naturaleza de la legalidad. Žižek observa, recordando a Pascal, que el origen de todo orden legal es un acto violento por medio del cual una comunidad pone fin al orden legal anterior e instaura uno nuevo:

9. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

10. Gerard Pommier, *Freud ¿apolítico?* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1987).

> En el "principio" de la ley hay algo "fuera de la ley", un cierto Real de violencia que coincide con el acto del establecimiento del reinado de la ley: la verdad final sobre el reinado de la ley es la verdad de una usurpación, y todo el pensamiento político-filosófico clásico se basa en la renegación de ese acto fundador violento.[11]

Esto se aplica para comprender distintos procesos, como el origen del cristianismo, el origen del Estado y del contrato social, así como la génesis de las grandes revoluciones de la historia. Los desarrollos filosóficos de la Ilustración en materia moral y del Derecho, pasando por Rousseau, Kant, Hobbes, Hegel, entre muchos otros, tienen en común la necesidad del pensamiento ilustrado de racionalizar la violencia fundante del contrato social, en palabras de Pascal, ocultar la naturaleza de la usurpación y su paradójica ilegalidad. La acumulación primitiva como motor del capitalismo es el nombre con el que Marx descubriría ese Real subyacente al funcionamiento del orden capitalista y liberal[12], el nombre de una violencia del sistema contra grupos específicos (mujeres, niños, campesinos, culturas étnicas colonizadas, obreros) necesaria para la institucionalización y expansión del capital[13].

Si el origen de la ley es la violencia, entonces la sujeción del sujeto a la ley es violenta y esa misma violencia, al desbordarse en la comunidad, genera un núcleo de cohesión alrededor, articulado a su dimensión ilegal originaria. Esa identificación de la comunidad con la ley es moral en la medida en que hay una relación de subordinación de cada sujeto a ella. En términos freudianos, la instancia que identifica el sujeto con la ley es el Ideal del Yo, pero la instancia responsable de la sujeción del sujeto a esta es el Superyó como introyección de la violencia de la legalidad. Es preciso ahora avanzar en la comprensión de la sujeción a la ley, mediada por el Superyó, para entender la obediencia a esta como fundamento mismo de la tortura.

La subjetivación de la tortura

Más allá de las acciones puntuales que identificamos como hechos de tortura, la tortura puede ser comprendida como el sistema que articula y legitima esas acciones, estableciendo una función para cada quien en el sostenimiento y reproducción de este sistema: la función del torturador, del espectador, de los promotores (funcionarios administrativos y patrocinadores) y también la función del torturado. Silvia Amati[14] comprende así la existencia de un *sistema torturante* que se introyecta en las subjetividades de unos y otros, tanto de quienes promueven la tortura, como de quienes la ejercen y también de quienes la sufren; de ahí que confrontar y superar la tortura en la historia personal de quienes la han sufrido y quienes han participado en ella implica una apuesta ética personal y social por liberarse de ese sistema.

11. Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, 266.

12. Karl Marx, *El Capital: Crítica de la Economía Política* (Madrid: Siglo xxi Editores, 2017).

13. Al respecto, Silvia Federici hace un profundo análisis de la historia del capitalismo y el papel de la explotación de las mujeres en la reproducción del capital. En Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015).

14. Amati, "Recuperar la vergüenza".

Para comprender en qué consiste esa apuesta es necesario explicar las relaciones que cada ciudadano puede establecer con ese sistema torturante, legitimándolo y reproduciéndolo. Es así como se puede entender que personas del común, ciudadanos sin antecedentes criminales ni de problemas mentales, reconocidos por su comunidad como virtuosos, puedan en determinadas circunstancias apoyar la violencia e incluso llegar a ejecutar acciones de tortura contra otros.

Dos son los antecedentes más reconocidos que han llamado la atención sobre este fenómeno: En primer lugar, el ensayo clásico de Hannah Arendt titulado "Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal"[15], el cual analiza el juicio llevado a cabo contra Adolf Eichmann, uno de los funcionarios centrales del Tercer Reich, atendiendo principalmente al problema moral que suscitó este juicio en relación con el genocidio del pueblo judío. Hannah Arendt llama la atención en este caso sobre el hecho de que a pesar de los esfuerzos de la fiscalía por mostrar a Eichmann como un individuo perverso, trastornado y movilizado por sentimientos de odio hacia el pueblo judío, no se logró comprobar nada de esto en el juicio; más bien, ante la perplejidad de los asistentes se descubrió un Eichmann profundamente moral, un funcionario ejemplar e idealista que estaba convencido de hacer lo correcto, sin sentimientos de culpa ni de rencor hacia los judíos, incluso la mayor parte de su carrera este funcionario fue protector y aliado de las élites judías alemanas. En resumen, la obediencia, pero sobre todo el sentido del deber con el Tercer Reich, fueron los móviles para Eichmann; sin embargo, este funcionario moral y virtuoso fue uno de los responsables directos del exterminio de más de cinco millones de judíos en las cámaras de gas.

El segundo antecedente es el estudio también clásico del psicólogo social Stanley Milgram, titulado "Obediencia a la autoridad"[16], en el cual diseña un experimento con ciudadanos comunes. Este experimento consiste en una situación artificial en la cual el participante debía infringir una descarga eléctrica graduada a otro supuesto participante que estaba en otro cuarto (en realidad era un actor que simulaba el dolor) y al que solo podía escuchar a través de un teléfono; se le había informado al sujeto experimental que el otro participante debía desarrollar una prueba de desempeño verbal en la que cada vez que se equivocaba se le debía infringir una descarga eléctrica que no le causaba daño pero sí dolor. Así, el sujeto experimental desempeñaba el rol de ejecutar la orden de castigo que le señalaba el experimentador; a medida que se desarrollaba el experimento, la intensidad de las descargas aumentaba y el supuesto participante al otro lado de la línea expresaba más incomodidad y dolor hasta el punto de suplicar que se detuviera el experimento. Aunque quien realizaba las descargas se daba cuenta del dolor que infringía y se mostraba dubitativo entre si realmente el otro estaba sufriendo y si debía parar el experimento, ante la orden del investigador de

15. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Editorial Lumen, 1999).

16. Stanley Milgram, *Los peligros de la obediencia.* Disponible en https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2917229.pdf.

continuar, seguía aumentando el nivel de las descargas hasta el final del experimento. Según los resultados reportados por Milgram, aunque hubo muchos que, conscientes del dolor que estaban causando, se negaron a continuar con el experimento, la mayoría continuó hasta el final a pesar del conflicto moral que le provocaba:

> Aunque el conflicto entre la conciencia y el deber produce tensión, intervienen mecanismos psicológicos que ayudan a aliviarla. Por ejemplo, algunos individuos cumplen en grado mínimo: tocan muy ligeramente el interruptor del generador. Para ellos, eso demuestra que son buenas personas sin dejar de ser obedientes. Algunas discutían con el experimentador, aunque sus objeciones no necesariamente los inducían a la desobediencia: más bien sirven a menudo como mecanismo psicológico, definen al sujeto, ante sus propios ojos, como persona que se opone a las crueles órdenes del experimentador, y al mismo tiempo reducen la tensión y le permiten obedecer. Muchas veces observamos que la persona se abstraía en los pormenores del experimento, pues así no pensaba en las consecuencias de lo que hacía.[17]

En relación con estas observaciones y recordando el caso Eichmann, Milgram reflexiona:

> Hasta Eichman se enfermaba al visitar los campos de exterminio, pero durante casi todo el tiempo estaba sentado ante un escritorio escribiendo órdenes. El hombre que, en el campo de concentración, echaba el Ciclón-B en las cámaras de gas podía justificar su conducta diciendo que se limitaba a cumplir órdenes superiores. Así, existe una fragmentación del acto humano total; nadie se enfrenta a las consecuencias de haber decidido ejecutar un acto infame. La persona que asume la responsabilidad se ha evaporado. Quizás sea este el rasgo más común del mal socialmente organizado en la sociedad moderna.[18]

Siguiendo con el mismo caso, Hannah Arendt planteaba la siguiente reflexión:

> Durante el interrogatorio policial, cuando Eichman declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas.[19]

El conflicto moral entre conciencia y autoridad, que en el experimento de Milgram se resuelve a favor de la autoridad y en el caso Eichmann subordinándose al imperativo categórico, nos sugiere la necesidad de profundizar en la naturaleza de la

17. Ibíd., 5.
18. Ibíd., 6.
19. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 83.

obediencia, entendida como la subordinación al imperativo categórico de la moral. Esta pregunta también llamó la atención de Freud a partir de lo que podía observar que ocurría en las psiconeurosis de defensa en relación con los síntomas neuróticos. De acuerdo con Freud[20], la obediencia resulta de la identificación con el Ideal del Yo, el cual es la instancia que representa y hace operar la herencia cultural de la humanidad; en esta instancia operan los valores, las normas y los códigos que la humanidad ha institucionalizado a través de la historia y que se construyen como referencias del juicio moral en términos kantianos. El Yo aspira a identificarse con el Ideal del Yo, pero esa identificación nunca es completa y fracasa debido a la operación del Superyó. Para entender cómo opera el Superyó en la vida psíquica es necesario recordar su génesis.

De acuerdo con Freud:

> El Ideal del Yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y así expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del Ello. Mediante su institución, el Yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete él mismo al Ello. Mientras que el Yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el Superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del Ello. Ahora estamos preparados en discernirlo: conflictos entre el Yo y el Ideal espejarán, reflejarán en último análisis, la oposición entre lo real y lo psíquico, el mundo exterior y el mundo interior.[21]

De acuerdo con lo anterior, en el sepultamiento del complejo de Edipo se origina el Ideal del Yo como instancia de identificación con la ley que permite al Yo su articulación con la realidad; al mismo tiempo este se constituye al interiorizarse como reservorio de las investiduras con las que el Yo ha erotizado su relación con el Otro y a las que ha renunciado ante la angustia de castración[22]. Es preciso también articular en ese proceso la operación de las pulsiones en la génesis del Superyó: en "Pulsiones y destinos de pulsión"[23], Freud establece la naturaleza de las pulsiones en el apuntalamiento del cuerpo entre lo biológico y lo cultural, en la interrelación con los otros; tales son las pulsiones sexuales que se diferencian de las pulsiones del Yo en que, mientras que las primeras invisten eróticamente las relaciones con los otros, al reorientarse hacia el cuerpo propio, se convierten en pulsiones del Yo constituyéndose como la base del narcisismo. Además de las pulsiones sexuales, Freud había advertido, en "Más allá del principio del placer"[24], la expresión de una pulsión de muerte que orienta su meta hacia la destrucción del propio organismo, esta pulsión también puede ser orientada hacia afuera, deviniendo en destrucción del Otro y también se mezcla con las pulsiones sexuales.

20. Sigmund Freud, "El yo y el ello" (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

21. Ibíd., 37.

22. Ibíd.

23. Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

24. Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer" (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

Las pulsiones sexuales, entonces, pueden ser orientadas hacia el exterior en la investidura del objeto de deseo, como ocurre en las fases preedípica y edípica, o pueden ser orientadas hacia la investidura del cuerpo propio, como ocurre en el narcisismo; igualmente, la pulsión de muerte, originalmente dirigida contra el cuerpo propio, puede orientarse hacia afuera, acompañando las relaciones con el objeto de deseo, o puede orientarse hacia la destrucción del Otro. De esta forma, Freud establece cuatro momentos de la circulación de la pulsión de muerte en las psiconeurosis: inicialmente la pulsión se dirige del cuerpo propio hacia el otro a través de la violencia, este sería un momento de sadismo primario. En el segundo momento, parte de la violencia dirigida al Otro se devuelve, experimentándose en el cuerpo propio como deseo de castigo; al interpretar el papel del Otro como fuente de la violencia, el sujeto se sitúa en una posición pasiva frente a este, como objeto de su violencia y castigo, asumiendo así una posición de masoquismo moral. Finalmente, cuando el sujeto responde a la fuente de la violencia por medio de la destrucción del Otro, asume una posición sádica; parte de esta violencia se le devolverá volviendo a activar todo el circuito de la pulsión de muerte[25], la cual puede escalar y generalizarse en la vida de grupo indefinidamente.

En el mismo sentido, Francisco Pereña[26] reflexiona sobre la transición que se da entre la violencia fundante del lazo social y la crueldad como generalización y desborde de la pulsión de muerte en la vida de grupo. Podemos situar entonces el circuito pulsional sadomasoquista que reproduce la violencia del lazo social en procesos colectivos. Es preciso ahora volver sobre el agente que reproduce ese circuito de la pulsión: el Superyó.

Volviendo a Freud, recordemos que el Ideal del Yo es heredero de los referentes de la ley en el grupo, pero también de las pulsiones que se han orientado en contra del cuerpo propio, incluyendo la pulsión de muerte. De esta forma, la misma instancia que empuja a la identificación con la ley es la instancia que fija al sujeto a la relación con las pulsiones; en esta doble relación, con la ley y la pulsión, queda sometido el Yo, subordinado, por una parte, a la ley que le viene de afuera a través del Ideal del Yo, y, por otra, a las pulsiones que empujan desde adentro, es decir al Ello. Esa doble relación es mandato de goce, fijado a la ley y a la pulsión, a través del cual se expresa el Superyó. A partir de lo anterior, Freud concluye que la fuerza del imperativo categórico moral no proviene tanto de la ley externa como del Superyó, el cual es implacable al subordinar al sujeto, de ahí también su peligrosidad; entre más un sujeto se identifique y subordine al Ideal del yo, más fuerte es el vasallaje del Yo al Superyó y con ello se fortalece y se hace más cruel el mandato de la pulsión[27].

Una vez comienza a operar el mandato del Superyó, se lleva hasta el final, tal como lo hizo Eichmann y como lo hicieron varios de los participantes del experimento

25. Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión".

26. Francisco Pereña, *De la violencia a la crueldad: Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer* (Madrid: Editorial Síntesis, 2004).

27. Freud, "El Yo y el Ello".

de Milgram; ante este mandato, todos somos culpables y la cuota que se exige para pagar esa culpa es cada vez más alta. En ese circuito de la pulsión, que reproduce al infinito el mandato de la ley, se multiplican también las experiencias del sadismo y el masoquismo, se reeditan los fantasmas del héroe que deviene amo y el militante que deviene mártir.

Es preciso, sin embargo, una operación más en el lazo social, para que el mandato que comúnmente opera como reverso de la ley se exprese como su cara públicae. Esta operación, de acuerdo con Sladogna[28], tiene que ver con el desplazamiento de la culpa en cuanto vinculación del sujeto al Ideal del Yo, su rearticulación. Si la relación básica del neurótico con el Ideal del Yo está mediada por la culpa de este primero, en el lazo social totalitario un nuevo rasgo unario asume el lugar del Ideal del Yo y borra la culpa del sujeto, al fundar un nuevo orden social en el que aparentemente no hay culpa[29]. A partir de la fundación de ese orden social nadie es culpable, excepto la víctima, como lo explica Sladogna al analizar el caso Eichmann:

> La culpa del anterior orden subjetivo cambió: yo no soy culpable, la culpa es del otro, ya no es más Jesús quien se sacrificó por culpa nuestra y por ende nos sentimos culpables y en deuda con él, ahora la culpa es del otro, por ejemplo, el culpable era Jesús al "no defenderse" o "algo habrá hecho" que merecía ese castigo. Que la gente fuera ejecutada, o no, había que obedecer las órdenes según el procedimiento administrativo. Si hay culpa, es del otro, Eichman se limitaba a la administración. *¡Just on time!*[30]

El correlato de esta posición subjetiva es la impunidad de grupo; parafraseando a Dostoievski, entonces, "si nadie es culpable, todo está permitido" y, si es que hay culpa, entonces es del otro, de quién sufrió la violencia. Resuena esa posición subjetiva en la actualidad, cuando es tan poco común y difícil asumir la responsabilidad subjetiva por los actos, ante el manto de impunidad que promueve el orden social.

Ya hemos examinado cómo se subjetiva la tortura del lado de quienes se identifican con ella; ahora es posible avanzar en la comprensión del correlato de esa posición subjetiva: el torturado. De acuerdo con Žižek[31], la función del torturado en la colectividad es la de chivo expiatorio, el fantasma colectivo se orienta bajo la siguiente premisa: "Si todo lo que hace nuestra comunidad es bueno y aun así hay violencia es porque los otros (migrantes, pobres, judíos, negros, herejes campesinos, etc.) producen esa violencia; por lo tanto, hay que erradicarlos para poder vivir en paz". La alteridad que no se integra completamente al orden social vigente se vuelve peligrosa para la comunidad establecida, entonces, en ese caso, se justificaría la violencia para reducir o eliminar esa alteridad.

28. Alberto Sladogna, "Adolf Eichmnan: ¿'subjetividad´ posmoderna?", *Desde el Jardín de Freud* 5 (2005): 176.

29. Pommier, *Freud ¿apolítico?*

30. Sladogna, "Adolf Eichmnan: ¿'subjetividad' posmoderna?", 183.

31. Žižek, *Las metástasis del goce*.

Es necesario preguntarnos ahora por el lazo social en el que queda capturado quien adviene al lugar social del torturado. De acuerdo con Guerrero,[32] la lógica que articula ese lazo social es la del delirio psicótico; si lo que hace posible el lazo social es la palabra con la que cada quien se revindica como sujeto, cuando nada media entre el sujeto y el otro, solo la violencia, entonces se rompe el lazo social y la única posibilidad es ser objeto de goce del otro en esa relación. Solo hay en ese lazo social un sujeto que no encuentra límites en el otro para el desborde de la pulsión de muerte, el otro es puro objeto de goce despojado de su subjetividad; esa es precisamente la base del delirio psicótico, la certeza de que no hay nada que pueda mediar entre el goce del otro y el cuerpo propio, la imposibilidad de ser sujeto ante el otro. Así describe Guerrero su experiencia sobre la clínica de la tortura:

> Estos pacientes han conocido de cerca el lugar del objeto. Fueron el objeto de la locura de quien o quienes se sentían amenazados por la existencia de una etnia, por ejemplo. Otras veces fueron el objeto de la perversión de quien o quienes se aprovecharon de un puesto para gozar sin límites del prisionero, del débil. Objetos, pues, del exceso de goce de un verdugo a quien la impunidad protege. La impunidad es un elemento activo que permite precisamente que un sujeto sea desalojado de su lugar: sin una sanción simbólica., cualquiera puede ser transformado en objeto, con lo cual se pasa del riesgo, expresado en la fórmula del fantasma, a la confirmación paranoide de ser un objeto real para el otro, se pasa de la convención a la convicción.[33]

En la sección final de este artículo, se evidenciarán las implicaciones subjetivas de la tortura, así como sus efectos en el cuerpo, para preguntarse en esa situación, finalmente, ¿cuáles son las posibilidades para una práctica clínica que permita nuevas vías para la subjetividad de quienes han participado de ella y quienes la han sufrido?

Resistir en la palabra: Una apuesta ética

> "Todo es tan absurdo. Hace ocho años que está en prisión. Tenía al principio una condena de tres años, lo volvieron a juzgar, le volvieron a agregar todavía tres años. Yo me sentí totalmente indiferente con la noticia. Estoy sobresaturada. Acá no he hablado casi de él, pero estos últimos días los recuerdos me vuelven. ¡Todo lo que he tragado! Todo lo he aplastado. En la prisión C. ha sido reducido a una condición infrahumana. La persona que yo conocí, la persona que yo quise, está muerta. Él era bello físicamente. Cuando lo visitaba, fue poco a poco, comencé a ver que él cambiaba: la piel desecada, el cráneo pelado, rapado, el rostro cansado, envejecido, y lo peor era que había un olor terrible, un olor ácido, a cosa vieja, a humedad, a trasto viejo.

32. Omar Guerrero, "Algunas secuelas psíquicas de la violencia política", *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 267.

33. Ibíd., 271.

> Era insoportable. El hombre que conocí antes está muerto. Tres años de visita es un proceso de alejamiento total. Y en el medio, el vidrio y el teléfono, el cuerpo está separado, nunca más lo pude tocar; y esa enorme degradación física. Las cartas también se modificaron, y él no dice nada más, reducido a cosa muerta, y, además, soportar el lado sádico de la visita, la revisación, la espera, el desprecio, las humillaciones, las manipulaciones, los malos momentos que pasé yo y las otras personas. ¡Ah! —dice—, la usura de todo. Eso corroe."[34]

La transmisión del horror vía la violencia social deja huellas en el cuerpo de las víctimas y en las colectividades; son marcas no significables que se expresan en síntomas físicos, miradas de sospecha, gestos de recelo, aprensión, temor, desconfianza hacia la comunidad y hacia la propia familia. De acuerdo con Ulriksen Viñar[35], la violencia social, a diferencia de la violencia del trauma, no opera desde una asociación entre hecho traumático y estado psíquico, o huella mnémica en términos freudianos, más bien sus marcas son una "herida abierta, hemorrágica expresión del dolor". Se puede entender también como un hueco en el Yo, sin posibilidad de investidura narcisista, catástrofe social que quiebra los sentidos personales y colectivos, abocando al sujeto al funcionamiento crudo de la pulsión de muerte. Esa es, precisamente, "la usura de todo", la corrosión que experimenta el sujeto que se ha confrontado con la violencia social y la ha interiorizado, como en la viñeta clínica del epígrafe anterior, la irrupción violenta de un orden externo no transmisible en lo simbólico que deja inerme al sujeto y reducido a puro objeto.

Esto no ocurre sin una fantasmatización, en la cual la víctima de la violencia es objeto del goce del Otro, el cual ocupa todo su espacio psíquico, como verdugo, y desborda al cuerpo negando toda posibilidad de significar la violencia, de tomar distancia y representarse como sujeto separado del Otro. Toda expresión evidenciada en la clínica de las víctimas de tortura es la repetición del horror, la imposibilidad de dialectizar la violencia, desborde de goce que se reedita en el cuerpo y en la palabra, indefinidamente. El horror de la violencia somete al cuerpo, impele a la repetición, a su banalización, y deja sus huellas en los síntomas, las fracturas de los proyectos vitales, en los duelos imposibles y la transmisión de la venganza:

> El ataque al cuerpo, destinado a marcar para someter, como se marca el ganado para asegurarse su propiedad, constituye también huella del horror. Tatuajes de un número en los campos de concentración nazi; marcas de quemaduras de cigarrillo, cicatrices, pérdida de dientes, fracturas y deformaciones en los lugares de detención, constituyen las huellas visibles en la superficie corporal. Existen aquellas que no se ven, aquellas que se evita mostrar y que se viven solitariamente; son estas las inscripciones que han

34. Viñeta clínica de familiar de una víctima de tortura, citada por Maren-Ulkrisen Viñar, "La transmisión del horror", en *Violencia de Estado y Psicoanálisis* (Buenos Aires: Lumen, 1991), 137.

35. Ibíd.

> atravesado la frontera defensiva del cuerpo, que han apuntado a cambiar la identidad en su origen. Manipulación, penetración brutal, humillante, de los lugares del cuerpo donde se organizan los límites del afuera y del adentro, del Yo y del no-Yo, espacios del secreto, del placer. Es ahí donde el verdugo quiere marcar para convertirse en dueño y ejercer su dominio.[36]

Ante la inmediatez de un cuerpo desbordado por el goce del Otro, se plantea una pregunta fundamental para la clínica de la tortura: ¿cómo abrir un lugar para la escucha de un cuerpo torturado?, no solo un cuerpo individual sino también un cuerpo social, una comunidad atravesada por la transmisión del horror. Esta pregunta se la hacían psicoanalistas como Marcelo Viñar, Janine Puget, Maren Ulkrisen Viñar, Silvia Amati y Vicente Galli, entre otros, a propósito de su práctica clínica con víctimas del terrorismo de Estado; se preguntaban qué significa la práctica del analista en el contexto del "Estado de amenaza"[37], cuando al espacio analítico no llega un sujeto atravesado por la violencia del trauma sino por la violencia social y por la tortura, donde la violencia no es constitutiva del sujeto sino es externa y destructiva. En esa situación, ¿cuál es el lugar del sujeto de la clínica y cuál es el lugar del analista?, o, en otras palabras, ¿por qué el psicoanálisis en un sistema torturante? De esta manera lo plantea Marcelo Viñar:

> En la experiencia del dolor y del terror que hemos compartido con pacientes y discutido con colegas, algunas aristas se destacan. Digo aristas porque sería tonto buscar respuestas normativas para una situación de exceso. No solo frente a la violencia social el analista se pregunta qué hacer cuando está excedido, cómo escuchar o intervenir cuando el material (*input*) de la sesión lo atrapa en la ignorancia y lo lleva ante la angustia de no saber. Y, sin embargo, sabemos hasta qué punto este momento de exceso y desborde es crucial para que la escucha sea analítica.[38]

Siendo el punto de partida un exceso, un goce que amenaza desbordar la posibilidad de ser sujeto, que se reedita en la exhibición de las marcas de la tortura, los detalles de los relatos o en un silencio impenetrable, el analista se pregunta si debe escuchar, si al prestar su oído y su mirada al despliegue de las huellas de la tortura no participa en el circuito sadomasoquista de la pulsión que victimiza tanto a quien habla como a quien escucha, o, si más bien, debe acallar los testimonios y estructurar un espacio de intervención basado en la teoría y en la técnica, sin posibilidad de interpelación. De acuerdo con Viñar, el dilema está entre situarse del lado del sujeto, quien interpela a la sociedad, planteando en su enunciado "ustedes no pueden saber", acerca del horror y el goce de la tortura, que establece la frontera entre quienes participan y quienes no participan directamente de ella, o, por otro lado, situarse del lado del "lo sabemos

36. Ibíd., 126.

37. Janine Puget, "Violencia social y psicoanálisis: De lo ajeno estructurante a lo ajeno-ajenizante", en *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Buenos Aires: Lumen, 1991).

38. Marcelo Viñar, "Violencia social y realidad en psicoanálisis", en *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Buenos Aires: Lumen, 1991), 65.

todo", con el que el sistema torturante ha colonizado al sujeto, lo anticipa y lo anula como sujeto de la palabra. En ese surco, entre la fascinación y la indiferencia, se juega para analista y analizante la posibilidad de la palabra, como posibilidad de elaboración de un lugar fundante al que advenir desde su responsabilidad subjetiva y revindicar la condición de dignidad ante la tortura como sistema. Es así como, de acuerdo con Viñar, ante el dilema entre "ustedes no pueden saber" y "lo sabemos todo", la práctica ética de la palabra instalará un "tenemos que saber algo de ese imposible a saber".

Dos formas en las que el analista confronta en la práctica clínica este imposible a saber es en la resignificación del cuerpo torturado dentro de la transferencia. Esta particularidad se presenta cuando el sujeto da cuenta de una relación con su cuerpo en la cual este último le es completamente ajeno y extraño, es el cuerpo del Otro, del sistema torturante que lo ha reducido a objeto de goce y lo ha colonizado; así, para el sujeto, su cuerpo es un cuerpo para ofrecer a la mirada del otro, para mostrar sus heridas, sus cicatrices, un cuerpo humillado del que no quiere saber nada y por el que siente odio y asco. Esta relación se evidencia, por ejemplo, en la práctica clínica de Amati (2006) y Guerrero (2013); este último da cuenta del lugar de la complicidad de la mirada del profesional social y de la salud en calidad de legitimadora del cuerpo torturado como objeto de goce del Otro; ante la exhibición del cuerpo torturado, la orientación ética del analista es evitar participar de esta forma de circulación de la pulsión:

> En las primeras entrevistas, muy crudas, me obligó a poner límites de pudor: no le permití que me muestre cicatrices y otras marcas en distintas partes de su cuerpo, cuando ella se preparaba naturalmente a exhibirlas. Me contó que otros profesionales, en otros centros, no le habían impedido mostrar, mostrarse. Es decir, que habían cedido a un goce del que ella se hacía objeto… una vez más. La simple puntuación, el interrumpir esa escena, marcó el inicio de un trabajo terapéutico.[39]

En el mismo sentido se presenta la experiencia clínica de Amati, centrada en la posibilidad de restaurar la autonomía de la experiencia corporal de la víctima de tortura, reelaborar la relación de objeto de goce del Otro para afirmarse desde su dignidad. Este es un trabajo largo, complejo y doloroso, a través del cual el sujeto se vuelve a hacer cargo de su cuerpo, con sus heridas, sus cicatrices, a lo largo del cual se reelaboran sentimientos como el asco, la vergüenza, tanto por parte de la analizante como de la analista; juntas replantean la posibilidad de reinscribir la condición de la dignidad humana como necesidad:

> Cuando los interlocutores conocen ya pacientes que han vivido experiencias semejantes y sobre todo si están en la búsqueda de una elaboración común de comprensión, el sentimiento secreto y vergonzante es menor. Sin embargo, hablar de hechos humanos

39. Guerrero, "Algunas secuelas psíquicas de la violencia política", 273.

> tan degradantes significa siempre una perturbación para los interlocutores, aún si son psicoanalistas: esto implica obligarlos a escuchar lo que no quieren saber, obligarlos a inscribirse en un siglo infame donde la violencia tomó formas específicas difíciles de asumir.[40]

Se trata entonces, para analista y analizante, de encontrar en el marco de una práctica de la palabra y la escucha, la necesidad de asumirse como parte de un sistema que despoja al ser humano de su dignidad y su responsabilidad, y desde el cual deben restablecerse como sujetos responsables por su deseo. Sin embargo, más allá de asumir pasivamente el silencio que impone el orden social torturante, la premisa de la búsqueda a la que se encaminan quienes participan de esta forma de experiencia clínica es, en palabras de Silvia Amati, entender "¿por qué no somos torturadores?", a pesar de estar en un sistema que subjetiva mediante la tortura. Esto implica asumir las consecuencias de una práctica orientada por una ética alternativa a la moral del poder predominante, en palabras de Lacan, asumir una ética del deseo.

De acuerdo con Viñar, puesto que, para el analista, el acto de hablar no es inocente, la escucha se convierte en un riesgo cuando se convoca al dispositivo analítico, el discurso de la tortura. Este riesgo se plantea, por una parte, en la función colonizadora que puede desempeñar la propia teoría psicoanalítica, que produce al analista la tentación de creer que sabe de lo que se trata el "problema del analizante"; por otra parte, como ya se había enunciado, el propio dispositivo analítico captura la narración de la escena sádica, que produce fascinación en lo visual-alucinatorio, tanto en quien habla como en quien escucha. Por lo tanto, la práctica de la escucha analítica en esta posición se convierte en un dilema, el cual Viñar expresa de esta manera:

> Se puede argumentar que el horror que inunda la ciudad no tiene lugar en el repertorio conceptual que posibilita la operación analítica: ¿sobra una angustia o falta un concepto? ¿Se trata de respetar la integridad de la teoría o del paciente? Es cierto que cuando construimos el marco de nuestro quehacer los conceptos que nos permiten operar el reconocimiento y la semiotización de lo que acontece (pulsión, fantasma, realidad psíquica) son conceptos que en su definición y naturaleza dejan lo social entre paréntesis […]. ¿Se puede ser el mismo consigo mismo y con los otros cuando para que no me pase nada, o porque no me pasa nada, debo silenciar y declarar no acontecido el martirio, la exclusión de quien hasta ayer fue mi prójimo, hermano o *alter ego*?[41]

En el mismo sentido, Francisco Pereña plantea el problema ético de la práctica analítica en la diferencia que hay entre la interpretación y la elaboración. De acuerdo con este autor, si bien en el origen de la teoría y el método psicoanalítico está la práctica de

40. Amati, "Recuperar la vergüenza", 116-117.

41. Viñar, "Violencia social y realidad en psicoanálisis", 62.

la interpretación como centro, la práctica psicoanalítica privilegia la elaboración como suspensión de la interpretación desde la palabra del analista para dar paso al trabajo sobre el acto desde la responsabilidad del sujeto. En términos de Lacan, la práctica del psicoanálisis confronta a analista y analizante al deseo como acto: esto implica para cada sujeto el atravesamiento de su deseo más allá del campo de los bienes, es decir, situando las preguntas que conciernen a su ser, más allá de las concepciones de lo bueno, lo bello o lo justo, que organizan los discursos sociales y políticos, lo cual ubica la ética del psicoanálisis en oposición a la "moral del poder":

> Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retoma, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.[42]

> Finalmente, el campo de los bienes, naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva les propongo lo siguiente, cuarta proposición. No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones.[43]

El surco al que nos remite nuestro deseo es, entonces, el último lugar en el cual se pueden formular y quizás responder aquellas preguntas que nos conciernen como sujetos, más allá de las narrativas totalitarias que impone el discurso del poder y que silencian la posibilidad de elaboración del acto. En esta región, el sujeto, una vez desplazado de una posición de identificación con la violencia, desde la obediencia o desde el sometimiento y padecimiento, podrá hacerse las preguntas de por qué y cómo lo ha constituido la violencia social, como víctima o victimario, cómo ha heredado la transmisión del horror, preguntarse por las marcas en su cuerpo y por la posibilidad de nuevos actos que le permitan asumir nuevas formas de existir, no ya como la sombra de la violencia del Otro, sino asumiéndose desde la dignidad de su condición humana.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.

Amati Silvia. "Recuperar la vergüenza". En *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1991.

42. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1986), 187.

43. Ibíd., 188.

Calloni, Estela. *Operación Cóndor: Pacto Criminal*. Buenos Aires: Ediciones Continente, 1999.

Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015.

Freud, Sigmund. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud, Sigmund. "Más allá del principio del placer" (1920). En *Obras* completas. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud Sigmund. "El Yo y el Ello" (1923). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo (1921)". En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Guerrero, Omar. "Algunas secuelas psíquicas de la violencia política". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 267-274.

Lacan, Jaques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1986.

Marx, Karl. *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Madrid: Siglo xxi Editores, 2017.

Milgram, Stanley. *Los peligros de la obediencia*. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2917229.pdf.

Palma, Cristian. "¿Qué puede decir el psicoanálisis sobre la ética frente al fascismo? *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 219-237. https://doi.org/10.15446/djf.n19.76720.

Pereña, Francisco. *De la violencia a la crueldad: Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

Pommier, Gerard. *Freud ¿apolítico?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.

Puget, Janin. "Violencia social y psicoanálisis: De lo ajeno estructurante a lo ajeno-ajenizante". En *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1991.

Sladogna, Alberto. "Adolf Eichmnan: ¿"subjetividad" posmoderna?". *Desde el Jardín de Freud* 5 (2005): 176-197.

Vega, Cantor. *Injerencia de los Estados Unidos, Contrainsurgencia y Terrorismo de* Estado. Buenos Aires: Ocean Sur, 2016. Disponible en: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/Vega-Renan.pdf.

Viñar, Maren-Ulrisen. "La transmisión del horror". En *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1991.

Viñar, Marcelo. "Violencia social y realidad en psicoanálisis". En *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1991.

Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.

Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.

III. OBEDIENCIA E INSUBORDINACIÓN DEL SÍNTOMA

© Lesivo Bestial | Letra con sangre | Mural exterior | Medida variable | 2012

© Lesivo Bestial | Justicia e igualdad | Mural exterior | 1,8 x 3 metros | 2013

DOI: 10.15446/djf.n21.101236

Crónicas freudianas sobre algunas configuraciones de la autoridad*

(cc) BY – NC – ND

Mario Orozco Guzmán**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

Crónicas freudianas sobre algunas configuraciones de la autoridad

Instrumentando el comentario de textos como herramienta investigativa se interrogan y deconstruyen configuraciones de autoridad en algunos pasajes del discurso freudiano. Desde el cuestionamiento histérico a la autoridad médica hasta la tiranía superyoica, encontramos variantes de subversión transgresora y posiciones de servidumbre gozosa. Se emprende una lectura crítica de la condición del Yo oscilando entre la sublevación y el vasallaje. Resulta indispensable problematizar la episteme freudiana en torno a cuestiones como las autoridades del amor, de la prueba de realidad, de los ideales narcisistas, de la conciencia moral y del Superyó que cultiva éticas específicas en las mujeres y comunidades.

Palabras clave: autoridad, sublevación, ética, goce, culpa.

Freudian chronicles about some configurations of authority

Using text commentary as a research tool, configurations of authority in some passages of Freudian discourse are questioned and deconstructed. From hysterical questioning of medical authority to super-egoic tyranny, we find variants of transgressive subversion and positions of joyful servitude. A critical reading of the condition of the Ego oscillating between revolt and vassalage is undertaken. It is essential to problematize the Freudian episteme around issues such as the authorities of love, reality testing, narcissistic ideals, moral conscience and the Super-ego that cultivates specific ethics in women and communities.

Keywords: authority, uprising, ethics, jouissance, guilt.

Chroniques freudiennes sur quelques configurations de l'autorité

Par l'instrumentalisation du commentaire textuel comme outil de recherche, des configurations d'autorité sont interrogées et déconstruites dans certains passages du discours freudien. De la remise en question hystérique de l'autorité médicale jusqu'à la tyrannie du surmoi, nous trouvons des variantes de subversion transgressive et des positions d'asservissement jouissif. Une lecture critique de la condition du Moi, qui oscille entre la révolte et la servitude, est entreprise. Il est essentiel de problématiser l'épistémè freudienne autour de questions telles que les autorités de l'amour, la mise à l'épreuve de la réalité, les idéaux narcissiques, la conscience morale et le Surmoi qui cultive des éthiques spécifiques chez les femmes et dans les communautés.

Mots-clés: autorité, révolte, éthique, jouissance, culpabilité.

CÓMO CITAR: Orozco Guzmán, Mario. "Crónicas freudianas sobre algunas configuraciones de la autoridad". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 219-232, doi: 10.15446/djf.n21.101236.

* El trabajo propuesto se deriva del proyecto de investigación denominado "Figuras de la alteridad. Exploraciones psicoanalíticas de sus implicaciones clínicas y sociales", el cual fue aprobado y respaldado por la Coordinación de Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

** *e-mail*: orguzmo@yahoo.com.mx

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Mujeres en rebeldía

Las primeras desobediencias a la autoridad divina, en el mito hebreo, son encarnadas por mujeres. Lilit se opone a que la copulación con Adán sea según lo ordenado por culturas donde la mujer es considerada propiedad. El hecho de que sea el hombre quien esté encima confirma que ella es su pertenencia. Lakoff y Johnson[1] señalan cómo las metáforas orientacionales impregnan en las relaciones sociales una simbólica del poder. Entonces la condición de superioridad, mando y control sobre otro se define por la posición de estar arriba. Lilit, cuyo nombre de origen asirio babilónico significaría "demonio femenino o espíritu del viento"[2], alega una condición de equidad con su compañero Adán. Eva, por otro lado, se implicará en la sublevación de Satanás comiendo y haciendo comer a Adán del fruto prohibido del Árbol del saber, acto que colocaría a ambos al mismo nivel que la divinidad. Tanto Lilit como Eva podrían reivindicar un discurso de equidad que vulnera el poder divino del amo. Portando el emblema primordial de la desobediencia, anudan desafío y sublevación con malignidad. La sintomatología histérica no obedece a la autoridad médica de la anatomía cerebral. Freud daba cuenta de eso en un trabajo donde intentaba diferenciar entre un padecimiento histérico y un síndrome orgánico: "la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella"[3], o diríamos que sobre este cuerpo se impone otro saber, otra autoridad, un "antianatomismo"[4], apuntará Lacan. La lesión en la histeria es propiamente del orden de la concepción folklórica que se tiene de los diferentes componentes del cuerpo. El discurso vulgar se impone y se subleva al saber de la ciencia. El sujeto no tiene autoridad sobre esto que pasa en su cuerpo y los que tienen autoridad médica se encuentran tan confrontados con los enigmas que propone el sufrimiento histérico que terminan denigrándolo.

Es probable que el método de la cura analítica, la asociación libre, proceda de un acto de sublevación de Emmy von N., ante el interrogatorio de autoridad inquisitiva de Freud, el cual se entrega a la tarea de explorar la procedencia de los aterradores síntomas. Se adjudica el papel de maestro impartiendo "todas las lecciones"[5], las sugestiones pedagógicas para cancelar impresiones inquietantes, a una mujer de

1. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1986).
2. Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos* (Madrid: Alianza, 2009), 103.
3. Sigmund Freud, "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" (1888-93), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), 206.
4. Jacques Lacan, *D'un Autre àl'autre*, lección del 18 de junio, 1969. Inédito.
5. Sigmund Freud, "Studien über Hysterie" (1893-95), en *Gesammelte Werke*, vol. II (Frankfurt am Main: Fischer, 1999),127.

"naturaleza rebelde"[6]. Esta presencia de autoridad apaciguadora se opone a la de la autoridad terrorífica del adulto seductor en la teorización de la génesis traumática de la histeria. Freud apuntala su elucidación en la condición de desamparo de la criatura avasallada por las arbitrariedades sexuales de un adulto, que podría ser el padre, el cual, se puede decir que "está provisto con toda la autoridad y el derecho de castigo"[7]. Es decir, que este adulto se arroga el derecho de imponer su autoridad castigadora asignando a la criatura el deber de obedecerlo en sus exigencias de orden perverso. Esta posición de autoridad decae al advertirse el nefando condicionamiento de su goce y "entonces su vulnerabilidad deviene perceptible de otro modo"[8].

La autoridad en los campos del amor y el sexo

El texto freudiano sobre los avatares pulsionales y vinculantes del erotismo nos conduce a tres conceptualizaciones operando como "máquina de presuposiciones que hay que deconstruir"[9].

1. Mientras Freud desarrolla un discurso sobre los desvíos en relación con la meta sexual, hace germinar la temática del amor. Sin embargo, debe retomar el asunto del objeto sexual sobrevalorado por su capacidad de suministrar disfrute sexual. El sujeto quiere todo de ese cuerpo y con ese cuerpo del objeto sexual. La sobrevaloración no se reduce a lo corporal. Todo lo que juzgue el objeto sexual es absolutamente creíble y debe ser admitido. Dos credulidades se vinculan a la autoridad[10]. La del amor como su fuente primera y la de la docilidad a todo lo que dictamine. La obediencia al objeto sexual revestido de sobrestimación, de perfección, de autoridad, conlleva la ilusoria creencia de participar de su grandeza y de lo grandioso de su amor. Freud hace refulgir no solo la presencia omnipotente del objeto sexual, sino la de un amor capaz de toda subversión perversa, demoliendo los diques anímicos en la procuración de la satisfacción. Este amor concentrado en el objeto sexual posee la magia suficiente para transformar lo más abyecto en lo más elevado.

2. El estadio sádico-anal localiza un momento donde el Otro, la figura materna como autoridad primordial, se encuentra supeditado a los ejercicios autoeróticos del dominio esfinterial de la criatura. En nota añadida, Freud consigna la observación de Lou Andreas Salomé acerca de cómo tropieza el niño con una primera plasmación de ley y autoridad de modalidad hostil a sus manipulaciones anales y sus desechos, valorados como producción narcisista del cuerpo. Al Otro le contraría y le es contraria esta actitud de desobediencia del cuerpo de la criatura, esta actitud de incipiente conquista de autonomía del sujeto. De ahí que el excremento se constituya en "el símbolo de todo lo desechable, separable de la vida"[11]. También el excremento sería

6. Ibíd.,115.
7. Sigmund Freud, "Zur Ätiologie der Hysterie" (1896), en *Gesammelte Werke*, vol. II (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 452. Esta y las demás traducciones del alemán son mías.
8. Danièle Brun, *L'insideuse malfaisance du* père (París: Odile Jacob, 2013), 28.
9. Jacques Derrida, *Seminario. El soberano y la bestia*, vol. 2 (Buenos Aires: Manantial), 136.
10. Sigmund Freud, "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (1905), en *Gesammelte Werke*, vol. V (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 50.
11. Ibíd., 88.

símbolo, del propio sujeto y su cuerpo, de todo lo que por estar en la vía de la separación y la desobediencia habría que repudiar. Entonces, la condición de la demanda anal emana del Otro en el afán de gobernar el cuerpo de la criatura. Lacan enfatiza que no es tanto una cuestión de deber, sino de "la disciplina —de la limpieza— de la *propreté* —palabra de la lengua francesa que marca tan bellamente una oscilación con la propiedad, lo que pertenece en propiedad—, la educación, las bellas maneras"[12]. En nombre de la educación y la belleza, se plasma una suprema oblación consagrando la autoridad normativa y el poder posesivo del Otro.

3. La pubertad, como momento de integración de la diversificación pulsional, bajo la primacía de la genitalidad, exige de Freud la consideración de una autoridad cultural: la que marca la interdicción del incesto. Señala puntualmente que es un "reclamo cultural de la sociedad"[13], que debe ser acatado sin diferencias de género. Se hace necesaria su exigencia en este crítico momento, ya que se evita que la familia realice el consumo de intereses que se requieren para la expansión de los lazos sociales. La familia debe obedecer la autoridad de lo social en lo relativo a esta prohibición cultural que atraviesa las generaciones y evita sus traslapes. La cultura progresa en función de esta oposición y confrontación intergeneracional incentivada por el "desprendimiento de la autoridad de los padres"[14]. Importa subrayar que Freud ante todo se refiere a liberarse, no tanto de los padres, sino de su autoridad absorbente. Entonces todo sujeto que acata la prohibición de lo incestuoso en relación con los padres, que obedece este exhorto cultural, es al mismo tiempo alguien que se subleva a la "ley de capricho, arbitraria"[15] primordialmente depositada en la querencia materna. Didier Lauru[16] relata un caso que resulta pertinente en esta argumentación. Lucien es un adolescente capturado por un estremecimiento indecible después de intentar golpear a su madre, la cual resiente que su hijo haya perdido respeto a su autoridad. El chico señala que su madre de cierto modo ha provocado lo que ha ocurrido. Esta irrupción de la agresión súbita resultó indispensable para marcar distancia respecto a una madre morbosamente cercana. Freud también advierte que predominantemente las muchachas no solo obedecen en mayor medida los dictados represivos de los diques anímicos, que pronto se instalan en su desarrollo, sino que nunca se liberan de la autoridad de los padres, para mayor alegría y complacencia de estos. Es decir, que la obediencia de las hijas, el sometimiento a su autoridad, ponen contentos a los padres. Víctor Hugo nos destila algo de ese encanto del sometimiento: "la señorita Baptisina no hablaba: limitábase a obedecer y complacer"[17].

12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La Transferencia* (1960-61) (Buenos Aires: Paidós, 2004), 248.

13. Freud, "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", 127.

14. Ibíd., 128.

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-60) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 91.

16. Didier Lauru, *De la haine de soi à la hai de l'autre* (París: Albin Michel, 2015).

17. Víctor Hugo, *Los miserables* (Ciudad de México: Porrúa, 2011), 54.

La autoridad de los ideales narcisistas y las rebeliones ante el sufrimiento

El narcisismo de la perfección y la plenitud en la infancia se desplaza al Yo ideal donde se guarece y expande. La construcción de este ideal hace al Yo más intolerante, lo cual abre el terreno para el funcionamiento de la consciencia moral, ya que se requiere una instancia que vigile y asegure el disfrute narcisista. Nos reencontramos con el guardián[18], en calidad de instancia que ahora vigila el cumplimiento de las exigencias narcisistas del Yo ideal. El guardián de la censura onírica condicionaba, para Freud, la salud espiritual[19]. El vigía de la autoridad de la conciencia moral puede ser, en cambio, una instancia que enferme espiritualmente con su acoso y persecución para que el sujeto obedezca lo que demanda el Yo ideal. Si la institución de la consciencia moral integra el vocerío crítico de las autoridades del Yo desde lo social, el Ideal del Yo se extiende al conjunto de diversas alteridades, incluyendo "el ideal colectivo de una familia, de una clase social, de una nación"[20]. Se amplifican las exigencias y las vigilancias de la conciencia moral para obedecer y complacer ideales que a menudo entran en contienda. Complacer y obedecer a un ideal familiar podría significar oponerse y desobedecer a un ideal de clase social.

Cuando Freud describe al Yo del sujeto sumergido en la experiencia del duelo, puntualiza, sin embargo, su obstinada sublevación. Se rebela ante un discurso que expresa un requerimiento[21], un exhorto y hasta un mandato para liberar la libido encadenada a un objeto que ya se ha perdido. El sujeto no se desprende ni fácil ni de inmediato de un objeto que tantas satisfacciones proporcionó. Se resiste a dejarlo ir hacia un destino que escapa a su dominio. De ahí su enormeoposición[22], ante todos los llamamientos, a ajustarse a lo que dictan los portavoces de la prueba de realidad. Algunos hasta le podrían encomiar la importancia de la sustitución o superación pronta de la dolorosa pérdida. Freud señala que normalmente prevalece el respeto por la realidad. Pero esta obediencia ulterior a la resistencia pertinaz no se emprende enseguida. El Yo acatará la orden, los mandamientos[23] de la realidad, pero lo hará parcialmente, poco a poco y de modo desgarrador, pues atraviesa el sendero de recuerdos que lo mantienen atado al objeto. Cada quien a su manera realiza este proceso dentro del *impasse* consistente en un anhelo de aferrarse al objeto por el amor que aún no claudica y, simultáneamente, la intimación del discurso normativo del entorno a desprenderse de él.

Podemos decir que la melancolía, en el discurso freudiano, es una experiencia donde el sujeto se erige como autoridad tiránica de sí mismo bajo la cruenta premisa de la culpa imperdonable. El melancólico se encuentra sometido al deber supremo

18. Sigmund Freud, "Zur Einführung des Narzissmus" (1914), en *Gesammelte Werke*, vol. X (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 163.

19. Sigmund Freud, "Die Traumdeutung" (1900), en *Gesammelte Werke*, vol. II/III (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 573.

20. Freud, "Zur Einführung des Narzissmus", 169.

21. Sigmund Freud, "Trauer und Melancholie" (1915-17), en *Gesammelte Werke*, vol. X (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 430.

22. Ibíd., 430.

23. Ibíd.

de desnudar el odio de sí mismo inscrito en el imperativo que co-manda un castigo gozosamente inagotable. De allí la cuestión-disyuntiva ética a la que se enfrenta el sujeto ante las conminaciones cruentas del Superyó:

> ¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo? ¿Debe o no someterse al imperativo del Superyó, paradójico y mórbido, siminconsciente y que, por lo demás, se revela cada vez más en su instancia a medida que progresa el descubrimiento analítico y que el paciente ve que se comprometió en su vía? Su verdadero deber, si puedo expresarme de este modo, ¿no es acaso ir contra ese imperativo?[24]

Voluntad de servidumbre

La idealización, que Freud había entronizado en la experiencia de enamoramiento bajo la rúbrica de sobrestimación del objeto sexual, se puede también constituir en eje de los lazos colectivos. No solo despliega la proyección narcisista para enaltecer al Otro en la experiencia amorosa y la hipnosis; también permite a un objeto, al conductor[25], dirigir impecable e implacablemente a la masa. Lo que supuestamente se gana en el sendero del amor se pierde en el terreno de la libertad. La masa se encuentra hecha de sujeciones, de renuncias a la libertad, bajo la doble ligazón de índole erótica. Se renuncia a la libertad por amor al amo. Si el ideal narcisista, el Yo ideal, radica, como afirma Lacan[26], en tener un cuerpo que obedezca, resulta evidente lo que el conductor espera de su cuerpo grupal. Si Freud conecta la condición idealizada del poder del jefe con la de los lazos amorosos e hipnóticos es para resaltar también la subyugación que puede producir mediante su voz y su mirada. La masa obedece al impacto de estos objetos que, como Lacan[27] indica, escapan de las regulaciones del principio del placer, aislándose, localizándose fuera del cuerpo y siendo asidero del goce. La mirada y la voz del amo se plasman tanto en la figura del hipnotizador como en la del objeto amado. Por eso los efectos son de extrema captura y mansedumbre: "fascinación, servidumbre enamorada"[28]. Mirada y voz sustentan igualmente el goce de la vigilancia constante y ubicua de la autoridad despótica del Gran Hermano, en la obra *1984*, de Orwell, mediante su presencia en las telepantallas. Sus ojos no solo "parecían hipnotizar"[29], sino también acechar y auscultar todo pensamiento.

Le Bon pretendía naturalizar la obediencia en los componentes de la masa al reducirla a instinto. En efecto, Freud señala cómo para Le Bon las masas se encuentran lejos de una "sed de la verdad"[30], pero manifiestan una"sed de obediencia"[31] que los incita a someterse a aquel que sea señalado como su amo. Para Freud no hay nada

24. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 16.

25. Sigmund Freud, "Massenpsychologie und Ichanalyse" (1921), en *Gesammelte Werke*, vol XIII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 86.

26. Lacan, *D'un Autre àl'autre*, lección del 11 de junio, 1969. Inédito.

27. Jacques Lacan, *La logique du fantasme*, lección del 14 de junio, 1967. Inédito.

28. Freud, "Massenpsychologie und Ich-analyse", 125.

29. George Orwell, *1984* (Ciudad de México: Editores mexicanos unidos, 2007), 188.

30. Freud, "Massenpsychologie und Ich-analyse", 85.

31. Ibíd., 86.

natural ni instintivo en esa obediencia ni en ese alejamiento o desconocimiento de la verdad. Anteriormente, Étienne de la Boétie[32] proponía a la costumbre como aquello que conduce a los seres humanos a sucumbir a un estado de servidumbre voluntaria. Se refiere a hombres que no se sublevan debido a que sus padres se han acostumbrado a la servidumbre, haciéndoles creer que poseen el deber de soportar el mal. Estos hombres, que transmiten el deber de la servidumbre, son los fundadores de la tiranía. Más que sed de obediencia, se encuentra una voluntad recalcitrante de obediencia que se anuda con un orgulloso disfrute en encontrarse subyugado. La Boétie señala cómo los súbditos se encuentran bajo la coerción de atender todo lo que les dice el tirano. Incluso su máximo deber es

> […] que piensen lo que él quiere, y a menudo, para satisfacerlo, que anticipen sus pensamientos. Para ellos obedecerlo no lo es todo, hay incluso que complacerlo. Es necesario que se atormenten, que se maten trabajando en sus asuntos y después que gocen con su placer, que dejen su gusto por el suyo, que fuercen su temperamento, que despojen su naturalidad, que estén atentos a sus palabras, a su voz, a sus señas y a sus ojos, no tener ojos, ni pies, ni manos, como no sea para descubrir sus más recónditos deseos, o sus más secretos pensamientos.[33]

El súbdito debe entregar vida, cuerpo y saber para complacer al tirano. Su mirada y su voz se encuentran enganchados al goce de cumplir y perseguir el deseo del tirano.

Freud indica que las funciones que se anudan a este Ideal del Yo, donde se proyectó el narcisismo primordial de la autocomplacencia y autosuficiencia, son las de la vigilancia de sí mismo, de la conciencia moral mordaz y severa, la censura en los sueños y el impulso para la represión. Allí se concentran los influjos de las autoridades[34], comenzando por las paternas. Ulteriormente, Freud adscribe a este Ideal del Yo la función de la prueba de realidad. La manera en que Freud nos hace saber sus alcances y despliegues patentiza su condición de discurso, incluso de discurso referencial. Safouan señala, en este sentido, que "es gracias a la dimensión referencial de la frase que el mundo nos es dado, incluso si esta dimensión lo desborda"[35]. Entonces el mundo adviene para nosotros hilvanado por las referencias discursivas de los otros. Estas referencias bordan y desbordan el mundo que nos entregan. Freud destacará que todo aquello que el hipnotizador, y el conductor demandan y afirman vale como una impresión de vivacidad onírica en la medida en que el mundo que nos entregan es aquel donde sus deseos son órdenes. George Orwell muestra este ejercicio de dictado de la realidad en función del discurso autoritario del Partido. Si este afirma que lo negro es blanco, sus miembros tienen, por disciplina, que acatarlo.

32. Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria* (Ciudad de México: Sexto piso, 2003).

33. Ibíd.,43.

34. Freud, "Massenpsychologie und Ich-analyse", 121.

35. Moustapha Safouan, *Dix conférences de psychanalyse* (París: Fayard, 2001), 12.

La autoridad de la horda mítica es digna de envidia, también primordial, por cuanto es "capaz de satisfacer el goce de todas las mujeres", como lo indica Lacan[36]. Es decir, bajo su Falo o el *Urvater* mismo como Falo colma a toda mujer. Aplasta la singularidad y diferenciación femenina. Ninguna mujer se insubordina. Este hombre original, como lo dilucida Lacan, emprendería algo imposible en la medida en "que no hay todo de las mujeres"[37]. En dicha horda, dirigida por el goce originalmente desenfrenado o desenfrenadamente original del *Urvater*, no hay ni una Eva ni una Lilit que hagan de la desobediencia un acto para notificar la condición de No-Toda. El ideal de un todo, ilusorio e irrisorio, sustenta el hilo conductor del goce enarbolado por esta autoridad incuestionable, exceptuada de la castración.

Lo que Freud se obstina en mostrar es que no hay ídolo, como Lacan[38] lo discierne, que, hipnotizando con su excelso discurso, como en el caso de Hitler, no genere complots para derrumbarlo o arrebatos heroicos por hacerlo trizas. Una identificación de servidumbre hipnótica de este calibre imaginario y alienante es sostenida por el personaje Janvert de la obra de Víctor Hugo: "Estaba compuesto este hombre de dos sentimientos muy sencillos y relativamente muy buenos, pero que él convertía casi en malos a fuerza de exagerarlos: el respeto a la autoridad y el odio a la rebelión"[39]. Extremando el culto a la autoridad, Janvert sacramentaba su obediencia. Esta veneración a la autoridad, teñida de religiosidad, cultivada y sustentada de modo servil por Janvert, lo llevaba a ser vil y malvado bajo el deber de vigilar impecablemente y sancionar implacablemente.

Encrucijada del Yo: amo presuntuoso o pobre cosa ante tres amos

En el superyó, lastrado por la"cultura pura de la pulsión de muerte"[40], puede imperar el mandamiento de disolución de nexos vitales y sociales. Como autoridad interna, castiga severamente al Yo por permitir que el Ello abra paso al deseo por el sendero de la autenticidad. La autoridad divina es concebida severamente punitiva en la medida en que configura una réplica del Superyó extremadamente intransigente, debido a las restricciones del Yo para afirmarse asumiendo y dirigiendo su agresión hacia afuera. La cultura pura (*Reinkultur*), también entendible como cultura auténtica de las pulsiones de muerte, anclada en el Superyó, asombrosamente toma estructura de mandamiento[41], en las compulsiones suicidas y homicidas que acometen al hombre de las ratas y a las que intenta sublevarse. La ley puede ser tan criminal[42] como el acto que pretende evitar o castigar.

36. Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* lección del 19 de mayo, 1971. Inédito.

37. Jacques Lacan, *…Ou pire*, lección del 12 de enero, 1972. Inédito.

38. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, lección del 20 de enero, 1971. Inédito.

39. Hugo, *Los miserables*, 126.

40. Sigmund Freud, "Das Ich und das Es" (1923), en *Gesammelte Werke*, vol. XIII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 283.

41. Sigmund Freud, "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose" (1909), en *Gesammelte Werke*, vol. VII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 410.

42. Derrida. *Seminario. La bestia y el soberano.*

Freud posiciona al Yo como algo parecido a una autoridad política que, empero, no puede ser absoluta ni tiránica. Se desempeña como un *konstitutionellen Monarchen*[43], de cuya palabra sancionadora se requiere para que algo tenga el carácter de ley. Sin embargo, debe hacer varias consideraciones antes de vetar una proposición emanada del parlamento. De allí que el Yo para Freud es una especie de autoridad ejerciendo una política de mediación, de conciliación, que lo hace constituirse en la verdadera morada de la angustia. La angustia a la que da hospedaje delata y relata su inevitable fracaso mediador. En su afán de servir a sus tres amos, siempre quedando mal con alguno o algunos de ellos, haciendo creer que puede coincidir con el Ello y que este puede plegarse a la realidad, termina siendo "adulador, oportunista y embustero"[44]. El Yo se afana en ser un político hábil, recurriendo al elogio mendaz y a la trampa, simulando obedecer para mandar. Safouan se refiere al Yo de la supremacía individualista consagrada por Adler como "la imagen del *clown* que quiere hacer creer que él es el amo del juego en el circo, y que todo ocurre ahí según sus órdenes"[45]. Este Yo de la política del oportunismo y la trampa resulta risible pretendiendo ser autoridad absoluta.

Por eso resulta destacable que Freud, después de exhibir a este desamparado Yo "como pobre cosa"[46], a merced de estos poderes sumamente inflexibles, indique que se conduce como el analista en el trabajo de la cura, el cual, tomando en consideración los requerimientos del mundo real, se ofrece como objeto libidinal para el Ello del paciente. Es decir, el analista dispone su ser, en el lugar de esa pobre cosa, para que el deseo del paciente encuentre allí su cauce y su causa. El analista se encomienda a una erótica del paciente, despojado de toda autoridad, en estado de servidumbre sumisa, el cual "capta el amor de su amo"[47]. En efecto, el psicoanálisis es herramienta de "conquista del Ello"[48], de conquista erótica, y, conquistando el Eros del paciente, posicionándose como objeto de la pulsión vital, el analista pone en juego su deseo. Lleva también a ponderar otra aseveración freudiana en el sentido de hacer más o menos equivalente al Ello con las pasiones y al Yo con la "razón y sensatez"[49]. ¿Freud convoca razón y sensatez para dominar las pasiones del Ello? Nos hace evocar lo que dice Sócrates en el diálogo *La República*: "Y al raciocinio corresponde mandar por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquel"[50]. ¿Poniéndose en el blanco de esta fogosidad, como su pobre cosa, el analista, por la ruta de la transferencia, sería posible conquistar esta pasión, haciéndola entrar en la razón de la palabra, en la humilde autoridad de la escucha? Galeano indicaba que, en todo momento, las comunidades siempre se han inclinado por elegir como autoridad a aquella persona que "mejor sabía escuchar"[51].

43. Freud, "Das Ich und das Es", 285.

44. Ibíd., 286.

45. Safouan, *Dix conférences de psychanalyse*, 27.

46. Freud, "Das Ich und das Es", 286.

47. Ibíd., 286.

48. Ibíd., 286.

49. Ibíd., 253.

50. Platón, *La República* (Madrid: Gredos, 2000), 239.

51. Eduardo Galeano, *Espejos. Una historia casi universal* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 126.

Freud es enfático al señalar que el Superyó preserva el *Charakter*[52] del padre, como si quedara estampado en su función de conciencia moral y su alcance culpígeno, sobre todo en su aspecto drástico, el modo en que aconteció y concluyó la experiencia edípica. ¿O quizás el modo en que el padre marcó con la influencia de su autoridad el deseo del sujeto? Freud acota que, a mayor intensidad y precipitación en el desenvolvimiento y la represión de las aspiraciones edípicas, se corresponde mayor rigurosidad en las demandas superyoicas. ¿Podríamos percibir que esa intensidad y esa precipitación son parte de ese carácter, de ese modo de proceder de la autoridad paterna? Su incidencia se plasma como autoridad que coacciona: "así (como el padre) debes ser"[53]. Pero igualmente como autoridad que prohíbe:"así (como el padre) no te está permitido ser"[54]. Ya que se alude al padre como autoridad de palabra o a su palabra como autoridad, ¿no se alude a lo que se espera que haga un padre marcando estas advertencias y estas prohibiciones? Se espera que enuncie categóricamente un no, como lo señala Lacan[55], al goce incestuoso. ¿En el modo de enunciarlo y hacerlo obedecer o desobedecer se denota el carácter del padre?

La angustia de pérdida de posesión fálica en los varones y "la tentativa de resarcimiento"[56], en las mujeres, marcan el carácter diferenciado del Superyó. El miedo impone la autoridad o la autoridad del padre impone un miedo tal que aún por efecto retardado envía a pique las aspiraciones edípicas en los niños. En las niñas en lugar de miedo existe una pérdida que dinamiza, en la medida en que les hace deslizarse hacia la búsqueda de aquel que porte y soporte la indemnización: "Sabe dónde está eso y sabe dónde ha de ir a buscarlo, al padre, y se dirige hacia quien lo tiene"[57]. El Edipo se abandona, se reprime o se imprime en la subjetividad de la niña en sus diversas vicisitudes. La ética, inscrita en la estructura superyoica, se presenta en las mujeres con singularidades específicas en sus posicionamientos de juicio. A diferencia de lo que pasa con los hombres, el Superyó no se conduce de modo "tan implacable, tan impersonal y tan independiente de sus orígenes afectivos"[58], lo cual ha tipificado una ideología que propone que las mujeres poseen un menor "sentido de la justicia"[59], una menor disposición a sujetarse a las necesidades vitales y una mayor tendencia a que sus decisiones sean influenciadas por sus afectos. La ética superyoica en las mujeres no estaría enmarcada por el carácter del miedo, sino por el horizonte de la reparación del daño. Son las mujeres las que propondrían la imposibilidad de una ética ajena a injerencias subjetivas.

En *La asamblea de las mujeres*, Aristófanes parece advertir sobre lo que pasaría si las mujeres fueran una autoridad política. En esas condiciones imponen un sistema de gobierno sustentado en que todos los bienes, incluidos los hombres, se puedan compartir. Las mujeres podrán acostarse y procrear con quien se les apetezca. ¿En esta

52. Freud, "Das Ich und das Es", 263.

53. Ibíd., 262

54. Ibíd.

55. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-58) (Buenos Aires: Paidós, 1999).

56. Sigmund Freud, "Der Untergang des Ödipuskomplexes" (1924), en *Gesammelte* Werke, vol. XIII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 401.

57. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 201.

58. Sigmund Freud, "Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechsunterschieds" (1925), en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 19.

59. Ibíd., 30

disposición política qué ética se pone en juego? Personificando la rectitud, Praxágora señala que, estando el poder en sus manos, no se consentirán el falso testimonio, el robo, la injuria y la pobreza. Sin embargo, tan pronto lanzan su decreto de todo(s) para todos, surgen las discordancias que siembran discordias. En este afán de compartir todo se incrusta el veneno de la competencia. A ese decreto se le adjunta la idea de la precedencia. Antes de posicionar el deseo y sus preferencias se impone el deber. Con este se impone atender primeramente a aquellos menos favorecidos por una elección libre: ¿el "derecho de prelación"[60], como decisión política y ética, responde a la dimensión afectiva y no contradice los principios de la sociedad democrática? Resulta una prerrogativa la deformidad física, la fealdad, la ancianidad, y se impone como una obligación para los jóvenes atenderla. Incluso el derecho de prelación invocado va a generar pugnas entre todos aquellos que lo quieran esgrimir. Tres mujeres presentadas como viejas terminan disputándose la primicia de disfrutar sexualmente de un joven. Una de las viejas le habla al joven como si fuera ella misma entelequia del decreto: "Arréglatelas como puedas, por de pronto obedéceme"[61]. La palabra y el deseo de este joven no valen ante un decreto inapelable que, pretendiendo dar prioridad a los que despiertan mayor compasión, no impide que las personas se conduzcan con pasión intensa en la defensa de sus privilegios.

De la cultura del Mal-estar al Bien-estar en la cultura del Superyó gozoso

El Superyó, como el Ideal del Yo, trasciende lo individual, lo señala Freud, y se inscribe en la cultura comunitaria. Para Freud, la fuente del Superyó de la cultura comunitaria es la misma que la del Superyó individual. Radica en la imagen poderosa de las "grandes personalidades conductoras"[62], que seducen y avasallan con la fuerza de una palabra que marca la certeza del porvenir. Su fuerza espiritual radica en sólidas convicciones que se imponen a las incertidumbres de las comunidades. Freud sorprende poniendo en este mismo sitial a Cristo y al *Urvater*, aniquilados ambos por quienes debían seguir la autoridad de sus prescripciones. Cristo está completamente seguro de su destino sacrificial y se encuentra en la dimensión ética de un "anudamiento del destino"[63], asignado por voluntad divina y dócilmente asumido. Entonces estos gigantescos conductores sociales nos impresionan de modo fascinante porque han sabido anudar el destino de la humanidad a su personalidad directiva.

La ética que co-manda las vinculaciones humanas se construye con los materiales de los ideales y preceptos de este Superyó cultural. Específicamente, esta ética se va a posicionar en un punto específico del despliegue de una cultura: en su "desolladura"[64].

60. Aristófanes, "La asamblea de las mujeres", en *Teatro completo* (Ciudad de México: Ateneo, 1963), 454.

61. Ibíd., 466.

62. Sigmund Freud. "Das Unbehagen in der Kultur" (1929-30), en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 501.

63. Ibíd., 502.

Es decir, allí donde la cultura se encuentra más herida, más excoriada, se inserta la ética como tentativa de cura mediante la puesta en operación de mandamientos superyoicos, los cuales se proponen subsanar los fracasos del quehacer cultural. La ética analítica exhortaría a considerar, ante esos mandamientos terapéuticos, como el de amar al prójimo como a uno mismo, las resistencias al vasallaje, que proceden del deseo insumiso a todo mandato. El amor sometido a mandamiento pierde su autenticidad y termina siendo tortura subjetiva e intersubjetiva.

Es posible, en este momento histórico, que encontremos otra cultura superyoica. Ya no sería la de una de comunidad neurótica concernida por una culpa que engendra mal-estar. Tendríamos una cultura superyoica que hace girar comunidades, grandes y pequeñas, incluidas las digitales, en torno a órdenes perversas, las cuales de modo imperioso dictan: "Hágalo sin culpa". Este enunciado prosperó inicialmente en el campo del consumo de productos que, teniendo un contenido adverso a la salud, eran procesados para supuestamente conjurar efectos deletéreos. Se expande de esta manera "la sociedad de consumidores"[65], como lo advierte Lacan, entretenida y sostenida por el plus-de-goce. Los sujetos en realidad comunitaria consumen este tipo de imperativos eludiendo la culpa y haciendo permear una cultura del Bien-estar en torno al goce. Los neuróticos no caben en esta cultura, por cuanto deben lidiar con culpas y diques anímicos. Se advierte una cultura de los perversos como figuras de autoridad ideal para regir y dirigir la eficacia competitiva: "La aceleración de la revolución informática y la competencia del mercado le han impuesto a la sociedad eliminar a personas dotadas de fidelidad, cautela y escrúpulos, favoreciendo el surgimiento de tipos intuitivos, cínicos y oportunistas"[66]. La cultura de la autoridad cínica y canalla alienta a emprender la postura inversa a los diques anímicos. Impone lo repugnante, lo desvergonzado, lo despiadado, como suprema garantía de realización de una gran personalidad conductora.

BIBLIOGRAFÍA

Aristófanes. "La asamblea de las mujeres". En *Teatro completo*. Ciudad de México: Ateneo, 1963.

Brun, Daniele. *L'insidieuse malfaisance du père*. París: Odile Jacob, 2013.

Derrida, Jacques. *Seminario. La bestia y el soberano*. Vol. 2. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Freud, Sigmund. "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" (1888-93). En *Obras completas*. Vol. i. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Freud, Sigmund. "Studien über Hysterie" (1893-95). En *Gesammelte Werke*. Vol. i. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Zur Ätiologie der Hysterie" (1896/1999). En *Gesammelte Werke*. Vol. i. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

64. Ibíd., 503.

65. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-70) (Buenos Aires: Paidós, 1999), 85-86.

66. Luigi Zoja, *La muerte del prójimo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), 38-39.

Freud, Sigmund. "Die Traumdeutung" (1900). En *Gesammelte Werke*. Vols. ii/iii. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (1905). En *Gesammelte Werke*. Vol. v. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose" (1909). En *Gesammelte Werke*. Vol. vii. Frankfurt am Main: Fischer.

Freud, Sigmund. "Zur Einführung des Narzissmus" (1914). En *Gesammelte Werke*. Vol. x. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Trauer und Melancholie" (1915-17). En *Gesammelte Werke*. Vol. x. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Massenpsychologie und Ich-Analyse" (1921). En *Gesammelte Werke*. Vol. xiii. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Das Ich und das Es (1923)". En *Gesammelte Werke*. Vol. xiii. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Der Untergang des Ödipuskomplexes" (1924). En *Gesammelte* Werke. Vol. xiii. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechsunterschieds" (1925). En *Gesammelte Werke*. Vol. xiv. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Freud, Sigmund. "Das Unbehagen in der Kultur" (1929-30). En *Gesammelte Werke*. Vol. xiv. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

Galeano, Eduardo. *Espejos. Una historia casi universal*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Graves, Robert y Patai, Raphael. *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza, 2009.

Hugo, Víctor. *Los miserables*. Ciudad de México: Porrúa, 2011.

La Boetie, Etienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Ciudad de México: Sexto piso, 2003.

Lacan, Jacques. *La Logique du fantasme* (1966-1967). Lección del 14 de junio,1967. Inédito.

Lacan, Jacques. *D'un Autre à l'autre*. Lección del 11 de junio, 1969. Lección del 18 de junio, 1969. Inédito.

Lacan, Jacques. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Lección del 19 de mayo, 1971. Lección del 20 de enero, 1971. Inédito.

Lacan, Jacques. …*Ou pire*. Lección del 12 de enero, 1972. Inédito.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1956-57). Buenos Aires: Paidós, 1999.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-60). Buenos Aires: Paidós, 1990.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-61). Buenos Aires: Paidós, 2004.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1967-1970). Buenos Aires: Paidós, 1999.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1986.

Lauru, Didier. *De la haine de soi à la haine de l'autre*. París: Albin Michel, 2015.

Orwell, Georges. *1984*. Ciudad de México: Editores mexicanos unidos, 2007.

Platón. "La república". En *Diálogos*. T. iv. Barcelona: Gredos, 2000.

Safouan, Moustapha. *Dix conférences de psychanalyse*. París: Fayard, 2001.

Zoja, Luigi. *La muerte del prójimo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

¡Grite Lo
Que Piensa!
Lusivo
Lusivo

DOI: 10.15446/djf.n21.101237

El síntoma como objeción

(cc) BY – NC – ND

Sylvia De Castro Korgi*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

El síntoma como objeción

A finales del siglo pasado, los "nuevos síntomas" aparecieron en la escena teórica del psicoanálisis advirtiendo acerca de una cierta resistencia a la "apertura dialéctica" que el psicoanálisis siempre reconoció a toda formación sintomática. Ahora, vale la pena, en la época del imperio de la neurociencia, rescatar el sentido y el alcance del síntoma freudiano, una de cuyas funciones más importantes (la que se acentúa en este artículo), es su valor de objeción ante el discurso imperante.

Palabras clave: síntoma, objeción, neurociencia, contemporaneidad.

The symptom as objection

At the end of the last century, the "new symptoms" appeared on the theoretical scene of psychoanalysis warning about a certain resistance to the "dialectical openness" that psychoanalysis has always recognized to any symptomatic formation. Now, it is worthwhile, in the era of the empire of neuroscience, to rescue the meaning and scope of the Freudian symptom, one of whose most important functions - the one that is emphasized - in this article, is its value as an objection to the prevailing discourse.

Keywords: symptom, objection, neuroscience, contemporaneity.

Le symptôme comme objection

À la fin du dernier siècle, les "nouveaux symptômes" sont apparus sur la scène théorique de la psychanalyse, avertissant d'une certaine résistance à "l'ouverture dialectique" que la psychanalyse a toujours reconnue à toute formation symptomatique. Maintenant, à l'époque de l'empire des neurosciences, le sens et la portée du symptôme freudien, dont l'une des fonctions les plus importantes -qui est accentuée dans cet article, est sa valeur d'objection au discours dominant, vaut la peine d'être sauvé.

Mots-clés: symptôme, objection, neurosciences, contemporanéité.

CÓMO CITAR: De Castro Korgi, Sylvia. "El síntoma como objección". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 233-243, doi: 10.15446/djf.n21.101237.

* *e-mail:* msdecastrok@unal.edu.co

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/06/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 18/08/2020.

1. La época

Allí donde, a finales del siglo pasado, los "nuevos síntomas" aparecieron en la escena teórica del psicoanálisis advirtiendo acerca de una cierta resistencia a la "apertura dialéctica" que el psicoanálisis siempre reconoció a toda formación sintomática, vale la pena ahora, en la época del imperio de la neurociencia, rescatar el sentido y el alcance del síntoma freudiano, una de cuyas funciones más importantes, la que acentuaré en este artículo, es su valor de objeción.

El síntoma tiene una dimensión patológica indudable que pone en escena una tensión entre la singularidad de quien lo sufre y el grupo social o la comunidad que se mantiene en el campo de la supuesta normalidad, si bien su alcance no se agota en ello. De hecho, otra dimensión, enigmática ciertamente, es la que se destaca cuando su sola manifestación interroga a quien lo sufre. Esta segunda dimensión, que sugiere la presencia de un sujeto que verifica su sufrimiento y se deja interrogar por él, es la que nos puede indicar una dimensión del síntoma que vale la pena reconocer antes aún de entrar en materia, es decir, antes de hacer explícito el valor del síntoma como objeción.

El asunto en juego es tanto más importante cuanto que el sujeto de la época contemporánea parece participar del dicho movimiento de "resistencia dialéctica", en función de lo cual se inclina por buscar la causa de su sufrimiento en una disfunción que no necesariamente lo implica subjetivamente. De manera correlativa, la ciencia está presta a aportar las respuestas que suprimen la interrogación del sujeto, condición necesaria para la supresión del síntoma vía tratamiento médico-farmacológico, de modo que cualquier pregunta sobre la causa es reconducida, si no a la neurociencia y sus procedimientos, al menos al manual de las enfermedades mentales…

Del "síntoma freudiano", del síntoma subjetivo, aquel que acusa el carácter de sufrimiento psíquico aún si su manifestación es corporal, es posible verificar una articulación, un nudo, entre el cuerpo, el lenguaje y el goce, cuya función no es poca si advertimos que ofrece al sujeto la posibilidad de armar una "solución" que es la suya y que de algún modo le permite soportar su singularidad y, en últimas, sostenerse. Es lo que enseña la clínica freudiana y no solo en el caso de las neurosis; al contrario, sabemos bien el lugar explícito que Freud le reconoce al delirio como "intento de curación".

Justamente el tratamiento psiquiátrico del delirio a los fines de su eliminación nos da la medida de la interferencia de la práctica médica contemporánea en la construcción subjetiva, apoyada en la medicalización a ultranza y sin consideración alguna por los medios con los cuales los sujetos logran vérselas con su sufrimiento.

La referencia al tratamiento farmacológico del delirante es una buena manera de introducir aquí la transformación de la consideración del sufrimiento psíquico en la llamada posmodernidad. Sabemos que el eje en torno al cual se deciden los asuntos humanos en la época está dado por la alianza entre la ciencia y el mercado cuyo producto estrella, en el nivel más alto de la cadena para el caso que nos ocupa, es el producto químico con el que se silencian los síntomas sin oportunidad alguna de reconocerles un sentido subjetivo y más aún, como veremos, una alternativa de solución. No es cuestión de desconocer el alivio que el medicamento ofrece, sino de advertir de qué manera su uso generalizado e indiscriminado es una muestra de la ideología cientificista que nos gobierna y que pone de presente una transformación radical de lo que llamamos humano.

Pero no necesitamos recurrir al delirante —¿acaso aún delira?— para revelar de qué manera la ideología cientificista atenta contra la singularidad del padecimiento de los sujetos, de los neuróticos para el caso, cuyas alternativas de sostén y lugar en el mundo han perdido vigencia. En ese orden de ideas cabría hablar aquí de la descalificación de la función paterna y de la castración como operación simbólica, en últimas, del deseo como soporte, pero es en relación con el síntoma que prosigo la indagación. De hecho, todavía nos queda el síntoma, aún si peligra en función de los intentos de acallamiento que le impone la ciencia médica.

Me refiero en concreto a lo que he mencionado del síntoma como solución, una concepción que de entrada rompe la continuidad largamente admitida entre el síntoma y las distintas especies de disfunción, trastorno, limitación, deficiencia y discapacidad que pueblan los manuales de clasificación en sus diferentes versiones y momentos, como si el síntoma fuera un accidente más de la máquina o de la economía[1]. Será por eso mismo, por la reducción a la que es conducido el síntoma, que tales designaciones dejan por fuera lo que de sufrimiento psíquico comporta y sus razones, y más bien reenvía su consideración y tratamiento al ámbito del condicionamiento garantizado por las técnicas cognitivo-comportamentales y neuropsicológicas que tienen, en general, y para decirlo en términos de Foucault, el disciplinamiento como horizonte. Ni qué decir tiene la salida farmacológica, mucho más a la mano de los sujetos de hoy en virtud del mercado.

Las consecuencias de esto no se estiman en función de la oferta variada de técnicas y tratamientos promovidos por los "enfoques" en el campo de la atención

1. Según la acertada ecuación planteada por M-J. Sauret y S. Askofaré en "Incidences du liberalisme sur l'evolution des métiers de la clinique", *Recherches en Psychanalyse* n.º 12 (2011): 118.

de los síntomas cuya causa es psíquica, y esto porque, llegado el caso, todos ellos, técnicas y tratamientos, responden a lo mismo: a una concepción biologicista del sufrimiento humano. De hecho, las disciplinas que constituyen dicho campo hoy en día se adecuan bien entre sí: la psicología comportamental, en su limitado horizonte de reorientar conductas desviadas y de potenciar el desempeño, se encuentra con el llamado cognitivismo, cuya restringida concepción de los asuntos humanos reduce al sujeto a máquina de tratamiento de la información, las dos refugiándose en el estatuto de cientificidad que les augura la neurociencia en boga en la actualidad.

Así las cosas, un sujeto nuevo, como de hecho ha sido llamado por algunos pensadores en la época, ha ingresado en la escena. Podría realmente considerarse esta hipótesis del "nuevo sujeto" si no fuera porque, de todos modos, a despecho de lo que se espera de él en términos de sometimiento, productividad y rendimiento, este sujeto aún habla, y sufre. Y bien, este es el sujeto que hace síntomas, más aún, lo mejor que le podría ocurrir es que hiciera un síntoma. ¿Por qué?

2. El síntoma

El síntoma es un concepto polivalente, pero para situarnos en el campo de la reflexión y de la práctica clínica de nuestro interés, digamos apenas que Freud no lo redujo a un simple valor psicopatológico. Muy por el contrario, adjudicó al síntoma un sentido, una significación para quien lo sufre, y descubrió, además, que todo síntoma tiene un valor de goce en virtud del cual su curación no está asegurada mediante el saber que otorga la interpretación, justamente porque lo simbólico/imaginario no es la única pasta de la que está hecho.

Por otra parte, si bien es cierto que la articulación *necesaria* entre el síntoma y lo social es una apuesta de Lacan que encuentra su condición de posibilidad en la teoría del discurso como fundamento del lazo social, también hay que decir que el mismo Freud hizo explícita dicha articulación muy pronto, ya en 1908, en un texto magistral titulado "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna". De este bien podemos concluir la doble determinación del síntoma, *subjetiva* y *discursiva*, con lo cual resulta patente que, si hay un Real ineliminable de la condición humana que resulte posible vislumbrar en términos de "subjetividad de la época", eso se traduce de manera distinta para cada cual, "según la verdad indestructible de su deseo cifrado en el inconsciente"[2].

Pero antes de entrar en la materia que el título de este artículo propone, esto es, el síntoma como objeción, ahondemos primero en las implicaciones de "solución" que se le puede imputar al síntoma. ¿Qué solución? ¿Solución de qué?

2. Cfr. Carmen Gallano C., "Retornos del sujeto del inconsciente en la clínica actual", *Clínica y pensamiento* n.º 1 (2002): 77-88.

En principio se podría pensar en la fórmula freudiana de *solución de compromiso* que la misma formación de síntoma entraña, una hipótesis que no es cualquiera si constatamos que se le impone a Freud una vez que los sueños de displacer, las pesadillas, justamente interrogan su comprensión de las formaciones del inconsciente como cumplimiento de deseo. En el plano de lo que nos interesa destacar, esta interrogación lo conduce a reconocer que la formación del síntoma no depende exclusivamente de la realización de un deseo que choca con la defensa, como en cualquier formación de compromiso. No, es más bien un deseo procedente del inconsciente que aspira a su cumplimiento y que se enfrenta a un deseo opuesto, procedente esta vez del Yo[3]. El síntoma de la primera tópica es, en efecto, una formación de compromiso, una suerte de convenio entre el Yo y las pulsiones sexuales perturbadoras que, de hecho, reduce los niveles de excitación y, por tanto, la angustia, lo cual va en la vía de pactar, por así decir, con el principio de placer-displacer.

La segunda tópica —el más allá del principio del placer—, cuya expresión manifiesta es la repetición de las experiencias displacenteras del pasado[4], de aquellas que han sido fuente de decepción o de vana espera, un encuentro fallido, como traduce Lacan, pone en escena un síntoma que excede la formación de compromiso defensivo: lejos de anunciar un conflicto, el *más allá* sugiere una tendencia demoníaca a la repetición, la repetición de lo peor, si fuera el caso. Entendemos así por qué las neurosis de destino pueden ser pensadas como su manifestación sintomática más propia.

***

Ahora bien, el síntoma como solución, o el acento en la solución que el síntoma promete, apunta a otra cosa y, para empezar, a la manera como el sujeto resuelve un conflicto que irremediablemente se le presenta entre su singularidad y las exigencias de lo social. En ese orden de ideas, el síntoma es el "lugar máximo de tensión entre lo singular y lo social"[5] al que todo sujeto (el neurótico para empezar) está enfrentado, y es también aquello que le da su portador lugar inconfundible de sujeto, al tiempo que lo interpela; es decir, que si por una parte impide su reducción, incluso la confusión con respecto a otro, a cualquier otro, también lo interroga, asegurando así una falta en el saber que impide la reducción de su ser de sujeto a lo simbólico. Se ve bien cómo esta comprensión del síntoma anula toda posibilidad de hacer del psicoanálisis una ciencia. La ciencia no solo valora lo cuantitativo excluyendo con ello lo singular, sino también lo cualitativo, puesto que lo asimila a las características comunes de lo que entonces es un individuo, pero no un sujeto.

3. Cfr. Pierre Bruno, "L'emergence du symptôme psychique", *Psychanalyse* n.° 29 (2014): 93-114.
4. Cfr. Bernardette Etcheverry, Marianne Lateule, Dimitris Sakellariou, Marie-Jean Sauret y Fabianne Guillen, "Le symptôme dans la deuxieme topique (Freud 1920-1939)", *Psychanalyse* n.° 29, n.° 31, n.° 32 (2014).
5. Cfr. Marie-Jean Sauret, "La elección del síntoma contra los impasses de la civilización", *Desde el Jardín de Freud* n.° 5 (2005): 198-212.

¿Qué es lo que, en este sentido, el síntoma señala como solución? Solución a la pérdida de la singularidad, lo cual no es cualquier cosa si nos percatamos a qué equivale dicha pérdida: ¡a la homogenización, cuando no a la masificación![6] Es, nada más ni nada menos, la amenaza de la muerte del sujeto en las sociedades contemporáneas de la que el síntoma previene, si es que hay todavía quien lo escuche…

De cualquier modo, la dimensión de solución del síntoma no puede ser reconocida sino al margen de la ciencia médica y, por tanto, en el contexto de una interrogación del discurso contemporáneo de la salud mental, una de cuyas expresiones más propias es justamente la medicalización del síntoma, en virtud de lo cual su sentido se disuelve en el mar de explicaciones organicistas o neuropsicológicas. Se concluye entonces que la medicalización del síntoma atenta contra su valor de solución —sin satanizar por esto las alternativas médicas para hacer soportable el sufrimiento—, lo cual va en la misma línea de negar un sentido al síntoma, en cuyo caso este queda reducido a mera manifestación patológica a curar, es decir, a suprimir. La máxima expresión de esta tendencia en la actualidad está resumida en el manual Diagnóstico de Enfermedades Mentales (DSM, por sus siglas en inglés).

De hecho, como lo hacen explícito Sauret y Askofaré[7], este manual, y en particular sus últimas versiones, dan cuenta de cómo el sujeto en juego en las clasificaciones es pensado como una empresa, como una máquina de la que se espera rendimiento, eficacia, utilidad, durabilidad, economía, en fin… Por eso los síntomas son concebidos en términos de accidente (de la máquina o de la economía): disfuncionamiento, trastorno, hándicap y, podríamos agregar, deficiencia, minusvalía, discapacidad, etc., mientras que los sujetos, los sufrientes, son considerados individuos que no se alinean según la norma, los trastornados, los deficientes, los discapacitados, los minusválidos… de quienes se enumeran los déficits, pero no precisamente sus sufrimientos psíquicos. Arribamos así a la concepción del hombre-máquina sometido a las exigencias del Otro del capitalismo neoliberal, cuyas consecuencias no se hacen esperar en la explicación o la comprensión del sufrimiento.

***

En este orden de ideas, vale la pena volver sobre la doble perspectiva de aproximación al síntoma, simbólica/significante y real/de goce, no simplemente para dar cuenta del énfasis dado a la "materia" que lo constituye por excelencia en cada aproximación, sino para precisar que, más allá, es su función de tratamiento de goce lo que vale la pena destacar, una cuestión que, en el campo de la psicoterapéutica, solamente el psicoanálisis está en posibilidad de sostener. El asunto en juego exige plantear la diferencia freudiana entre el tener (el objeto) y el ser (que implica la identificación).

6. Cfr. Fabienne Guillen, "Sinthome et Symptôme", *Psychanalyse* n.° 31 (2014): 75-91.

7. Sauret y Askofaré, "Incidences du liberalisme sur l'evolution des métiers de la clinique".

Esta aproximación propone un tratamiento del síntoma que no se limita al desciframiento y que, más allá, pasa por la identificación con él, lo que sugiere por definición perderlo como objeto, ante todo, como objeto de goce. En efecto, no es que el goce desaparezca, sino que sufre una desvalorización, dicho de otro modo, encuentra un límite en su operación como valor de cambio entre el sujeto y el otro[8].

Para aproximarnos mejor a este asunto habrá que remitirse a las formulaciones freudianas acerca de la identificación y advertir, en primer lugar, que con la identificación nos situamos en las coordenadas del ser, mientras que en términos de la relación con el objeto estamos en las coordenadas del tener. La identificación, entonces, opera como una suerte de contrapartida de la relación con el objeto de modo tal que allí donde se es como el objeto no se lo tiene. De hecho, entre el ser (identificación) y el tener (objeto) se juega la relación con el Otro. Ahora bien, tratándose del síntoma, de nuevo, o se es, o se lo tiene… en la identificación con el Otro. En ese orden de ideas, la identificación con el síntoma es una alternativa de relación con este que se contrapone a aquella otra de tenerlo, y cuya ventaja, si así se puede decir, es que se lo pierde como objeto. Perderlo como objeto de goce resulta en una cierta desvalorización del goce que el síntoma aporta, aún si no por ello el síntoma desaparece. Es por esto por lo que la identificación con el síntoma abre de algún modo la posibilidad de arreglárselas con él, lo cual no es cualquier cosa: en el horizonte de esta formulación *un* fin de análisis se perfila.

Lo dicho hasta aquí sobre el síntoma como solución implica la conceptualización freudiana del síntoma, pero también un más allá… Este más allá se sostiene en la modalidad del discurso que es la nuestra, debido a lo cual es preciso plantear la pregunta acerca del valor del síntoma en la actualidad. Es en atención a esta encrucijada que pretendo avanzar en la cuestión.

De hecho, la época ha interrogado el valor del síntoma, sobre todo el discurso de la ciencia, que ha aportado los medios en virtud de los cuales al síntoma psíquico se lo ha privado de sus "servicios" subjetivos dada la pretensión de acallarlo gracias a los adelantos de la quimioterapia e, incluso, de la "psicoterapia". Los efectos de esto no podrán ser vislumbrados sino en la medida en que se constaten y se rescaten dichos "servicios" del síntoma, los que bien pueden ser pensados en términos de las funciones que este cumple en la subjetividad.

Para empezar, a despecho de la clasificación, en particular la del DSM, no hay síntoma que no sea del orden de lo singular. Es por esto por lo que el síntoma es, desde Freud, una vía de acceso a la subjetividad. Por supuesto, la manifestación de la singularidad supone necesariamente un orden social, una figura de dominio o de mando, un discurso, frente al cual, precisamente, el síntoma se propone como una

8. Cfr. Pierre Bruno, *La passe* (Tolouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003).

respuesta que interpela, lo cual indica que este cumple una función. Precisamente, que sea una interpelación dirigida al Otro le aporta al síntoma su carácter de interrogación.

Más aún, el síntoma es un indicador de la resistencia del sujeto, la manifestación de una oposición, un modo de objetar la prescripción del amo, del Otro[9], en cualquiera de sus versiones. Esta objeción, esta *insumisión*, tiene el valor de un decir ¡no! En este sentido, no es de extrañar que, en la posteridad freudiana, el síntoma, más exactamente la función del síntoma, haya sido aproximada, en el recorrido de Lacan, a la función paterna: función de excepción del padre y función de excepción del síntoma. En este orden de ideas, P. Bruno sugiere que el síntoma opera a la manera de "marcador de una pérdida, de una no relación entre real y sentido, entre lenguaje y cosa, la no-relación sexual"[10], con lo cual su función viene a perfilarse como un impedimento ante la voluntad de goce del Otro, una objeción, precisamente. Justamente, ese impedimento da cuenta de la función del padre real que protege al hijo del goce de la madre, es decir, que existe una homología de función entre el padre y el síntoma.

Pero no solo eso. El síntoma es también, como lo destaca M.-J. Sauret, una alternativa a disposición del sujeto para escapar a la sugestión en todas sus formas, precisamente porque recoge, o implica, lo más singular de cada uno. Así las cosas, el síntoma participa de la resistencia del sujeto a su disolución en el Otro, cualquiera sea la figura que adopte este Otro[11].

Ahora bien, dicha voluntad de goce del Otro remite necesariamente al fantasma, cuya máxima, sadeana, es traducida por Lacan en estos términos: "Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quien quiera, 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"[12]. En relación con el fantasma, la función del síntoma cobra su mayor alcance: es, de hecho, lo que hace obstáculo al sometimiento que el sujeto deriva de su sujeción al fantasma. Si el enunciado del fantasma impone el sometimiento del sujeto a la voluntad de goce del Otro, la posibilidad, precisamente, para él, de no estar a su disposición, está dada por el síntoma[13].

3. La objeción[14]

La idea del síntoma como objeción no cae de su propio peso. Quizás por eso vale la pena situarla en el contexto de las sucesivas formulaciones freudianas sobre el síntoma, aun contando únicamente con lo específicamente renovador que al respecto Freud pudo articular. En un comienzo quizás la tentativa freudiana no era muy… escandalosa: por mucho que, en contra del dogma médico, descubriera que el síntoma estaba hecho de palabras, que tenía un sentido, que estaba entramado con el "vivenciar" del

9. Cfr. Marie-Jean Sauret, *L' effet révolutionnaire du symptôme* (París: Érès, 2008).

10. Cfr. Pierre Bruno, "La diagonal del síntoma", *Desde el Jardín de Freud* n.° 12 (2012): 31-39.

11. Ibíd., 39.

12. Jacques Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1975).

13. Al respecto, remito al esquema de la "diagonal del síntoma" propuesto por Pierre Bruno en el artículo citado. Ver: Bruno, "La diagonal del síntoma", 37.

14. Sigmund Freud, "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 277.

sujeto, su interés era la curación, aún si él no estaba exclusivamente preocupado u ocupado en ello. Sabemos, de hecho, la función que cumplió el análisis del síntoma en su descubrimiento. Pero, ciertamente, la sorpresa ante la reacción terapéutica negativa fue decisiva para que Freud pudiera desplazar para siempre el eje de su intervención: si el paciente se aferra al síntoma, otra cosa está en juego, justamente el goce que deriva de él, o que lo ata a él, goce que, según hemos visto, el fantasma le impone.

El texto sobre "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", a partir del cual es posible pensar la función de objeción del síntoma, es una radiografía de las condiciones de cultura en virtud de las cuales Freud pudo construir su primer dualismo pulsional, valga decir, el conflicto entre las pulsiones sexuales y los intereses del Yo. De hecho, el antagonismo entre la cultura y la vida pulsional, si bien no es una novedad freudiana en 1908 —y valgan para ilustrarlo la tempranísima alusión de Freud al carácter *antisocial* del incesto[15] y toda la mitología edípica—, es una versión de la ley cultural. La neurosis es su moneda de cambio, con lo cual el neurótico paga con su síntoma su inscripción en la cultura, mientras que el psicótico construye, gracias al delirio, un mundo a su medida.

En el texto mencionado, Freud se ocupa de precisar los efectos "sintomáticos" de la exagerada limitación de lo cultural sobre la satisfacción pulsional vía, precisamente, una moral sexual restrictiva. Así las cosas, si el síntoma sustituye la satisfacción pulsional prohibida, no puede sino manifestar una suerte de satisfacción sustitutiva por medio "del retorno de la satisfacción reprimida"[16]. En ese orden de ideas, el síntoma resuelve un conflicto subjetivo entre el deseo y la prohibición, asunto este que habrá que entender en el sentido de una suerte de encrucijada entre el goce y la ley. Es esto, por lo demás, lo que le aporta al síntoma su carácter "patológico", vale decir, de goce, de sufrimiento, y sus consecuencias de pérdida de ciertas posibilidades y realizaciones humanas tanto en el orden del goce sexual como de las distintas variantes sublimatorias.

Ahora bien, que el carácter propio de la satisfacción sustitutiva que el síntoma aporta sea del orden de lo patológico no excluye el tenor o la dimensión de "solución" que también comporta. En principio esta dimensión se plantea en términos relativamente sencillos y, además, duales: la solución de un conflicto entre el deseo y la defensa, a cuya suposición debemos, freudianamente hablando, el síntoma[17]. Pero no es esa solución lo que se trata en la consideración del síntoma como objeción, según veremos.

Un caso temprano de Freud, más bien una viñeta de su práctica, nos pone en la línea de lo que nos interesa: una mujer cuya queja es la dificultad para amamantar a su hijo. Sus síntomas —repugnancia y vómito— le impiden comer y, en últimas, alimentar al niño. En la discusión diagnóstica que este caso suscita, Freud se opone a la consideración de la neurastenia y defiende, en cambio, el diagnóstico de histeria,

15. Sigmund Freud, "Manuscrito N" (1897), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 296; cfr. también la referencia de Freud a la oposición entre las normas culturales y el "libre desarrollo de la sexualidad" en "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

16. Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 76-84.

17. Hay otra "solución" que implica una conceptuación topológica del síntoma, y que responde a la propuesta lacaniana de abordar la variedad de la estructura intentando llevarla al nudo borromeo, es decir, a la articulación y el anudamiento de los tres registros de la realidad psíquica —lo real del ser, el lenguaje y el goce—.

oponiendo la "endeblez de la voluntad" propia de la primera opción, a la "voluntad contraria"[18] de la segunda. Lo que se concluye de la observación es que la paciente no quiere —las razones se nos escapan— y hace un síntoma que, en acto, dice ¡no! ¡Voluntad contraria!

Al respecto podríamos agregar, en palabras del pensador A. Ehrenberg, que las cosas se disponen según la oposición entre una "patología de la insuficiencia" y una "enfermedad de la falta". Con Freud diríamos que el neurótico denuncia una falta de goce, allí donde el neurasténico se ofrece como una figura de la queja o del malestar.

De cualquier modo, es en torno a las neurosis de guerra que Freud desarrolla de manera magistral su concepción del síntoma como objeción. En 1919, en un contexto social marcado por la Primera Guerra Mundial, Freud atiende a la invitación que le hacen las autoridades, que tenían que vérselas con el tratamiento de esas "enigmáticas enfermedades" que afectaban a los soldados en el campo de batalla y sobre los cuales recaía hasta el momento, cuando no la acusación de fingimiento, la observación de déficit o insuficiencia.

Para empezar, Freud acusa recibo de una enfermedad psíquica en estos casos, lo que quiere decir que los síntomas son efecto de la represión como defensa ante un trauma. Es el trauma de la guerra, que pone en tensión las exigencias culturales —alistarse para ir al frente de batalla— y los intereses libidinales del Yo, cuya más franca expresión es mantener a raya los peligros que podrían acarrear la propia muerte. Así pues, los soldados expresan mediante su síntoma un rechazo al sometimiento de la orden de disponerse a matar y… a morir. ¡Voluntad contraria!

Para sostener su juicio, Freud acude a un expediente que no tiene refutación: ¡el hecho de que jamás un mercenario presentará una neurosis de guerra! Así las cosas, el soldado hace un síntoma cuya significación es la de una objeción de conciencia: una objeción que es tanto "una renuncia a la orden de matar", como un rechazo a sacrificar la propia libido narcisista, la que todo humano requiere y emplea para sostener la vida.

Así pues, el síntoma como objeción es una constatación freudiana que nos conduce a sostener el valor de castración del síntoma. Si por una parte el síntoma cumple una función de denuncia, por otra parte manifiesta el rechazo al sometimiento del sujeto a los requerimientos del Otro. Voluntad contraria. Su ausencia, la de este rechazo, equivaldría, para el sujeto, a situarse a merced de quien lo convoque a gozar, gozando a su turno.

18. Cfr. Sigmund Freud, "Un caso de curación por hipnosis" (1892-1893), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 156.

BIBLIOGRAFÍA

Bruno, Pierre. "La diagonal del síntoma". *Desde el Jardín de Freud* n.° 12 (2012): 31-39.

Bruno, Pierre. "L'emergence du symptôme psychique". *Psychanalyse* n.° 29 (2014): 93-114.

Bruno, Pierre. *La passe*. Tolouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003.

Etcheverry, Bernardette ; Lateule, Marianne; Sakellariou, Dimitris; Sauret, Marie-Jean y Guillen, Fabianne. "Le symptôme dans la deuxieme topique (Freud 1920-1939)". *Psychanalyse* n.° 29, n.° 31, n.° 32 (2014).

Freud, Sigmund. "Un caso de curación por hipnosis" (1892-1893). En *Obras completas*. Vol. i. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "Manuscrito N" (1897). En *Obras completas*. Vol. i. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual" (1905). En *Obras completas*. Vol. vii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Gallano C., Carmen. "Retornos del sujeto del inconsciente en la clínica actual". *Clínica y pensamiento* n.º 1 (2002): 77-88.

Guillen, Fabienne. "Sinthome et Symptôme". *Psychanalyse* n.° 31 (2014): 75-91.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade". En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 1975.

Sauret, Marie-Jean y Askofaré, Sidi. "Incidences du liberalisme sur l'evolution des métiers de la clinique". *Recherches en Psychanalyse* n.º 12 (2011): 114-123.

Sauret, Marie-Jean. "La elección del síntoma contra los impasses de la civilización". *Desde el Jardín de Freud* n.° 5 (2005): 198-212.

Sauret, Marie-Jean. *L'effet révolutionnaire du symptôme*. París: Érès, 2008.

THE END
12/03/2011
Color exacto
SPRAY PAINT
MANAGER
PINTURA PLASTICA

DOI: 10.15446/djf.n21.101239

La sublevación del síntoma

(cc) BY – NC – ND

Rodrigo Valentín Abínzano*
Juan Eduardo Hayden**
Juan Manuel Moraña***

Universidad de Buenos Aires // CSM N.º 3 Arturo Ameghino (CABA) // Red Palestra (Asistencia y Tratamiento Psicológico) // Foro Analítico del Río de la Plata, Buenos Aires, Argentina

CÓMO CITAR: Abínzano, Rodrigo Valentín; Hayden, Juan Eduardo y Moraña, Juan Manuel. "La sublevación del síntoma". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 245-255, doi: 10.15446/djf.n21.101239.

* *e-mail*: abinzanopsi@gmail.com
** *e-mail*: haydenjuane@gmail.com
*** *e-mail*: juan.morania@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

La sublevación del síntoma

En el presente artículo desarrollaremos la concepción del psicoanálisis como síntoma en el marco del avance capitalista, especialmente agudizado por la pandemia del COVID-19. La ideología regida por el capital se ubica en las antípodas de aquella sostenida en la ética del deseo. El psicoanálisis cuenta con la sublevación del síntoma, la cual en su envoltura formal simbólica vela un Real, irreductible a la lógica mercantil. Se genera así una tensión con las perspectivas teleológicas de la historia, esbozada en la pregunta por los alcances del discurso capitalista, aquella que Lacan destinó a estallar. El síntoma se presenta como alternativa a los imperativos de la época.

Palabras clave: síntoma, psicoanálisis, capitalismo, pandemia, sujeto, capital.

The uprising of the symptom

In this article we will develop the conception of psychoanalysis as symptom in the framework of capitalist advance, especially aggravated by the COVID-19 pandemic. The ideology governed by capital is located at the antipodes of that sustained by the ethics of desire. Psychoanalysis counts on the uprising of the symptom, which in its formal symbolic envelope veils a Real, irreducible to mercantile logic. This generates a tension with the teleological perspectives of history, outlined in the question of the scope of capitalist discourse, the one that Lacan destined to explode. The symptom is presented as an alternative to the imperatives of the time.

Keywords: symptom, psychoanalysis, capitalism, pandemic, subject, capital.

Le soulèvement du symptôme

Nous développerons l'idée de la psychanalyse en tant que symptôme dans le cadre de l'avancée capitaliste, notamment exacerbée par la pandémie du COVID-19. L'idéologie gouvernée par le capital se situe aux antipodes de celle soutenue dans l'éthique du désir. La psychanalyse s'appuie sur la révolte du symptôme qui, dans son enveloppe symbolique formelle, voile un Réel, irréductible à la logique marchande. Ainsi se crée une tension avec les perspectives téléologiques de l'histoire, esquissée dans la question de la portée du discours capitaliste, celui dont l'explosion prévoyait déjà Lacan. Le symptôme est présenté comme une alternative aux impératifs de l'époque.

Mots-clés: symptôme, psychanalyse, capitalisme, pandémie, sujet, capital.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

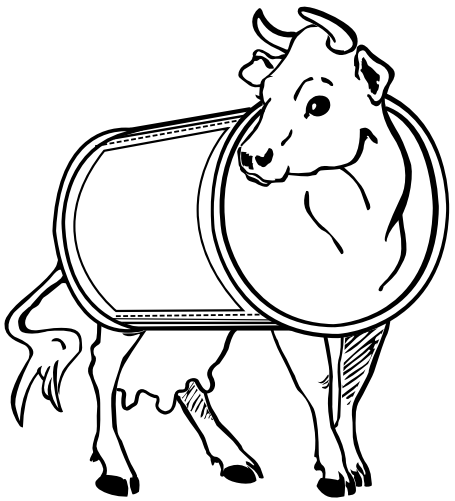
Introducción: ¿el fin de la historia o la historia sin fin?

En 1979 Margaret Thatcher asumió como primera ministra del Reino Unido bajo un eslogan que hoy, más de 30 años después, parece tener natural vigencia: "No hay alternativa". De este modo sentaba, con la contundencia del destino, su posición política-económica en favor del liberalismo de mercado que reina actualmente, casi, en el mundo entero.

En 1992, tres años después de la caída del muro de Berlín, último bastión que representaba la esperanza de un más allá del capitalismo, Francis Fukuyama, politólogo estadounidense egresado de Harvard, señalaba que tal acontecimiento fue un punto de inflexión en la historia de la humanidad que la lleva a su fin[1]. Si bien su tesis generó cierto revuelo, la idea de "el fin de la historia" no es exactamente de su autoría. Tanto Hegel como Marx ya habían afirmado que la dialéctica que motoriza el movimiento de la humanidad llegaría, necesariamente, a una síntesis que pondría fin a la historia. Ya sea que la finalidad apunte al saber absoluto, como síntesis del Espíritu, o al socialismo científico, el que pondría fin a la lucha de clases, en ambos pensadores queda clara una argumentación teleológica que parece desconocer la dimensión de la contingencia.

Por otro lado, Fredric Jameson, teórico marxista estadounidense y crítico acérrimo del posmodernismo, sostiene que el fracaso del futuro es constitutivo de que la escena cultural posmoderna se haya llenado de *revivals* y pastiches *vintage*s. En "Future city"[2] del 2003, siguiendo esta lógica, dice que "es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo". Ahora bien, ¿cómo ha logrado el discurso capitalista imponerse de tal modo en el imaginario social que la invención de otra opción resulta inconcebible?

Mark Fisher en *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*[3] realiza también un interesante recorrido donde relaciona los efectos del capitalismo tardío con la cultura posmoderna, arribando a la hipótesis de que el poder del capitalismo radica en su capacidad de subsumir y consumir todas las historias previas. Este fenómeno se da a partir del sistema de equivalencias generales capaz de otorgar valor monetario a todos los objetos de la cultura, convirtiendo en mercancías y artefactos lo que en otro tiempo fueran objetos de prácticas tradicionales, creencias o rituales, esterilizando su eficacia



1. Francis Fukuyama, *El fin de la historia* (1992) (Madrid: Alianza, 2015).
2. Frederic Jameson, "Future city", en *New Left Review*, mayo-junio (2003). Disponible en: https://newleftreview.org/issues/II21/articles/fredric-jameson-future-city.
3. Mark Fisher, *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019).

simbólica y degradando la cultura. El efecto, el resto que esta degradación deja, es el consumidor-espectador que camina como *zombie* entre reliquias y ruinas o lo que él llama: "el pasaje de la fe a la estética y del compromiso al espectáculo", amenazando todos los sistemas sociales previos.

Es así como, para Fisher, la mercantilización de la cultura existente y la que participa de la producción cultural a lo largo del siglo xx ha logrado incorporar todo elemento que parecía tener potencial subversivo. De este modo, las zonas culturales "independientes", *indie* o "alternativas" son solo estilos dentro del dominante *mainstream*, donde el éxito se convierte en un nuevo fracaso al devenir en una nueva presa del sistema que, insaciable, quiere devorarlo todo. Del mismo modo, sucede con protestas que se presentan como "anticapitalistas", pero que, sin un programa político-económico alternativo y coherente, finalmente solo pretenden mitigar los excesos del capitalismo salvaje, perdiendo el pretendido valor subversivo. Un ejemplo de esto, en otro plano pero que responde a la lógica, es el famoso *Live Aid* de 1985, donde los más destacados artistas del momento realizaron dos conciertos en simultáneo, uno en Londres y otro en Filadelfia, con el fin de recaudar dinero para ayudar a los habitantes de Etiopía y Somalia. Nuevamente, esta vez amparados en la inmediatez ética, no se interrogó la desigualdad global sistemática, sino… se compraron los productos adecuados para recaudar fondos.

De la realidad a la naturalización

Sin dudas no solo la cultura se ha mercantilizado, sino que las regulaciones del trabajo, la educación e incluso la salud se han alineado bajo la égida de una lógica empresarial. Desde las tinieblas, esta obstaculiza el ejercicio crítico del pensamiento, naturalizando al capitalismo y despojándolo de todo valor en sentido ético. Hoy el capitalismo y su accionar se han convertido simplemente en un hecho de orden natural, necesario e inevitable. Cuando "lo natural" gana terreno a "lo histórico", como producto contingente de los lazos sociales, el poder de lo simbólico se empobrece y esteriliza, incluso, la posibilidad de pensar las categorías de obediencia o subversión. ¿Acaso puede el hombre desobedecer a la naturaleza? ¿Es pensable luchar contra la muerte? ¿Qué se puede hacer más que tomar la medicación que el buen médico receta cuando una patología se revela como efecto de un desorden neuroquímico?

A partir de la fantasía de que los recursos naturales son infinitos, solidaria del fetiche de la expansión y el crecimiento del capital, el planeta cada día pierde más sus propiedades naturales y responde con fenómenos climáticos "artificiales", efecto de las prácticas que lo empobrecen. Lo más curioso es que la misma naturaleza, hoy,

podría ser la heroína del siglo. A partir del covid-19, influyentes pensadores de nuestra época han ensayado reflexiones variopintas sobre el origen y las consecuencias que la pandemia podría tener a nivel, no solo de los lazos sociales, sino del devenir del capitalismo. Nos interesa especialmente destacar un intercambio que se publicó el 23 de marzo del 2020 entre Žižek y Byung-Chul Han. Žižek opina que:

> La epidemia de coronavirus es una especie de "técnica de los cinco puntos para explotar un corazón" dirigida al sistema capitalista global. Una señal de que no podemos continuar por el camino que estábamos recorriendo hasta ahora, de que un cambio radical es necesario.[4]

Žižek, recordando la película *Kill Bill*, cree que la epidemia operará como aquella técnica mortal de los cinco puntos y que será urgente establecer alguna clase de coordinación global y eficiente. Semejante amenaza mundial debería limar las diferencias entre las naciones, revelando su insignificancia y permitiendo trabajar juntos en pos del bien común.

Byung-Chul Han responde a Žižek:

> Žižek afirma que el virus ha asestado al capitalismo un golpe mortal […]. Nada de eso sucederá. […] tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta. El virus no puede reemplazar a la razón.[5]

Byung-Chul Han sostiene que el estado de conmoción es propicio para la instauración de nuevos sistemas de gobierno, pero no es tan optimista como Žižek. Siguiendo la línea de lo que planteó Giorgio Agamben[6], considera que otros Estados podrían implementar un régimen policial digital, el cuál ha sido tan exitoso en China, instaurandose y reemplazando el "Estado de excepción" en la realidad que hasta ahora conocemos. Defiende que el COVID-19 no es capaz de hacer la revolución, ya que no ofrece las condiciones para algún tipo de alianza coordinada entre los hombres, sino todo lo contrario, al presentarse la solidaridad en términos de distanciamiento social. Solo los hombres poseen la razón para repensar y restringir el capitalismo destructivo.

Hoy, cuatro meses después, consideramos que el pensamiento de Byung-Chul Han fue el más certero al observar la fractura que se ha dado entre diferentes países del mundo (especialmente los liderados por Trump y Bolsonaro) con la Organización Mundial de la Salud (OMS) o la carrera científica por la vacuna, e incluso las teorías conspirativas que señalan a China como la productora del desastre con objetivos económicos. Es necesario señalar también las rupturas en el interior de cada país donde el debate gira en torno a la cuestionable encrucijada "salud o economía", y la respuesta de los ciudadanos a las indicaciones del aislamiento social preventivo y obligatorio. Por

4. Slavoj Žižek, "El coronavirus es un golpe al capitalism a lo Kill Bill", en *Sopa de Wuhan* (Ed. Pablo Amadeo. ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020). Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf

5. Byung-Chul Han, "La emergencia viral y el mundo de mañana", en *Sopa de Wuhan* (Ed. Pablo Amadeo. ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020).

6. Giorgio Agamben, "Contagio", en *Sopa de Wuhan* (Ed. Pablo Amadeo. ASPO - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020).

el momento no parece que el covid-19 sea un elemento que potencie condiciones de posibilidad para una transformación emancipatoria a nivel colectivo. Nos preguntamos, entonces, ¿de qué modo una transformación es posible?

Voluntad y servidumbre

Jorge Alemán, en *Soledad: Común*[7], articulará la histórica noción de "servidumbre voluntaria" con el hecho de que el sujeto, tal como el psicoanálisis lo postula, se constituya en el campo del Otro, sentando estructuralmente su dependencia respecto de este. Si bien es más sencillo considerar que la opresión que sostiene al poder es externa y ejercida por los intereses dominantes, ¿qué sucedería si consideramos que la opresión no solo es exterior y que el ser hablante prefiere la servidumbre por temer a las consecuencias que podría tener una tal emancipación del amo de turno? Alemán sostiene que es necesario interrogarse sobre la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, alejada del heroísmo o el sacrificio, que no esté sostenida por ideales o programada *a priori*, pero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre. No sería un gran acto colectivo sino la posibilidad de un acontecimiento inédito que vehiculice un deseo nuevo que vaya más allá de la servidumbre voluntaria.

Sin embargo, Lacan planteó al discurso capitalista como un movimiento circular y sin corte, del cual no se puede deducir el lugar de su salida al velar la dimensión de imposibilidad que lo Real inyecta en todo discurso. Alemán afirma que las denominadas inercias sociales, y todo aquello que hace obstáculo y detiene la dinámica de la transformación, se sostiene en la satisfacción propia del plus-de-goce que ofrece el discurso capitalista. Para este autor la servidumbre es solidaria en la medida en que el hablante puede acceder a su plus de gozar sin estar interpelado por la imposibilidad. Si existe una distancia irreductible entre la verdad y el saber, sostenerla es condición de posibilidad para que pueda advenir una invención.

Lo imposible: una preocupación analítica

Continuando con los desarrollos de Alemán, el discurso analítico lacaniano presenta una especificidad inconfundible, es su preocupación constante poner a prueba las posibilidades e imposibilidades de la transformación de los lazos sociales cuando lo Real del plus-de-goce está en juego. A diferencia del discurso del amo, el cual mantiene la particularidad de ocultar y velar la singularidad del sujeto, el discurso analítico, alojando al síntoma en la cura, crea las condiciones de posibilidad de inventar otra manera de leer e interpretar el "para todos" que sostiene al mundo.

7. Jorge Alemán, *Soledad: Común. Políticas en Lacan* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012).

Los diferentes modos de la "Soledad: Común" surgen de tres postulados fundamentales, tal como los plantea Lacan a partir de su enseñanza. Ellos son: "no hay relación sexual", "no hay metalenguaje", "no hay Otro del Otro". Los actos instituyentes son aquellos que poseen estas características, que de acuerdo a su punto de vista constituyen a un sujeto que es hijo del acto, nunca anterior a él, y a la vez están atravesados por la angustia y la certeza anticipada[8].

Retomando la cuestión de la transformación del sujeto, de acuerdo a lo propuesto por el autor, aquel puede quedar incluido en un proceso de transformación colectivo cuando percibe que es algo más que sus identificaciones, pues solo de este modo se enfrenta finalmente a la responsabilidad en su modo de habitar lalengua. De esta manera, de lo que se despoja a las multitudes es de su derecho a experimentar la "nada", o sea, algo distinto a sus identificaciones constituyentes[9].

El mayo francés, la expansión del campo de lo posible

En 1968 en Francia, en el contexto de las manifestaciones estudiantiles que denunciaban la guerra de Vietnam, un grupo de estudiantes se atrincheró en la Universidad de Nanterre por temor a las represalias de los movimientos conservadores que imperaban en Francia. El decano Pierre Grapin decidió cerrar la facultad el 2 de mayo, expulsando a los alumnos allí guarecidos. Al día siguiente, Daniel Cohn-Bendit, líder político del movimiento juvenil, y otros 200 estudiantes se movilizaron a la Sorbona, donde se preparó una manifestación por el cierre de la Universidad de Nanterre. Con los días y tras los enfrentamientos con la policía, cientos de estudiantes y luego el proletariado se unieron y encabezaron, de modo inédito, un masivo movimiento de huelga que propuso un enfrentamiento al régimen exigiendo un número de reivindicaciones, tanto en el ámbito académico como en el laboral. Nos interesa recordar algunos fragmentos del diálogo que tuvieron Jean Paul Sartre y el joven Daniel Cohn-Bendit publicado por *Le Nouvel Observateur* el 20 de mayo de 1968[10], con el propósito de señalar algunas características sobre lo sucedido en aquel mes de revueltas y alianzas inéditas.

Sartre sostiene que el problema al que debe enfrentarse el movimiento es uno histórico: ¿mejoras dentro del sistema dirigido por la sociedad burguesa o revolución? Daniel Cohn-Bendit responde que, más allá de que el movimiento se detenga y solo logren magras modificaciones, lo importante es que "hemos derribado el primer obstáculo: el mito por el cual «nada puede hacerse contra el régimen». Hemos probado que eso no era verdad".

Sartre continúa dialogando con el joven a propósito de la falta de un programa, o estructura, que defina el devenir del movimiento y especifique qué quieren colocar en lugar de lo que derrumbarían. Daniel Cohn-Bendit responde:

8. Jorge Alemán, *Horizontes Neoliberales en la subjetividad* (Buenos Aires, Grama, 2016), 114.

9. Alemán, *Soledad: Común*, 64.

10. Jean Paul Sartre y Daniel Cohn-Bendit, "Diálogo en torno al mayo de 1968", en *Le Nouvel Observateur*. París, mayo 5, 1968. Disponible en: http://carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpeta-3/fuentes/el-68-1/un-dialogo-entre-jean-paul-sartre-y-daniel-cohn-bendit

> La fuerza de nuestro movimiento reside precisamente en que se apoya en una espontaneidad "incontrolable", que da el impulso sin pretender canalizar o sacar provecho de la acción que ha desencadenado. […] La única oportunidad del movimiento es justamente ese desorden que permite a las gentes hablar libremente y que puede desembocar, por fin, en cierta forma de autoorganización. […] Si nos planteáramos desde el comienzo el tema: "¿Qué harán con los exámenes?", significaría asfixiar las posibilidades, sabotear el movimiento, interrumpir la dinámica.[11]

Cohn-Bendit continuará señalando que el potencial de eficacia de su acción radica en su carácter desordenado e imprevisto, sosteniendo que lo importante no es elaborar una reforma al sistema capitalista, sino lanzar una "experiencia de ruptura" en la sociedad, que permita entrever una posibilidad; basta con probar que eso puede existir. Sartre concluirá la entrevista de este modo:

> Nosotros estamos formados de un modo tal que tenemos ideas precisas sobre lo que es posible y lo que no lo es. […] Hay algo que ha surgido de ustedes que asombra, que trastorna, que reniega de todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que ella es. Se trata de lo que yo llamaría la expansión del campo de lo posible. No renuncien a eso.[12]

¿En qué radica, entonces, la novedad que los movimientos del 68 han producido? Tal como Daniel Cohn-Bendit señala, es sobre, por un lado, la caída de una verdad naturalizada que el régimen imponía a propósito de la imposibilidad de realizar cambios en la estructura que sostiene, y, por otro, el carácter de espontaneidad incontrolable que caracteriza al movimiento que se propone instituyente. La expansión del campo de lo posible solo emerge en la fractura de una realidad que se ofrece como única y natural.

¿Aspiran a un amo? Lo tendrán

El 3 de diciembre de 1969 en Vincennes, Lacan dialogó con un público constituido en su gran mayoría por estudiantes. Aún afectados por los efectos de mayo de 1968, el intercambio tuvo una direccionalidad clara: que Lacan diera cuenta de los aportes posibles del psicoanálisis a la enseñanza universitaria y a las prácticas revolucionarias. Lacan responde en acto, corriéndose, en cada ocasión que se lo convocaba, del lugar de saber. Frente a la impaciencia del público, quien preguntaba: "Lacan, ¿es revolucionario el psicoanálisis?", este respondía: "He ahí una buena pregunta"[13]; la enunciación lacaniana promueve el sostén de la interrogación como condición propia del síntoma.

En un mismo movimiento, Lacan diagnostica la situación del mayo francés y la revolución: diferenciando la productividad y tópica en los discursos, localiza dicha irrupción como un síntoma en el lugar de la verdad, lo cual, en el diseño de los

11. Ibíd.

12. Ibíd.

13. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós 2013), 215.

cuatro discursos supone el llamado a un amo, a un S_1 que ponga orden. En efecto, en la argumentación lacaniana, el mayo francés tuvo carácter de revolución, pero en los términos de la mecánica celeste: la revolución como el movimiento de los astros que vuelven al mismo lugar, "ese giro eterno de la esfera"[14]. De allí que Lacan elija el término "subversión" para hablar del efecto del sujeto del inconsciente, lo que implica una posición diferencial del síntoma, no en el lugar de la verdad, sino en el lugar del trabajo analizante.

Esos que reclamaban en Vincennes en nombre de la revolución fueron, como el mismo Lacan adelantó, "los ilotas del régimen", los que funcionaron como siervos, en un movimiento que, en sus intenciones de libertad, tejía una trama discursiva en tierras del discurso del imperativo. Lacan sentenció: "A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un amo. Lo tendrán"[15]. Sabemos cuán predictiva fue aquella afirmación.

El psicoanálisis como síntoma

La pregunta por lo diferencial del psicoanálisis frente a la oferta regida por la lógica del discurso capitalista se puede responder desde diversos lugares. En nuestro caso, diremos que es la dimensión del psicoanálisis en cuanto síntoma.

Lacan sostuvo esta afirmación en la entrevista que luego fue conocida como "El triunfo de la religión". Frente a la pregunta de si el psicoanálisis se convertiría en una religión, respondió: "el psicoanálisis es un síntoma. Solo falta comprender de qué. Claramente, forma parte de ese malestar en la cultura del que habló Freud"[16]. El sufrimiento que implica habitar los lazos contempla al psicoanálisis (síntoma) como parte de ello; el psicoanálisis es "en sí mismo un síntoma social" [17].

En ese sentido, la angustia ha sido por Lacan ubicada como el afecto brújula del psicoanálisis, índice de lo Real. El psicoanálisis es una cura por la vía de la angustia, del sufrimiento ejercido por los lazos sociales.

Los eventos recientes de la pandemia de covid-19 han vuelto a poner en cuestión aquello que Lacan denominó "la angustia del científico"[18], la cual da cuenta de que el discurso científico, en términos estructurales, está mucho más próximo al discurso de la histeria que al discurso universitario. No hay saber, hay que producirlo, ya no alcanza con la reproducción de saber que tiene al S_2 como agente.

La angustia del científico es correlato de la "crisis de responsabilidad" que atraviesa la ciencia, donde, por más que se intenten medidas extremas de objetividad, siempre la división tiene lugar. Sobre este punto, una mención de Lacan que consideramos más que pertinente: "¡Qué alivio sublime sería, sin embargo, si de pronto nos

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 55.

15. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 223.

16. Jacques Lacan, *El triunfo de la religión* (1974) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 80.

17. Jacques Lacan, *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*, nov-dic 1975. Conferencia de Yale (24/11/1975). Inédito. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte.

18. Lacan, *El triunfo de la religión*, 73.

viéramos ante una verdadera plaga salida de manos de los biólogos! Sería verdaderamente un triunfo. Significaría que la humanidad habría llegado verdaderamente a algo: su propia destrucción"[19].

La proximidad con la muerte y la incertidumbre en relación con el porvenir en el seno del capitalismo moderno ponen en jaque su omnipotencia, intersticio ideal para volver a resaltar el lugar del psicoanálisis como síntoma, de eso que no anda, de eso que escapa al saber, de eso desconocido, pero al mismo tiempo familiar.

¿Está el capitalismo destinado a reventar?

En 1972 Lacan da una conferencia en Milán titulada *Del discurso psicoanalítico*[20], donde por primera vez establece el discurso capitalista en calidad de sustituto del discurso del amo. Dirá que por el hecho de que hay lenguaje el discurso del amo marcha. Luego de que el S_1 funciona, comanda al S_2, y este obedece produciendo plus de gozar. Esta es la producción que el lenguaje vía el discurso del amo, o discurso del inconsciente, impone al hablante. El discurso capitalista se produce a partir de la inversión entre el S_1 y \$, tal como se presenta en el discurso del amo, lo cual es suficiente para que marche sobre ruedas.

Sin embargo, Lacan sostiene que su crisis está abierta. Aunque afirme que es lo más astuto que se ha hecho como discurso, no está menos destinado a reventar porque es insostenible. En el discurso capitalista "eso marcha demasiado rápido, eso se consume, se consume tan bien que se consume". ¿A qué se refiere Lacan?

Si los discursos tienen como función dar tratamiento al goce que habita al hablante, el discurso capitalista confronta al sujeto con un goce desregulado excluyendo la castración como límite, desdibujando la imposibilidad constitutiva de la estructura. El resultado es un movimiento circular sin cortes, un circuito cerrado que ofrece al sujeto el acceso a un plus-de-goce que opera como suplencia al vacío constitutivo que lo determina como hablante. Allí radica su eficacia. Sin embargo, el costo es alto, ya que, al velar la falta, no solo "deja de lado lo que simplemente llamamos las cosas del amor"[21], sino que a su vez precipita al sujeto a la más absoluta soledad autoerótica desintegrando el lazo social[22].

Ahora bien, si la estructura es real por converger hacia una imposibilidad, tal como afirma Lacan, el discurso analítico, sirviéndose del síntoma, se propone revelarla en su dimensión indeterminada y contingente. Si el discurso del amo produce plus de gozar, solamente puede hacerlo sirviéndose del objeto *a*. El discurso analítico subvierte esta relación, el analista hace semblante de *a,* no se ofrece para sostener el circuito de consumo, sino que apunta al vaciamiento de la causa del deseo, actualizando la

19. Ibíd., 75.

20. Jacques Lacan, *Del discurso psicoanalítico* (Milán, 12/5/1972). Inédito. Traducción de La Ecole-Lacanienne. Disponible en: http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lacan_Milan_3-fevrier_1973.pdf

21. Jacques Lacan, *Hablo a las paredes* (1971-1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 106.

22. Uno de nosotros profundizó sobre este tema. Véase Juan Manuel Moraña y Sandra Turrado Vega, "¡Odia! El amor no hace falta", *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 187-202. https://doi.org/10.15446/djf.n19.76718.

imposibilidad estructural entre el saber y la verdad. El saber en el lugar de la verdad supone sostener su dimensión de medio-decir, donde la producción se da en calidad de pérdida: si el $ se ubica en el lugar del trabajo, el vaciamiento de saber es la ganancia. Siguiendo a Lacan en la conferencia de Milán, "un fracaso, nosotros sabemos muy bien por la experiencia analítica lo que es: es una de las formas del éxito" [23].

A partir del recorrido realizado, podemos conformar la siguiente serie, vinculada a lo dicho por Alemán en relación con la opresión interna, la mención de Cohn-Bendit en lo que refiere a la experiencia de ruptura y la interrogación como condición del síntoma. Consideramos que la elaboración realizada en este trabajo no agota la respuesta por el asidero sintomático del psicoanálisis en la cultura, obligándonos a sostener la tensión que dicha pregunta genera.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. "Contagio". En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf

Alemán, Jorge. *Horizontes Neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama, 2016.

Alemán, Jorge. *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

Byung-Chul Han. "La emergencia viral y el mundo de mañana". En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf

Fisher, Mark. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

Fukuyama, Francis. *El fin de la historia* (1992). Madrid: Alianza, 2015.

Jameson, Frederic. "Future city". En *New Left Review*, mayo-junio, 2003. Disponible en: https://newleftreview.org/issues/II21/articles/fredric-jameson-future-city.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2013.

Lacan, Jacques. *Hablo a las paredes* (1971-1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión* (1974). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. *Del discurso psicoanalítico*. (Milán, 12/5/1972). Inédito. Traducción de La Ecole-Lacanienne. Disponible en: http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lacan_Milan_3-fevrier_1973.pdf.

Jacques Lacan. *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*, nov-dic 1975. Conferencia de Yale (24/11/1975). Ediciones de uso interno de la efba. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte.

Moraña, Juan Manuel y Turrado Vega, Sandra. "¡Odia! El amor no hace falta". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 187-202. https://doi.org/10.15446/djf.n19.76718.

23. Lacan, *Del discurso psicoanalítico*.

Sarte, Jean Paul y Cohn-Bendit, Daniel. "Diálogo en torno al mayo de 1968". En *Le Nouvel Observateur*. París, 20/5/1968. Disponible en: http://carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpeta-3/fuentes/el-68-1/un-dialogo-entre-jean-paul-sartre-y-daniel-cohn-bendit.

Žižek, Slavoj. "El coronavirus es un golpe al capitalism a lo *Kill Bill*". En *Sopa de Wuhan*. Ed. Pablo Amadeo. aspo - Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 2020. Disponible en: http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf

LESIVO
Rockin'
Música ES Vida
01
02
03
06
07

DOI: 10.15446/djf.n21.101240

Efectos incalculables de la posición psicótica en lo social: obediencia indigna, indignación, sublevación

(cc) BY – NC – ND

Julieta Laura De Battista*

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina

Efectos incalculables de la posición psicótica en lo social: obediencia indigna, indignación, sublevación

Este trabajo propone una reflexión acerca de las condiciones posibles en las que una posición subjetiva fuera de los discursos establecidos —tal es la definición de la psicosis para Lacan en 1972— puede provocar efectos en el lazo social. En este caso, nos valdremos de una lectura de la película *Joker* (2019) a partir de operadores teóricos psicoanalíticos. En la lectura resaltamos cómo la inicial posición de obediencia indigna se convierte en indignación, a partir de numerosas experiencias de maltrato, y desencadena efectos incalculables de sublevación, tanto subjetiva como social. Esta elaboración es un aporte a la reflexión sobre la función social de las psicosis y el problema de las externaciones sustentables en salud mental.

Palabras clave: salud mental, tratamiento, esquizofrenia, psicoanálisis, lazo social.

Incalculable effects of the psychotic position on the social: unworthy obedience, indignation, uprising

This paper proposes a reflection about the possible conditions in which a subjective position outside the established discourses —such is the definition of psychosis for Lacan in 1972— can provoke effects on the social bond. In this case, we will make use of a reading of the film *Joker* (2019) from psychoanalytic theoretical operators. We highlight how the initial position of unworthy obedience turns into indignation, from numerous experiences of mistreatment, and triggers incalculable uprising effects, both subjective and social. This elaboration is a contribution to the reflection on the social function of psychosis and the problem of sustainable externalizations in mental health.

Keywords: mental health, treatment, schizophrenia, psychoanalysis, social bond.

Effets incalculables de la position psychotique dans le social: obéissance indigne, indignation, révolte

Cet article propose une réflexion sur les conditions possibles dans lesquelles une position subjective par-dehors les discours établis — définition de la psychose par Lacan en 1972— peut avoir des effets sur le lien social. Nous proposerons ici une lecture du film *Joker* (2019) avec les concepts théoriques de la psychanalyse. Nous soulignons comment la position initiale d'une obéissance indigne devient indignation à partir des nombreuses expériences de maltraitance et déclenche des effets de révolte incalculables, autant subjectifs que sociales. Cette élaboration est une contribution à la réflexion sur la fonction sociale des psychoses et la question de la fin durable des internements en santé mentale.

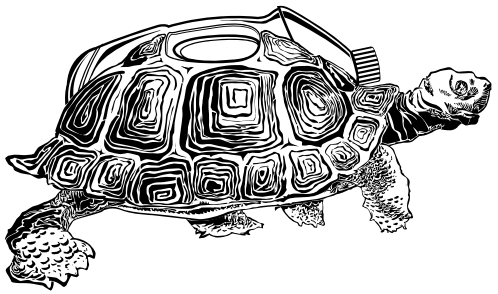
Mots-clés: santé mentale, traitement, schizophrénie, psychanalyse, lien social.

CÓMO CITAR: De Battista, Julieta Laura. "Efectos incalculables de la posición psicótica en lo social: obediencia indigna, indignación, sublevación". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 257-275, doi: 10.15446/djf.n21.101240.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.



Introducción

La propuesta de este artículo es ofrecer una lectura psicoanalítica de la película *Joker*[1] a partir de los operadores propuestos para este dossier: obediencia, indignación, sublevación. En esta lectura intentaremos articular los posibles efectos del sujeto del inconsciente en lo social, en la medida en que entendemos, con Freud, que no hay divorcio entre psicología individual y psicología social: "En la vida anímica del individuo, el Otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo"[2]. Incluso una supuesta oposición entre psicología individual y psicología social no es sostenible aún en los casos —que para Freud constituyen condiciones de excepción— en los que la satisfacción de las mociones pulsionales pareciera prescindir, sustraerse o renunciar a los lazos del individuo con otros: son los casos de actos anímicos narcisistas o autistas, es decir, el campo de las psicosis.

En una investigación en curso[3], trabajamos la tensión entre dos tesis de Lacan: el fuera-de-discurso de las psicosis y el psicótico amo en la ciudad del discurso. Hemos arribado a algunas conclusiones preliminares por las cuales podemos sostener que el hecho de que la problemática del cuerpo en las psicosis no quede atrapada en los discursos establecidos no autoriza a concluir que los sujetos psicóticos estén fuera de los lazos sociales. Incluso, esa posición de exclusión con respecto a los discursos establecidos podría constituirse en un potencial transformador de los lazos, en la medida en que esa e*xtimidad* podría aportar efectos inéditos e innovadores, que en un segundo momento podrían llegar a cristalizar en otros ordenamientos más estructurados de los lazos en discursos. No toda posición psicótica sería capaz de producir este impacto en lo social, pero algunas contarían con la posibilidad de este potencial, llegando incluso a provocar efectos eficaces en la organización discursiva de los lazos.

En un número anterior de esta revista hemos analizado dos casos —el de Hitler y el de Joyce— con la pregunta acerca del potencial transformador de lo social que pueden producir estas posiciones de excepción desde el exilio[4]. Situamos en el caso de Hitler ciertos efectos calculados, que no podrían explicarse meramente

1. Dirigida por Todd Philips, estrenada en el 2019. Recomendamos fervientemente la visión de la película antes de leer el artículo.

2. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas,* vol. xviii (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 67.

3. Julieta De Battista, *Posición de las psicosis en lo social: preguntas, resultados preliminares y proyecciones de la investigación, trabajo por presentarse en el Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*.

4. Julieta De Battista, Nicolás Campodónico y Mercedes Kopelovich, "Posiciones de la psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos", *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 239-257. https://doi.org/10.15446/djf.n20.90182.

con la hipótesis freudiana de la obediencia sumisa a un líder excepcional[5], sino que parecieran iluminarse mejor con otra hipótesis freudiana: la de la sobre-investidura de las interpretaciones del inconsciente del Otro, propia de la posición de los sujetos paranoicos[6]. Esa sensibilidad al deseo inconsciente del Otro, esa interpretación recta y justa, podría haber sido utilizada calculadamente por Hitler, con el fin de captar a la masa y azuzar el odio hacia el pueblo judío, que ya constituía un denominador común a nivel del deseo inconsciente de esa población en ese momento histórico.

Entendemos que esta lucidez en la interpretación del deseo inconsciente puede ser un factor de relevancia en el intento de explicar esta eficacia social. El caso de Joyce también pone en juego su carácter excepcional como intérprete de su época, pero él no hace de eso una nueva ideología, ni una forma de gobierno, sino que subvierte y desarma la lengua del invasor: logra que un irlandés se convierta en el escritor más importante de la literatura inglesa del siglo xx. En este caso, preferimos referirnos a "efectos subversivos", no calculados.

Hemos concluido que, en ambos casos, resulta clave considerar que esta eficacia social 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 y en el uso herético que pueden hacer algunos sujetos psicóticos de eso, más allá de las vías canónicas del Nombre-del-Padre.

En el caso de la película que analizaremos a continuación, más bien son efectos incalculables. Es decir, que no podemos detectar que haya un cálculo, al estilo del que sí encontramos en Hitler. A diferencia de Joyce, el impacto en lo social no se genera a partir de la producción de una obra enigmática sino, paradójicamente, emerge a partir de un pasaje al acto seguido de actos homicidas que parecen cobrar valor de insignia para la muchedumbre. De ahí que la tríada obediencia, indignación, sublevación —a la que proponemos agregar un cuarto término: la indignidad— resulta de suma utilidad para desglosar y analizar la forma en la que se produce esta transformación.

En este artículo nos interesa poner a prueba las siguientes tesis de Lacan, en su interlocución con esta tríada y a partir de la lectura del material fílmico:

- El fuera-de-discurso de las psicosis, como discurso, es el lazo social al que se someten los cuerpos que lo habitan[7].
- El dicho esquizofrénico se especifica por no contar con ningún discurso establecido para afrontar el problema de la función de los órganos en el cuerpo[8].
- El psicótico es amo en la ciudad del discurso y entra en ella por el caballo de Troya que es la imposibilidad experimentada del discurso pulverulento[9].

5. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 63-136.
6. 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.
7. Jacques Lacan, "L'étourdit" (1972), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 474-490. La traducción y paráfrasis son mías.
8. Ibíd.
9. Jacques Lacan, "L'acte psychanalytique" (1969), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 379. La traducción y la paráfrasis son mías.

- La función social de la enfermedad mental es la ironía. Eso se extrae de la práctica clínica con el esquizofrénico que se arma en la ironía y que llega a la raíz de toda relación social[10].

Método

Para avanzar en la lectura que proponemos nos valdremos de la opción metodológica inaugurada por Freud y continuada por Lacan, en la cual se otorga al artista el valor de abrir nuevos caminos en el conocimiento del padecimiento humano, volviéndose así un precursor del psicoanalista[11]. Es decir que, en esos materiales producidos por los artistas, pueden leerse las líneas de fuerza de la composición de un sujeto, en su orden riguroso[12]. Seguir, entonces, ese orden al pie de la letra puede proveer al psicoanálisis de nuevas hipótesis que luego puedan encontrar una aplicación clínica. Es un uso heurístico de la obra artística, que intenta contribuir a la producción de nuevas hipótesis y que no se reduce a la expectativa de justificar la obra por la supuesta "psicobiografía" del autor.

En este marco, el film *Joker* se constituye en una oportunidad para poner a prueba el potencial de lectura de la tríada propuesta: obediencia, indignación, sublevación. Nos valdremos también de otra opción metodológica de Lacan que consiste en confiar en el saber depositado en la lengua, en la historia de las palabras, de ahí que retomaremos la etimología de estos tres términos. Quizás, incluso pueda pensarse en un uso alegórico de este análisis, dado que el film a trabajar cuenta la historia de un popular caso de comic: el Guasón de la saga de Batman. Sin embargo, la forma de contar esta historia abre numerosos interrogantes acerca de los efectos incalculables que pueden producirse ante las formas en que las distintas sociedades tratan a sus "enfermos mentales".

En lo que sigue, aplicaremos los operadores señalados al material fílmico. Seguiremos la película al pie de la letra, al pie de las secuencias fílmicas y de sus diálogos, entendiendo que la estructura misma en la que está contada esta historia puede leerse desde esta tríada, devenida cuarteto. Al modo de la presentación de un caso clínico, prestaremos especial atención a las formas de aparición del malestar en sus coyunturas críticas, las lecturas posibles de la posición subjetiva en sus transformaciones y el potencial impacto del accionar subjetivo en lo social y en las lógicas colectivas. Es un caso en el que se aprecia fuertemente eso que Didi-Huberman ha llamado "la potencia del impoder"[13].

10. Jacques Lacan, "Réponse à des étudiants en philosophie" (1966), en *Autres écrits* (Paris: Seuil, 2001), 209. La traducción y la paráfrasis son mías.

11. Cfr. 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; Jacques Lacan, "Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol. V.Stein" (1965), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 192-193.

12. Lacan, "Hommage fait à Marguerite Duras", 745.

13. Expresión de Didi-Huberman, utilizada en la curaduría de la muestra "Sublevaciones" (2017).

Obediencia indigna

Empecemos por la etimología de la palabra 'obediencia'; viene del latín *oboedientia* y su declinación *obaudire:* audición, escucha. La voz que imparte la orden es acatada en forma sumisa, sin que se ofrezca resistencia, sin dar lugar a un deseo que la contradiga.

Deslindemos, entonces, cuál es la particularidad de la obediencia en la que encontramos al protagonista —Arthur Fleck— en el inicio de la película y cuáles serían las condiciones que llevarían al pasaje de esa obediencia a la indignación, y luego a un efecto de sublevación que impacta en lo social.

En el principio del film, se nos presenta a una ciudad en ebullición —*Gotham City*—, luego de varios días en que una huelga de recolectores de basura ha inundado de desechos a esta metrópoli y se teme una posible infección por ratas. Época de incertidumbre y vulnerabilidad, en la que se advierten las marcadas desigualdades sociales que caracterizan al neoliberalismo[14]. En medio de ese estado de emergencia, anunciado en altavoz por todas partes, Arthur aparece frente al espejo de su trabajo, maquillado de payaso, ensayando una sonrisa forzada con sus dedos, atravesada por un profundo dolor. Una lágrima abre un surco en el maquillaje. "Las lágrimas no tienen ningún poder: son la expresión de un *pathos* que es la impotencia, el no poder transformar su sufrimiento en energía revolucionaria: en fuerza de sublevación"[15].

La escena siguiente lo muestra ya en pleno ejercicio de su tarea: disfrazado de payaso, promociona con un letrero la liquidación en un comercio, incita al consumo en que se consume *Gotham City*. Y sonríe. Sonríe una y otra vez, automática y mecánicamente, cumpliendo con ese papel. Parece formar parte de la vida en la ciudad.

Con el correr de la película, sabremos que Arthur estuvo internado en un hospital psiquiátrico, que está bajo tratamiento farmacológico y que padece "una condición", un trastorno: una risa que irrumpe, incontrolable, en situaciones inapropiadas. No es difícil captar el carácter sardónico de esa risa: es un empuje hacia reír, una risa espasmódica, impuesta, una risa que duele, una risa desgarradora.

Un armado *sinthomático*[16] mínimo parece haberle permitido cierta consistencia: sus días transcurren disfrazado de payaso, trabajando en esas promociones. En ese armado, la irrupción de esa risa forma parte del cuadro, no resulta tan incómoda o puede camuflarse en su papel. Con ese trabajo, Arthur logra mantener condiciones de vida mínimas para él y su madre, con quien vive. Este empleo es una de las amarras que lo sostienen —apenas— en el sórdido mundo de *Gotham City*. La otra es, quizás, el deseo de esta madre, quien vive en la expectativa sutilmente delirante de que el próximo candidato a intendente —Thomas Wayne— los ayude. Ella trabajó mucho tiempo como personal de limpieza en su casa y ahora le envía cartas a menudo para que los ayude económicamente y los salve de la inmundicia en la que viven.

14. Cfr. Marie-Jean Sauret, "Una civilización del odio", *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 19-32. https://doi.org/10.15446/djf.n19.76683.

15. Georges Didi-Huberman. Entrevista "Pasión política. La potencia de las imágenes de insumisión", Inauguración de la muestra *Sublevaciones* en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (Buenos Aires, Argentina, 18 de junio del 2017).

16. En el sentido que Lacan da al término *'sinthome'* en el seminario 23.

La madre llama a su hijo "Happy". Arthur acepta esto y siempre recuerda los dichos de su madre sobre su llegada al mundo: él es quien traerá la alegría. Arthur aspira a convertirse en comediante y para eso lleva un cuaderno en el cual anota sus ideas y se presenta en algunos clubes nocturnos a contar sus chistes, sin mucho efecto.

Ese deseo de la madre parece indicarle un camino a Arthur, al modo del "nombrar para" (nommer à). En su seminario de 1973-1974, Lacan subraya algo que considera propio de ese momento histórico de la civilización capitalista: el hecho de que el soporte del amor al Nombre-del-Padre pueda ser sustituido por otra función, la del "nombrar para". La función del Nombre-del-Padre se sostiene de cierta traducción que la madre realiza del "decir que no" del padre. Esta operación habilita la posibilidad del amor. En cambio, "ser nombrado para algo" organiza un orden que sustituye al orden establecido por el Nombre-del-Padre. Aquí ya no es el amor al padre la orientación, sino el camino o el proyecto que la madre designa e indica, y para el cual solo basta la intervención del deseo materno, sin la mediación del padre. La función del "ser nombrado para" puede sostener al sujeto incluso en caso de desaparición accidental de la madre, dado que Lacan inscribe esta función en términos del deseo humano en calidad de deseo del Otro[17].

En la función del "nombrar para", el deseo de la madre que indica el camino y traza un proyecto es preferido a la opción del amor al padre. Y, curiosamente, esto implica para Lacan la restitución de un orden que difiere del orden amoroso paterno, por cuanto Lacan define a este otro orden como un "orden de hierro". Esta expresión resuena con una de antigua data en Lacan, la del "cuerpo de hierro"[18], para referirse a la psicosis. Y también con la siguiente afirmación: "Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwerfung*, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor"[19]. ¿Cómo sobrevivir entonces en un mundo sin amor?

"*Smile*", "*Happy*", Arthur parece hacer de eso una misión sumisa, un camino a seguir, sostenido en ese deseo de la madre. Desde muy chico, quiere ser comediante, pero esa risa sardónica no contagia, no alegra, no llama a la risa de otros: molesta.

¿De qué obediencia se trataría? La película abunda en escenas en las que los primeros planos del cuerpo de Arthur dicen más que mil palabras: un cuerpo abatido, doblegado, siempre cabizbajo, apenas vestido por ese disfraz de payaso que le otorga algún efímero destello, amarrado por la tentativa de control que implica la gran cantidad de medicación que toma y que, sin embargo, no logra detener la irrupción de esa risa desgarradora, que corta todo intento de compostura del cuerpo y que está en las

17. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent ou Les noms du père,* Clase del 19 de marzo de 1974. Inédito.

18. Jacques Lacan, "Propos sur la causalité psychique" (1946), en *Écrits* (París: Seuil, 1966), 176.

19. Jacques Lacan, *Le savoir du psychanalyste*. Clase del 21 de enero de 1972. Inédito.

antípodas de lo hilarante. La película muestra bien a ese cuerpo no sometido al discurso, que no encuentra una consistencia en el discurso del amo médico y que apenas logra ingresar al lazo vestido de payaso, en un intento de inventar un saber hacer con ese reír que se le impone. Por fuera de esos momentos, el cuerpo de Arthur simplemente se desplaza alicaído por la ciudad, en una especie de obediencia automática, sin evidencia de que se ponga en juego algún sentimiento intenso de la vida. Más bien todo lo contrario, Arthur escribe en su diario de chistes: "Solo espero que mi muerte tenga más sentido que mi vida".

Lacan ubica, en "El atolondradicho", el problema que significa afrontar la función de los órganos sin el auxilio de los discursos establecidos[20]. Es justamente eso aquello que especifica al dicho esquizofrénico, de ahí que esta aserción teórica haya encontrado aplicaciones clínicas en las frecuentes referencias a cómo "hacerse un cuerpo" en el caso de las psicosis, sobre todo en el tipo clínico de la esquizofrenia[21].

Estar frente a ese problema implica que ese sujeto no se ha valido del lazo social para someter al cuerpo, no son cuerpos sometidos a los discursos establecidos. Aunque quizás sí podríamos hablar de "cuerpos de hierro", en una sumisión otra que la social, en un estado de obediencia automática a este camino que ha sido marcado por el deseo de la madre y que, justamente, instaura un orden de hierro, un orden en el que está forcluído el amor al padre como organizador de lo social. Es una forma de obediencia en la que se cumplen instrucciones, sin dar lugar a ningún deseo o resistencia: una obediencia indigna, despojada de la dignidad del deseo. Arthur va, trabaja, hace las compras, lleva al correo las cartas de su madre, aguarda las respuestas que nunca llegan, toma la medicación, asiste a la consulta, sube y baja esforzadamente las grises escaleras que lo conducen a su casa para mirar allí junto a su madre el programa de televisión de mayor audiencia: el *show* de Murray. El único punto de no obediencia es su risa, su síntoma. Parece estar en un estado de obediencia automática, sumisa, mecánica, impotente, indigna, desprovista de la potencia ética que otorga la dignidad deseante.

Arthur cumple, parece "adaptado", aunque los demás lo perciban como "raro". Esto lo hace al estilo de aquello que Hélène Deutsch describió tan detalladamente, las "personalidades como si"[22], con un tipo de pseudoafectividad conformista y mimética que provee de un semblante de normalidad y adaptación, como si se tratara de un actor que despliega bien la técnica, pero cuya actuación carece por completo de vida[23]. Deutsch presenta a estos casos como un "simulacro de existencia" que se consolida en una identificación y que conduce a la "repetición espasmódica de un prototipo"[24]. Se caracterizan por una obediencia dócil, pasiva, sumisa y absoluta al deseo del Otro, y que puede virar inesperadamente de la dulce amabilidad al acto asocial e incluso criminal. Esa misma obediencia parece vestirlos, darles un semblante de existencia, siempre en

20. Lacan, "L'étourdit", 490. La traducción es mía.

21. Jacques-Alain Miller y col., *Embrollos del cuerpo* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

22. Hélène Deutsch, "Aspects cliniques et théoriques des personnalités «comme si»" (1965), en *Les "comme si" et autres textes* (París: Seuil, 2007).

23. Hélène Deutsch, "Un type de pseudo-affectivité («comme si»)" (1934), en *Les "comme si" et autres textes* (París: Seuil, 2007), 55.

24. Hélène Deutsch, "Quelques formes de troubles affectifs et leur relation à la schizophrénie" (1942), en *Les "comme si" et autres textes* (París: Seuil, 2007), 155-168.

el marco de una "disciplina de hierro". Para Deutsch, eran casos de esquizofrenias latentes, esquizoides, predelirantes, prepsicóticos o predisposiciones a la esquizofrenia.

Arthur parece estar en una posición de obediencia sin vida, sin deseo, automática, en el punto de una sumisión que podría nombrarse, en el decir de Lacan: "Tú eres el que me seguirá"[25]. Es una sumisión a ese deseo materno que indica el camino e instaura un orden de hierro en un cuerpo de hierro, un sujeto "en piloto automático" que ha consentido ceder en la dignidad del deseo.

Ahora bien, es interesante señalar que este tipo de identificación automática al deseo materno nada tiene que ver con la sumisión a un líder, no es la identificación a un S_1 puesto en el lugar del ideal. En estas épocas de vulnerabilidad e incertidumbre no se recorta la figura fuerte de un líder, tan solo, quizás, la del *showman* televisivo, el que hace reír a su audiencia obediente en esa suerte de hipnosis colectiva que aplaude cuando es debido y se ríe en el momento indicado.

En alguna ensoñación diurna, Arthur se imagina formando parte de la audiencia en vivo de Murray, siendo elegido por él para hablar, encontrándose en un punto que ambos tendrían en común —el hecho de haber sido abandonados por sus padres—, contando parte de su historia: "Sé lo que es eso, soy el hombre de la casa desde que tengo memoria. Mi madre siempre dice «Sonríe y pon tu mejor cara. Dice que vine a repartir dicha y alegría»". En esa ensoñación, Arthur fantasea con otro lugar en el mundo, allí es el mismísimo Murray quien le dice: "Me encantó todo lo que dijiste. Ves las luces, el show… dejaría todo esto sin pensarlo por tener un hijo como tú". Murray parece estar en algún lugar de esperanza para él, de salvación por un padre que lo adoptaría como hijo, y no cualquier padre: un comediante. Convertirse en comediante es el mayor anhelo de Arthur. El resto del tiempo transita en una sumisión humillada, pero consentida, una obediencia insidiosa, sin resistencia. Cumple, está adaptado, parece "normal", hasta que esa risa irrumpe, hasta que eso que lo hace diferente en su singularidad escapa como un alarido.

¿Qué podría sacar a Arthur de esta obediencia automática, indigna y sin deseo? ¿Qué provoca que esa posición de indignidad en la que se encuentra vire a la indignación?

Curiosamente, aunque parezca ser un caso en el que el sujeto está imbuido en su propio mundo, en su autismo[26], la película muestra clara e insistentemente que el comienzo de la transformación se desencadena a partir de una serie de respuestas en las que Arthur sufre el hecho de convertirse en objeto del maltrato de los demás, y experimenta que se ha convertido en un objeto inmundo, a destruir, sede del odio. Arthur espera algo de los demás, otra cosa que lo que recibe. Y ese maltrato es azaroso,

25. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre III. Les psychoses (1955-1956)* (París: Seuil, 1981), *cap.* XXII.

26. En el sentido bleuleriano del término.

arbitrario, contingente o, en todo caso, referido a lo que en él hace diferencia: el tratamiento *sinthomático* de aquello que viene de lo Real, el síntoma del reír sardónico.

Reconstruyamos ahora esa secuencia de maltratos, el suelo fértil en el que brota la indignación subversiva, la resistencia del sujeto que no cede ante la sugestión propinada por esa obediencia insidiosa.

Indignidad, indignación

En su etimología, la palabra 'indignación' proviene del latín *indignatio, indignationis:* afecto de irritación y fuerte enojo provocado por un hecho indigno, en el que se hace mal a alguien que no lo merece. Vemos, entonces, que la cuestión de la indignación está precedida por la experiencia de la indignidad. Hay en la indignación una reacción ante un acto considerado indigno. Queda la pregunta de si podría existir este efecto de indignación sin una situación previa de indignidad, quizás incluso de la indignidad que implica la obediencia. En lo anterior, hemos abundado en detalles de esta posición de indignidad en la que Arthur se encuentra a consecuencia de su pasiva obediencia. Rastreemos ahora los resortes de la transformación, la encrucijada subjetiva en la que la indignidad se troca en indignación. El pathos abandona la impotencia y pasa al registro de la sublevación.

Al inicio de la película asistimos a una primera escena de violencia inusitada. Un grupo de jóvenes comienza a burlarse de él en la calle, mientras está trabajando como payaso. Le quitan el letrero de las promociones, Arthur corre como puede con los zapatones de payaso para intentar recuperarlo. Parece valer más el letrero que su propia vida. Efectivamente, luego, sabremos que su jefe se preocupará más por haber perdido el letrero que por el estado de Arthur luego de la golpiza. Los jóvenes lo conducen hasta un callejón y lo golpean salvajemente, gritando: "Si haces de payaso al menos deberías ser bueno", "Es un inútil, no puede hacer nada, patéenlo". Lo golpean hasta que Arthur no puede mantenerse en pie, y queda tirado, en la calle, rodeado de la basura, como una inmundicia más.

Pero esto no despierta, aún, ningún ímpetu de subversión en él. Con signos visibles de los golpes, asiste a su consulta de seguimiento psiquiátrico, pero lo reciben burocráticamente: un teléfono no para de sonar durante toda la entrevista. La profesional parece estar más interesada en terminar pronto, que en escucharlo. A pesar de todo, Arthur dice que se sentía mejor en el hospital, pide un aumento de medicación, aclara que no quiere sentirse tan mal, muestra su inquietud, fuma, el movimiento de sus piernas se acentúa. La profesional no accede, le dice que él ya toma siete medicaciones y agrega: "seguramente tengan efectos". De esta manera, Arthur recibe un

nuevo golpe, un nuevo maltrato, el de la no escucha de un malestar visible y audible, que exuda por todos los poros.

De regreso a su casa, en el bus, nuevamente es objeto del maltrato. Un niño lo mira y él intenta divertirlo con algunas muecas. El niño ríe, pero su madre interviene: "Deja de molestar a mi hijo, no lo hagas más". La risa sardónica irrumpe, la mujer se muestra aun más intolerante: "¿Te estás burlando?". Arthur llega a entregarle la tarjeta en la que explica que sufre un trastorno por el cual empieza a reír, aunque no quiera y llega a balbucear: "Tengo un trastorno, perdón".

La cadena de maltratos no se detiene, se acumula. Su entorno laboral responde de modo peculiar ante la paliza recibida por Arthur: su jefe se burla de que quiera ser comediante y le dice que le descontará del sueldo el costo del letrero. Además, le aclara que los demás no están a gusto con él porque piensan que es "raro". Su compañero —Randall— le da un arma, para que se proteja, aclarándole que luego podrá pagársela. Arthur le recuerda que él no puede portar armas, eso poco importa a Randall, quien le entrega el arma de todos modos.

Cuando llega a su casa, se encuentra con la desazón de la madre que no ha recibido respuestas a las cartas que envía a Wayne, y que, además, le dice: "¿Por qué crees que puedes ser comediante? Para ser comediante hay que tener gracia". En el lapso de unas pocas horas, el decir de quienes lo rodean ataca ese deseo de convertirse en comediante, sostenido asintóticamente[27], fantaseado diurnamente.

En toda esta secuencia de actos de violencia y maltrato, de distintos tonos y carices, solo hay un gesto espontáneo, azaroso que parece entrar en alguna complicidad con Arthur, en algún intercambio más cercano al chiste. Y es el de una vecina con la que se encuentra en el ascensor. Ella va con su hija y hace un breve comentario acerca del estado deplorable del edificio. La niña comienza a repetirlo insistentemente y su madre se dirige a Arthur apuntándose con su mano en la sien, como si dijera: "Me quiero matar". Arthur se hace eco de este gesto y, en lo que sigue, fantasea con que esta vecina lo acompaña amorosamente en distintas situaciones. Llega incluso a seguirla en la calle. Es la única que le dice: "Eres gracioso". Pero las relaciones con ella no trascienden el plano de la ensoñación.

Las escenas iniciales muestran el maltrato al que es sometido el cuerpo de Arthur. El maltrato a la diferencia. El maltrato de lo social ante lo distinto, pero también el maltrato de no escuchar esa diferencia. Arthur soporta eso, pero también avisa. Le dice a la profesional que lo atiende que ella no lo escucha, que le hace siempre las mismas preguntas. Le hace saber que es inútil preguntarle protocolarmente si tiene "pensamientos oscuros". En su vida solo hay pensamientos oscuros: "Durante toda mi vida ni siquiera sabía si realmente existía". Escribe en su diario: "Lo peor de tener

27. Julieta De Battista, *El deseo en las psicosis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2015).

una enfermedad mental es que la gente espera que actúes como si no la tuvieras". El costo para habitar lo social parece ser el de esta obediencia automática, desprovista de deseo, este "como si".

En este fondo de maltrato, esa obediencia sumisa deja ver, sin embargo, algunos destellos de indignación. Además, ahora, alguien le ha provisto de un arma. Los maltratos se acumulan y ese cuerpo ya no soporta más. El hecho de que lo despidan del trabajo aparece como el factor desencadenante, pero no es un relámpago en un cielo tranquilo. El estallido se viene preparando desde mucho antes, como lo hemos puntualizado. Ese sostén de unas pocas patas, apuntalado en el trabajo y en el deseo de la madre, se desarma y se reinventa.

En estas circunstancias —ha perdido el trabajo que ama, nadie cree en su proyecto de convertirse en comediante, ni siquiera su madre—, él se golpea la cabeza contra un vidrio y lo destruye. Al regresar, abatido, aún vestido de payaso, se produce un encuentro fortuito y fatal en el subte. Algo se desata brutalmente, en forma criminal. La experiencia de la indignidad, de la inutilidad, vira a la indignación. Nuevamente quiero resaltar que este punto de quiebre no se da sin una nueva situación de descomunal maltrato, en la que Arthur queda otra vez reducido a ser un objeto mudo de la violencia de los demás. Él se pregunta en otro momento: "¿Qué obtienes cuando cruzas un enfermo mental solitario con una sociedad que lo abandona y lo trata como una porquería?"

Tres muchachos en el subte molestan en forma prepotente a una mujer, quien con su mirada busca algún auxilio en Arthur. La risa sardónica comienza y desencadena la violencia de estos inversionistas de Wall Street, quienes le quitan la máscara de payaso y se burlan de él. Arthur quiere explicarles, mostrarles su tarjeta, él tiene un trastorno. Lo golpean salvajemente, otra vez. Esta segunda escena replica a la primera paliza, pero esta vez, mientras es pateado en el piso, algo distinto se enciende en su mirada. Dispara el arma en la confusión de los golpes. Mata a dos de ellos. Ante los cadáveres, la primera reacción es apuntar el arma contra sí mismo. Pero cambia de rumbo, va en busca del tercero, lo sigue decidido, y descarga las balas que quedan sobre él, hasta que ya no queda ninguna.

Ya no hay confusión, hay decisión de matarlo. Un zumbido interior atraviesa sus oídos. Huye. Se refugia en un baño público. Su cuerpo empieza a moverse distinto, a animarse, de a poco despliega una suerte de danza, parece producirse cierta apropiación del cuerpo. Ese cuerpo revive, se yergue. Se mira en el espejo, se ve distinto, extiende sus brazos, en un gesto de saludo al público. Parece fantasear con que inicia decididamente una relación con su vecina y la besa súbitamente.

Algo en ese desatarse del pasaje al acto le ha devuelto algún sentimiento de la vida. El pasaje al acto no ha quedado meramente en el punto de una caída de la escena, ha dado lugar a un acto, un acto criminal, incomprensible desde su dócil obediencia. El pasaje al acto cobra retroactivamente valor de acto transformador en la vida de Arthur. Y él comienza a imaginar otros posibles actos y otras posibles escenas.

Irónica sublevación

'Sublevación' viene del latín *sublevare*: acción y efecto de levantarse desde abajo, de algo que lo estaba oprimiendo. "¿Qué nos subleva? Una serie de fuerzas: psíquicas, corporales, sociales. Con ellas transformamos lo inmóvil en movimiento, el abatimiento en energía, la sumisión en rebeldía, la renuncia en alegría expansiva"[28].

El pasaje que nos interesa comienza en la obediencia indigna, pasa por la indignidad, la subvierte en indignación y conduce a la sublevación. Ya no estamos en la obediencia a la orden "tú eres el que me seguirá"; se ha producido el equívoco que da lugar al "tú eres el que me seguirás"[29]. Irónicamente, el ataque a los lazos sociales en el acto homicida produce un efecto de enlace incalculable, por el cual Arthur hace su entrada triunfal en la ciudad del discurso. La función social de la enfermedad mental es la ironía.

A partir de ahora, nos interesa comentar cómo ese proceso, que comienza en la obediencia automática y que subvierte la indignidad en indignación, da lugar tanto a un cambio de posición subjetiva irreversible en Arthur, como a un efecto de resonancia en lo social, caracterizado por el surgimiento de un nuevo movimiento de sublevación que va tomando las calles de *Gotham City*.

Por el lado de Arthur, su cambio de posición es manifiesto. Va a buscar sus cosas al trabajo en "Risalandia", del que fue despedido. Anuncia irónicamente que va a marcar su salida y destruye de una patada la tiqueteadora. Y, antes de irse, transforma el cartel que pedía "*Don't forget to smile*"; Ahora solo queda: "No sonrías". Arthur ya no va por la vida cabizbajo, ha pasado a la acción. Ya no obedece automáticamente, se ha aventurado en un camino de transformación de su realidad.

No obstante, aún asiste a su consulta médica semanal. Otra vez, hace el intento de que su psiquiatra lo escuche en la entrevista. Le comenta que están pasando cosas extrañas, como que un cantante en la radio dijo llamarse 'Carnaval' y ese era justamente el nombre de su payaso en el trabajo. La experiencia de una significación enigmática que le concierne es evidente. Se habla de él en la radio. Arthur agrega: "Hasta hace poco tiempo era como si nadie me viera, ni siquiera yo sabía que existía". Pero su

28. Didi-Huberman, "Pasión política. La potencia de las imágenes de insumisión".

29. Lacan, *Le séminaire. Livre III. Les psychoses*, 123.

psiquiatra está apurada por anunciarle que la situación de crisis ha derivado en un recorte de la asistencia pública y que no se verán más.

Arthur insiste en ser escuchado: "No escucha, ¿cierto? Creo que nunca me escuchó en realidad. Hace las mismas preguntas todas las semanas: «qué tal el trabajo, ¿tienes pensamientos negativos?», lo único en mi mente son ideas negativas, pero usted no escucha de todos modos. Yo dije que durante toda mi vida ni siquiera sabía si realmente existía, pero existo. Ahora sé que existo. La gente empieza a darse cuenta". La psiquiatra no hace más que volver a decirle que ya no recibirá atención allí y agrega: "Gente como tú les importa un carajo y también les importan un carajo las personas como yo". Arthur pregunta una vez más cómo hará para conseguir la medicación, con quién va a hablar. Silencio. Aunque quiera seguir intentando gobernar el cuerpo por la medicación, no tendrá cómo. La asistencia pública lo ha dejado caer. Esta vez el pasaje al acto no puede cargarse a su cuenta.

La posición de obediencia tampoco se sostiene ya con su madre. Ella le pide que envíe una nueva carta a Wayne, pero esta vez Arthur abre esa carta y la lee. Se encuentra con que su madre le está pidiendo ayuda a este hombre porque, según ella, es el padre de su hijo. Arthur se dirige entonces a la casa de los Wayne y se presenta allí ante un empleado como el hijo de Penny Fleck y Thomas Wayne. Este empleado le dice que esa historia es parte del delirio de su madre.

En tanto, unos detectives han ido a buscar a Arthur a su casa para interrogarlo sobre el episodio del subte. Randall lo ha traicionado y les ha dicho que Arthur tenía un arma. El asesinato ha generado gran conmoción social. En los medios de comunicación algunos hablan de un payaso asesino que anda suelto, pero otros ven ahí la figura de un héroe, un justiciero.

La imagen de la máscara de payaso comienza a transformarse en la insignia de un nuevo movimiento social, sobre todo a partir de que el candidato a intendente —quien supuestamente salvaría a la ciudad de la crisis— ha dicho que el asesinato de los tres muchachos —empleados de su empresa— fue perpetrado por un cobarde que envidia a quienes han tenido mejor suerte que él: "Hasta que esas personas no mejoren, los que hemos triunfado en la vida siempre veremos a los que no lo han logrado como viles payasos". Esa declaración se convierte en un fósforo encendido en un terreno embebido de inflamable desigualdad social.

Las manifestaciones ganan las calles bajo el lema: "Todos somos payasos, muerte a los ricos". La máscara de payaso se convierte en una insignia de ese movimiento de sublevación social, al modo en que Lacan lo subraya en sus *Observaciones al informe de Daniel Lagache*:

> Pues la cuestión que abre [Freud] en *Psicología de las masas y análisis del Yo* es la de cómo un objeto reducido a su realidad más estúpida, pero puesto por cierto número de sujetos en una función de denominador común, que confirma lo que diremos de su función de insignia, es capaz de precipitar la identificación del Yo ideal hasta ese poder débil de aventura malhadada que revela estar en el fondo. ¿Hay que recordar, para hacer escuchar el alcance de la cuestión, la figura del *Führer* y los fenómenos colectivos que dieron a este texto su alcance de clarividencia en el corazón de la civilización?[30]

El pasaje al acto homicida de Arthur deviene ese denominador común que cristaliza su función de insignia en la máscara de payaso: alguien ha realizado efectivamente lo que otros tantos ni siquiera saben que fantasean. El pasaje al acto de aquel sujeto fuera de discurso se convierte en ícono del descontento social: el desecho indigno y abandonado entre la basura se transforma en el caballo de Troya que amenaza con invadir la ciudad. De repente, aquel maltratado pasa a ser entronizado, ensalzado, *escabelizado*.

Pero Arthur está muy lejos de querer convertirse en un líder o de capitalizar el fenómeno colectivo que produjo la masacre.

La visita de los detectives a su casa deja a su madre en un estado de nervios tal que debe ser internada. Arthur la visita en el hospital en donde la televisión de la habitación encendida en el programa de Murray trae, esta vez, algo incalculado. En el programa, Murray presenta un video grabado en uno de los clubes en los que los candidatos a comediantes prueban el efecto de sus chistes en un público reducido. Lo anuncia así: "En un mundo en el que todos creen que pueden hacer mi trabajo, miren a este guasón". Y allí vemos a Arthur en la pantalla, presentando en el club su material, contando que odiaba la escuela de niño y que su madre le decía que en algún momento tendría que trabajar para vivir, a lo cual él respondía: "No, voy a ser comediante". Murray lo toma como objeto de chiste sarcástico ante su audiencia y agrega: "Tendrías que haber hecho caso a tu madre", las risas explotan. El video continúa con Arthur diciendo: "Todo el mundo se reía de mí, cuando decía que iba a ser comediante. Pues nadie se ríe ahora" (el efecto no es chistoso); Murray remata: "Eso es un hecho". Arthur pasa de la alegría por verse en el programa de mayor audiencia a la indignación por el trato que allí recibe, al ser reducido nuevamente a un objeto de burla de los demás. Pero, como ya dijimos, ya no es un sujeto que consienta obedecer sin más.

En la secuencia siguiente, Arthur se las arregla para interceptar a Wayne mientras asiste a un evento y se presenta ante él como su hijo. Wayne lo trata de loco, le dice que fue adoptado y que su madre fue arrestada e internada después. Él no es su padre. El tono no es para nada amable. Arthur intenta una vez más hacerse oír: "No sé por

30. Jacques Lacan, "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité»" (1960), en *Écrits* (París: Seuil, 1966), 677. La traducción es mía.

qué todo el mundo es tan grosero. No quiero nada que venga de ti, tal vez un abrazo, un poco de afecto o tal vez un poco de decencia. No sé qué les está pasando. Cómo hablas así de mi madre. Soy yo, papá". Recibe por respuesta una trompada.

El efecto es devastador e impacta notoriamente en el cuerpo de Arthur, quien llega a su casa, vacía la heladera y se mete adentro. Escucha, entonces, un llamado telefónico, que decide no atender, pero al oír el inicio del mensaje sale abruptamente de la heladera: lo contactan desde la producción del show de Murray, su video ha generado gran repercusión en los televidentes y quieren invitarlo al show en vivo. Esta propuesta le devuelve algún sentimiento vital que le permite continuar.

Se dirige ahora al hospital psiquiátrico donde dicen que fue internada su madre hace 30 años y pide su historia clínica. En breve conversación con el empleado, le pregunta cómo alguien llega a un lugar así, si es porque ha cometido un crimen. El administrativo le responde que la mayoría sí, otros solo están locos y representan un peligro para los demás. Arthur se confiesa allí: "A veces yo no sé qué hacer. El otro día me desahogué con unas personas y creí que me afectaría. Es muy difícil intentar ser feliz siempre". El administrativo le recomienda buscar ayuda, pero todo eso se ha recortado por el ajuste.

Arthur le arrebata al administrativo la historia clínica y allí se encuentra con la documentación: su madre fue internada con un diagnóstico de psicosis delirante y trastorno de personalidad narcisista, por haber puesto en peligro la vida del hijo que había adoptado. En el acta de adopción figura que Arthur fue un niño abandonado y junto a ella están las publicaciones en los diarios del hecho policial que motivó la internación. Arthur fue encontrado en el departamento de su madre, convertido en un basural, él estaba atado a un radiador, desnutrido y golpeado. Se acusa a la madre de haber permitido que su novio abusase del niño y ella solo agrega: "Jamás lo oí llorar, siempre fue un pequeño muy feliz". El maltrato, el abuso, la violencia y el abandono no eran meramente coyunturales, sino que formaban parte de la constelación de marcas —no simbólicas, bien reales— que signaron el origen de Arthur. El costado mortífero del deseo materno se hace presente en forma despiadada.

Este nuevo saber sobre su infancia lo conduce sin vacilación a un nuevo acto homicida. Va al hospital en el que su madre continúa internada y le dice: "Hola Penny Fleck. Siempre odié ese nombre. Solías decirme que mi risa era un trastorno, que algo estaba mal en mí. No es cierto. Es mi verdadero yo. Feliz. No he sido feliz un minuto de toda mi puta vida. ¿Sabes qué me da gracia, lo que de verdad me hace reír? Antes creía que mi vida era una tragedia, pero ahora veo que es toda una comedia".

Y la mata sin titubear, gozosamente.

El síntoma, otrora repudiado, se va convirtiendo por la vía de la identificación a este, tal y como Lacan lo entiende en el seminario 24: "El síntoma puede ser el *partenaire* sexual. […] el síntoma, tomado en este sentido, es lo que se conoce, e incluso lo que se conoce mejor […]. Entonces, ¿qué quiere decir conocer? Conocer su síntoma quiere decir «saber hacer con», saber desembrollarlo, manipularlo"[31]. Se produce un corte en ese camino indicado por el deseo de la madre que lo nombraba como *"Happy"*. La reinvención toma lugar por el lado de la identificación al síntoma y por una singular transformación de la tragedia en comicidad irónica. A partir de este momento, el empuje sardónico a reír ya no se impone desgarradoramente y a pesar de su voluntad, sino que comienza a asomarse una risa que vehicula satisfacción.

En la escena siguiente, Arthur recibe la visita de dos de sus compañeros en su casa: Randall, quien le dio el arma, y Gary, quien padece de enanismo. Dicen que vienen a acompañarlo por la muerte de su madre, a lo que Arthur responde irónicamente: "Murió mi madre, estoy celebrando". Les advierte que ha dejado de tomar su medicación y se siente mejor. Nuevamente, avisa. Pero Randall quiere saber qué les ha dicho a los detectives acerca del arma. Arthur lo mata salvajemente. No es un pasaje al acto. Es un acto decidido, como lo fue la muerte del tercer muchacho en el subte y el asesinato de su madre. ¿Por qué decimos esto? Arthur mata a Randall, pero no a Gary, a quien le da un beso y le agradece por haberlo tratado bien siempre. Hay claridad en su acción, hay una escena previa y premeditada en la que Arthur esconde entre sus ropas unas tijeras con las que luego ejecuta a Randall.

En los instantes siguientes, lo encontramos ya preparado para asistir al *show* de Murray, para el que ha ensayado suicidarse en vivo. El gesto le resulta cómico. Ríe.

Baja bailando las escaleras que otrora subía a desgano. Desborda una vitalidad que parece provenir de la sucesión de actos que han sublevado su obediencia inicial. En la producción del *show* tienen ciertos reparos con que él se presente vestido de payaso. Pero Arthur aclara que él nada tiene que ver con las protestas callejeras y no las apoya, que no es político, sino que solo quiere hacer reír a la gente. Le pide a Murray que lo presente como él lo nombró la primera vez: Guasón.

Su entrada en el set es sorpresiva: besa a una anciana panelista. En el momento destinado al chiste, confiesa en vivo que mató a esos tres. Murray se queda esperando el remate del chiste. Arthur continúa: "No tengo nada que perder, nada puede hacerme daño. Mi vida es una completa comedia. Matar es gracioso. La comedia es subjetiva. El sistema decide lo que está bien o mal, como decide lo que es gracioso o no lo es".

Murray le pregunta si mató a esos tipos para incitar un movimiento y convertirse en un símbolo, pero Arthur aclara una vez más que no es ese el caso:

31. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre xxiv. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre,* Clase del 16 de noviembre de 1976. Inédito. La traducción es mía.

> Maté a esos tres tipos porque eran una basura. Todo el mundo es horrible estos días, suficiente para volver loco a cualquiera […]. Si yo cayera muerto en la vereda pasarían encima mío, como lo hacen todos los días y no me ven […]. Todo el mundo grita, ya nadie es civilizado, ya nadie se pone en los zapatos de otra persona. Ellos creen que toleraremos todo como niños buenos y no atacaremos. No todo el mundo es basura. Tú eres una basura. Pusiste mi video y solo querías burlarte de mí.

Murray quiere sacarlo de pantalla en ese momento, pero el decir de Arthur ya no obedece ni se detiene: "¿Qué obtienes cuando cruzas un enfermo mental solitario con una sociedad que lo abandona y lo trata como una porquería? Obtienes lo que mereces". No aguarda la respuesta y mata a Murray en vivo, delante de su audiencia, y vuelve a dispararle. He ahí el remate.

La gente toma las calles, la situación está fuera de control. Los policías que han detenido a Arthur le dicen: "Toda la ciudad está en llamas por lo que hiciste". En otro punto de la ciudad, otra persona se hace eco de los dichos de Arthur y, a la voz de "tendrás lo que mereces", mata a Wayne y a su esposa ante la mirada de su hijo. Unos manifestantes interceptan al patrullero y liberan a Arthur, le piden que se levante, lo vitorean.

Él dibuja su sonrisa de payaso con su propia sangre y se alza entre la multitud que lo sostiene. Aquel que empezó la película en el piso, como una basura más, termina levantándose desde lo bajo, encaramado por el colectivo que lo erige en insignia de un nuevo movimiento social. Potencias del impoder[32].

La ruptura del lazo en el acto homicida produce irónicamente un efecto de enlace. El acto de alguien que está más bien por fuera de los discursos establecidos logra convertirse en objeto de deseo de una causa común, y le devuelve a este sujeto una dignidad que, en su simulacro de existencia obediente, no tenía. Quizás sea esta una forma posible de entender la tesis de Lacan: la función social de la enfermedad mental es la ironía, sobre todo en el caso de la esquizofrenia.

Conclusiones

Entendemos que este recorrido aporta numerosas reflexiones que podrían contribuir a otras elaboraciones acerca de la posible función social de las llamadas "enfermedades mentales". En primer lugar, queremos jerarquizar esta pregunta, que se vuelve la columna vertebral de la película: "¿Qué obtienes cuando cruzas un enfermo mental solitario con una sociedad que lo abandona y lo trata como una porquería?". Recuperar esta interrogación implica dejar de pensar las afecciones de la salud mental como problemáticas individuales y empezar a cuestionar el tratamiento social que se les da.

32. Tomo prestada la expresión de Didi-Huberman en la curaduría de la muestra "Sublevaciones" (2017).

Sin dudas, hay una primera línea de lectura de la película que podría quedar meramente en la alarma que genera la supuesta peligrosidad del loco. Eso implicaría desconocer la serie acumulativa de maltratos a los que este sujeto es sometido y las sucesivas caídas de la escena que no son consecuencia exclusiva de sus decisiones: el abandono de la asistencia, la pérdida del trabajo, el hecho de que alguien le facilite un arma. De ahí que intentamos resaltar en el material la cantidad de veces que Arthur intenta continuar amarrado a lo social, aunque el precio de eso sea una obediencia indigna; la cantidad de veces que da aviso al otro de su malestar creciente, y no es escuchado. Para intentar elucidar las coordenadas del pasaje al acto homicida no es posible despojarlas de toda esta trama, y eso tampoco implica justificar el acto homicida por el maltrato. Hay otras elecciones posibles. La responsabilidad social no exime de la responsabilidad ética que implica toda posición subjetiva.

Por otra parte, en el caso de Arthur asistimos a los intentos previos de armarse una existencia en lo social. ¿Qué tanto nos preguntamos qué es lo que hacen las distintas sociedades con sus locos? ¿En qué medida estamos dispuestos, como ciudadanos y no solamente como analistas, a convivir con lo que escapa a lo establecido, a la común medida, aunque solo sea una risa inoportuna? ¿Qué tanto se han calculado los efectos de la obediencia que suele exigírseles a los pacientes que son externados? ¿Cuánto se tiene en cuenta en ese proyecto la potencia ética de la dignidad deseante?

El deseo objeta toda tentativa de sometimiento por la obediencia, aun en las psicosis, en las que comprobamos una gran sensibilidad a los deseos inconscientes. En esa sensibilidad radica lo que puede pensarse como un potencial transformador propio de las psicosis, que puede, en ocasiones, impactar de diversas formas en lo social.

BIBLIOGRAFÍA

De Battista, Julieta. *El deseo en las psicosis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

De Battista, Julieta; Campodónico, Nicolás y Kopelovich, Mercedes. "Posiciones de la psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 239-257. https://doi.org/10.15446/djf.n20.90182.

De Battista, Julieta. *Posición de las psicosis en lo social: preguntas, resultados preliminares y proyecciones de la investigación*. Trabajo por presentarse en el Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires 2020.

Deutsch, Hélène. "Un type de pseudo-affectivité («comme si») (1934). En *Les "comme si" et autres textes*. París: Seuil, 2007.

Deutsch, Hélène. "Quelques formes de troubles affectifs et leur relation à la schizophrénie" (1942). En *Les "comme si" et autres textes*. París: Seuil, 2007.

Deutsch, Hélène. "Aspects cliniques et théoriques des personnalités `comme si´"

(1965). En *Les "comme si" et autres textes*. París: Seuil, 2007.

Didi-Huberman, Georges. Entrevista "Pasión política. La potencia de las imágenes de insumisión". *Sublevaciones en la Universidad Nacional de Tres de Febrero*. Buenos Aires, 2017. Disponible en: www.lanacion.com.ar/opinion/pasion-politica-la-potencia-de-las-imagenes-de-insumision-nid2033953.

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. "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.

Lacan, Jacques. "Propos sur la causalité psychique" (1946). En *Écrits*. París: Seuil, 1966.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre iii. Les psychoses* (1955-1956). París: Seuil, 1981.

Lacan, Jacques. *Le savoir du psychanalyste*. (1971-1972). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxi. Le non-dupes errent ou les noms-du-père*. (1973-1974). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxiii. Le sinthome* (1975-1976). París: Seuil, 2005.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxiv. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Inédito.

Lacan, Jacques. "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité»" (1960). 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.

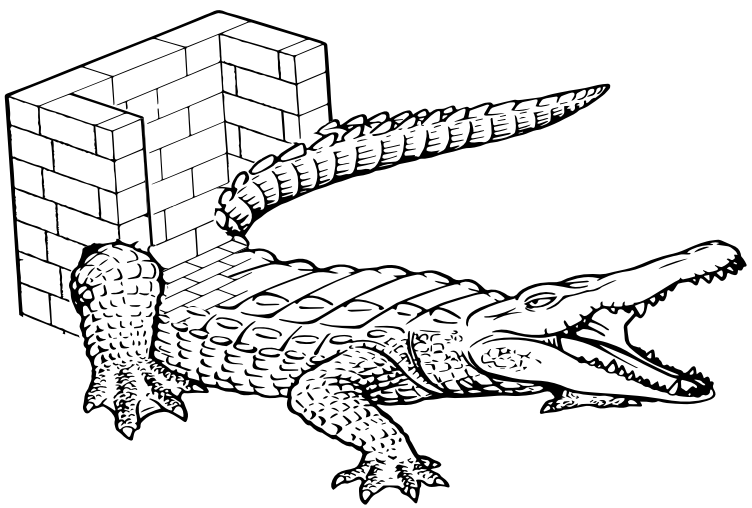
Lacan, Jacques. "Réponse à des étudiants en philosophie". En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. "L'acte psychanalytique". En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. "L'étourdit". En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Miller, Jacques-Alain. *Embrollos del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Sauret, Marie-Jean. "Una civilización del odio". *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 19-32. https://doi.org/10.15446/djf.n19.76683.



IV. PRUEBAS DE LA EMANCIPACIÓN

© Lesivo Bestial | Saqueo de exportación| Mural exterior | Medida variable | 2016

© Lesivo Bestial | Si perdemos el norte | Mural exterior | Medida variable | 2018

DOI: 10.15446/djf.n21.101241

La revolución ya ha ocurrido*

(cc) BY – NC – ND

MARIE-JEAN SAURET**

Universidad Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

Le pari de Lacan, París, Francia

La revolución ya ha ocurrido

Este mundo es insensato, y el humano no puede vivir sin poner su vida en relato. Es una de las lecciones de la Revolución Francesa. La elección del Ser supremo no la protegió de la religión capitalista. Pero planteó la pregunta sobre una trascendencia laica que indizaría el agujero en el saber. Y la pregunta persiste: ¿sabremos estar a la altura? Se impone, más que nunca, poner al psicoanálisis a la cabeza de la política: para dar la posibilidad al sujeto de interpretar el genio de su división, el antídoto en el clivaje. Atrevámonos a afirmarlo: sin el Discurso Analítico, no hay lazo social. ¿Qué lugar damos nosotros, los que practicamos el análisis, a la Ciudad en el psicoanálisis?

Palabras clave: revolución, psicoanálisis, sublevación, pandemia.

The revolution has already happened

This world is senseless, and humans cannot live without putting their lives into a story. This is one of the lessons of the French Revolution. The choice of the supreme Being did not protect it from capitalist religion, but it raised the question of a secular transcendence which, in our terms, would index the hole in knowledge. And the question persists: Will we know up to the task? It is necessary, more than ever, to put psychoanalysis at the head of politics: to give the subject the possibility of interpreting the genius of its division, the antidote in the cleavage. Let us dare to affirm it: without analytic discourse, there is no social bond. What place do we who practice analysis give to the city in psychoanalysis?

Keywords: revolution, psychoanalysis, uprising, pandemic.

La révolution a déjà eu lieu

Ce monde est insensé, et l'homme ne peut pas vivre sans mettre sa vie en récit. C'est l'une des leçons de la Révolution française. Le choix de l'Être suprême ne la protégeait pas de la religion capitaliste, mais elle a posé la question d'une transcendance séculaire qui indexerait le trou du savoir. Et la question persiste: saurons-nous à la hauteur? Il s'impose, plus que jamais, de mettre la psychanalyse au chef directive de la politique: pour donner au sujet la possibilité d'interpréter le génie de sa division, l'antidote au clivage. Osons l'affirmer: sans le discours analytique, il n'est pas de lien social. Quelle place, nous, qui pratiquons l'analyse, faisons-nous à la Cité dans la psychanalyse?

Mots-clés: révolution, psychanalyse, soulèvement, pandémie.

CÓMO CITAR: Sauret, Marie-Jean. "La revolución ya ha ocurrido". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 279-304, doi: 10.15446/djf.n21.101241.

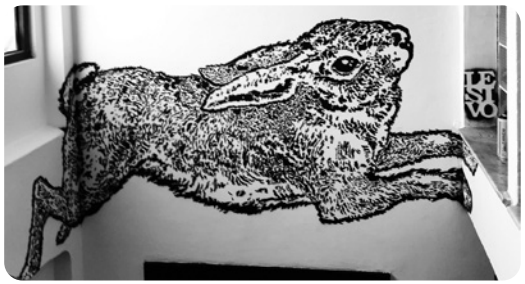
* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. *e-mail*: pesanmiguela@unal.edu.co

El presente artículo se desarrolló a mayor profundidad en el libro *La Révolution a eu lieu* (París: Le Retrait, 2021).

** *e-mail*: marie-jean.sauret@univ-tlse2.fr

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 18/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.



La pandemia y el confinamiento me sorprendieron mientras redactaba este artículo. Aparte de este primer párrafo, solamente lo noté en el camino: la inflexión que vino después es instructiva en sí misma, ¡es la primera lección, finalmente extensión, de este trabajo al que una inesperada tregua vino a favorecer! Una caca de murciélago en la espalda de un pangolín detiene la economía mundial, ¡cosa que ninguna revolución ha logrado hasta ahora!

En numerosas ocasiones Lacan evoca "la revolución freudiana", haciendo un esfuerzo por precisar lo que la caracteriza. Los términos con los que dio cuenta de esta muestran cómo la valoró. Es claro que ha ocurrido una revolución, pero, culminado el instante, se requiere de un tiempo para comprender: y no es seguro que el momento de concluir haya llegado para nosotros. Si Lacan promueve un "retorno a Freud", retorno al instante de ver, ¿no es acaso porque, entre tanto, lo más real que tiene el psicoanálisis habría quedado enterrado? Las menciones inaugurales con las que Lacan saludó dicha revolución dicen lo que lo impactó primero.

De hecho, muy pronto[1] subrayó que el psicoanálisis es revolucionario en comparación con la psicología dominante (asociacionista) que busca garantía en una determinación fisiológica de la verdad. Por su parte, el psicoanálisis se ubica del lado de quienes concuerdan en torno a una "función de lo Real", que le dicta su método: ofrecer una experiencia que consiste en ponerse a la escucha del sujeto mismo, con esas dos "leyes" de "no omisión" y de "no sistematización" que la "asociación libre" reúne. De esa manera, el psicoanálisis acoge todo lo que la psicología recusa como "sin sentido" (que Lacan anotará más tarde como *a*). Aproximadamente 15 años después[2], Lacan subraya que hasta los trabajos de los conductistas que buscan una explicación genética para el crimen no pueden privarse de "leer en los hechos humanos las significaciones que los especifican como tal", asunto esclarecido por Freud al aportar la dimensión estructural del incesto y del parricidio.

Se necesitarán todavía cinco años, además de la nota preparatoria a "La cosa freudiana"[3], para que Lacan sitúe esta revolución "desde el punto de vista de una interpretación del hombre en su ser sujeto", situando "el gran descubrimiento de Freud" en "el inconsciente reprimido". Lo reprimido es "amnesia épica", que pasa por las

1. Jacques Lacan, "Au-delà du 'Principe de réalité'", *l'Évolution Psychiatrique*, 3 (1936): 67-86; Jacques Lacan, "Más allá del principio de realidad" (1936), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 81-98.

2. Jacques Lacan, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie" [Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología], 13.ª conferencia de los psicoanalistas de lengua francesa (29 de mayo de 1950), *Revue Française de Psychanalyse*, tomo xv, n.° *1* (enero a marzo de 1951): 7-29. Cfr. En *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 129-150.

3. Jacques Lacan, "Le sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse" [El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis], Clinique universitaire de neuro-psychiatrie, Viena (Profesor Dr. Hoff) lunes 7 de noviembre de 1955, "Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne" [Notas en alemán preparatorias a la conferencia sobre la Cosa freudiana] Trad. del alemán al francés por Geneviève Morel y Franz Kaltenbeck, en *¿Ornicar?*, n.° 42 (1987): 7-11.

palabras. De ello resulta "lo Simbólico, el distrito del lenguaje, como el campo principal del psicoanálisis". El campo asignado por Freud al psicoanálisis es el de los síntomas en un sentido ampliado a los "fenómenos paradójicos, e incluso a los límites de lo normal: a la ilusión, al engaño, al lapsus y, menos severo, al chiste. En este sentido, el síntoma funciona como la palabra: es captado en el campo del lenguaje".

Lacan recurrió a menudo a la comparación freudiana con la revolución copernicana. Queda confirmado en la primera ocasión: "En efecto, es la revolución copernicana con la que Freud mismo comparaba su descubrimiento, subrayando que estaba en juego una vez más el lugar que el hombre se asigna en el centro de un universo"[4]. Lacan la comenta en "Radiofonía"[5], pero en ese momento recusa el que Copérnico haya operado una revolución, pues el heliocentrismo es enteramente compatible con el resplandor del Rey Sol (y al mismo tiempo justifica que Freud se lo tome prestado); lo alegoriza al sugerir la destitución de un centro en beneficio de otro: este préstamo resulta de la necesidad de rebajar el esplendor que todo monocentrismo sostiene, uno de los cuales, y que aún perdura, es el de pretender la unidad de la psicología. De hecho, Kepler se preocupó menos por el heliocentrismo que por escapar de la idea según la cual "el movimiento de rotación, por engendrar el círculo (es decir, la forma perfecta), es el único que puede adecuarse a la afectación del cuerpo celeste que es el planeta". A pesar de eso, seguía siendo "ptolemaico" y caía en necedades como la de las "revoluciones celestes".

El verdadero giro "revolucionario" se encuentra en la formulación matemática de Kepler, y sobre todo en la formulación de la gravitación de Newton, sobre la que Lacan subraya "que no haya lugar en ninguna crítica de la razón imaginaria". El comentario es valioso si se recuerda que Lacan llegará a ironizar sobre la revolución reconduciéndola a la revolución de los planetas, para decir que ese retorno al mismo lugar subraya su Real (inmutable, imposible de desviar). La fórmula matemática "es de hecho la plaza fuerte cuyo asedio mantiene en la ciencia el ideal de universo a través de la cual existe dicha ciencia; que el campo newtoniano no se deje reducir a ello queda bien designado en mi fórmula: lo imposible, es lo Real". Concluye: "Es desde ese punto una vez alcanzado, que refulge nuestra física". Salvo que, al inscribir la ciencia en el discurso histérico, la sitúa precisamente en una relación con el psicoanálisis: "El abordaje de lo Real es estrecho. Rondándolo es como el psicoanálisis se perfila".
¿Qué queda hoy del Real que el psicoanálisis ha rondado? ¿Nos hemos habituado de nuevo a este?[6] ¿Todavía son perceptibles los efectos del interés que el psicoanálisis tiene por este? ¿Conciernen a la ciudad? En su resumen de *El Acto psicoanalítico*, Lacan se pregunta: "*¿Pero ¿quién oirá […] de nuestra meditación sobre este acto, […] de dónde vendrá mañana el relevo del psicoanalista, y qué hizo las veces del psicoanalista en*

4. Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1953), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 483.
5. Jacques Lacan, "Radiofonía" (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 425-469.
6. "Se habitúa uno a lo Real. A la verdad, se la reprime". Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1953), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 483.

la historia?"[7]. Esto nos impulsa a tomar el asunto aguas arriba del advenimiento del psicoanálisis como tal, focalizándonos en ciertas "revoluciones" que dan fe de un Real perturbador y de una real perturbación.

Un *Big Bang* singular

Ciertamente, el *Big Bang* es una singularidad física. Pero hay otra, de un tipo diferente, que sobreviene cuando unos antropoides compensaron su incapacidad nativa con la prótesis del lenguaje. Esta mutación condiciona la posibilidad misma de revolución. Una vez que el poder de simbolización se puso en marcha, a pesar de sus límites, "algo" ya no podía ser como antes, para lo bueno y para lo malo. Se conocen los límites: el lenguaje es un lamentable medio de comunicación. Es incapaz de aprehender el Real de lo que habla. Solamente representa: miente, y en consecuencia introduce el asunto de la verdad como enigma. En cambio, trae a la existencia, en calidad de hecho de dichos, lo que está ausente o lo que no existe: crea. En un sentido, ese momento inaugural es el de la irrupción de lo Real del sujeto, así como el de la organización de su pérdida.

Es de esta manera como descubrimos que esos primeros hombres, así fuesen neandertales, se equiparon de un arte rupestre, tenían una representación de sus semejantes a los que inhumaban, y sabían contar[8]. Cuando sus primos *homo sapiens* pasaron a ser sedentarios, modificaron la biodiversidad seleccionando especies animales y vegetales: ahí comienza el Antropoceno.

Quien consiente hablar consiente mentir (cfr. la *proton pseudos*): a preocuparse en adelante por la verdad imposible de decir. Tal está obligado a preguntarse por lo que es, y a verificar a costa suya el fracaso del lenguaje para responder. Solo tiene acceso a un "ser de palabras" en el lugar de lo Real de su ser: una identificación, una imagen, un Yo. Habla, adolece del Real de su ser que Lacan tradujo por "ser de goce": porque esa falta introduce en el sujeto ese efecto en el que Freud reconoció el deseo. Llamó, además, inconsciente al saber no disponible sobre lo Real del sujeto, y encontró que el sujeto buscaba recuperar cabos de Real, de los cuales extraía una satisfacción parcial. Una satisfacción absoluta extinguiría el deseo y consagraría la muerte, no la del individuo vivo psicosocial, sino la del sujeto: melancolía, tristeza, depresión, aburrimiento, anorexia dan una idea de lo que está en juego.

Debido a la insatisfacción de su "ser de palabras", el humano la ha adosado a un "ser de filiación": no puedo decir lo que soy, pero sí de quién soy hija o hijo. El enigma se traslada entonces a aquellos: ¿qué son realmente? Y, gradualmente, el enigma termina soportado por el primero de la serie, aquel que no tiene a nadie antes de quien pueda decirse que lo engendró, porque es el primero en haber nombrado

7. Jacques Lacan, "El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968", en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 402.

8. "Las fibras trenzadas más antiguas fueron halladas en el yacimiento de Abri du Maras en el sur de Francia", *Hominidés.com*, (12 de abril del 2020). Disponible en: https://www.hominides.com/html/actualites/neandertal-tresse-des-cordes-maras-1414.php. La traducción es mía.

a su hijo "hijo" y a quien este hijo ha llamado "padre"[9]. El lenguaje es portador del orden de las generaciones, y la función "paterna" (el ser de filiación) permite al sujeto inscribirse allí: habita el lenguaje. Mitos y religiones se amparan de ese primer extra Simbólico, y por lo tanto Real, para construir la figura mítica del padre primitivo de la horda o religiosa de Dios. Proveen la primera versión de lo social para los que la comparten, y Dios (o Tótem) garantiza la autoridad de quienes regularán la vida social en su nombre. La humanidad ha adoptado la familia para distribuir los cuidados (nutrición, limpieza, educación), de aquellos cuya prematuración, por exigir un largo desarrollo, se prolonga en infancia, pero también para transmitirles la condición de su humanización: el lenguaje.

La dificultad para imaginar de dónde viene el lenguaje, la imposibilidad de pensar racionalmente el instante de antes, justifica que habláramos de *Big Bang* (¿qué hay más acá o más allá del Otro de lenguaje?). Fechada su irrupción, el humano no ha dejado de hacer uso del poder de simbolización, acarreando profundos cambios en la esfera de lenguaje, pero descubrimos que también en el universo al que parasitó. Una revolución ha ocurrido. Conviene recordar qué soluciones ha fabricado el humano con el mito y con la religión.

Un animal revolucionario

Fue primero el humano el que fue parasitado por el lenguaje (y a partir de allí él contamina el ambiente). Esto lo desnaturaliza: la necesidad deviene pulsión y el instinto libido. El celo y los calores ya no le dictan sus comportamientos sexuales, sino el deseo. Ya no come para vivir: debe pagar su tributo al lenguaje y comer significante (la cocina es un arte)… Con todo, las pulsiones no pueden ser sublimadas enteramente: ello consagraría la muerte del viviente. La agresividad busca expresarse, amenazando en adelante al grupo. También la sexualidad es en parte sublimada, en amor por el prójimo a fin de contener la violencia interna y dirigirla hacia afuera del grupo.

No obstante, agresividad y sexualidad continúan exigiendo un mínimo de satisfacción directa, a la que Freud califica como perversión. Esta es el motor de las transformaciones sociales. La sociedad fuerza a su represión, hasta producir neuróticos. Estos buscan escapar de allí con nuevos inventos culturales. Ese trabajo de cultura lleva a buscar una nueva salida directa para las pulsiones, una nueva perversión. Y esta obliga a la sociedad a renovarse para tratarla, etc. ¿Será la perversión el fermento de la revolución "permanente"?

9. En sentido genérico, como cuando se dice "padre de familia": *parent* [n. t.].

Subversión del sujeto

El lenguaje se descompone en significantes (*grosso modo*: las palabras), y el significante, cuando está aislado, es asemántico. No se representa ni a sí mismo, está en oposición a todos los significantes, inclusive a sí. Solamente contribuye al sentido cuando se articula con otro (tal es la ley simbólica). Pero no se articula solo: el sujeto debe portarlo, vivo, ante ese otro para contribuir al saber, de suerte que el saber es siempre por lo menos dos significantes. Por eso Lacan escribe "saber" con el matema S_2, el cual se descompone en $S_1 \rightarrow S_2$; este S_2 nunca es segundo sino siempre binario (y siempre en el horizonte): $S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow (\ldots \rightarrow S_2)))$.

No hay significante que no represente primero al sujeto que lo hace constar en la palabra. Pero si el S_1 identifica entonces al sujeto (S_1/$), no le confiere sentido alguno: el sujeto lo espera entonces del saber. El significante (S_1) representa al sujeto ($\rightarrow$) para otro significante (S_2). Lo mejor que puede entregar este último es una significación insatisfactoria que le concierne. Además, produce, de hecho, en calidad de perdido, aquello que, de lo Real del sujeto, no se deja atrapar por el lenguaje. En este sentido, el sujeto es un agujero en el saber: es ese Real inaprehensible que solamente deja la huella de ese agujero, que Lacan escribe *a*. Ese Real busca hacerse significar: es el responsable de los tropezones de la lengua (lapsus, olvidos, actos fallidos…). En todos los casos, hablar no consiste en repetir lo que ya ha sido dicho o formulado por el Otro, por una parte, aún si todas las palabras están en la lengua: hablar es lo mínimo del acto creador; por otra parte, la imposibilidad de producir la respuesta definitiva a la pregunta de lo que es el sujeto en realidad lo relanza incesantemente en esta creación: esta especie de revolución perpetua es calificada por Lacan como "subversión del sujeto y dialéctica del deseo"[10].

El *a* inscribe en el sujeto el lugar de ese resorte pulsional en el principio del acto de palabra y del trabajo cultural (los despliegues y los cambios del saber) como transformaciones societales.

Las mutaciones del saber

El trabajo de cultura ha parido una verdadera revolución con el advenimiento de la ciencia moderna, un modo riguroso de producción de un saber refutable en lenguaje matemático: se escribe y no se habla. Esta revolución es tanto epistémica como económica, social y cultural.

Es revolución epistémica porque la ciencia descalifica el saber existencial incapaz de rivalizar. Sustituye la búsqueda de la verdad y sus formulaciones filosóficas o religiosas por la exactitud del cálculo y la justeza de la demostración. Pare un nuevo

10. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 755-788.

sujeto, el sujeto de la ciencia; nuevo porque busca exclusivamente la razón en toda cosa[11], aun cuando el saber que produzca no alcance la objetividad sino al excluirlo y aun cuando sus descubrimientos lo angustien eventualmente.

Esta revolución también se efectúa en el plano económico, porque el matrimonio de la tecnociencia con el mercado (hecho posible gracias a la operacionalización de la ciencia), promueve el sistema capitalista. La tecnociencia impone la forma industrial, el mercado sus características esenciales: propiedad de los medios de producción, explotación de los trabajadores, extorsión de la plusvalía, acumulación del capital.

El capitalismo viene acompañado de una revolución social, los sujetos no habitan un sistema sino el discurso que les permite vivir colectivamente: el discurso capitalista. La descalificación tendenciosa de las respuestas existenciales (míticas y religiosas) se ve compensada por la invención de los liberalismos: el liberalismo filosófico, según el cual a cada cual su verdad (es por lo tanto el fin de las querellas religiosas); el liberalismo político, según el cual conviene desconfiar de toda forma de autoritarismo, puesto que ya nada garantiza la autoridad; y el económico, para el cual las relaciones interindividuales se ven reducidas a su único valor mercantil (fetichismo de la mercancía).

Esta revolución deviene cultural. Es la de las luces: la ciencia y los progresos que promete deberían poner fin a los oscurantismos. Ahora bien, el humano no puede prescindir ni de responder a la pregunta por el sentido de su vida ni de poner su vida en relato, para la cual la ciencia es igualmente inepta. De ahí, en realidad, la resurgencia y el agravamiento de las guerras de religiones. El discurso capitalista suscita el cientificismo: promete responder a todas las preguntas (científicas, por supuesto, pero también existenciales) por los medios de la ciencia, y promete que comprenderemos todo. Promete también fabricar y que gozaremos de todo: un nuevo paraíso terrestre.

Se deriva de ello una verdadera mutación del saber, la cual tiene un impacto en los sujetos. El ideal del nuevo saber es matemático: sin agujero, indudable. El deseo queda rebajado a la necesidad que el mercado colmará. La falta es propensa a ser borrada. El saber existencial no está disponible para dar cuenta de la presencia de cada cual ni de la del mundo mismo, las soluciones míticas y religiosas están desacreditadas: "otra cosa" ha de inventarse que pueda preservar la estructura del sujeto y su capacidad de subversión…

¿En qué sentido la Revolución francesa es un acto?

Dios ya no garantiza la autoridad del monarca. Rousseau revela que el hombre es proclive a ser transformado por la educación, que no está fijado a sus determinacio-

11. Emmanuel Kant registra la irrupción de este sujeto en varias ocasiones: *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica de la facultad de juzgar* (1790).

nes religiosas y naturales. Podemos, entonces, cortarle la cabeza al rey. ¿Es un acto revolucionario más, un paso al acto o un *acting out*? Sin duda su valor no es el mismo según los actores.

En su primer discurso con ocasión del juicio de Luis XVI, Robespierre[12] recusa que se trate de un proceso y que la asamblea esté haciendo de juez, puesto que (consecuencia del "ni Dios ni Rey") sus miembros *son* en adelante la autoridad: hombres de Estado y representantes de la nación. "Luis ha sido destronado por sus crímenes". Robespierre recuerda que él mismo reclamó la abolición de la pena de muerte ante la Constituyente "en favor de tanto desafortunado cuyos delitos son menos suyos que del gobierno (del rey)". Su solicitud siempre fue rechazada ¿y quisiera hacerse una excepción para el rey? "Proponer procesar a Luis XVI, de la manera que sea, es recular hacia el despotismo real y constitucional; es una idea contrarrevolucionaria porque es poner a la revolución misma en litigio": Luis es supuesto inocente, la República "re-ensamblada" (*rassemblée*: reunida) como monarquía es inconsistente. De allí su conclusión: "Luis debe morir, porque la patria debe vivir".

En una intervención que ya tiene sus años, Anne-Marie Cocula[13], y, además, a su manera también, Slavoj Žižek[14], ponen de relieve las razones enumeradas por Robespierre y sus seguidores para no cortar la cabeza coronada: a) las monarquías europeas se unirán contra el ejército revolucionario y habrá guerra; o b) la república perderá y la realeza será restaurada; o c) esta ganará, ¡y hay muchas razones para temer que el general victorioso reivindique la cabeza del Estado! No hay una buena razón para hacerlo. Pero, concluye, precisamente por eso, por esa razón, conviene decapitarlo. Es un acto que escapa a toda determinante, con lo cual los revolucionarios y las monarquías habrán cambiado para siempre. En ese sentido, el acto verifica la desaparición de la garantía, y en ese instante la asume.

Un acto que no es para todos, sin duda, y no asumido como tal, frágil por ser precisamente un acto, y, como todo acto, sin garantía. Esto se constata en la respuesta que se da a una pregunta inédita planteada por la revolución: ¿cómo hacer que las masas se mantengan juntas sin una autoridad garantizada? La respuesta se conoce: con el terror. Y para salir del terror no se halló nada mejor que el culto al ser supremo, impuesto por el mismo Robespierre, para luchar contra el ateísmo militante. A los ojos mismos de Robespierre, hay que creer que la soberanía nacional no basta para fundar la autoridad, que la "falta de fe" y la "falta de moral" que se le suponen al ateísmo representaban un peligro.

Fueron los montañeses, deístas, quienes introdujeron la referencia al ser supremo en 1794, cuyo culto, un "teofilantropismo", duró desde 1797 hasta su prohibición en 1803[15]. Esta referencia al Ser supremo figura explícitamente en el preámbulo de la

12. Emilien Robespierre, "Discours sur le jugement de Louis XVI (primer intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792 ", *Institut d'Histoire de la Révolution Française (IHRF)*. Disponible en: https://ihrf.univ-paris1.fr/enseignement/outils-et-materiaux-pedagogiques/textes-et-sources-sur-la-revolution-francaise/proces-du-roi-discours-de-robespierre/ (consultado el 4 de mayo del 2020).

13. Anne-Marie Cocula, "Le passage du Rubicon", en *4.º colloque acf Bordeaux : Actes et inconscients* (27 de enero de 1986).

14. Slavoj Žižek, "Robespierre ou la 'violence divine' de la terreur", en *Robespierre : entre vertu et terreur. Slavoj Zizek présente les plus beaux discours de Robespierre* (París: Stock, 2008).

15. Michel Vovelle, *1793: la Révolution contre l'Église : de la Raison à l'Être suprême* (Bruselas: Complexe, 1988).

"Declaración del hombre y del ciudadano" de 1789, eje del sistema jurídico, social y político que sucede al antiguo régimen: la asamblea nacional reconoce y declara, en presencia y bajo el auspicio del ser supremo, los derechos siguientes del hombre y del ciudadano. En esas condiciones, acaso podría uno sospechar que, por mucho, la decapitación del rey, aun cuando anterior (21 de enero de 1793), le estaba dirigida y venía al lugar de una interpretación jamás ocurrida: ¿un *acting out*?

La bancarrota de la garantía de la autoridad pone en problemas el ser de filiación aún en las familias y más allá en lo íntimo. El *logion* evangélico de Cristo resulta ilegible: "yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Juan, XIV, 11). ¿No se puede sospechar que el hecho de limitar el derecho de voto solamente para los hombres maduros hipotecaba la universalidad de los derechos del hombre y del ciudadano, e intentaba salvar al padre? Con el "machismo", la excepción se había difundido ampliamente.

Olympe de Gouge lo presentía con su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*[16]: lo pagó con su vida, en el patíbulo ya en 1893. Es ella quien subraya que las mujeres se someten voluntariamente: "nunca las mujeres tuvieron mayor enemigo que ellas mismas. Rara vez se ve a las mujeres aplaudir una bella acción, una obra de una mujer"[17]. A pesar de la protesta de los juristas, ¿no fue acaso de allí que provino el que se mantuviera en el derecho la mención "como buen padre de familia", suprimida en Francia en el 2014 y reemplazada por "razonable"? Los juristas[18] recuerdan que el buen padre de familia es una persona normalmente prudente, atenta, cuidadosa y concienzuda. El buen padre de familia no es excesivamente prudente ni completamente negligente. Ese criterio se utiliza para determinar si el comportamiento de una persona en una situación dada es errado o no. Lo "razonable" que lo sustituye apunta a tomar nota de la igualdad entre mujeres y hombres. Esta igualdad en la que un individuo vale lo que otro y este "razonable" son más fácilmente reductibles a lo "calculable".

La revolución y la garantía

Detengámonos un instante en el destino de la religión civil. Sophie Wahnish[19] relata, a fin de comentarlos, una serie de textos revolucionarios que dan fe de la búsqueda de un lugar para la religión que no obstaculice ni la laicidad ni la libertad de los ciudadanos. Una demanda popular proveniente de los pueblos y las ciudades (y no "de arriba") exige ritualizaciones y conmemoraciones (como la del Juramento del Jeu de Paume, por ejemplo): se trata "de crear la cohesión de auxilio sagrado ante el enemigo temido". El juramento "suelda la dimensión sagrada de esta religiosidad revolucionaria cívica". Cada cual jura fidelidad a la ley y al servicio de los derechos del hombre y del ciudadano.

16. Olympe de Gouge, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (París: Mille et une nuits, 2003).

17. Olympe de Gouge, "Préface" a su obra *Mirabeau aux Champs Élysées* (París: Garnery, 1791). Retomado en *Œuvres complètes*, presentación de Félix-Marcel Castan, tomo 1 (Montauban: Ediciones Cocagne, 1993).

18. Las líneas que siguen las he tomado de Internet, donde aparecen repetidamente en diferentes artículos y blogs (2 de mayo del 2020).

19. Sophie Wahnisch, *L'intelligence politique de la Révolution française, Documents commentésb* (París: Editions Textuels, 2012), 165-189.

La ley es religión de Estado: requiere de ministros, altares, escuelas. Las emociones patrióticas son emociones religiosas. Esta sacralidad revolucionaria constituye una verdadera religión civil: se ocupa de los asuntos de aquí abajo, dejando al cristianismo el ocuparse del "más allá". El culto del ser supremo propone un sincretismo que concilia la mayor libertad de culto religioso con "un culto civil con expresión obligatoria de sentimientos" (ya sean sinceros o no): "la religión de los deberes del hombre".

Sophie Wahnish ve su rastro en el hecho de que a algunos funcionarios (franceses) todavía se les tome juramento, pero subraya que ya no somos capaces de "patriotismo cívico": "la fe en lo imposible parece haber desaparecido, y con esta la dimensión utópica, es decir, profundamente imaginativa de nuestro porvenir". ¿Este borramiento de una transparencia laica será acaso la marca del borramiento de lo Real al cual respondía la revolución? ¿Cuál sería? La religión civil, en todo caso, no es el nombre de otra religión confesional. La religión confesional fue remitida a la esfera privada, con ayuda del liberalismo filosófico[20]. La religión civil resulta de la esfera pública de la política.

Podemos seguir su desarrollo desde la Ilustración. Por ejemplo, Rousseau[21] da cuenta lúcidamente de la imposibilidad en que se hallaba el legislador para acudir a la razón con el fin de hacer reconocer la necesidad del lazo social. De ahí el recurso a la autoridad de los dioses. ¿A qué si no a una potencia sobrenatural podía someter el hombre su libertad? De esta manera, "en el cristianismo, Jesús estableció en tierra un reino espiritual, lo que separó el sistema teológico y el sistema político. El Estado dejó de ser uno, y los pueblos cristianos no cesaron de verse agitados por divisiones intestinas". El desdoblamiento del poder entre príncipe y religión acarreó un conflicto perpetuo de jurisdicción (ilustrado claramente por los altercados entre el papá y el imperio). Al lado, escribe Rousseau, "hay una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar no precisamente como dogmas religiosos sino como sentimientos de socialidad". Cierto es que la religión civil tiene sus fallas: hace intolerante al pueblo y en guerra contra todos los demás países. No obstante, importa poco al soberano saber cuáles son las creencias del pueblo mientras estas no le impidan ser un buen ciudadano. Y estos deberían tolerar toda religión que tolere a las demás. Rousseau no se da cuenta de que la autoridad del soberano mismo está, por ende, amenazada, salvo cuando se la apoya en lo arbitrario o en la fuerza.

Retoma Tocqueville[22] a manera de respuesta: "De la religión considerada como institución política, y de cómo esta sirve poderosamente para el mantenimiento de la república democrática entre los americanos". Según este, la religión no interviene a nivel de las leyes sino de las costumbres. La elección de laicidad está marcada por la separación entre la Iglesia y el Estado. La religión civil, por su parte, es la legitimación

20. Este comentario proviene de un artículo de Henry Mottu, profesor de teología de la Universidad de Génova, "La religión civil americana es la legitimación religiosa de la libertad", en *Opinions,* 13 de mayo del 2003, (consultado el 3 de mayo del 2020).

21. Jean-Jacques Rousseau, "Chapitre VIII: De la religion civile", en *Du contrat social ou Principes du droit politique (1762)* (Flammarion, GF, 2001).

22. Alexis de Tocqueville, "Chapitre IX : Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats Unis", en *De la démocratie en Amérique,* Institut Coppet, p. 283. Disponible en: www.institutcoppet.org (consultado el 3 de mayo del 2020).

religiosa del concepto de libertad. Esta herencia de la revolución francesa se vuelve a encontrar entre los "padres fundadores", en Lincoln, pero también en Kennedy, en Carter y en Bush hijo, y parece presente en la sociedad. El "dios" de la religión civil es en resumen el nombre genérico del lazo social supremo, que une en una misma solidaridad de destino a aquellas personas tan disímiles como son los habitantes de los Estados Unidos. Hay que unificar allí donde todo lleva a la división por clase, raza, lengua, denominación religiosa".

Esta religión merecería un estudio específico. Si se exige de un ciudadano que tenga una fe, no importa cuál, es porque esta garantiza una cierta relación con la verdad y el respeto del contrato: es "*capitalocompatible*". Muestra también que, tras la religión civil, la religión confesional no está lejos. En Brasil, y sin duda ya con Bush hijo, esta es recuperada con fines mesiánicos por el poder aliado con los evangelistas radicales. Los Estados Unidos se piensan como la "nueva Israel": tierra prometida, luz de todas las naciones y nación redentora. "La libertad que celebramos, llegó a declarar Bush, no es el regalo de América para el mundo, es el don de Dios a la humanidad". Tal doctrina no da lugar alguno a la alteridad. Sin duda, Trump está más lejos de los evangelistas que sus predecesores (dejemos a Obama aparte), pero la doctrina sigue siendo la misma: con su extraña similitud con la posición del gobierno de derecha y con la extrema derecha israelita que hoy en día se sostienen sin reservas, arroja luces. Allí, la religión civil confina en adelante a una religión confesional: en desprecio de quien esta excluye.

La revolución, por la libertad de desear... ¿de unos pocos ?

Saint-Just no era un tierno. Promulgaba el terror como medio para salvar la revolución (una teoría de choque), e hizo adoptar la ley de los sospechosos, la cual permitía arrestar a quienes "*no habiendo hecho nada contra la libertad, no hubieran hecho nada por ella*". Sin embargo, la que queda en la memoria es una propuesta de otro tipo: "la idea de felicidad es nueva en Europa". Con él, Lacan toma acta de que la felicidad sea un factor político, aun cuando le cuestiona su primicia. Ya Aristóteles había escogido, entre los bienes dignos de devoción, aquel que se ofrece a la contemplación del amo. Pero, indica Lacan, ello ya no vale para nosotros. La dialéctica del amo y del esclavo, aludiendo a Hegel, está desvalorizada "por razones históricas", insiste. Estas "dependen del momento histórico en que vivimos, y se expresan en la política a través de la siguiente fórmula: no podría haber en ello satisfacción de algunos sin la satisfacción de todos". Esto llega hasta el sacrificio del interés privado por el interés público, del interés de uno solo por el de la mayoría, lo cual implica, por una parte,

considerar a los individuos como iguales e intercambiables, y, por otra parte, adoptar un instrumento de medida de este interés: instrumento que se halló con el valor de mercado y la economía.

Este interés de la mayoría depende del conjunto constituido. La abolición de la esclavitud hizo debate entre los promotores del igualitarismo revolucionario. Se me perdonará el carácter sumario de esta evocación que coincide aquí con las manifestaciones actuales contra el racismo ante unos descendientes de esclavos negros[23]. La conferencia de Valladolid, dos siglos antes, reconoció la humanidad de los indios de América y de las poblaciones indígenas acordándoles un alma a pesar de una fe diferente de aquella de los europeos. Si las poblaciones liberadas no fueron sometidas, sí fueron masacradas, mientras que los esclavistas iban a servirse en África: la Iglesia no se atrevió a llevar más lejos una condena que atentaría contra la economía de los Estados poderosos. La esclavitud fue suprimida ya en Francia cuando Luis XVI renovó la abolición de la servidumbre y del derecho de descendencia (a través de una ordenanza del 8 de mayo de 1779). Fue después de feroces disputas que Robespierre, Brissot, Dubois-Crancé y muchos otros obtuvieron, primero de la Asamblea Nacional (el 4 de abril de 1792), la plena ciudadanía para todos los "libres de color", y, luego de la convención, la abolición de la esclavitud (el 4 de febrero de 1794). La Revolución francesa se ubicó conforme a esos ideales, presionada por las revueltas en las colonias.

No obstante, Napoleón restableció la esclavitud con la paz de Amiens que le restituye a Francia Martinica, Santa Lucía y Tobago (ley del 20 de mayo de 1802) en los territorios recuperados. Y fue bajo la monarquía de julio que el gobierno firmó el decreto de abolición del 27 abril, publicado el 2 de mayo de 1848. En consecuencia, 250.000 esclavos de las colonias francesas debían ser emancipados. Ha de notarse que, al igual que para las nacionalizaciones que hizo el general De Gaulle, se acordaron indemnizaciones en contrapartida para los antiguos propietarios que "tuvieron que aplicar la prohibición de la esclavitud" y perder por ello mano de obra gratuita (ley del 30 de abril de 1849). Aquí, lo que sigue se adivina en filigrana: la abolición de la esclavitud, en virtud de la igualdad y la intercambiabilidad de los individuos, liberaba de hecho una fuente ilimitada de trabajadores asalariados para el capitalismo industrial naciente.

Esta lectura me parece ir en la misma lógica que la adopción, desde 1791, bajo el impulso del abate Sieyès, redactor de la Constitución, del sufragio censitario, según el cual el derecho de voto está reservado para los ciudadanos que paguen un impuesto directo más allá de un umbral llamado censo electoral. De hecho, Sieyès[24] argumenta que, si la soberanía pertenece a la nación, el voto no es más que una función. Debe estar reservada únicamente para los individuos (hombres) que tengan las capacidades

23. Volveré más adelante a esta alusión a la actualidad. Cfr. Christian Delacampagne, *Histoire de l'esclavage de l'antiquité à nos jours* (París: Ediciones Le Livre de Poche, 2002); Jean-Michel Deveau, *Femmes esclaves, d'hier à aujourd'hui* (París: Ediciones France Empire, 1998); Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *Atlas des esclavages* (París: Ediciones Autrement, 2006); Christiane Taubira, *L'esclavage raconté à ma fille* (París: Ediciones Bibliophane, 2002).

24. Redacción de la revista "Débat sur le suffrage censitaire en 1789 (D'après A. Aulard, Histoire politique de la Révolution, Armand Colin, 1901)", *Revue Quart Monde*, 131 (febrero de 1989).

(inteligencia, nivel económico) de ejercerla. De hecho, solo los ricos que contribuyen a la economía nacional (los accionarios de la gran sociedad) serían legítimos para esta función. Al lado de "accionarios", nótese la aparición del "ciudadano pasivo"; plantea el abate: "Todos los habitantes de un país deben gozar de los derechos de ciudadanía pasiva"; todos tienen derecho a la protección de su persona, de su propiedad, de su libertad, etc., pero no todos tienen derecho a tomar parte activa en la formación de los poderes públicos; no todos son ciudadanos activos. Las mujeres, por lo menos en el estado actual, los niños, los extranjeros, y también los que no contribuyesen en nada a sostener el establecimiento público, no deben tener influencia activamente sobre la cosa pública. Todos pueden disfrutar de las ventajas de la sociedad; pero únicamente quienes contribuyan al establecimiento público son como los verdaderos *accionarios de la gran empresa social*. Solo ellos son los verdaderos ciudadanos activos, los verdaderos miembros de la asociación"[25].

La famosa réplica de Guizot (bajo Luis Felipe) confirma la recuperación burguesa de la revolución y la producción de un sujeto compatible con el capitalismo. En efecto, a quienes se quejaren de no tener los medios financieros para votar y exigieren la abolición del censo, él les replicaba: "¡Enriquézcanse!". Es la versión capitalista de la respuesta que dio María Antonieta a los parisinos con hambre: "¿Ya no tienen pan? ¡Que coman brioche!".

Sin embargo, hay un contemporáneo de Saint-Just, Sade, que cuestiona que la idea de felicidad sea nueva, lo cual permite a Lacan situar mejor lo inédito de la Revolución francesa a pesar de sus avatares. Señala Lacan que Sade retoma a Saint-Juste "allí donde toca. Que la felicidad se haya vuelto un factor de la política es una proposición impropia. Siempre lo ha sido y retrotraerá el cetro y el incensario que se le acomodan bastante bien". En cuanto al cetro, la restauración napoleónica de la esclavitud, el impuesto del Cent, la separación de las mujeres lejos de la cosa política y, en cuanto al incensario, el episodio del Ser supremo lo demuestran. En cambio, prosigue, "es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución, siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo" [26]. La protesta del sujeto contra una forma de colectivización, para salvar su deseo está en el fundamento de la Revolución.

El advenimiento del psicoanálisis y la Revolución de Octubre

La estructura le viene al sujeto de la estructura del lenguaje: de esta recibe una identificación y se sitúa por su relación con el saber[27] ante el cual es representado. Con

25. Las cursivas son mías.

26. Jacques Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 746-747.

27. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 755-788.

ello habita el lenguaje y hace uso del discurso para hacer lazo social. En adelante, toda operación sobre el lenguaje, el saber y el discurso tendrá un impacto en su funcionamiento tanto psíquico como social (esto queda verificado con el advenimiento de la Ilustración y del discurso capitalista). Ahora bien, con la modernidad, la identificación queda velada por la antropología del hombre organismo, máquina, empresa, que ha de ser rentable, eficaz, productivo, económico, flexible, etc. El deseo "liberado" es rebajado a necesidad que los objetos del mercado deben satisfacer. El saber es el saber sin agujero del cientificismo, el cual no tiene la capacidad de tratar los asuntos existenciales que él mismo hace impensables. Sin embargo, lo que del sujeto no se deja atrapar por lenguaje alguno no deja de manifestarse en síntomas leídos en el lenguaje de la época: astenia, depresión, anorexia ante los objetos con los que el mercado busca cebarlo, etc.

Marx explica, con precisión y método, de qué manera el capitalismo genera pobreza y riesgo social, responsables de grandes sufrimientos. Al igual que Adam Smith y David Ricardo, Karl Marx considera que el valor de una mercancía se mide por la cantidad de trabajo necesario para producirla. El obrero vende su fuerza de trabajo, invierte en la producción de un bien manufacturado, a un empleador que la retribuye en salario. Desde los comienzos de la industrialización (en Inglaterra), la competencia es tal que los obreros deben aceptar salarios en el umbral de la pobreza. La fuente del valor de intercambio de una mercancía es el trabajo que allí se le incorpora. Marx llama "plusvalía" al valor de plustrabajo, es decir, del trabajo no pagado realizado por el trabajador para el capitalista. Sin esta plusvalía no hay acumulación posible del capital[28]. Con la adopción del mínimo costo de fabricación, el objeto manufacturado facilita el desprendimiento del valor agregado (plusvalía) con el que el capitalista se queda. Ese provecho es esencial para el sistema capitalista: sin este, el empleador renuncia. Llanamente: ¿por qué el capitalista querría siempre más dinero que termina por invertir para poder ganarle siempre más, sin jamás tocar el capital?

Todo ocurre como si este estuviese, en suma, advertido de que el objeto del mercado no hacía más que exacerbar la frustración de los sujetos: porque ningún objeto es capaz de satisfacer el deseo absolutamente, así se lo reduzca a la necesidad. El capitalismo es un sistema de frustración que, con este artificio, enrola a los individuos en el mercado del consumo. El capitalismo, escribe Pierre Bruno[29], es, entonces, una fuente en la que, entre más se busca hartarse, más sed se tiene. El dinero funciona, por su parte, como un equivalente general de todos los objetos en los que se puede soñar, marcados por los más *íntimos deseos*. *No obstante, Marx no se dio cuenta de esta confusión entre la plusvalía y el plus*-de-gozar[30]. Para convencerse de esta sobreimposición bastará con un simple cálculo: supongamos que uno de los lectores

28. Wikipedia (en francés) precisa que "este valor es igual a la cantidad de trabajo medio incorporado en el subproducto, siendo el subproducto la componente del producto que resulta del periodo de plus trabajo". La traducción es mía.

29. Pierre Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme* (Toulouse: Erès, 2010).

30. Ibíd.

de este artículo, nacido bajo la Revolución francesa (1789), que aún no hubiera muerto, economizara diariamente el equivalente a 200.000 dólares. Tendría que esperar entonces casi dos años[31] para igualar los 17.000 millones de los que dispone Bernard Arnaud. Nuestro "ecónomo" necesitará 232 años y 320 días, cuatro vidas humanas ordinarias, empezando a amasar una fortuna cotidiana desde el día de su nacimiento, ¡cuando a nuestro millonario francés le bastaron 50 años! ¿Qué otra cosa sino el deseo puede llevar a una capitalización tan inútil y deletérea, socialmente hablando?

En cambio, Marx había visto claramente que el trabajo mismo era "inconmensurable", es decir, "no mercantilizable". El trabajo es ni más ni menos que el individuo, un ser vivo, pensante, y no una mercancía, pero que puede amonedar su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Uno de los "éxitos" del capitalismo es el de haber impuesto la idea de un "costo del trabajo" (por supuesto, siempre demasiado caro), cuando este es el único productor de riqueza, y de servirse de esta noción para chantajear al proletario.

Para esta lógica que privilegia la acumulación de la plusvalía (capaz de cebar al capitalista), el capitalismo no es moral: todos los predadores —financieros, políticos, sexuales— obedecen al mismo imperativo de goce. Por una parte, el capitalista goza poniendo su deseo (y esto es capaz de satisfacerlo en todo punto si se le viniera en gana) en una caja fuerte; por la otra, el proletario es invitado en adelante y literalmente a "dejar para luego todo lo que concierna al deseo"[32]: ¡todo eso no es muy animado! Marx lo sabía, pues escribió con Engels que, en la nueva sociedad, "el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos"[33]. En ese contexto Marx, antes de Durkheim, subraya el impacto de la organización social sobre los individuos. Se adjudica de esta manera, para insistir en ello, el examen de casos provenientes de diferentes clases sociales empujados al suicidio, realizado por un archivista francés de la policía nacional: Peuchet[34]. Subraya, sobre todo, el despojo de los individuos a los que, una vez que han vendido su fuerza de trabajo, ya no les queda sino su capacidad de reproducción física: los proletarios. Lacan saludará en este análisis la invención del síntoma, el único síntoma social. Le reprocha, no obstante, el haber conferido a los proletarios un valor y un rol mesiánicos, antes de reclutarlos para la gran velada de la revolución.

Sin embargo, aquellos sujetos a los que la mutación en curso perturba son los mismos que irán a pedir ayuda a Freud. Entre estos, hay uno, la histérica, cuyo síntoma interesa a los demás: es así como la histeria es otra forma de lazo social. Dicho sujeto se sirve del enigma de lo que él es, y ajusta su síntoma para objetar al amo, así tenga la talla de Marx. Este contemporáneo (a menudo contemporáneo de "izquierda") sale de la "manifestación" y lleva ese síntoma (entre otros) al consultorio de Freud. Este último

31. Escribo estas líneas en mayo del 2020; el confinamiento (17 de marzo - 11 de mayo del 2020) da tiempo para… calcular.

32. "La moral del poder, al servicio de los bienes es «en cuanto a los deseos, ya veremos luego. Que esperen» […]. Una parte del mundo se ha orientado resueltamente hacia el servicio de los bienes, rechazando todo lo que tiene que ver con la relación del hombre con el deseo —es lo que se llama la perspectiva posrevolucionaria—. Lo único que se puede decir es que no dan la impresión de darse cuenta de que al formular así las cosas no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder, a saber: continuemos trabajando, y en cuanto al deseo, ya veremos luego. Pero qué importa. En esta tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, del que reparte amigos y enemigos en función del bien de la ciudad, sino suponiendo, lo cual no es nada, en efecto, que el campo de los bienes, al servicio de los cuales hemos de situarnos, pueda englobar en cierto momento a todo el universo". Jacques Lacan, *Le séminaire livre VII: L'Ethique de la psychanalyse (1959-1960),* Lección del 6 de julio de 1960, documento de trabajo de la *Association Lacanienne Internationale*. La traducción es mía.

33. Karl Marx, Friedrich Engels, "II – Communistes et prolétaires", en *Manifeste du Parti communiste (1847),* presentación y traducción de Émile Bottigelli, corrección y notas de Gérard Raulet (París: Flammarion, 1998).

34. Karl Marx, *Du Suicide. L'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton,* (París: Ediciones Le Retrait, 2018).

intenta vanamente someterlo con ayuda de la hipnosis y la sugestión, pero su síntoma está hecho para resistirles. Cierto es que las más de las veces es llevado por sujetos que se ubican del lado femenino. Si permitimos que el comunismo y la Revolución de Octubre exploten, "el efecto revolucionario del síntoma"[35] social, el síntoma histérico, toma inmediatamente otro camino.

La genialidad de Freud es la de acatar la orden que recibe de escuchar: es la primera vez que quien enseña es el paciente mismo. ¡Verdadera revolución clínica! La histérica (en femenino) habla con esta ausencia de respuesta posible, situando a Freud en posición de Sujeto supuesto saber… escucharla, y "ella" adora ese saber. Tal es la transferencia: hay tanto amor dirigido al saber como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, que cifra lo que escapa al saber y encuentra una salida eventual en el descifrado prometido en adelante.

La revolución clínica

¿Qué hay de inédito en lo primero que enseña el analizante? Enseña a Freud cómo, debido a la descalificación científica de la garantía divina de la autoridad, este lo sustituye por la figura que tiene al alcance de la mano: el padre edípico. Lo conduce a tomar acta del fantasma, una historia singular que determina su vida psíquica en lugar de los grandes relatos. El síntoma descubre su función de solución para vincular las dimensiones con las que está fabricado el sujeto (lenguaje, sentido, ser de goce) entre sí y con el lazo social. La cura revela cómo el sujeto simboliza la falta necesaria para el deseo al apoyarse en la interpretación de la existencia de dos anatomías como diferencia sexual (complejo de castración). En resumen, dichos sujetos han reemplazado la neurosis universal obsesiva, la religión, por una religión privada: la neurosis.

¡La neurosis dota al proletario de un psiquismo! Los sujetos vienen a pedir a Freud que los ayude a arreglárselas con su proletarización "sin Dios": por eso Lacan podrá ver en la empresa freudiana un intento de salvar al padre, a semejanza del intento posrevolucionario de inventar una religión laica. De Marx a Freud, se ahonda aparentemente una distancia. La cura apuntaría a que "donde está el síntoma social, debe advenir el síntoma singular". El psicoanálisis (discurso analítico) es el retorno en lo Real de lo que la ciencia y el discurso capitalista rechazan: el psicoanálisis se ampara del síntoma para esta emancipación de cada cual que debería preceder al libre desarrollo de todos. El veredicto de Lacan da qué pensar: el síntoma solo tiene efecto revolucionario si ya no marcha bajo la batuta marxista, lo cual Lacan sitúa como posible al término de un análisis: no hay diferencia, entonces, con "[…] el sujeto que se consagra a la subversión hasta producir lo incurable donde el acto halla su fin propio"[36].

35. Jacques Lacan, "El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968", en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

36. Ibíd.

Me complace subrayar esta comunidad de destino entre el movimiento revolucionario y el advenimiento del psicoanálisis, esta comunidad de análisis de Marx y Freud, confirmada por el mismo Lacan. Cierto es que, así como lo planteo, ese retorno en lo Real constituye en sí una verdadera revolución que concierne a la relación del sujeto con lo Real, con la verdad, con el saber, con la religión. Pero, más allá, ¿acaso no deberíamos considerar que las condiciones del tipo revolución en las que ha consistido el advenimiento de lo humano como tal tienen lugar nuevamente, como si fuera la primera vez, en los tiempos del capitalismo con este advenimiento del psicoanálisis? Al igual que los planetas, el acto de palabra vuelve al mismo lugar: sin duda para la física el movimiento es, entonces, real y una fórmula es capaz de escribirlo. Pero aquí, con el acto de palabra, siempre diferente, lo real es lo que el sujeto no logrará decir, lo cual provee la razón de su deseo y sostiene el enigma de la verdad. La revolución tuvo lugar bajo las formas de la "subversión del sujeto" y la "dialéctica del deseo", pero quedan consecuencias por sacar.

¿Es acaso un momento de pase como el "retorno a Freud" supo inaugurarlo, en donde se anuncia un fin cercano, así como el "retorno a la infancia" precede a la desaparición de ciertas personas de edad?

Segunda modernidad

No se necesita ser un analista agudo para constatar que los tiempos de Freud y de Lacan ya han culminado. El capitalismo ha pasado de ser industrial a ser financiero y luego numérico… En los proletarios reunidos en un gran número de abandonados (un lumpenproletariado de desempleados, de paupérrimos, de sin domicilio, de movilidad reducida, etc.) surgen nuevas figuras antropológicas de empleados (muchos de los cuales son precarios o parcializados). David Djaiz[37] muestra una nueva visión del trabajo entre los trabajadores sedentarios, cuyas tareas exigen la presencia física (auxiliar sanitario, cajeras, basureros, etc.), y los nómadas, para quienes el teletrabajo les permite instalarse a su conveniencia. Me parece que esta distinción no debe hacer olvidar a quienes en este periodo garantizan con su trabajo las tareas necesarias para la vida de la nación ("*les premiers de* corvée"), para contrarrestar el comentario elitista del jefe de Estado francés que empuja a las personas o entidades que arrastran, que dan el impulso, al ir a la cabeza (*les premiers de* cordée): enfermeras (sí, a menudo nombradas en femenino), personal de asistencia (ídem), conductores de ambulancias, cajeras (ídem), domiciliarios, empleados de correos, empleados del sector agroalimentario, basureros, etc., es decir, al proletariado que nunca puede dejar su puesto, a riesgo de que falte un rodamiento esencial en la máquina social y de que los demás ni siquiera puedan disfrutar de su

37. David Djaïz, *Slow démocratie. Comment maîtriser la mondialisation et reprendre notre destin en main* (París: Ediciones Allary, 2019).

abrigado confinamiento. Ese es el nuevo proletariado. La lógica de rentabilidad (la maximización del beneficio) se perfecciona requiriendo nuevas disciplinas y suscitando la nueva antropología de lo políticamente correcto: el hombre neuronal de la biología y el hombre cognitivo de las neurociencias resultan asociados con el hombre digital de la informática.

Sin embargo, esta nueva mutación del saber no deja de tener consecuencias. Es cierto que el sujeto continúa protestando lógicamente contra el formateado que así se le impone. Resiste con su síntoma, que protege su singularidad. Pero también aquí los síntomas son leídos en los términos de la antropología ideológica vigente, con lo que pierde así su potencial revolucionario: perturbación cerebral o accidente del *hardware*, virus del *software*, disfunciones, *bug*, fragmentación, adicción a las pantallas, en fin… Los profesionales de la singularidad son descalificados en favor de los técnicos que emanan de esas ideologías para los servicios que requiera el hombre nuevo: consejeros, reparadores, mecánicos, informáticos, ingenieros, directores de recursos humanos. ¡Al diablo con la clínica de la singularidad!

Sin duda deberíamos acaso ver en el transhumanismo la figura del hombre numérico integralmente: con su inteligencia descargada, dotada de calculadoras cuánticas en red, este "hombre" será capaz de operaciones inimaginables. Se acabó el engorro del organismo, se acabó el temor a las enfermedades, a los virus y a otras bacterias, se acabó la vida "natural". ¿Pero, entonces, para quién trabajaría la máquina y por qué? En esto habría una especie de fin del capitalismo cuyo deseo quedaría desactivado… En términos freudianos, esta inmortalidad adquirida con el abandono de la vida biológica sellaría el triunfo de la pulsión de muerte realizado por medio del "todo sublimado", sin resto, sin pulsión ni síntoma.

Mientras llega ese día, soñado por los unos y funesto para los otros, la supremacía del cálculo por sobre cualquier otra consideración, articulada con las fuentes bautismales del capitalismo, alcanza con el neoliberalismo numerizado un nivel jamás alcanzado. La rentabilidad en términos mercantiles es verificada casi continuamente (flujo tendido) con el modelo de las cotizaciones bursátiles. Hemos pasado del gobierno a través de la ley a la "gobernanza" de los números[38], en la era de "evaluarlo todo". El poder administra también el tiempo del sujeto: en la época del capitalismo industrial existían los "apuntadores", que registraban la llegada y la salida de cada cual. El teletrabajo y las innumerables aplicaciones de nuestros teléfonos nos localizan en directo, nos dictan y controlan lo que debemos hacer, indican el tiempo que se ha pasado en cada actividad… Este imperativo matemático[39] envenena nuestras instituciones e hipoteca la posibilidad misma de la clínica. ¿Cómo llegamos a consentir en ello, por qué los dispositivos que defienden la clínica tal como intentamos sostenerla son combatidos

38. Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres* (París: Fayard, coll, 2015).

39. Jean-Pierre Dupuy forjó el término "economistificación" para designar la pretensión de regular las relaciones interhumanas desde un estricto punto de vista mercantil: Jean-Pierre Dupuy, *L'Avenir de l'économie : sortir de l›écomystification* (París: Flammarion, 2012).

globalmente[40], hacia qué nos arrastra este movimiento, con qué podemos contar para resistir? Sin responder a estos interrogantes, ¿para cuándo queda el retorno de la revolución que ya ha ocurrido?

Nuestra época de confinamiento

En el momento en que escribo estas líneas (abril a mayo del 2020) se constata una cierta paradoja: los nómadas de ayer están confinados en sus domicilios —sin poder eliminar el mínimo de salidas vitales—, mientras los supuestos sedentarios ¡son los únicos que tienen que desplazarse físicamente a sus lugares de trabajo! Y no es la única constatación. Yann Algan[41], economista, señala primero una baja de actividad y una caída brutal del PIB a pesar del teletrabajo, lo cual demuestra la necesidad económica del cuerpo en las empresas. Resalta sobre todo que, al lado de una minoría para la cual esta situación es satisfactoria (trabajo en el campo, disfrute de la agremiación entre allegados, lejos de los fastidiosos superiores…), hay manifestaciones de "insatisfacción": las depresiones, el fastidio, las reacciones psicosomáticas. Estas prueban la exigencia del cuerpo para el lazo social (aún si otros síntomas, como las expresiones de violencia, obligan a otras consideraciones). Sin embargo, esos síntomas son interpretados, por las ideologías políticamente correctas, como consecuencias mecánicas del estrés.

Durante el confinamiento, los dispositivos psicoanalíticos de escucha telefónicos, sin contar a los analizantes que han proseguido de esta manera telefónica su cura (algunos han preferido suspender), no han funcionado en verdad (cuantitativamente hablando), ya sea porque, como Freud lo explicaba, las razones concretas para sufrir que el sujeto encuentra en la enfermedad o los accidentes de la vida lo dispensan de la neurosis —porque muchos expresaban no poder separarse de sus sufrimientos por temor a desfondarse cuando tuvieran que encarar el horror de los servicios de urgencias, por ejemplo—, o porque sencillamente en los tiempos de la concepción maquinal de los caprichos del psiquismo, la oferta psicoanalítica era incomprensible para la gran mayoría. No obstante, cuando funcionó, obligó a que los psicoanalistas evaluaran que lo que constituye lo Real de la presencia del psicoanalista no depende de su única presencia física[42].

La gestión política de la pandemia en Francia y, sin duda, en el mundo entero provee una visión hiperrealista de la biopolítica: capaz de mantener millones y tal vez miles de millones de personas en sus casas, de prohibir todos los agrupamientos (deportivos, culturales, políticos), de decidir quién trabaja a riesgo de contaminarse, de imponer prioridades en los hospitales (lo cual equivale a decidir quién debe vivir y quién morir), de esbozar los desplazamientos, de imponer autorizaciones de salida

40. De entre sus numerosos avatares, mencionemos la plataforma que exigía la exclusión del psicoanálisis de la salud, de la justicia y de la enseñanza, publicada en el Nouvel Observateur y firmada por Martine Wonner, diputado de la cuarta circunscripción del Bajo Rin, miembro de la Comisión de Asuntos Sociales, vicepresidente de los grupos de estudio de la "Lucha contra las adicciones" y de la "Pobreza, precariedad y personas en situación de calle".

41. Yann Algan, "L'invité du matin", *France Culture* (30 de abril del 2020).

42. Cfr. *Journal clinique,* blog creado por Luz Zapata. Disponible en: https://journalclinique.fr.

y un toque de queda como en los peores momentos de la historia, de suspender parcial o totalmente las asambleas democráticas, de decidir autoritariamente sobre las maneras de luchar contra la pandemia, en resumen de declarar el Estado de urgencia y de obtener una dictadura sanitaria…

En un sentido, a nosotros mismos nos puede sorprender la sumisión de las masas. Sin embargo, en Francia, hemos asistido a la declaración del Estado de urgencia ante el terrorismo: ¡y poco tiempo después, hemos visto este Estado de urgencia entrar en la ley, como un estado habitual! ¿No deberíamos desconfiar? ¿Debemos confiar ("sumisión voluntaria") aun cuando tengamos la prueba que aporta la epidemia sobre las consecuencias de único criterio de rentabilidad sobre la falta de preparación ante la pandemia? La mercantilización de la salud y de la investigación han acarreado una penuria de camas en los hospitales, de lugares para las urgencias, de respiradores, de reactivos para las pruebas de detección, de blusas para el personal de salud, de máscaras también para el personal de salud y para la población, de órdenes y contra-órdenes que contribuyen pesadamente a la gravedad de la enfermedad, incluyendo la destrucción de *stocks* de máscaras cuando faltaban, de interrupción de los trabajos biológicos sobre los corona… La especulación no cesó, los laboratorios aprovecharon para vender excepcionalmente ciertos productos, entregando dividendos vergonzosos a sus accionistas; la principal sociedad administradora de los EPHAD[43] entregó suntuosos dividendos al mismo tiempo que morían por millares en sus establecimientos, y la bolsa siguió especulando según si, por ejemplo, la banca europea garantizaba o no los préstamos que se acordaban a las grandes empresas en dificultades (Renault, Airbus, Air France, etc.).

Muchos llaman a un mañana de crisis que sería el augurio de un mundo nuevo. Y estamos atrapados en esta contradicción que nos ve exigir que el curso de las cosas retome por lo menos para todos aquellos a los que condena económicamente a la miseria y al hambre. Una verdadera contrarrevolución esta vez… ¿Qué signos de transformación social harían las veces de golondrinas de la esperada primavera?

De golpe se descubre que el capitalismo es capaz de sacrificar la rentabilidad económica en pro de salvar vidas humanas, aun cuando escoge las que quiere. Contra lo que sugieren la maquinización industrial, la numerización del mundo y la ideología trashumante, se descubre que no se puede prescindir ni de los cuerpos ni de los sujetos. De hecho, los sujetos han movilizado sus capacidades de creación para que las tecnologías modernas puedan estar al servicio de un lazo social "viable", a pesar de la "distancia física". En resumen: existe un espacio para la política que no se disuelve en el ordoliberalismo aun cuando se tema ver el movimiento de la reabsorción del

43. Établissement d' Hébergement pour Personnes Âgées Dépendantes (establecimientos de acogida para personas mayores en situación de dependencia).

primero en el segundo. Lacan escribe la política y la estructura del sujeto con el mismo matema[44]. La identidad de estructura de la política y del sujeto resulta confirmada por la experiencia, lo cual confiere un alcance nuevo (y deberíamos aprovecharlo) a su aforismo "el inconsciente es la política" [45].

El enemigo de la civilización

El psicoanálisis da cuenta de la estructura del sujeto del acto, responsable de su posición, responsable de lo que él hace con sus determinantes. Sujeto por la gracia del lenguaje, se refunda en cada acto de palabra. Esta indeterminación profunda lo obliga a orientarse con una ética: con qué orientas lo que haces en tu vida? ¿En qué eliges invertir tu deseo cuando nada ni nadie te lo dicta? La misma indeterminación lo constriñe, si me permito decirlo, a "protestar" lógicamente contra todo formateo, contra toda empresa de regulación del deseo, contra toda coerción del tipo que sea, a pesar de su eventual fatiga o sumisión y que el síntoma preserva. Lacan nos ha ayudado a pensar tales características articulándolas lógicamente con la ausencia de respuesta capaz de restituir el real de su ser no solamente en los saberes constituidos sino por el saber mismo. Falta la respuesta en el Otro simbólico, falta el significante y adolece de estructura debido a lo que el mismo sujeto es. Por esa razón, el S_1 que representa el sujeto es siempre el significante de una falta en el Otro: $S(\not{A})$. Escribo su matema porque apunta a que da cuenta de la revolución por la cual se ha constituido la aparición del sujeto, y que condiciona todas las revoluciones. Escribe esta paradoja de un sujeto determinado por su indeterminación. Escribe lo que llama la revolución.

Esas formulaciones serían, sin embargo, incorrectas si no tuviesen en cuenta la dimensión social del sujeto. Esa falta en el Otro, ese agujero en el saber, que ubica al sujeto ante la responsabilidad de que la respuesta esté a cuenta suya, lo obliga a la articulación significante, a dirigirse al Otro silencioso (sin garantía) y a los otros. Participa de esta manera en la construcción de los discursos que constituyen el hábitat de lenguaje que él comparte con sus semejantes. Sabemos de los avatares históricos de esta construcción que puede llegar a permitir al sujeto renunciar a su responsabilidad, a buscar un amo sobre quién reposar, a renunciar al deseo y a borrar toda consideración ética.

Solo que, en ese caso, el síntoma arde. Las revueltas contra el orden establecido y las formas autoritarias encuentran en ello su resorte, que contraría la dejadez de los sujetos y resiste al amo. Pero la lógica discursiva (y los agentes del amo) multiplica los "esfuerzos" de desactivación del síntoma a fin de que la máquina simbólica se ponga

44. El Discurso del Amo (la política), en donde puede leerse claramente la estructura del sujeto: el significante (S_1) representa al sujeto ($\$$) para otro significante (S_2), produciendo lo que de lo real del sujeto (*a*) no se deja atrapar por el significante.

45. Jacques Lacan, *Le séminaire livre: La logique du fantasme (1966-1967),* lección del 10 de mayo de 1967, documento de trabajo de la *Association Lacanienne Internationale* (ALI), seminario inédito. Comenta Lacan: "Quiero decir que lo que vincula los hombres entre sí, lo que los opone, ha de motivarse precisamente en aquello cuya lógica intentamos por el momento articular". Se olvida siempre de que es en lo que sigue donde Lacan sitúa ese principio que otorga al neurótico el tener que, con oferta, hacer demanda: es decir aquello de lo que el capitalismo se ha amparado tan magistralmente. Se evalúa qué ventajas tendría sacar al capitalismo de casillas desarticulando el objeto manufacturado del objeto que provee su razón al deseo.

a funcionar sola[46], ahora en su forma neoliberal. Límite imposible de alcanzar sin morir antes, si se requiere del "plus-de-gozar para que la máquina gire, el goce solo señalándose para que se lo tenga a partir de esa borradura, como agujero a colmar" [47]. Por eso no basta con que, en el lugar del síntoma social, advenga el síntoma singular que da fe de que el sujeto está volviendo a "tomar el control": este último habrá de extraer las consecuencias de ello por su relación con el lazo social mismo.

Tal es, en mi opinión, el sentido de la fórmula que da Lacan en un momento dado sobre el fin del análisis, tras haber subrayado el "no" que el sujeto opone a la intersubjetividad, "en que el deseo se hace reconocer por un momento solamente para perderse en un querer que es querer del otro". Todas las palabras son preciadas: "[…] Se puede captar allí, al mismo tiempo, que la dialéctica no es individual y que el asunto de terminar el análisis es el del momento en que la satisfacción del sujeto logra realizarse en la satisfacción de cada cual, es decir, de todos los que dicha satisfacción asocia en una obra humana". Y agrega enseguida: "de todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista tal vez sea la más alta porque opera allí como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto". El psicoanálisis se sitúa entre el hombre de la preocupación que le trae su síntoma y la tentación del saber absoluto en que triunfaría la pulsión de muerte. La vida está entre ambas. No es exagerado, entonces, situar "la obra del psicoanalista" entre las más altas: es una interpretación de lo que lleva a los dolorosos golpes que el psicoanálisis recibe hoy en día.

¿Por qué la lógica del mundo va tan mal que un virus revela el fracaso de la solidaridad, el sacrificio deliberado de una gran mayoría de vidas humanas a la rentabilidad económica, que tendría siempre la última palabra, la tentación del autoritarismo, la avalancha de las teorías oscurantistas, etc.? Verificamos al mismo tiempo las veleidades de creaciones culturales, de paliativo para la insuficiencia de los servicios públicos y del Estado… Y todo el mundo ha podido notar el rol paradójico de Internet y de lo numérico[48]. Por una parte, revela el artesanado de quienes saben alejarlo del imperativo de goce capitalista, allí donde muestra por lo demás de qué manera busca sujetarnos siempre más al mundo neoliberal: lo vemos enriquecerse como nunca hasta la obesidad… Hemos mostrado su lógica. Pero ¿por qué la complicidad del ciudadano pasivo, por qué los ciudadanos parecen hoy en día, en su mayoría, estén o no ocupados de asuntos públicos, ubicarse entre los ciudadanos pasivos?

La situación degradada no empezó con la epidemia (2019). Después de muchos años de "lanzadores de alertas", simples ciudadanos, investigadores, políticos previenen la crisis planetaria que se aproxima: ecológica, económica, social, política. El sistema da fe de un encarnizamiento particular para poner al planeta y a sus habitantes en

46. "[…] La máquina se nos presenta […] como un conjunto de elementos simbólicos, organizado de manera precisamente que «se las arreglen de manera diversa» en secuencias orientadas, y lo suficientemente capaces de «responder al sentido» de las preguntas que se le proponen en su lenguaje, para que lo que se le ha atribuido impropiamente de pensamiento pueda legítimamente imputarse a la función de una mitad de la palabra" ("Le discours de Rome", *Actes du congrès de Rome, La psychanalyse*, 1956, 202-211, 242-255). *¿Lacan la presenta como amputada de una mitad: lo simbólico menos el sujeto* —por no poderlo "llevarla a la escena"—? Es uno de los primeros que pudo producir su teoría en conferencias sobre la cibernética o en su nota posterior al seminario sobre la carta robada, al punto de ser considerado por Jean-Pierre Dupuy entre sus precursores. Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives* (París: La Découverte, 1994).

47. Jacques Lacan, "Radiofonía" (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 425-469.

48. Isabelle Berrebi-Hoffmann, Michel Lallement et Marie-Christine Bureau, *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social* (París: Le Seuil, 2018).

corte regulado antes que renunciar al mínimo "beneficio". La crisis del coronavirus confirma sencillamente ese sacrificio sin contemplaciones de lo humano (salud, investigaciones y vida) a la rentabilidad (mientras sea posible sin pérdida económica). ¿Queremos todavía a nuestros hijos si nos disponemos a dejarles —porque nuestra muerte es ineluctable—[49] un mundo inviable? ¿Qué ha pasado con nuestro papel en las condiciones de transmisión del ser de filiación?

El malestar en la civilización sigue siendo el que el psicoanálisis permitió a Freud diagnosticar. El humano se ha elevado por sobre la condición animal con la cultura. Pero esta implica —se ha visto— dos facetas: "el saber y el poder que han adquirido los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza y para conquistar por sobre estos bienes capaces de satisfacer las necesidades humanas" y "las disposiciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, particularmente la repartición de los bienes accesibles". Ahí comienzan los problemas: "es curioso que los hombres, que tan mal saben vivir en el aislamiento, se sientan no obstante pesadamente oprimidos por los sacrificios que la civilización espera de ellos a fin de hacerles posible la vida en común. La civilización debe entonces ser defendida del individuo": organizar la repartición y la preservación de los bienes, pero también proteger todo lo que sirve para dominar la naturaleza y para producir las riquezas contra los impulsos hostiles de los hombres. Ciencias y técnicas pueden tanto crear como destruir.

Freud dividía a la humanidad entre una masa recalcitrante que exige satisfacción inmediata y una minoría "que habría entendido cómo apropiarse de los medios de poder y de coerción" para imponer la civilización a los primeros. Freud considera que dichas dificultades no nos resultan de la civilización en sí misma, sino de "la imperfección de las formas de cultura que han evolucionado hasta aquí". En cierta forma, los progresos de la política no están a la altura de los desarrollos científicos. "[…] es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que gran número de personas posee suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana"[50]. En resumen, ante el alto costo a pagar para disfrutar de los beneficios de la cultura, todo individuo es virtualmente un enemigo de la civilización. En el fondo, esta es la función del odio estructural, y el malestar es el del deseo.

Una sociedad de no relación

Todo ocurre como si, a falta de asumir el conflicto pulsional, este volviese a lo Real entre los que no quisieran sacrificio alguno y los que quisieran imponer el paso a seguir a los demás. A decir verdad, me parece que son los mismos, salvo que no ocupan el mismo

49. Marie-Jean Sauret, *La bataille politique de l'enfant* (Toulouse: Erès, 2017).

50. Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Obras completas*, t, XXI (Buenos Aires Amorrortu, 2004), 7.

lugar, según si sacan provecho del sistema predador o si lo sufren, de suerte que parecen ocupar, cada cual, una fracción del conflicto pulsional: el discurso capitalista sustituye una rajadura en la división del sujeto, hasta tal punto que el llamado esquizofrénico podría ser su paradigma[51]. Se adivina: la solución no pasará por recurrir a un saber o a un hombre providencial.

En la desmezcla pulsional que se evidencia en el conflicto pervive la idea conforme al imperativo capitalista de que cada cual podría hallar su complemento de goce, es decir, si el uno consintiera en la repartición y el otro en el trabajo. La reducción de la autoridad al poder, el recurso a la fuerza, sería entonces la única solución para mantener una situación injusta y, sin embargo, ineluctable. Pero otra pista parece viable si el sujeto puede evaluar la ausencia no solamente de la respuesta, así como lo he repetido, sino de la inexistencia de un complemento de ser, que Lacan formalizó en los términos de la imposibilidad de escribir la relación sexual. No hay respuesta que esperar, incluyendo en ello la del goce del cuerpo del Otro. Corresponde a los sujetos que se ubican del lado mujer el soportar lo que funda esa no relación para todo sujeto. Una sociedad de no relación, constituida de esta manera, ofrece la posibilidad de inventar una modalidad inédita de vivir en conjunto. Ello supone que cada cual pueda asumir que no existe garantía alguna del camino a seguir: solamente allí está la vía revolucionaria que implica la invención colectiva. *Sí*, cada cual debe dar el paso que considere necesario.

Este mundo es insensato, y el humano no puede vivir sin poner su vida en relato. Es una de las lecciones de la Revolución francesa. La elección del ser supremo no la protegió de la religión capitalista. Pero planteó la pregunta sobre una trascendencia laica que, en nuestros términos, indizaría el agujero en el saber. Y la pregunta persiste: ¿sabremos estar a la altura? Se impone, más que nunca, poner al psicoanálisis a la cabeza de la política: para dar la posibilidad al sujeto de interpretar el genio de su división, el antídoto en el clivaje. Atrevámonos a afirmarlo: sin el discurso analítico, no hay lazo social. ¿Qué lugar damos nosotros, los que practicamos el análisis, a la ciudad en el psicoanálisis?

BIBLIOGRAFÍA

Algan, Yann. "L'invité du matin". En *France Culture* (30 de abril del 2020).

Berrebi-Hoffmann, Isabelle; Lallement, Michel; Bureau, Marie-Christine. *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. París: Le Seuil, 2018.

Bruno, Pierre. *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme.* Toulouse: Erès, 2010.

Cocula, Anne-Marie. "Le passage du Rubicon". En *4º colloque acf Bordeaux: Actes et inconscients* (27 de enero de 1986).

51. Hyde y Jekill, apunta Pierre Bruno, *op. cit*.

Delacampagne, Christian. *Histoire de l'esclavage de l'antiquité à nos jours*. París: Ediciones Le Livre de Poche, 2002.

Deveau, Jean-Michel. *Femmes esclaves, d'hier à aujourd'hui.* París: Ediciones France Empire, 1998.

Djaïz, David. *Slow démocratie. Comment maîtriser la mondialisation et reprendre notre destin en main.* París: Ediciones Allary, 2019.

Dorigny, Marcel; Gainot, Bernard. *Atlas des esclavages*. París: Ediciones Autrement, 2006.

Dupuy, Jean-Pierre. *L'Avenir de l'économie : sortir de l'écomystification*. París: Flammarion, 2012.

Freud, Sigmund. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Tomo xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Gouge de, Olympe. "Préface". En *Mirabeau aux Champs Élysées*. París: Garnery, 1791.

Gouge de, Olympe. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. París: Mille et une nuits, 2003.

Lacan, Jacques. "Au-delà du 'Principe de réalité'". *l'Évolution Psychiatrique, 3* (1936): 67-86.

Lacan, Jacques. "El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie" [Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología], 13.ª conferencia de los psicoanalistas de lengua francesa (29 de mayo de 1950). *Revue française de Psychanalyse,* tomo xv, n.° 1 (enero a marzo de 1951): 7-29.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade". En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1953). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "Le sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse" [El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis], Clinique universitaire de neuro-psychiatrie, Viena (Profesor Dr. Hoff) lunes 7 de noviembre de 1955, "Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne" [Notas en alemán preparatorias a la conferencia sobre la *Cosa* freudiana] Trad. del alemán al francés por Geneviève Morel y Franz Kaltenbeck. En *¿Ornicar?*, n.° 42 (1987): 7-11.

Lacan, Jacques. "Más allá del principio de realidad" (1936). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "Radiofonía" (1970). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Marx, Karl. *Du Suicide. L'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton.* París: Ediciones Le Retrait, 2018.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. "ii – Communistes et prolétaires". En *Manifeste du Parti communiste (1847).* Presentación y traducción de Émile Bottigelli, corrección y notas de Gérard Raulet. París: Flammarion, 1998.

Mottu, Henry. "La religión civil americana es la legitimación religiosa de la libertad". En *Opinions*. 13 de mayo del 2003 (consultado el 3 de mayo del 2020).

Redacción Revue Quart Monde "Débat sur le suffrage censitaire en 1789 (D'après A. Aulard, Histoire politique de la Révolution, Armand Colin, 1901)". *Revue Quart Monde*, 131 (febrero de 1989).

Robespierre, Emilien. “Discours sur le jugement de Louis xvi (primer intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792”. *Institut d’Histoire de la Révolution Française (ihrf)*. Disponible en: https://ihrf.univ-paris1.fr/enseignement/outils-et-materiaux-pedagogiques/textes-et-sources-sur-la-revolution-francaise/proces-du-roi-discours-de-robespierre/ (consultado el 4 de mayo del 2020).

Rousseau, Jean-Jacques. “Chapitre viii: De la religion civile”. En *Du contrat social ou Principes du droit politique (1762).* París: Flammarion, 2001.

Sauret, Marie-Jean. *La bataille politique de l’enfant*. Toulouse: Erès, 2017.

Supiot, Alain. *La gouvernance par les nombres*. París: Fayard, coll, 2015.

Taubira, Christiane. *L’esclavage raconté à ma fille*. París: Ediciones Bibliophane, 2002.

Tocqueville de, Alexis. “Chapitre ix : Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats Unis”. En *De la démocratie en Amérique,* Institut Coppet . Disponible en: www.institutcoppet.org (consultado el 3 de mayo del 2020).

Vovelle, Michel. *1793: la Révolution contre l’Église : de la Raison à l’Être suprême*. Bruselas: Complexe, 1988.

Wahnisch, Sophie. *L’intelligence politique de la Révolution française, Documents commentésb.* París, Editions Textuels, 2012.

Žižek, Slavoj. “Robespierre ou la «violence divine» de la terreur”. En *Robespierre: entre vertu et terreur. Slavoj Zizek présente les plus beaux discours de Robespierre*. París: Stock, 2008.

DOI: 10.15446/djf.n21.101242

El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista

(cc) BY – NC – ND

NADIR LARA JUNIOR*
Universidad de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

ANDRÉ URBAN KIST**
Universidad de Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil

CÓMO CITAR: Lara Junior, Nadir y Urban Kist, André. "El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 305-321, doi: 10.15446/djf.n21.101242.

* *e-mail*: nadirlj@hotmail.com

** *e-mail*: andre_kist@hotmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el concepto de *evento* [acontecimiento en su traducción al español], formulado por Alain Badiou, como una categoría política-filosófica-psicoanalítica necesaria para comprender el contexto actual, en el cual la hegemonía del capitalismo impide que cualquier idea de ruptura social, política, económica y afectiva pueda ser construida. El psicoanálisis puede reconocer el saber del proletario sobre el evento y así también apuntar al lado sombrío de la sociedad capitalista que omite ese saber del trabajador. La política del psicoanálisis se aproxima a la verdad del sujeto que, en este caso, trae algo del orden del saber sobre el evento.

Palabras clave: discurso, evento, plusvalía, plus-de-goce.

The event and psychoanalysis: the politics of rupture in capitalist society

The aim of this article is to reflect on the concept of event, formulated by Alain Badiou, as a political-philosophical-psychoanalytical category necessary to understand the current context, in which the hegemony of capitalism prevents any idea of social, political, economic and affective rupture from being formulated. Psychoanalysis can recognize the knowledge of the proletarian about the event and thus also point to the dark side of capitalist society that omits this knowledge of the worker. The politics of psychoanalysis approaches the truth of the subject which, in this case, brings something of the order of knowledge about the event.

Keywords: discourse, event, surplus value, *plus-de-jouir*.

L'évènement et la psychanalyse: les politiques de rupture dans la société capitaliste

Le but de cet article est de réfléchir sur le concept d'*événement*, formulé par Alain Badiou, comme une catégorie politique, philosophique et psychanalytique nécessaire pour comprendre le contexte actuel où l'hégémonie du capitalisme empêche que toute idée de rupture social, politique, économique et affectif puisse être construite. La psychanalyse peut reconnaître le savoir du prolétaire sur l'évènement et designer ainsi ce côté sombre de la société capitaliste qui omet ce savoir du travailleur. La politique de la psychanalyse est proche de la vérité du sujet qui, dans ce cas, apporte quelque chose de l'ordre du savoir sur l'événement.

Mots-clés: discours, événement, plus-value, jouissance.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 18/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Introducción

A partir de la reflexión de Marx sobre la relación desigual entre el patrón y el trabajador (amo-esclavo), Lacan lanza algunas preguntas en sus conferencias: ¿qué hace que la clase trabajadora permanezca en esa posición de explotada y no rompa con esa lógica? ¿Cuáles son los factores inconscientes que promueven la permanencia de esa relación desmedida? ¿Por qué, al ser conscientes de las contradicciones puestas en esa relación, hay una economía libidinal que garantiza esa hegemonía? ¿Qué tipo de revolución debemos proponer para evitar que el autoritarismo no prevalezca por encima de los ideales de los trabajadores? Para responder a esas cuestiones, Lacan abre un diálogo profundo con Freud, Hegel y especialmente con Marx y Engels, quienes van a tornarse en una referencia importante para la estructuración del psicoanálisis[1].

En esa perspectiva, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre el concepto de *evento*[2] formulado por Alain Badiou, como una categoría política-filosófica-psicoanalítica necesaria para comprender el contexto actual, en el cual la hegemonía del capitalismo impide que cualquier idea de ruptura social, política, económica y afectiva pueda ser construida. La discusión sobre el concepto de *evento* es relevante para el escenario académico internacional una vez que desmitifica la idea de que el psicoanálisis lacaniano solamente dialoga con Freud y de que es una ciencia burguesa descomprometida con las cuestiones sociales y políticas de una nación. Por otro lado, destacamos en la obra de Jacques Lacan la presencia consistente y significativa del marxismo que, por su lado, abre posibilidades para que el psicoanálisis contribuya de sobremanera a pensar y desear la emancipación de todos los seres humanos como lo señala Marx[3].

Cuando Marx se refiere a la plusvalía, la entiende como el lucro del patrón a partir del trabajo proletario, lo cual es el excedente no contabilizado. Lacan, al analizar ese concepto a partir de términos subjetivos, entiende que, inconscientemente, la plusvalía deja una marca como resultado de esa operación llamada por él de plus-de-goce. Tal concepto es comprendido como el excedente libidinal de la producción

1. David Pavón-Cuellar, *Elementos políticos de marxismo Lacaniano* (Ciudad de México: Paradiso Editores, 2014).

2. En las obras originales en francés de Alain Badiou, encontramos la palabra *evenément* ('evento'). Sin embargo, aquí en Brasil es común encontrar la palabra 'acontecimiento' en lugar de 'evento'. En lengua inglesa, ese término fue traducido como *event* ('evento'), por eso decidimos adoptar la palabra 'evento' y no 'acontecimiento' para seguir una lógica de traducción internacional.

3. Pavón-Cuellar, *Elementos políticos de marxismo Lacaniano*, 301.

sumisa del esclavo, o sea, de las relaciones de explotación mantenidas por la relación amo-esclavo (patrón-empleado), de las cuales resulta cierto "gozo" (ganancia libidinal) para quien obedece, pues cree que su vida recibirá ayuda y será protegida por el patrón. En esa lógica hay, por lo tanto, un "gozo" financiero y también subjetivo, dado que el patrón y el empleado trabajan para mantener el *statu quo operandi* a costa del trabajo explotado. A la luz de ello, el evento puede ser entendido como un impedimento de la producción de la plusvalía y del plus-de-goce, porque genera un rompimiento con la lógica de explotación y de una posición de explotación-sumisión. Por eso, muchas veces la reacción del Estado es violenta, una vez que se trabaja en función de la manutención del orden capitalista.

1. Evento

Badiou mantiene viva la hipótesis comunista a partir del momento en que nombra la Comuna de París como un evento[4], puesto que ella manifiesta el surgimiento/existencia de algo incalculable que inscribe la creación de un horizonte de posibilidades a través de su existencia[5]. En ese sentido, la Comuna de París es un episodio singular. En 1870, con la caída de Luís Bonaparte (1852-1870), quien fue hecho prisionero por el ejército prusiano[6], los republicanos de Thiers se autodeclararon un gobierno popular masacrando a los que consideraban traidores y traicionando a los propios obreros que les ayudaron, estos últimos armados en la defensa contra los prusianos[7]. La "danza dialéctica" de las revoluciones de 1830 y 1848[8] se cumplía otra vez porque en dichos casos hubo movilizaciones populares que resultaron en posiciones de pequeños grupos en la lucha por el poder y en desacuerdo con las demandas surgidas en la eclosión de los levantes, siendo muchas de ellas de carácter proletario y que clamaban por una revolución.

Thiers era conocido, desde la revolución de 1830, como un hombre de Estado: "la expresión intelectual más acabada de su propia corrupción de clase"[9]. Él tenía claros intereses en "contener el ímpetu político popular"[10] al elegir asambleas conservadoras y poco legítimas, en medio de una ingeniosa movilización de los operarios que clamaban por la participación[11]. Tal como en 1830 y 1848, en 1871 había una presencia maciza de operarios dispuestos a luchar por las armas[12] y con condiciones de hacerlo[13]. La Guardia Nacional, en 1871, estaba compuesta por una mayoría operaria que se organizaba[14]. Esa situación era un obstáculo para la manutención del gobierno de Thiers[15], que en la madrugada del 17 de marzo de 1871 publicó carteles que llamaban urgentemente a los "buenos ciudadanos" a separarse de los malos y, así, durante la madrugada organizó una embestida contra los operarios.

4. Alain Badiou, *A hipótese comunista* (São Paulo: Boitempo, 2012).

5. Alain Badiou, *O ser e o evento* (Río de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1996).

6. Karl Marx, *A revolução antes da revolução* (São Paulo: Expressão Popular, 2008), 344.

7. Ibíd., 376.

8. Eric Hobsbawn, *A Era das Revoluções* (Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977), 80.

9. Marx, *A revolução antes da revolução*, 380. La traducción es de nosotros.

10. Badiou, *A hipótese comunista*, 54.

11. Ibíd., 55.

12. Ibíd., 60.

13. Marx, *A revolução antes da revolução*, 376.

14. Badiou, *A hipótese comunista*, *62*.

15. Marx, *A revolução antes da revolução*, 389.

> Cansada por cinco meses de hambre, París no vaciló un solo instante. Heroicamente, decidió correr todos los riesgos contra los conspiradores franceses. […] de los 300 mil guardias nacionales apenas 300 respondieron a esa invitación […]. La gloriosa revolución operaria deL 18 de marzo se apropió indiscutiblemente de París. El Comité Central era su gobierno provisorio.[16]

En el acto del 18 de marzo de 1871, un sujeto colectivo tomó el poder[17] y puso en jaque las lógicas de organización política organizadas por el gobierno de Thiers. Según Serafim Ferreira[18], se reveló una profunda solidaridad de una multitud que surgió en apoyo a la Guardia Nacional. Así, "[…] centenas de mujeres del pueblo, seguidas de operarios anónimos y guardias nacionales que actuaban por cuenta propia, rodean los soldados"[19]. Eso posibilitó la suspensión del poder y la creación de procesos de verdad en dirección al imposible (un gobierno popular mundial, por ejemplo), y también se desencadenaron procesos en dirección al posible, lo cual se nombró como "el primer gobierno proletario y popular de la Historia"[20].

> Aunque no tenga una verdadera dirección, la rebelión crece, ocupa toda la ciudad. Las organizaciones operarias armadas toman las casernas, los edificios públicos, y, finalmente, el ayuntamiento de París, que, bajo la bandera roja, fue el lugar y el símbolo del nuevo poder. Thiers huye por una escalera secreta, el ministro Jules Favre salta por una ventana, todo el aparato gubernamental desaparece y se instala en Versalhes. París queda entregada a la insurrección.[21]

En la noche del 18 de marzo, con el ayuntamiento vacío, los revoltosos constataron que no tenían mandato popular[22]. Con esa elección, "decían" que no podrían entrar en el ayuntamiento y representar un levante, pues solo estaban allí como revoltosos para tomar el poder por cuenta de la fuerza que había surgido (ese sujeto colectivo antes inexistente). Por tal razón, organizaron una elección con representantes en todos los distritos y comités de la ciudad aprovechando que las personas habían salido a las calles y estaban movilizadas. A partir de eso, las decisiones del nuevo gobierno popular fueron tomadas. El 23 de marzo, organizaron elecciones que entregaron el poder al pueblo de París con la elección de 90 representantes populares que instituyeron (el 26 de marzo) 10 comisiones para tratar la gobernabilidad municipal:

> La Comuna es solemnemente proclamada en la Cámara Municipal parisiense; la legalidad de la Comuna es admitida por todos, a excepción de los periódicos menos republicanos que libremente se continuaron imprimiendo en París […]. Ranvier es encargado de hacer la transferencia de poderes del Comité Central y declara en medio de entusiásticas aclamaciones: "En nombre del pueblo, es proclamada la Comuna". Toda

16. Ibíd., 390-391.

17. Badiou, *A hipótese comunista*.

18. Serafim Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin* (Portugal: Fronteira, 1975), 7.

19. Badiou, *A hipótese comunista*, 62.

20. Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin*, 10.

21. Badiou, *A hipótese comunista*, 63. La traducción es mía.

22. Ibíd., 63.

> la gente canta, aplaude, bebe, se abraza. La Comuna de París fue durante algunos días una fiesta colectiva plena de confianza y libertad.[23]

Es en esos términos que el evento es creación de nuevas posibilidades, no solo situado en el campo de las posibilidades objetivas, sino también en el campo del imposible:

> Lo que también puede ser dicho: con relación a la situación o al mundo, un evento abre la posibilidad de aquello que, del estricto punto de vista de la composición de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible. Si recodamos que, para Lacan, tenemos la ecuación Real=imposible, vemos de inmediato la dimensión intrínsecamente real del evento. Podríamos decir también que un evento es el advenido de lo Real en cuanto posible futuro de él mismo.[24]

Es ese sin-nombre (imposible) que nos transporta a lo Real del evento, la existencia de algo no representable que engendra un proceso de verdad en el saber revolucionario constituido a partir de la experiencia revolucionaria. La creación de la Comuna de París, por lo tanto, se torna en un acto de enunciación de la toma de poder, lo cual puede ser visto como una ruptura estructural con la sociedad francesa capitalista. Por ser un acto, en consecuencia, no aparece solamente en aquello que es dicho explícitamente, sino también en aquello "que se predice implícitamente", al ser la Comuna un proceso de enunciación[25]. El enunciado es el dicho; la enunciación, el acto de decir[26]. En ese sentido, el enunciado aquí es la estructura lingüística del saber revolucionario que produce discursos revolucionarios.

De esta oportunidad, la Comuna de París produjo un gobierno proletario, una experiencia de organización autónoma de los *communards*, lo que coloca tal experiencia en la categoría de una instauración de un gobierno revolucionario a través de la toma de poder. Por eso, es la existencia concreta de un proyecto revolucionario. La enunciación en el caso de la Comuna fue precisamente superar su enunciado (tomar el poder), sus condiciones de decir previamente estructuradas (los proletarios organizados), lo cual engendró un sujeto de enunciación (el pueblo que surgió en defensa, incierto, vago, difuso) que tenía un poder a tomar. Los operarios organizados, que se presentaban para representar más concretamente al pueblo, podrían repetir lo que los grupos burgueses y republicanos hicieron en las revoluciones e insurrecciones anteriores al ocupar los órganos de poder en nombre de ese sujeto colectivo. La pregunta clave fue: "tenemos un poder a tomar, ¿qué hacemos?".

La creación de un sujeto colectivo (constituido por el levante que defendió y se sumó a la Guardia Nacional organizada) es actualizada y legitimada en el discurso por la elección de instaurar las elecciones e iniciar un gobierno proletario al dar un

23. Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin*, 8. La traducción es mía.

24. Badiou, *A hipótese comunista,* 72. La traducción es mía.

25. David Pavón-Cuéllar, "El acto enunciador y el problema de lo real en el análisis lacaniano de discurso", en *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación textual* (Madrid: Plaza y Valdés Ed., 2013).

26. Marcela Ana Negro, "Del superó al acto. Análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso", en *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación textual* (Madrid: Plaza y Valdés, 2013).

carácter de real a tal sujeto colectivo a través de un acto de enunciación que crea algo nuevo. Esa novedad se vuelve verdad en el campo político a partir de la inscripción simbólica en la historia de una representación social (una clase, un pueblo) que antes no podía hablar o no era contada como hablante. Aquello que antes parecía ser ruido, consentimiento o pura revuelta, pasa a ser una posibilidad concreta de enunciación, transformada y reconocida en palabras[27].

> No hay política porque los hombres, por el privilegio de la palabra, ponen sus intereses en común. Existe política porque aquellos que no tienen derecho de ser contados como seres hablantes consiguen ser contados, e instituyen una comunidad por el hecho de colocar en común el daño que nada más es que el propio enfrentamiento, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en el que están y aquel en el que no están, el mundo donde hay algo "entre" ellos y aquellos que no les conocen como seres hablantes y contables y el mundo donde no hay nada.[28]

El evento badiouano, acto de creación de nuevas posibilidades en la política, es el adviento de la política del que nos habla Rancière, esto es, cuando el conflicto político es marcado por el adviento (evento, existencia) de un tipo de sujeto muy específico (el pueblo, un sujeto colectivo)[29]. En ese sentido, Badiou nos provee la llave interpretativa; Rancière, por su lado, nos provee el "objeto" que debemos encontrar de tal interpretación. Ello porque la noción de evento engendrada por Badiou[30] constituye los momentos en los que la política es un proceso dinámico y sobrepuesto a la lógica policial[31].

Es importante resaltar que el ejercicio analítico de lógica antifilosófica de Badiou, la cual está basada en Lacan, opera como una retirada estratégica en busca del Uno[32], que "deja de suspirar por el Uno"[33], al sustituir "el pensamiento del Uno por el pensamiento de las operaciones del Uno"[34], como una de las operaciones particulares y posibles. Es necesario, en ese sentido, que algo aparezca en el lugar del Uno, que lo desplace y haga emerger la filosofía como un efecto a partir de la posición del Uno, donde "la metafísica es solo efecto singular de esa posición"[35], a saber:

> […] si levantamos la cuestión del ser del Uno, si queremos pensar el Uno, entonces estaremos en la metafísica, vamos a suspirar, vamos a hacer mala metafísica. […] es absolutamente necesario distinguir dos enunciados: el enunciado "el Uno es", metafísico, y el enunciado "hay Uno", que es el enunciado antifilosófico. Y a partir del enunciado "hay Uno", podemos explicar el enunciado "el Uno es", como efecto metafísico.[36]

Como podemos percibir, Badiou nos convoca a pensar la ontología no en su discusión esencialista, sino en su campo de la existencia privilegiada del ser. Su ontología

27. Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia* (São Paulo: Ed. 34, 1996), 35-40.

28. Ibíd., 40. La traducción es mía.

29. Ibíd., 31.

30. Alain Badiou, *A hipótese comunista*.

31. En *O desentendimento* se relaciona policía y política, como dos efectos de la disputa política. La policía, en ese caso, es "del orden del visible y del decible". Rancière, *O desentendimento*, 42. Es el orden que marca y que define los modos de ser y de decir, quién puede y quién no puede hablar. La política, por otro lado, es la ascensión y el surgimiento de una parcela de los sin-parcela, que estaban excluidos o que no fueron contados por la lógica policial.

32. Clásicamente, la relación uno/múltiplo es tenida bajo la primacía del uno, como si estuviera en la cumbre de una jerarquía de las ideas y de la existencia, al ser aquello que ata múltiplos en una unidad: designa la divinidad, o el bien, y trasciende el ser, o sea, está más allá de las multiplicidades y es condición para el ser (el rebaño no es sino un rebaño). Además de eso, en términos kantianos, todo conocimiento envuelve la capacidad de síntesis, de hacer Uno.

33. Alain Badiou, "Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato", en *Escola Letra Freudiana*. *Colóquio Psicanálise e Filosofia* (Río de Janeiro: Revinter, 1997), 5.

34. Ibíd.

35. Ibíd.,8.

36. Ibíd. La traducción es mía.

se basa en aquello del ser que es pronunciable en un campo donde la cuestión del ser gana sentido como teoría del "des-velamiento" y sobre la cuestión del "ser y del-que-advienen"[37], principalmente en aquello que se presenta y se dice, o sea, habla por sí mismo. Por lo tanto, esta es la pronunciación del deseo y la posibilidad revolucionaria, del sentido de esa articulación (entre deseo y posibilidad) y del surgimiento de un ser portador de ese sentido (del deseo y de la posibilidad revolucionaria).

La antifilosofía aquí consiste en un "dispositivo de pensamiento que se opone a la singularidad de un acto de la categoría filosófica de verdad"[38], la cual distingue la materia (como referencia en la cual el antifilósofo trabaja) y el acto como producción de un saber: la subjetividad antifilosófica coloca el pensamiento engendrando un arma victoriosa en una temporalidad futura. Para Badiou, la tradición antifilosófica implica invertir la cuestión de la verdad del saber (en sí, una posición filosófica) para un saber sobre la verdad, dicho de otra forma: "crear un saber sobre la parte no sabida de la verdad", donde el saber produce verdad, y no "la verdad que así subordina un saber"[39].

La ontología de Badiou, por lo tanto, coloca en relación "dos componentes heterogéneos: aquel que encarna la posición de detentor de la verdad por detrás del saber (el maestro), y aquel que ama el saber"[40]. Esa distinción existe porque el saber se construye como rememoración y reconocimiento[41], similar al posicionamiento de Sócrates en su aporía. Eso significa que la categoría filosófica de verdad se constituye como efecto discursivo y subjetivo y no por suposición y racionalidad. Además de eso, ella se constituye también a través de un tipo puro de convencimiento racional: no es previa y se constituye en relación con no poder ser prevista y anunciada, pues depende del Otro y de un proceso engendrado en un lenguaje para constituirse. En ese sentido, Badiou coloca en cuestión el surgimiento de un ser antes impronunciable. En cuanto a la Comuna de París, la coyuntura colectiva irrumpió y se constituyó a través de la Guardia Nacional y de los revoltosos, lo cual solo fue posible a través de una secuencia de rupturas que destituyeron los lugares clásicamente demarcados en la sociedad francesa. Ello destruye temporariamente los significantes-maestros de la política de la época, el ejército; el lugar históricamente ocupado en el Ayuntamiento de París por manifestaciones semejantes como 1830 y 1848; el capitalismo del siglo XIX, cuando hay posibilidad de articular otros significantes en esos lugares.

2. El evento y el saber revolucionario

Para Badiou, es posible encontrar procesos de verdad que surgen de los eventos a partir de las experiencias e interpretaciones, lo cual crea nuevos saberes[42]. El saber es

37. Ibíd., 14-18.

38. Ibíd., 3. La traducción es mía.

39. Ibíd., 4.

40. Ibíd., 9.

41. Platón, *Mênon* (Río de Janeiro: Ed. Puc Rio; Loyola, 2001), 49-63.

42. Alain Badiou, "Verdade e sujeito", *Estudos Avançados* 21 (1994): 177-178.

precisamente aquello que se repite, aquello que es posible de ser contenido en una enciclopedia[43].

La posición revolucionaria no es la de constituirse como verdad, como causa, sino la de justamente apuntar al objeto como causa del deseo. Eso hace que los sujetos estén implicados en ese campo, no demandando así un Nombre-del-Padre que hable por ellos. En el campo del deseo, el sujeto posee mayores posibilidades de mantener esa tensión sin estar permanentemente sustentando la verdad como causa —el Nombre-del-Padre—[44]. Un saber revolucionario, por lo tanto, no sustenta el Nombre-del-Padre como verdad a ser seguida a ciegas. Ese saber, que produce elementos múltiplos, constituye lo que Mendonça[45] llamaría una relación de equivalencia[46], lo que puede fundamentar un evento en la concepción de Badiou[47]. En su obra "El ser y el evento"[48], Badiou propone su ontología del evento y continúa su preposición en "La hipótesis comunista"[49]. La idea del evento del autor trae la dimensión ontológica de la lógica revolucionaria, al tener la Comuna de París como uno de sus marcos analíticos. Es en este último texto en el que él trabaja la noción de evento en relación con el nudo borromeo de Lacan.

El nudo borromeo es una figura diferente de un conjunto de tres cuerdas. Por su parte, en el nudo olímpico, al desatar una de las cuerdas, sobran dos círculos. En el caso del nudo borromeo, "tres es su mínimo": si uno de los lazos se deshace, todos los círculos se abren[50]. Esos tres círculos representan las funciones constituyentes de una subjetividad psicoanalítica articulada en el lazo social: Real, Simbólico e Imaginario.

Lo Real es constituido por los elementos traumáticos que escapan del sujeto[51] y resisten a la simbolización[52] de muerte al ser nombrados[53]. El símbolo de una ausencia[54] se inscribe a través de su efecto de imposibilidad[55]. En ese sentido, el lenguaje opera una relación imaginaria y simbólica sobre lo Real creando la realidad. Por lo tanto, Real y realidad no son sinónimos[56]. Lo Real de la existencia de una sociedad revolucionaria tiene algo de no nombrable e imposible.

> Lo Real, para Lacan, se da como ausencia de sentido. Pero lo que es necesario entender bien es que la ausencia de sentido, para Lacan, nunca quiere decir no-sentido. Hay una función de sentido de lo Real, como ausencia de sentido. Hay una ausencia en el sentido, una sustracción al sentido que no es un no-sentido. Es esencial comprender la diferencia entre ausencia de sentido (ab-sens) y no-sentido (non-sens).[57]

Eso quiere decir que "no hay verdad de lo Real"[58], no hay saber de lo Real o que lo Real no se puede conocer en cuanto saber simbolizable[59]. Una verdad es efecto de una función de lo Real en el saber, o sea, cuando algo del orden del evento

43. Aristides Alonso, "O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo", *Comum* 24 (2005): 44.

44. Nadir Lara Junior, "A mística como Laço Social". Tesis de doctorado en Psicología Social, PUC-SP, 2010, 103.

45. Daniel de Mendonça, "Como olhar 'o político' a partir da teoria do discurso", *Revista Brasileira de Ciência Política* 1 (2009): 153-169.

46. Ibíd.

47. Alain Badiou, *O ser e o evento*, (Río de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1996).

48. Ibíd.

49. Badiou. *A hipótese comunista*.

50. Marco Antonio Coutinho Jorge y Nádia Paulo Ferreira, *Lacan, o grande freudiano* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2005), 30.

51. Jacques Lacan, *Nomes-do-pai*, (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2005), 13.

52. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 31.

53. Bruce Fink, *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), 43.

54. Jacques Lacan, "O seminário sobre *A carta roubada*", en *Escritos* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), 15.

55. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 31.

56. Lacan, *Nomes-do-pai*, 31.

57. Badiou, "Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato", 13. La traducción es mía.

58. Ibíd., 16.

59. Ibíd., 17.

toca una ausencia de sentido sobre lo Real hace producir un imposible del discurso revolucionario creando su posibilidad en un campo hasta entonces imposible en lo Real.

> Por lo tanto, no es "realmente" que podemos proyectar lo Real de un proceso de verdad en la simbólica narrativa de la Historia. Es apenas imaginariamente, lo que no significa que eso sea inútil, negativo o sin efecto. Muy por lo contrario, es en la operación de la Idea que el individuo encuentra el recurso de consistir "en Sujeto". Por lo tanto, sustentaremos lo siguiente: la Idea expone una verdad en una estructura de ficción.[60]

Para Badiou, lo Real en el evento es la inscripción de un proceso de verdad, "una secuencia concreta y fechada en la que surge, existe y desaparece una práctica nueva y un pensamiento nuevo al respecto de la emancipación colectiva"[61]. El "proceso de verdad", por lo tanto, es un instante producido que articula elementos discursivos que actualizan lo Real de las posibilidades.

El registro simbólico trata de un sistema de símbolos organizados en el lenguaje[62] que establece[63]. Esos símbolos[64], por medio del habla, operan en un intersticio que existe a través de las palabras y median lo Imaginario y lo Real[65]. En ese sentido, lo Simbólico es el campo del doble sentido, el campo de las ambivalencias y de los equívocos[66]. No obstante, los historiadores muchas veces apuntan a las contradicciones sobre los relatos de procesos históricos a partir de sus agentes —vencedores o vencidos—[67]. De esa forma, donde hay conflictos, el proceso de significación no ocurre de manera estática, cristalizada. Por eso, para Badiou[68], lo Simbólico delimitado trata de un componente histórico de la situación. Todo proceso de verdad —esa existencia efímera del evento— se inserta bajo la forma local con soportes "espaciales, temporales y antropológicos", lo cual la inscribe en la historia a partir de sus particularidades como un efecto retroactivo y dialéctico.

En el registro Imaginario hay una relación con la imagen del cuerpo sin la mediación de la palabra, sin un límite claro entre sujeto y otro semejante, operando sobre la ley del transitivismo (yo sinónimo de otro) sin la ambigüedad de la cual lo Simbólico es portador[69]. Lo Imaginario funciona como un tipo de taponamiento del agujero entre lo Simbólico y lo Real, en la medida en que lo Real es no nombrable/imposible y no se puede decir todo sobre ello. Esa función establece un grado de soportabilidad y realidad delante de las contingencias, límites e impases de las relaciones con las otras personas, la naturaleza y el Otro.

En el caso de un discurso orientado a partir de un saber revolucionario, ocurre la construcción —individual y colectiva— de una imagen manchada de ese futuro que está por venir, además del capitalismo (una realidad imaginaria) en vías de articularse simbólica y diferenciadamente de lo Real propiamente dicho: lo Real inscripto por

60. Badiou, *A hipótese comunista,* 71-72. La traducción es mía.

61. Ibíd., 71.

62. Lacan, *Nomes-do-pai,* 23.

63. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano,* 32.

64. Jacques Lacan, *Nomes-do-pai*, 23.

65. Ibíd., 30.

66. Jorge e Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 36.

67. Celio Garcia, "Pensar a política; Pensar a psicanálise", *Cadernos da Escola do Legislativo* 1 (1994): 97.

68. Badiou, *A hipótese comunista*, 70.

69. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 35.

el modo de organización social del capitalismo. Ese elemento imaginario contribuye inmensamente en la sustentación de aquello que Badiou[70] entiende como efecto del evento: la creación de un imposible dentro del campo de posibilidades, un "otro mundo" (un nuevo orden, la sociedad comunista, anarquista…) dentro del mundo capitalista, un deseo de hacer existir permanentemente un sujeto colectivo emancipado.

Como militante en mayo del 68, Badiou recuerda cuando las fábricas comenzaron a ser ocupadas en toda París. Los trabajadores izaban banderas rojas en conjuntos operarios: "solo viendo para saber… quien vio no consigue olvidarse"[71]. Esa sensación subjetiva actualiza en los sujetos individuales las experiencias y les hace ser parte integrante de un proceso de verdad política que los vuelve "un militante de esa verdad"[72] deseando hacer repetir experiencias como esa.

El punto de la relación conceptual presentada entre lo Imaginario y lo Real es el de la producción subjetiva de que un cambio en lo Real está ocurriendo a partir de la existencia misma de la experiencia, en otras palabras, una revolución está aconteciendo. El punto fantasioso, o aquello que nos hace localizar esencialmente en el ámbito imaginario, es la suspensión de la relación temporal como un corte en la línea entre presente y futuro: algo revolucionario está ocurriendo, pero no es del orden de la revolución; no es una transformación concreta y profunda en el sistema capitalista, sino un punto de fisura en su estructura. A continuación de esa lógica, se puede producir una ruptura mayor.

De esa forma, se crea una imagen manchada sobre "ese otro mundo posible": no hay cómo tener una imagen nítida de lo Real y de lo que viene a ser el mundo antes/después del capitalismo (presente y futuro). No sabemos, en nuestro tiempo histórico y como sujetos en relación con lo Real, lo que viene a ser lo Real y la realidad sin el capitalismo. Es en ese sentido badiouano de la creación de lo imposible dentro de un campo de posibilidades que presente y futuro se mezclan. Lo Real da soporte a la fantasía (hay gente en la calle, los trabajadores están ocupando las fábricas), y la fantasía encubre lo Real a través de la realidad imaginada (estar en las calles y ocupar las fábricas no necesariamente produce/va a producir cambios revolucionarios en la lógica del capitalismo).

Teniendo en cuenta las consideraciones de Badiou discutidas en este artículo, podemos decir, por lo tanto, que a partir de ese autor la función imaginaria es la conexión, en un sujeto, de afectos, pensamientos y potencialidades a una determinada idea, como si el sujeto encarnara un fragmento de saber revolucionario y de discurso revolucionario, lo cual fija "el lugar de una verdad en relación con su propia experiencia vital y al mundo en que esa existencia se manifiesta"[73]. De esa forma, la falla en lo Simbólico consiste en la diferencia entre la imagen (esa figura manchada y pasible de

70. Badiou, *A hipótese comunista*, 72.
71. Ibíd.,19.
72. Ibíd., 70.
73. Ibíd., 71.

ser simbolizada, solo en parte), la significación (cuyo símbolo es encontrado dentro de un lenguaje en la estructura prevista de la situación) y su nominación estructurante: esta surge a partir de lo innominable del evento badiouano, de la falta de significación del evento y del soporte del saber revolucionario, lo que produce un incalculable[74].

3. El discurso del analista y el evento

Sabemos que, desde Freud, el espacio privilegiado para el discurso del psicoanálisis es el encuadre psicoanalítico, en lo cual la transferencia y la interpretación se vuelven fundamentales para que el análisis ocurra. Pero ¿sería posible concebir la acción del discurso analista fuera del encuadre analítico? ¿Sería posible la actuación del discurso del analista en las relaciones políticas?

Cada discurso postulado por Lacan pone en juego una cuestión política en el lazo social, pues en él está puesta una relación de poder que ordena las posiciones del sujeto en relación con el Otro. En el discurso del maestro, "la causa es el poder, y la verdad es el sujeto del deseo escondido bajo el significante maestro. Aquí todo lo que interesa es el poder"[75]. Ese discurso marca la manutención del poder por la relación señor-esclavo. Lo que cuenta es la plusvalía y las relaciones explotadas mantenidas por la relación señor-esclavo (patrón)[76]. Ya en el discurso universitario, la cuestión política se asienta en la causa como saber y la verdad como poder, pues el saber se presenta como total y completo, sin espacio para dudas o cuestionamientos. Con eso no se tiene brecha para alguna falla en el saber. Eso hace que el sujeto busque un saber totalizante en el Otro.

En el discurso de la histérica, la política es la de falta-a-ser, en la que el sujeto no se contenta con la verdad del maestro que le convoca a trabajar. Hay un síntoma, como agente, y un objeto causa del deseo, como verdad. En ese sentido, la política sobre el falta-a-ser del discurso de la histérica es condición para el discurso del analista, lo que a su vez no se resume a ese discurso, pues apunta justamente a la inconsistencia del Otro. Sobre ello, según Quinet[77], "el discurso del analista es lo único en que la causa del lazo social coincide con la causa del sujeto. Y la verdad que lo sustenta es el saber inconsciente. La causa política del discurso del analista es el objeto causa de deseo"[78]. Para que el analista permanezca en el lugar de objeto (la causa de deseo), necesita abdicarse como sujeto para causar el deseo del analizante en el proceso transferencial. Para eso ser posible, el analista necesita pasar por la experiencia analítica (como analizante), pues en ese proceso experimenta su destitución subjetiva. En ese sentido, en el final del proceso analítico surge un sujeto comprometido con su deseo como causa. En el proceso analítico, por lo tanto, el sujeto no es pasivo, tal como en el discurso del

74. Alonso, "O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo", *Comum* 24 (2005): 44.

75. Antonio Quinet, *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2006), 34.

76. Nadir Lara Junior, "A mística como Laço Social".

77. Quinet. *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia*, 36.

78. Ibíd., 36.

maestro y universitario, sino que busca algo más que termina por subvertir los ideales hegemónicos de una sociedad (capitalismo, cristianismo, etc.). Por eso, para Quinet, el discurso del analista puede operar en cualquier lugar, desde que haya la figura del analista[79]. Entendemos, de esa forma, que la función del psicoanálisis se expande más allá del encuadre, porque apunta a la falta constitutiva del sujeto y del lazo social y se opone al discurso totalizante del maestro. En sus objetivos, el psicoanálisis también apunta a histerizar los discursos para que los sujetos puedan cuestionarse sobre su síntoma como un síntoma social.

En ese sentido, entendemos que los levantes eclosionados en situaciones políticas posibilitan un reordenamiento y una circulación de posiciones discursivas, que en ese caso explicamos por los cuatro discursos. Si dialogamos con el evento de Badiou, los militantes organizados y próximos de la Guardia Nacional, en la eclosión y revuelta de una masa heterogénea surgida en París, podrían asumir las posiciones de maestro y universitario (el que sabe mandar hacer y el que sabe cómo hacer), pero, al contrario, se abrieron en dirección a la destitución del maestro (discurso de la histeria) y a la circulación del objeto de la causa del deseo revolucionario (discurso analítico).

Sabemos que la cuestión del síntoma es importante en la teoría lacaniana, pues Lacan sitúa el origen de la noción de síntoma en Marx. De esa forma, es en la historia que los conflictos de clase acontecen. En ese campo, el proletariado puede hacer evento y, de esa forma, sí mostrar para la sociedad capitalista que algo falla, al presentar el "horror" de ese sistema que no es perfecto. El proletario, sin embargo, es despojado de su función de saber y poder, por eso, es colocado como mera fuerza de trabajo que hace mover los engranajes del sistema capitalista, que, a su vez, utiliza los aparatos de la ciencia para instrumentalizar esa explotación. Para Lacan, en la lógica del discurso del maestro, el proletario es aquel que fue expropiado del plus-de-goce[80].

Marx inventa el síntoma porque, en su análisis de la ideología, denuncia algo que completa el campo de dominación ideológico de las relaciones sociales, políticas y económicas. En ese sentido, la plusvalía denuncia que no hay un cambio equivalente y equitativo en la relación fuerza de trabajo y capital. Algo desigual e injusto queda expuesto como síntoma social que denuncia una operación de explotación. Lo sintomático, para Marx, denuncia la explotación, o sea, la negación interna del principio universal del cambio equivalente de mercancía. El socialismo utópico para Marx:

> […] consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio sean universalizadas y en la que predomine la producción para el mercado, pero en la cual los trabajadores, así mismo, sean propietarios de sus medios de producción y, por lo tanto, no sean explotados —en suma, el componente utópico

79. Ibíd.

80. Jacques Lacan, *O Seminário. Livro XVII. O Avesso da Psicanálise* (1969-1970) (Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1992).

transmite la creencia en la posibilidad de una universalidad en su síntoma, sin punto de excepción que funciona como su negación interna—.[81]

Para Marx, el fetichismo de la mercancía coloca en juego una forma fantasiosa entre cosas y sujetos. El objeto o sujeto fetichizado trae un determinado valor en sí mismo que lo exime de la relación comparativa con otro objeto o con el Otro. Marx, al citar el valor de uso y el valor de cambio, siempre destaca la correlación entre las mercancías (rollo de lino y la blusa).

Sin embargo, destacamos que Lacan, a partir de 1970, se refiere al síntoma ligado al discurso del maestro, específicamente al deseo del maestro de hacer que todo funcione. En esa economía discursiva, el trabajo ocupa un papel importante, pues la relación señor-esclavo se basa en una relación de dominación. En esa perspectiva, el síntoma surge como retorno de la verdad en la falla de un saber, pues hace desorden en la articulación de la verdad en la cadena del saber y produce, así, una ausencia de sentido en ese orden. En el discurso del maestro, el síntoma sería como la objeción a su deseo que causa un no sentido en ese orden. El ejemplo que podemos citar es la huelga del proletariado, que provoca una "avería" en la cadena significante del discurso del maestro[82]. Mientras la huelga produce una avería en la cadena significante del discurso del maestro, el evento, a su vez, provoca una ruptura radical con la lógica del discurso del maestro, pues rompe con la producción del plus-de-goce, que asume la función de causa del deseo del capitalista. Esa ruptura imposibilita el deseo del maestro que, a su vez, reacciona muchas veces utilizando los aparatos ideológicos y represores del Estado para contener esas manifestaciones de los trabajadores[83].

Como vimos anteriormente, en la lógica marxiana-lacaniana en relación con el proletariado, lo Real insiste en decir la verdad sobre el capitalismo. Él denuncia (como en el discurso de la histérica) que algo en la operación capitalista tiende a la desigualdad y a la explotación. El sufrimiento del trabajador, por lo tanto, asume un carácter universal que tiene como función histórica promover la emancipación de esa explotación.

En ese caso, Laclau y Mouffe[84] nos muestran la importancia de no esencializar el "proletariado", justamente para evitar la sustentación de discursos totalizantes sobre la realidad que, en última instancia, se vuelve una forma de opresión. Para esos autores, las políticas de identidades colectivas de género, clase y raza deben ser articuladas en función de sustentar una sociedad no esencialista. Usamos aquí, por lo tanto, la categoría de proletario como un universal de clase social capaz de articular también género y raza.

81. Slavoj Žižek, "O espectro da ideologia", en *Um mapa da ideologia* (Río de Janeiro: Contraponto, 1999), 307. La traducción es mía.

82. Sidi Askofaré. "O Sintoma Social", en *Goza! Capitalismo, Globalização* e *Psicanálise* (Salvador: Ágalma, 1997).

83. Louis Althusser, *Aparelhos ideológicos de Estado* (Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1970).

84. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004).

De esa manera, el psicoanálisis se presenta como el contrario al discurso del maestro, pues deflagra la relación autoritaria del señor y la de subordinación del esclavo. El psicoanálisis se propone mostrar justamente aquella verdad que el esclavo sabe (saber hacer), pero que insiste en no saber. En este caso, el psicoanálisis puede también apuntar a que el proletario tiene un saber capaz de provocar un evento. De este hecho, el psicoanálisis puede no solo reconocer el saber del proletario sobre el evento, sino también apuntar para ese lado sombrío de la sociedad capitalista que omite del trabajador ese saber. La política del psicoanálisis se aproxima a la verdad del sujeto que, en este caso, trae algo del orden del saber sobre el evento.

El discurso del analista, por lo tanto, se estructura a partir de la separación del sujeto del Otro para que justamente este busque el deseo como causa. En ese punto se opone al discurso del maestro que precisamente busca la alienación del sujeto para que continúe produciendo el plus-de-goce. El discurso del analista, en ese contexto, desmoviliza los discursos que alienan y niegan el sujeto como causa del deseo y evita que esos discursos se vuelvan hegemónicos. En el discurso del maestro, el Otro es colocado por el sujeto como aquel que debe obedecer y trabajar para sustentarle en su posición de mando y dominio, pues el sujeto le considera completo y omnipotente; o sea, en su demanda de amor por el Otro, el sujeto se prende a "Él", sustentado, obviamente, por la fantasía. En el discurso del analista, por otro lado, es en la transferencia que el analizante transfiere al analista esa demanda de amor.

El analista es llamado, entonces, no solo a encarnar el sujeto supuesto saber, sino también el sujeto supuesto poder. En la relación analista-analizante, la falta del Otro es, por lo tanto, suplida por el semblante del analista. Con eso el analizado se porta como si allí estuviera el Otro a quien siempre amorosamente buscó. El analizante atribuye al analista el lugar supuesto saber y poder; el analista deflagra, a unos pocos, esa articulación entre significante maestro (S_1) y poder con el S_2 (batería significante), para aproximar al analizante su deseo, pues es en el deseo que la falta está implicada porque ese sujeto no puede desear lo imposible; de esta forma, la "política de la falta" corresponde a la ética del deseo[85]

El discurso del analista trata de las cuestiones del sujeto y posibilita que este asuma su deseo que está puesto en la relación con el Otro[86]. En el sentido psicoanalítico, el deseo mueve el sujeto en dirección a su verdad. Debemos tener presente que "en el deseo está la verdad del sujeto"[87] que le hace reconocer un saber sobre el evento; el sujeto trabajador pasa a romper con las lógicas de explotación impuestas para sí, como también establecer un proceso de verdad. En esa perspectiva, el proceso de hacer al sujeto desear crea una relación de fuerzas antagónicas. Por un lado, el sujeto organizado colectivamente reivindica el evento; por otro, los grupos hegemónicos

85. Quinet, *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia*.

86. Lacan, "O seminário sobre *A carta roubada*".

87. Vanessa S. C. Catroli; Mirian D. Rosa, y Maria C. Vicentin, "Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos", *Psicologia* 15 (2009): 51-68.

detentores del capital evitan que el proletario asuma su saber revolucionario. Tal antagonismo abre la posibilidad para que el sujeto trabajador construya su fantasía revolucionaria como un soporte para la realización del evento.

4. Consideraciones finales

Al respecto sobre la labor de los "nuevos filósofos" que nos iluminaron, ¿se idiotizaron durante treinta años? ¿Cuál es el último destrozo de la gran máquina ideológica de la libertad, de los derechos humanos, de la democracia, de Occidente y de sus valores? Todo eso se redujo a un simple enunciado negativo, modesto como constatación, desnudo como una mano; en el siglo xx, los socialismos, únicas formas concretas de la idea comunista, fracasaron totalmente[88].

Así mismo, delante de enunciados que resuenan el supuesto fracaso comunista —ese enunciado negativo del "fracaso comunista" orientado en sus "formas concretas" experimentadas en el siglo xx—, hacemos la apuesta de Badiou en seguir pensando las tentativas de ruptura al capitalismo como experiencias singulares y circunscritas en un saber revolucionario con diferentes ordenamientos significantes, marcaciones simbólicas y contradicciones históricas. Rebelarse, por lo tanto, contra la situación endémica de pobreza y desigualdad social, el acúmulo ininterrumpido del capital financiero y sus transformaciones, la explotación y violencia entre grupos y el uso irresponsable de materias-primas y de los recursos de la naturaleza (para citar apenas algunos problemas que relacionamos al capitalismo) sería contestar algo que, a pesar de los problemas, "está arrojando verdades".

Cuando no hay el efecto de resignación con relación al "orden capital-parlamentario u occidental" que crea el sentido de que "querer más es querer peor"[89], quedamos alienados ideológicamente y más preocupados con narrativas catastróficas en la posibilidad de construir formas de rompimiento con el capitalismo destructivo[90]. De esa forma, hay, aquí, una significación que precisa romper las fronteras de lo imaginable y de lo posible cuando tocamos algún sentimiento, y pensar que también el deseo es parámetro de resistencia inmanente al fracaso y a aquello que consideramos "efectivo". En ese sentido, destacamos que hay autores, como nosotros[91], que demuestran que hay una serie lógica de experiencias que no siguen una gramática esencialmente sociológica de lo que es revolución, pero apuntan a un horizonte interpretativo acerca de las experiencias sociales y colectivas de ruptura y transformación. Finalmente, entendemos que el concepto de evento y el discurso del psicoanálisis contribuyen de sobremanera a cuestionar la hegemonía de la sociedad capitalista en la que los discursos autoritarios están cada vez más sofisticados en sus más diversas formas de opresión.

88. Badiou, *A hipótese comunista*, 9.

89. Ibíd., 8.

90. Žižek, "O espectro da ideologia", 7.

91. Nadir Lara Junior, *O ato estético político: uma interpretação psicanalítica* (Curitiba: Appris, 2016); André Urban Kist, "O discurso revolucionário na Greve Geral de 1917 em São Paulo" (disertación de maestría, UNISINOS, 2018).

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Alonso, Aristides. "O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo". *Comum* 24 (2005): 42-57.

Althusser, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1970.

Askofaré, Sidi. "O Sintoma Social". En *Goza! Capitalismo, Globalização e Psicanálise*. Org. Goldenberg, Ricardo. Salvador: Ágalma, 1997.

Badiou, Alain. "Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato". En *Escola Letra Freudiana. Colóquio Psicanálise e Filosofia*. Río de Janeiro: Revinter, 1997.

Badiou, Alain. "Verdade e sujeito". *Estudos Avançados* 8, n.°. 21 (1994): 177-184.

Badiou, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Badiou, Alain. *Dicionário das Ciências Sociais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1966.

Badiou, Alain. *O ser e o evento*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Ed. ufrj, 1996.

Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial del Estado, 2000.

Catroli, Vanessa; Rosa, Mirian D. y Vicentin, Maria C. "Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporáneos". *Psicologia em Revista* 15 (2009): 51-68.

Cohan, A. S. *Teorias da revolução*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

Coutinho, Jorge Marco Antonio y Ferreira, Nádia Paulo. *Lacan, o grande freudiano*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Decouflé, André. *Sociologia das revoluções*. São Paulo: Difel, 1970.

Ferreira, Serafim (org.). *A Comuna de Paris*: *Marx – Engels – Lênin*. Portugal: Fronteira, 1975.

Fink, Bruce. *O sujeito lacaniano*: *entre a linguagem e o gozo*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

Garcia, Celio. "Pensar a política; Pensar a psicanálise". *Cadernos da Escola do Legislativo* 1 (1994): 95-107.

Hobsbawm, Eric. *A Era das Revoluções*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

Japiassu, Hilton y Marcondes, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Kist, André Urban. "O discurso revolucionário na Greve Geral de 1917 em São Paulo". Tesis de maestría en Ciencias Sociales, unisinos, 2018.

Lacan, Jacques. "O seminário sobre *A carta roubada*". En *Escritos*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

Lacan, Jacques. *Nomes-do-pai*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Lacan, Jacques. *O Seminário. Livro xvii. O Avesso da Psicanálise* (1969-1970). Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1992.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Lara Junior, Nadir (org.). *O ato estético político: uma interpretação psicanalítica*. Curitiba: Appris, 2016.

Lara Junior, Nadir. *"A mística como Laço Social"*. Tesis de doctorado en Psicología Social, puc-sp, 2010.

Marx, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Mendonça, Daniel. "Como olhar 'o político' a partir da teoria do discurso". *Revista Brasileira de Ciência Política* 1 (2009): 153-169.

Negro, Marcela Ana. "Del superó al acto: análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso". En *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación* textual. (Eds.) Ian Parker y David Pavón-Cuéllar. Madrid: Plaza y Valdés Ed., 2013.

Outhwaite, William y Botttomore, Tom. *Dicionário do pensamento social do Século xx*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

Pavón-Cuéllar, David. *Elementos políticos de marxismo Lacaniano*. Ciudad de México: Paradiso Editores, 2014.

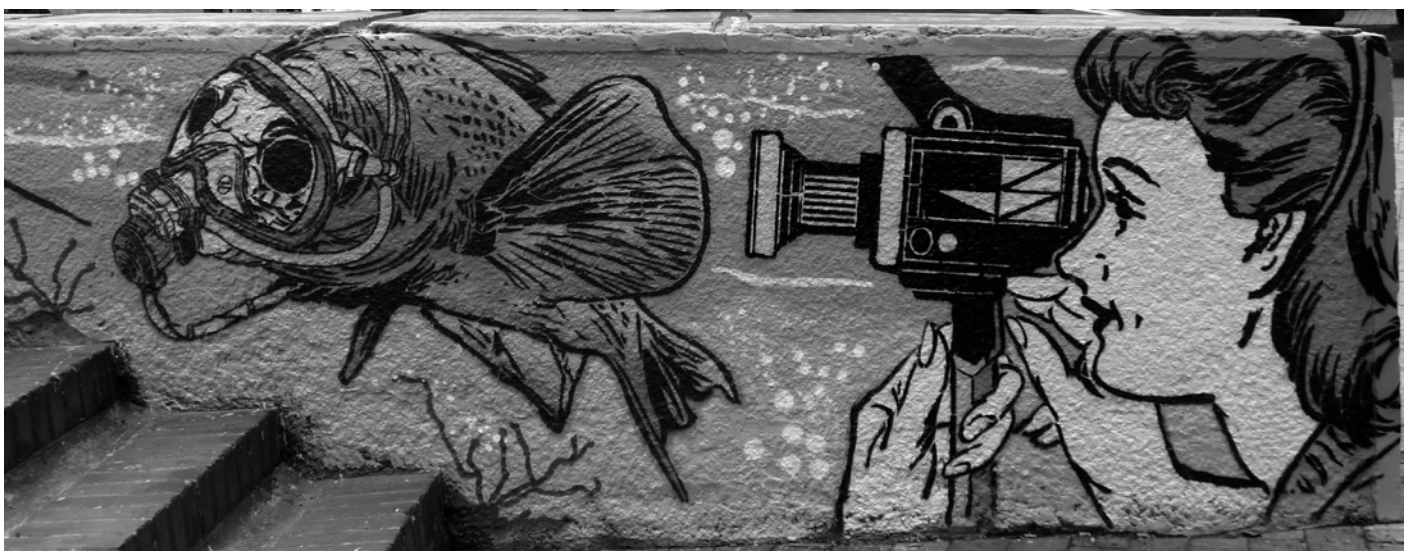
Platón. *Mênon*. Río de Janeiro: Ed. Puc Rio; Loyola, 2001.

Quinet, Antonio. *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Rancière, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

Silva, Benedicto y Antonio Garcia de Miranda Netto. *Dicionário de Ciências Sociais*. Río de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.

Žižek, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Río de Janeiro: Contraponto, 1999.



Muro por Bogotá Street Art

DOI: 10.15446/djf.n21.101244

La impotencia de la demanda rizomática: desafíos a la emancipación en la época del discurso capitalista*

(cc) BY – NC – ND

Juan Manuel Reynares**

Jorge Foa Torres***

Conicet, Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de Villa María (UNVM), Córdoba, Argentina

CÓMO CITAR: Reynares, Juan Manuel y Foa Torres, Jorge. "La impotencia de la demanda rizomática: desafíos a la emancipación en la época del discurso capitalista". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 323-343, doi: 10.15446/djf.n21.101244.

* Cabe agradecer aquí el aporte de los/as evaluadores a la versión final de este trabajo.

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

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

La impotencia de la demanda rizomática: desafíos a la emancipación en la época del discurso capitalista

En este trabajo abordamos la dificultad estructural de las protestas contemporáneas para traducirse en movimientos emancipatorios, a partir de la noción lacaniana de (pseudo) discurso del capitalista. Por una parte, afirmamos que la radical novedad que trae la época nos conduce a asumir que el terreno de lo social ya no está exclusivamente marcado por la tensión equivalencia/diferencia. Por otra, que lo rizomático, más que dar lugar a la proliferación de demandas de contenido emancipatorio, atrapa a los sujetos en un goce comandado. Por último, apostamos por la identificación de una demanda-que-hace-lazo, en la medida en que se apoya en una *lógica del no-todo demanda del Otro* para *causar un deseo de emancipación*.

Palabras clave: demanda, rizoma, discurso capitalista, Lacan, demanda-que-hace-lazo.

The impotence of rhizomatic demand: challenges to emancipation in the era of capitalist discourse

In this paper, we address the structural difficulty of contemporary protests to become emancipatory movements calling on the Lacanian notion of (pseudo) capitalist discourse. On the one hand, we affirm that the radical novelty that the era brings leads us to assume that the terrain of the social is no longer exclusively marked by the equivalence / difference tension. On the other, that the rhizomatic, rather than giving rise to the proliferation of demands for emancipatory content, grasps the subjects in a commanded enjoyment. Finally, we stake on the identification of a demand-that-makes-bond, while it relies on a *logic of the not-all demand of the Other* to *cause a desire for emancipation*.

Keywords: demand, rhizome, capitalist discourse, Lacan, demand-that-makes-bond.

L'impuissance de la demande rhizomique : défis de l'émancipation à l'ère du discours capitaliste

Nous abordons la difficulté structurelle des protestations contemporaines à se traduire en mouvements émancipateurs, à partir de la notion lacanienne de (pseudo) discours capitaliste. D'une part, nous affirmons que la nouveauté radicale qu'apporte l'ère du capitalisme nous emmène à supposer que le social n'est plus exclusivement marqué par la tension équivalence/différence. D'autre part, que le rhizomique, plutôt que de susciter la prolifération de demandes du type émancipateur, piège les sujets dans une jouissance commandée. Finalement, nous parions sur l'identification d'une demande-qui-fait-lien, dans la mesure où elle s'appuie sur une logique du *pas-tout demande de l'Autre* pour *susciter un désir d'émancipation*.

Mots-clés: demande, rhizome, discours capitaliste, Lacan, demande-qui-fait-lien.

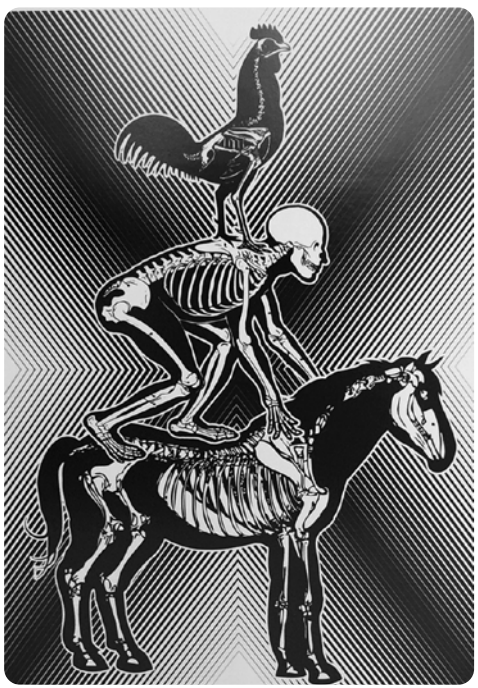
ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

"Repensar el socialismo en estas nuevas condiciones requiere, en nuestra opinión, dos pasos sucesivos. El primero es aceptar, en toda su radical novedad, las transformaciones del mundo en que vivimos, es decir, ni ignorarlas ni distorsionarlas a los efectos de hacerlas compatibles con esquemas perimidos que nos permitan seguir habitando formas de pensamiento que repitan las viejas fórmulas […]".

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe

"[…] hacemos rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus nos obligan a hacer rizoma con otros animales […]. Más que de nuestras enfermedades hereditarias o que tienen su propia descendencia, evolucionamos y morimos de nuestras gripes polimórficas y rizomáticas. El rizoma es una antigenealogía".

Gilles Deleuze y Félix Guattari



Introducción

En la última década hemos sido testigos de ciclos de movilización y manifestación caracterizados por la oscilación de reacciones incapaces de coagular en alguna propuesta política delimitada. Estos procesos han desafiado las categorías existentes para interpretarlos, debido a distintos factores: la diversidad de sus integrantes, la modalidad muchas veces efímera o azarosa de sus acciones, la dificultad para sostener en el tiempo las exigencias frente a gobiernos nacionales intransigentes. El destino de estas expresiones de descontento ha sido incierto para los observadores, para los funcionarios e incluso para los propios activistas.

Por caso, durante los primeros meses de las manifestaciones de los *chalecos amarillos* en Francia, la coexistencia de reclamos vinculados a un léxico etnonacionalista y otros de tradición progresista introdujo un signo de interrogación sobre los rasgos del fenómeno, vacilando entre caracterizarlas como movilizaciones de izquierda o de derecha, regresivas o progresivas. Con el paso del tiempo, y aunque las manifestaciones continúan y se han marginado notablemente los componentes segregativos,

la proliferación de demandas no parece articularse en nombre de un significante nodal, sino que se suma en series sin ordenamiento, sin catálogo posible. Aun cuando algunos chalecos amarillos expresan que han logrado constituir lazos solidarios —por ejemplo, a partir de las rotondas ocupadas como espacios comunes para compartir, e incluso se registraron grandes esfuerzos para constituir dispositivos de organización territorial de este movimiento—, las dificultades para traducir las movilizaciones en propuestas políticas con algún viso de representación dejan en un cono de sombra sus perspectivas[1].

Estas manifestaciones, como las recientemente registradas en Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos y otros lugares del mundo, dan cuenta tanto de innegables procesos de sublevación como de dificultades de orden estructural (y no meramente coyuntural) para proyectar esas protestas hacia instancias —representativas— susceptibles de disputar las relaciones políticas de poder realmente existentes. ¿Es que acaso estas sublevaciones han ya renunciado a las formas políticas representativo-democráticas? En este caso, ¿cuáles nuevas formas políticas pueden vislumbrarse? ¿O acaso lo que está en juego se vincula a otra modalidad, en el marco del predominio del pseudo Discurso del Capitalista, de rechazo a la política representativa?

Al mismo tiempo, otras calles han sido ocupadas por masas de pánico galvanizadas por figuras públicas, como Jair Bolsonaro en Brasil, de (también) difícil caracterización para el bagaje teórico-analítico disponible en las ciencias sociales[2]. La pandemia del COVID-19 ha dado lugar a protestas de "libertarios" o grupos "anti-cuarentena" que desde Estados Unidos a Argentina rechazan la injerencia del Estado para el cuidado de la salud, reclamando, cueste lo que cueste, la no interrupción del circuito económico. Nos gustaría intervenir en este punto para resaltar ciertos rasgos estructurales de la constitución subjetiva contemporánea, que podemos visibilizar no solo en estas últimas expresiones "etnonacionalistas" o "anticuarentena", sino también en algunos limitantes de las movilizaciones o el ciclo de protestas ante un estado de situación que margina a mayorías sociales.

En este marco, el objetivo de este artículo es abordar ciertos rasgos estructurales de la constitución subjetiva en la época del Discurso Capitalista, que en otros trabajos hemos nombrado *subjetividad troll*[3], específicamente en relación con el estatuto de la demanda implicada en tales sublevaciones y protestas. Nos interesa subrayar el trastocamiento estructural del neoliberalismo contemporáneo, formulado por la categoría lacaniana del pseudo Discurso Capitalista, mediante el cual deja de operar el límite establecido por el modelo moderno de lazo social, esquematizado por Lacan con la noción de Discurso del Amo. Ante la profundidad de estos cambios, resulta ineludible

1. Remy Lefebvre, "Los «chalecos amarillos» y la representación política", *Nueva Sociedad* 286 (2020): 141-153.
2. Al respecto, hemos desarrollado un posicionamiento en: Jorge Foa Torres y Juan Manuel Reynares, "La condición neoliberal del nuevo autoritarismo narcisista, o por qué Bolsonaro no será nunca populista", en *Neoliberalismo: aproximaciones a las razones de su éxito*, Piñero y Foa Torres (comps.) (Córdoba: CEA, 2019).
3. Cfr. Jorge Foa Torres y Juan Manuel Reynares, "La emergencia de la subjetividad troll en la época del Discurso Capitalista", en *Anacronismo e Irrupción* 10, n.° 18 (2020): 280-306.

encarar el interrogante en torno al carácter que asumen los colectivos o elementos identitarios demandantes, el tenor de las demandas y el destinatario de estas.

A tal fin, comenzaremos por poner en cuestión el modo en que la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se apoya en el par demandas democráticas/demandas populares para explicar un terreno político que, desde nuestra mirada, es perfectamente válido en el marco del predominio del Discurso del Amo, pero que debe reverse en nuestro tiempo. A partir de ello, recurriremos a —y nos apartaremos de— la noción de rizoma de Gilles Deleuze y Félix Guattari para caracterizar la demanda por excelencia en el circuito capitalista: la *demanda rizomática*. Finalmente, haremos precipitar las principales conjeturas del trabajo. Por un lado, que la radical novedad que trae la época del pseudo Discurso Capitalista nos conduce a asumir, a diferencia de Laclau y Mouffe, que el terreno de lo social ya no está exclusivamente marcado por la tensión equivalencia/diferencia, es decir, por el hiato ontológico que daría lugar a la existencia de demandas democráticas y demandas populares. Por otro, que el rizoma, más que dar lugar a la proliferación de demandas de contenido emancipatorio, atrapa a los sujetos en un goce comandado haciendo de sus demandas una expresión más de la circularidad del Discurso Capitalista. Por último, nuestra apuesta por la identificación de una *demanda otra*, una *demanda-que-hace-lazo*, en la medida en que se apoya en una *lógica del no-todo demanda del Otro* (no-todo goce comandado por la técnica capitalista[4]) para *causar un deseo de emancipación*. El propósito de nuestro trabajo, en este marco, no se dirige a producir conceptos o una teoría que intente explicar más o menos acabadamente al capitalismo. Es decir, antes que intentar producir un metalenguaje a partir del cual sea posible entender el funcionamiento del capitalismo en la época, el objetivo es producir metáforas que nos permitan dejar de inteligir al capitalismo tal como, desde diferentes corrientes de pensamiento, lo venimos haciendo.

Se juega, por lo tanto, en este punto, una cuestión epistemológica de gran relevancia: la distinción entre entendimiento y precipitación[5]. El primer camino implica asimilar una novedad en un marco previamente establecido de sentido. En términos heideggerianos, la teoría deviene así en contemplación de lo real en el sentido de un "reelaborar ajustador y asegurador de lo real", en donde "cada nuevo fenómeno que surge […] es reelaborado hasta que se adecúa en la conexión normativa y objetiva de la teoría"[6]. En definitiva, el entendimiento tiende a producir efectos de sentido del orden de lo imaginario que, si bien dotados lógicamente de una gran consistencia, tienden a clausurarse en sí mismos y fijar a sus objetos en el terreno de lo invariable. El segundo camino, el de la precipitación, se funda en la novedad en calidad de producto del desplazamiento metafórico. Aquí, el sujeto solo puede advenir como metáfora performativa. Las precipitaciones metafóricas, por lo tanto, nos conducen a andamiajes

4. Por técnica capitalista hacemos referencia a la consecuencia de lo que Jorge Alemán denomina la sínfisis entre ciencia y capitalismo, y que —apelando a la homología entre la noción heideggeriana de técnica y la lacaniana de discurso capitalista— nos permite intentar dar cuenta tanto de la transformación estructural del discurso de la ciencia, como de sus consecuencias a nivel de la supresión del sujeto del inconsciente —y no solo de su represión— implicada en su circuito. Cfr. Jorge Alemán, "La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista", en *Para una izquierda lacaniana…* (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010), 47-56.

5. Bruce Fink, *The Lacanian Subject. Between the Signifier and Jouissance* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

6. Martin Heidegger, "Ciencia y meditación", en *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007), 169-171.

conceptuales fallidos y provisorios antes que a teorías u obras *paratodeantes*. Esta cuestión es de gran relevancia a los fines de separar la teoría del mero goce especulativo.

Los impasses de la demanda en el predominio del Discurso del Capitalista

Una posible interpretación de los eventos y procesos de movilización social que mencionamos en la introducción recupera algunas nociones centrales de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe. La multiplicidad de demandas proferidas frente a un sistema institucional excluyente señalaría la debilidad del marco hegemónico dado, al mismo tiempo que daría lugar a una posible rearticulación equivalencial de esa serie de reclamos diversos en un conjunto nuevo. En el marco de una ontología discursiva que se ciñe así a las lógicas de la equivalencia y la diferencia, sería esperable una tendencia a la construcción de un frente político que disputase la distribución legítima de recursos en un contexto determinado.

Incluso, la confianza en el potencial emancipatorio de tal multiplicidad de demandas es subrayada por Laclau y Mouffe, ya que la "penetración crecientemente profunda de las relaciones capitalistas de producción en vastas áreas de la vida social [tiene] efectos dislocatorios […] [que] han generado nuevas formas de protesta social"[7]. Es decir, el mismo avance del capitalismo en nuestra época produciría, desde tal lógica, una serie de dislocaciones susceptibles de dar lugar a demandas aptas, a su vez, para ser articuladas equivalentemente. Esto conduciría a una mirada optimista de nuestro tiempo, como el "momento en que nuevas generaciones, sin los prejuicios del pasado, sin teorías que se presentan a sí mismas como «verdades absolutas» de la historia, están construyendo nuevos discursos emancipatorios, más humanos, diversificados y democráticos"[8].

Sin embargo, como hemos anotado, nos encontramos con fenómenos que no se condicen con esta descripción, sino que, o bien se diluyen en una horizontalidad de demandas indiferenciadas que no son resueltas por el sistema ni articuladas contrahegemónicamente, o bien constituyen reacciones descontroladas contra propuestas de mayor igualdad o expansión de derechos. En definitiva, el rechazo a la dimensión representativa de la práctica política que aparece de modo más o menos transversal en estos ciclos de movilización y protesta desafía las perspectivas teóricas ancladas en la presunción de un lazo social constituido entre la identificación y la sobredeterminación simbólica.

Frente a la insuficiencia de este diagnóstico, para dar cuenta de una redescripción teórica atenta a las especificidades de la época, se vuelve necesario dar

7. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, "Posmarxismo sin pedidos de disculpas", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), 111.
8. Ibíd.

un paso atrás, que nos permita introducir un desplazamiento coyuntural y, desde allí, proponer nuevas categorías de análisis. El paso atrás supone trazar cuáles son los presupuestos teóricos de la interpretación en clave laclauiana, lo que nos lleva a reconocer en el modelo hegemónico una manera de comprender la política bajo una forma de lazo social, específica entre otras, que Lacan denominó Discurso del Amo. El desplazamiento coyuntural involucra traer a primer plano una noción relativamente marginal en la enseñanza lacaniana, pero que fue profusamente tratada por algunos de sus comentaristas, como la del (pseudo) Discurso del Capitalista[9]. Con esta figura se abre un espacio para un ejercicio teórico que tenga en cuenta las transformaciones contemporáneas, donde las demandas pueden ser objeto de distinción, y donde la demanda típica de nuestra época, lejos de constituirse como la unidad básica de la articulación política, se vuelve rizomática.

Es bien sabido que, a lo largo de su trabajo teórico, Laclau abrevó en diversas fuentes, para dar forma, de manera progresiva, y no exenta de marchas y contramarchas a su definición principal, la idea de hegemonía. Esta funciona a diversos niveles, tanto en el debate teórico-político sobre la representación y la aporética reducción a la unidad de lo múltiple, como en el análisis sociopolítico en torno a la constitución, la consolidación o el debilitamiento de los colectivos humanos[10]. Precisamente, este carácter múltiple nos permite relacionar algunas de sus categorías accesorias con sus presupuestos integrales. Al desarrollar una definición óntica de la hegemonía, Laclau echa mano de una noción poco problematizada, pero que se constituye como una "unidad básica" de su análisis: la *demanda*. Una variedad de demandas, en un contexto social específico, podría constituirse en cadena articulada hegemónicamente, en función de un ejercicio representativo en el que una de ellas adviene un significante vacío, subvirtiendo su particularidad en una universalidad incompleta, y viceversa, mostrando el rasgo inerradicablemente distorsionado de esta última.

La demanda y la representación política se ubican en un mismo plano, condicionadas por un mismo fundamento ontológico, en el que el orden significante emplaza a los sujetos a una dinámica de identificaciones fallidas, pero movilizantes, capaces de constituir nuevas referencias políticas y de disputar el hueco de la representación comunitaria. *Mutatis mutandis*, la construcción política a la que arriba Laclau se condice con la formalización del inconsciente que Lacan estableció con el Discurso del Amo[11].

Nos interesa subrayar dos cuestiones relacionadas y que apuntan a la indagación por el tipo de demandas que subyace a las movilizaciones políticas de nuestra época. En primer lugar, que en el devenir de una demanda se involucran la pulsión y el deseo del/los sujeto/s en proporciones variables. En segundo lugar, que la validez de —y el optimismo en— la demanda en la obra de Laclau está determinada por un diagnóstico

9. Jacques Lacan, "Conferencia en Milán", 12 de mayo de 1972. Inédito.

10. Ernesto Laclau, *La Razón Populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005).

11. Sobre este punto ya alertaba Alemán, al plantear que: "Se llama relación hegemónica al modo en que una particularidad asume, de un modo fallido, no pleno, la representación de un universal, y el procedimiento a través del cual se establece esta relación hegemónica es aquello que Ernesto ha llamado el significante vacío. […] creo que es una brillante implantación de la teoría del inconsciente lacaniano en el campo de la filosofía política; es decir, hasta aquí podríamos iniciar un programa de trabajo entre lo que Lacan ha considerado el Discurso del Amo y la definición de lo político que ha expuesto Ernesto". Cfr. Alemán, "La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista", 100.

general sobre la predominancia del Discurso del Amo como formato de constitución subjetiva, que lo conduce a suponer al terreno de lo social como ontológicamente marcado por la dicotomía —inerradicable— entre las lógicas de la diferencia y de la equivalencia. De allí que el camino a seguir pasa por dar cuenta de la historicidad del planteo y de la implicación de los cambios contemporáneos en el tipo de demandas que hoy pululan, es decir, recuperando la cita de Laclau y Mouffe que encabeza este artículo, abordar la época "en toda su radical novedad" evitando pasar por alto aquello que pone en cuestión la consistencia de las teorías[12].

La demanda es una necesidad enlazada de alguna manera al orden significante[13]. Como tal, ya escenifica que algo falta, que algo del orden de la insatisfacción la hace existir. Si bien en el planteo de Laclau la demanda tiene cierta configuración mecánica o funciona al modo de un axioma, esta categoría tiene la potencia teórica de enfatizar que lo primero con lo que contamos, en la medida en que la demanda es la unidad básica de la articulación, es con un sustituto transitorio que emerge ante la imposibilidad ontológica de la satisfacción plena. No obstante, en el tratamiento que Laclau hace —en su guion hegemónico— del destino de la demanda, dos cuestiones son implícitamente pasadas por alto, y en ambas es posible traer a colación la dimensión ideológico-afectiva constitutiva de lo social. En primer lugar, en caso de que la demanda no sea cubierta por la previsión del sistema, ¿por qué la insatisfacción en la que se mantendría sería un locus externo a ese mismo sistema? En segundo lugar, ¿qué es lo que permite a la demanda puntual volverse parte de una articulación que la excede?

Sobre esto último Laclau avanza hacia el final de su obra, en *La Razón Populista*[14]. Para él, una demanda que puede articularse con otras para así dar lugar a una cadena equivalencial hegemónica lo hace a costa de perder la posibilidad de su resolución plena. Esa pérdida, no obstante, tiene como contrapartida la ganancia de la identificación de esa demanda con el significante vacío que ha permitido inscribir la demanda en el espacio de configuración comunitaria[15]. Por ende, la identificación que hace de una demanda un momento equivalencial de la articulación hegemónica está cimentada en un goce parcial, que puede explicar en parte el afecto y el lazo que está en la base de los fenómenos colectivos perdurables. La relación hegemónica entre las demandas produce un resto de la significación, objeto *a* en la enseñanza lacaniana, que permite suturar transitoria y frágilmente la instancia de la identificación.

En este punto, ya es posible atisbar que las operaciones significantes nunca son meramente eso, sino que allí entra a jugar una dimensión ideológico-afectiva, corporal o propia del goce que es ineludible. En este sentido, advierte Alemán que: "El punto de vista de Lacan no es solo mostrar cómo un vacío exterior e irreductible condiciona el edificio simbólico, sino también cómo dicho vacío es colonizado por el cuerpo que

12. Laclau y Mouffe, "Posmarxismo sin pedidos de disculpas", 111.

13. Y que, por ende, al entrar en el terreno de la *lalengua,* pierde cualquier entidad pretendidamente biológica o de una materialidad económica existente por fuera del orden significante.

14. Laclau, *La Razón Populista*.

15. Quizás no esté de más decir que esa dinámica de pérdida-ganancia no surge de un cálculo racional instrumental autocentrado, sino que con ella aludimos a la economía de la pulsión, tal como enseña Lacan. La identificación en torno a un significante Amo ya supone la castración del sujeto, pero a través de la primera somos capaces de hacer algo con la segunda y, en cualquier caso, a falta del goce pleno, obtenemos un goce parcial, que abre el lugar al deseo.

goza. En este punto, en la lógica lacaniana no son lo mismo las operaciones propias del significante […] que las pulsaciones temporales propias del goce y la pulsión"[16]. Ahora bien, más allá de las distinciones que podamos establecer en el tipo de relación entre demanda y significante Amo, la identificación implica que, a partir de la demanda, el sujeto dio lugar a un hacer con lo imposible. No obstante, si ahora encaramos la primera pregunta antes mencionada —es decir, por qué la insatisfacción en la que se mantendría la demanda sería un locus externo a ese mismo sistema—, un panorama algo distinto aparece.

Para entender las demandas que permanecen insatisfechas, pero no excluidas del sistema, hay que considerar esta dimensión ideológico-afectiva (homóloga al par fantasma-goce) que constituye al sujeto. Este punto, al parecer paradójico, es de gran importancia para el psicoanálisis: el goce es la satisfacción interna de la pulsión, aún en el displacer. La satisfacción se alimenta de las exigencias y renuncias provenientes del Superyó, por las cuales la pulsión deviene en una demanda de goce. Esta circularidad entre pulsión, Superyó y goce[17] es constitutiva del sujeto y es en donde, paradójicamente, no hay pérdida: "[hay un] movimiento en donde el goce puede ser totalmente reciclado, el Superyó le pide a la pulsión renuncia y a la vez se alimenta de lo que la pulsión renuncia"[18]. La provocadora frase proferida por Lacan "todo el mundo es feliz" apunta justamente a este nivel de la pulsión que siempre se satisface[19].

La noción freudiana, y su reconfiguración lacaniana, de Superyó es la que sostiene la aparente paradoja. El goce pulsional primigenio está siempre perdido, *detrás* de una prohibición que barre al sujeto y que, al mismo tiempo, le impide el acceso a la plenitud y le habilita algún tipo de reconocimiento del Otro, una ubicación en el orden social. El Superyó, entonces —y allí radica el énfasis lacaniano—, siempre manda a gozar, tanto por la vía del deseo, como por la de la pulsión. La sutil pero decisiva diferencia está en que el deseo adviene, a instancias del amor, como defensa frente al mandato superyoico. Es decir, el sujeto deseante puede relacionarse con la imposibilidad que introduce el significante a instancias de un lazo otro con el Otro ya no simplemente subordinado a la circularidad pulsional-superyoica. De allí que el aforismo lacaniano "solo el amor permite al goce condescender al deseo" nos habilita a ubicar un posible corte, o nudo, a esa circularidad que socava la posibilidad del lazo social[20]. En ese sitio, el Discurso del Amo ha tenido una función decisiva: "es el discurso que permite que toda la estructura social no sea otra cosa que el envoltorio de este movimiento circular en donde el Superyó y la pulsión están todo el tiempo comunicándose e implicándose mutuamente en el movimiento perpetuo"[21]. Por ende, como veremos, la caída del Discurso del Amo y el ascenso del pseudo Discurso Capitalista no implica

16. Alemán, "La metamorfosis de la ciencia en técnica: el discurso capitalista", 101.

17. Miller subraya el lugar del Superyó al mismo tiempo que señala las limitaciones de una perspectiva centrada solo en el nivel del significante: "El malestar en la cultura es el testimonio del fracaso de la identificación significante, de la identificación simbólica y del fracaso del Amor fundado en la identificación simbólica, para resolver el problema del goce. Y en este punto encontramos una figura distinta que aquella apaciguadora del Ideal del Yo. En este lugar encontramos la figura del Superyó. No se puede detener la teoría de las masas en el nivel del significante, del Ideal del Yo; es preciso hacer intervenir la problemática del goce, es decir, del plus-de-gozar al lado del Ideal. Se trata de saber adónde va el goce, y sin duda, adónde va el goce en el orden social, en el vínculo social que, en el nombre del Amor […] manda al sacrificio del goce pulsional, […] lo cual es también una cuestión política". Cfr. Jacques-Alain Miller, *Lógicas de la vida Amorosa* (Buenos Aires: Manantial, 1991), 47.

18. Alemán, "El psicoanálisis en la encrucijada contemporánea", 61.

19. Miller, *Lógicas de la vida amorosa*.

20. En esta línea, el concepto de Amor en Lacan —también devenido en aforismo—, "dar lo que no se tiene a quien no es", implica el reconocimiento de la falta, de la castración, en la relación con el Otro. A nivel de la argumentación que venimos llevando adelante, esto es medular a la hora de pensar la pérdida implicada en el lazo social y lo que allí siempre escapa a la satisfacción de la demanda.

21. Alemán, "El psicoanálisis en la encrucijada contemporánea", 64.

una alteración más del orden exclusivamente del campo de lo social o de lo político. Por el contrario, tal alteración apunta a la transformación estructural de la subjetividad.

Volviendo a nuestro punto, el paradojal vector de la demanda a nivel subjetivo individual puede alumbrarnos para pensar el trastocamiento de la demanda sociopolítica. Una demanda que permanece insatisfecha puede mantenerse, al mismo tiempo, dentro y fuera del sistema, gozando de su decepción, emplazada superyoicamente. Al no contemplar esta posibilidad, Laclau deja en evidencia la escasa relevancia atribuida al suplemento superyoico en la estructuración del orden significante. Esta demanda insatisfecha puede comprenderse como una deriva histérica que evita la decisión y que por eso rechaza todo involucramiento con la política mundana; deja de lado ese exceso o suplemento superyoico que sostiene al orden político, más allá de la referencia de la ley simbólica que constituye al sujeto a costa de la pérdida de su plenitud[22].

En medio de estas alternativas entre, podríamos decir algo lúdicamente, la articulación neurótica y la insatisfacción histérica, queda claro que siempre hay una sustancia afectiva en las derivas de la demanda, donde el Superyó tiene un rol preponderante, tanto en la pérdida de la plenitud particular en pos de la articulación, como en la repetición del displacer, del anclaje en la insatisfacción. La constitución de la cadena equivalencial al momento de articularse las demandas no puede obviar ese "esfuerzo no económico del amo" del orden del Superyó. Ahora bien, ¿qué sucede si se pone en cuestión ese significante amo, o nodal en los términos laclauianos, en los procesos de identificación? ¿Es posible dar cuenta de las derivas de las demandas alojadas en los procesos de movilización contemporáneos si consideramos las transformaciones acaecidas en el orden significante en las últimas décadas?

Recuperando los términos que hemos utilizado hasta aquí, el lazo social propio del Discurso del Amo involucraría un significante amo (S_1) como agente, dirigido a un batería de significantes (S_2) como saber, en un proceso por el que el sujeto barrado ($) adviene como verdad de la identificación, por un lado, mientras el plus de goce excede a la constitución del orden social, donde se alojaría el objeto *a*, por el otro. Lacan lo dibujó del modo como se ilustra en la figura 1.

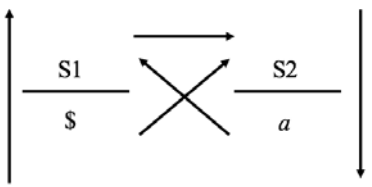


FIGURA 1. Discurso del amo.

22. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 184-262.

El lazo social así planteado supone una relación compleja entre elementos en diversos lugares de ese esquema, graficando la analogía entre nivel del goce y nivel del significante que Lacan consideraba concomitantes. De allí se deriva la figuración del Discurso del Amo en dos dimensiones: del significante ($S_1 \rightarrow S_2$) y del goce ($\$//a$)[23]. Entonces, el matema del discurso, en su composición estructurada de cuatro lugares, ya está dando una combinación del nivel del goce y del nivel significante, como una forma de entender y analizar las relaciones sociales. Además de las posibles combinaciones entre elementos, Lacan introdujo, de manera muy puntual, una transformación en el Discurso del Amo por el que fuese factible dar cuenta de algunas transformaciones de la época, ya evidentes a comienzos de la década de 1970. Aquí entra a jugar el desplazamiento coyuntural, aunque con efectos estructurales, al que aludimos más arriba, que busca dar lugar a la erosión de las referencias simbólicas, la "caída de los Nombres-del-Padre", que atraviesa una larga serie de diagnósticos sobre cambios globales en las sociedades contemporáneas.

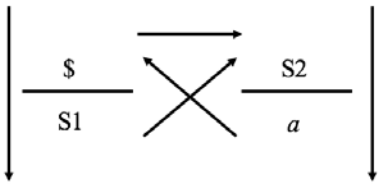


FIGURA 2. Discurso capitalista.

En el Discurso del Amo, el Superyó se escribe en $a \rightarrow S_1$, como ese suplemento de goce que excede al enlazamiento social ($S_1 \rightarrow S_2$) pero que, no obstante, lo constituye. El emplazamiento del $ por el S_1 tiene la forma de una prohibición que hace al sujeto renunciar al goce pleno, y entonces se castra (la barra de la S) pero al mismo tiempo se vuelve deseante. Sin embargo, también tenemos, por el lado del goce, una dinámica de renuncia constante que atraviesa al sujeto. En el modelo del inconsciente estructurado en el Discurso del Amo, el Superyó ocupa ese lugar ambivalente, entre su correlato del deseo y su traducción de la pulsión primera por vía de la renuncia. En el Discurso Capitalista, en cambio, el $ parece dirigir al S_1[24], y, ante la caída de la barrera simbólica, solo resta el componente superyoico por el lado del goce, que comanda a la pura satisfacción de la pulsión (que es así, pulsión de muerte desembozada). El sujeto que rechaza su imposibilidad constitutiva se encuentra directamente con la pulsión: $\$ \leftarrow a$. De tal modo, el empuje superyoico en la época del Discurso Capitalista adquiere otro carácter: el de un mandato directo al sujeto que tiende a hacer caer toda mediación simbólica.

23. El grafo del deseo alumbraría una dinámica de ese doble nivel, el del significante abajo, y el del goce arriba. Ahí Miller es explícito: "El producto del goce que en esa fórmula [la del Discurso del Amo] une aquellos dos niveles del grafo.", es decir que el *a* es la clave de la bóveda porque relaciona significante y goce. Cfr. Miller, *Lógicas de la vida Amorosa*, 56.

24. En relación con la aparente conducción del circuito del Discurso Capitalista por parte del sujeto, cfr. Foa Torres y Reynares, "La emergencia de la subjetividad troll en la época del Discurso Capitalista".

Ello supone tres implicancias profundas respecto de la demanda. En primer lugar, el $ queda, en principio, atrapado a la pura demanda de goce. En segundo lugar, su demanda es comandada hacia Otro (A) que ya-siempre tiene todo. Y, tercero, entre demandas no habría posibilidad de identificación ni de articulación equivalencial, en la medida en que rechazan toda pérdida satisfaciéndose o saturándose en sí mismas. Quizás a través de estos tres desplazamientos que el Discurso Capitalista grafica sobre nuestra época sea posible comenzar a dar cuenta tanto de las dificultades y limitaciones de los actuales procesos de protesta y movilización, por un lado, como de la proliferación de manifestaciones masivas de pánico y reacción segregativa, por el otro.

Justamente aquí reside un problema central de la política contemporánea: si la demanda propia de la época, que llamaremos *rizomática*, solo habita en la circularidad del Discurso Capitalista, tiende, por lo tanto, a siempre satisfacerse[25]. Veamos. Si, como analizamos anteriormente, el terreno político ya no está marcado por las prohibiciones y límites propios del Discurso del Amo, sino por la lógica ilimitada del Discurso Capitalista, ya no podemos seguir apoyándonos en el par equivalencia/diferencia como dicotomía estructurante de lo social. Nuestra conjetura es que el Discurso Capitalista, al aplazar u ocluir el juego entre equivalencia y diferencia, altera radicalmente al terreno de la política abriendo paso a otro tipo de demanda ya no sobredeterminada por su satisfacción o insatisfacción institucional.

Por una parte, la caída del Discurso del Amo, de los Nombres-del-Padre o de la autoridad simbólica en la época constituye una cuestión crucial a la hora de pensar políticamente la demanda. Específicamente, es la orientación de la demanda la que debe ser interrogada. La idea tradicional de una demanda desde la sociedad civil, la ciudadanía o el pueblo dirigida hacia una autoridad, líder o burocracia debe dar paso a la consideración de sujetos acosados por la demanda —ilimitada— de la técnica capitalista. Esta es consecuencia del trastocamiento que, como mencionamos, introduce el Discurso Capitalista en el matema del Amo y en la fórmula del fantasma: de $◇*a* a *a*⟶$. Ya no está la relación del sujeto con el objeto *a* mediada por el constructo imaginario-simbólico del fantasma, sino la vinculación directa del objeto *a* con el sujeto en donde la mediación simbólica tiende a caer.

En esa línea, y, por otra parte, la noción paradojal de demanda en la enseñanza lacaniana la ubica como un vector marcado entre dos momentos: la pulsión y el deseo. Como señala Jacques-Alain Miller, el momento pulsional es el que no se puede interpretar y que se expresa como voluntad de goce, mientras que el momento del deseo se puede interpretar y "es, a la vez, voluntad y rechazo de goce"[26]. El deseo, en consecuencia, lejos de ser un concepto puro, no patológico, se presenta sencillamente como una defensa frente a la demanda de goce hecha de goce. Y, si bien el soporte

25. Como señala Jacques-Alain Miller en *Lógicas de la vida Amorosa*, con relación a la enseñanza freudiana: "[…] la pulsión siempre logra satisfacerse, aun cuando sea por satisfacciones sustitutivas. Así como podemos definir el deseo como algo siempre insatisfecho, su concepto [el de Freud] de pulsión es el de algo que siempre es satisfecho. Ese corazón de la pulsión es el de una impulsión siempre satisfecha". En *Lógica de la vida Amorosa*, 53.

26. Ibíd.

que sirve de condición de posibilidad para hacer bascular al vector entre pulsión y deseo corresponde a la experiencia singular e íntima de cada sujeto, no debemos perder de vista que el circuito del Discurso Capitalista justamente se dirige a horadar ese soporte. Este soporte que, en otro tiempo, podía ser identificado con el Discurso del Amo, ahora es destituido por el Discurso Capitalista que "establece un acceso del sujeto al goce que elude la castración"[27].

Al subrayar el estatuto de la demanda en la época del Discurso Capitalista, que asume así rasgos rizomáticos, se vuelve posible trazar una redescripción teórica de las movilizaciones contemporáneas, tanto en su cariz de protesta como en las expresiones reaccionarias. Sobre el caso de los chalecos amarillos en Francia, en lo que se ha constituido como un caso paradigmático, diversos estudios sostienen que "[…] el ciudadanismo[28] es el equivalente democrático del macronismo; ambos nos dicen que hay que acabar con las ideologías: tanto uno como otro reducen la política a una serie de problemas que hay que resolver, preguntas que hay que responder"[29]. Parece haber un hilo de Ariadna entre los ciclos de protesta que no se coagulan en una propuesta política delimitada y positiva y la emergencia de formulaciones políticas que rechazan la configuración política tradicional, que es la impugnación a la mediación simbólica que atraviesa a la política. Habría allí un desconocimiento del carácter constitutivo de la dimensión simbólica para sostener el orden político y, con ello, de la carga superyoica que acompaña la prohibición en la constitución subjetiva. Pero, recordemos, el Superyó señala la dimensión de la pulsión que siempre se satisface.

Como vemos en el matema del Discurso Capitalista, la identificación con un significante Amo se obstruye por una doble vía, en la medida en que el sujeto rechaza su castración, y con ello la pérdida necesaria para la constitución del lazo, a la vez que supone a un Otro completo, que debe "resolver" sus carencias de modo absoluto. Entonces, el rechazo a la institución política que gobierna la comunidad se vuelve total, y los trazos de recomposición política se limitan a la protesta continuada. La forclusión del carácter fallado e incompleto tanto del sujeto ($\$$) como del Otro ($S_1 \rightarrow S_2$) elude la vía de la emancipación y del deseo y hace de la demanda algo imposible de satisfacer por un Otro, o más bien, algo siempre satisfecho en su pulsión de muerte. De allí que este tipo de ciclos de protesta no deriven hacia una dinámica hegemónica como la planteada por Laclau y Mouffe en su obra, ya que el lazo social parece constituirse hoy, predominantemente, con una modulación que no se reconoce en el matema del Discurso del Amo. El trastocamiento del lugar del significante Amo y sus implicancias para el sujeto y el objeto *a* en la posición del plus-de-goce, que Lacan supo modelizar en el matema del Discurso Capitalista, permiten vislumbrar que la hegemonía puede ser hoy una excepción antes que la regla en las derivas de las movilizaciones sociales.

27. Esto permitiría subrayar la relevancia y el valor que la angustia tiene en nuestra época, teniendo en cuenta el lugar que esta noción ha ocupado a lo largo de la enseñanza lacaniana, como "aquello que no engaña", y al mismo tiempo "puede faltar". Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 48. Como aquella señal que emerge ante la inminencia del Otro, donde se pone en evidencia la "falta de la falta", esto es la imposibilidad última de suplir, en el paso por el Otro, la plenitud prohibida. La circularidad del discurso capitalista emplaza a la angustia a ser rellenada mediante recursos técnicos, fármacos u objetos, obturando así la *espera* que implica la dinámica del deseo. Se abre aquí una línea de reflexión que esperamos profundizar en adelante. Alemán, "El psicoanálisis en la encrucijada contemporánea", 65.

28. Sinónimo aquí de los chalecos amarillos.

29. Samuel Hayat, "L'économie morale et le pouvoir", en *Joseph Confavreux: Le fond de l'air est jaune* (París: Seuil, 2019), 148.

Sin embargo, ello no hace más que dejarnos con toda una serie de retos para la producción teórica y la acción política contemporáneas.

Rizoma: ¿elogiar al Discurso del Capitalista?

El alcance del desafío que los ciclos de protestas actuales plantean a la teoría política contemporánea no se limita al terreno de la hegemonía. En un reciente artículo, Henri Lefebvre señala, en relación con las protestas en Francia, que "el modo de movilización que altera los esquemas de análisis clásicos es aquí molecular, sin centro ni líder, y no está encuadrado ni por un partido ni por una organización sindical. El movimiento logró imponer su vocabulario y sus símbolos y puntos de concentración: los chalecos amarillos en las rotondas"[30]. Es que las movilizaciones que han sacudido la opinión pública en los últimos meses parecen consolidar aquellas interpretaciones que enfatizan la horizontalidad de estas movilizaciones, su proliferación sin una lógica representativa y, más en general, la dificultad para encuadrarlos en modelos de organización jerárquica. Este tipo de protestas de nuestro tiempo puede ser inteligido, por lo tanto, a la luz del proyecto teórico y político de Gilles Deleuze y Félix Guattari alrededor de la metáfora del rizoma.

En su célebre *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, los autores en cuestión llevan a cabo —lo que podríamos denominar como— un elogio del rizoma. El rizoma se distingue tanto del sistema árbol-raíz, que siempre parte de una fuente principal, como del sistema raicilla o raíz fasciculada en donde la idea de unidad subsiste como pasado o futuro[31]. De tal modo, el rizoma alude a una perspectiva sobre lo social desplegado en una multiplicidad sin raíces ni cortes, que no implica un mero agregado de elementos, sino la remoción de cualquier unidad como prefiguración de sentido, estructura o sistema cerrado[32].

La propuesta de Deleuze y Guattari se aloja en una construcción teórica vasta, ubicada en serie con una manera de analizar críticamente el capitalismo y, más en general, las dinámicas sociales, que pretende evadir cualquier formato cerrado, jerarquizado o presupuesto. El punto de partida, entonces, es lo móvil y lo escurridizo: los flujos. No obstante, en la sociedad no hay flujo sin codificación: "La operación social solo puede captar los flujos en relación con códigos que operan sobre ellos en aquella simultaneidad: separando los flujos extraídos de cadenas o de códigos"[33]. Así, lo social puede comprenderse en la dinámica entre flujos y códigos, hasta el punto en que "un flujo no codificado es, propiamente hablando, la cosa o lo innombrable"[34]. En el atravesamiento de flujos en permanente recodificación, cualquier noción de sujeto se desvanece en medio de diversos dispositivos maquínicos, "dispositivos colectivos

30. Lefebvre, "Los «chalecos amarillos» y la representación política", 145.

31. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2002).

32. "Lo múltiple, hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (solo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría llamarse rizoma". Ibíd., 12.

33. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005), 42.

34. Ibíd., 40.

de enunciación que lo atraviesan y circulan en él, ahondando aquí, bloqueados más allá, siempre bajo la forma de multiplicidades, de jaurías, de masas de unidades de diferentes órdenes que lo obsesionan y lo pueblan […]. No existe sujeto de enunciación, no hay sino dispositivos productores de enunciados"[35].

Ahora bien, según estos autores, capitalismo y esquizofrenia comparten la descodificación continua de flujos. La afinidad entre uno y otra es funcionar con base en descodificaciones, pero el primero detiene los flujos descodificados sobre los que se monta y los fija de otra manera, mientras la segunda los hace pasar sin codificación. El flujo capitalista tiene como límite el flujo *esquizo*. La esquizofrenia es el límite exterior de toda descodificación y de toda desterritorialización. En este sentido, el capitalismo tendría la esquizofrenia como límite externo[36]. De allí que el "chorreo" de flujos sin código tenga un potencial para disputar la deriva totalizante del capitalismo. Si el rizoma resulta una metáfora para caracterizar la dinámica social bajo el capitalismo, donde el sujeto se reduce a puro sujeto de enunciado que resulta de los agenciamientos maquínicos, la salida a él radica en impulsar su deriva de multiplicidad sin centro ni anclaje.

Los atributos del rizoma, por ende, remiten, por una parte, a una hiperconexión por la cual "cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo"[37]. Por otro, los "rasgos" del rizoma son radicalmente heterogéneos entre sí y múltiples en cuanto carecen de principio, fin o medio, dado que no se basan ni en un sujeto ni en un objeto: el rizoma rechaza toda unidad pivotante o eje genético. Asimismo, el rizoma no reproduce ni está fijado a ningún "inconsciente representativo", sino que es productor de inconsciente[38]. En consecuencia, lo rizomático es incompatible con una memoria larga "arborescente y centralizada" vinculada a la familia, la raza, la sociedad o la civilización. Esta última es, precisamente, la que ejemplifica el psicoanálisis freudiano-lacaniano, que rechaza las multiplicidades rizomáticas encaramado en su obsesión por la castración: "lo que me fastidia en el psicoanálisis del lado de Lacan es el culto a la castración"[39].

En su crítica al psicoanálisis freudiano-lacaniano, para Deleuze la pulsión de muerte pierde su estatuto preontológico para ser ubicada en el terreno de los "modelos de muerte": "la muerte se plantea al nivel de la intensidad cero"[40]. Lo rizomático se vincula, por el contrario, a una memoria corta que "no se confunde con el instante, sino con el rizoma colectivo, temporal y nervioso"[41] y que, por lo tanto, capta algo absolutamente diferente a la memoria larga o arborescente. Un rizoma antigenealógico, hiperconectado, liberado de la pulsión de muerte y de toda castración es, por tanto, el objeto del elogio en el proyecto político de Deleuze y Guattari.

Resultan evidentes, en la definición de "rizoma" que trazamos hasta aquí, los aspectos que esta metáfora ilumina sobre los fenómenos de movilización social

35. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Política y psicoanálisis* (Ciudad de México: Terra Nova, 1980), 34.

36. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 103.

37. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 13.

38. Deleuze y Guattari invierten la fórmula lacaniana "el inconsciente es la política" por la idea de que la política es el inconsciente. Por lo tanto, los grupos mismos tendrían inconsciente, ya sea en sus formas de masa o manada —como veremos más adelante— y los individuos o "máquinas deseantes solo funcionan investiendo a las máquinas sociales" (Cfr. Ibíd., 33). Es que mientras el psicoanálisis supone, desde su mirada, un inconsciente representativo que es objeto de la interpretación analítica, el esquizoanálisis conciben las pulsiones y objetos parciales como "opciones políticas" que el "niño vive políticamente" —antes que como posiciones en una estructura—. En consecuencia, el esquizoanálisis y el rizoma pueden actuar sobre esas pulsiones y objetos ya no en su mera interpretación, sino en su producción misma. Puede, en definitiva, constituirse en "aparato antiedípico" capaz de investir libidinalmente a las máquinas sociales.

39. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 35.

40. Ibíd., 155.

41. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 21.

extendida sin una configuración jerárquica aparente. Las rotondas de encuentro de los chalecos amarillos escenificarían la expansión rizomática en sus conexiones múltiples sin representación. La ausencia de esta última no sería una novedad, sino más bien una tendencia a defender y acentuar de las movilizaciones sociales contemporáneas. No obstante, ¿qué relaciones podemos establecer entre lo rizomático y la noción lacaniana de (pseudo) Discurso Capitalista? Nuestra conjetura es que en el elogio del rizoma se obstruye la posibilidad de constituir a un sujeto político, por cuanto su funcionamiento devela la dinámica hiperconectiva del Discurso Capitalista.

Al incorporar esta última noción es posible desfondar la metáfora fundante de la perspectiva configurada por Deleuze y Guattari. El rizoma no solo deja ver una horizontalidad que abona lo múltiple, sino que también asume una conexión proliferante de puntos en la que se anula la experiencia del sujeto en calidad de sujeto de la castración —y por ende del deseo—. Las limitaciones que se registran en las manifestaciones colectivas —en su rechazo a la representación política y en la expansión ilimitada de sus demandas sin un punto de anclaje que augura su persistencia— señalan ese envés del rizoma: la propalación de las conexiones entre experiencias se realiza sobre un medio que anula la posibilidad de articulación política al obturar el deseo que moviliza el sujeto de la falta. En este punto, seguimos el camino señalado por Jorge Alemán, al desplazar(nos) del elogio del rizoma para ubicarlo como adjetivo del circuito ilimitado instaurado por el discurso capitalista. Este circuito se sostiene, desde este abordaje, en el hecho de quitar a los sujetos "la posibilidad de la experiencia de lo imposible; […] lo que se le arrebata al explotado es su derecho a hacer la experiencia del vacío y la sustracción"[42]. Como veremos a continuación, muy lejos de poder constituirse en una amenaza para el Discurso Capitalista, el rizoma es su modo por excelencia de manifestarse.

Al ubicar la esquizofrenia en el límite de la descodificación inscripta en el movimiento del capitalismo, Deleuze considera que puede constituirse desde allí una propuesta política revolucionaria. En la posibilidad de una descodificación continua de los flujos, rizomática, sería posible conmover los agenciamientos maquínico del capitalismo. Esta opción, coherente con el rechazo a la castración en la base del psicoanálisis freudiano-lacaniano, recalaría, en última instancia, en una pulsión sin discurso. A través de la figura del "cuerpo sin órganos", Deleuze y Guattari introducen un terreno desértico —despojado de una fijación social mediante el orden del significante—, donde podrían construirse líneas de fuga a la descodificación y recodificación continua del capitalismo.

El elogio de lo rizomático en Deleuze y Guattari implica un elogio de lo múltiple, pero de lo múltiple sin elemento alguno que funcione como uno, como corte

42. Alemán, *Lacan, la política en cuestión…* (Buenos Aires: Grama, 2010), 50.

o como sujetamiento. La figura del "cuerpo sin órganos" que los autores proponen en el anti-Edipo apunta, justamente, a una "deserción del organismo" o una renuncia a toda unidad en donde "el signo está liberado de la hipoteca y de la dominación del significante"[43]. Como advierte Todd Mc Gowan, este planteo apunta al supuesto acceso a una forma de libertad o desterritorialización, en términos de Deleuze y Guattari, por fuera de toda ley, por fuera de todo discurso, factible de ser alcanzado por la vía del esquizoanálisis[44].

Esto último supone una intervención teórica y política que parte de una crítica frontal al psicoanálisis, pero que no rechaza el componente libidinal en el campo social. Por el contrario, lo social está investido por una libido sexual, que alimenta los investimentos inconscientes de deseo del campo social, mientras Deleuze escribe que "el investimento libidinal alcanza el campo social como tal. […] las relaciones sexuales de un individuo o de un grupo son los exponentes de estos investimentos de deseo inconsciente del campo social histórico"[45]. No obstante, la operatoria del esquizoanálisis busca desmontar las reducciones que el psicoanálisis introduce debido a su dependencia a la castración, para desde allí ver y analizar las máquinas deseantes, en su funcionamiento y en sus fallos. Estas máquinas funcionan invistiendo las máquinas sociales, de manera libidinal, a través de los seres que amamos. "A través de cada ser que amamos, lo que investimos es un campo social, son las dimensiones de ese campo social"[46]. El esquizoanálisis estudia las máquinas deseantes, y cómo estas invisten a las máquinas sociales, "sea formando investimentos de libido de tipo revolucionario, sea formando investimentos de libido de tipo reaccionario"[47].

En ese sentido, la primera tarea del esquizoanálisis es una tarea destructiva dirigida a saltar las estructuras castradoras del psicoanálisis alojadas en el lenguaje que estructura al inconsciente, el Edipo como forma universal y el prejuicio familiarista que según estos autores se encuentra en la obra de Freud. La centralidad que asume el rechazo radical a la pulsión de muerte y a la castración tiene que ver con la caracterización paranoica del orden significante. La neurosis, en cualquiera de sus formas, supondría que "[…] [h]ay un significante mayor que subsume los signos, que los mantiene en el sistema de masa, que organiza su red. Me parece que este es el criterio del delirio paranoico: es el fenómeno de la red de signos, en la que un signo remite a otro"[48]. Entonces, frente al estatuto asfixiante que asume el poder, incluyendo allí al orden significante y su ley estructurante (o "significante mayor"), la fuga revolucionaria toma la forma de la esquizofrenia: "El proceso esquizofrénico como tal, del que el esquizo no es más que la continuación esquizofrénica, es el potencial propio de la revolución por oposición a los investimentos paranoicos que son fundamentalmente de tipo fascista."[49].

43. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 168.

44. Todd McGowan, "The Psychosis of Freedom: Law in Modernity", en *Lacan on Psychosis*, Jon Mills y David L. Downing (eds.) (Londres: Routledge, 2018), 47-76. La traducción es nuestra. Hay una traducción en curso que se encuentra en prensa: Jorge Foa Torres y N. Magrin, *Arderá la memoria. Psicoanálisis, política y derecho en torno a las memorias del pasado reciente* (Villa María: EDUVIM, 2020).

45. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 59.

46. Ibíd., 32.

47. A partir de su posicionamiento de rechazo a la obsesión del psicoanálisis con la castración, Deleuze parece poner en cuestión el axioma lacaniano "no hay relación sexual", desplazando la problemática del terreno del encuentro singular con *lalengua* del ser sexuado, mortal y parlante al campo de la historia y la política, en donde se disuelve el sujeto en su goce más singular: "finalmente siempre se hace el Amor con los nombres de la historia". Ibíd., 34.

48. Ibíd., 168.

49. Ibíd., 44.

Entonces, el esquizoanálisis debe abrirse paso a un delirio[50] que permita la oscilación del polo reaccionario de lo delírico al polo revolucionario[51]. Allí radicaría el escape de aquella fijación al capitalismo, en la remoción de la "función regulatoria de la ley". No obstante, como subraya McGowan, ello conduce, en última instancia, a la "libertad de la subjetividad antes que [a la] libertad del sujeto"[52]. El proyecto político de Deleuze y Guattari, en su afán por constituirse en una crítica radical al orden capitalista, termina sucumbiendo a una forma de obediencia atroz. Es que la multiplicidad e hiperconexión del cuerpo sin órganos y de la demanda rizomática no se opone en modo alguno a la lógica del discurso capitalista, sino que es una de sus manifestaciones por excelencia: la de un circuito ilimitado, que rechaza a aquello que castra[53].

La contradictoria obediencia de la posición esquizoanalítica, que queda prendada en la circularidad capitalista a pesar de su pretensión revolucionaria, queda de manifiesto al introducir una distinción de gran importancia en este punto: la diferencia entre ley y demanda social. La primera, lejos de remitir al conjunto de normas y derechos, refiere al elemento estructural que se presenta, en última instancia, como "una prohibición sinsentido que no ofrece recompensa al sujeto por su obediencia", pero que lo constituye como tal, al inaugurar con esta interdicción la entrada del sujeto en el orden significante. Por su parte, la demanda social ofrece la recompensa de reconocimiento del Otro, que en nuestra época es predominantemente el Otro de la técnica capitalista. En tanto la ley corta, disloca y divide al sujeto, la demanda produce una sensación ilusoria de pertenencia que parece completar al individuo. Por ende, en este terreno de caída de la ley y proliferación de demandas, en la propuesta por una liberación de toda "dominación del significante" que atraviesa la propuesta deleuzeana, lo que se juega a nivel político es la impotencia de los sujetos para poner en cuestión al orden capitalista: "el sujeto que no puede aceptar el significante de la ley queda prisionero de la demanda social"[54]. Si para Deleuze en la oscilación entre delirio reaccionario y delirio revolucionario se juega la salida al capitalismo, en nuestra perspectiva, en cambio, al recuperar el carácter constitutivo de la Ley, solo podremos encontrar, en ambos delirios, demandas rizomáticas a la medida del mandato a gozar —o gociferar— del discurso capitalista: no habrá allí deseo sino pura circularidad pulsional-superyoica. Muy lejos del logro de una libertad plena, el sujeto queda confinado a la demanda del Otro, a una libertad imaginaria, y pierde, de tal modo, la posibilidad que la ley ofrece. La de una libertad más genuina, una libertad con la ley, pero más allá de la ley.

Esta creciente docilidad e impotencia de la subjetividad de la época tiene su expresión paradojal en la profusión de identidades que ofrece[55]. Paradojal por cuanto, al tiempo que emergen múltiples identidades vinculadas a modalidades de consumo,

50. "Para mí el pensamiento es el delirio, se trata de lo mismo. Desde el inicio mi hipótesis es precisamente que delirar es franquear umbrales de intensidad, pasar de un umbral de intensidad a otro" (Cfr. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 159). En tal sentido, el propósito es "[…] conducir al sujeto a delirar sobre el campo social histórico en lugar de conducirlo a neurotizar sobre papá-mamá". Ibíd., 33-59.

51. "Si la antipsiquiatría tiene un sentido, si el esquizoanálisis tiene un sentido, es el de hacer oscilar —al nivel de un análisis inconsciente y por duro y lento que sea— el delirio de su polo fascista siempre presente, hacia el polo revolucionario". Ibíd., 35.

52. McGowan, "The Psychosis of Freedom: Law in Modernity", 49.

53. Como señala McGowan: "[…] la forclusión por parte del esquizofrénico del significante de la ley no elimina el efecto de la ley en la estructura significante" Ibíd., 49.

54. Ibíd., 50.

55. Los autores hemos profundizado en la paradoja de un individuo que, en el lugar del agente, está aparentemente en dominio de la circularidad sin corte del discurso capitalista, pero que no reconoce el emplazamiento del S_1, y que, por lo tanto, se vuelve dócil al comando al goce. En términos similares, señala Jorge Alemán: "creo que hay una afinidad entre el multiculturalismo y el capitalismo en este punto, ya que el capitalismo invita a esta producción de identidades. [Pero] lo verdaderamente crucial es siempre esta singularidad irreductible a la identidad". Foa Torres y Reynares, "La emergencia de la subjetividad troll en la época del Discurso Capitalista", 51.

creencias religiosas, esotéricas y de autoayudas o crecimiento personal, grupos de aficionados o fanáticos a tal o cual marca o tal o cual estilo de vida e, incluso, a protestas y movilizaciones sociales, estas parecen ser cada vez más impotentes frente al circuito capitalista.

En los términos de Deleuze y Guattari, podemos pensar a las identidades contemporáneas como formando parte de "la multiplicidad sin uno", "del cuerpo sin órganos". El rizoma, así, rechaza toda idea de unidad, y ese cuerpo sin órganos puede poblarse de "especies de líneas coexistentes, divergentes y entrecruzándose que atraviesan siempre ese desierto guiando partículas", por lo que "todo es posible en cosas como esas"[56]. Ese "todo es posible" se vincula, en términos de aquellos autores, a la producción de delirios que movilicen ya no a las masas si no a las manadas.

Ahora bien, a nivel de las identidades sociales y políticas, el estallido de los lazos sociales que produce el pseudodiscurso capitalista se produce a condición de la generación, a su vez, de pseudolazos que, lejos de constituirse en modos de defensa frente al mandato a gozar de la época, relanzan y aceleran su movimiento circular. Estos pseudolazos operan como *burbujas de goce* que se constituyen en las unidades de donde emanan —y de las que se alimentan— las demandas rizomáticas constituidas con base en la consistencia de estas identificaciones imaginarias. Las burbujas de goce, por un lado, se fundan en ciertos sentidos o creencias elevados al nivel de certeza y no se proyectan a pasar —o experimentar el pasaje— por el terreno de lo social marcado o dividido por la política en su dimensión antagónica. Los grupos de terraplanistas y de libertarios anticuarentena (en el marco de la pandemia del COVID-19) son casos que llevan al extremo la lógica propia de las burbujas de goce. Por otro lado, no debe confundirse la profusión de estas burbujas con la irrupción de una realidad plagada de heterogeneidades. Por el contrario, la diversidad y pluralización de identidades bajo la forma de burbujas de goce supone el rechazo o forclusión de aquello del orden de lo *ex-timo* —lo que pertenece, al mismo tiempo, a lo íntimo y a lo exterior al sujeto— a esos grupos u organizaciones. La pluralización de identidades en forma de burbujas de goce es, por tanto, una pseudo heterogeneidad movilizada por el discurso capitalista.

Reflexiones finales: de lo que demanda a lo que causa

Hasta aquí hemos recorrido un camino entre el concepto de demanda en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y el de rizoma en Gilles Deleuze y Félix Guattari, y ha llegado el momento de hacer precipitar el concepto de una demanda otra ya existente en nuestra época. Pero, a tal fin, retomaremos algunos aspectos relevantes, para el argumento final, del camino recorrido.

56. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 168.

En primer lugar, asumir la radical novedad que traen las transformaciones de la época implica reconocer la destitución del orden del discurso del amo por el ascenso del pseudodiscurso capitalista. Ello nos conduce, a diferencia de Laclau y Mouffe, a advertir que el terreno de lo social ya no está exclusivamente marcado por la tensión equivalencia/diferencia, es decir, por el hiato ontológico que daría lugar a la existencia de demandas democráticas y demandas populares. Demandas disponibles, según su satisfacción o insatisfacción, a la articulación equivalencial hegemónica. Por el contrario, con el Discurso Capitalista se instaura un circuito sin hiatos que lleva al extremo la circularidad entre satisfacción pulsional y exigencia superyoica. En consecuencia, la demanda como noción axiomática no es adecuada a los cambios de la época. Excepto que, en un gesto de prosternación ante la lógica del todo o goce fálico implicado en el discurso del amo[57], nos sometamos nostálgicamente a su reinado caduco.

En tal sentido, y, en segundo lugar, el desplazamiento crítico respecto de la noción de rizoma en Deleuze y Guattari —del mero elogio al reconocimiento de su potencial explicativo del circuito capitalista— nos permite vislumbrar un rasgo decisivo de la época: el modo en que se presenta es el de un tiempo posfantasmático y posideológico que ha superado las restricciones del discurso del amo en favor de una supuesta autoconstitución del individuo. Pero lo que hemos podido delinear aquí es que la época, al fin de cuentas, más que dar lugar a la proliferación de demandas de contenido emancipatorio, atrapa a los sujetos en un goce comandado haciendo de sus demandas una expresión rizomática más de su movimiento. En consecuencia, antes que posfantasmático, el Discurso Capitalista se presenta como una lógica antifantasmática que tiende a disolver las herramientas simbólicas del sujeto frente a las exigencias superyoicas e instaurando un orden delírico o de una metonimia ilimitada.

Las diversas expresiones colectivas de descontento que se han manifestado últimamente en los espacios públicos de países con tradiciones más o menos reconocidas de democracias representativas, como Chile, Francia o Estados Unidos, han alojado esperanzas políticas emancipatorias que no pretendemos anular. No obstante, en la lectura crítica de dos grandes coordenadas del debate teórico-político contemporáneo, intentamos señalar algunos desafíos para la reflexión y la estrategia política actuales. Respecto de la obra de Laclau y, sobretodo, de una posible lectura cuasi mecánica de la articulación de demandas insatisfechas, sostuvimos la necesidad de incorporar al análisis las implicancias que, sobre la relación entre sujeto, significante, pulsión y goce, tiene el trastocamiento estructural que grafica el discurso capitalista. En torno a algunas categorías centrales de Deleuze y Guattari, advertimos que la metáfora del rizoma y el concomitante rechazo de la castración como marca de la inclusión del sujeto en el orden significante son expresiones de un emplazamiento de la propuesta

57. En el seminario 22, "R. S. I.", Lacan refiere a la relación entre Freud y el goce fálico del siguiente modo: "Es a lo real como haciendo agujero que el goce ex-siste. Esto es el hecho de que la experiencia analítica nos ha aportado como tal. […] hay, en Freud, una prosternación, si puedo decir, ante el goce fálico como tal. En lo que descubre la experiencia analítica, la función nodal de este goce en tanto que fálico, y es alrededor de él mismo que se funda lo que es de esta especie de Real del cual se ocupa al análisis. Lo que es importante de ver, es que si hay algo de lo que el nudo se soporte, es justamente que haya, respecto de este goce fálico como Real, algo que no lo sitúa, a dicho goce, más que por el calce que resulta de la nodalidad, si puedo decir, la nodalidad propia del nudo borromeo, y en esto que algo se dibuja por aquí del redondel, por el redondel del hilo, por el redondel en tanto que consistencia que constituye lo simbólico". Y luego se interroga: "¿Es que cuando yo digo, enuncio, anuncio que no hay relación sexual, esto no quiere decir ese hecho que está en la experiencia, que todo el mundo sabe, pero de lo que hay que saber por qué Freud no ha dado cuenta de él?". Cfr. Jacques Lacan, Seminario 22. R.S.I. (1974-1975), texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

esquizoanalítica en la dinámica ininterrumpida del Discurso Capitalista. De allí que consideremos que las limitaciones de las manifestaciones colectivas actuales se deben al carácter rizomático de las demandas allí proferidas.

Subrayar el formato predominante del discurso capitalista en la actualidad implica, por un lado, atender a los diversos modos en que esmerila la posibilidad de lazo social. La forclusión de la imposibilidad obtura la relación intersubjetiva al evacuar la dimensión deseante de la experiencia humana. Nos ubicamos, entonces, en una situación limítrofe y paradojal: el modo eminente de constitución del lazo tiende hoy a debilitarlo, al punto de poner en cuestión la existencia de la comunidad como tal. Por otro lado, el predominio del discurso capitalista no supone la radical desaparición de los otros modos de lazo social, sino su condicionamiento bajo el esquema circular de los sujetos comandados a gozar. Por ende, resulta necesario, tanto en un nivel ético como político, indagar sobre las posibilidades abiertas para un proyecto emancipador que pueda intervenir en la actualidad, sin caer en la nostalgia ni en el delirio, sino enfocándonos en los propios rasgos de las experiencias políticas actuales que pueden trazar cortes al circuito capitalista y retardar su desenfreno pulsional.

El andamiaje conceptual que proponemos, de tal modo, puede ex-sistir[58] (antes que con-sistir) como una apuesta, como un movimiento performativo para "ver" la realidad desde otras conexiones respecto de los esquemas establecidos. La precipitación de metáforas implica no solo el reconocimiento de aquello que siempre escapa al entendimiento (de lo real que ex-siste a la teoría), sino, principalmente, a la posibilidad de la subversión de los/las sujetos. Subversión que puede, aún, darse entre —y a pesar de— esas metáforas. En este plano, la teoría puede constituirse en apuesta de subversión —de sujetos— y emancipación —de colectivos—.

Nuestra apuesta, en esta línea, se orienta a la identificación de una *demanda otra* que es aún posible y ex-sistente al circuito del Discurso Capitalista. Esta demanda, ni asentada nostálgicamente en el orden del Discurso del Amo ni movilizada por el delirio rizomático, se funda en el hacer lazo como modo de defensa frente a la demanda ilimitada a gozar del circuito capitalista. Es decir, se apoya en una *lógica del no-todo demanda del Otro* (no-todo goce comandado por la técnica capitalista) para *causar un deseo de emancipación*. Un deseo que no es algo puro, en la medida en que, como vimos, no hay deseo sin goce. En todo caso sería este un deseo que abre paso a un(os) goce(s) *otro(s)*, otro respecto del goce comandado: un goce no-todo comandado.

Por lo tanto, nuestro foco —en términos, si se quiere, de "unidad básica de análisis"— ya no está puesto en la demanda en sí, sino en aquellos dispositivos y objetos técnicos que buscan taponar toda *angustia* del sujeto frente a la demanda ilimitada del

58. Lacan distingue aquello que *consiste* vinculado a lo imaginario y a la debilidad mental que surge de "[…] la referencia al cuerpo y al hecho de que su representación […] no es sino reflejo de su organismo" (Ibíd., 4-5); de aquello que *ex-siste* a todo efecto de sentido imaginarizado: "[…] es en la medida en que el goce es lo que ex-siste que él constituye lo Real, que lo justifica por esto de ex-sistir […]" (Ibíd., 27).

Otro[59]. Un camino para futuras indagaciones se abre aquí en torno a los modos —aún posibles en la época— por los que los sujetos pueden torcer el vector que une al S_1 con el S_2 en el Discurso Capitalista, para permitirse la experiencia de lo imposible.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. "El psicoanálisis en la encrucijada contemporánea". En: *Imágenes y semblantes*. Córdoba: Escuela de Orientación Lacaniana, Sección Córdoba, 1995.

Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana*…. Buenos Aires: Grama, 2010.

Alemán, Jorge. *Lacan, la política en cuestión*…. Buenos Aires: Grama, 2010.

Alemán, Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

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

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Política y psicoanálisis*. México: Terra Nova, 1980.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2002.

Fink, Bruce. *The Lacanian Subject. Between the Signifier and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Foa Torres, Jorge y Reynares, Juan Manuel. "La condición neoliberal del nuevo autoritarismo narcisista, o por qué Bolsonaro no será nunca populista". En Neoliberalismo: aproximaciones a las razones de su éxito. Piñero y Foa Torres (comps.). Córdoba: cea, 2019.

Foa Torres, Jorge y Reynares, Juan Manuel. "La emergencia de la subjetividad troll en la época del Discurso Capitalista". *Anacronismo e Irrupción* 10, n.° 8 (2020): 280-306.

Hayat, Samuel. "L'économie morale et le pouvoir". En *Joseph Confavreux: Le fond de l'air est jaune*. París: Seuil, 2019.

Heidegger, Martin. "Ciencia y meditación". En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007: 157-186.

Lacan, Jacques. "Conferencia en Milán", 12 de mayo de 1972. Inédito.

Lacan, Jacques. *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Laclau, Ernesto. *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. "Posmarxismo sin pedidos de disculpas". En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

Lefebvre, Remy. "Los «chalecos amarillos» y la representación política". *Nueva Sociedad* 286 (2020): 141-153.

McGowan, Todd, "The Psychosis of Freedom: Law in Modernity". En *Lacan on Psychosis*. Jon Mills y David L. Downing (eds.). London: Routledge, 2018.

Miller, Jacques-Alain. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 1991.

Miller, Jacques-Alain. "El inconsciente es político". *Lacaniana* 1 (2003): 9-19.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto.* Buenos Aires: Paidós, 2005.

59. La función de la angustia aquí toma gran relevancia en torno a que, como señalaba Lacan, si bien la angustia es "aquello que no engaña", al mismo tiempo "puede faltar". Lacan, *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 48.

LESIVO

DOI: 10.15446/djf.n21.101245

La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal*

Juan David Almeyda Sarmiento**

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

(cc) BY – NC – ND

cómo citar: Almeyda Sarmiento, Juan David. "La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 345-362, doi: 10.15446/djf.n21.101245.

* Este artículo es producto de la investigación realizada por el Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos - CPDH Santander.

** *e-mail:* juanameyda96@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal

El presente escrito busca articular una propuesta de desobediencia humana dentro de la actual sociedad dominada por el Discurso Amo Neoliberal. Para alcanzar este objetivo se recurre, principalmente, a elementos de la teoría psicoanalítica lacaniana y frommiana, junto a algunos recursos teóricos de la psicodinámica del trabajo de Cristophe Dejours. Así, se propone el concepto de *retorno al vínculo* como un proyecto que abre lugar a una aparición del "No". Este es entendido como una voz de carácter revolucionario-emancipatorio que rechaza la lógica neoliberal de violencia y poder psicopolítico, y no propende por nada más que por la reproducción de sí mismo.

Palabras clave: desobediencia, discurso neoliberal, trabajo, vínculos so,ciales, psicopolítica.

The storm that stirs the sea: the possibility of disobedience within neoliberal society

This paper seeks to articulate a proposal for human disobedience within the current society dominated by the Master Neoliberal Discourse. In order to achieve this objective, I mainly resort to elements of Lacanian and Frommian psychoanalytic theory, together with some theoretical resources on the psychodynamics of Cristophe Dejour's work. Thus, the concept of *returning to the bond* is proposed as a project that opens the way for an appearance of a "No" as a voice of a revolutionary-emancipatory nature that rejects the neoliberal logic of violence and psychopolitical power that does not tend to anything other than the reproduction of itself.

Keywords: disobedience, neoliberal discourse, work, social ties, psychopolitics.

La tempête qui agite la mer: la possibilité de désobéissance au sein de la société néolibérale

Ce document cherche à articuler une proposition de désobéissance humaine au sein de la société actuelle dominée par le Discours du Maître Néolibéral. Pour atteindre cet objectif, nous recourons principalement à des éléments de la théorie psychanalytique lacanienne et frommienne, ainsi qu'à quelques ressources théoriques de la théorie psychodynamique de Cristophe Dejours. Le concept de *retour au lien* est proposé comme un projet qui ouvre la voie à une apparition du "Non", comme une voix de nature révolutionnaire-émancipatrice qui rejette la logique néolibérale de violence et de pouvoir psychopolitique, et qui ne tend à rien d'autre qu'à la reproduction de soi-même.

Mots-clés: désobéissance, discours néolibéral, travail, liens sociaux, psychopolitique.

artículo de investigación | fecha de recepción: 26/05/2020. fecha de aceptación: 24/06/2020.

Introducción

La actual sociedad del rendimiento está dominada por el sistema neoliberal, consecuencia del "mejoramiento" constante que el capitalismo hace de sí mismo. Este poder hegemónico puede expresarse en lo que se podría llamar un discurso amo neoliberal. Dentro de la lógica que se expresa en este discurso dominante, el sujeto es reducido a una mirada mercantil que lo ata a una aproximación al mundo desde una perspectiva competitiva, agresiva, consumista y de constante satisfacción de su goce.

Se debe empezar por decir que el discurso capitalista, como dice Lacan[1], implica un modo de estructurar el lazo social en el que predomina el llamado al consumo, a saber, la exacerbación del goce a partir de medios de dominación y control desde la desconfiguración del plus-de-goce en el cual la angustia de consumo como necesidad articula el Yo-esclavo que se encuentra bajo el control y la estructura del discurso capitalista: "El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos, tan consumibles como los otros. Como suele decirse, sociedad de consumo"[2]. Así, el capitalismo se convierte en una máquina discursiva capaz de generar mandatos superyoicos de necesidad de consumo y acumulación de capital ilimitada para poder cumplir las fantasías que nacen en los sujetos dominados por este discurso; estos son principalmente trabajadores, y son también legitimadores del dominio de la sociedad de consumo debido a la lógica del goce exacerbado que deriva del consumo promovido por el capitalismo[3].

En este punto es menester clarificar el origen del término recién propuesto: discurso amo neoliberal. Este concepto nace a partir de la teoría de los discursos de Lacan; sin embargo, él no se refiere en su obra a un discurso de este tipo, él habla, propiamente, de un discurso capitalista (además de un discurso amo, entre otros). No obstante, lo que aquí se propone es partir de las herramientas conceptuales lacanianas para poder contribuir con esta nueva tipología del discurso. Este discurso amo neoliberal nace de un *aggiornamento* del discurso capitalista, el cual, en su proceso de renovación, se conjuga con el discurso universitario y con el discurso del amo antiguo[4]. La distinción de este nuevo discurso con el discurso capitalista original de Lacan radica

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008).

2. Ibíd., 32-33.

3. Cfr. Hernán Fair, "El Discurso Capitalista Neoliberal desde una perspectiva lacaniana", *Desafíos* 31, n.°1 (2019): 193-235.

4. Así, dicho concepto se toma del trabajo antes expuesto de Hernán Fair. Empero, él en su investigación se refiere a un discurso capitalista neoliberal, el cual describe dentro de los mismos parámetros del discurso amo neoliberal. La distinción entre ambos poco se desarrolla, por tanto, acá se toma el segundo concepto, puesto que es sobre el que más se profundiza dentro de su estudio.

en los medios de control a los que se recurre. El discurso amo neoliberal deja de lado las formas duras de ejercer poder y violencia en la economía libidinal del sujeto, algo que era muy propio del discurso capitalista clásico, para acercarse a modos suaves y sutiles para desestabilizar el goce.

El sistema, para poder mantener un control, recurre a dos mecanismos de violencia psicopolítica: la *obediencia incondicional autogenerada* y la *banalidad de la injusticia social*. Estos dos elementos buscan imposibilitar alguna potencial desobediencia dentro de la máquina de discurso neoliberal. Para lograr esto último la violencia positiva del discurso amo neoliberal se centra en el trabajo, puesto que este último es fundamental para la reproducción misma del sistema capitalista actual. En este punto podríamos servirnos del concepto de *retorno al vínculo*, a saber, la capacidad de aproximarme al Otro para generar una afinidad con él y devolver el sentimiento a las relaciones con el mundo, dentro de las cuales se encarna la ira como posibilitadora de la insubordinación frente a la injusticia que se comete dentro de este discurso.

Para poder explicar cómo se desarrollan estos fenómenos, a modo de inicio, se delimita conceptualmente la manera en que el discurso amo neoliberal se constituye como dominante en la sociedad actual. Posteriormente, se trabaja al sujeto esclavo-trabajador controlado por una obediencia incondicional autogenerada y una banalidad de la injusticia social como paradigma del sometimiento al sistema hegemónico antes mencionado. Finalmente, se describe la posibilidad de una desobediencia dentro del sistema por medio de un retorno al vínculo, que no es más que la recomposición de las relaciones humanas desgastadas para poder generar un lazo que conduzca a una búsqueda de otro porvenir bajo principios de dignidad y justicia, abriendo un panorama más amplio que aquel mostrado bajo las anteojeras del discurso amo neoliberal.

Algunas delimitaciones conceptuales de la sociedad neoliberal actual

Dentro de la actual lógica que conduce las relaciones humanas existe un predominio de lo económico sobre lo humano[5]. Esta dimensión económica es propulsada por la hegemonía capitalista de corte neoliberal que ha invadido los modos del ser dentro de las ciudades globalizadas actuales, lo cual ha derivado en una reducción del ser humano a la explotación de sí mismo; así pues, lo económico totaliza la existencia convirtiéndola en mera vida:

> Lo económico que insiste en su condición de moneda de doble cara —en su doble alcance pulsional y político— se presenta entonces como el motor propulsor de la turbulencia conflictual que amenaza la armonía entre las partes de la *psique* y de la *polis*.[6]

5. El sujeto neoliberal aquí presente se ciñe al quinto sentido que se señala dentro del entendimiento que caracteriza este concepto: "La multidimensionalidad del neoliberalismo muestra varios sentidos. […] desde una perspectiva teórica crítica, el neoliberalismo se entiende como el predominio de la subjetividad del *homo oeconomicus*". Ana Pabón, Javier Aguirre y Andrés Botero, "Transformaciones de la educación producto del influjo del modelo neoliberal: escuela sin atributos y jurisprudencia constitucional colombiana", *Revista Logos* 11, n.° 2 (2019): 214.

6. Laura González, "Figuras inmutables de lo político: cómo repensar la comunidad", *Revista Filosofía UIS* 13, n.° 2 (2014): 153.

Dentro del discurso capitalista se gesta un neofascismo neoliberal, el cual: "es consecuencia de un fenómeno global de cambio de la superestructura ideológica y jurídico-política que opera en la relación y de manera funcional al nuevo interregno capitalista en que nos encontramos" [7], una perspectiva de mundo que reduce el sujeto a la economía. Esta última, de carácter pulsional-político, siempre está apuntando a su plenitud dentro de las raíces de lo social y lo jurídico[8]. La configuración sistémica de la sociedad actual se caracteriza, entonces, por ser un elemento activo en la promoción y desarrollo del modelo hegemónico neoliberal, el cual termina por configurar modos de identidad (subjetividades) para los sujetos, quienes terminan atados al dominio del sistema (que por este medio logra extender su legitimidad dentro de la sociedad)[9].

Lo anterior viene de la necesidad de maximizar el rendimiento y la aceleración de la producción, que no solo es la causante de la constante adaptación de los modos de ser del discurso capitalista, sino que es una cualidad intrínseca de este. Siguiendo esta lógica de explotación y de acumulación del discurso capitalista es posible conjugarlo con el discurso universitario[10] y con una reformulación del amo antiguo para dar como resultado el discurso amo neoliberal[11]. Así, el poder y la violencia de dicho discurso pueden condensarse de manera que le permita una consolidación de su propia ideología, la cual es determinante en el anquilosamiento del sujeto. Además, el discurso capitalista se robustece por medio de la desestabilización del goce y la perversión de la existencia, esto último a partir de una interpretación de la realidad como objeto de consumo, haciendo que dicha realidad se convierta en fantasma: "La variante capitalista del discurso del amo ya no se trata de una apropiación del saber inconsciente, se trata de una perversión de discurso del amo mediante la cual el discurso del capitalista efectúa una reapropiación del goce que hace que la realidad advenga fantasma"[12].

La sociedad que nace del discurso amo neoliberal se convierte en una sociedad del terror, puesto que solamente bajo los efectos patológicos que derivan de la aplicación de este último es potencial una constitución del círculo del goce que repite el discurso del amo neoliberal. Lo anterior, puesto que al devenir trauma es posible para el nuevo Amo el permanecer bajo control de los sujetos reprimidos[13]. Así, al mismo tiempo que los controla vía trauma, vende la fantasía de que por medio del consumo y de la consumación del círculo del goce es posible sublimar dicho trauma: "El consumo de diversiones sirve [al sujeto alienado] para que no se dé cuenta de su infelicidad […]. Se siente alegre de haber acabado otro día sin ningún fracaso ni ninguna humillación,

7. Albert Noguera, "El desmontaje de la Constitución democrática: auge y formas de los neofascismos", en *Neofascismo. La bestia neoliberal* (Madrid: Alianza, 2019), 106.

8. David Pavón y Mario Orozco, "Política del psicoanálisis en el capitalismo neoliberal", *Teoría y Crítica de la Psicología* 10 (2018): 63-81.

9. Esta subjetividad neoliberal: "[…] le da forma a las relaciones humanas […]. Desde esta racionalidad, todas las conductas humanas se interpretan de forma económica; esto quiere decir que todas las dimensiones humanas se enmarcan y miden en términos y variables económicas. Lo que no implica necesariamente su monetarización […]. Como capital humano, lo somos para nosotros mismos en la medida en que concebimos nuestra subjetividad en términos económicos. Pero también lo hacemos con las demás relaciones que podemos tener". Ana Pabón, Javier Aguirre y Andrés Botero, "Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia", *Justicia* 25, no. 37 (2020): 119.

10. Cfr. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 215-216.

11. Hernán Fair, "El Discurso Capitalista Neoliberal desde una perspectiva lacaniana", 216-217.

12. Jorge Alemán, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan* (Buenos Aires: ATUEL, 1993).

13. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 63-136.

y no saluda el nuevo día con el entusiasmo que únicamente puede dar el sentimiento del «yo soy yo»"[14].

Así, a pesar de la aparente falta de violencia y de poder, dentro de la sociedad dominada por el discurso amo neoliberal se estructuran formas inconscientes de coacción para mantener al individuo dentro de los límites permitidos. El sistema neoliberal que constituye dicho discurso no encuentra en la forma dura de violencia un potencial de rendimiento que permita maximizar el poder y el control, de ahí que recurre a formas blandas, las cuales son más sutiles y funcionan neuronalmente, lo que permite un moldeo del Yo que cumpla con los moldes superyoicos del discurso amo neoliberal[15]. La sociedad del rendimiento articula mecanismos que garantizan su permanencia dentro de toda sociedad en que se implanta, y su expresión actual de corte digital y global solamente acelera estos procesos[16]. La violencia, entonces, se articula con el goce para volverse un doble movimiento que le permita pasar desapercibida mientras cala en la economía psíquica de los individuos esclavos-trabajadores. El sujeto se convierte en un engranaje de un sistema que genera fantasías de goce, de modo que su trabajo no sea más que un ejercicio no cuestionado que debe ser agradecido, puesto que sin el beneficio del trabajo no hay posibilidad de consumo, lo cual enlaza al trabajo como un factor constitutivo del Yo neoliberal y de la estructura psíquica y pseudosocial que deriva de dicho sistema:

> En el capitalismo, la actividad económica, el éxito, las ganancias materiales, se vuelven fines en sí mismos. El destino del hombre se transforma en el de contribuir al crecimiento del sistema económico, a la acumulación del capital, no ya para lograr la propia felicidad o salvación, sino como un fin último. El hombre se convierte en un engranaje de la vasta máquina económica.[17]

Con todo, el trabajo se convierte en un elemento capital a la hora de estructurar los vínculos humanos dentro de una sociedad dominada por el discurso amo neoliberal. Dentro de las demarcadas líneas neoliberales, el trabajo debe ser un objeto de deseo por parte del sujeto esclavo-trabajador, es decir, el goce-sufrimiento ya no está solo en trabajar, sino que está en la adquisición misma del trabajo, esto es, el individuo debe de sufrir también por conseguir un trabajo, debe desear la esclavitud. Esto último hace que el trabajo ya no sea un medio de realización y sublimación social, sino una forma maquinizada de destruir el Yo por un Superyó imperativo y enfático del goce consumista dirigido por la fórmula del rendimiento: "La máquina neoliberal está en marcha y nadie sabe detenerla. Nadie puede hacer nada. La opción ya no estaría entre sumisión y rechazo, a nivel individual o colectivo, sino entre supervivencia y desastre"[18].

14. Hay que tener presente que Fromm se refiere al capitalismo económico industrial de su época, no al desplegado sistema neoliberal que existe actualmente. Lo que se destaca de este autor es la capacidad proyectiva que posee su lectura del mundo, un análisis que le permitió, desde su psicoanalítica social, anticipar las aristas que estaban por venir dentro del desarrollo histórico de dicho sistema. Ver: Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. *Hacia una sociedad sana* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964), 173.

15. Para profundizar ver: Ernest Wilson, "Hard power, soft power, smart power", *The annals of the American Academy of Political and Social Science* 616, n.° 1 (2008): 110-124 y Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Barcelona: Herder, 2014).

16. Esto ya lo había previsto Fromm, quien advertía el advenimiento de un sistema económico totalizante que propendería al control de los sujetos vía psique y explotación de la técnica, ver: Erich Fromm, *¿Tener o ser?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 169.

17. Erich Fromm, *Miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 1990), 141-142.

18. Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social* (Buenos Aires: Topía Editorial, 2006), 96.

En este sentido, el trabajo es un punto de inflexión que debe ser tenido en cuenta para pensar al esclavo-trabajador, puesto que este se convierte en un frente de lucha que no debe ceder, como lo ha hecho hasta ahora, ante un mecanismo para ejercer violencia sistémica hacia el individuo que sobrevive dentro de la sociedad neoliberal. Este tipo de violencia se debe abordar con detenimiento. El neoliberalismo como transformación del capitalismo no recurre a los mismos modos de ejercer poder vía violencia disciplinar, sino que recurre a nuevos modos de convertir al individuo trabajador en un sujeto de rendimiento que se perfeccione a sí mismo únicamente en su trabajo: "La motivación, el proyecto, la competencia, la optimización y la iniciativa son inherentes a la técnica de dominación psicopolítica del régimen neoliberal"[19]. El sujeto convierte el trabajo en una abstracción, subjetiviza el trabajo para sí, pero, al mismo tiempo, este se presenta de forma objetiva como una acción dentro de la sociedad entre todos; no obstante, dentro del sistema de violencia y poder neoliberal la condición política del trabajo se diluye dentro del ruido del enjambre que él mismo produce en los ciudadanos:

> Los sujetos neoliberales de la economía no constituyen ningún nosotros capaz de acción común. La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios para la acción común, e impide con ello la formación de un poder contrario, que pudiera cuestionar realmente el orden capitalista. El *socio* deja paso al *solo*.[20]

El trabajo, entonces, se convierte en un objeto de estudio para poder configurar modos de relación humana dentro de una sociedad atomizada que tiende constantemente al *solo*. Lo anterior, puesto que el trabajo como violencia y adormecimiento del pensar, el cual deriva así por su forma neoliberal de rendimiento y (auto)explotación, hacia el individuo esclavo-trabajador se convierte en un factor de riesgo para el inconsciente social que habita el cuerpo político de la sociedad, en la medida en que los procesos de violencia vía trabajo se convierten en agresión hacia el débil Yo dominado[21], el cual debe sufrir los imperativos superyoicos que, desde una sociedad del rendimiento, son inmanentes a sí mismo, lo que termina desembocando en la propia muerte[22].

Dentro de la lógica del discurso amo neoliberal, el trabajo se traslada a un plano psíquico para desestabilizar los modos en que el Yo construye identidad. El rendimiento y la aceleración hacen que el trabajo se construya como un imperativo superyoico que sea aceptado por el individuo, de manera que este último no perciba la forma en que es llevado de la mano por un sistema violento que lo reduce a ser un engranaje cada vez más eficiente frente a las funciones laborales correspondientes[23]. La violencia

19. Han, *Psicopolítica*, 33.

20. Byung-Chul Han, *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014), 31.

21. Christophe Dejours, *Trabajo y violencia* (Madrid: Modus Laborandi, 2009).

22. Christophe Dejours. *Trabajo y suicidio* (Madrid: Modus Laborandi, 2009).

23. Han, *En el enjambre*, 109.

que viene de la mano de la sociedad del rendimiento tiene como eje central el modo en que el individuo se relaciona con el trabajo, tanto en la ausencia de este como en la autoexplotación vía rendimiento. Este tipo de *violencia positiva*, como la llama Byung-Chul Han, se concatena al anquilosamiento del pensar: el sujeto cansado por agotamiento no tiene la capacidad de mirar el mundo de forma políticamente factible, es decir, como un entre todos que permita la acción política conjunta que conduzca a un porvenir humano en el que "el progreso" implique unos mínimos de igualdad, pluralidad, justicia y libertad[24].

Así pues, es válido concluir que, dentro del discurso amo neoliberal, la estructuración del vínculo social se hace desde una exacerbación del goce y el consumo como autorrealización del Yo oprimido por un imperativo superyoico. Este hace que la acción consciente esté condicionada por la violencia sistémica que genera un poder psicopolítico y repercute directamente en la capacidad de generar una acción política entre los individuos. Las personas, dentro del enjambre neoliberal, están atomizadas e hiperindividualizadas dejando de lado una categoría social y política fundamental como lo es el pensar.

Obediencia y banalidad: elementos para pensar al sujeto neoliberal

El individuo que se encuentra atado dentro de la violencia y el poder que nace del sistema de rendimiento se conforma de manera *obediente* a estos procesos de coerción y control. Conviene delimitar los dos elementos que identifican al sujeto neoliberal: la *obediencia incondicional* y la *banalidad de la injusticia social*. Estas dos características se conjugan para hacer que el individuo legitime, promueva y se acople a los márgenes que el sistema capitalista neoliberal traza para él. De esta forma, la mecánica social y política evita que se forme dentro de la comunidad algún tipo de revolución o rebelión que ponga en cuestión los modos de vida que este propone.

Por un lado, con la constitución de la subjetividad que hace el neoliberalismo se produce un crimen perfecto[25], en el cual todo individuo somete su estructura psíquica a un ente externo de forma plena y está de acuerdo con dicha impostura, mientras que ignora que este sistema es el que destruye su propio Yo enfático: "no quiere decir tener empresas, sino vivir la propia vida y la gestión de la propia vida como si lo fuera"[26]. De este modo, el individuo esclavo-trabajador encuentra provechoso para *su* empresa la existencia de un sistema de *fantasías de posibilidad* que le permitan alimentar su propio goce angustiante de consumo y adquisición; de ahí que encuentre en la *obediencia incondicional*[27] una forma de sobrellevar el desprecio y la acción

24. Hannah Arendt, *La condición humana* (Bogotá: Paidós, 2005).

25. Jorge Alemán, "Neoliberalismo y sujeto", *Pasajes* 49 (2014-2015), 110.

26. Ibíd., 111.

27. Isabelle Morin, "¿Qué sueña el mundo?", *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 188-195; Isabelle Morin, "Los horrores de masas y la obediencia incondicional", *Desde el Jardín de Freud* 14 (2014): 107-122. https://doi.org/10.15446/djf.v14n14.46115.

hiperindividualizada que caracteriza al sujeto neoliberal: "Esta forma de obediencia feroz, arbitraria, sin condición, interroga nuestro estatuto de seres hablantes, de un ser que gracias al lenguaje ha accedido a la culpabilidad, a la responsabilidad de sus actos, a lo que llamamos comúnmente conciencia"[28]. Cierto es que el contexto que rodea dicho concepto se relaciona con la guerra y el perdón, pero, dentro del análisis que aquí se plantea, el modo en que se aprende a soportar las cargas de la vida del *empresario de sí* hace posible cierta semblanza axiomática que permite una aplicación para el caso que aquí se propone[29].

Así, el deber de obedecer se implanta como un modo de vida para el empresario de sí. Esto último se debe a las formas de violencia que se presentan dentro del sistema, puesto que estas están tan relacionadas con la libertad que el individuo sufre de una coacción externa desde dentro de sí mismo, convirtiéndose en su propia víctima y verdugo. De esta manera, el deber de obedecer produce una *obediencia incondicional consensuada*, en la medida en que viene dictaminada por una violencia psicopolítica: "en lugar de violencia de causa externa, aparece una violencia autogenerada, que es mucho peor que cualquier otra, puesto que la víctima de esta violencia se cree libre"[30]. La obediencia incondicional se convierte en *obediencia incondicional autogenerada*, la cual se utiliza: "para soportar la angustia propia de su condición de hombres, que no pueden afrontar"[31]. Seguir de forma absoluta la orden ya no viene de la mano de ese Otro neoliberal autorreferencial, sino que nace de un reflejo de este Yo que la violencia positiva del neoliberalismo pone dentro del individuo a partir de la psicopolítica del dominio.

La *obediencia incondicional autogenerada* se convierte en un imperativo que se implanta dentro de los mecanismos psíquicos del sujeto para prevenir que este se subleve de la matriz de trabajo y rendimiento, por lo que el sistema se perpetúa y extiende de adentro hacia fuera y de afuera hacia dentro, mientras el individuo se cree libre en su empresa de sí. El modelo de sujeto-esclavo trabajador encuentra en este tipo de obediencia la consolación que vuelve su vida aparentemente tranquila, haciendo que el individuo pueda soportar el sacrificio que requiere el vivir sometido al sistema neoliberal, a saber, la vida misma del sujeto hiperindividualizado:

> La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvía, explican tras qué velo sigue todavía oculto este misterio […]. El sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar testimonio de la presencia de ese Otro que llamo aquí Dios oscuro.[32]

Este dios oscuro es el sistema neoliberal que requiere del sacrificio (en este caso un autosacrificio) para generar *repetición*. El individuo esclavo-trabajador no se resiste

28. Ibíd., 108.

29. Las investigaciones de Dejours permiten apreciar adelantos al respecto de la analogía que aquí se presenta, para profundizar, además de las obras de este autor acá citadas, ver: Christophe Dejours, *Psichopatology of Work. Clinical Observations* (Lóndres: Karnac, 2015).

30. Byung-Chul Han, *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder, 2016), 62.

31. Morin, "Los horrores de masas y la obediencia incondicional", 118.

32. Jacques Lacan, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1999), 282-283.

a este proceso; por el contrario, lo abraza. Esto se debe a la psicopolítica neoliberal que se implanta de modo superyoico en la construcción de la subjetividad derivando en el sujeto autogenerador de obediencia incondicional, lo cual le permite vivir la *mera vida* repetidamente sin interrupciones.

Por otro lado, no solo la obediencia tiene lugar en la subjetividad neoliberal; en los procesos psíquicos emerge la banalidad de la injusticia social. Este concepto, acuñado por Dejours[33], es una reinterpretación de la banalidad del mal expuesta por Hannah Arendt[34] y pretende poner sobre la mesa cómo el trabajo, elemento capital dentro del sistema neoliberal, ejerce formas específicas de violencia y poder psicopolítico, similares a las expuestas por Han, las cuales hacen que los lazos sociales sean diluidos por la normalización de procesos de exclusión, señalamiento e indiferencia frente a los otros. Retomando la autogeneración, la banalidad de la injusticia social que conforma la subjetividad neoliberal nace desde el sujeto. Aquí entra en escena el concepto de *normopatía*, caracterizada por:

> Indiferencia frente al mundo distal y colaboración con "el mal tanto por omisión como por acción", suspensión de la facultad de pensar y su substitución por el recurso a estereotipos económicos dominantes propuestos desde el exterior, abolición de la facultad de juzgar y de la voluntad de actuar colectivamente contra la injusticia.[35]

Lo normopático responde al miedo a la exclusión que el sistema puede generar; es un mecanismo de defensa que permite al sujeto ajustarse a la obediencia incondicional para poder sobrellevar el modo en que se figura en una sociedad dominada por el discurso amo neoliberal. Contrario a la obediencia autogenerada, la personalidad normopática nace desde fuera y se implanta para luego infestar lo exterior. El individuo, que nunca deja de creerse empresa de sí, en este punto se encuentra con la relación masoquista de goce bajo el sufrimiento, ya que, bajo la explotación, la precariedad y la marginalidad que identifican el trabajo dentro del sistema hegemónico actual, este sujeto no deja de sentir la satisfacción de acoplarse y, a la vez, señalar, segregar y rechazar a los que no se encuentran dentro de la lógica dominante: "La traducción de la vida mental propia de los obreros es útil para implementar un comportamiento condicionado que sea favorable a la producción. El sufrimiento mental aparece en este marco como el intermediario necesario del sometimiento del cuerpo"[36].

Esta segunda cualidad de la subjetividad neoliberal se mueve dentro de los mismos parámetros que la obediencia expuesta anteriormente, puesto que está presente una comunicación entre elementos externos e internos que contribuyen a la plenitud del modelo hegemónico. Sin embargo, esto es solamente en un primer momento; la culminación del discurso amo neoliberal se realiza vía psicopolítica. El análisis sobre el

33. Dejours, *La banalización de la injusticia social*.

34. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Bogotá: Debolsillo, 2013).

35. Dejours, *La banalización de la injusticia social*, 121. El lenguaje utilizado es tomado de Arendt; Dejours afirma en todo momento que su ejercicio analítico parte desde lo que él llama psicodinámica del trabajo y desde el pensamiento ético-político arendtiano.

36. Christophe Dejours, *Desgaste mental y trabajo. Una contribución a la Psicopatología del trabajo* (Buenos Aires: Hvmanitas, 1990), 115.

trabajo funciona como ejemplo de esto; no existe una sublimación en esta actividad humana vital, sino que se generan máquinas de autorreferencialidad condicionadas por un imperativo superyoico de carácter económico y consumista. El rol del trabajo se vuelve fundamental dentro del análisis del sujeto neoliberal, ya que sirve de campo de experimentación inmediato para los fenómenos del sistema. Ya sea que se tenga o no un trabajo, este último termina siendo un determinante para el modo en que la realidad se interpreta:

> El trabajo sería la modalidad fundamental según la cual se constituiría el enlace o la relación de lo corporal y lo anímico. La «correlación» (*Zusammenhang*) entre lo somático y lo psíquico sería, en su quinidad misma, del orden de un trabajo.[37]

La banalidad de la injusticia social, entonces, termina siendo un anticuerpo para todo tipo de idea de resistencia o rebelión, es una estrategia inmunológica Al mismo tiempo que busca preservar lo igual, intenta legitimarse a sí misma bajo el entramado conceptual que se teje sobre y bajo las dimensionalidades de la realidad. El trabajo es un imperativo superyoico enfático que propende constantemente al goce y al consumo bajo apariencia de libertad; la sociedad del rendimiento dominada por el discurso amo neoliberal elimina las potencialidades del trabajo para convertirlas en un elemento de coacción psicológico y disciplinar.

Así pues, por medio de estos dos elementos, es posible identificar, mas no restringir, una delimitación conceptual de la subjetividad propia de la sociedad neoliberal. El habitante de este tipo de sociedades está aislado y se refleja únicamente hacia sí mismo; el Yo es un Yo autorreferencial que solamente responde espasmódicamente a las indicaciones de la violencia y el poder que emanan del sistema hegemónico. La obediencia incondicional autogenerada y la banalidad de la injusticia social se nutren conceptualmente, funcionan simbióticamente para figurar un sujeto de rendimiento que no cuestione, sino que excluya a todo lo que esté fuera de la lógica de consumo y siga todo lo que implique su propio goce.

Lo que existe en este punto es una visión de mundo en la que la persona y su realidad están sujetas a formas y figuras que se muestran como imposibles de resquebrajar; sin embargo, el acontecimiento, en la medida en que rasgadura del orden sistémico hegemónico, responde a una temporalidad *sui generis*, y su aparición juega un rol fundamental en la vuelta *al vínculo social*.

37. Christophe Dejours, *Trabajo vivo: Sexualidad y trabajo* (Buenos Aires: Topia Editorial, 2012), 51.

Retorno al vínculo y la alternativa de desobediencia

Freud afirmó que la agrupación de los seres humanos permite ejercer un poder contra la fuerza bruta que nace del individuo, de modo que el derecho se contraponga a la pulsión de muerte que nace desde el aislamiento del sujeto dentro de un mundo que tiene una tendencia política hacia la vida en comunidad: "La convivencia humana solo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta»"[38]. El sujeto esclavo-trabajador, a pesar del anquilosamiento del pensar y del juicio, producto de la violencia sistemática, tiene la posibilidad de romper la separatidad aislante que reside dentro de los procesos neoliberales modernos; dicha alternativa radica en un *retorno al vínculo* que permita la recomposición de las relaciones humanas desgastadas y distorsionadas.

Dicho *retorno* no supone una mirada melancólica hacia lo que fue en relación con lo que *es* ahora y con lo que pudo o puede llegar a ser la sociedad, sino que es un acto fundacional de dignidad y responsabilidad con lo Otro a fin de retejer los efectos vinculantes que permiten figurar y articular los lazos sociales entre los seres humanos. En este punto nace la capacidad narrativa del sujeto, ya que la narratividad hace posible el diálogo que permite dar voz a lo mismo y a lo otro desde la intimidad humana, lo cual fomenta una afinidad que construye mundo común, algo que ya veía Fromm: "Existen, además, otros factores que para mucha gente significan una superación de la separatidad. Hablar de la propia vida, de las esperanzas y angustias, mostrar los propios aspectos infantiles, establecer un interés común frente al mundo"[39].

La narratividad funciona como el puente que viabiliza el retorno al vínculo y está articulada con la voz. La obediencia y la banalidad de la injusticia tienen la posibilidad de ser fracturadas cuando se escucha al Otro, es decir, cuando la voz irrumpe de forma no asimilativa dentro de lo propio[40]. El retorno al vínculo se origina en conjunto con la narratividad, ya que esta última produce la voz como una singularidad; el eco que nace se incorpora al vacío del Otro y viceversa[41], produciendo una polifonía que afecta el sentir humano respecto de la indignación:

> Los versos más importantes son los del momento en que Ulises llega a la corte de los feacios y, por orden del rey, es entretenido por el aedo, quien canta una historia de la propia vida de Ulises. […] al oírla, se cubre el rostro y rompe a llorar, aunque nunca había llorado antes, ni cuando sucedió lo que ahora está oyendo. Solo al escuchar la historia llega a ser plenamente consciente de su significado.[42]

38. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 93-94.

39. Erich Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor* (Buenos Aires: Paidós, 1966), 68.

40. Algo que Lacan identifica en toda voz que no sea grabación obediente: "Una voz, pues, no se asimila, sino que se incorpora. Esto es lo que puede darle una función para modelar nuestro vacío". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 299. Este tipo de voz hace posible el reconocimiento del Otro, de la alteridad.

41. El otro "Se experimenta, se retransmite únicamente mediante sus ecos en lo real. Ahora bien, es en este vacío donde resuena la voz como distinta de las sonoridades, no modulada sino articulada". Ibíd., 298.

42. Hannah Arendt, *Vida del espíritu* (Barcelona: Paidós, 2002), 154.

Lo anterior es un ejemplo de los efectos de la narratividad. Se puede apreciar que este concepto se concibe como pensamiento que se narra al Otro, no es una exposición (desnudez pornográfica) transparente, sino que es una facultad humana que permite articular una voz propia desde la singularidad y la pluralidad constitutivas del sujeto[43]. Esto último supone que el narrar implica, a su vez, una opacidad, un no-decir imposible de sacar a la luz (una máscara). Tal y como le ocurrió a Ulises, la voz del Otro hace posible para los sujetos individualizados encontrarse y reconocer(se) por medio del sentimiento, a la vez que crea espacios para el encuentro de voces (ecos). El reconocimiento de las injusticias, gracias a la voz resultado de una narratividad y al retorno al vínculo que se fomenta en la escucha de ese narrar (voz), hace que exista una oportunidad de ruptura con la obediencia incondicional y moviliza la desobediencia en aquellos esclavos-trabajadores (poniendo en tela de juicio a la banalidad). Esto se da puesto que el vínculo, que está de la mano de la narración, interroga las fantasías del discurso amo neoliberal gracias al retorno de la intimidad entre sujetos que se había buscado eliminar dentro de la sociedad neoliberal, lo que abre la posibilidad de un deseo que comienza con un solo grito de "No": "La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores"[44].

La afinidad con el Otro que puede surgir de la escucha de su voz (de su narrar) permitiría acaso que la banalidad devenga indignación, un sentimiento fundacional que repercute en la formación del acontecimiento revolucionario-emancipatorio que pone en tela de juicio la obediencia sistémica[45]. El poder de la palabra hablada, compartida y escuchada se convierte en una forma inicial de fuerza dialógica que vincula con lo Otro a modo de comunión, lo cual permite una curación de lo social[46], y se logra una posibilidad para el brote de efectos que conducen a cuestionar el orden establecido en que se vive[47].

Sobre el suceso de una revolución en una sociedad restringida ya había hablado Freud: "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 sumamente escasa"[48]. Esta hostilidad bien puede estar asociada al acto fundacional que deriva de la indignación humana que nace del retorno al vínculo social vía palabra compartida. El sistema de ilusión de libertad, al ser experimentado ahora bajo la mirada compartida, puede generar desobediencia frente a los modos totalitarios que el discurso amo neoliberal ha mantenido, lo cual viene de la mano del coraje a decir "No"[49]. El "No" dirigido a ese dominio totalizante está atado directamente al vínculo social que nace de la palabra compartida, la verdad del mundo se puede contemplar

43. Los antecedentes de esto están presentes en el trabajo de Paul Ricoeur sobre la *identidad narrativa*, ver: Paul Ricoeur. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 132-138.

44. Hannah Arendt, "Desobediencia civil", en *Crisis en la república* (Barcelona: Paidós, 2015), 59.

45. Esta tesis ya la veía Marx en su concepto de *crítica*, teniendo en cuenta que él se refería al capitalismo industrializado de su época: "Ella [la crítica] no se considera a *sí misma* como fin, sino sólo como medio. Su *pathos* sustancial es la *indignación* y su obra esencial la *denuncia*". Karl Marx, "Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en George Hegel, *Filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968), 10.

46. Fromm, *El arte de* amar, 134.

47. Un ejemplo de la palabra hablada, compartida y escuchada (elementos propios de lo que aquí se expone como narratividad) como elemento restaurativo de los lazos sociales desgastados está en el trabajo de Fromm, ver: Erich Fromm, *El arte de escuchar* (Barcelona: Paidós, 2003).

48. Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Obras completa,* vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 12.

49. Erich Fromm, *On disobedience and other essays* (Nueva York: The Seabury Press, 1981), 21.

únicamente cuando el lazo con el Otro tiene lugar: "Solo las relaciones de afinidad, amistad o familia hacen que las cosas sean verdaderas. La verdad es lo opuesto de la mera sucesión fortuita. Implica un vínculo, una relación y una proximidad. Solo las relaciones intensivas hacen que las cosas sean reales"[50].

El individuo esclavo-trabajador puede dar vuelta a la fórmula de autoexplotación por medio de la capacidad humana de vincularse con otros, de generar intimidad y cercanía psíquica con el sentimiento de lo ajeno. Por medio de este proceso de narración que ejercita el sujeto al compartir íntimamente con el Otro es posible romper la primera característica del discurso amo neoliberal, a saber, la banalidad de la injusticia social. Esto último, permite traer nuevamente la capacidad de pensar, la cual es fundamental para emitir juicios al respecto de la realidad. Es por medio de esta primera fisura que la obediencia incondicional es puesta en cuestión, ya que el imperativo superyoico retorna a un nivel estable para la economía psíquica y libidinal del sujeto dominado, lo cual facilita el paso del consumidor al ciudadano.

La lógica del goce y del consumo podría entrar así a una dinámica reconfigurante, abriendo lugar a la posibilidad de pensar las condiciones fácticas que permiten al ser humano existir. La escucha toma una función emancipatoria en este caso; hablar y escuchar, al poseer cualidades narrativas, articulan a los sujetos en un mundo común, el cual hace que cuestionen y critiquen el sometimiento del que son cautivos:

> El carácter revolucionario piensa y siente en lo que podría llamarse "espíritu crítico"; […] no se asemeja en nada al cinismo, y es en cambio una percepción cabal de la realidad, en contraste con las ficciones que ocupan el lugar de la realidad.[51]

La desobediencia, esa voz que dice "No", puede nacer de esa capacidad humana para vincularse con los otros. Este tipo de relaciones no son bien recibidas dentro del sistema hegemónico de control, puesto que interfieren con la capacidad de legitimarse a sí mismo, ya que el sistema neoliberal se mantiene desde la explotación, la exclusión y la autodestrucción del individuo (pues, en calidad de sociedad de consumo, este último es igualmente reemplazable e intercambiable por otro). Por el contrario, la ficción que vende el discurso amo neoliberal es que la naturaleza humana viene atada únicamente a una competencia, desigualdad y crueldad entre los sujetos, reduciendo el entendimiento y la sorpresa que el ser humano tiene sobre su condición[52].

La posibilidad que surge tiene lugar en el trabajo, en calidad de nuclear para el sistema dominante; es en este campo donde acontece la desobediencia que repercute dentro de los planos discursivos de quienes comparten la vida cotidiana. Este tipo de acto da lugar a otro tipo de posición singular, una que rechaza el sacrificio de lo otro y de sí mismo, para poder dar lugar a un nuevo comienzo. Así, se crea la posibilidad de:

50. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 74.

51. Erich Fromm, "El carácter revolucionario", en *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1989), 70.

52. Erich Fromm, *Anathomy of human destructiveness* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1973), 219.

> Una sociedad en la cual los hombres estén unidos por vínculos de amor, en la cual se hallen arraigados por lazos fraternales y solidarios más que por ataduras de sangre y suelo; una sociedad que le ofrezca la posibilidad de trascender la naturaleza mediante la creación antes que por la destrucción.[53]

El trabajo tendría, entonces, su capacidad al trascender su ficción neoliberal, que lo concibe como objeto de goce sádico en el que se ha de sufrir por conseguir un trabajo y, al mismo tiempo, se ha de sufrir trabajando. El retorno al vínculo hace que exista una posibilidad humana de concebir el trabajo como lugar de encuentro y realización digna para quienes asumen la búsqueda y adquisición de este. A su vez, nacen espacios de afinidad donde es posible una alternativa dialógica y creativa de solucionar los conflictos sociales que surgen en la cotidianidad humana.

La voz, entendida como una alternativa de acabar la separatidad, se convierte en la vía de un retorno al vínculo social por medio de la afinidad que nace de la narración que genera el sujeto al estar con el Otro en un proceso íntimo de compartir. Este decir requiere de una sensibilidad especial (de un oyente), sin ella la afinidad difícilmente tiene lugar: "Para que resuene este decir, para que consuene, […] es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse. Por esta vía responde en el cuerpo lo que he llamado la voz"[54].

Es por ello por lo que el trabajo neoliberal utiliza la banalidad de la injusticia social, pues por medio de esta le es posible cerrar el oído y, a su vez, el decir. Cuando tiene lugar la voz, la escucha y, con ello, el retorno al vínculo desde la capacidad narrativa de los seres humanos, aparece, vía afinidad con el Otro, la posibilidad de una fractura de la obediencia incondicional, por lo que el "No" de la desobediencia es la respuesta que seguirá a la indignación, que en este contexto se convierte en un acto fundacional para pensar una sociedad más digna y justa entre y con los otros.

Una vez el acto fundacional ha tenido lugar, la acción retoma un papel dentro de los procesos sociales. El retorno al vínculo es un acto que permite romper la libertad ficticia y posibilita otra forma de elegir, la cual no es de otra forma que compartida con los otros. El deseo de un bienestar común es el que hace que exista una posibilidad de desobediencia, una emancipación que desestabilice el orden de cosas del discurso amo neoliberal, al ya no ubicarse dentro del sujeto aislado sobre sí mismo que solo goza y consume: "Es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución, siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo"[55]. El retorno al vínculo es, entonces, el elemento capital para pensar una posibilidad de

53. Erich Fromm, "La condición humana actual", en *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1989), 16.

54. Jacques Lacan, *El seminario 23. El sinthome* (1975-1976) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 18.

55. Jacques Lacan, "Kant con Sade" (1963), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 765.

insubordinación dentro de las estructuras sociales impuestas por el discurso amo neoliberal que solamente busca la reproducción de sí mismo, esto debido a la capacidad restaurativa de las relaciones humanas que subyace a los procesos narrativos que permiten instalar el lazo con los otros.

Conclusión

Con lo dicho hasta acá se aprecia una posibilidad de alternativa al modo hegemónico de entender y comprender el mundo. El individuo neoliberal que está dominado por la obediencia incondicional autogenerada y la banalidad de la injusticia social se aproxima al hombre organizativo del que hablaba Fromm[56], puesto que no solo no tiene la capacidad de desobedecer, sino que ni siquiera es consciente del hecho de que es un ente de obediencia. Este anquilosamiento produce que el pensamiento no tenga lugar, destruye la capacidad de crear para reemplazarla por el deber de seguir, un fenómeno que elimina la duda, la crítica y el acto fundacional de la desobediencia.

En este punto hay que traer a colación la importancia del decir y la escucha dentro de la posible ruptura del movimiento circular y sin corte que caracteriza al capitalismo. Lo anterior, puesto que todas las herramientas lacanianas permiten hacer una descripción del estado actual del capitalismo; empero, es menester pensar un corte dentro de la lógica circular[57]; esta salida se puede llegar a generar a partir del plano del lenguaje. Es decir, para un sujeto es posible escapar de los mecanismos de poder duro y blando a partir, en este caso, de la narratividad[58], la cual le permite situar la singularidad de sujeto en contraste con la subjetividad formateada por el discurso amo neoliberal[59].

El neoliberalismo tiene una red de poder y control insidioso, que achata al sujeto en mero consumidor, de modo que además vende la apariencia de imposibilidad de una emancipación dentro del sistema; sin embargo, la ira que nace de la indignación, ese sentimiento que florece por la afinidad vinculante con el Otro, es el acontecimiento que podría desestructurar la interpretación competitiva de las relaciones sociales (propia del sistema neoliberal), de modo que se genere una aproximación a la alteridad, lo cual da lugar a ese "No" vinculante que se rebela contra la injusticia que antes era ignorada y que se daba por sentada, puesto que el rechazo hacia el Otro reafirma mi posición con la masa-enjambre (lo cual genera aceptación del grupo). Sin embargo, dice Lacan, el acontecer de este sentimiento fundamental no es más que:

> lo real que llega en el momento en que hemos hecho una muy bella trama simbólica, en que todo va muy bien, el orden, la ley, nuestro mérito y nuestra buena voluntad.

56. Fromm, *On disobedience and other essays*, 23.

57. Lacan es poco optimista con los proyectos de emancipación frente al capitalismo, esto se puede apreciar, por dar un ejemplo en: Lacan. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 198. Donde en su análisis de la vergüenza encuentra que la intimidad del sujeto dominado es destruida.

58. Esto se debe al origen que tiene este concepto en el lenguaje. Sin embargo, este tipo de relación con el otro no esta abierta a la apropiación capitalista, puesto que dentro de la lógica del discurso amo neoliberal esta facultad narrativa es ineficiente e improductiva frente a los parámetros de rendimiento y competitividad que identifican el carácter neoliberal, puede decirse que la narratividad posee una *negatividad* que la vuelve imposible de asimilar. Byung-Chul Han. *Sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2013), 11.

59. Esto proyecto emancipatorio se inscribe en las líneas teóricas expuestas por Jorge Alemán. Este autor encuentra en Lacan la capacidad de describir la sociedad contemporánea, pero ubica en la complementariedad de la teoría lacaniana la posibilidad de transformar la realidad social y política, para un ejemplo de esto ver: Jorge Alemán. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación* (Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2019), 129-133.

> De repente nos damos cuenta de que las clavijas no entran en los agujeritos. Ese es el origen del afecto de la cólera. Todo se presenta bien para el puente de pontones en el Bósforo, pero hay una tormenta que agita el mar. Toda cólera es agitar el mar.[60]

Este *agitar el mar* es lo que trae consigo la afinidad íntima con el Otro[61]. El retorno al vínculo, en su expresión más básica, alberga una potencia emancipatoria que trasciende los modos de poder y violencia propios del sistema hegemónico, de manera que este puede construir un futuro común, más allá del acoso de la reducción mercantil del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2019.

Alemán, Jorge. *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*. Buenos Aires: atuel, 1993.

Alemán, Jorge. "Neoliberalismo y sujeto". *Pasajes* 49 (2015-2016): 104-120.

Almeyda, Juan. "Sobre el hoy y el mañana: filosofía para (sobre) vivir en el siglo xxi". *Expresiones, Revista Estudiantil de Investigación* 6, n.° 11 (2019): 14-20.

Arendt, Hannah. *Vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Bogotá: Paidós, 2005.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo, 2013.

Arendt, Hannah. "Desobediencia civil". En *Crisis en la república*. Barcelona: Paidós, 2015.

Dejours, Christophe. *Desgaste mental y trabajo. Una contribución a la Psicopatología del trabajo*. Buenos Aires: Hvmanitas, 1990.

Dejours, Christophe. *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topía Editorial, 2006.

Dejours, Christophe. *Trabajo y violencia*. Madrid: Modus Laborandi, 2009.

Dejours, Christophe. *Trabajo y suicidio*. Madrid: Modus Laborandi, 2009.

Dejours, Christophe. *Trabajo vivo: Sexualidad y trabajo*. Buenos Aires: Topia Editorial, 2012.

Dejours, Christophe. *Psichopatology of Work. Clinical Observations*. Londres: Karnac, 2015.

Fair, Hernan. "El Discurso Capitalista Neoliberal desde una perspectiva lacaniana". *Desafíos* 31, n.° 1 (2019): 193-235.

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

Freud, Sigmund. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completa*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Fromm, Erich. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Fromm, Erich. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

60. Jacques Lacan, *Seminario 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2015), 159.

61. Una afinidad que es menester para dar el salto a un nuevo tipo de singularidad que se ubique más allá de los márgenes hiperindividualizados de la subjetividad neoliberal: "En este sentido, se debe de pasar del existir al coexistir, esto es, un estado del ser que permita el paso al mañana y al porvenir de la humanidad". Juan Almeyda, "Sobre el hoy y el mañana: filosofía para (sobre) vivir en el siglo xxi", *Expresiones, Revista Estudiantil de Investigación* 6, n.° 11 (2019): 20.

Fromm, Erich. *Anathomy of Human Destructiveness*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

Fromm, Erich. *¿Tener o ser?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Fromm, Erich. *On Disobedience and Other Essays*. Nueva York: The Seabury Press, 1981.

Fromm, Erich. "El carácter revolucionario". En *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1989.

Fromm, Erich. "La condición humana actual". En *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1989.

Fromm, Erich. *Miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1990.

Fromm, Erich. *El arte de escuchar*. Barcelona: Paidós, 2003.

González, Laura. "Figuras inmutables de lo político: cómo repensar la comunidad". *Revista Filosofía uis* 13, n.° 2 (2014): 147-159.

Han, Byung-Chul. *Sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.

Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.

Han, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014.

Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015.

Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder, 2016.

Hegel, George. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

Lacan, Jacques. *Seminario 6: el deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10* (1962-1963). *La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos i*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Lacan, Jacques. *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1999.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario 23. El sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Marx, Karl. "Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". En George Hegel, *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

Morin, Isabelle. "¿Qué sueña el mundo?". *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 188-195.

Morin, Isabelle. "Los horrores de masas y la obediencia incondicional". *Desde el Jardín de Freud* 14 (2014): 107-122. https://doi.org/10.15446/djf.v14n14.46115.

Noguera, Albert. "El desmontaje de la Constitución democrática: auge y formas de los neofascismos". En *Neofascismo. La bestia neoliberal*. Madrid: Alianza, 2019.

Pabón, Ana; Aguirre, Javier y Botero, Andrés. "Transformaciones de la educación producto del influjo del modelo neoliberal: escuela sin atributos y jurisprudencia constitucional colombiana". *Revista Logos* 11, n.° 2 (2019): 213-226.

Pabón, Ana; Aguirre, Javier y Botero, Andrés. "Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia". *Justicia* 25, n.° 37 (2020): 109-124

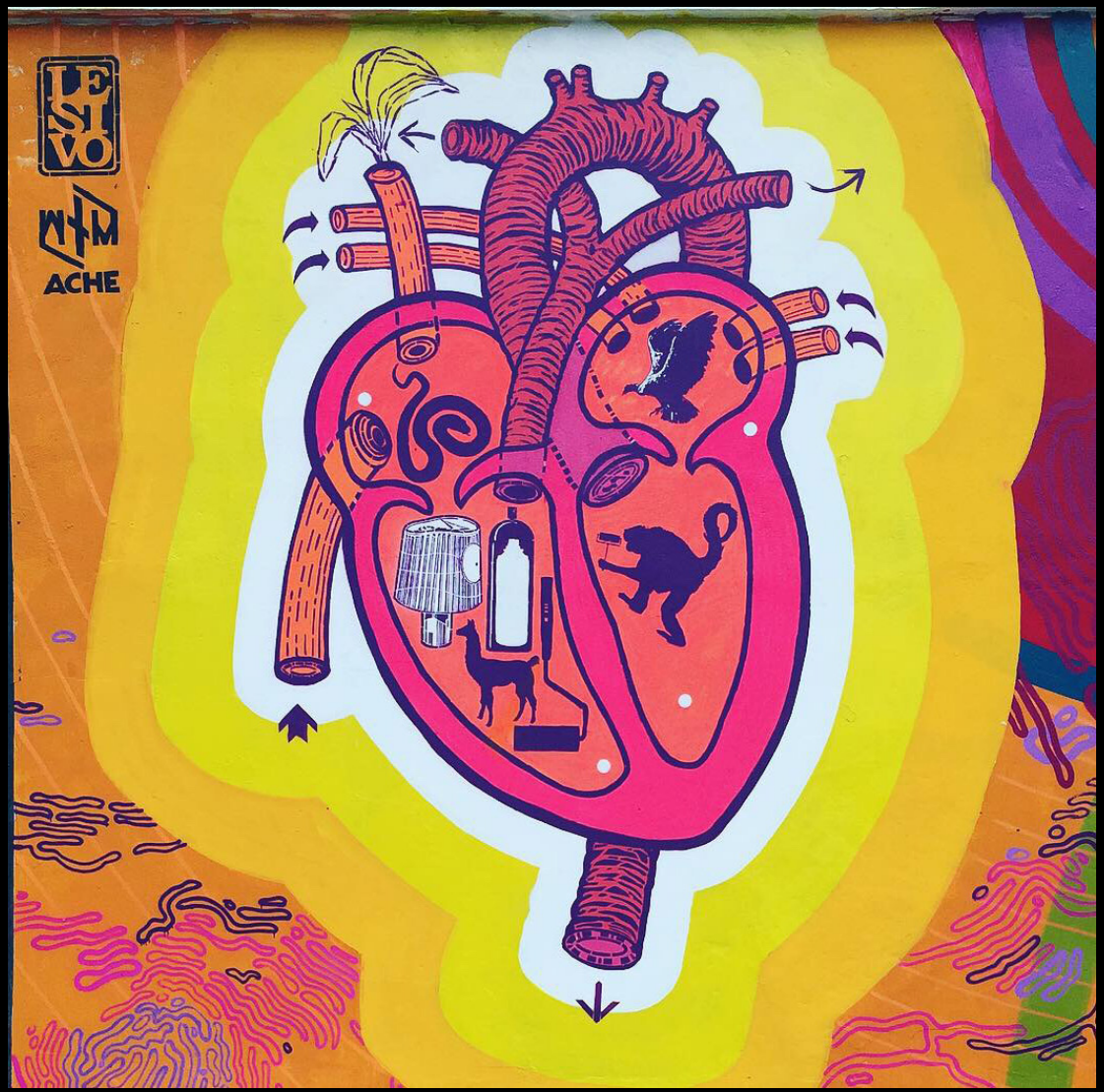
Pavón, David y Orozco, Mario. "Política del psicoanálisis en el capitalismo neoliberal".

Teoría y Crítica de la Psicología 10 (2018): 63-81.

Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Wilson, Ernest. "Hard power, soft power, smart power". *The annals of the American Academy of Political and Social Science* 616, n.°1 (2008): 110-124.

v. ACTOS DEL DESEO



© Lesivo Bestial & Ache | Corazón latino | Mural exterior | Medida variable | 2018

© Lesivo Bestial | Ángel caído | Mural exterior | Medida variable | 2011

DOI: 10.15446/djf.n21.101247

*a*NTÍGONA IRRECONCILIADA
Una aproximación a la dimensión trágica de la ética en la experiencia analítica

(cc) BY NC ND

CLARA CECILIA MESA DUQUE*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

antígona irreconciliada

¿Es Antígona el símbolo de la desobediencia, de la indignación o de la sublevación? ¿De la ética? En principio, parece arrastrarlas todas en su acto. Entre las múltiples interpretaciones que la tragedia ha suscitado, este artículo propone una mirada sobre su interpretación en el psicoanálisis. Así, es importante destacar que lo que llama la atención de este personaje para el psicoanálisis es cómo su desobediencia, y esa suerte de sublevación, tiene el carácter de la ética que Lacan formula en los años sesenta en su seminario *La ética del psicoanálisis* como "no ceder en el deseo". Entonces, veremos un desarrollo que nos permitirá dar cuenta de los resortes del franqueamiento de todo límite y su lugar en la experiencia analítica, es decir, en la dimensión trágica de la experiencia analítica.

Palabras clave: deseo, franqueamiento, héroe trágico, deseo del analista.

Unreconciled *a*ntigone

Is Antigone the symbol of disobedience, indignation or uprising? Of ethics? In principle, she seems to drag them all in her act. Among the multiple interpretations that the tragedy has aroused, this article proposes a look at its interpretation in psychoanalysis. Thus, it is important to emphasize that what is striking about this character for psychoanalysis is how his disobedience, and this sort of uprising, has the character of the ethics that Lacan formulated in the sixties in his seminar The *Ethics of Psychoanalysis* as "never give up on desire". Then, we will see a development that will allow us to account for the springs of the overcoming of any limit and its place in the analytic experience, that is to say, in the tragic dimension of the analytic experience.

Keywords: desire, crossing, tragic hero, desire of the analyst.

***a*ntigone non réconciliée**

Est-ce Antigone le symbole de la désobéissance, de l'indignation ou de la révolte? De l'éthique? En principe, il semble les entraîner tous avec son acte. Parmi les multiples interprétations que la tragédie a suscitées, cet article propose un regard sur son interprétation en psychanalyse. Ainsi, il est important de noter que ce qui attire l'attention de ce personnage pour la psychanalyse, c'est comment sa désobéissance, et ce genre de soulèvement, a le caractère de l'éthique que Lacan formule dans les années soixante dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* comme celui de "ne pas céder sur le désir". On assistera donc à un développement qui nous permettra de rendre compte des ressorts du franchissement de toute limite et de sa place dans l'expérience analytique, c'est-à-dire dans la dimension tragique de l'expérience analytique.

Mots-clés : désir, franchissement, héros tragique, désir de l'analyste.

CÓMO CITAR: Mesa Duque, Clara Cecilia. "*a*ntígona irreconciliada. Una aproximación a la dimensión trágica de la ética en la experiencia analítica". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 365-379, doi: 10.15446/djf.n21.101247.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/06/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 23/09/2020.

Recomposición de la dialéctica, pieza por pieza

¿Quién no es capaz de evocar a Antígona ante cualquier conflicto que nos desgarre en nuestra relación con una ley que se presenta en nombre de la comunidad como una ley justa?[1]

Jacques Lacan

Ocuparnos una vez más de la figura de Antígona, de la tragedia de Sófocles, cuando ha sido tan estudiada a lo largo de tantos siglos, es un reto, pues ¿qué se podría decir nuevo? ¿Cómo no decir "de más"? ¿Cómo abordarla más allá de los debates que la plantean en el conflicto y la solución entre la ley y la desobediencia? Lacan la ha tomado como el paradigma de ética en el psicoanálisis, no como una experiencia moral, sino como una ética de lo Real; por lo tanto, supone que a toda acción le subyace una relación al deseo, y que el deseo de que se trata no puede realizarse más que como condición absoluta. De ello se deriva que hay una dimensión trágica que subyace a la experiencia analítica, llevada hasta las últimas consecuencias.

Ahora bien, ¿qué es lo que esta tragedia sofocleana nos presenta? Sin duda, una serie de oposiciones en principio dialécticas —o aparentemente dialécticas— en la cual ha surgido la aspiración a una resolución que ha sido expresada como la conciliación. Efectivamente, podemos hacer una radiografía de la tragedia para encontrar no solo el conflicto político entre Creonte, el rey recién puesto, y Antígona, la joven desobediente de las leyes de la ciudad. Hay toda una serie de oposiciones dialécticas que merecen una mirada: en primer lugar, los dos hermanos, Etéocles y Polinices, muertos el mismo día, cada uno en manos del otro. El nuevo rey ordena sepultura con honores para uno, Etéocles, el que fue leal al gobierno de turno, y dejar insepulto al otro, Polinices, el traidor. Esta dialéctica ya encierra una lógica muy interesante, pues, según la tragedia, al partir de Tebas Edipo, el padre, deja a sus dos hijos varones al frente de la ciudad y se establece un acuerdo: reinarán alternativamente un año cada uno. Una suerte de conciliación es sugerida entre ellos, pero Etéocles la rompe. Él se niega a abandonar el mando una vez vencido su periodo; es esta la razón que lleva a Polinices a entrar

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 293.

a la ciudad por la fuerza. Entra el legítimo como si de un traidor se tratara. Recibirá entonces sepultura el que ha roto el pacto y quedará insepulto el que reclamó el derecho otorgado por la ley del Padre.

> Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona.[2]

Así, en esta dialéctica no se concilia y, ante el combate fratricida que introduce la lógica de "ni el uno ni el otro", Creonte como un tercero se autoproclama rey y crea en nombre de la ciudad y del bien común las nuevas leyes.

Una nueva dialéctica se ve en la relación entre las dos hermanas: Ismene y Antígona. La una ha optado por el confort de los bienes y ni sabe, ni quiere saber: "No he tenido ninguna noticia, nadie me ha dicho nada. […] no debemos hacer nada que nos ponga en peligro, ¡aquí no nos falta nada!". Ella es la que no quiere perder las seguridades que del Otro proceden, encarna lo que Lacan llama "la cobardía moral" y será su posición de principio a fin en la tragedia, aun cuando al final se decide a apoyar a Antígona, porque ya sin ella su vida no tendría ningún sentido: "¿Y cómo podré vivir, si tú me dejas?". Una vez más, no elige la causa de su hermana, elige salvarse a ella misma; no ha cambiado de posición, ha cambiado de amo, y su hermana se lo señala: "Pregúntale a Creonte, pues de él has sido defensora"[3]. La una, la que no cede en la vía de reclamar lo que es legítimo, el "riesgo loco", el franqueamiento; la otra, la que cede y elige "la vía de los bienes", quien se reconoce incapaz para oponer resistencia. En un pasaje dice: "nací incapaz para oponer resistencia ante los ciudadanos"… nació para obedecer, ella pertenece a la secta de los que siempre dicen "sí".

Así pues, Antígona no prefiere la muerte; tampoco la teme. Su muerte no es pasión de ignorancia, es el franqueamiento del horror de saber que pone fin a la maldición.

Esta misma oposición ha sido ya puesta en juego por sus padres: Edipo y Yocasta, enfrentados a la verdad trágica que descubre el origen de la *hamartía*, el pecado que los llevó a compartir el lecho conyugal, él con su madre y ella con su hijo. En el momento en que está por surgir la *Aufhebung*[4], se encuentran, por así decirlo, en el momento en el

> […] que no pueden revelarle en grado alguno cuál es su situación en ese dominio interdicto que es su inconsciente, pues se encuentran aún en el plano de la negación o en el plano de la negación de la negación. Algo aún no ha sido franqueado: algo que justamente está más allá del discurso, que necesita un salto en el discurso. La

2. Ibíd., 339.
3. Sófocles, *Antígona* (Buenos Aires: Longseller, 2005), 75.
4. Hyppolite destacó en el texto de Freud sobre la *Verneinung*, que amablemente aceptó comentar para nosotros, el sentido complejo, flexible, de *Aufhebung*. En alemán este término significa a la vez negar, suprimir, pero también conservar en la supresión, levantar. Tenemos aquí el ejemplo de un concepto cuya profundización, a fin de reflexionar acerca de lo que hacemos en nuestro diálogo con el sujeto, nunca será suficiente, como lo han señalado desde hace un tiempo los psicoanalistas. Ver las clases del 3 al 17 de febrero de 1954, en: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Buenos Aires: Paidós, 1975), 67-115.

> represión no puede pura y simplemente desaparecer, solo puede ser superada, en el sentido de *Aufhebung*.[5]

Pero, esas coyunturas que Sófocles sitúa siempre "en la entrada del palacio" están en ese umbral, en ese momento en el que se levanta el velo y la emergencia de la verdad es denegada. La respuesta de Edipo es "querer saber". Lacan dice: "Edipo quiere saber la clave de su deseo"[6], y la de Yocasta es "dejemos las cosas como están, es mejor no saber". Él atraviesa su destino, no sabía que la ley radical que había promulgado caería sobre sí mismo; ella busca su propia muerte. Pasión de la ignorancia.

Antígona y Creonte. Sin conciliación posible

Está también, por supuesto, la confrontación dialéctica que ha interesado al común de los analistas de la tragedia: La "muchachita" y el rey, la desobediencia insolente de la joven que se opone a la voluntad del rey, las leyes de la ciudad.

Situemos esta confrontación en el acmé, la punta, el filo de la crisis: Antígona, altiva, confiesa el hecho de haber desobedecido y haber cubierto el cuerpo de su hermano ante la amenaza de Creonte. Ella le reprocha al rey no poder derogar las leyes de los dioses; es decir, ella no va tras una ley caprichosa, temporal. Justamente, lo que intenta es hacer valer una ley que está más allá, una ley simbólica podríamos decir, contra la ley imaginaria, apoyada en el capricho oportuno y en nombre del supuesto bien común, el bien para todos. Esa es la otra dialéctica posible como algunos críticos la expresan, una confrontación entre las leyes de la ciudad, las leyes del Estado, y las leyes de los dioses. También podemos incluir en este campo la confrontación que otros reclaman entre el Estado y la familia.

> Esta es la situación desventurada expresada en *Antígona*, donde la joven se encuentra ante una ley del poder temporal que le impide rendir honores fúnebres a su hermano: en este aspecto, hay una exigencia legal. Pero una ley divina más alta hace obligatorio el cumplimiento del deber. La ley civil dicta una orden que desde la ley divina se considera anómala. El requerimiento ético se opone a la exigencia legal para superarla: lo que es prohibido en un plano civil o legal es urgido como inexcusable en el plano ético, pero debido a un imperativo cuya fuerza es *trascendente*. […] La desventura está en que se puede salir del callejón pagando un precio, y solo de esa manera: si Antígona cumple con su deber, no puede seguir viviendo y casarse con Hemón. Ella no puede permanecer de manera cómoda e indefinida entre las leyes invisibles y el decreto de Creonte. Tiene que optar libremente. Y el ejercicio de la libertad, en esa situación bifronte, crea la salida trágica.[7]

5. Ibíd.

6. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*.

7. Juan Cruz Cruz, "Por naturaleza: el sentido de Antígona según Hegel", *Ley natural* (blog), noviembre 9, 2012. Disponible en: http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#_ftn9 (consultado el 15/07/2020).

Creonte, refiriéndose a Antígona, dice que su comportamiento es un desafío, y se ufana de ello, se ríe por haberlo cometido —el hombre de verdad no soy yo, sino ella es el hombre de verdad[8]—. Mas allá de las leyes de la ciudad, hay un punto en el que Creonte es desafiado por Antígona y él lo ve. Por eso aparece la dimensión del castigo, porque percibe que si retrocede el triunfo de ese desafío queda impune. Lo desconcertante de esta víctima voluntaria es que hay en ella algo de inhumano. Lacan da todo su peso a este punto, en Antígona, porque ella no retrocede, no se arrepiente.

La salida trágica es en sí la salida ética, es decir, más allá de la desventura, del callejón sin salida arriba denotado. Y en esa salida ética se dibuja "la silueta del enigma que Antígona nos presenta —la de un ser inhumano—"[9]. Inhumano no se refiere a la monstruosidad, sino a lo inflexible, lo crudo, lo cruel. "Que Antígona salga así de los límites humanos". ¿Qué quiere decir esto para nosotros? Tal vez que su deseo apunta al más allá de la *Átē*[10], la ley no escrita. La *Átē* no es la oposición entre la ley del Estado y las leyes de la familia, no es buscar un punto de conciliación entre ellas; es otra ley, la singular: al final del análisis, el sujeto encontrará su propia ley, habrá podido tocar lo que es y lo que no es…

A pesar de que Lacan presenta a Antígona en la medida en que ella evoca de manera intemporal, a la vez antigua y contemporánea, la historia del conflicto que desgarra al hombre en su relación con la ley, al examinar el conflicto de estos dos personajes, él hila más profundo. Hay dos héroes sin temor ni compasión, pero solo uno de ellos lo será hasta el final: Antígona la que puede mantenerse sin temor ni compasión. De los dos protagonistas —a primera vista— que son Creonte y Antígona, se destaca —primer aspecto— que el uno y la otra "parecen desconocer la compasión y el temor"[11]. Esta es una distinción que tiene todo su sentido, es lo que Lacan propone hacer palpar con su lectura de la tragedia. Es seguro que al menos uno de los dos protagonistas, hasta el fin, no conoce ni temor ni piedad, ¡y esa es Antígona! Al fin Creonte se deja tocar por el temor, y si esto no es la causa, seguramente es la señal de su pérdida[12].

¿Como concluye la tragedia? Cuando Creonte intenta retroceder ya es tarde. Se ve al final a un Creonte que ha perdido todo. Antígona pierde la vida, pero él queda caído; vencido, su exceso se vuelve contra él.

El error de juicio de Creonte, su *hamartía*, es que quiere el bien para todos. Esto plantea una larga disquisición sobre la ética aristotélica del Bien Común, y allí, como advierte Lacan, no está el bien soberano, pues no hay que olvidar que para la fecha de la tragedia sofocleana, el año 441 a. C., Platón aún no había forjado su espejismo. Lo que Creonte quiere es una ley sin límites, una ley que desborde el límite; el asunto es que él ni siquiera se percata de que ha franqueado ese límite[13].

8. Sófocles, *Antígona*, 68.

9. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 315.

10. Ibíd., 316.

11. Ibíd., 309.

12. Ibíd., 309.

13. Ibíd., 310.

Creonte queda como un inocente que invade otro campo. El exceso de Creonte es pensar que la idea del bien podía vencer, podía reinar, sobre todo sin que apareciese un exceso; la idea del bien implica esta dimensión de la tragedia. No sabe que hacerse el garante del bien entraña siempre una suerte de estafa. Lo que se juega, entonces, es la lucha de uno que quiere el bien común y el otro que hace prevalecer el deseo más allá del miedo a la muerte.

¡Irreconciliada, entonces! No es la conciliación como solución de las oposiciones dialécticas; es el punto de real que se estructura más bien como "ni lo uno ni lo otro". Ni lo uno ni lo otro implica un tope que solo puede resolverse por franqueamiento. Es ahí cuando Lacan destaca la esencia del acto en la tragedia. Después de extraer la dimensión ética de esta, va a desarrollar la dimensión trágica de la experiencia analítica: la ética del psicoanálisis es lo que hay de trágico en el atravesamiento del umbral del deseo.

Ahora bien, las implicaciones éticas del deseo a la luz de Antígona en la confrontación con la ley, como lo hemos expuesto, en su dimensión imaginaria y simbólica, renuevan la problemática freudiana del Superyó con una pregunta de Lacan: ¿cómo, de la división que se muestra de manera patente en la experiencia para el analista, puede derivarse una práctica que no vaya en la vía de la dirección de conciencia o en la vía de suprimirla por el deber, si ya hemos visto que, en algunos predecesores, esta división es en sí misma imposible a la hora de dar cuenta de la acción moral?

La experiencia moral para el analizante se expresa como una división en la cual el yo (*je*) se interroga sobre su acción, se interroga sobre su deseo, se interroga sobre el peso de los imperativos que han gobernado su existencia, "imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida"[14].

¿Va o no a someterse a ese deber? ¿Podrá desprenderse del otro deber, del imperativo paradojal y mórbido que se le revela cada vez más en su instancia? Esa será la tensión en la que el dispositivo se moviliza a medida que progresa el descubrimiento analítico, si el sujeto puede o no comprometerse en esa vía, ya que nada lo obliga. En su propuesta para la cura como atemperamiento del Superyó, Freud lo anuncia como una tentativa de compromiso, de conciliación que disuelva o suture la división entre las instancias psíquicas. Lacan, por su parte, al tomar a Antígona como paradigma, se queja de algunos comentaristas de la tragedia, en especial de Hegel y de Goethe, por cuanto suponen en el acto de Antígona una intención de conciliación, una vía resolutiva o de la armonía. Pero ¿acaso la concepción misma de la tragedia no excluye esa vía?

Ante un desenlace dialéctico agonal entre conciencias que arriban a una conciliación, cabe entonces preguntar qué se está interpretando con el concepto de "tragedia", cuya

14. Ibíd.,16.

> noción, ya desde los griegos, sugiere lo no resuelto, o lo que queda por fuera y solo admite el llanto. Por otra parte, tampoco se entendería rebeldía alguna, si Antígona, o cualquier subversión, solo representaran un momento de la contradicción.[15]

No es la aspiración de Nietzsche en *El origen de la tragedia*. Con respecto a lo que él llama "la serenidad helénica", lo que Sófocles como poeta pone en evidencia es ante todo un:

> […] enigma prodigiosamente oscuro y complicado, en el cual cada palabra, palabra por palabra, resuelve su propia pérdida; la pura *alegría helénica* que se experimenta en presencia del lado dialéctico es tal, que sobre la obra entera se presenta un *soplo de serenidad*, que atenúa el horror de los acontecimientos que han provocado semejante situación.[16]

Es difícil ver esta dimensión de la alegría, de la serenidad, de la resolución que atenúa el horror. Efectivamente, Antígona se encuentra frente al horror, pero lo sobrepasa con una ruptura radical, imposible conciliación, punto irreversible que ella misma define con la metáfora del Aqueronte. Y este sobrepasar, ir más allá del río del que no hay retorno, hace que en ella la dimensión trágica sea elevada hasta la dimensión ética: el punto de lo que no se puede soportar. Habiendo hecho ya el trayecto necesario para obtener como reducción la dimensión de "lo que no puede ser de otro modo", toda conciliación no podría ser más que un retorno al ceder en el deseo, por el bien, el bien del Otro… dice Lacan.

Al servirse de *Antígona*, Lacan opone finalmente el deseo "puro" de Antígona a la *voluntad pura* de Kant. *Átē*, esta palabra esencial en griego, que significa al mismo tiempo exceso, extravío, calamidad, fatalidad, "designa el límite que la vida humana no podría atravesar por mucho tiempo"[17]; esta palabra griega evoca también a la diosa Até, la que representa la fatalidad, la ruina, el engaño y también la injusticia y la locura. Es así como puede entenderse el acto de Antígona, como un ir más allá.

Antígona se dirige hacia una relación con el deseo como no condicionado. Es en este sentido que puede entenderse la dimensión del "deseo puro" para Lacan en el seminario VII, un deseo que no depende de las coordenadas del Otro, ni de la ley del Estado, ni de la ley de los dioses.

Lacan encuentra en Antígona el modelo de un deseo que no depende del Otro, ni de la ley de la ciudad encarnada por Creonte, ni de la dependencia del amor por la vida, ni de la relación fraterna a su hermana que la invita a reconsiderar su decisión poniéndola a favor de la buena vida en la casa al servicio de los bienes, y en particular del bien de Creonte, quien al parecer cuida bien a las dos sobrinas, pero cuyo precio

15. Augusto Romano, *"Antígona en el umbral. La apuesta de Lacan"*, en *La cuestión del deseo según Hegel y Lacan. Consecuencias ético-políticas a partir del tratamiento de la Antígona de Sófocles* (Buenos Aires: TesseoPress, 2017), 133. Disponible en: https://www.teseopress.com/deseo/chapter/capitulo-4/ (consultado el 20/07/2020).

16. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia* (Buenos Aires: El Libertador, 2003), 66.

17. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 315.

es el de ceder en la vía de oponerse a las leyes que prohíben enterrar a su hermano. Antígona tampoco depende al final de las leyes del Hades, de los dioses entre los muertos que la han abandonado al final de su destino trágico. Tampoco se detiene ante su propio lamento por lo que perderá en lo más íntimo de su ser como mujer:

> Miradme, ¡oh ciudadanos de mi patria!, comenzando mi último viaje y contemplando por última vez la luz del sol, que ya no veré más, porque Hades que a todos recibe, me lleva viva a las orillas del Aqueronte, sin haber participado del himeneo y sin que ningún himno nupcial me haya celebrado. Me casaré con ese río que nos separa del mundo de los muertos […] sin consuelos, sin amigos, sin himeneo, emprendo mi último viaje.[18]

Entonces, Lacan va a extraer de esa tragedia la estructura de "una elección absoluta, una elección no motivada por ningún bien"[19].

Encuentro en ello una ocasión para volver sobre una pregunta que se abre en el seminario de la ética: ¿si la posición de alienación y dependencia del Otro es el fundamento mismo de la ley y determina las elecciones del sujeto, a qué se refiere Lacan cuando, al volver sobre Antígona, la define como el *autónomos* que ella ha conquistado en el atravesamiento de la barrera de lo bello? Esa *Átē* para representar la ética en psicoanálisis localizada en el lugar del objeto *a* es la que permite situar el estoicismo de Antígona, que llega al punto en el que converge lo que no se puede soportar más y lo que no puede ser de otra manera. Es decir, dos modos de confrontación con lo imposible. Es el punto de llegada: "realizar su deseo se plantea siempre, necesariamente, desde una perspectiva de condición absoluta"[20]; haber extraído de su querer los falsos bienes y haber agotado la vanidad de sus dones, pero también la vanidad de sus demandas[21]. Es el punto en el cual Lacan sitúa la fórmula del final como siendo aquel que ya no espera ayuda de nadie[22].

Si el imperativo surge en el punto de la dependencia radical del Otro, el deber analítico que se enuncia como "no ceder en el deseo" solo es realizable en la medida en que el sujeto pueda franquear el límite de su dependencia y decir no.

Entonces, ¿dónde aislar el susodicho *autónomo*s de Antígona? ¿En qué consiste ese punto en el que ha alcanzado ya no la garantía del Otro, sino su falta en ser, el encuentro con su deseo? Lo que el sujeto conquista en el análisis no es solamente este acceso… es su propia ley, cuyo escrutinio verifica el sujeto… Y aunque esa ley es, en primer término, algo que comenzó a articularse antes que él en las generaciones, no lo exime de una elección-acción que le permita encontrar su vía y pagar el precio por el franqueamiento requerido sin el cual no podrá más que permanecer alienado al servicio del bien del Otro.

18. Sófocles, *Antígona*, 103 y 107.

19. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 289.

20. Ibíd., 350.

21. Ibíd., 357.

22. Ibíd., 362.

La reflexión sobre la ética del psicoanálisis, tal como ha sido finalmente formulada por Lacan, da la idea de que él ha trabajado durante todo ese año no para dar cuenta de las condiciones del hombre común con el deber. Porque, en ese sentido, el hombre común nada en problemas morales, él está regido por el imperativo moral del Superyó que lo moviliza como un péndulo desde la omnipresencia del sentimiento moral hasta el otro extremo el masoquismo moral. Poco importa finalmente si este imperativo tiene el nombre de Kant o el del Superyó. La condición feroz e insensata de ambos es suficiente, pero lo que ha justificado todo el recorrido de Lacan es situar las coordenadas de la ética en el psicoanálisis, las que le son propias a la experiencia analítica, y específicamente a su producto, aquel que ha devenido responsable del análisis. En sentido estricto, se podría decir que, sin la experiencia analítica, todo lo producido con relación a la reflexión moral es un saber sin consecuencias que no tardaría en volver a situar al psicoanálisis en la vía de: "Promover en la ordenanza del análisis la normalización psicológica [que] incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante"[23].

La víctima terriblemente voluntaria. La dimensión ética del deseo

"El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde".[24]

Jacques Lacan

> 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. Pues sabemos bien que, más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida, con lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria.
>
> Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia […].[25]

Habernos servido hasta el momento del seminario VII, *La ética del psicoanálisis,* nos permite precisar que lo que está en juego no es una reflexión moral. Lacan lo plantea como una ética de lo Real, también como una ética con relación al deseo.

23. Ibíd., 360.

24. Jacques Lacan, "Kant con Sade" (1963), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975), 354.

25. Ibíd., 298.

Lo que en principio parecen dos vías para definir la ética, es, sin embargo, un mismo destino; el deseo anunciado como deseo de muerte es el que prepara el terreno para la constitución de la noción de Real que vendrá en años posteriores en la enseñanza. Ahora bien, si hemos visto la tesis fundamental del deseo como deseo del Otro, ello implica un cuestionamiento sobre si al final de la enseñanza de Lacan se permite aún afirmar: ¿el deseo es el deseo del Otro? ¿Las consecuencias de la enseñanza de Lacan al final y la localización del inconsciente real cambian algo al deseo?

La tesis "el deseo es deseo del Otro" significaba que el deseo en su diferencia con la necesidad es un efecto de la operación del lenguaje, ese efecto del lenguaje vacía lo Real y hace agujero allí. En este sentido, el Otro como lugar de la lengua, es la condición del deseo, y se puede decir, como lo ha hecho Lacan, "yo deseo en calidad de Otro", porque el lenguaje se incorpora. Pero si se habla de lo que orienta el deseo de cada hablante, la única cosa que interesa al psicoanalista, entonces, no es deseo del Otro; es decir, no es el deseo en la vía de la alienación, sino el deseo que corresponde a "un real separador"[26].

La concepción del deseo y su lugar en la estructura no dejaron de cambiar en la enseñanza de Lacan que, a cada etapa, reconfigura todas las nociones analíticas. También la formulación de lo Real se mueve con el desarrollo de su teoría, así como recusar la metáfora y la articulación del significante S_1-S_2 para llevarlo a su dimensión del significante del goce S_1. Construir la noción del objeto desde el objeto irremediablemente perdido de Freud, pasando por la noción de *Das Ding* con la que define el campo central del deseo en la ética, hasta la definición del objeto *a*, es otro paso para, luego, al final, referirse al inconsciente real, a *lalengua*, y al anudamiento borromeo por el *sinthome*. Hay, pues, toda una trayectoria que amerita un desarrollo que excede este espacio; sin embargo, se puede derivar ya ahí lo que proviene de lo Real como imposible, como lo que no cesa de no escribirse. Así vemos aparecer la noción que podría ser asumida por el psicoanálisis como un efecto del final de la experiencia analítica, en cuyas coordenadas, al *tú debes ser* del deber moral como un *tú debes* incondicional kantiano, Lacan le opone "llega a ser lo que eres".

El héroe trágico y el analista: el héroe en Lacan es la definición trágica del analista

Empecemos por definir: ¿qué es un héroe para Lacan?: "aquel que puede ser impunemente traicionado"[27], solo y traicionado, exhausto al final de la carrera, sin temor ni compasión, en una relación singular del deseo con la muerte. Como Edipo, el héroe desea saber la clave de su deseo. Lo que se resume con el *Épos* trágico:

26. Colette Soler, *El fin y las finalidades del análisis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014), 51.

27. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 382.

> […] no deja ignorar al espectador dónde está el polo del deseo, muestra que el acceso al deseo necesita franquear no solo todo temor, sino toda compasión, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del Otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.[28]

La diferencia entre el héroe y el hombre común es que, para este último, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio:

> Opuse la última vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas —en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como un hombre común—.[29]

La vía construida por los senderos de este héroe solo, traicionado, es la vía para situar el *deseo del analista* como un deseo advertido, que no puede pedir lo imposible. Lacan en su "Nota italiana" lo dice de la siguiente manera:

> El analista, si él se hace cargo del desecho que he dicho, es por, precisamente, vislumbrar que la humanidad se sitúa en la felicidad (es donde ella nada, para ella solo hay felicidad), y en ese punto él debe haber cernido la causa de su horror, del propio, el suyo, separado del de todos, horror de saber.[30]

Desde ese momento, sabe ser un desperdicio, lo que Lacan llamará semblante de objeto *a*. Es lo que el análisis ha debido, al menos, hacerle sentir. Si ello no le lleva al entusiasmo, bien puede haber habido análisis, pero analista ni por asomo…

Así pues, si Edipo le sirvió a Freud para dar cuenta de la estructuración del sujeto, Antígona le sirve a Lacan para el final del análisis, pero especialmente para dar cuenta del franqueamiento que implica el pase —paso de analizante a analista que implica lo que Lacan define como "correr el riesgo loco de convertirse en aquello que el objeto *a* es"—[31]. Es el momento, tiempo de franqueamiento, como el éxodo en la tragedia, en el que el héroe libera a su oponente… Antígona a Creonte, ¿el analizante al analista? Esto se da en la medida en que este último es dejado caer al final del análisis, como desecho de la operación analítica. Es la operación que produce al final el objeto *a* que podrá operar como agente del discurso analítico.

Destaquemos en este punto, antes de concluir, por qué Lacan señala el *brillo* de Antígona como una característica esencial del héroe, como siendo quien puede obrar sin temor ni compasión. Es una afirmación muy fuerte para producirla como atributo

28. Ibíd., 384.

29. Ibíd., 380.

30. Jacques Lacan, "Nota italiana" (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 329.

31. Jacques Lacan, "Sobre la experiencia del pase" (1975), *Escanción. Ornicar?* 1 (1984): 35.

del acto del analista; el temor a sí mismo y la compasión hacia el otro son dos afectos que se relacionan al Otro, que implican ceder ante lo Real.

Si Antígona inspira a Lacan es porque, en lo que respecta a lo Real del psicoanálisis, está excluido que la operación analítica se oriente en función del temor y la compasión. Puesto que ambos declinan el "yo no quiero saber nada de eso", remito a Colette Soler en el seminario "El fin y las finalidades del análisis". Si lo que subyace a esas dos pasiones es el no querer saber, entonces no pueden ser los afectos los que presiden el acto del psicoanalista. El analista no es ni cristiano, ni sadiano. De aquí la pregunta por la causa del *deseo del analista*. ¿Qué puede empujar a un acto que está más allá de la piedad, o, si lo prefieren, que es sin piedad? Tan sin piedad que se puede evocar un señalamiento de Lacan posterior al año 1975, "ver actuar al analista es angustiante". Concluyo: el acto que condiciona el análisis está más allá del temor y de la piedad, puesto que debe causar el movimiento analizante hacia lo Real. ¿Qué relación con el Otro está implicada en aquel que se consagra —el término es de Lacan— a producir un fin que vaya más allá del horror al saber?[32]

Ese más allá del temor y la piedad implica la distinción entre el *deseo del analista* y el deseo del terapeuta. En esa diferencia está en juego el fin de un psicoanálisis, es decir, a qué apunta más allá de un alivio terapéutico. Es claro que, en el deseo del terapeuta, la compasión y los ideales del bienestar pueden bien apoyarse en lo que Lacan llamó el clamor de la humanidad, la aspiración a la felicidad, pero soportada en la pasión de la ignorancia; mientras que el análisis empuja hacia el deseo de saber, lo que no le impide producir el único verdadero efecto terapéutico, durable y que cambia al sujeto mismo. Solo en ese franqueamiento hay efectos de estructura, es decir, que toquen lo Real radical del goce en cada sujeto.

Ahora bien, retomo el problema del deseo enunciado como deseo en su relación con la muerte, expresado en el seminario VII, como las relaciones del sujeto con su propia muerte o bajo la forma del ser para la muerte. Ahora, ¿cómo se puede entender este ser para la muerte? Tomaré una reflexión de Colette Soler en su seminario del 2001-2002, *L'en-corps del sujeto*, en el que define ese ser para la muerte como ser para la separación. Allí, Colette Soler dice qué es lo que Lacan denomina el "expediente de la muerte" o el "ser para la muerte"; este expediente de la muerte no es una instancia de la muerte ni el pasado elevado a lo *Real*; él está al servicio de la afirmación de la vida propiamente en su singularidad, lo cual designa un uso posible de la instancia de la muerte, casi se podría decir una instrumentación de la muerte[33]. La muerte está lejos de ser una pura negatividad; por el contrario, sirve de mediación con lo cual remite a una vertiente Hegeliana en Lacan. Hace una correlación en la que la puesta en juego de la muerte es indisociable del ejercicio de la *libertad*. La libertad en Lacan

32. Soler, *El fin y las finalidades del* análisis, 68-72.

33. Ver la lección quinta del 30 de enero del 2002. Colette Soler, *L'en-corps del sujeto*. *Cursso 2001-2002*, ed. Colegio Clínico de París (Sevilla: Publicaciones Digitales, 2003), 78.

es en sí misma *precursora de la ética; la ética es el término para mostrar la parte que la experiencia humana señala como la opción posible de la elección posible y no el destino, que en cierto modo nos da la estructura*.

Así, la expresión ser para la muerte en Lacan es "el ser para la separación". Dice que el sujeto por la función del objeto *a* se separa, deja de estar ligado a la vacilación del ser en el sentido de que constituye lo esencial de la alienación. Entonces, la separación es una operación de institución subjetiva. Ahora bien, esta separación por lo Real deja al sujeto que ha finalizado su análisis como el héroe trágico, un caído del estado civil. No nos hace parte del universo del discurso, no nos otorga un estado civil, no nos asienta en lo social, tampoco constituye un conjunto o una contra sociedad posible con los caídos del estado civil que el análisis ha conducido hacia su soledad. Al contrario, esa separación los vuelve desecho, lo excluido de la tropa, lo que Lacan llamó "dispersos disparejos"; sin embargo, esa separación del Otro por lo Real no nos deja flotando, nos brinda un anclaje que no fluctúa, asegura lo que Lacan llama

> […] la unidad de nuestra cohabitación con la *lalengua*, nuestra unidad, una verdadera identidad de separación; entonces aquí aparece una nueva consideración sobre los afectos [que] ya no aparece como Lacan había pensado antes, el afecto del duelo, sino al contrario, una satisfacción, la satisfacción del sujeto que remite a su goce que define el ser en una suerte de "llega a ser lo que eres".[34]

Entonces el analizante, como el esclavo hegeliano, para conseguir su libertad, debe atravesar la angustia y su *ser para la muerte*, y, con ello, ver zozobrar todo lo que estaba establecido y que le daba soporte a su existencia. Pero este movimiento universal puro, caída de todos los soportes, es la condición necesaria para que el siervo hegeliano pueda liberarse de la dialéctica sujeta al prestigio y al reconocimiento en la relación amo-esclavo. Dejo aquí la pregunta por lo que significa el ser para sí, más allá de haber visto tambalearse todos los fundamentos y de haber sobrepasado el horror a la muerte. El ser para sí implica esa suerte de *autónomos* en Antígona, el ser para la muerte que, como lo hemos señalado, es en los años sesenta en Lacan como un ser para la separación, y es eso lo que el análisis debe haberle enseñado. Evoco una cita de Lacan de su seminario VII:

> […] la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta: *¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo, la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana?* Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el

34. Soler, *El fin y las finalidades del análisis*, 51.

> desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte […] no puede esperar ayuda de nadie.[35]

Y no puede esperar ayuda de nadie, no en el sentido de la angustia que puede ser muy bien una de las condiciones de entrada en un análisis, sino en el sentido de que no hay el Otro, es decir, que aquello que lo concierne de manera singular, el goce como lo más Real del sujeto, nada le al Otro, a la historia, a la verdad. Y continuando con la cita de Lacan de su seminario, a renglón seguido, dice que lo que un análisis debe permitir es que el sujeto toque en el límite último lo "que es y que no es"[36]. En el él, el sujeto, encuentra su ley, ya no la ley del significante. Encuentra "lo que es" en el sentido de su rasgo singular, lo que lo define en su ser, y "lo que no es", es decir, lo que le ha venido del Otro a lo largo de su existencia y que no puede acompañarlo ya más. Es en este sentido que ese ser es un ser de identidad, identidad de separación. Identidad de corte que, invoquemos por última vez a la heroína de Sófocles, busca romper con la maldición que, de generación en generación, ha marcado su historia.

Concluyo con una referencia de actualización de la problemática tomando una conferencia de Colette Soler en Turquía, el 30 de mayo del 2020, en medio de la pandemia que nos ha confrontado con otra ley, esta vez, la ley de la naturaleza que actualiza el miedo a la muerte, el espanto a la muerte:

> […] y ¿por qué creen ustedes que Lacan se ha interesado tanto en Antígona? Porque para ella la muerte no era el significante amo absoluto. Otros significantes amos eran más fuertes.
>
> Bueno, en el fondo, si no me equivoco, la última tesis de Lacan es que el sujeto puede ser conducido hasta "no hay Otro". Este no hay Otro es muy diferente, va más allá, de lo que uno llama la caída del Sujeto-supuesto-Saber, que Lacan ha rebautizado "falla del sujeto supuesto saber". Este "no hay Otro" va de la mano del atisbo de un Real propio del sujeto. Ahí donde hay lo Real, no hay Otro.[37]

Así, su conclusión permite precisar que en el psicoanálisis el saber atribuido por la transferencia al Sujeto-supuesto-Saber es un saber, no sobre la vida y la muerte, sino sobre la verdad del sujeto. No saber de la verdad, sino saber sobre la verdad.

35. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 362. Las cursivas son mías.

36. Ibíd.

37. Colette Soler, "¿Qué responde el psicoanálisis en los casos de urgencia?", Turquía, mayo 30, 2020. Inédito.

BIBLIOGRAFÍA

Cruz Cruz, Juan. "Por naturaleza: el sentido de Antígona según Hegel". *Ley natural* (blog). Noviembre 9, 2012. Disponible en: http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#_ftn9.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 1975.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1988.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 1975.

Lacan, Jacques. "Nota italiana" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Sobre la experiencia del pase" (1975). *Escanción. Ornicar?* 1 (1984): 35.

Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: El Libertador, 2003.

Romano, Augusto. *"Antígona en el umbral. La apuesta de Lacan"*. En *La cuestión del deseo según Hegel y Lacan. Consecuencias ético-políticas a partir del tratamiento de la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Tesseo Press, 2017. Disponible en: https://www.teseopress.com/deseo/chapter/capitulo-4/.

Sófocles. *Antígona*. Buenos Aires: Longseller, 2005.

Soler, Colette. *L'Encorps del sujeto. Seminario 2001*-2002. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.

Soler, Colette. *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.

Soler, Colette. "¿Qué responde el psicoanálisis en los casos de urgencia?". Turquía. Mayo 30, 2020. Inédito.

773

DOI: 10.15446/djf.n21.101248

Feminismo y psicoanálisis. La desobediencia de las mujeres

(cc) BY – NC – ND

NORA MERLIN*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Feminismo y psicoanálisis. La desobediencia de las mujeres

El feminismo de esta última época irrumpió en la cultura como un nuevo agente político, vino a subvertir un orden. A partir del impacto que trajo este movimiento en la política, la subjetividad y las relaciones sociales, se plantea como necesaria una conversación entre feminismo y psicoanálisis. A pesar de las diferencias, ambas teorías comparten preocupaciones como la sexualidad, el deseo y el amor.

Palabras clave: feminismo, psicoanálisis, sexualidad, desobediencia.

Feminism and psychoanalysis. The disobedience of women

Feminism in recent years has burst into the culture as a new political agent, it is here to change an order. As of the impact this movement on politics, subjectivity and social relations, a conversation between feminism and psychoanalysis becomes necessary. In spite of the differences, both theories share concerns such as sexuality, desire and love.

Keywords: feminism, psychoanalysis, sexuality, disobedience.

Féminisme et psychanalyse. La désobéissance des femmes

À notre époque, le féminisme a fait irruption dans la culture en tant que nouvel agent politique, venant subvertir un ordre. Avec l'impact que ce mouvement a eu sur la politique, la subjectivité et les relations sociales, une conversation entre féminisme et psychanalyse est nécessaire. Malgré les différences, les deux théories partagent des préoccupations telles que la sexualité, le désir et l'amour.

Mots-clés: féminisme, psychanalyse, sexualité, désobéissance.

CÓMO CITAR: Merlin, Nora. "Feminismo y psicoanálisis. La desobediencia de las mujeres". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 381-390, doi: 10.15446/djf.n21.101248.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 07/03/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/2020.

Introducción

El feminismo de esta última época irrumpió en la cultura como un nuevo agente político, vino a cambiar un orden patriarcal y machista que, articulado a la concentración neoliberal, está desarrollando una violencia ilimitada a nivel global. A partir del impacto en la política, la subjetividad y las relaciones sociales que trajo este movimiento, se plantea como necesaria una conversación entre feminismo y psicoanálisis.

A pesar de las diferencias, ambos campos comparten preocupaciones como la sexualidad, el deseo y el amor. Queremos aclarar que, además de los acuerdos y coincidencias políticas, los psicoanalistas planteamos con los feminismos un debate que presenta algunos desacuerdos teóricos. Rancière define el desacuerdo como una situación de habla en la que los interlocutores dicen lo mismo, pero no entienden lo mismo[1]. Veremos en este trabajo que cuando ambas teorías dicen sexualidad o femineidad no están hablando de lo mismo.

Patriarcado, neoliberalismo

Para explicar el origen de la cultura, la moral y la religión, Freud inventó un mito patriarcal que desarrolló en su escrito "Tótem y tabú": en los tiempos primordiales, los hombres vivían en hordas salvajes dominados por un padre violento, único poseedor de las mujeres y los bienes[2]. Para terminar con ese absolutismo, los hermanos varones decidieron asesinarlo y luego, a efectos de no repetir el crimen, se sometieron a un pacto consistente en dos prohibiciones: nadie ocupará el lugar del padre y no se podrá tener relaciones sexuales con las mujeres del clan. La cultura comenzó con el asesinato del padre de la horda.

Del mito freudiano se puede extraer como conclusión que intentar erradicar la violencia mediante la muerte y un contrato de hermanos que deja afuera a las mujeres no resuelve el problema del patriarcado y la violencia social. El acto criminal fundante es postulado como una conspiración realizada por hombres; las mujeres no cuentan en la organización y el establecimiento de la cultura.

1. Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006).

2. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

Al poder patriarcal se sumó la acumulación capitalista, la ciencia al servicio del mercado y la desregulación neoliberal, lo que generó un sistema de producción de esclavitud y exclusión sin precedentes. Como saldo de esta demencial concentración de poder, se obtuvieron inmensas desigualdades sociales, guerras, carrera armamentista, explotación, enfermedades y muertes. En ningún caso se cumplieron las promesas de autorregulación de los mercados, de los consensos y la igualdad garantizada por la ley y amparada por la declaración de derechos.

Lo social organizado por la combinación de patriarcado, fraternidad fracasada y neoliberalismo condujo a la violencia, al racismo y a una segregación en aumento contra todo aquello que no entre en el conjunto de los hombres. Una serie de iguales constituye una psicología de las masas e inevitablemente segrega lo que se presenta como heterogéneo: las mujeres, los extranjeros y diversas formas de excluidos que no cuentan ni siquiera como cifras. En la masa no hay lugar para el prójimo como "otro diferente", sino solo para individuos identificados entre sí, que funcionan como dobles. La fraternidad, una sociedad de hombres caracterizada por la presencia de celos, rivalidad y agresividad, representa la lógica de la cultura patriarcal.

¿Qué se puede esperar de una cultura que no es hospitalaria con la alteridad, en la que las mujeres no valen sino como resto segregado y el diferente es humillado, maltratado y explotado? Una hermandad de hombres uniformados y atontados que excluye a las mujeres constituye un sistema de concentración de poder jerárquico, antidemocrático, que busca dominar. Una cultura establecida por el poder y la obediencia a una supuesta potencia en realidad es el ejercicio de una violencia que encubre la propia impotencia. Un orden así es incapaz de generar lazos amistosos en el tejido social y pacificar las relaciones, como se evidencia en el incremento planetario de la hostilidad al que asistimos. Es necesario asumir que la sociedad organizada desde la fraternidad condujo a un callejón sin salida, y decidirse a experimentar nuevas formas.

El patriarcado anudado al neoliberalismo produjo una retroalimentación y una desmedida concentración de poder, acarreando como consecuencia el aumento de las desigualdades sociales, la estimulación del odio, la denigración de los cuerpos, la producción de excluidos, abusados y violentados. El patriarcado implica el abuso del cuerpo de las mujeres y el neoliberalismo un descuido y desprotección de los cuerpos, ecuación que conduce a la enfermedad singular y social. El neoliberalismo aumentó los índices de pobreza y hambre, dejando a los sujetos a la intemperie, casi sin Estado. Al carecer de mecanismos sociales protectores, quedaron amenazados en sus condiciones de existencia sin saber cómo hacer para subsistir, desestabilizados en su identidad. Ante la incapacidad de escuchar el grito de la urgencia y la necesidad, se produce en los sujetos un avasallamiento que provoca angustia, afecto que toma el cuerpo.

No resulta casual que en esta coyuntura en la que convergen el patriarcado y el neoliberalismo descarnado haya surgido, con una fuerza intempestiva, el colectivo de mujeres denunciando los abusos machistas sobre un cuerpo que resulta utilizado, cosificado y sometido. Ellas rompieron el silencio del cuerpo abusado y avanzan desconcentrando el monopolio naturalizado de la palabra y el poder masculino. Las mujeres comprendieron antes que el resto del campo social que patriarcado y neoliberalismo constituyen un dispositivo de poder que se expandió por todo el planeta y se apropió de la vida. Que solo habrá democracia si somos capaces de emanciparnos del patriarcado y de toda forma de concentración del poder capitalista.

"No es no" es una consigna que expresa la asunción del derecho al respeto y la dignidad del cuerpo, significa un límite a la manipulación machista y un cambio en la posición de las mujeres. Manifiesta el cansancio por la mordaza resignada, por el secreto del padecimiento solitario, por hacerse cargo de la vergüenza ajena. Lo novedoso es que no solo se trata de un pedido a las instituciones para que se reconozca la igualdad de género, sino de una decisión colectiva que, sin pedir permiso, plantea un nuevo pacto social: nunca más ser tomadas como objeto de uso y abuso de los hombres.

La fraternidad, uno de los principios en los que se basa la democracia, se presenta como un sueño imposible si se fundamenta exclusivamente en un pacto que responde al patriarcado y a la concentración de poder propia del neoliberalismo y la cultura de masas. Freud afirmó, en el capítulo XII de "Psicología de las masas y análisis del Yo", que, en las formaciones de masas, la diferencia de los sexos no desempeña papel alguno, no hay lugar para la relación amorosa y su condición de existencia es la exclusión de las mujeres[3]. Ellas van en contra de la masa, dado que el amor femenino se opone al cemento que une libidinalmente a los hombres.

Debate entre feminismo y psicoanálisis

Como anticipamos al comienzo de este trabajo, además de los acuerdos y coincidencias políticas, los psicoanalistas planteamos con los feminismos un diálogo que presenta desacuerdos teóricos: cuando ambas teorías dicen sexualidad o femineidad no están hablando de lo mismo.

¿Qué es una mujer?, se preguntó Freud, y respondió: un *dark continent*; era su manera de referirse al enigma que no tiene representación en el inconsciente. Años más tarde, en el seminario 20, *Aun*, Lacan destacó que la mujer se inscribe en la lógica fálica, pero no toda[4]. Hay un suplemento en la posición femenina que no tiene inscripción, por participar la mujer de un conjunto abierto que carece de límite.

3. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 63-136.

4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2008).

Este diálogo lo comenzó la renombrada feminista Judith Butler, quien en su libro *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* critica la noción de sexo como sustancia natural e inmutable inscripta desde el origen[5]. Esa concepción, afirma la autora, hace un uso político de la categoría "naturaleza" que obedece a los propósitos de la sexualidad reproductiva. Para Butler, el sexo no es natural, anterior a la cultura, prediscursivo, ni constituye una superficie políticamente neutral; el género no es a la cultura lo que el sexo a la naturaleza.

Butler no solo define al género como discursivo/cultural, sino también considera que el sexo es una construcción de prácticas discursivas y políticas, una significación que puede dar lugar al género. La pensadora feminista se propone deshacer la "estabilidad del sexo binario", afirma que la diferencia sexual no está determinada anatómica ni hormonalmente, sino que son los tipos de prácticas las que construyen discursiva o culturalmente lo masculino y femenino como entidades diferenciales: el sexo "se hace" y puede deshacerse en el plano de la significación, que siempre está en proceso.

Una de las tesis del libro es que no es posible convertirse en mujer, porque la identidad sexual es una construcción que está en proceso, en permanente cambio y nunca se completa. La mujer a la que se refiere Butler no es lo que define el psicoanálisis como lo femenino; lo mismo sucede con la sexualidad.

Freud muy tempranamente despegó su teoría de los ideales de una sexualidad biológica, natural o normal; la sexualidad para el psicoanálisis no coincide con la reproducción ni con el encuentro heterosexual de la madurez. Freud descubre que hay sexualidad en la infancia que nada tiene que ver con la genitalidad o el género, nace apoyada en la autoconservación y luego se independiza[6]. Con la producción del concepto de pulsión establecerá que la sexualidad no es hereditaria, instintiva, universal ni normativa. La "norma" es la singularidad, y el objeto en torno al cual se realiza la satisfacción es absolutamente contingente, pero no está exento de fijaciones y modos eróticos privilegiados para cada uno. La sexualidad es constitutiva del sujeto y determina deseos, identificaciones y posicionamientos sexuados.

A diferencia del planteo de Butler, desde el psicoanálisis, la sexualidad no es reducible a una construcción discursiva o al sentido, porque hay fijaciones pulsionales compulsivas solidificadas y determinismo inconsciente. Si un paciente viene a decir que no se siente mujer o varón o que anhela un cambio de sexo, un psicoanalista ofrece su escucha sabiendo que la sexualidad no es discursiva, es imposible al significante. Es justamente esa imposibilidad la que causa lo que no cesa de no escribirse y permite que haya discursos.

Freud fue uno de los primeros en devolverles la dignidad a las mujeres que afirmaban haber sido abusadas en la infancia, dijo "les creo", las escuchó sin prejuicios

5. Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Buenos Aires: Paidós, 2007).

6. Sigmund Freud, "La organización genital infantil" (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 141-150.

ni valoración moral. El descubridor del inconsciente articuló su teoría alrededor de Edipo-falo-castración; el falo ordena, divide aguas entre los que tienen y los que no tienen.

Lacan, continuando con la teoría freudiana, demostró que la significación y el sentido son siempre fálicos, regidos por una lógica del tener-no tener, ser-no ser, presencia-ausencia, articulados a partir del todo y la excepción. El saber es sexual, pero la sexualidad —la pulsión en Freud o el goce en Lacan— no se subsume a un saber ni es un dominio delimitado de prácticas o conductas.

Lacan se diferencia de Freud, se da cuenta de que el falo no funciona como algo que diferencia dos sexos, y de que no se pueden definir identidades sexuales a partir de ese operador. Ese fue el primer paso para luego afirmar, de manera provocadora, que no hay relación sexual. En el seminario 20 demuestra que el falo es obstáculo a la relación sexual que no hay y constituye una estrategia para no saber nada de la imposibilidad de esa relación[7]. Si el falo no puede dar cuenta de la diferencia sexual, deja de funcionar el concepto de heterosexualidad como género; "no hay relación sexual" significa que la diferencia sexual no es una relación imaginaria ni complementaria.

Muchos años antes, en el texto "Análisis terminable e interminable", Freud había formulado que el complejo de castración incluía a todos, a los que se ubican en relación con el falo tanto teniéndolo como no teniéndolo, y que en ambos casos era un rechazo de lo femenino: no querer saber nada de lo femenino para varones y mujeres[8]. Este fue el puntapié que le permitió a Lacan formular que lo femenino supone un goce que no hace relación y que constituye la diferencia absoluta de cada mujer y de cada hombre.

Lacan en el seminario 20 formalizó la diferencia entre el goce femenino y el fálico: el primero no se agota en la lógica fálica, escapa a la escritura, la representación, la cifra y la contabilidad, al constituir una magnitud sin medida que no se deja apresar por el significante ni por las identificaciones de género[9]. A partir de Lacan no se puede hablar de una identidad sexual, no hay universo para las mujeres, porque no hay un límite allí; el universo de los hombres es posible a condición de que exceptuemos algo de ese todo. Lacan no teoriza la sexualidad en términos de género, sino de goce, afirma que por la vía del goce fálico no se puede saber qué es una mujer. La lógica del no-todo caracteriza la posición femenina: no-toda fálica implica que no todo lo subsume el pensamiento, la medida, la significación y la representación, que siempre son fálicos.

Butler se opone a un binarismo masculino y femenino que atribuye al psicoanálisis como una relación complementaria, recíproca, sostenida en la norma fálica, por la cual el significado de un sexo depende del significado del otro. Sin embargo, a partir de Lacan no se puede continuar pensando de ese modo. Ubicamos acá un malentendido

7. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*.

8. Sigmund Freud, "Análisis terminable e interminable" (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1985), 211-254.

9. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*.

con las teorías de género que nos conduce a discrepar de la crítica planteada por las feministas a la bipolaridad y al falo: el goce femenino no se define en relación con lo masculino, está concernido por la significación fálica, pero no cernido por ella. En pocas palabras, desde el psicoanálisis no hay ningún binarismo normativo de los sexos tal como plantea el feminismo, porque la relación sexual no se puede escribir.

El psicoanálisis lacaniano sostiene que existe un modo diferente de establecer la división que no responde a la heterosexualidad normativa: no es entre varones y mujeres, sino entre el sexo y el sentido. El sexo se produce a partir de la falla de la significación y encuentra su lugar donde las prácticas discursivas tropiezan y no donde producen significado. La sexualidad no se define por el discurso, sino por su fracaso: la diferencia sexual no se inscribe en lo simbólico.

Desde la perspectiva psicoanalítica, el sexo no es una construcción discursiva vinculada al significante y la significación, ni un argumento que se deconstruye y se comunica como plantean las teorías feministas. Para el psicoanálisis, la noción de sexualidad es inseparable de la existencia del inconsciente, por lo que no se reduce a un deseo consciente articulado a una demanda de ser mujer o varón.

A pesar de las diferencias, ambas teorías comparten una postura a favor de la despatologización y el derecho a las formas singulares de la sexualidad. El feminismo, nuevo agente político, se opone a toda forma del poder sobre el cuerpo de las mujeres y en ese sentido se inscribe también como un movimiento antineoliberal.

Bienvenidos los cambios que trajo el feminismo en la subjetividad y en los lazos sociales. Un psicoanalista, afirmó Lacan, debe estar a la altura de la subjetividad de su época, advertido de que su escucha remite al sujeto dividido del inconsciente y que, en ese acto, suspende su subjetividad.

El feminismo, un nuevo amor

El feminismo es un colectivo de mujeres que designa varias significaciones simultáneamente. Por una parte, refiere a las reivindicaciones concretas de la mujer: rechazo a la violencia de género, ley de aborto, igualdad salarial, reconocimiento del trabajo de las mujeres por fuera del mercado, etc. Sin embargo, ellas no están del todo representadas allí, algo desborda y excede el locus de las reivindicaciones. El movimiento feminista afecta los "patrones" mismos del orden social, porque se dirige contra la jerarquía, la sumisión y toda forma de explotación, sea económica, sexual o de otra índole. El feminismo no consiste en un movimiento que reúne individualidades aisladas, sino que se trata de un modo cooperativo y sin jerarquías, una democracia que, partiendo de la igualdad, maximiza la libertad como potencia colectiva. "Nadie sabe lo que puede

un cuerpo"[10], afirmaba Spinoza; agregamos: nadie sabe lo que puede un cuerpo femenino organizado. El feminismo irrumpió como una fuerza intempestiva, que causa un movimiento y muestra un camino de politización del deseo.

Las mujeres nos interpelan y hacen que nos preguntemos: ¿cómo librarnos del patriarcado? ¿Cómo expulsar el fascismo incrustado en nuestro discurso y en nuestros actos? Una invención efectiva y decidida de luchar contra el poder patriarcal y capitalista ocupó la calle, puso un límite que opera como un "ajuste de cuentas" en las relaciones entre igualdad y comunidad, y abrió una inédita configuración del espacio político, una nueva realidad.

Si la mujer no está del todo en la lógica fálica, como planteó Lacan en el seminario 20, el amor femenino, además de ser un obstáculo al todo fálico, constituye una resistencia a esa forma de poder concentrado que produce malestar en la civilización[11]. La política de las mujeres, la rebelión de las que no contaban, vino a interrumpir la lógica de dominación fálica o machista, con lo que resultó una oportunidad para deslegitimar el poder establecido. La acción del colectivo feminista desconcentra el poder, desarma el monopolio instalado hasta el presente de la palabra masculina, abre un espacio democrático y horizontal.

Las mujeres decidieron salir del lugar de víctimas —que es también el de objeto— politizando el sufrimiento singular, poniéndolo en juego en una ética emancipatoria no ajena a la lucha contra el neoliberalismo; encontramos varios puntos de convergencia entre patriarcado y neoliberalismo, uno de ellos es el desprecio del poder hacia los cuerpos.

Una por una y colectivamente las mujeres salieron de la minoría de edad, se hicieron cargo de un deseo emancipatorio asumiendo el compromiso de cuidarse entre todas. Están dispuestas a crear y volver a construir lo común a partir de un sentido profundamente libertario hacia la vida, una nueva forma de entender el mundo y de habitarlo de manera menos hostil, más amistosa y amorosa.

El feminismo expresa una fuerza plebeya que irrumpe restituyendo la dignidad del cuerpo maltratado: abusado, cosificado por el patriarcado y angustiado por el neoliberalismo. Propone un nuevo contrato social y tal vez sea una posibilidad de inventar de nuevo la vida en común.

Feminismo: restitución del cuerpo y politización de lo íntimo

Una de las grandes novedades que trajo el feminismo a la cultura es dejar de lado el cuerpo idealizado para alojar la inscripción del cuerpo abusado de la mujer. En la cultura hasta ahora solo hubo lugar para la madre-amada-idealizada, que tiene el hijo en el lugar del falo, o para la mujer deseada cosificada y degradada. Comienza a visibilizarse

10. Baruch Spinoza, *La ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Trotta, 2019).

11. Ibíd.

el "volverse mujer": la mujer-deseante en calidad de sujeto que encarna la falta. En esto consiste la feminización del mundo que se incorpora a la vida republicana y se presenta como un componente que plantea el pasaje de un discurso a otro.

Lacan en el seminario 20 afirma que la emergencia del amor es un signo que indica un cambio de discurso[12]. El amor para Lacan se inscribe a partir de la falta estructural del sujeto: dar lo que no se tiene, lo que no entra en ninguna contabilidad ni cálculo, no se compra ni se vende; resiste la lógica del discurso capitalista que consiste en un rechazo del amor.

La sororidad, nueva relación de amor entre mujeres, implica un cambio de discurso. Rechaza las distintas formas del poder machista, relaciones violentas de abuso-sometimiento, proponiendo vínculos igualitarios y solidarios. Constituye un nuevo amor, una forma política del amor que configura y politiza lo íntimo**.**

El psicoanalista François Jullien, en su texto *Lo íntimo*, afirma que lo más profundo de un ser es lo que configura una relación y reúne desde lo más secreto; lo íntimo no necesita probarse, solo se comparte, hace entre dos o más personas lo que no se puede hacer solo[13]. Cuando algo que era secreto se exterioriza no como exhibicionismo, sino como liberación, al romper el solipsismo hace que lo privado devenga público, es un acontecimiento que crea y abre un campo común. Lo íntimo deja de ser propiedad privada de alguien y se cooperativiza, ya no es de ninguno, se vuelve de *todxs*, que se desapropian igualmente. La "privacía" se transformó en "nosotras", no como identidad, sino como una fecundidad que va de lo individual a lo relacional y colectivo. Es un adentro que desborda "mi" frontera, desea compartir y, rompiendo el encapsulamiento, arriesga, porque requiere de un gran coraje atreverse a lo íntimo dejando de lado pudores y convenciones. La intimidad a la que accedimos compromete, apunta a una puesta en común y a un compartir cuyo contenido es lo humano y cuyo horizonte puede volverse humanidad.

El feminismo se convirtió en un nuevo agente político, una potencia que se interroga sobre asuntos cruciales que la política hasta ahora no tuvo en cuenta: el cuerpo, el amor, el deseo, la sexualidad, la relación con el otro, la igualdad, la maternidad como una opción y no una obligación, el derecho al aborto y a la dignidad.

Deseo de emancipación

El feminismo avanza y se presenta como un deseo de emancipación que ya no está dispuesto a sacrificarse por una seguridad garantizada por la lógica masculina. Un mundo más femenino se presenta contra todas las formas del poder, sometimiento y violencia, porque un mundo menos fálico será posiblemente más amoroso, menos capitalista.

12. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*.

13. François Jullien, *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2016).

Las mujeres inauguran una política no sacrificial como el signo de una nueva fraternidad: sin jerarquías, basada en la libertad de decir y pensar, sometiendo la palabra exclusivamente a la verificación colectiva. El amor se convierte en un afecto político privilegiado y la sororidad comienza a recuperar su dignidad al elevarse al rango de categoría política.

La política femenina aparece en el campo social irrumpiendo como un deseo activo, una inteligencia común y una fuerza productiva de comunidad. La mujer tiene un valor político emancipatorio en el que "volverse mujer" se presenta como un componente fundamental que se incorpora a la vida republicana.

Palabras finales

El salto del feminismo, la desobediencia de las que no contaban, produjo un corte acorde con la afirmación de Freud en "Psicología de las masas": el amor de la mujer se opone a la masa de hombres y la puede interrumpir[14]. Suponer que este movimiento consiste en la realización de una nueva identidad femenina diferente a la tradicional es vaciarlo de contenido, banalizar su apuesta emancipatoria y asimilarlo al mercado.

Estamos ante un movimiento libertario que abre nuevas preguntas en vez de clausurar con respuestas dogmáticas establecidas. Implica una ética, ya que expresa un deseo de emancipación de las mujeres, y es instituyente porque interrumpe el fracasado orden patriarcal-fraternal establecido. Vino a reconfigurar un orden social naturalizado y promete una nueva forma de hacer comunidad basada en vínculos horizontales, amistosos, solidarios y democráticos.

14. Freud, "Psicología de las masas y análisis del Yo".

BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. xiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

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

Freud, Sigmund. "La organización genital infantil" (1923). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1985.

Freud, Sigmund. "Análisis terminable e interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1985.

Jullien, François. *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2016.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

Spinoza, Baruch. *La ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2019.

DOI: 10.15446/djf.n21.101254

La carta de amor. Un acto de sublevación

(cc) BY – NC – ND

Patricia León-López*

Hospital Erasme, París, Francia

La carta de amor. Un acto de sublevación

La carta de amor es un acto de sublevación que permite el paso de una lógica de frontera a una lógica de litoral, del viraje. Entre el saber y el goce, la letra hace litoral para salir del impase de la demanda de sentido y del espejismo de lo fálico. A través de este paso, la carta de amor permite comprender no solamente la función de lo escrito en la confrontación del sujeto con la barra de su verdad, sino el trayecto de la cura: de la carta en sufrimiento en la transferencia a la carta de amor en el pase.

Palabras clave: acto, sublevación, amor, sufrimiento, transferencia, goce, pase.

The love letter. An act of uprising

The love letter is an act of uprising that allows the passage from a border logic to a logic of the littoral, of the turn. Between knowledge and *jouissance*, the letter makes a littoral to leave the impasse of the demand for meaning and the mirage of the phallic. Through this passage, the love letter allows us to understand not only the function of the written word in the confrontation of the subject with the bar of his truth, but also the trajectory of the cure: from the letter in suffering in the transference to the love letter in the pass.

Keywords: act, uprising, love, suffering, transference, *jouissance*, pass.

La lettre d'amour. Un acte de soulèvement

La lettre d'amour est un acte de soulèvement qui permet le passage d'une logique de frontière à une logique de littoral, de retournement. Entre le savoir et la jouissance la lettre fait littoral, ce qui rend possible d'échapper de l'impasse de l'exigence de sens et du mirage phallique. Par ce biais, la lettre d'amour permet de comprendre autant la fonction de l'écrit dans la confrontation du sujet à la barre de sa vérité, que la traversée de la cure : de la lettre en souffrance dans le transfert à la lettre de l'amour dans la passe.

Mots-clés: acte, soulèvement, amour, souffrance, transfert, jouissance, passe.

Cómo citar: León-López, Patricia. "La carta de amor. Un acto de sublevación". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 391-405, doi: 10.15446/djf.n21.101254.

* *e-mail:* patricia.leon@wanadoo.fr

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 22/07/2020. Fecha de aceptación: 03/08/2020.
Desde el Jardín de Freud [n.° 21, Enero - Diciembre 2021, Bogotá] ISSN: (impreso) 1657-3986 (en línea) 2256-5477, pp. 391-405.

"Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño,
y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y si al
despertar encontrara esa flor en su mano… ¿entonces, qué?".

Samuel T. Coleridge

El tema propuesto para este número de *Desde el Jardín de Freud* junto con esta línea del seminario *Aun* de Lacan: "la única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor"[1] —que han despertado en mí un profundo interés— me han llevado a elaborar la hipótesis que espero demostrar en este texto: escribir una carta de amor es un acto de sublevación.

Si Lacan se permitió una afirmación tan contundente como esa sobre la carta de amor, podemos apostar que no lo hizo por ingenuidad o ironía. Una de las fibras que atraviesan el seminario *Aun* es la siguiente: "El saber tiene la mayor relación con el amor. Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes"[2]. En este seminario Lacan hace un giro fundamental en la elaboración de la intricada relación entre el amor y el saber, y, para lograrlo, clarifica el estatuto de lo escrito, la función de lo escrito, la relación del significante y la letra, sin lo cual es imposible concebir el inconsciente. La función de lo escrito puede ser articulada, por un lado, en relación con el desciframiento del inconsciente siguiendo el descubrimiento de Freud. Una sola afirmación basta para demostrarlo: hay que tomar el deseo a la letra, es decir, hay que saber leer entre líneas, pues la verdad se revela en su división con el saber en los sueños, chistes, actos fallidos, síntomas. Y, por otro, en relación con el goce. Lacan, al final de su enseñanza, va a articular el bla-bla-blá de cada uno hasta el límite del sentido, hasta ese punto de escritura en el cual lo legible no puede ser reducido a ninguna significación, es letra pura, lugar en el cual la fijación del goce se constituye en el punto de apoyo del sujeto. En esos dos sentidos que no se contradicen entre sí, lo que se dibuja es que sin la dimensión de lo escrito es imposible interrogar la verdad del inconsciente. La carta de amor demuestra de manera ejemplar en qué consiste esta exigencia de confrontación del sujeto con la verdad que vehicula la letra. La carta de amor implica un acto de franqueamiento de los límites del propio saber.

1. Jacques Lacan, El *seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Barcelona: Editorial Paidós, 1981), 102.
2. Ibíd., 174.

Pushkin y Molière lo escribieron para siempre en la literatura con dos cartas de amor inolvidables, ambas ilustran cómo el miedo a ir más allá de lo fálico es superado, el rechazo de lo femenino es franqueado; una forma de distancia con la lengua se rompe en el momento en que uno se decide a escribir una carta de amor, algo se abre de otra manera, se accede a la verdadera sorpresa, al encuentro con lo imposible, a esa otra forma de realización de la pérdida que da al sello del deseo y del amor su más allá.

Aleksandr Pushkin con la carta de Tatiana en *Eugenio Oneguin*: "Le escribo, qué más decir, he dicho todo si le escribo…", Molière, en *La escuela de las mujeres*, con la carta que su heroína va a escribir de un solo tiro, como si le hubiese sido dictada, y con la que logra frustrar de manera inaudita todos los esfuerzos que alrededor suyo se urdían para mantenerla en la ignorancia, para preservarla del mundo y de la vida[3]. Un saber inesperado se revela en la carta de amor. Al mismo tiempo, sobre otro plan, la carta de amor es una de las demostraciones más justas del hecho de que el amor "no puede plantearse más que en aquel más allá donde primero renuncia a su objeto"[4]. Una carta de amor no puede escribirse sin consentir cierta forma de ausencia del ser amado y de sí mismo, lo íntimo es convocado desde otro prisma. Paradójicamente, en el saber que se revela, el amor escapa a toda significación y aparece en su esencia, es decir, en cuanto significado vacío. ¡Esta es la razón por la cual las cartas de amor, las correspondencias leídas por cada uno a lo largo de la vida, alimentan de alguna manera la sed inagotable de encontrar, finalmente, leyéndolas, el significado del amor! Las cartas de amor que leemos se ofrecen como un libro abierto de saber sobre el amor, proporcionándonos asombro y goce. ¡La prueba: todos los días se publican nuevas correspondencias!

Aun si es un poco anecdótico, vale la pena recordar aquí lo que Freud, en el momento del nacimiento de su primer hijo, escribe en una carta a Emelina Bernays, en 1887:

> El parto fue lento. […] Marta tomó un plato de sopa. Estábamos muy contentos. Hace solo trece meses que vivo con ella; no paro de felicitarme por haberme comprometido con valentía y entusiasmo con ella, aunque la conocía bastante poco, sobre todo por cartas.[5]

Lacan en otro momento de su enseñanza confirma la importancia dada a la carta de amor, y no deja dudas sobre el interés de este algo esencial que transporta la carta de amor, este algo tan diferente a la palabra de amor.

> Yo diría que no se puede hablar de "amor", como se dice, sino de modo tonto o abyecto, […] que no se pueda entonces hablar de amor, pero que de eso se pueda escribir, debería sorprender. La carta, la carta de (a)muro, para continuar con esa pequeña balada de

3. En la obra de Pushkin, estas palabras de Tatiana: "He dicho todo si le escribo" son únicas para demostrar que lo que se realiza en una carta de amor no es un relato, sino ese paso a la escritura en la plenitud del acto de decir y de desear. En la pieza de Molière, por su parte, Arnolfo, hombre maduro, enfermo por la idea de ser engañado por una mujer, toma como pupila, desde su primera infancia, a Agnès y la educa en la completa ignorancia del mundo para evitar toda curiosidad y tentación y hacerla una esposa perfecta, modelada a su gusto. Horacio se cruza en el camino de la ingenua muchacha y se enamoran. Para evitar el destino que le está reservado por Arnold, Agnès le escribe a Horacio una carta de amor, plena de sinceridad e inteligencia, que logra cambiar el hilo de las cosas. La obra de Molière ilustra con esta carta la emergencia de un saber nuevo que no pasa por los rieles de la educación.
4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 247.
5. André Bolzinger, *Portraits de Sigmund Freud. Trésor d'une correspondance* (París: Campagne Première, 2012), 264.

> seis versos, y que, si esto empieza entre el hombre, del que nadie sabe lo que es, entre el hombre y el amor está la mujer, y luego, como ustedes saben, continúa, […] y esto debería terminar al final, al final está el muro: entre el hombre y el muro, justamente está… el amor, la carta de amor. *Y lo mejor que hay en este curioso impulso que se llama amor, es la carta, es la letra que puede adoptar formas extrañas.*[6]

Es imposible pasar por alto el acento que pone Lacan de nuevo en estas líneas, en el hecho de que en este curioso impulso del amor lo que cuenta realmente, lo mejor que puede pasar, es la carta de amor, la letra que puede adoptar formas extrañas. La carta de amor es presencia, no representación, es invención de la forma, emergencia de un deseo inédito, saber sin sujeto que encuentra refugio en la letra. Entonces, ¿qué decir del amor? Freud y Lacan le otorgan al poeta su lugar y al amor su misterio. La literatura, por su parte, nos colma de bellísimas cartas de amor; no solo hay epístolas de una poesía infinita, sino que para cada quien, pensar en las cartas de amor, en las que hemos escrito o recibido en la vida, es siempre una fuente de íntimas conexiones, un teatro donde es posible reinventarse entre las redes del olvido y la memoria. Con solo evocarla, las primeras ideas afloran, la carta de amor obnubila, la carta de amor sorprende a tal punto de que es una de las expresiones más auténticas de la verdadera sorpresa, la carta de amor subyuga, transforma a quien la posee, a quien se deja detener por ella. También interviene en una relación para crear el vacío de la ausencia y acceder a esa otra forma de intimidad con la lengua que permite la carta de amor, a esa otra forma de presencia en la escritura.

En algunas cartas es posible leer de manera muy precisa el deseo de abrirse hacia un amor más fuerte que la muerte, un amor que busca la inmortalidad del amor a través de este consentimiento mutuo que se hace promesa y eternidad gracias a lo escrito. Hay cartas que hablan de una unión que aspira a una dicha más fuerte que cualquier sentimiento de exaltación, pero también cartas de amor que dan testimonio de la soledad, de la desesperación, del dolor, y que, sobrepasando las barreras de lo íntimo, ya que las cartas son publicadas, se convierten en un lugar de acogida para alguien que vive el olvido, la ausencia, la traición, la pérdida del amor, el *Hilflosigkeit* 'desamparo'. Existen también las cartas de amor eróticas, cartas de amor que permiten profundizar y singularizar las formas de goce en su relación con el objeto; la del hombre en el fetichismo, en la que el objeto precioso para atizar el deseo está al alcance de la mano; y la de la mujer que se deja mecer en su erotomanía, se consuela de su lugar de objeto de deseo, de objeto elegido, regocijándose al leer cómo se puede hablar de ella, cómo se escribe sobre ella[7].

6. Jacques Lacan, *El saber del psicoanalista*, clase del 3 de febrero de 1972. Traducción de Patrick Valas. Las cursivas son mías. Inédito.

7. "[…] si la posición del sexo difiere en cuanto al objeto, es con toda la distancia que separa a la forma fetichista de la forma erotomaníaca del amor". Jacques Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (1960), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo xxi Editores, 2002), 696.

El interés de este trabajo, más allá de esta fenomenología de la carta de amor que hemos esbozado, es, como lo mencioné al inicio, comprender cómo la carta de amor en sus diferentes facetas demuestra que la función de lo escrito en su dimensión de acto de sublevación vuelve realidad con su existencia la inadecuación de las palabras a las cosas. Es en esa brecha en donde la carta de amor se introduce, y hace emerger en esa relación singular al amor, al deseo, otra forma de goce que remueve los límites de la alienación al Otro; el saber referencial cae, no tiene lugar. La verdadera carta de amor en cierto sentido adviene como los sueños, no se ordena, no es programada. Así como viene un sueño, se escribe una carta de amor: no es cuando lo queremos, sino cuando *eso* lo quiere. Solo el deseo da forma a ese impulso del amor que, al realizarse en la carta de amor, al encontrar abrigo en la letra, permite escuchar la voz del goce, su susurro.

Es decir, la carta de amor, en su función de litoral, de paso, abre otra forma de cruzar el callejón sin salida que el amor debe enfrentar por el hecho de que no hay relación sexual, porque el goce del Otro, considerado como cuerpo, es siempre inadecuado —perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a*, y por otro, loco, enigmático—: "De la pareja, el amor solo puede realizar lo que llamé, usando de cierta poesía, […] valentía ante fatal destino"[8].

He trazado, entonces, un primer plano al distinguir dos sentidos que permiten comprender la necesidad de lo escrito para acceder al inconsciente: el desciframiento de los elementos significantes para llegar a la interpretación, siguiendo las leyes de la gramática en la metáfora y la metonimia, y el apoyo en la literalidad de la letra para hacer resonar la lengua hasta los límites del sentido, hasta el sinsentido que fija la letra como lugar irreductible a la significación.

Otro paso permitirá ir aún más lejos e identificar cómo la función de lo escrito sirve de brújula, de orientación, dependiendo de la manera en que la pregunta por el sentido y por el sinsentido se articula a la cuestión del ser. Lacan se opone a los filósofos que fundan esta oposición entre sentido y sinsentido en la pregunta por el ser, incluyendo las interpretaciones sobre el absurdo y el sinsentido del ser en la época contemporánea. La praxis analítica exige otras coordenadas, la relación con el sufrimiento y con la vida, la dimensión del sujeto que habla, la insistencia de los síntomas obligan a pensar cómo el analista se sitúa en la transferencia: el lugar del Otro que debe asumir, la forma de ausencia del Otro que puede encarnar, la impostura que puede entretener haciéndose pasar por el Otro; o en el sentido del objeto, el lugar de semblante de objeto, objeto causa del deseo que puede ocupar para permitir el desciframiento del inconsciente; el tipo de desecho que el analista es o no es en la cura para permitir el fin del trabajo analítico. Todas estas preguntas no pueden resolverse

8. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 174.

en un debate enredado en las categorías del ser y la nada. Lacan introduce la función de lo escrito para abrir otra perspectiva y mostrar otras formas de oposición.

En primera instancia, encontramos lo escrito como eso que constituye el saber referencial; es el saber instituido, de la inscripción de la historia según los avatares de la figura del Otro, el saber de las enciclopedias y los diccionarios. En este sentido, lo escrito se sitúa del lado del saber asimilado y del poder de las instituciones. Esta forma de saber no solo se posee o se adquiere, además viene articulada a la significación como traza, inscripción de un saber primario. En la clínica analítica podemos encontrar esta lógica en el mejor de los sentidos en la doctrina de Freud y Lacan en cuanto fundamento del psicoanálisis, pero también en el destino de las publicaciones en cuanto saber depositado, almacenado, e incluso ir hasta el límite de leer la relación entre el saber depositado y la cultura. La civilización, dice Lacan en su texto "Lituraterra", es la cloaca[9], y, siguiendo esta metáfora, se podría decir que los escritos de cada individuo son sus desechos, su basura[10], en última instancia, tal como Lacan lo precisa, hay una identificación del ser con el objeto anal.

En segunda instancia, existe lo escrito en su dimensión de acto de insurrección, de franqueamiento de los muros del lenguaje, es algo del orden de la existencia más allá del objeto. No es el residuo que se deposita, sino algo que se sitúa del lado del no-ser (*désêtre*) y de la salida del saber referencial. La carta de amor toma distancia del saber académico, emerge como producto de un momento de destitución subjetiva. La oposición entre sentido y fuera de-sentido ya no se sitúa en el registro del ser en el orden de una cierta trascendencia metafísica, sino en el *ça parle*, 'ello habla', unido a la letra para atrapar lo que es inaccesible en la palabra. Ahí donde surge la cosa que escapa a la representación, ahí donde puede emerger algo de un saber inesperado, cuyo estilo está impregnado de la certeza de una forma que permite el goce, ahí, en este registro es donde se sitúa la carta de amor.

Profundizar en la diferencia de la función de la escritura, de la letra, desde estas dos lógicas, permitirá aprehender el sentido de la afirmación de Lacan respecto a la seriedad de la carta de amor y a la proposición de entender la carta de amor como verdadero acto de sublevación. Esto es, como salida del impase de la demanda de sentido y del espejismo de lo fálico para liberar el deseo de saber de la sugestión del Otro, para penetrar la lengua desde otro lugar, y así acceder a un saber nuevo, más allá del objeto, más allá de la significación, puesto que la escritura es erosión del significado.

Es una forma de separación respecto al Otro que no se sitúa en el orden de la frontera, en el clivaje entre el adentro y el afuera. En esta lógica, en vez de frontera encontramos el surco que hace borde, litoral, litoral que hace literal y que abre otro viraje capaz de acoger el goce del trazo único de la letra (Lacan halla un ejemplo en

9. Jacques Lacan, "Lituraterra" (1971), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 19.

10. Lacan juega con las palabras en francés *poubelle* 'basura' y *pubelication* 'publicación', haciendo escuchar el equívoco entre basura y publicación.

la pintura china, se refiere al pincelazo único de la caligrafía)[11]. Aquí el impulso del amor se hace letra en una íntima relación con el acto de sublevación, con la verdad que se deja leer entre las líneas, abriendo un nuevo espacio donde el saber no está sujeto o, por lo menos, no se deja reducir a la validación y a la garantía del Otro. En la carta hay algo que escapa, que resiste a los trayectos trazados de antemano, algo en la carta de amor se subleva haciendo enigma, la carta de amor termina por llegar siempre a su destino, pero precisamente lo que ella dibuja es el borde del agujero en el saber, su destello no es frontera, es viraje.

El psicoanálisis es algo diferente a una psicología. Ambos lados de la carta de amor lo demuestran

Para entender la magnitud del alcance de la afirmación de Lacan sobre la carta de amor, quizá sea importante leer las líneas que la preceden en esta lección del 13 de marzo de 1973 del seminario *Aun*, y ver la estrecha relación entre lo que Lacan dice ahí y la importancia de lo escrito respecto a la división que vengo de explicar. Lacan está explicando por qué la finalidad de un análisis es llegar a una separación, a una disociación entre el *a* y el A, reduciendo el primero a lo que es del orden de lo Imaginario y el A, el Otro, a lo que es del orden de lo Simbólico.

> Que lo Simbólico sea soporte de lo que fue hecho Dios, está fuera de duda. Que lo Imaginario tenga como soporte el reflejo de lo semejante a lo semejante, es seguro. Y, sin embargo, la *a* pudo confundirse con la S(A) tachado […], echando mano a la función del ser. Aquí queda por hacer una escisión, un desprendimiento. Allí es donde el psicoanálisis es algo distinto que una psicología, porque la psicología es esta escisión no efectuada.[12]

Luego, introduce la cuestión de saber desde dónde se puede hablar de amor, y no duda en trazar en este punto la línea de división y dependencia entre el discurso analítico y la ciencia:

> En efecto, lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor, de hecho, es lo único que se hace en el discurso analítico. Y ¿cómo no percatarse de que, con todo lo que puede articularse desde el descubrimiento del discurso científico, ello es, pura y simplemente, perder el tiempo? El aporte del discurso analítico es que hablar de amor es en sí un goce, y quizá, y después de todo, esa es la razón de que emergiese en un punto dado el discurso científico. […] En efecto el *Lustprinzip*, solo se funda en la coalescencia de la *a* con la S(A) tachado.[13]

11. "Tachadura de ninguna huella que esté de antemano, es lo que hace tierra del litoral. *Litura* pura, es lo literal. Producirla es reproducir esa mitad sin par por la que subsiste el sujeto. Tal es la hazaña de la caligrafía. Traten de hacer esa barra horizontal que se traza de izquierda a derecha para figurar con un trazo el uno unario como carácter […]. Hace falta un tren que solo se atrapa al desprenderse de lo que sea que os tache. Entre centro y ausencia, entre saber y goce, hay litoral que solo vira a lo literal, si pudiesen a ese viraje considerarlo el mismo en todo instante". Lacan, "Lituraterra", 25.

12. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun*, 101.

13. Ibíd.

Sigamos el encadenamiento de estas líneas y la lógica que lo lleva a la carta de amor y a la seriedad de este acto. Encontramos puntos de referencia muy claros: *a*, el objeto, y S(/A). Él es muy preciso, hay que separar *a* y A, pero —dice— hay una confusión entre *a* y S(/A) echando mano de la función del ser, es decir, la confusión entre los dos se debe a la forma como se hace jugar la función del ser. Lo hemos señalado mostrando, por ejemplo, cómo el objeto anal es el primer objeto en el que el sujeto identifica su ser y cómo lo escrito puede alojarse también de este lado. Lacan precisa, además, que lo que da el verdadero peso al psicoanálisis es el hecho de realizar esta escisión entre *a* y S(/A). Siguiendo a Lacan, será posible demostrar que lo que está en juego en esta escisión es precisamente poder orientarse de otra manera y no por una ideología de la frontera, de la pertenencia o la exclusión, de la división entre el adentro y el afuera, de la encarnación del ser en el desecho o en la obra sublimada a través de la identificación.

A partir de lo que dice Lacan, quiero intentar seguir esta otra idea: la carta de amor actualiza, opera, demuestra, de manera ejemplar, en qué consiste la escisión entre *a* y S(/A). La carta de amor es un acto de sublevación contra la lógica fálica y el anclaje en la función del ser, su existencia toca otros bordes; hace, así, legible el impulso del amor, al dejar de esta manera que el vértigo del deseo se confiese, y posibilita un forzamiento del tiempo que permite concebir la eternidad en la lógica de lo inconmensurable. En fin, es una forma en la que la escritura del goce se autoriza la creación.

Lacan precisa, además, que en el discurso analítico no se hace otra cosa que hablar de amor, lo cual implica acoger el goce, pues hablar de amor es un goce. Sin embargo, si hay un paso, el hablar de amor hacia la carta de amor es para indicar cómo lo Real irrumpe, para indicar que en un análisis en el que el amor de transferencia es crucial hay efectos de escritura, se reescribe la historia, por ejemplo. Si hay separación, corte posible, en el desciframiento del inconsciente —el regreso de lo reprimido, un lapsus, un síntoma son inconcebibles sin la dimensión de lo escrito—, es porque la letra como irrupción de lo Real nos libera del mundo cerrado de lo Simbólico sin sacrificar los efectos de verdad. Lo que Lacan quiere demostrar con la carta de amor es que, en ese paso, del hablar de amor hacia lo escrito, en ese paso, que da forma a la carta de amor, la separación entre *a* y S(/A) se realiza no como cuando atravesamos una frontera, sino abriendo un viraje, haciendo una tachadura. En una carta de amor podemos situar la dimensión de objeto, de desecho, de resto que la letra y la epístola simbolizan. Pero también podemos encontrar en ella la dimensión de hueco en el saber, de escritura del goce. La escisión que señala Lacan ocurre gracias a la función de lo escrito que abre otro camino, otro viraje; surca la tierra sin crear frontera, abriendo ese otro espacio, el de la escritura del goce.

La carta objeto y la carta agujero en el saber

El equívoco en el que James Joyce se deslizó de *a letter* a *a litter*, de 'una carta a una basura', 'a un desecho', permite comprender la diferencia entre la representación y el objeto, es decir, el hecho de que la materialidad de la letra transciende ampliamente su contenido, su mensaje.

Además, la carta de amor puede ser también aprehendida en su dimensión de agujero en el saber, de sorpresa, notación de lo indecible, de lo insondable, que permite acceder a ese saber leer de otra manera, S(/A), a este estar en falta de otra manera al que puede conducir el trabajo de un análisis[14]. El lazo y el lugar que la carta crea van mucho más allá de los confines del principio del placer, no se trata de presentar la carta de amor como una unidad trascendente; esta coalescencia del *a* con S(/A) es exactamente el límite que la carta de amor va a superar. La carta de amor cruza este límite, franquea la lógica de la frontera, dejando así al deseo hacer carne con el agujero del saber que ella bordea con palabras, anota con letras. Es un compromiso que traduce de modo ejemplar el lugar del deseo en el amor; un desafío esencial se produce, toma forma, hay algo del orden del goce suplementario que se realiza en la carta de amor.

En el seminario *La angustia*, Lacan precisa cómo el sujeto al principio no conoce el límite entre *a* y el Otro, él sitúa el objeto anal como el primer objeto en el que el sujeto puede identificar su ser. Pero, para decirlo brutalmente, la carta de amor muestra que la mierda no es la única vía, el único camino, ya que puede haber en la relación con el objeto un más-allá de la dialéctica entre el don y el rechazo, el ideal y la desaprobación, el adentro y el afuera. En definitiva, es posible considerar los límites de la oblatividad obsesiva. Esta lógica puede substituirla otra lógica, la que permite que la función de litoral de la carta opere para hacer literal, para dibujar el viraje, o sea, la que permite abrir un otro espacio para anudar saber y goce. Frente al imposible de escribir la relación sexual, el viraje que vehiculiza la carta de amor se libera de la lógica de la castración absoluta.

De acuerdo con la tesis de este trabajo, la carta de amor abre para el sujeto un acceso directo al Otro tachado. Lacan, al contrario de Derrida, Barthes y otros autores de la época, dice más bien alegrarse de que en este tiempo pueda verdaderamente leerse a Rabelais, es decir que uno puede leer de manera diferente y escuchar la palabra y la risa gracias al uso que se hace del equívoco. Entrar en el universo de la carta de amor exige una elaboración sobre lo que es leer. La dinámica entre la palabra y lo escrito es el efecto de poder leer entre líneas, leer de otra manera, el entre-dicho; es por eso por lo que la carta de amor cumple su verdadera función ahí donde permite la dimensión de la sorpresa.

14. Es una linda definición de S(/A), otra forma de estar en falta. Es una apertura del sujeto a la inconsistencia del Otro, lo que permite una relación no-toda con la castración. Jacques Lacan, *Seminario 25. El momento de concluir* (1977-1978), sesión 11 de abril de 1978. Inédito. Disponible en http://www.psicoanalisis.org/ lacan/seminario25.htm.

La carta de amor en su dimensión de verdadera sorpresa no se reduce al signo de amor que podría instrumentalizarla cual lecho de deseo, no se reduce a encarnar un significado de amor, sino que da acceso a un Otro que se abre hacia este Otro en uno mismo que divide y funda. Entre las cartas más bellas que he leído, recuerdo las que hubo entre Marina Tsvetaïeva, Rainer Maria Rilke y Boris Pasternak. En el momento en que se establece la correspondencia cada uno es consciente de estar viviendo uno de los momentos más intensos de su existencia; cada poeta hace saber cómo la correspondencia que empieza a tejerse moviliza toda la audacia de la que cada uno es capaz, hay una irrupción del saber inesperado, algo del orden de lo inimaginable se abre paso para dar forma a ese intercambio, y circulan textos y poemas, cada carta es una forma de abandono de sí mismo, un hecho puro de *désêtre*; cada uno testimonia el choque, la dicha que estas cartas proporcionan. Pasternak dirá de esta correspondencia: "Nunca me hubiese figurado que el correo pudiese servirme de puente hacia un mundo inaccesible"[15]. Por su parte, Marina Tsvetaïeva manifiesta también esta dimensión de la sorpresa, en respuesta a una carta de Rilke: "para mi fiesta el más bello regalo: tu carta. Todo tan inesperado como cada vez, jamás me acostumbraré a ti (ini a mí!), ni al asombro…"[16]. Además, una gran parte de esta correspondencia tripartita no se publicará hasta mucho más tarde. Se dirige a otros por encima de su tiempo. Marina Tsvetaïeva dijo, entregando las cartas para que se conservaran durante muchos años antes de ser publicadas:

> En cincuenta años, cuando todo esto haya pasado, completamente pasado, cuando los cuerpos hayan caído al polvo, cuando la tinta se haya desvanecido, […] cuando las cartas de Rilke no serán más las cartas de Rilke dirigidas a mí, sino a todos, letras podrán renacer, estas letras [las de Rilke] no son su pensamiento, sino el cuerpo de su pensamiento.[17]

Estas cartas cruzarán, entonces, la barra de lo íntimo para continuar su camino, en otro momento, en otro lugar, y gracias a la escritura continuarán transmitiendo el cuerpo del pensamiento del poeta, o sea, su forma de decir única, inimitable. Es muy importante definir aquí la precisión de Marina Tsvetaïeva: estas letras continuarán existiendo, no son representación, sino realización del nudo entre lo simbólico y la escritura, entre saber y goce, el cuerpo de lo escrito hará estremecer a otros lectores. En fin, estas cartas, lecho del Otro, tinta con que se escribe el goce del encuentro, irán mucho más allá de la muerte del poeta. La destinación de estas cartas debe renovarse, lo que representaban para alguien se superará, se olvidará, surcando así otra transmisión de saber. Cuando la tinta de estas cartas haya palidecido, estas cartas se apoderarán de otros lectores, renacerán de nuevo. La escritura muestra cómo lo

15. Rainer Maria Rilke, Boris Pasternak y Marina Tsvetaïeva, *Correspondance à trois* (1926) (Mayenne: Gallimard, 1983), 61. La traducción de todos estos fragmentos de correspondencia es mía.

16. Ibíd., 238.

17. Ibíd., 12.

simbólico necesita del cuerpo de la letra para transmitirse, para tomar forma, para seguir libidinizando la vida. Las cartas de amor están repletas de detalles del cotidiano. Un ejemplo muy bello de esto es la correspondencia de Santa Teresa de Ávila. En sus cartas pletóricas de confidencias, habla con gran precisión de todo cuanto le sucede y de lo dichosa que se halla escribiendo, a tal punto de sentirse arrollada en la contigüidad de la escritura. Es muy interesante ver cómo los momentos de éxtasis de Santa Teresa pierden importancia a medida que su correspondencia se hace más abundante, para ella cada carta es un acontecimiento de transgresión a la manera como se comunica la experiencia mística y a la vez un acontecimiento de transmisión; las cartas cumplen la función de litoral entre Dios y sus destinatarios, tanto así que hasta se podría decir que todos sus escritos son cartas más elaboradas.

De la carta robada a la carta de amor

Es necesario recordar que Lacan abre sus *Escritos* con un texto en el que las escenas se organizan en torno al robo de una supuesta carta de amor[18]. En la historia de "La carta robada" de Edgar Allan Poe, traducida por Baudelaire, una carta dirigida a la reina se desvía de su trayecto. La esencia de esta historia, nos dice Lacan, es el hecho de que, a pesar de agotar todas las posibilidades de encontrarla con una requisa exhaustiva de cada lugar, la carta se les escapa a todos de las manos.

La historia, afirma Lacan, sirve para mostrar que es la carta, en su desvío y sus desplazamientos, la que condiciona la forma en que los sujetos intercambian posiciones; sus entradas y sus papeles no dependen en absoluto ni del contenido ni del significado de la carta, es la circulación, la posesión de la carta la que modula los posibles escenarios. El cuento de Poe no nos deja saber nada ni del contenido de la carta ni del mensaje que vehicula, tampoco dice nada sobre su remitente. La carta, y este es el punto que interesa a Lacan, debe ser entendida a partir del efecto que produce su circulación. La manera como se concatenan en las dos escenas los tiempos lógicos por los cuales la decisión se precipita y los lugares asignados a los personajes es lo que constituye el nudo intersubjetivo de la acción, sin tener nada que ver con su mensaje y su significado. De la carta no se puede decir sino que su trayecto ha sido prolongado, desviado o, según el vocabulario postal, que esa carta retardada en el correo tiene su propio trayecto, una carta en sufrimiento (*lettre en souffrance*). Más importante aún, agrega Lacan, cada personaje que se apodera de la comprometedora carta recae en el misterioso efecto de esta posesión.

Esto es lo que Lacan resume: la carta produce un efecto de feminización. Con esto alude en un primer momento al efecto de pasivación de quien la tiene entre sus

18. La historia habla de una carta de amor que compromete, que ha sido robada a la reina. El ministro que la roba la utiliza como medio de presión, pues la ha robado ante la vista de la reina para que ella sepa que es él quien la tiene en su poder. El prefecto de policía es el encargado de la misión de encontrar la carta; el ministro deja incluso a la policía el campo libre para sus requisas. La carta es imposible de encontrar aun si el prefecto realiza las pesquisas más minuciosas que puedan imaginarse; el espacio es explorado de cabo a rabo. Al no lograr encontrarla, el prefecto pide ayuda a Dupin, un dandi, poeta, que la encuentra y la sustituye, a su vez, mediante un simulacro, repitiendo la misma pirueta que había realizado el ministro, pero añadiendo un texto a la carta ficticia, nada banal: "Un designio tan funesto si no es digno de Atreo es digno de Tieste". El ministro se creerá, en efecto, en posesión de la carta hasta el momento en que, decepcionado al ver que la reina no cede a su presión, se servirá de la carta y descubrirá que, de igual manera, esta le ha sido usurpada. El hecho de no encontrar la carta y de tenerla frente a los ojos muestra, entre otras cosas, la extraña relación que sostiene la letra con el lugar y el significante: la carta estará y no estará allí donde está.

manos; con el uso de la carta se disipa su poder. El efecto de la carta en cada uno de los personajes es el efecto de su no-uso, sobre otro plano; este efecto también alude al enigma del goce, a su lugar. La carta hace hueco en el sentido y abre hacia otra forma de goce, separa haciendo litoral, surcando el vacío y disolviendo los semblantes, dando así lugar a otras formas. De este lado estamos en la función de la carta que abre —según como lo expliqué páginas atrás— hacia ese espacio del no-todo, S(/A).

En el seminario sobre *La carta robada*, Lacan también muestra el lado residuo, objeto de la carta de amor, irreductible a su función de hacer signo: "Si pudiese decirse que una carta ha llenado su destino después de haber cumplido su función, la ceremonia de devolver las cartas estaría menos en boga como clausura de la extinción de los fuegos de las fiestas de amor"[19].

Y señala en este mismo texto, en relación con el lugar del analista en la transferencia y su vínculo con la letra:

> ¿No estaremos en efecto para sentirnos aludidos cuando se trata tal vez para Dupin de retirarse del circuito simbólico de la carta —nosotros, que nos hacemos emisarios de todas las cartas robadas que por algún tiempo por lo menos estarán con nosotros "en sufrimiento" en la transferencia—? ¿Y no es la responsabilidad que implica su transferencia la que neutralizamos haciéndola equivaler al significante más aniquilador que hay de toda significación, a saber, el dinero?.

El analista emisario de todas las cartas robadas en sufrimiento en la transferencia[20].

De la carta en sufrimiento en la transferencia a la carta de amor en el pase

¿Cómo salir, entonces, de la carta en sufrimiento en la transferencia? Si damos un paso al lado y pensamos que Lacan propuso el pase en su Escuela para saber algo de ese momento de entusiasmo que permite a un sujeto autorizarse a pasar del lugar del analizante al de analista en un momento preciso —que no tiene nada que ver con la instalación profesional, sino con un saber producido por el sujeto a partir de su cura—, en este texto podría yo osar proponer un atravesamiento que va de la carta en sufrimiento en la transferencia a la carta de amor en el pase.

Esta hipótesis puede ser considerada carente de sentido si pensamos que desafortunadamente, en algunas de las asociaciones en las que el procedimiento del pase opera, su aplicación queda opacada por la apropiación abusiva de quienes, poniéndose en el lugar del Otro, impiden lo que el pase ofrece como experiencia: la

19. Jacques Lacan, "El seminario sobre *La carta robada*" (1956), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi Editores, 2009), 37.

20. Lacan, *El seminario, Libro 20, Aun*, 102.

posibilidad de demostrar cómo cada quien logra reinventar el psicoanálisis a partir del saber producido en su cura y cómo el vínculo colectivo, la comunidad que se recrea al compartir esta experiencia, puede crear una forma de lazo social que no pretende suturar la verdad del sujeto.

No me propongo explicar el pase, solo evocarlo a partir del corazón de este texto, es decir, de la función de lo escrito en su relación con la verdad del sujeto. Lo primero es no olvidar que Lacan pensó en la posibilidad del pase por escrito, diciendo que al pasar por escrito se tiene la posibilidad de estar un poco más cerca de lo que podemos esperar de lo Real, pero el destino de lo escrito lo inhibió, ya que pensar que estos escritos no serán leídos, que hay demasiadas cosas escritas que no se leen, que lo escrito queda allí sobre el papel, y también sobre el papel higiénico, lo disuadió.

Los chinos, dice Lacan, se han dado cuenta de esto, de que existe el llamado "papel higiénico", el papel con el que uno se limpia el trasero. Por lo tanto, es imposible saber quién lee. Estamos en el lado de lo escrito desecho, basura, entonces ¿el pase por escrito sería el producto terminado de su análisis que cada uno deposita en la alcantarilla? Es la objeción de Lacan para poner en acto su idea del pase por escrito. Si él propone el pase por escrito no es para aumentar la pila de publicaciones analíticas, coloreadas de matices autobiográficos. Creo que si Lacan se permitió pensar el pase por escrito fue con la idea de forzar el saber sobre lo Real que está en juego en ese paso del analizante al analista, dar cuenta de lo intransmisible del psicoanálisis, es decir, ahondar en el saber construido en la cura a partir del acceso al Otro tachado, al Otro sin garantía, al Otro que falta. El hacer Escuela en una comunidad analítica exige demostrar que es posible sacar partido de lo escrito de otra manera; cada pase es una escritura capaz de abrir el campo del saber, de hacer tachadura, de marcar un viraje que otros pueden tomar.

A partir de esto, yo diría que pasar por escrito (el pase por escrito), es decir, dar cuenta del deseo por escrito, del entusiasmo que surge en un analizante en un momento dado para hacer este paso al analista, podría ser posible, a condición de que estos escritos de pase sean cartas de amor. Es decir que el impulso del amor que lleva a la carta de amor sería equivalente al impulso que lleva a un sujeto a pasar del lugar del analizante al lugar del analista. Se trataría de escribir la experiencia hasta darle forma, de la misma manera como el amor adopta extrañas formas en la carta, en la letra. Cartas que demuestren el entusiasmo, el impulso, de haber tocado el límite de lo que su cura pudo revelarle, permitiéndole así cristalizar el producto de su análisis, no en un objeto finito, dogma o letra muerta, sino en una nueva relación con el acto, otra lógica distinta de lo plausible, un nuevo Decir, un compromiso que puede perforar y transmitir el saber analítico, inaugurando así otro lazo social marcado por la dimensión

de invención del inconsciente y la estructura de la tercera persona tal como Freud lo demostró con el *Witz*.

Agregaría que, con el fin de que la experiencia del pase contribuya a la aspiración de poner el psicoanálisis a la cabeza de la política, el pase-carta de amor-tachadura, viraje, se debería tomar en serio el deseo de Lacan: "Puede ser que fuera suficiente, decimos eso sin duda, que de lo escrito sacamos otro uso de algo, que no sea de la tribuna o del tribunal, para que se puedan expresar otras palabras para hacernos tributo"[21].

En 1974, en la "Nota sobre la designación de pasadores", Lacan explicita ese momento en el que el saber construido en el análisis por el analizante con su inconsciente puede no convenir, no estar referenciado, es decir, puede no corresponder al saber establecido. Entonces Lacan dice: "De ahí, a veces, le viene al sujeto la sospecha de que su propia verdad, en el análisis, no haya alcanzado a venir a la barra; es necesario un pasador para escuchar esto"[22]. La sutileza de Lacan es enorme, es el analizante el que quiere ir más allá del límite de lo que ha podido decir a su analista, es el analizante quien juzga *qu'il n'est pas venue à la barre de sa verité*, si en francés *venir à la barre* significa testimoniar ante una corte o un tribunal; lo importante aquí es ver que la sospecha de poder decir algo más, algo diferente de lo que se ha dicho en la cura, es lo que empuja al sujeto a dar ese salto hacia otra verdad.

Así la sublevación del pase sería equivalente a la sublevación de la carta de amor, a ese salto que se realiza agarrándose de la escritura con el fin de decir algo más, dejar que el saber que no ha sido atendido tome lugar, y de alcanzar otra verdad y abrirla para algunos otros. En este sentido es que la equivalencia con la seriedad de la carta de amor y la dimensión de sublevación que esta conlleva puede establecerse. Es sin duda una tesis un poco herética, pero ¿cómo dejar pasar la ocasión de proponerla en un número de esta revista que nos invita a escribir sobre la sublevación? Los sueños de pase demuestran este acto de separación con respecto al Otro que se abre sobre otro litoral, pero sería un tema para otro trabajo.

Por el momento se puede concluir que la carta de amor permite al sujeto venir a la barra de su verdad, opera la separación entre *a*, el objeto y S(/A) tachado, así posibilita otra forma de presencia, otra manera de sacar partido de lo Real, otra forma de leer la realidad.

21. Jacques Lacan, *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 18.

22. Jacques Lacan, "Note que Jacques Lacan adresse personellement à ceux qui étaient suceptibles de désigner les passeurs" (08/05/1974), *Analyse freudienne presse*, n.° 4 (1993): 42. La traducción es mía.

BIBLIOGRAFÍA

Bolzinger, André. *Portraits de Sigmund Freud. Trésor d'une correspondance*. París: Campagne Première, 2012.

Borges, Jorge Luis. "Otras inquisiciones. La flor de Coleridge" (1952). En *Obras completas de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

Lacan, Jacques. "El seminario sobre *La carta robada*" (1956). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi Editores, 2009.

Lacan, Jacques. "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (1960). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores, 2002.

Lacan, Jacques. "Liturratierra" (1971). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Note que Jacques Lacan adresse personalmente à ceux qui étaient suceptibles de désigner les passeurs" (08/05/1974). *Analyse freudienne presse*, n.° 4 (1993).

Lacan, Jacques. *El saber del psicoanalista*, Clase del 3 de febrero 1972. Traducción de Patrick Valas. Inédito. Disponible en www.valas.fr

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1981.

Lacan, Jacques. *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. *Seminario 25. El momento de concluir* (1977-1978), sesión 11 de abril de 1978. Inédito. Disponible en http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario25.htm

Rilke, Rainer Maria; Pasternak, Boris ; Tsvetaïeva, Marina. *Correspondance à trois* (1926). Mayenne: Gallimard, 1983.

Este es el origen vital,
el que solo una madre
brinda incondicional
LISTVO

DOI: 10.15446/djf.n21.101256

La voz del niño en el acto de sublevación por el cadáver insepulto. Testimonios sobre la fatalidad de una guerra que no termina

(cc) BY NC ND

Herwin Eduardo Cardona Quitián*

Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia

La voz del niño en el acto de sublevación por el cadáver insepulto. Testimonios sobre la fatalidad de una guerra que no termina

The voice of the child in the act of uprising for the unburied corpse. Testimonies on the fatality of a war that does not end

La voix de l'enfant dans l'acte de révolte pour le cadavre non enseveli. Témoignages sur la fatalité d'une guerre qui n'a pas de fin

A partir de la trama de *La hojarasca*, se analiza el acto de sublevación que busca oponerse al goce carroñero del pueblo. En la novela, la disputa es por el cadáver de un médico al que pretende negársele la sepultura. Siguiendo la voz del niño como narrador de la historia, se transita hacia la fatalidad que se transmite generacionalmente en la historia de la violencia en Colombia, y cuyo correlato es representado en la tragedia de Antígona. El trabajo busca desentrañar la función retórica del héroe de la tragedia y preguntarse por las consecuencias del contagio de los muertos insepultos.

Palabras clave: niño, sublevación, guerra, voz, muerte.

From the plot of *La hojarasca*, we analyze the act of uprising that seeks to oppose the scavenging *jouissance* of the people. In the novel, the dispute is over the corpse of a doctor who is to be denied burial. Following the voice of the child as narrator of the story, we move towards the fatality that is transmitted generationally in the history of violence in Colombia, whose correlate is represented in the tragedy of Antigone. This paper seeks to unravel the rhetorical function of the hero of the tragedy and to wonder about the consequences of the contagion of the unburied dead.

Keywords: child, uprising, war, voice, death.

À partir de l'intrigue de *La Hojarasca*, l'acte de révolte qui cherche à s'affronter à la jouissance des charognards du peuple est analysé. Dans le roman, la dispute tourne autour du cadavre d'un médecin dont ils ont l'intention d'empêcher l'inhumation. À partir de la voix de l'enfant comme narrateur de l'histoire, on roule vers la fatalité qui se transmet de génération en génération dans l'histoire de la violence en Colombie, et dont le corrélat est représenté dans la tragédie d'Antigone. Ce travail cherche à démêler la fonction rhétorique du héros de la tragédie et à s'interroger sur les conséquences de la contagion des morts non ensevelis.

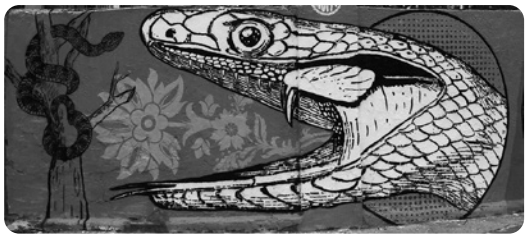
Mots-clés: enfant, révolte, guerre, voix, mort.

Cómo citar: Cardona Quitián, Herwin Eduardo. "La voz del niño en el acto de sublevación por el cadáver insepulto. Testimonios sobre la fatalidad de una guerra que no termina". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 407-427, doi: 10.15446/djf.n21.101256.

* *e-mail:* jonasdorado@hotmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 08/08/2020. Fecha de aceptación: 28/10/2020.



¿Por qué nos sublevamos?

El 2 de octubre del 2016 se realizó en Colombia un *Plebiscito por la paz*. El objetivo era refrendar los acuerdos de paz firmados entre el gobierno y la guerrilla de las FARC-EP, luego de más de 50 años de guerra. El 50,2 % de los votantes optaron por el No. Quienes promovieron votar por el No ganaron las siguientes elecciones presidenciales. Desde entonces, la guerra se recicló y el asesinato selectivo de líderes sociales y excombatientes arreció. Según el diario *El Espectador*[1], desde los comicios del plebiscito hasta marzo del 2020 iban 442 líderes asesinados. Hasta julio del 2020, fueron asesinados 37 líderes más[2]. El 15 de junio del 2020 fue asesinado Edier Adán Lopera en la vereda Caracolí de Tarazá Antioquia. El grupo paramilitar que lo asesinó impidió a la comunidad dar sepultura al cuerpo. Solo hasta el 25 de junio fue rescatado el cadáver[3]. Esta escena macabra se ha repetido a lo largo del conflicto armado colombiano. Cadáveres en fosas comunes, cuerpos tirados al río, casas de pique y desaparición forzada son algunas de las prácticas que refuerzan el dispositivo de muerte en la guerra irregular colombiana.

El conflicto armado en Colombia parece haberse convertido en una forma de goce que se transmite generacionalmente. Familias y comunidades enteras han vivido en medio de la guerra. Varias generaciones han tenido que pagar el costo con su propia sangre. Hijos reclutados, asesinados, violados, masacrados, desaparecidos. Esto ha llevado a afirmar que en Colombia todos somos hijos de la violencia, "donde muchos de los delitos atroces que se ejecutan los aprendieron cuando, siendo niños, asistieron a actos similares de los cuales fueron víctimas sus propios progenitores"[4].

¿Por qué las mayorías eligieron la guerra en vez de la paz? Podría concluirse que, en Colombia, las personas se encuentran ligadas por "la compulsión de la violencia"[5]. No obstante, este sería un estado anterior a la instalación de la ley y, por lo tanto, supone una disputa fratricida que puede terminar reciclándose a través de la venganza.

En su trabajo *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, Freud advertía sobre los efectos de la guerra en la población civil. Afirmaba que la guerra generaba confusión e inhibía la productividad de las personas. Añadía, además, que producía desilusión y, como consecuencia, un cambio de actitud hacia la muerte. La guerra "transgrede

1. Cfr. Marcela Osorio Granados, "Estos son los líderes asesinados desde la firma del acuerdo de paz", *El Espectador*, junio 13, 2020. Disponible en: https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/estos-son-los-lideres-asesinados-desde-la-firma-del-acuerdo-de-paz/.

2. Cfr. Política, "En Colombia han sido asesinados 37 líderes sociales", *El Tiempo*, julio 9, 2020, Disponible en: https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/cuantos-lideres-sociales-han-sido-asesinados-en-colombia-516050.

3. Cfr. Redacción Nacional, "Autoridades recuperan el cadáver de Eider Adán Lopera, líder social de Tarazá", *El Espectador*, junio 25, 2020. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/nacional/autoridades-en-antioquia-rescataron-cadaver-de-edier-adan-lopera-lider-social-de-taraza/.

4. Germán Guzmán, Orlando Fals-Borda, y Eduardo Umaña-Luna, *La Violencia en Colombia*. *Estudio de un proceso social* (Bogotá: Taurus / Universidad Nacional de Colombia, 1962), 389.

5. Sigmund Freud, "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 191.

todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz […], arrasa todo lo que se impone a su paso con furia ciega […]. Destroza los lazos comunitarios entre los pueblos empeñados en el combate"[6].

Como lo indica Freud, cuando la guerra perdura en el tiempo, generaciones enteras se convierten en sus herederas; la violencia se naturaliza, y la desesperanza se transmite culturalmente. En estos casos, la brutalidad de la guerra se va interiorizando, hasta convertirse en una forma de relacionamiento. De esta forma, las pulsiones egoístas y crueles encuentran un escenario propicio para manifestarse.

En Colombia, esta ligazón mortífera se ha visto reforzada por la guerra que ha terminado naturalizándose entre los connacionales. Cada intento de oponerse al goce de la guerra termina en un baño de sangre que permea generaciones enteras. Y, sin embargo, sublevarse parece ser el único camino. En 1932 Freud abordaba la cuestión: ¿por qué la guerra?, en respuesta a la misiva de Einstein. Al final de su escrito se preguntaba por qué nos sublevamos contra la guerra. Varios son los elementos que acuña a su respuesta: en primer lugar, porque todos tenemos derecho a la vida; en segundo, porque la guerra nos expone a situaciones indignas; y, tercero, porque destruye los valores materiales producidos por la cultura. Pero, la razón última que presenta Freud a Einstein es la siguiente: "nos sublevamos contra la guerra porque no podemos hacer otra cosa"[7]. El sentimiento de indignidad se debe, entonces, a que "la guerra contradice de la manera más flagrante las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural y por eso nos vemos precisados a sublevarnos contra ella; lisa y llanamente no la soportamos más"[8].

La conclusión de Freud es que nos sublevamos contra la guerra porque se hace insoportable, y porque la actitud cultural busca oponerse a la destrucción que esta produce. Pero, oponerse a la guerra en Colombia implica, sobre todo, oponerse a una forma de goce. ¿Qué escenas representan ese acto de sublevación? ¿Qué goce es? ¿Cómo se posiciona el sujeto frente al goce obsceno? ¿Cuáles son los costos que acarrea? El escrito se propone abordar este acto a partir del tránsito por *La hojarasca* de Gabriel García Márquez.

El cadáver insepulto

"Por primera vez he visto un cadáver. Es miércoles, pero siento como si fuera domingo porque no he ido a la escuela y me han puesto este vestido verde que me aprieta en alguna parte"[9]. Así inicia el relato de *La hojarasca*, cuya primera escena es narrada por el niño que, de la mano de su mamá y siguiendo a su abuelo, se encamina a la casa del muerto a quien el pueblo quiere privar de los ritos fúnebres.

6. Sigmund Freud, "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 280.
7. Freud, "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)", 198.
8. Ibíd.
9. Gabriel García Márquez, *La hojarasca* (Bogotá: Penguin Random House, 2014), 13.

En la primera escena, el niño va caminando tras su abuelo y cuando pasa frente al espejo se ve de cuerpo entero y dice: "me he visto en la redonda luna manchada y he pensado: *Ese soy yo, como si hoy fuera domingo*"[10]. Ese reflejo del espejo presentifica la muerte como el elemento a partir del cual el reconocimiento se produce[11]. En este caso, la muerte es la del muerto sin sepultura. La mirada del muerto se convierte en el lugar desde el cual los protagonistas de la historia comienzan a ser mirados.

> Veo (dice el niño de los muertos) que tienen la cabeza acerada y un pañuelo amarrado en la mandíbula. Veo que tienen la boca un poco abierta y que se van, detrás de los labios morados […]. Veo que tienen la lengua mordida a un lado, gruesa y pastosa […]. Veo que tienen los ojos abiertos, mucho más que los de un hombre, ansiosos y desorbitados […]. Creí que un muerto parecía una persona quieta y dormida y ahora veo que es todo lo contrario. Veo que parece una persona despierta y rabiosa después de una pelea.[12]

Aquí aparece la esquicia del ojo y la mirada[13]: de un lado el ojo que ve y de otro la mirada del muerto que tiene los ojos más abiertos que los de un hombre. El cadáver parece despierto y rabioso y, además, lo mira. Este lugar desde el cual es mirado el niño es aquel desde el cual se configura la infancia en la historia de la violencia en Colombia. Este niño bien podría formular una máxima que se transmite generacionalmente: "somos mirados por la muerte que anda suelta, que parece viva y rabiosa, una muerte sin duelo, a la cual se prohíbe enterrar".

Como lo advierte Freud en *Tótem y Tabú*, el mandato a enterrar a los muertos proviene de algo más allá de la ley moral. El muerto es tabú por cuanto se le asigna la posibilidad de generar efectos dañinos. Como objeto tabú, debe eliminarse mediante el ritual, pues el daño que emana puede ser contagioso. Es una especie de infección que se contagia por contacto directo o con otros que se encuentran contaminados y que puede desencadenar la violencia mimética, pues lo que encierra el tabú es el peligro que comporta la transgresión fundamental de la prohibición de matar.

En el literal *a* del segundo apartado de *Tótem y Tabú*, titulado "El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento", Freud se dedica a estudiar el trato dispensado a los enemigos. Indica que, a pesar de la crueldad asignada a las tribus salvajes, la muerte del enemigo se encuentra "subordinada a las prácticas del tabú"[14]. Dentro de ellas enumera cuatro: "1) Apaciguar al enemigo asesinado; 2) restricciones para el matador; 3) acciones expiatorias, purificadoras de este último; 4) ciertas medidas ceremoniales"[15].

En el primer caso, menciona los sacrificios que se ofrecen en favor de los enemigos, para apaciguar el alma y evitar la desgracia. Este ceremonial va acompañado

10. Ibíd.

11. Cfr. Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo xxi, 2003).

12. García Márquez, *La hojarasca*, 14.

13. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2010).

14. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913), en *Obras completas*, vol. xiii (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 43.

15. Ibíd., 43-44.

de cantos y danzas que expresan lamento por su muerte y le piden perdón. A propósito, trae una cita de Frazer, sobre sus observaciones en la Isla Timor:

> No te enojes porque tengamos tu cabeza aquí, con nosotros; si la suerte no nos hubiera favorecido, quizá nuestra cabeza estaría ahora colgada en tu aldea. Te hemos hecho un sacrificio para apaciguarte. Ahora tu espíritu puede estar tranquilo y dejarnos en paz. ¿Por qué fuiste nuestro enemigo? ¿No habría sido mejor que siguiéramos amigos? Entonces tu sangre no habría sido derramada ni se te habría cortado la cabeza.[16]

Así pues, el duelo por el enemigo era una práctica común, pero además necesaria, según las anotaciones etnográficas exploradas por Freud. El carácter ambivalente presente en tales manifestaciones parece dar cuenta de la asunción de una prohibición cultural expresada en el mandamiento: "No Matarás".

En cuanto a las restricciones, una vez retorna el guerrero, debe someterse a una estricta cuarentena. Es encerrado durante meses y se le obliga a participar en diferentes rituales de purificación. Durante este tiempo no puede tener contacto con su familia, tampoco puede tocar la comida, ni relacionarse con sus amigos, pues es considerado impuro. Como puede observarse, el duelo por el enemigo, así como las restricciones tabúes, está acompañado de una serie de acciones expiatorias y ceremonias que son fundamentales para mantener el equilibrio de la comunidad.

En todo caso, según el análisis de Freud, el tabú al muerto y el miedo al espíritu del asesinado son recurrentes en los estudios etnográficos sobre las tribus primitivas. No obstante, en el caso de la guerra degradada, estas parecen suspendidas. Más que nada, las restricciones muestran una relación de intimidad entre el guerrero y su enemigo. Esta relación se encuentra reforzada por el orden simbólico, a través del ritual y la ceremonia. Como lo muestra la cita de Frazer, el enemigo es considerado un semejante y, por lo tanto, su muerte tiene igual valor que la muerte propia. Puede advertirse, en este caso, que la prohibición de enterrar al muerto va más allá de los límites culturales y parece dirigirse hacia un límite infranqueable, incluso, tratándose del enemigo.

El contagio de los muertos que matan

La mirada de la muerte insepulta envuelve no solo al niño, sino también a su madre, quien lo lleva de la mano hacia la casa del muerto y con quien permanecerá todo el tiempo. "Mamá también se ha vestido como si fuera domingo"[17], pero es miércoles. Si la extrañeza procede de esta disociación temporal, es justamente porque el calendario se altera cuando la muerte campea. En el trabajo sobre *Infancia e Historia*[18], Agamben

16. Ibíd., 44.

17. García Márquez, *La hojarasca*, 14.

18. Cfr. Giorgio Agamben, *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011).

muestra la relación entre el rito y el juego; el niño y la larva. De esta relación depende el equilibrio temporal entre sincronía y diacronía. Según indica, si predomina el rito, eje sincrónico, estamos en un mundo donde el tiempo no se detiene, pero si predomina el juego, eje diacrónico, los días transcurren sin que exista la posibilidad de reiniciar el calendario.

En el relato de *La hojarasca* el tiempo parece detenido a causa de un ritual que, de un lado, intenta realizarse, y, de otro, busca impedirse; de modo que la muerte se convierte en el objeto de una disputa que parece no llegar a su fin. Si el rito se realiza, dejará de parecer domingo y otra vez el tiempo volverá a su cauce normal. Si el rito se impide, el tiempo quedará detenido, mientras la muerte se campea y las larvas proliferan en la hojarasca formada por el olor a desperdicios humanos, "el olor a secreción a flor de piel y de recóndita muerte"[19] que se ha esparcido por las calles, los callejones y los ríos, por donde han bajado los muertos.

Cuando el tabú se sobrepasa, los efectos de contagio sobre la comunidad se hacen incontrolables, y se convierte en una infección epidémica. Como lo indica Freud en el apartado *c* de *Tótem y Tabú*, titulado "El tabú a los muertos", "entre los maoríes, todo el que hubiera tocado un cadáver o participado en su sepultura se volvía impuro en grado máximo y era casi segregado de cualquier trato con sus prójimos"[20]. Más que nada, el tabú expresa un límite simbólico que permite mantener el equilibrio entre los asociados. Así pues, aunque el asesinato del enemigo transgrede el mandamiento "No matarás", dicha acción es legítima en los contextos de guerra, siempre y cuando se mantenga el tratamiento ritual para con los muertos.

El tabú recae en igual sentido sobre los deudos, quienes también deben mantenerse apartados. Nadie deberá acercarse a ellos, porque les caerá mala suerte. Se considera, además, que "el espíritu del difunto no abandona a sus deudos, no deja de «rondarlos» durante el periodo del duelo"[21]. En algunos casos se prohíbe también pronunciar el nombre del muerto. En otros, quienes llevan el mismo nombre son rebautizados. Es tal el tabú sobre la muerte que se considera una dimensión innombrable a la cual se hace límite, para evitar que arrastre con ella a los vivos.

El tabú sobre el nombre del muerto busca evitar su retorno. Las ceremonias pretenden mantenerlo alejado. "Les parece que pronunciar su nombre sería equivalente a un conjuro cuya consecuencia sería su inmediata aparición"[22]. Los vivos tienen miedo de que el alma advenga como enemigo en forma de demonio. Pero, además, los muertos atraen a los vivos, de manera que parecen arrastrarlos consigo hacia la muerte. Por eso afirma Freud que "los muertos matan"[23].

Así pues, para que los vivos se sientan a salvo de los muertos, es preciso que se instale un límite, el cual es reforzado por lo simbólico a través de los actos rituales.

19. García Márquez, *La hojarasca*, 9.
20. Freud, "Tótem y tabú", 58.
21. Ibíd., 59.
22. Ibíd., 63.
23. Ibíd., 65.

Pero, cuando los muertos, en vez de encontrarse en el más allá, están más acá, los vivos terminan contagiados por el terror que emanan. Lo que indican los hallazgos etnográficos explorados por Freud, en este caso el estudio de Westermarck, es que el muerto envidia a los vivos y, como quiere su compañía, termina matándolos a través de enfermedades.

Ahora bien, si se tienen en cuenta los elementos que aporta Freud al análisis, podrá vislumbrarse que la sensación persecutoria del muerto descansa en el sentimiento ambivalente del deudo, quien alguna vez deseó la muerte del ser amado. El problema fundamental estriba en que, al no poder enterrar bien al muerto, los allegados quedan del lado de los que le arrebataron la vida, y entonces la culpa termina carcomiéndolos. Los sentimientos hostiles permiten la identificación con el agresor, y terminan arrastrados por la enfermedad contagiosa del muerto-vivo. La única forma de librarse de la culpa será a través de la proyección paranoica, la cual retornará en la imagen persecutoria del muerto. En todo caso, el límite impuesto por el tabú, el cual es homólogo a la conciencia moral, tiene como función, en primer lugar, impedir el crimen, y, en segundo, cuando el límite falla, tramitar la transgresión del mandamiento "No matarás". Sin este límite, el asesinato se convierte en la forma proyectiva que se dirige al enemigo y con la cual se identifica también el deudo, pues también en él subsiste el deseo de matar. En consecuencia, se instala una ligazón orientada por la compulsión a la violencia.

Pero, aunque el mal se expande sobre aquellos que transgreden la prohibición, también retorna como conciencia de culpa y enfermedad contagiosa sobre los allegados. Lo cierto es que el mal se expande produciendo una violencia mimética, es decir, por imitación, como una suerte de infección que se transmite entre los miembros de la comunidad, e incluso generacionalmente, como en el caso de la tragedia. Por eso Freud afirma que:

> Si alguien ha llegado a satisfacer el anhelo reprimido, no puede menos que mover igual anhelo en todos los miembros de su sociedad; para sofrenar esa tentación, es preciso que ese a quien en verdad se envidia sea privado del fruto de su osadía, y no es raro que el castigo dé a sus ejecutores la oportunidad de cometer a su vez la misma acción sacrílega so capa de expiarla.[24]

Lo que no debe ser visto

El niño está al lado de su madre mirando el ataúd que han traído y no entiende cómo harán para que quepa el muerto. Entonces piensa: "no sé por qué me han traído". Esta afirmación retornará desde varios ángulos de la narración para situar el núcleo de

24. Ibíd., 76.

lo absurdo en la escena. En este teatro de lo absurdo, que evoca la tragedia griega de Antígona, aparecen varios elementos que generan extrañeza: un muerto que no quieren dejar enterrar; un hombre que se empeña de manera obstinada en enterrarlo; un muerto que parece más vivo que los hombres; y un testigo, el niño, que parece no encajar en la escena o que, en todo caso, no ha debido estar allí. Él no sabe por qué lo han traído, y, sin embargo, esto cambiará por completo el curso de su vida. Pero, ahora que está ahí, no podrá más que intentar testificar sobre la muerte rabiosa cuya mirada desorbitada se convierte en el reflejo de su propia figura. Él se ha visto de cuerpo entero, un miércoles que parece domingo, mientras se dirige a la casa del muerto.

Esa idea de no saber por qué lo han traído muestra también el conflicto en el que se encuentra el niño para lograr simbolizar la escena a la cual asiste. En vano intenta interrogar con la mirada a su madre, luego de ver al muerto. "Vi que había alguien en la cama. Había un hombre oscuro, estirado, inmóvil. Entonces hice girar la cabeza hacia el lado de mamá, que permanecía lejana y seria, mirando hacia otro lugar de la habitación"[25]. El niño parece no hallar respuesta, y aquella que quizás podría explicarle lo que ocurre ha preferido mirar hacia otro lado.

En muchas de las escenas horrorosas, producto de los avatares de la violencia, el niño busca la explicación de lo absurdo en el Otro, pero se encuentra con su no respuesta. Todo lo que la madre ha dicho al niño es que van para el entierro del doctor y que debe quedarse quieto. Justo en el instante en que se inquieta, después de ver al cadáver, allí cuando dirige la mirada hacia su madre y ella mira hacia otro lado, aparece una respuesta desde un más allá que redobla la voz de su madre, pero esta vez desde el lugar de la muerte: "entonces sentí algo frío a mis espaldas, volví a mirar y no vi sino la pared de madera seca y agrietada. Pero fue como si alguien me hubiera dicho desde la pared: «No muevas las piernas, que el hombre que está en la cama es el doctor y está muerto»"[26].

Esta voz redoblada que le viene de un más allá parece mostrar aquello es el objeto de la disputa, a saber, el cadáver insepulto. De un lado, la prohibición al niño de moverse, la exigencia de quedarse quieto ante el muerto y durante el entierro, y, de otro, el llamado a mirar al cadáver. "Desde entonces, por mucho que me esfuerce por no mirarlo, siento como si alguien me sujetara la cara hacia ese lado. Y aunque haga esfuerzos por mirar hacia otros lugares de la habitación, lo veo de todos modos, en cualquier parte, con los ojos desorbitados y la cara verde y muerta en la oscuridad"[27].

De alguna manera, prohibición y goce parecen aquí encerrar el enigma de la muerte insepulta, de la muerte sin duelo que representa parte del horror de Macondo en sus cien años de soledad. Desde entonces también, por más que intentemos mirar

25. García Márquez, *La hojarasca*, 16.

26. Ibíd., 17.

27. Ibíd.

hacia otra parte, la muerte nos aparece en cualquier lugar, con los ojos desorbitados. Ella nos mira y nosotros somos los testigos que gozamos con el cadáver insepulto.

Luego de que el cadáver es puesto en el cajón fúnebre, algo de la presencia ominosa del muerto parece transformarse:

> En el ataúd parece más cómodo, más tranquilo, y el rostro que era el de un hombre vivo y despierto después de una pelea, ha adquirido una vuelta reposada y segura, […] y es como si allí, en la caja, se sintiera ya en el lugar que le corresponde como muerto.[28]

Esa es la lucha que encarna el abuelo al sublevarse contra el alcalde y el pueblo, en su intento por lograr que se permita al muerto pasar por el rito fúnebre. Y, sin embargo, el pueblo, que ha esperado toda la vida este momento para gozar, busca oponerse. Este es el destino también de los miles y miles de cadáveres en Colombia, arrojados en fosas comunes, picados y tirados al río, cadáveres cuya muerte viva aparece de manera persecutoria en cualquier parte, como clamando ser enterrada, mientras los hombres se disputan su objeto: el cadáver insepulto[29].

También Antígona buscó ocultar el cadáver de Polinices de la exposición. Lo primero que hizo al hallar el cadáver fue cubrirlo con una capa de polvo, buscando ocultarlo, pues "lo que está más allá de cierto límite no debe ser visto"[30]. El cadáver de Polínices estaba expuesto a la putrefacción que atrae a los carroñeros que llegan para arrancar sus trozos y diseminar la epidemia. La tragedia relata que un fuerte viento sopló sobre el polvo llenando la atmósfera de putrefacción. Por su parte, en *La hojarasca*, el olor a muerte se esparce con la desolación putrefacta que dejó la compañía bananera a su paso.

La identificación con la sentencia del muerto-vivo

En diferentes momentos, mientras el niño observa cómo alistan el cuerpo, cómo es puesto en el ataúd, cómo le arrojan cal y luego ponen en la caja varios de sus objetos, vuelve a mirar a su madre. En algunas ocasiones ella responde con una sonrisa forzada, sin lograr dar respuesta a sus inquietudes. Este es el instante en que el niño parece configurar otra escena, aventurándose en sus fantasías con su amigo Abraham. La relación enigmática entre sexualidad y muerte parece ser el núcleo que encierra toda la cuestión. Esta diada indisociable constituye uno de los hallazgos tempranos de Freud y fue ilustrada en varios momentos de su obra, especialmente en el olvido de Signorelli[31]. Constituye lo reprimido por excelencia. De un lado, una sexualidad invasiva imposible de simbolizar; de otro, la ausencia de la representación en la que el ser parece desfalle-(s)cer.

28. Ibíd., 18.

29. Desde luego, diferentes procesos de memoria y reparación han generado formas de oponerse y sublevarse a este goce mortífero. Es allí donde la oposición del abuelo frente el goce carroñero del pueblo en *La hojarasca* cobra relevancia para enfrentar los horrores de la guerra en Colombia.

30. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 316.

31. Sigmund Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), en *Obras completas*, vol. VI (Buenos Aires: Amorrortu, 1999).

Allí, mientras el niño se pierde en este velo que encubre la muerte con la evocación de sus inquietudes eróticas, aparece la voz de la madre para relevarlo. Absorta, como parece estar, piensa: "no he debido traer al niño. No le conviene este espectáculo. A mí misma, que voy a cumplir treinta años, me perjudica este ambiente enrarecido por la presencia del cadáver"[32]. Aquí retorna, en la voz de su madre, el pensamiento del niño: no sé por qué me han traído. Ella dice para sí: "no he debido traer al niño".

Entonces, imagina la escena hacia la que parece conducirlos la situación: su padre y ella en compañía del niño pasando con la caja fúnebre, mientras el resto del pueblo, que se opone al entierro, se agolpa para ver pasar el cadáver putrefacto. "Tal vez por eso he traído al niño. Cuando papá me dijo hace un momento: «Tiene que acompañarme», lo primero que se me ocurrió fue traer al niño para sentirme protegida"[33].

Tres generaciones están entrampadas en el mismo asunto. De un lado, el mandato del padre cuya voz aparece como imperativo para su hija: "Tiene que acompañarme". De otro, el niño como testigo a quien ella lleva para sentirse protegida de la mirada ominosa de la muerte insepulta, pero también del goce carroñero de los habitantes del pueblo. Ahora es el niño el que queda articulado como eslabón de la cadena. En adelante, el imperativo del abuelo lo arrastrará a él también, pero, además, el cadáver insepulto se convertirá en el tronco de la identificación.

Como oír es obedecer, el imperativo no da lugar a la reflexión. Su padre la ha arrastrado hasta ese momento: "me ha obligado a participar de ese intolerable compromiso que debió contraer mucho antes de que yo tuviera uso de razón. Cuando me dijo: «tiene que acompañarme», no me dio tiempo para pensar en el alcance sus palabras"[34]. Pero su deber es capital: frustrar el goce obsceno de los habitantes, quienes han estado esperando aquel momento para disfrutar con el olor a descomposición del cadáver insepulto. Ella lo sabe, pero también por eso reconoce que ha debido dejar al niño en casa: "El niño ha debido permanecer al margen de este compromiso. Ni siquiera sabe por qué está aquí, por qué lo hemos traído a este cuarto lleno de escombros. Permanece silencioso, perplejo, como si esperara que alguien le explique el significado de todo esto"[35].

Ella sabe que él la mira buscando respuesta y es por eso que lo evade. Pero el niño ya ha sido arrastrado por el mismo mandato y ahora se convierte en testigo. En adelante, tendrá que testificar, no solo sobre el horror del cadáver insepulto que está más vivo que los vivos, sino, además, sobre el goce obsceno del pueblo que disfruta con el olor de su descomposición. Esta escena lo cambiará para siempre. Ella sabe que será un niño distinto y que heredará el odio del pueblo por frustrarlos de su goce. Por eso

32. García Márquez, *La hojarasca,* 19.
33. Ibíd., 20.
34. Ibíd., 21.
35. Ibíd., 22.

dice: "crecerá, se reproducirá y morirá al fin, sin que nadie tenga con él una deuda de gratitud que le acredite para ser enterrado como un cristiano"[36]. Su madre conoce la sentencia: algún día, él será el cadáver insepulto. Algún día su cuerpo putrefacto será el objeto de la disputa, el objeto del goce obsceno. No solo el niño se ha identificado con el cadáver insepulto, no solo su imagen se ha constituido desde aquel reflejo del muerto vivo, sino que ahora él cargará la misma condena. Será un vivo muerto como este hombre que murió exiliado en cuatro paredes y, luego, cuando su cuerpo sea hallado, estará condenado a ser un muerto vivo.

Ese pensamiento de su madre parece redoblarse en la voz interior del niño cuando mira hacia las moscas zumbando en la caja donde ahora reposa el muerto: "siento como si alguien me dijera: «*Estarás así. Estrás dentro de un ataúd lleno de moscas. Apenas vas a cumplir once años, pero algún día estarás así, abandonado a las moscas dentro de una caja cerrada*»"[37]. La voz de la madre ahora se hace suya. La sentencia del muerto es ahora la propia.

Al niño se le impone la misma sentencia del muerto que evoca de nuevo la tragedia de Antígona. Ha quedado condenado "a acudir en ayuda de los muertos"[38]. Como Antígona, él también parece atravesar el límite en el que se toma el mal por el bien, y por eso su madre advierte su destino. Así pues, la fatalidad recae sobre él y lo obliga a prestar testimonio de la calamidad que debe tomar como su bien. El papel heroico parece, entonces, pasar del abuelo al nieto a través del presagio de su madre. Ahora será él quien crecerá y terminará aislado y señalado, arrancado de la estructura, como indica Lacan respecto al héroe trágico. Ahora es él quien está muerto en vida. La sensación de extrañeza que le devuelve el espejo al advertir que se ha vestido como si fuera domingo, más que imaginaria, es del orden de lo Real. Como Antígona, quedará situado en el límite entre la vida y la muerte. De un lado, los ojos del muerto, que están mucho más abiertos que los de un hombre, lo arrastran hacia la muerte. De otro, la sensación de no saber por qué lo han traído retornará como presencia ominosa de su propia existencia.

Todo el drama de Antígona tiene que ver con la defensa del lugar simbólico que ocupa su hermano. Él es lo que es, dice, para referirse al lugar que ocupa en la fratría, al ser hijo del mismo padre. Esa expresión, "es lo que es", es la que le permite a Lacan mostrar es el registro del ser en el campo simbólico, pues se encuentra ubicado en este mediante un nombre. Sylvia De Castro, en su escrito "Un imposible duelo", afirma que;

> […] del muerto, es el nombre lo que persiste en la memoria de los vivos, aun para dos generaciones sucesivas. Y en el caso anómalo, el de un muerto anónimo, un muerto vivo, un desaparecido, el ritual empieza por ahí. Solo así, una vez nombrado, puede recibir sepultura.[39]

36. Ibíd., 25.

37. Ibíd., 27.

38. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 324.

39. Sylvia de Castro, "Un imposible duelo", *Affectio Societatis* 16, n.° 30 (2019): 218.

Es eso justo lo que pretende negarle Creonte a Polinice. Ese es también el límite que busca franquear el pueblo con el cadáver del médico, al dejar su cuerpo expuesto a la carroña, evitando su paso por la segunda muerte, la muerte ritual. Así pues, lo que intenta Creonte es el borrar el nombre de Polinice del registro simbólico. Por eso, el deber de Antígona es oponerse, pues, si "cumple con la obligación de honrar la memoria del difunto, de abrirle un espacio a su nombre en la memoria de los vivos […], entonces […] hace las paces con el muerto"[40].

Si Antígona puede situarse en esa posición es en la medida en que se encuentra en la zona entre la vida y la muerte. No obstante, en *La hojarasca*, el abuelo no puede cargar solo con la fatalidad y termina involucrando al niño, el cual está doblemente negado: de un lado, por la ausencia de su nombre en el relato; de otro, por la renegación de haberle traído. Es por eso que el niño deberá padecer la fatalidad "de aquellos que están cautivos en el juego cruel de los dioses"[41] y, por esa razón, tendrá que terminar pagando el sacrificio como víctima propiciatoria. Sin duda, las cosas hubieran podido tener un término si el cuerpo social hubiese querido perdonar, olvidar y cubrir todo esto con los mismos honores fúnebres. En la medida en que la comunidad se rehúsa a ello, Antígona debe hacer el sacrificio de su ser[42].

La fatalidad como destino

El niño se inquieta y le dice a su madre que quiere salir. Pero el abuelo le dice: "pues sepa que eso ahora es imposible"[43]. Tres generaciones han quedado articuladas a un mismo mandato: enterrar al muerto. Tres generaciones han hecho propia también la sentencia del muerto. Cada uno sabe lo que esto implica para el otro, pero nada han podido hacer frente a lo que no cesa de no inscribirse y por eso retorna de manera recurrente en los cuerpos insepultos de la violencia en Colombia. Es un circuito de transmisión cultural que convierte en cíclica esta forma de goce. ¿Por qué se arrastra al Otro a la cita con la muerte-viva del cadáver insepulto? ¿Por qué no asistir solo a la escena ominosa? Las palabras del abuelo parecen aportar una explicación:

> Si he traído a Isabel no ha sido por cobardía, sino por caridad. Ella ha traído el niño (y entiendo que lo ha hecho por eso mismo) y ahora estamos aquí los tres, soportando el peso de esta dura emergencia.[44]

¿Caridad? Es claro que no es la caridad para con el muerto, pues para atenderla bastaría con que solo uno fuera a cumplir con el deber sagrado de la sepultura. La caridad es para con el prójimo. Caridad del padre para con su hija y de ella para con el niño. Es la caridad como virtud teologal: "amarás al prójimo como a ti mismo", mandato

40. Sandra Zorio, "El dolor por un muerto-vivo. Una lectura del duelo en los casos de desaparición forzada", *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 259.

41. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 338.

42. Ibíd., 339.

43. García Márquez, *La hojarasca*, 27.

44. Ibíd., 33.

sobre el cual Freud se detuvo horrorizado para mostrar el trasfondo de goce que lo sostiene[45]. El asunto es simple: hay una maldad de la cual no es posible deshacerse. Esta puede dirigirse hacia el Otro o hacia uno mismo. O bien dirijo hacia el Otro la crueldad que en otro caso dirigiría contra mí mismo, o bien dirijo contra mí mismo la maldad que de otro lado destruiría al prójimo. El niño quiere salir, pero su abuelo le dice que eso ahora es imposible. La fatalidad es su destino, tendrá que tomar el mal como su bien.

La transgresión del límite que busca impedir el abuelo constituye el centro de la cuestión, pues intenta evitar que se instale una ley desbordada sin límites. En su *Escrito sobre la hojarasca*, Mario Figueroa dice que "hay que entender la suya como una posición ética en favor de realizar todos los duelos que aquí confluyen"[46]. En Antígona, el argumento de Creonte para no enterrar a Polinices es que no puede honrar de igual forma al traidor de la patria y al héroe. Lacan emparenta este juicio con la razón práctica de Kant. Es el mismo juicio bajo el cual el pueblo de Macondo quiere privar de los ritos fúnebres al médico y de idéntica racionalidad a los argumentos que se exponen en el caso de la guerra colombiana. A lo largo de la historia de la violencia, se ha pretendido justificar el asesinato de unos y el ritual de otros, la ley para unos y el indulto para otros. Ese es el límite que no se debe franquear, aquel de las leyes no escritas, cuya voluntad descansa en los dioses.

Benjamín se refirió a dicho límite a partir de la expresión: violencia divina[47]. La caracteriza como aquella en la que los medios legítimos no serían conciliables con los fines justos, y los medios no se hallan en relación con los fines. Según su análisis, respecto a la legitimidad de los medios, decide la violencia, y respecto a la justicia de los fines, Dios. Así pues, decidir respecto a la justicia de los fines es algo que está reservado a los dioses. Este es el lugar en el cual pretende situarse Creonte, pero también el punto donde cobra valor el acto de Antígona.

El papel del héroe de la tragedia es el de funcionar como purificación. Por eso el dolor es parte central el drama. Antígona está condenada a la fatalidad, a la calamidad. Ella debe atravesar ese umbral y, por eso, afirma que "su vida no vale la pena ser vivida"[48]. Es ahora Antígona la que debe salir de los límites humanos más allá de la fatalidad.

El abuelo conoce lo implacable de la sentencia. Por eso, al igual que su hija, coincide en que el niño no debería estar ahí. Al pensar en la idea de tener que sacar el cadáver para colgarlo de nuevo a la soga en la que lo encontraron, para que el alcalde reconozca que es un suicidio, advierte: "sería demasiado para el niño a quien ella no ha debido traer"[49].

45. Cfr. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1999).

46. Mario Figueroa, "Escrito sobre la hojarasca, el objeto y el duelo", *Desde el Jardín de Freud* 3 (2003): 55.

47. Cfr. Walter Benjamín, "Para una crítica de la violencia", 1921. Disponible en: www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

48. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 315.

49. García Márquez, *La hojarasca,* 43.

Pero la condena del testigo parece inscrita incluso antes de su nacimiento. Sus padres se habían conocido en un momento memorable: "el velatorio del niño de Paloquemado"[50]. Esa noche llegó el que sería el padre del niño a Macondo. Las mujeres, que hacían parte del coro fúnebre corrieron a verlo y dijeron: "Vamos a casarnos con él"[51]. Desde entonces, el rito fúnebre de un niño y el amor quedaron ligados. Otra vez Eros y Tánatos reunidos. El niño de Paloquemado, testigo de otros tiempos, selló la unión de los futuros padres, pero también el advenimiento del hijo. Su cadáver también parecía tener vida: "al pasar junto a la puerta vimos al niño de Paloquemado en la cajita, la cara cubierta con polvos de arroz, una rosa en la boca y los ojos abiertos con palillos"[52]. La mirada del niño de Paloquemado constituyó un circuito de miradas entre los nuevos amantes que terminó retornando en los ojos del muerto insepulto que ahora mira al niño. En el contexto de la Violencia, la mirada del muerto preexiste.

El canto del alcaraván y el redentor del coro

El momento de trasladar el cajón del muerto ha llegado. El padre va acompañado de su hija y ella del niño, los tres enfrentan su destino. La gente agolpada en sus puertas y ventanas sale a ver el espectáculo. El tiempo que estaba detenido parece reiniciar, y el niño que se esfuerza por simbolizar la escena escucha el canto del alcaraván. "«Lo oyes?». Solo entonces caigo en la cuenta de que en uno de los patios vecinos está dando la hora un alcaraván"[53]. La figura del alcaraván, el ave de los presagios, parece evocar otra escena para el niño, la cual le permite significar el horror de la muerte. Recuerda una de sus andanzas con sus amigos cuando fueron a la casa de Lucrecia a espiarla por la ventana. Ella sabe que la ven y se divierte:

> […] clava en nosotros un ojo redondo y grande, como el de un alcaraván, […] lentamente empieza a levantarse la camisa, con una lentitud calculada a un tiempo cruel y desafiante […]. Entonces vemos el vientre blanco que más abajo se convierte en el azul espeso, cuando ella se cubre la cara con el camisón y permanece así estirada en el centro del dormitorio.[54]

Sexualidad y muerte otra vez aparecen reunidos. Lo imposible de simbolizar de la mirada del muerto aparece ahora del lado del sexo de Lucrecia, desde el cual es mirado también el niño. Solo la voz parece sacarlo del trance hipnótico, pues, así como el alcaraván, Lucrecia termina el ritual de exhibición con un grito que termina espantando a los pequeños voyeristas.

Ahora lo que retorna es el canto del alcaraván atraído por el cadáver. "Los alcaravanes cantan cuando sienten el olor a muerto"[55]. El sonido del martillo sobre

50. Ibíd., 94.
51. Ibíd., 95.
52. Ibíd., 96.
53. Ibíd., 164.
54. Ibíd., 139.
55. Ibíd., 169.

los clavos que sellan la caja es redoblado por el canto del alcaraván. "Cuando acaban de clavar se oye el canto de varios alcaravanes"[56]. El niño tiene ganas de salir por atrás pero ahora es demasiado tarde. Se ha convertido en testigo y acaso testimoniar se vuelva imposible. Solo el canto de los alcaravanes presta testimonio sobre los cadáveres insepultos. El niño piensa: "Ahora sentirán el olor. Ahora todos los alcaravanes se pondrán a cantar"[57]. El alcaraván advierte también sobre el goce obsceno del pueblo que había estado esperando toda la vida ese momento para comer con el olor a muerto.

En Antígona, un fuerte viento sopló sobre el polvo y llenó la atmósfera de putrefacción. Una vez el cuerpo queda nuevamente expuesto, Antígona "reaparece junto al cadáver lanzando, dice el texto, los gemidos de un pájaro al que se le ha robado a su cría"[58]. Los gemidos de Antígona hacen eco en el canto del alcaraván. Su testimonio deja huella en esa invocación que advierte sobre el límite de la segunda muerte. Pero solo el niño parece escucharlo, cuando le dice a su madre: ¿lo oyes?

Esa voz retorna en la literatura colombiana desde otros lugares para hacerse oír. A propósito de *Los ejércitos*[59], Belén del Rocío Moreno se refiere a la voz de un personaje al que llamaban *Oyeeee*, y cuyo grito *(oyeeee*) retumbaba por las calles del pueblo.

> Esta breve y contundente invocación es el decir más despojado, más simple, para que aquel que habla se produzca como alguien ante otro: "Oye, te estoy hablando, ¿es que no me escuchas?". El asunto es que este *Oyeeee* se le dirige a nadie y, que como nadie lo escucha, el lugar desde donde se profiere este llamado queda también reducido a un nada-nadie… nulificado, en ausencia de retorno. Quizáá la extrañeza esencial de Oye es que más que ser un personaje es el lugar de la enunciación más elemental. ¿Cómo fue que nadie escuchó esta invocación? ¿O es que quienes la escucharon simularon sordera?[60]

El grito de Antígona también es testimoniado en *Las fenicias* de Eurípides, al ser comparado con el de "la madre desolada de una nidada dispersada, que lanza sus patéticos gritos"[61]. Esa es la advertencia que lanza el alcaraván, "esto nos muestra qué simboliza siempre en la poesía antigua la evocación del pájaro"[62]. Pero, si el canto del pájaro al que se le ha robado su cría, o los gritos de madre desolada de una nidada dispersa, evocados por el grito de Antígona, son redoblados por el Coro en la tragedia, en *La hojarasca*, es el niño el que escucha el canto del alcaraván. Junto a su madre, representan el coro que acompaña al abuelo a sepultar al cadáver, pues el pueblo se ha negado a alentar al héroe, y en su lugar está esperando para gozar con la putrefacción del cuerpo descompuesto.

Para Freud, existe un punto de confluencia entre el banquete totémico y el papel del coro en la tragedia. Según indica:

56. Ibíd., 170.

57. Ibíd.

58. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis,* 317.

59. Cfr. Evelio Rosero, *Los ejércitos* (Barcelona: Tusquets, 2012).

60. Belén del Rocío Moreno, "Un grito que rompe los espejos", *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 27.

61. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 317.

> El héroe de la tragedia debía padecer; este es, todavía hoy, el contenido esencial de una tragedia. Había cargado con la llamada "culpa trágica", no siempre de fácil fundamentación; a menudo no es una culpa en el sentido de la vida civil. Casi siempre consistía en la sublevación contra una autoridad divina o humana, y el coro acompañaba al héroe con sus sentimientos de simpatía, procuraba disuadirlo, alertarlo, moderarlo, y cuando él, por su osada empresa, había hallado el castigo que se juzgaba merecido, lo lamentaba.[63]

Esta culpa trágica a la que se refiere Freud es la que debe asumir el héroe para descargar al coro de la suya, de manera que:

> El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad, es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro, la banda de hermanos. Así, el héroe trágico —todavía contra su voluntad— es convertido en el redentor del coro.[64]

Este eco que representa la voz de Antígona, y que ahora resuena sobre el niño bajo la figura del alcaraván, es el mismo que lo arrastra, como a Antígona, entre dos muertes. Como lo menciona Lacan, a propósito de la versión de Goethe sobre Antígona, allí se resalta el canto mitológico entonado por el coro que advierte sobre "el límite de la vida y la muerte, del cadáver todavía animado"[65].

Ese lugar del niño también es representado en *Los ejércitos*. A partir del relato de Eusebito, un niño que fue secuestrado con su padre y al regresar no pronuncia palabra, Belén del Rocío Moreno dice que "este y otros niños que aparecen en el relato plantean el interrogante sobre la índole y el destino del legado que se entrega a las generaciones venideras…"[66]. En el relato de *La hojarasca* es el niño el que ha escuchado el canto del alcaraván, el cual tiene como función advertir sobre el límite entre la vida y la muerte. Esta invocación lo arrastrará, paulatinamente, al lugar de redentor del coro. La fatalidad ha recaído sobre él y ahora está obligado a prestar testimonio de la calamidad que debe tomar como su bien. El papel heroico parece, entonces, pasar del abuelo al nieto a través del canto del ave de los presagios, y ahora es él quien será arrancado de la estructura.

La función retórica del héroe en la tragedia

En la clase del 25 de mayo de 1960, a propósito de la tragedia de Antígona, Lacan se remite a Aristóteles para referirse al concepto de catarsis. Aunque recomienda la lectura del capítulo VIII de la *Poética*, es en el capítulo VI donde Aristóteles consigna

62. Ibíd.

63. Freud, "Tótem y tabú", 157.

64. Ibíd.

65. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 321.

66. Moreno, "Un grito que rompe los espejos", 32.

sus reflexiones sobre la tragedia. De ella afirma que es la imitación de una acción elevada que presenta "incidentes que excitan piedad y temor, mediante los cuales [los espectadores] realizan la catarsis de tales emociones"[67].

La tragedia tiene como función permitir la catarsis y, por eso, el héroe juega un papel fundamental como *pharmakoi*. Este término era usado por los griegos para referirse al elegido a través del cual se busca expulsar el mal (*oímos*).[68] El tema presentado en la tragedia es una acción. "La tragedia es en esencia no una imitación de las personas, sino de la acción y la vida, de la felicidad y la desdicha"[69]. La trama presenta los hechos acaecidos en la historia, mientras a los protagonistas se les asigna el pensamiento en todo lo que dicen, mediante lo cual "enuncian una verdad general"[70]. Para Aristóteles, la tragedia imita a los agentes actuantes a través de la acción y ese es el valor que debe dársele, pues en ella los actores hacen uso de la retórica, por lo cual cumplen un papel político.

Aristóteles señala, además, el carácter melódico como "el más elevado de los adornos de la tragedia"[71]. En su disertación termina exaltando el carácter de lo bello, presente en la melodía que acompaña siempre la tragedia. Esa melodía está asociada a la catarsis, pues es gracias a ella que se logra el apaciguamiento de las emociones en juego que son el temor y la piedad[72]. Como catarsis es purificación; lo que se busca, entonces, es ser purgados de dichas emociones. Esa es, pues, la función de la melodía, cuyo eco resuena en el grito de Antígona y en el canto del alcaraván.

En el caso de Antígona, es una purificación relacionada con el temor y la compasión de una "muerte vivida de manera anticipada, muerte insinuándose en el dominio de la vida, vida insinuándose en la muerte"[73]. Ese es también el drama que presenta *La hojarasca*. El niño se ha reconocido en el cadáver y, entonces, experimenta su muerte de manera anticipada. De un lado, la muerte hace presencia en el dominio de la vida a través de los ojos abiertos del cadáver insepulto. De otro, *La hojarasca* envuelve la vida de los sobrevivientes en el olor a desperdicios, arrastrándolos hacia la muerte.

Antígona debe cumplir el papel de *khatarsios* para enfrentar el *pharmakos* (el mal). Eteocles y Polinices representan el *pharmakos*, y, para que el equilibrio retorne, es necesaria la purificación (*khatarsios*). En efecto, el destino fatal (*Até*) de los hermanos, al no honrar el pacto de sucederse el trono año tras año, fue la guerra fratricida. Pero más allá de eso, es su destino trágico, por cuanto son portadores del *pharmakos* de Edipo.

La violencia fratricida es la consecuencia ineludible cuando no logra instalarse el pacto fundador. Es por eso que, en el caso colombiano, la guerra fratricida repite la tragedia de Eteocles y Polinices buscando un límite en la sublevación de alguien capaz de operar el sacrificio. En efecto, en la tragedia hay quienes son indiferentes,

67. Aristóteles, *Poética* (Buenos Aires: Paidós, 1963), 10.

68. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y Tragedia en la Grecia antigua* (Barcelona: Paidós, 2002).

69. Aristóteles, *Poética*, 10.

70. Ibíd.

71. Ibíd., 11.

72. En la traducción al español del seminario de Lacan aparece 'compasión', y parece más acertado también para el caso del cual se ocupa la presente disertación.

73. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 299.

pero también quienes se ven concernidos, y, entonces, como el coro, se turban y se indignan. El coro toma aquí el relevo a través de la melodía que permite la catarsis. Por eso Lacan dice: "aunque no sientan nada, el Coro habrá sentido por ustedes"[74]. Como lo indica Aristóteles, más allá del espectáculo, lo importante está en la melodía, es decir, a nivel de la voz y, por tanto, del oyente. ¿Lo oyes? Dice el niño a su madre, advirtiendo el canto del alcaraván.

Pero todo el drama de Antígona, aquel que se encuentra atravesado por la muerte vivida de manera anticipada y la muerte insinuándose en el dominio de la vida, tiene que ver con la barrera que pretende romper Creonte y que Lacan logra extraer de la versión de Goethe sobre Antígona. Según la interpretación de este último, Creonte "busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que está permitido alcanzarlo —quiere asestarle precisamente esa segunda muerte que no tiene ningún derecho a infringirle—"[75].

La interpretación de Lacan presenta un punto de digresión con las que hasta entonces se habían hecho sobre Antígona. Según su lectura, no se trata simplemente sobre el conflicto entre las leyes sagradas de la familia y el muerto con las leyes de la ciudad, sino, sobre algo mucho más fundamental. Esto que parece haber entrevisto Goethe en su lectura sobre Antígona es lo que permite a Lacan demostrar que la heroína trágica está entre dos muertes. La segunda, la muerte ritual y, por tanto, simbólica, es la que busca impedir Creonte. Como la segunda muerte es la que permite el pasaje del cadáver ominoso a la muerte simbólica, la sentencia de Creonte perpetúa la figura del muerto-vivo a través del cadáver putrefacto. Eso mismo era lo que Sade proponía en su fantasía de transgredir la naturaleza a través del crimen y, luego, liberada la naturaleza de "las cadenas de sus propias leyes"[76], imponerle al cuerpo el sufrimiento eterno, para finalmente dejarlo expuesto a la corrupción de la carne; putrefacción en la que el cadáver se reintegra a la naturaleza sin ritual.

Ese es el punto en el que se ve envuelto también el drama de *La hojarasca*, a través del cual se representa la tragedia de la guerra en Colombia. En esta también se pretende borrar al enemigo del orden simbólico, impidiendo su segunda muerte, la muerte ritual, y dejando al cadáver expuesto a la descomposición natural. Es por eso que, en el horror de la guerra, se transgrede un límite que no le está permitido a los hombres, pues nada les autoriza a estar por encima del *logos*, a encarnar al gran Otro del lenguaje.

Una voz redoblada: el tribuno y el testigo mudo

Si la trama de la tragedia presenta los hechos acaecidos en la historia, y los protagonistas tienen como función enunciar una verdad general, en el realismo mágico la irrealidad

74. Ibíd., 303.
75. Ibíd., 306.
76. Ibíd., 312.

de lo extraño termina expresando los hechos ominosos de la realidad. Aquí el papel del narrador también brinda testimonio sobre una verdad. En efecto, la narración de *La hojarasca* constituye la realidad alterada de lo que había ocurrido durante la *masacre de las bananeras*. De este acontecimiento había dejado testimonio la voz del tribuno del pueblo. En su relato también aparecen el cadáver y la voz del niño como testigo mudo. En 1929 tiene lugar el debate sobre la masacre de las bananeras. Ante el auditorio de congresistas, Gaitán se dirige para acusar al Estado colombiano, al Ejército y a la United Fruit Company por los hechos ocurridos un año atrás.

En la primera sesión del 3 de septiembre aporta buena parte de las pruebas que había recolectado frente al caso, a partir de testimonios de habitantes de la región. En una de sus intervenciones cuenta el caso de una niña herida. Con esto busca demostrar que los militares disparaban, no para defender los bienes de la compañía ante una turba armada e incontenible, sino contra la población civil. Para ello se vale de la declaración de Marta Hernández, madre de la niña de 9 años:

> El día 8 de diciembre de 1928 el subteniente Alfredo Castilla, en compañía de otro oficial, estaban haciendo recluta. Al llegar a la casa de la niña, como vieran una gallina, empezó Castilla a dispararle su revólver para matarla, pero con tan mala puntería que hirió en un brazo causándole gravísima herida a la mentada niña.[77]

Como la niña se agravó, luego de que su madre acudiera a donde el capitán, este dio la orden de atenderla en el hospital de la United Fruit Company. La misma compañía había pagado los gastos de transporte, según logra demostrarlo Gaitán. Así, queda en evidencia que los militares actuaban a favor de la compañía que a su vez pagaba por los desmanes cometidos por la tropa. Otro de los casos aportados tiene que ver con la niña Ana Dolores Llorena, quien tenía retraso mental y fue abusada por los soldados.

Estos desmanes cometidos por los diferentes ejércitos desde entonces permiten corroborar que los cuerpos infantiles en Colombia han sido testigos de la crueldad despiadada de la guerra. La guerra sistemática ha terminado por producir el objeto ausente a través de la muerte. Así lo confirma la prueba aplastante de Gaitán durante su debate. Si bien los testimonios aportados fueron fehacientes, la prueba irrefutable de la masacre proviene de los hallazgos forenses. Luego de recoger varios relatos de testigos que señalaron que la noche del 6 de diciembre de 1928 habían sido asesinadas varias mujeres, Gaitán inició su investigación de campo:

> En realidad, me atrajo mucho el haber encontrado objetos que debían pertenecer necesariamente a individuos. Eran verdaderos despojos. Seguí observando y encontré que en realidad había sitios donde la tierra había sido removida, hasta que uno de los

77. Jorge Eliécer Gaitán, *La masacre de las bananeras* (Bogotá: Centro Jorge Eliécer Gaitán, 1988), 38.

> individuos que hundían los palos encontró un sitio donde la herramienta se hundió en la tierra sin esfuerzo. Ordené inmediatamente remover con cuidado aquella tierra y he ahí señores que encontré el esqueleto de un niño. Aquí tenéis uno de los fragmentos del cráneo.[78]

Esa es la prueba contundente con la cual Gaitán demuestra que fue una masacre a sangre fría y contra la población civil. En efecto, las madres debieron salir a la huelga aquel día con sus hijos, como es costumbre en su cultura.

> Todos los que conocen el departamento del Magdalena saben que las madres de aquellos sitios no abandonan nunca a sus hijos, por pequeños que ellos sean. Es un bello sentido de la maternidad. Saben los habitantes del Magdalena que sea en la tragedia o en la diversión la madre siempre lleva en sus brazos, cerca de los pezones, al hijo amado, aun cuando sea un recién nacido.[79]

Algunos niños, los más crecidos, han debido pensar en algún momento: *No sé por qué me han traído.* Con seguridad sus madres también habrán coincidido en esto: "No he debido traer al niño. No le conviene el espectáculo"[80]. Esa frase, sin embargo, podría completarse con lo realmente acontecido. No he debido traer al niño, pero aun así lo traje. Esta renegación perversa que Manonni condensó en la fórmula: *Lo sé, pero, aun así* da cuenta del circuito perverso de la violencia en Colombia. Así, la guerra reciclada retorna generación tras generación, mientras el canto de los alcaravanes parece retumbar en un infinito eco, interpelándonos también a nosotros que éramos ya testigos de la muerte insepulta. Nos invade un sentimiento de extrañeza. ¿Acaso no nos hemos dicho lo mismo? "No he debido traer al niño. No le conviene este espectáculo"[81].

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

Aristóteles. *Poética*. Buenos Aires: Paidós, 1963.

Benjamín, Walter. Para una crítica de la violencia. *Escuela de Filosofía Universidad arcis*. 1921. Disponible en: www.philosophia.cl/.

De Castro, Sylvia. "Un imposible duelo". *Affectio Societatis* 16, n.° 30 (2019): 208-221.

Figueroa, Mario. "Escrito sobre la hojarasca, el objeto y el duelo". *Desde el Jardín de Freud* 3 (2003): 48-57.

Freud, Sigmund. "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901). En *Obras completas*. Vol. vi. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. xiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

78. Ibíd., 90-91.

79. Ibíd., 90.

80. García Márquez, *La hojarasca*, 19.

81. Ibíd.

Freud, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Freud, Sigmund. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933). En *Obras completas*. Vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Gaitán, Jorge Eliécer. *La masacre de las bananeras*. Bogotá: Centro Jorge Eliécer Gaitán, 1988.

García Márquez, Gabriel. *La hojarasca*. Bogotá: Penguin Random House, 2014.

Guzmán, Germán; Fals-Borda Orlando y Umaña, Luna Eduardo. *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Bogotá: Taurus / Universidad Nacional de Colombia, 1962.

Lacan, Jacques. "El estadio del espejo como formador del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2003.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Moreno, Belén Del Rocío. "Un grito que rompe los espejos". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 21-37.

Osorio Granados, Marcela. "Estos son los líderes asesinados desde la firma del acuerdo de paz". *El Espectador***.** Junio 13, 2020. Disponible en: https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/estos-son-los-lideres-asesinados-desde-la-firma-del-acuerdo-de-paz/.

Política. "En Colombia han sido asesinados 37 líderes sociales". *El Tiempo*. Julio 9, 2020. Disponible en: https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/cuantos-lideres-sociales-han-sido-asesinados-en-colombia-516050.

Redacción Nacional. "Autoridades recuperan el cadáver de Eider Adán Lopera, líder social de Tarazá". *El Espectador*. Junio 25, 2020. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/nacional/autoridades-en-antioquia-rescataron-cadaver-de-edier-adan-lopera-lider-social-de-taraza/.

Rosero, Evelio. *Los ejércitos*. Barcelona: Tusquets, 2012.

Vernant, Jean Pierre. *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós, 2002.

Zorio, Sandra. "El dolor por un muerto-vivo. Una lectura del duelo en los casos de desaparición forzada". *Desde el Jardín de Freud* 11 (2011): 251-266.

DOI: 10.15446/djf.n21.101257

De las rebeldías bicentenarias a las rebeldías contemporáneas. Una interpretación feminista

(cc) BY NC ND

María Himelda Ramírez*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

De las rebeldías bicentenarias a las rebeldías contemporáneas. Una interpretación feminista

En este artículo se exponen algunas de las manifestaciones de las rebeldías de las mujeres en contextos de la crisis de las Independencias en la Nueva Granada, que alteraron los ritmos y procesos de la vida cotidiana de los diferentes estamentos sociales en los espacios urbanos y rurales del territorio. Esas rebeldías se expresaron tanto en los dominios de la vida privada como en los escenarios públicos de revuelta, revolución y guerra. Por ello, las mujeres experimentaron en forma particular las represalias por la insubordinación de un orden que se tambaleaba, habida cuenta de la circulación de los principios de la Ilustración, en tensión con las tradiciones ortodoxas. Ello ocurrió en momentos de cambio orientado hacia la construcción de un Estado moderno y la promesa de civilización de las relaciones de género. Doscientos años después, la irrupción de los movimientos feministas juveniles en las calles y las avenidas de las redes virtuales continúa reivindicando el compromiso de las sociedades de garantizar a las mujeres una vida libre de violencias.

Palabras clave: Independencia de Colombia, rebeldía, Ilustración, movimientos feministas, violencia de género.

From bicentennial rebellions to contemporary rebellions. A feminist interpretation

This article presents some of the manifestations of women's rebellions in the context of the crisis of Independence in New Granada, which altered the rhythms and processes of daily life of the different social strata in the urban and rural spaces of the territory. These rebellions were expressed both in the domains of private life and in the public scenarios of revolt, revolution and war. Thus, women particularly experienced reprisals for the insubordination of a shaky order, given the circulation of the principles of the Enlightenment, in tension with orthodox traditions. This occurred at a time of change oriented towards the construction of a modern state and the promise of civilization of gender relations. Two hundred years later, the irruption of youth feminist movements in the streets and avenues of virtual networks continues to vindicate the commitment of societies to guarantee women a life free of violence.

Keywords: Colombian Independence, rebellion, Enlightenment, feminist movements, gender violence.

Des rébellions bicentenaires aux rébellions contemporaines. Une interprétation féministe

Cet article présente quelques-unes des manifestations des rébellions des femmes dans les contextes de la crise d'indépendance de la Nouvelle-Grenade, qui ont modifié les rythmes et les processus de la vie quotidienne des différents secteurs sociaux dans les zones urbaines et rurales du territoire. Ces rébellions s'exprimaient à la fois dans les domaines de la vie privée et dans les scènes publiques de la révolte, de la révolution et de la guerre. À ce titre, les femmes ont subi particulièrement des représailles par cause de l'insubordination d'un ordre chancelant, face à la circulation des principes des Lumières en tension avec les traditions orthodoxes. Cela s'est produit à une époque de changement orienté vers la construction d'un État moderne et la promesse d'une civilisation des relations de genre. Deux cents ans plus tard, l'irruption des mouvements féministes des jeunes dans les rues et les avenues des réseaux virtuels continue à réclamer l'engagement des sociétés à garantir aux femmes une vie sans violence.

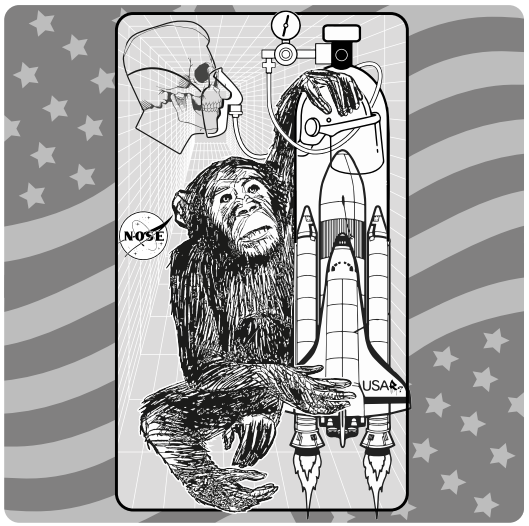
Mots-clés: Indépendance de la Colombie, rébellion, Lumières, mouvements féministes, violence de genre.

CÓMO CITAR: Ramírez, María Himelda. "De las rebeldías bicentenarias a las rebeldías contemporáneas. Una interpretación feminista". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 429-442, doi: 10.15446/djf.n21.101257..

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 18/10/2020.



Introducción

La historiografía de las mujeres en las *Independencias de América Latina*, producida a propósito de las conmemoraciones del Bicentenario, ha contribuido de manera notable a renovar las interpretaciones acerca de la participación de las mujeres en el lapso comprendido entre las dos últimas décadas del siglo XVIII y las primeras tres décadas del siglo XIX. Las nuevas miradas reconocen la irrupción de figuras femeninas que discuten el estereotipo de pasividad, recogimiento y reclusión en el hogar o el convento, del imaginario sobre la sociedad colonial. En efecto, los relatos contemporáneos acerca de aquellos cincuenta años revelan la participación deliberante de las neogranadinas de los diferentes estamentos: en las tertulias ilustradas; como patriotas conspiradoras o como realistas defensoras del régimen monárquico; también las tumultuarias de los sectores populares ocupan ya un lugar. Todas ellas se manifiestan en los espacios públicos, y, por supuesto, entre ellas las heroínas y las mártires, sobre quienes se focalizó la atención de la historiografía tradicional desde la perspectiva de lo excepcional y extraordinario, con tendencia a la mitificación.

Esas relecturas en perspectiva de género contribuyen a apreciar la diferencia de las experiencias de los hombres y las mujeres, en los contextos de las revoluciones democráticas que propiciaron cambios en el orden social, político y cultural[1]. Otras interpretaciones de las fuentes, como los expedientes judiciales, las peticiones, la correspondencia, las memorias, la literatura, desde esa perspectiva, permiten confirmar la presencia decidida de las mujeres en los diferentes acontecimientos de aquellos momentos y reconocer las especificidades de su palabra y su pensamiento, sobre su tiempo y sus contextos. También se reconocen sus incertidumbres acerca del futuro incierto para ellas, sus hijas y sus hijos en un ambiente masculinizado y militarizado; algunas de ellas estaban en contravía respecto a la formación tradicional impartida por cuenta del adoctrinamiento en la ortodoxia católica. No siempre estaban sujetas de manera absoluta a la potestad marital, por cuanto el distanciamiento de los jefes de hogar por motivos de trabajo en las haciendas o en los negocios les exigía a las mujeres de élite asumir responsabilidades en la administración de casas o haciendas;

1. Martha Lux, "Nuevas perspectivas de la categoría de género en la historia: de las márgenes al centro", *Historia Critica* 44 (2011).

y el alistamiento militar produjo las separaciones por motivos de honor con la causa independentista o monárquica.

Las mujeres del común por lo regular generaban sus propios ingresos en la administración de medianos o pequeños negocios, la producción artesanal, de confecciones, y la gran mayoría desempeñaba una amplia gama oficios: nodrizas, panaderas, lavanderas, cocineras. Por ello, gozaron de unas relativas libertades personales que solían suscitar suspicacias y rumores al estar sujetas al escrutinio público; como solían evadir estratégicamente los controles de los hombres con los que convivían, eran censuradas y tratadas como transgresoras.[2]

Las persecuciones y la represión fueron contundentes en los tiempos de las conspiraciones, durante los ensayos de construcción de la república que enfrentó a los patriotas partidarios de los modelos centralistas, y a los federalistas (1811-1816). Ante todo, adquirieron gran contundencia contra las patriotas durante el proceso conocido como el régimen del terror (1815-1819), con la avanzada de las tropas monárquicas comandadas por Pablo Morillo, que iniciaron una gran devastación en su ingreso al territorio neogranadino, devastación iniciada en el sitio a Cartagena cuando la población de la ciudad fue sometida a una cruenta experiencia de dolor y muerte.

Los principios ilustrados inspiraron los ideales patriotas plasmados en la Constitución de Cúcuta, suscrita en 1821, que creó la República de la Gran Colombia conformada por Venezuela, Panamá, la Nueva Granada y Ecuador, siendo Bogotá erigida como su capital, con cuyo bicentenario se cierra el ciclo de las conmemoraciones.

Aunque al calor de aquellos acontecimientos a las mujeres se les nombraba ciudadanas, la Constitución no les reconoció ese derecho y, más bien, fueron convocadas al restablecimiento del orden de género que pretendía su reclusión en el hogar, bajo el imperativo de las nuevas responsabilidades que debían asumir en la construcción de la nación moderna, ocupándose de los deberes de la formación de los nuevos ciudadanos en la familia, una condición clave del nuevo orden civilizatorio.

No obstante, un cambio radical lo produjo la Ley 21 de julio de 1821, conocida como la *Ley de Libertad de partos* que planteaba en su artículo primero:

> Serán libres los hijos de las esclavas que nazcan desde el día de la publicación de esta ley en las capitales de la provincia, y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades y en los libros parroquiales.

Esta disposición, a cuya aplicación se resistieron de manera muy violenta los esclavistas hacendados y dueños de las minas en Antioquia, el Caribe y del suroccidente colombiano, derogaba la disposición que le otorgaba a las mujeres esclavizadas el legar la esclavitud a sus hijas e hijos, quienes en adelante serían libres desde los 18 años.

2. Ver: Aida Martínez Carreño, "Josefa Acevedo de Gómez: su vida, su obra". En *Josefa Acevedo de Gómez*, Ojeda A., Serrano R., Martínez A. (Eds.) (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2009); María Himelda Ramírez, *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá, 1750-1810* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000); María Himelda Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006); María Himelda Ramírez, "Las mujeres en la Independencia de la Nueva Granada. Historiografía e iconografía", *La manzana de la discordia* 5, n.° 1 (2010): 45-54; Ana Serrano y Jenni Lorena Mahecha, "Crimen y castigo: Represión de las autoridades españolas contra las mujeres que participaron en la Independencia de la Nueva Granada", *Revista En Otras palabras*… 18 (2007); Ana Serrano, *Mujeres y conciencia política en el proceso de Independencia política de la Nueva Granada. El caso de la ciudad de Santafé, 1810-1820*, tesis (Ciudad de México: El Colegio de México, 2014); Martha Lux, *Mujeres patriotas y realistas entre dos órdenes. Discursos, estrategias y tácticas en la guerra, la política y el comercio (Nueva Granada, 1790 -1830)* (Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias sociales, 2014); Mabel Paola López Jerez, *MORIR DE AMOR. Violencia conyugal en la Nueva Granada. Siglos XVI al XIX* (Bogotá: Ariel, 2020).

Este artículo trata, en primer lugar, la ficción de la división entre el espacio público y el mundo privado que se hizo evidente en distintos momentos de las movilizaciones que desencadenaron la Independencia. Enseguida se plantean las especificidades de las represalias a las mujeres comprometidas con la causa por su militancia en diferentes bandos en conflicto. Luego, se plantean las promesas de la Ilustración como corriente minoritaria que abogaba por moderación y un trato civilizado a las mujeres. El artículo culmina con unas observaciones sobre el panorama de las movilizaciones feministas contemporáneas que, doscientos años después, siguen reivindicando en tiempos de malestar colectivo sus derechos a la igualdad y, en particular, a vivir una vida libre de violencias.

Este artículo retoma diferentes elaboraciones sobre la historia de las mujeres durante la Independencia de la Nueva Granada, preparadas para diferentes eventos académicos y de divulgación a propósito de las conmemoraciones de los Bicentenarios, en el 2010 y el 2019[3]. La última parte se documenta con fragmentos de información de prensa y material videográfico que circula por las redes sociales virtuales a propósito del auge de las movilizaciones anticapitalistas y antipatriarcales de las mujeres en diferentes partes de América Latina en el año 2019.

La ficción de la división entre el espacio público y el mundo privado

Considerar la división estamental de la sociedad neogranadina es clave para entender las diferencias entre las mujeres en los distintos órdenes de la vida social y ciertos elementos ficcionales de la división entre los espacios públicos y el mundo privado. Las mujeres de la élite blanca, criollas o peninsulares contaron con los máximos privilegios posibles en términos de su pertenencia a redes familiares, de parentesco y sociales, que les garantizaba ser partícipes de los poderes civiles, eclesiásticos y militares hegemónicos; contaban con el acceso a la cultura letrada y, por lo tanto, a una formación refinada garantizada por el acceso al libro y a la prensa; el matrimonio, como arreglo entre las familias, les garantizaba por lo general un respaldo social de la parentela y económico gracias a la dote; a este estamento pertenecían quienes participaron en las tertulias ilustradas en ambientes mixtos que debatían asuntos de interés cultural, científico y político. Las tertulias patrióticas fueron escenarios de circulación de los principios de la igualdad y, en particular, sobre lo concerniente a las mujeres; ese discurso resonó de manera discreta y fue asimilado entre las partícipes de la causa.

El universo construido por las mujeres trabajadoras indígenas, mestizas, libertas y esclavizadas de diferentes edades, quienes representaban a la mayoría de las mujeres,

3. Entre los eventos, caben mencionar: Cátedra Manuel Ancizar Universidad Nacional de Colombia, 2010, 1.º Coloquio; "Las mujeres y la Independencia: historias no contadas", conversatorio Archivo Histórico de Bogotá, 2019; Conversatorio "Las mujeres y la Independencia", Icanh, Filbo, 2019; Coloquio: "Las Mujeres y la Independencia", Biblioteca Luis Ángel Arango, 2019.

les garantizaba la libre movilidad, por cuanto generaban ingresos propios, y un relativo control sobre sus vidas, aunque interferido por la pobreza, las coacciones patriarcales y la vigilancia policial. Las trabajadoras formaron parte de las movilizaciones a lo largo del régimen monárquico en las Indias, revelando su inconformidad con los abusos y excesos de las autoridades del virreinato, en particular, respecto a las cargas impositivas a la producción y el comercio, sectores económicos de los cuales hacían parte.

El levantamiento comunero en 1781 en la provincia de Vélez fue un acontecimiento que las convocó, aunque su participación ha sido más o menos desconocida en los relatos, puesto que las nociones de masa, plebe, tumulto suelen ser masculinizadas. La excepción es, quizás, la relevancia concedida a Manuela Beltrán, a quien se le atribuye el gesto que desató la protesta, el posterior levantamiento y la marcha hacia la capital del virreinato. No obstante, algunas huellas de las comuneras se advierten en la documentación que da cuenta de las represalias a los hombres y mujeres luego de la ejecución de José Antonio Galán. Algunas de ellas fueron recluidas y sometidas a castigos físicos como los azotes, otras fueron desterradas y gran parte de ellas no lograron retornar a sus territorios en la jurisdicción del Socorro, San Gil y, en general, la provincia de Vélez, con lo que se perdió su rastro.

En tiempos de guerra y revolución, una de las alteraciones cruciales del orden de género que se acentuó fue debido a la incorporación de los varones, desde los doce años, a los contingentes militares regulares o irregulares, mediante el reclutamiento voluntario o forzoso. El espacio vacío dejado por los jefes de hogar, en ocasiones de manera definitiva por el no retorno debido a su fallecimiento u otras causas, abocaba a las cónyuges a asumir las responsabilidades de su supervivencia y la del grupo familiar; también quedaban a su cargo las negociaciones, con su medio, para responder por deudas o pactar negocios; además, comparecían ante las autoridades para interceder por la vida, la libertad y la justicia de sus cónyuges, hijos o hermanos encarcelados o desaparecidos[4].

Como en distintas sociedades del pasado, la representación demográfica de las viudas fue notable, asociada a las diferencias de edades entre los cónyuges y, ante todo, a los riesgos del trabajo de los jefes de hogar, que fallecían en sus recorridos por motivos de negocios o por el servicio burocrático que les exigía desplazarse a grandes distancias por trayectos inciertos. En el lapso estudiado, las actividades militares sustrajeron a los hombres de sus lugares, con lo que debieron legar en las mujeres la administración de las tareas y los oficios que ellos desempeñaban. Las estrategias que fueron construyendo las viudas en las negociaciones, desde el fortalecimiento de los Monte Píos, les permitió interactuar en espacios públicos, al punto de lograr ganar en reconocimiento social[5].El reconocimiento del estado de viudez, que en la República

4. El 25 de abril de 1818, Francisca Villamil, viuda y madre de un hijo menor, solicita su libertad, pues fue detenido por acusación de un presbítero que lo culpaba de haber huido del levantamiento de los Almeyda. El joven se encontraba en el cuartel del Tambo desde hacía cinco meses. El 18 de mayo de 1819 en Cartagena de Indias, doña Antonia de Soria, viuda de don Franco Diez Catalán, administrador de temporalidades de Quito y fallecido en ejercicio de sus funciones, solicita ante las autoridades virreinales el reconocimiento de pensión para su hija, de la asignada a su esposo a quien se le había adjudicado el derecho a 300 pesos anuales durante toda su vida; Antonia se declara pobre y desamparada viuda que espera las bondades del gobernante con sus vasallos. Por su parte, doña Maria Bonifacia Ayala, viuda de don Francisco Fernández que prestó servicio militar durante 16 años y luego en la guarda volante en Santafé en 1818, solicita a las autoridades virreinales los sueldos que se le adeudan a su esposo para el sostenimiento suyo y el de su pequeño hijo. Se incluyen testimonios de personas a quienes les consta que la pareja fue leal a la monarquía y prestó sus servicios de alojamiento de los realistas cuando lo requirieron.

5. Ramírez, *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá*.

continuó vigente con escasas modificaciones por décadas, permitió a aquellas mujeres ejercer una soberanía de sus actos y capacidad civil. Gran parte de las viudas que se convirtieron en jefas de familia a título propio hicieron sus reclamos con los viejos y nuevos derechos que las cobijaban. De manera que vivieron, por un lado, reclamando y haciendo presencia en los espacios públicos, y, por otro, haciéndose cargo de lo doméstico. Esta doble condición, produjo cambios en ellas, aunque en los casos que tramitaban se autodefinían de manera estratégica como apolíticas e indefensas[6].

Las promesas de la Ilustración de civilizar el trato a las mujeres

Mabel Paola López Jerez ofrece un estudio erudito y documentado con rigor, sobre la violencia contra la esposa en los contextos de la Ilustración en los reinos de España en Indias a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. La versión reconstruida para el gran público salió justo cuando se produjo el confinamiento por motivos de la pandemia del COVID-19[7]. La autora destaca que, en el lapso estudiado, se produjo un cambio cultural relevante por cuenta de lo que significó la Ilustración. El paradigma de la igualdad interrogó las tradiciones centenarias que sustentaban la inferioridad de las mujeres y que se expresaban de manera contundente en las relaciones conyugales. Con base en la revisión de 144 expedientes judiciales tramitados en segunda instancia en los tribunales de Santafé entre 1700 y 1811, la autora identifica una tendencia civilizatoria, en los términos propuestos por Norbert Elias, en los procesos entablados por violencia contra la esposa por parte de sus cónyuges. Esta tendencia procede, ante todo, de un sector de abogados defensores de un pensamiento moderno, para quienes la contención de los impulsos violentos constituye un emblema de civilización, lo mismo que la moderación en el trato a la esposa, quien merece ser considerada como compañera y no como sierva. Por supuesto, como lo explica la autora, fue una tendencia minoritaria que, sin embargo, permitía imaginar otro trato por parte de los cónyuges a sus consortes.

Este trabajo se divide en dos partes. La primera se refiere al trasfondo histórico y cultural de la violencia conyugal en el periodo indiano. La explicación de la organización social estamental que ofrece la autora permite apreciar las diferencias de las relaciones de las mujeres con el matrimonio, sus entornos y los tribunales. Las mujeres de las élites, integrantes de los sectores blancos acaudalados criollos o peninsulares, fueron las menos representadas en términos cuantitativos en los expedientes revisados; sin embargo, esos documentos muestran con nitidez la tendencia civilizatoria de los abogados liberales respecto a la censura a los excesos denunciados como "malos tratamientos, injurias o sevicia", y las mujeres manifestaban su confianza en la justicia. Además de la violencia

6. Lux, *Mujeres patriotas y realistas entre dos órdenes*.

7. El libro se basa en la tesis doctoral de la autora que mereció la distinción *laureada* por parte de la Universidad Nacional de Colombia y es un mensaje a la sociedad colombiana que revela la densa tradición que sustenta la dominación masculina sobre las mujeres, fundamento del riesgo sistemático en que sobreviven las niñas, las jóvenes y las demás mujeres de experimentar distintas amenazas a su vida e integridad por parte de los hombres de su entorno. En este periodo de alteraciones de la cotidianidad, esas amenazas transitan a atentados concretos que representan, en términos estadísticos, los delitos de mayor ocurrencia en el país.

física y los tratos denigrantes, hechos como el abandono o la dilapidación de la dote suscitaban la solidaridad de la familia de origen o de otros parientes y, por lo tanto, su respaldo ante los tribunales. Esto es, los agravios sufridos por ellas eran también agravios a la familia, y una de las alternativas era la "separación de lecho y mesa o divorcio perpetuo", sin que ello significara la disolución del vínculo, motivo por el cual la causa debía pactar asimismo una cuota alimentaria para el sostenimiento de la esposa, las hijas y los hijos.

Las mujeres de los sectores medios, criollas y mestizas también se incluyeron en las posibilidades de los cambios que se avizoraban y se identificaban con las mujeres de las élites, en la tendencia a la búsqueda de la moderación en el trato y las posibilidades de la mediación de las instancias judiciales; además, contaban con el respaldo en sus entornos familiares. Unas y otras habían consolidado su matrimonio sacramental, de acuerdo con las prescripciones establecidas por los poderes eclesiásticos y civiles, hecho que les garantizaba respetabilidad, a diferencia de las mujeres de los sectores populares.

Las mujeres de los estamentos pobres como las mestizas, las indígenas, las libertas y las esclavizadas fueron las más representadas en los expedientes. Ellas, por lo general, convivían en uniones de hecho con sus parejas. Los episodios violentos descritos eran de tal crueldad que se asimilaban a las peores torturas y, por lo demás, contaban con débiles respaldos sociales. La causa corría a cargo de defensores de oficio, que, por lo regular, representaban las tradiciones más ortodoxas sobre la condición de las mujeres. A su criterio, estas debían sujetarse a la dominación del consorte, quien gozaba del derecho y estaba impelido al deber de castigo; a su vez gozaba de ciertas atenuantes que contribuían a justificar los excesos, puesto que se solía focalizar en las agraviadas la responsabilidad de los hechos, ya que se les imputaba ser negligentes en el cumplimiento de sus deberes, ser injuriosas y escandalosas.

Esas violencias solían ser precipitadas por la autonomía económica de la que gozaban aquellas mujeres, puesto que, como trabajadoras de distintos oficios, generaban sus ingresos propios que les permitían ciertas libertades de movimiento y les posibilitaba desplazarse por diferentes lugares, hacer visitas a sus amigos o parientes, concurrir a los espacios de socialización como las tiendas o chicherías. Esas libertades suscitaban las reacciones violentas de los hombres con los que convivían y, también, enfrentamientos agravados por la embriaguez habitual del hombre o eventual de ambos integrantes de la pareja. La intervención de la justicia se producía, por lo regular, ante la gravedad de los hechos, pues las mujeres sufrían heridas de tal consideración que suscitaban la compasión de las gentes del vecindario, que se movilizaban a prestar auxilio o a convocar a los representantes de la ley.

La segunda parte del libro ofrece una organización sistemática de los contenidos que permiten advertir la transición de la naturalización de la violencia contra las mujeres a un proceso civilizatorio. Mabel Paola López recorre un corpus seleccionado de la extensa bibliografía que desde el siglo XVI se produjo en España acerca del matrimonio, la familia, el deber de la buena esposa, por parte de moralistas ortodoxos como Juan Luis Vives y fray Luis de León y otros clérigos. Estos textos circularon ampliamente en los reinos de España en las Indias y, a la vez, sustentaron la formación de varias generaciones de confesores y abogados, tanto en la península como en América.

La autora subraya que es justamente en el siglo XVIII cuando la *Querella de las mujeres*, que había sido impulsada en la baja Edad Media por Christine de Pizan (1364-1430) en Francia, adquiere una resonancia renovada en España y en los reinos de Indias, con sus planteamientos sobre la igualdad de las mujeres, sus capacidades intelectuales y el derecho a la educación. La querella se manifestó públicamente en tertulias y generó una notable producción. En España, fray Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) retomó el derecho a la igualdad de las mujeres e impulsó su ingreso a distintas sociedades de carácter científico e intelectual. María Amar y Borbón (1749-¿?), por su parte, una figura relevante de la Ilustración española, se pronunció de manera pública en sus elaboraciones sobre la igualdad de las mujeres, el matrimonio como un contrato y el derecho de las mujeres a la educación.

En síntesis, Mabel Paola López Jerez muestra de manera detallada la tensión, a lo largo de la construcción de las sociedades modernas europeas y americanas, entre un pensamiento ortodoxo, hegemónico, sustentado en una interpretación misógina de las fuentes bíblicas sobre la desigualdad de las mujeres, con el extenso repertorio de sus atributos negativos, y un pensamiento vanguardista minoritario, que promulgaba la igualdad. Esta corriente sustentó un cambio en los jurisconsultos que asumieron, en el periodo ilustrado, en los reinos de España en Indias, la causa de la civilización del trato a las mujeres en sus relaciones conyugales. El libro es, entonces, una invitación a considerar que las trayectorias civilizatorias también han ocupado un espacio en los escenarios en donde se dirimen los conflictos conyugales que derivan en la violencia conyugal sobre las mujeres, cuyos principios bien merecen ser recuperados.

Los costos de las rebeldías bicentenarias

La construcción de las heroínas y las mártires figura desde las imágenes iniciales de la memoria sobre la Independencia, plasmada en distintas narraciones. Policarpa Salavarrieta figura en los primeros relatos que dan cuenta de las ejecuciones ordenadas por Pablo Morillo en Santafé en 1817; la juventud de la heroína, y el hecho de ser una

mujer comprometida con la causa, la situó en el imaginario popular a lo largo de los dos siglos de vida republicana, realzando sus atributos de valentía ante el cadalso. Ella representa el hecho insólito de haber sido sometida a la pena capital, sin juicio, por cuanto, además, esa pena no solía aplicarse a las mujeres. Policarpa ha inspirado gran variedad de producciones iconográficas, novelas, piezas de teatro y audiovisuales; también distintas organizaciones sociales y aún grupos feministas han adoptado su nombre[8].

A lo largo de la movilización en las distintas fases de la guerra de Independencia, las mujeres desplegaron diversas formas de apoyar la causa, siendo las labores de inteligencia bastante usuales. Fue común en las distintas provincias que algunas propietarias de haciendas y pequeñas propiedades contribuyeran con ganado para proveer de carne a las huestes, bestias de carga y caballos. También participaron en la confección de uniformes y dotaron de ropa y abrigo a las tropas. Las mujeres del común acompañaban a los ejércitos en sus desplazamientos, contribuyendo a proveer la alimentación de sus esposos, amantes, hermanos o padres; algunas de ellas se dedicaron al pequeño comercio de aguardiente o tabaco y otras ofrecían servicios sexuales.

Ana Serrano y Jenni Mahecha recopilaron el repertorio de los castigos impuestos a las patriotas durante la reconquista; la confiscación de bienes y el destierro fue uno de los castigos más comunes. Las autoras destacan lo incisivo del trato a que fueron sometidas algunas de ellas; por ejemplo, a las mujeres de la élite las sometieron a barrer las calles y a confeccionar ropa para las huestes del ejército Real. Aunque los castigos corporales se abolían lentamente, las mujeres del común fueron sometidas a tratos denigrantes como los azotes y el encierro.

Pablo Rodríguez Jiménez recopila en diversas fuentes las ejecuciones a las que fueron sometidas las patriotas durante el proceso de la Independencia, y manifiesta lo sorprendente de la cifra hallada, pues encuentra que son 76 las mujeres fusiladas. El autor plantea que en la historia de la época no hubo otro país que hubiera vivido un hecho similar. En México, Venezuela, Perú e incluso España, hay referencias sobre las mujeres que murieron en las batallas o en las cárceles, pero no que fueran enjuiciadas y sentenciadas a muerte.

La irrupción de las movilizaciones feministas contemporáneas, 200 años después

Luego de 200 años, a lo largo de los cuales las mujeres hemos logrado posibilidades inimaginables para nuestras predecesoras, emergen sectores juveniles que desafían, en las calles de distintas ciudades del mundo y en las avenidas de las redes virtuales,

8. Ramírez, "Las mujeres en la Independencia de la Nueva Granada. Historiografía e iconografía".

los ajustes y reacomodos del patriarcado político, empresarial, militar y académico. Es de subrayar que, a lo largo del siglo XX, las mujeres de diferentes lugares se han movilizado por la paz y contra las guerras, fundando multiplicidad de organizaciones como la *Liga Internacional de las mujeres por la paz y la libertad Limpal*[9], *Mujeres de Negro*[10], *Madres de la Plaza de Mayo*[11], *Ruta pacífica*[12], con lo cual han contribuido a construir un acumulado de experiencias de trabajo colectivo y solidario entre mujeres.

Estos son otros tiempos, definidos por la cuarta revolución industrial que ha producido cambios cruciales en los contextos de la plena vigencia del modelo neoliberal globalizado que desestructuró los logros de los ensayos de los Estados de bienestar, siendo las mujeres las principales afectadas por los retrocesos en el campo de los derechos sociales. No obstante, ya como ciudadanas alfabetizadas, politizadas y, gran parte de ellas, con altos niveles de formación, las mujeres y las jóvenes de distintas partes del mundo continúan afrontando los excesos de los reacomodos del patriarcado. Sin embargo, cuentan hoy con el recurso de los discursos contestatarios que permiten nombrar las fuentes de sus malestares, reconocer las posibilidades y los límites de las legislaciones para el acceso a la justicia y concertar la asociación para la movilización callejera y por las rutas virtuales, con lo cual desafían los autoritarismos patriarcales en acciones sin precedentes.

En la segunda década del siglo XXI, las jóvenes que han logrado construirse en los contextos de circulación de los discursos sobre los derechos humanos de las mujeres, con las posibilidades que ello implica, han desplegado procesos de resistencia explícitos, denuncia y movilización ante la multiplicidad de atentados contra la vida de las mujeres. En esa línea, se instala una nueva ética que vislumbra la posibilidad de transitar de lo inapelable, como hace más de 200 años, a lo inadmisible e intolerable de esa violencia, que no termina de instalarse en la cultura como un principio de convivencia en las relaciones de género. Son tiempos en los que se concretan las renovaciones del pensamiento feminista en la investigación en ciencias sociales, con la invaluable contribución a las definiciones de lo que no había tenido nombre, lo que ha dado lugar a una amplia gama de publicaciones de diccionarios y glosarios. Son tiempos también de una ampliación en el mercado editorial de libros escritos por mujeres y desde la perspectiva feminista, como lo muestra Esther Tusquets en el prólogo del libro de Stefan Bollmann[13]. Además, es también la época de la conquista del ciberespacio, usado por ellas, como lo plantea Manuel Castells en el caso de Cataluña, para informarse y formarse, a diferencia de los jóvenes que lo usan básicamente para el entretenimiento. Además, las jóvenes han logrado construir su individuación y remover elementos tradicionales que orientaban la formación de las subjetividades femeninas.

9. *Limpal* es una organización internacional fundada en 1915 en la Haya con el fin de impulsar una solución negociada a la Primera Guerra Mundial. Entre las fundadoras, figuran Jane Addams y Emily Balch, pacifistas, feministas y sufragistas, quienes obtuvieron el Premio Nobel de Paz en 1931 y 1936, respectivamente.

10. *Mujeres de Negro* es un movimiento internacional de mujeres pacifistas fundado en Israel en enero de 1988 por Hagar Rublev (1954-2000), activista feminista y pacifista, con el fin de protestar contra la ocupación y contra la violación de los derechos humanos por parte del ejército israelí en territorios palestinos.

11. *Madres de la Plaza de mayo* es una asociación surgida en Argentina en 1977, formada durante la dictadura civil y militar, con el fin de reclamar con vida a sus hijas e hijos detenidos y desaparecidos, establecer quiénes fueron los responsables de los crímenes de lesa humanidad y promover su enjuiciamiento. Luego, emprendieron una labor sistemática de recuperación de sus nietos y nietas que nacieron durante el cautiverio de sus madres.

12. La *Ruta Pacífica de las Mujeres* es un movimiento feminista que trabaja por la tramitación negociada del conflicto armado en Colombia, por la visibilización de los efectos de la guerra en la vida de las mujeres y por la exigencia de los derechos a la Verdad, la Justicia, la Reparación.

13. Stefan Bollmann, *Las mujeres, que leen, son peligrosas* (Madrid: Maeva, 2006).

Ni una menos es la consigna que elevaron los movimientos de mujeres en Argentina en el 2015 para contener los recurrentes atentados contra la vida de las mujeres por ser mujeres, actos tipificados en distintas sociedades como feminicidio, debido precisamente a la toma de la palabra, confiscada por centurias a las mujeres. Las manifestaciones se realizaron en 80 ciudades y se repitieron en el 2016, propagando su mensaje por distintas ciudades latinoamericanas en donde las activistas se identificaron con la consigna.

Otra de las manifestaciones que removió la cultura contemporánea y que se propagó por el mundo fue el movimiento *hashtag Me Too* en el 2017, que situó en la escena pública las barreras de acceso al derecho al trabajo en el campo de la industria del espectáculo, haciéndose explícitas las diferencias de poder entre los empresarios que se construyeron como modelo de masculinidades exitosas y las jóvenes aspirantes a un lugar en esa potente industria. Esta experiencia contribuyó a ampliar las denuncias a los violadores y acosadores, por parte de un grupo de figuras femeninas notables cuya historia era inimaginable y que contribuyó a reconocer como común esa forma de dominación.

De gran contundencia en el 2019, durante las movilizaciones en Santiago de Chile, fue el *performance* "Un violador en tu camino" del colectivo interdisciplinario *Las Tesis*, formado por Sibila Sotomayor y Daffne Valdés, del área de las artes escénicas, Paula Cometa Stange, de los ámbitos del diseño y la historia, y Lea Cáceres, del campo del diseño de vestuario. El objetivo de estas cuatro activistas feministas creadoras del *performance* fue recrear las principales tesis de autoras en un formato performativo con el fin de llegar a múltiples audiencias, siendo un fundamento clave el planeamiento de la antropóloga Rita Segato. La trayectoria investigativa de esta autora en el campo de la violencia de género se inició en la Universidad de Brasilia con un proyecto sobre prisioneros sentenciados por violación. Luego de un estudio pormenorizado, concluyó que los actos por los cuales fueron sentenciados aquellos hombres fueron, por lo general, en grupo, sobre una víctima inerme e impulsados en un brutal ritual en el que se vieron impelidos a demostrar su masculinidad. Rita Segato caracterizó esa socialización masculina, como una pedagogía de la crueldad.

La escritura de estas líneas se produce en un ambiente de amplia circulación de un informe elaborado por el colectivo de *Las que Luchan. Comisión Feminista y de asuntos de género*, del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en el que se denuncia a tres profesores por acoso sexual contra las estudiantes que declararon haber participado en sus cursos, a lo largo de veinte años. Ese informe, dado a conocer en pleno confinamiento por la pandemia del COVID-19, se ha divulgado ampliamente por las redes virtuales y por la prensa; el texto se

caracteriza por su rigor y su contribución conceptual, y está sustentado en una base testimonial apoyada en un conocimiento de los hechos, silenciado hasta el momento. Además de la reiteración de las debilidades de las estructuras de apoyo institucional denunciadas por diferentes estudios, las autoras revelan los ambientes de intimidación y el desprestigio a que fueron sometidas en los círculos estudiantiles; la identificación de algunos estudiantes con sus profesores acosadores que los impulsaron a reproducir en sus prácticas profesionales esos comportamientos; el clima de las complicidades para desviar la atención de los delitos cometidos; y, de manera enfática, la confusión y el impacto emocional ocasionado por situaciones inadmisibles.

Las discusiones sobre la violencia sexual en las universidades del país han sido divulgadas con propósitos de denuncia y con intenciones pedagógicas por las redes en la perspectiva de advertir a las nuevas generaciones de estudiantes sobre esa amenaza. El colectivo colombiano feminista *Las igualadas*, en una serie de videos presentada por la periodista Mariángela Urbina Castilla, ha realizado un trabajo innovador. Los materiales expuestos, documentados en la copiosa producción investigativa elaborada recientemente por diferentes colectivos de profesionales en ciencias sociales y estudiantes de diferentes centros académicos, insisten en la significación de la ruptura del silencio. Por lo tanto, en la urgente necesidad de la expresión verbal que revela y hace común esas fuentes de un malestar le resta credibilidad a figuras significativas como las del maestro y pérdida de la confianza en las autoridades universitarias de quienes se espera probidad.

BIBLIOGRAFÍA

Ballesteros, Luisa. *Las escritoras y la Historia de América Latina*. Cali: Universidad del Valle, 2017.

Bollmann, Stefan. *Las mujeres, que leen, son peligrosas*. Madrid: Maeva, 2006.

Forero, Paulo. *Las heroínas olvidadas de la Independencia*. Bogotá: Ministerio Nacional, Instituto Colombiano de Cultura, 1972.

Gómez, Amanda. *Mujeres heroínas en Colombia y hechos guerreros*. Medellín: Departamento de Antioquia, 1978.

Las Igualadas. "La Universidad Nacional no sabe qué hacer con el acoso". Mayo 22, 2018. Video 7m12s. Disponible en: https://youtu.be/KBYKio7yB7M.

Las Igualadas. "Las universidades de Colombia son un infierno para las mujeres". Septiembre 26, 2017. Video 4m7s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_s7qR3YOzKs.

Las Igualadas. "Las viejas son unas exageradas, ahora todo le llaman acoso". Noviembre 21, 2017. Video 5m6s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=RqkKeQQ3ns0.

Las Que Luchan. "Informe de violencia sexual en el programa de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá". *Comisión Feminista y de asuntos de género*. 2020. Disponible en: https://cuidemonosentrenos.wixsite.com/misitio.

López Jerez, Mabel Paola. *morir de amor. Violencia conyugal en la Nueva Granada. Siglos xvi al xix*. Bogotá: Ariel, 2020.

Lux, Martha. "Nuevas perspectivas de la categoría de género en la historia: de las márgenes al centro". *Historia Critica* 44 (2011).

Lux, Martha. *Mujeres patriotas y realistas entre dos órdenes. Discursos, estrategias y tácticas en la guerra, la política y el comercio (Nueva Granada, 1790 -1830)*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias sociales, 2014.

Martínez Carreño, Aida. "Josefa Acevedo de Gómez: su vida, su obra". En *Josefa Acevedo de Gómez*, Ojeda A., Serrano R., Martínez A. (Eds.). Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2009.

Martínez Carreño, Aida. *Extravíos. El mundo de los criollos ilustrados*. Bogotá: Colcultura, 1996.

Meléndez, Mariselle. "La mujer y la prensa ilustrada en los periódicos suramericanos, 1790-1812". En *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y Cultura Política, siglos xviii y xix*. F. Ortega y A. Chaparro (Eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

Mora de Tovar, Gilma. "Manumisión de la esclavitud negra en el Caribe colombiano". *Credencial Historia*, n.° 59. (1994).

Ramírez, María Himelda. "La maternidad símbolo de guerra resistencia y paz". *Otras Palabras…* 26 (2020). Disponible en: https://issuu.com/revistaenotraspalabras/docs/revista_en_otras_palabras..._no.26.

Ramírez, María Himelda. "Las mujeres en la Independencia de la Nueva Granada. Historiografía e iconografía". *La manzana de la discordia* 5, n.° 1 (2010): 45-54. Disponible en: https://core.ac.uk/download/pdf/77269851.pdf.

Ramírez, María Himelda. *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos xvii y xviii*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

Ramírez, María Himelda. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Rita Segato. "Contra - pedagogías de la crueldad". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=17ijWDlok2g.

Rodríguez, Pablo. "Patíbulo, mujeres e Independencia". *Boletín cultural y bibliográfico del Banco de la República* 97 (2019).

Santos, Enrique. *Mujeres libertadoras. Las Policarpas de la Independencia*. Bogotá: Planeta colombiana, 2010.

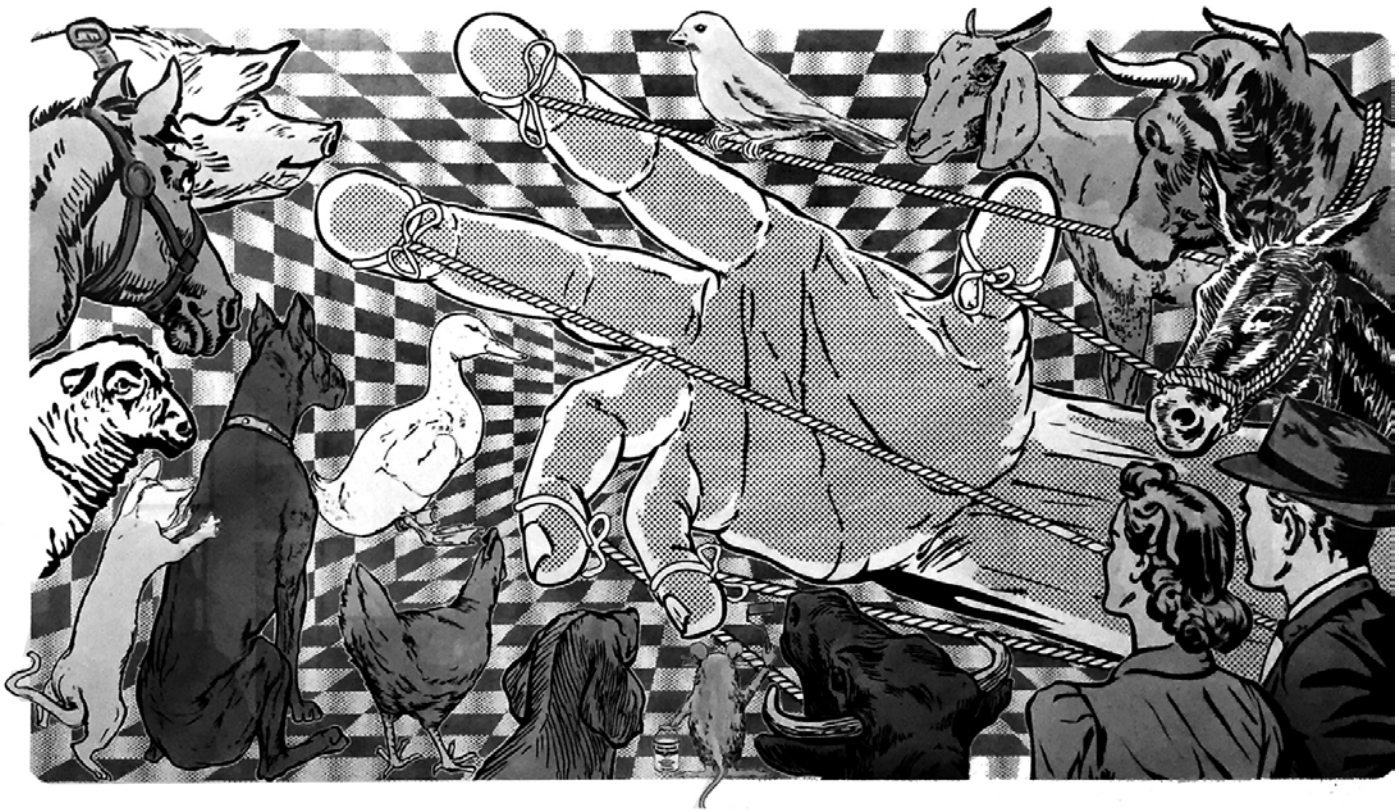
Serrano, Ana y Mahecha, Jenni Lorena. "Crimen y castigo: Represión de las autoridades españolas contra las mujeres que participaron en la Independencia de la Nueva Granada". *Revista En Otras palabras…* 18 (2007). Disponible en: https://8d17a441-cb22-4558-9f35-ec3a24389492.filesusr.com/ugd/b0a83c_ea26644ae5184bc8a2b-65d449a05d014.pdf.

Serrano, Ana. "Conciencia política de las mujeres durante la independencia de Nueva Granada. El caso de Santafé entre 1810 y 1820". *Secuencia Revista de Ciencias Sociales* 97 (2017). Disponible en: http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1448/1605.

Serrano, Ana. *Mujeres y conciencia política en el proceso de Independencia política de la Nueva Granada. El caso de la ciudad de Santafé, 1810-1820*. Tesis. Ciudad de México: El Colegio de México, 2014.

Serrano, Rocío. "Regulación de la vida privada en la sociedad de Josefa Acevedo de Gómez". En *Josefa Acevedo de Gómez*. Ojeda A. Serrano R. Martínez A. (Eds.). Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2009.

Tovar, Hermes. La manumisión de esclavos en Colombia, 1809-1851. *Credencial Historia* 59 (1994).



DOI: 10.15446/djf.n21.101259

Obediencia, indignación y sublevación en la psicología prepsicoanalítica de Friedrich Nietzsche

(cc) BY NC ND

JORGE PACHECO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

Obediencia, indignación y sublevación en la psicología prepsicoanalítica de Friedrich Nietzsche

Hablar de psicología en Nietzsche ya genera polémica; lo es aún más si concebimos aquella posibilidad como una psicología prepsicoanalítica. Sin embargo, concebir una propuesta psicológica en los planteamientos del filósofo alemán no es algo impensable; tampoco es algo poco frecuente. De igual manera, observar sus planteamientos como precursores del psicoanálisis es una tarea que ya ha sido abordada en numerosas ocasiones, tanto por el mismo Freud y sus discípulos, como en recientes investigaciones. A pesar de lo anterior, en este artículo, tomo distancia de aquellas lecturas de Nietzsche como precursor del psicoanálisis y planteo la posibilidad de una psicología diferenciada en su obra.

Palabras clave: psicología, arte, obediencia, voluntad de poder, sublevación.

Obedience, indignation and uprising in Friedrich Nietzsche's prepsychoanalytic psychology

Talking about psychology in Nietzsche already generates enough controversy, it is even more so if we conceive that possibility as a prepsychoanalytic psychology. However, the possibility of conceiving psychology itself in the approaches of the German philosopher is not unthinkable, nor strange. Similarly, observing his proposal as a precursor to psychoanalysis is a task that has already been tackled on numerous occasions, both by Freud himself and his disciples, and in recent research. Despite the above, in this article, I distance myself from those readings by Nietzsche as a precursor to psychoanalysis, and I raise the possibility of a differentiated psychology in his work.

Keywords: psychology, art, obedience, power will, uprising

Obéissance, indignation et soulèvement dans la psychologie pré psychanalytique de Friedrich Nietzsche

Parler de psychologie chez Nietzsche est déjà assez polémique, encore plus si l'on conçoit cette possibilité comme une psychologie prépsychanalytique. Pourtant, la possibilité de concevoir la psychologie elle-même dans les approches du philosophe allemand n'est ni impensable ni étrange. De même, considérer ses postulats comme précurseurs de la psychanalyse est une tâche qui a déjà été abordée plusieurs fois, autant par Freud lui-même et ses disciples que dans des recherches plus récentes. Malgré cela, je m'éloigne ici de ces lectures de Nietzsche en tant que précurseur de la psychanalyse, et j'évoque la possibilité d'une psychologie autre dans son travail.

Mots-clés: psychologie, art, obéissance, volonté de puissance, révolte.

CÓMO CITAR: Pacheco, Jorge. "Obediencia, indignación y sublevación en la psicología prepsicoanalítica de Friedrich Nietzsche". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 443-459, doi: 10.15446/djf.n21.101259.

* *e-mail:* jhpachecog@unal.edu.co

© Obra plástica: Lesivo Bestial

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 25/07/2020. FECHA DE ACEPTACIÓN: 18/10/2020.

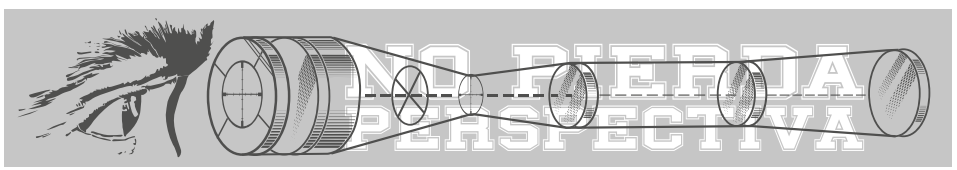
Introducción

Las categorías *Arte* y *Psicología* ocupan un rol fundamental en la filosofía de Nietzsche. Esto queda en evidencia, tanto al observar la recurrencia que ambas tienen en las líneas que él escribió, como en su interés manifiesto en la construcción de ellas, como parte de su proyecto[1]. Poco después del *Zaratustra*, la obra inicial de su filosofía, según sus propias palabras[2], el filósofo alemán realizó un giro que va de la metafísica de los artistas hacia una estética fisiológica, tomando esta como expresión de la voluntad de poder, acto creativo y originador, tal como argumentó Heidegger en su seminario[3].

Aquel giro metafísico, que fue anunciado con la muerte de Dios, permite al arte anudar la categoría que marcó el inicio de su filosofía (Eterno Retorno) a las categorías que marcaron su horizonte (Voluntad de Poder y Transvaloración de todos los valores). Estas están ligadas a tres momentos correlativos de la transformación del sujeto y los pueblos, en el devenir de la voluntad de poder: la obediencia, la indignación y la sublevación.

En 1869, durante su cátedra inaugural en Basilea, sobre Homero y la filosofía clásica, Nietzsche propone el ejercicio filológico como una práctica psicológica; expone temas relacionados con lo pulsional y cómo algunas pulsiones logran gobernar sobre las demás, instaurándose como categorías lingüísticas jerarquizadas, a través de valoraciones que se manifiestan igualmente en el *ethos* y en diferentes creaciones y expresiones culturales.

A partir de aquel momento, afirma Drivet, en Nietzsche surgen unas palabras que "hoy resuenan como psicoanalíticas: «Toda ampliación de nuestro conocimiento surge de un hacer consciente aquello que es inconsciente» (Nietzsche 1869-1874)"[4].



1. Por razones metodológicas que se harán evidentes a lo largo del escrito, he tomado la edición crítica de las obras de Nietzsche —*Kritische Gesamtausgabe* (eKGWB)—, tanto de su obra completa, como de sus cartas. Basado en los textos críticos de G. Colli y M. Montinari, me permito hacer la traducción de ella.

2. Hago referencia a la declarada intención de Nietzsche de hacer su propia filosofía, la cual iniciaría con el *Zaratustra* y finalizaría con la obra que pensó en llamar *La Voluntad de Poder, un intento (ensayo o experimento) de transvaloración de todos los valores*. Cfr. Cartas a Közelitz (BVN-1884, 529; Brief AN Heinrich Köselitz: 02/09/1884) y a su hermana (BVN-1886,741; Brief AN Bernhard und Elisabeth Förster: 02/09/1886) en Friedrich Nietzsche, "*Briefe an Nietzsche*. Briefwechsel", *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB (consultado el 21/062020); Friedrich Nietzsche, "Za, 1" (1889), en *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB (consultado el 26/06/2020).

3. Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. I (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1961).

4. Leandro Drivet, "Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?", en *Anacronismo e Irrupción, La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia* 6, n.° 11 (2016-2017): 262.

Al respecto, menciona Kuiper, diferentes psicoanalistas afirmaron a Nietzsche como un antecesor del estudio de mecanismos y motivos inconscientes, pero no hallaron en él la suficiente sistematicidad de una psicología[5].

Autores como Ellenberger[6] y Assoun[7], entre otros, examinan pasajes paralelos en las obras de Nietzsche y Freud, y analizan las posibles conexiones entre las teorías de ambos autores. Nos acercan así a la lectura posible de Nietzsche como el primer psicoanalista, en términos del citado profesor Drivet, o como precursor de aquel, según lo examinado por Assoun y lo manifiesto en las reuniones de los miércoles psicoanalíticos, entre Freud y sus discípulos.

Antes de la muerte de Nietzsche, hacia 1884, Freud ya mantenía amistades en común con el filósofo alemán. Basta mencionar, por ejemplo, al doctor Paneth, uno de los amigos más queridos de Freud. Menciona Assoun que, habiendo tenido algunas conversaciones con Nietzsche en Niza, en diciembre de 1883 y, un mes más tarde, en Sils María, Paneth relata a su esposa y amigos, a través de cartas, la simpatía que se despertó entre él y el filósofo alemán. Nietzsche le habló de su vida, de su filosofía y de su interés por dedicar los siguientes años a construir su obra[8].

No es un hecho menor la mencionada anécdota, relata el mismo Nietzsche, que, unos años antes de su encuentro con Planeth, exactamente a comienzos de agosto de 1881, "a 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo"[9], lleno de inspiración a orillas del lago Silvaplana, tuvo su gran revelación. Concibió allí, en ese momento, la idea del Eterno Retorno. De ese modo —junto a la idea del *Übermensch*—, logró su "concepción fundamental del Zaratustra"[10]. A partir de esa revelación, la obra de Nietzsche se encamina en la articulación del Eterno Retorno y el *Übermensch*, con la Voluntad de Poder y la Transvaloración de todos los valores. Es de esa significativa experiencia de la que Nietzsche le habló a Paneth, y más tarde se lo compartiría en una carta a Köselitz (1884) y a su madre y su hermana (1886).

Paneth tiene sus primeras conversaciones con este Nietzsche, cuando él ya había iniciado este camino, al escribir las dos primeras partes del Zaratustra y disponerse a escribir la tercera. Incluso, asevera Assoun al respecto que:

> Fue Paneth quien le transmitió a Freud, algunos ecos sobre el último Nietzsche, el de la transmutación de los valores. Es probable que fuera a través de ese conducto como él llegó a emplear cierto vocabulario de inspiración nietzscheana que aparece en su correspondencia con Fliess. [11]

Es común encontrar categorías en común en Nietzsche y Freud. Además de ser en gran parte contemporáneos, hablar el mismo idioma y pertenecer a la misma cultura, se interesaron en temas que reformularían de uno u otro modo la psicología

5. Pieter Kuiper, "Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse", *Zeitschrift Psyche Psychoanalytic Journals* 19, n.° 5 (1965): 248.
6. Henri Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten: Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung* (Zürich: Diogenes Verlag, 1996), 382 y ss.
7. Hay al menos dos libros y numerosos artículos en los que el psicoanalista y director de la colección *Filosofía hoy* (*Philosophie d'aujourd'hui*) realiza análisis, estudios y posibles aproximaciones entre algunos filósofos y el psicoanálisis de Freud. En especial, remitiré en este caso a Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche*, Trad. Oscar Barahona (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984).
8. Ibíd., 37.
9. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (NF-1881,11), 141.
10. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche. Briefwechsel* (09/1883), 461.
11. Ibíd., 36.

del momento. Menciona Assoun que en las discusiones entre Freud y sus primeros discípulos en los denominados miércoles psicoanalíticos, unos años después de la muerte de Nietzsche,

> Adler es el primero en declarar: "De todos los filósofos importantes que nos han legado algo, Nietzsche es el más cercano a nuestra manera de pensar". Adler coloca a Nietzsche como un pilar fundamental, ubicado en una línea que va de Schopenhauer a Freud. Así, Nietzsche adquirió una "doble figura": por una parte, precursor distinguido; por la otra, un caso patográfico eminente.[12]

Mi intención no es entrar en la controversia sobre si Nietzsche fue o no el primer psicoanalista, como lo caracterizan Drivet y otros investigadores, sino poner en evidencia la existencia de diferentes aportes que hizo Nietzsche a la psicología, así como algunas de sus afirmaciones en las que manifiesta su intención de proponer una psicología propia. Para esto, abordo los conceptos *obediencia*, *indignación* y *sublevación*, desde el contexto de las propuestas y formulaciones sobre psicología que planteó el filósofo alemán.

El orden de mi escrito corresponde, de acuerdo con este último propósito, a tres partes principales. En la primera, realizo una aproximación a la concepción que tiene Nietzsche del hombre, como un animal en falta. En la segunda parte, abordo el tema de la obediencia, como prótesis sustitutiva ante aquella. En la parte final, examinando la teoría del eterno retorno como modo de la voluntad de poder, expongo la naturaleza y rol de la sublevación e indignación, como condición de posibilidad para una nueva obediencia.

El hombre o animal no fijado

Algunos autores, principalmente de origen brasilero, argumentan que existen elementos suficientes en Nietzsche para considerar su psicología como una fisiología, este es el caso de Hiromi Yonezawa[13], o una fisiopsicología, en términos Martins[14] y Viesenteiner[15]. Estas interpretaciones pueden ser muy acertadas si tenemos en cuenta que Nietzsche se refiere al cuerpo mediante dos categorías: *Leib*, que hace referencia a un cuerpo pulsional, natural, biológico, y *Körper* como ente orgánico. Su psicología fisiológica por lo general hace uso de la primera de estas:

> Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que huelo la proximidad o —¿qué digo?— percibo fisiológicamente lo más íntimo, las "entrañas" de cada alma. Tengo, por esta sensibilidad, antenas psicológicas con las que

12. Assoun, *Freud y Nietzsche*, 18.

13. Fernando Hiromi, "Afirmar uma Psicologia fortalecedora da vida com Nietzsche e Deleuze", *Fractal: Revista de Psicología* 26, n.° 3 (2014): 853-876.

14. Bruno Martins, "Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de Para Além de Bem e Mal", *Princípios Natal* 17-28 (2010): 185-209.

15. Jorge Viesenteiner, "Fisio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica í racionalidade", *Princípios Natal* 17, n.° 27 (2010): 53-74.

> toco cada secreto y lo aprisiono en la mano: casi al primer contacto, tomo conciencia de la gran cantidad de suciedad oculta en el fondo de alguna naturaleza, causada quizá por la mala sangre, pero cubierta con barniz por la educación.[16]

En 1886, el filósofo alemán se propuso convertir la psicología en "dominadora de las ciencias". La definición de psicología que ofrece Nietzsche en este propósito deja de lado el equilibrio pulsional de la estética de los artistas, de su época en Basilea, y se hace una con la estética fisiológica. La concepción de la psicología en Nietzsche es definida como una fisiología y teoría evolutiva de la voluntad de poder.

> Hasta ahora, toda la psicología se ha visto envuelta en prejuicios y temores morales: no se ha aventurado en las profundidades, para captarla como la morfología y la doctrina evolutiva de la voluntad de poder, tal como yo la concibo. Una fisio-psicología real tiene que luchar con las resistencias inconscientes en el corazón del investigador, tiene "el corazón" contra sí mismo; incluso hace una doctrina de la condicionalidad mutua de los instintos (pulsiones) de "bien" y "mal", como una inmoralidad más fina, una conciencia aún más fuerte y sincera de necesidad y cansancio y, más aún, una doctrina de la deducibilidad de todas las buenas pulsiones a partir de las malas.[17]

Esa visión del cuerpo que se empieza a desarrollar y exponer desde la obra *Así habló Zaratustra*, como un ente de naturaleza pulsional, un reflejo, una imagen y expresión de una lucha constante de múltiples fuerzas por gobernarse, lleva a Nietzsche a observar al hombre con una mirada ambivalente. Por una parte, es frecuente hallar en distintos pasajes de su obra expresiones de asco y repugnancia hacia el hombre; pero, por otra parte, en aquellas mismas obras manifiesta el amor como origen de esa misma repugnancia.

Karl Jaspers argumenta que el sufrimiento de Nietzsche al manifestar que el asco devora su corazón, porque se desliza entre los hombres, se debe a que ningún hombre es un ser total. Resalta Jaspers que para Nietzsche los hombres ¡son siempre lo mismo! Solo fragmentos y miembros, espantosas casualidades. Incluso, manifestó Nietzsche que el hombre destruye todo, todo lo empequeñece y lo traiciona; él ya no soportaba respirar su aliento[18].

En contraste con esto, también se encuentran diferentes pasajes en su obra en los que el amor por el hombre es la naturaleza de aquella repugnancia. Siguiendo con el argumento de Jaspers[19], en la medida en que el desprecio de Nietzsche hacia los hombres se hacía más fuerte, también su salud se deterioraba. Es, por tanto, anecdótico recordar aquella escena en la que Zaratustra desciende de la montaña y se encuentra con el santo. Al responder Zaratustra que descendía donde los hombres, por amor

16. Friedrich Nietzsche, "EH- Warum ich so weise bin, part. 8", en *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, de, https://TheVirtualLibrary.org (consultado el 20/06/2020).

17. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB, 23.

18. Karl Jaspers, "El Hombre", en *Nietzsche* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963), 154.

19. Ibíd.

a ellos, el santo le arguye que el hombre es un ser demasiado incompleto, y que su amor por él lo mataría. Zaratustra no refuta su argumento, pero sigue su camino. Dos años antes, en una de sus cartas, Nietzsche había retomado la sentencia de Chamford: "Quien a los cuarenta años no sea misántropo, jamás habrá amado a los hombres."[20]

El motivo de aquel amor, en la interpretación de Jaspers, es que el hombre es un ser que deviene; un ente con una existencia dada, pero que es capaz de producirse a sí mismo. Esta gran responsabilidad está en sintonía con la naturaleza inorgánica que es el ser propiamente dicho. Pues, explica Jaspers que, para Nietzsche:

> […] el devenir de la naturaleza inorgánica es ilimitado y sin ilusiones: por eso, al fluir al unísono con esa naturaleza, el hombre llegaría a su plenitud. Separarse de la vida y volver a ser naturaleza muerta: he aquí algo que se puede sentir como una fiesta. Llegaremos a ser por completo verdaderos. ¡El sentido de la muerte se debe transformar! Así nos reconciliamos con lo real, es decir, con el mundo muerto.[21]

La experiencia de la muerte es una experiencia de transformación, empieza con abandonar nuestra propia constitución para estar en condiciones de rehacernos. Esto significa reconocer nuestra naturaleza material y contingente, auténtica; una existencia dada y finita, acompañada de múltiples posibilidades de ser, dentro de un determinado espacio y tiempo.

Aquello real que Nietzsche menciona lo lleva a definir al hombre como un animal, y cada una de sus instituciones y producciones culturales no son más que gritos y aullidos de esa animalidad. Incluso, dice el filósofo alemán respecto de la razón y del pensamiento, en palabras de Jaspers, que: "cuando este ser piensa, es un animal que juzga"[22]. Nietzsche intentó comprender el comportamiento de ese animal y de su animalidad; su visión fue más experimental que ortodoxa. El modelo filológico lo hizo psicólogo, observador de los múltiples lenguajes vivos; lector e intérprete de las manifestaciones diversas, de aquellas fuerzas que, como él las describió, ladran y se enfrentan como perros salvajes, en el sótano de nuestra mente y nuestra inconsciencia. Estas son "las malas pulsiones que tienen sed de libertad (*schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit*)"[23].

El hombre es un animal arrogante, que entre más cree estar lejos de la animalidad, más animal se comporta. Aquello de lo que el hombre está tan orgulloso es su razón, y esta, para Nietzsche, no es más que un pequeño instrumento del cuerpo pulsional (*Leib*). Nietzsche escribe:

> El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío; a lo que llamas mente/espíritu es un pequeño instrumento y juguete de

20. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst*, NF-1881,15 [71].

21. Jaspers, 158.

22. Ibíd.

23. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Berlín: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1883), 5, 49.

> tu gran razón. Yo te digo y estoy orgulloso de esta palabra. Pero esa cosa más grande en la que no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón, no dice yo, pero hace yo.[24]

De acuerdo con Nietzsche, la unidad de la forma que permite la razón, según enseñó el platonismo, difundió el cristianismo y justificó a Kant y la Ilustración; es una fragmentación del hombre, una división y debilitamiento; la verdadera unidad se encuentra en la multiplicidad, sabiduría y riqueza del cuerpo. En este último se perciben nuestra naturaleza, nuestro origen y nuestra vitalidad. Sin embargo, observamos en la anterior cita que hemos abrazado lo racional y abstracto, como algo aún más verdadero, haciéndonos despreciadores del cuerpo.

El Reino de Dios. Obediencia negativa o apolínea

Como mencioné previamente, aquella revelación del Eterno Retorno que Nietzsche tuvo en *sils María* generó un gran cambio en distintos planteamientos y perspectivas al interior del pensamiento de Nietzsche. Uno de ellos está en relación con el equilibrio estético o metafísica de los artistas, en el que la adecuada proporción entre lo apolíneo y lo dionisiaco prometía belleza y metricidad en una obra en constante progreso. Posterior a la revelación, la estética se centra en su origen, en el artista, y en el acto mismo de creación. Es en la materialización, en la estética dionisiaca, en la que lo fisiológico y lo psicológico tienen unidad en lo sensorial.

En ese giro de pensamiento que experimenta Nietzsche, se observa que el presunto equilibrio defendido previamente genera un estancamiento de los valores y las fuerzas vitales; la voluntad de poder, cuya naturaleza es el cambio y evolución, se estabiliza. El hombre pasa a vivir una ilusión de perpetuidad, la existencia se prolonga tras la muerte, y, en ello, se da predominio de la razón sobre el cuerpo y la naturaleza.

Esta situación es descrita en el Zaratustra, cuando el profeta desciende de las montañas y da este mensaje a los hombres. Allí define al hombre como un equilibrista en un punto intermedio, parado sobre una cuerda que va del mono al superhombre. El hombre en la cuerda prefiere retroceder antes que avanzar:

> Cuando Zaratustra dijo estas palabras, volvió a mirar a la gente y guardó silencio. "Allí están", dijo a su corazón, se ríen: no me entienden, no soy la boca para estos oídos. ¿Primero tienes que aplastar *sus oídos* [*die Ohren*] para que aprendan *a escuchar con sus ojos* [*den Augen hören*]?[25]

La pregunta de la anterior cita deja entrever la semejanza e interrelación entre dos términos presentes en la filosofía de Nietzsche, (*Ohren*) 'oído' y (*hören*) 'escuchar', y de ellos se construyen los verbos *gehören*, que es 'pertenecer', 'corresponder' o

24. Ibíd., 35.

25. Friedrich Nietzsche, "Zarathustra's Vorrede 5.", en *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB, 6.

'estar asociado a…', y *gehorchen*, que es 'obedecer'. Hay una cercanía de pertenencia cuando se obedece, la cual está mediatizada por la escucha. Aquellos hombres a quienes Zaratustra lleva su mensaje duermen, tienen sus ojos cerrados. Y es lo que el viejo santo le había advertido al profeta durante su descenso por la montaña, le dijo: "Zaratustra ha despertado, se ha hecho niño, ¿qué vas a hacer entre quienes duermen?"[26]. El proceso mediante el cual se relacionan estas categorías es lo que Nietzsche denomina Moral del Rebaño.

En el discurso de Zaratustra, aquel que despierta reconoce que su mente y su razón son solo instrumentos de su cuerpo; entiende su cuerpo como una Gran Razón, un solo rebaño y un solo pastor. Por el contrario, aquel que duerme diferencia mente y cuerpo, y pone su mente más allá de su propia realidad corpórea; mientras duerme, solo escucha; sus imágenes y representaciones, sus valores y valoraciones, son solo palabras que se construyen desde el discurso de otra mirada, la del pastor. Y, ¿quién o qué es ese pastor? ¿Qué obedecen?

Según Christian Niemeyer, para Nietzsche: "la moral y el instinto del rebaño cultivan un temor al aislamiento. La moralidad no es sino el instinto gregario en el individuo"[27]. El temor de los gregarios los lleva a instalarse en la igualdad y conformidad, procurando siempre que no haya nada que temer. Esta moralidad centrada en el goce colectivo apremia al individuo a renunciar a su creatividad y aferrarse a lo uniforme. ¿Quién gobierna esta masa? Responde el filósofo alemán que:

> El mandato de igualdad solo admite líderes que estén cortados por el mismo patrón. […] ¿Quién querrá gobernar? ¿Quién obedecer? Las dos cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales, quien se siente diferente va voluntariamente al manicomio. "En el pasado, todo el mundo estaba loco", dice el mejor y parpadea.[28]

Ante la ausencia de líderes, y de vitalidad para gobernar, quienes llegan al trono no son líderes, ni hombres despiertos. Expresa Nietzsche:

> ¡Véalos trepando, estos monos veloces! Se trepan unos sobre otros y se arrastran hacia el lodo y la profundidad. Todos quieren ir al trono: ¡es su locura, como si la felicidad estuviera en el trono! A menudo, el barro se sienta en el trono, y a menudo el trono se sienta en el barro.[29]

La máxima expresión de esta moral, en la que se encarna toda su fundamentación metafísica y todo mandato gregario, se engloba en el concepto de Dios. En su nombre, y en nombre del orden moral que lo identifica, se gobiernan los hombres. Dios es aquí la expresión absoluta e imperativa de la voz de la cultura, que demanda

26. Ibíd.

27. Christian Niemeyer, "Rebaño", en *Diccionario Nietzsche*. Trad., Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells (Madrid: Siglo XXI, 2012), 452.

28. Nietzsche, "Zarathustra's Vorrede 5.", 8.

29. Nietzsche, "Vom neuen Götzen. Erste Veröff. 20/08/1883", *en: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB.

seguimiento, defensa y obediencia de aquellos pilares valorativos que impone para mantenerse.

Tras la muerte de Dios. Indignación y sublevación de la Voluntad de Poder

Se mencionó dos citas atrás que, para Nietzsche, quien se siente diferente a la manada va voluntariamente al manicomio. La indignación y la sublevación están en relación con esa metáfora. La primera vez que Nietzsche anunció la muerte de Dios fue en su libro de 1882, *La gaya Ciencia*, en el aforismo titulado *el Loco*. En este, el filósofo alemán describe una situación en la que un hombre, durante una mañana radiante, corrió hacia el mercado llevando en su mano una lámpara encendida. Al llegar al mercado, lloraba sin consuelo y empezaba a gritar: "¡Yo busco a Dios!"; muchos hombres que no creían en Dios estaban allí, reían a carcajadas y le gritaban: "¿Se te ha perdido? ¿Se ha extraviado como un niño? ¿Quizá se esconde de nosotros?". Entonces, el loco saltó en medio de ellos y atravesándolos con su mirada les gritó:

> ¿A dónde fue Dios? ¡Se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo hemos podido beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desatamos la Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿Nada olemos aún de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? […] ¿Qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y sepulcros de Dios?[30]

Hay muchos elementos para analizar en esta parábola. En primer lugar, aquel hombre frenético, el loco, se dirige a unos hombres que no creen en Dios, y a ellos les anuncia que Dios ha muerto. ¿Qué sentido tiene anunciar la muerte de Dios, a personas que ya no creen en él?

El loco anuncia un acontecimiento, un suceso dinámico, un hecho: Dios ha muerto. Con ello, hace mención a la muerte del mundo como lo conocemos, es el fin de las voces supremas y absolutas; es el reconocimiento inorgánico de lo que concebíamos como lo más sagrado. De esta manera, es un despertar, un empezar a ver adquiriendo perspectivas distintas, ser dueños y protagonistas de un horizonte por crear y descubrir. El loco anuncia la transición entre la existencia de Dios y su dejar de ser, su inutilidad. Aquellos hombres no tienen noticia de esa transición; ellos niegan

30. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, http://www.textlog.de/nietzsche-wissen.html (consultado el 03/02/2014).

la existencia de Dios, pero siguen viviendo bajo sus normas. A pesar de su ateísmo, las risas con las que reaccionan son una remembranza de las risas que recibieron a Zaratustra al descender de la montaña y dar su mensaje.

El loco informa sobre el deceso de Dios, diciéndoles a aquellas personas: "ustedes y yo lo hemos matado". En las antiguas religiones se enseñaba que los dioses solo podrían ser asesinados por otros dioses, o por héroes, semidioses con un gran valor, coraje y habilidades.

En alusión a esto, en el título del aforismo, el loco (*der tolle Mensch*), se hace uso de un sustantivo que puede ser escrito de muchas maneras en alemán. Dentro de los usos más comunes, están: *das Verrückte*, *die Irrsinnige* y *der Wahnsinnige*. Cuando hablamos de un hombre loco, algunos adjetivos acostumbrados, correspondientemente, son: *verrückte*, *irrsinnig* y *wahnsinnig*; estos, hacen referencia a manías, disparates y desviaciones de sentido, por lo que *der Sinn* está en la raíz de aquellas palabras. Sin embargo, la expresión que Nietzsche ocupó para este fragmento fue: *der tolle Mensch*.

La anterior expresión, con su correspondiente artículo, se traduce como 'el hombre Loco'. Son dos palabras las que conforman *tolle Mensch*. Por una parte, tenemos *tolle*, adjetivo que actualmente es traducible como 'grande', 'formidable' o 'super'; como adverbio, es cercano a 'insensato' o a *verrückt*, 'demente'. Tradicionalmente, *tolle* se usaba para relacionar aquella excepcionalidad y grandeza con la locura y desviación de sentido. El sustantivo *der Mensch* se traduce como 'hombre', no en su género, para lo cual se diría *der Mann*, sino como la singularidad del humano (*menschlich*).

De esta manera, Nietzsche en su título expone un juego de palabras (*der tolle Mensch*) que es literalmente 'el Hombre excepcional', un hombre cuya locura está en la excepcionalidad, en lo poco convencional y extraño. El protagonista de este aforismo es un hombre frenético, que, con una lámpara encendida durante una radiante mañana, busca a Dios entre las personas, en un espacio físico, concreto, material y definido. Exalta así lo absurdo de buscar una vida más allá de la vida entre los vivos, y da noticia de su ausencia.

En la metáfora encontramos que Dios es caracterizado como lo más poderoso y sagrado que poseíamos, el Sol de la Tierra, nuestro horizonte, el sentido de nuestras acciones. Una vez que muere Dios, la exhortación del loco se expresa así: "¿Hacia dónde nos dirigimos nosotros? […] ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No debemos encender faroles en la mañana? […] ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar?"[31].

Estas palabras recuerdan la reflexión que Jaspers hace sobre la antropología de Nietzsche. A pesar del desprecio que el filósofo alemán decía sentir hacia los hombres, nos recuerda Jaspers que Nietzsche halla como rico y provechoso que el hombre sea

31. Ibíd., 125.

un animal no fijado. Por ello, tiene la posibilidad de darse un origen y un sentido, autoproducirse[32]. Precisamente, es el uso que el hombre ha hecho de esa facultad uno de los motivos que mayor repulsión le genera a Nietzsche. En lugar de hacer algo mejor de sí mismo, se somete a normas y criterios justificados en lo etéreo. El hombre se ha inventado un mundo abstracto, para dar sentido y significado al mundo terreno, material y aparente en que vive; en esa creación, ha otorgado mayor realidad a aquel invento que a su propia vida.

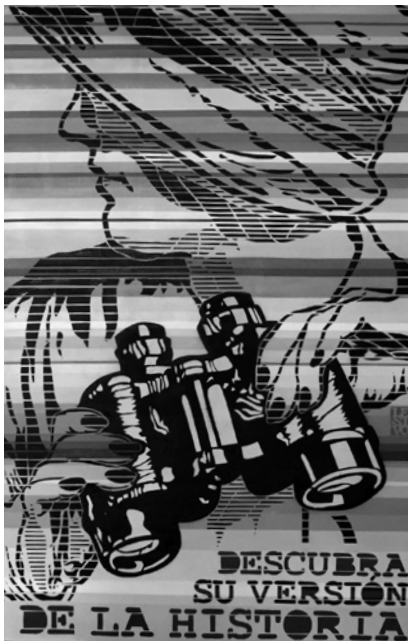
La muerte de Dios deja al hombre a solas consigo mismo; sin voces de ultratumba que le digan cómo debe dirigir sus pasos, cómo regular la vida y ordenarla o en qué sentido dirigirla. Ante esta situación, el hombre queda en ausencia del principio absoluto y unificador desde el que se decide el bien y la verdad, tanto para cada persona, como para la humanidad. Nietzsche se refiere a este hecho como una crisis.

Si bien, no es un acontecimiento ontológico al que se refiere Nietzsche con la muerte de Dios, sí se señala el derrumbamiento de los pilares sobre los que ha sido construida la consideración de lo que es justo, verdadero y sagrado. El hombre ante esta situación no tiene principios supremos o unificadores para aferrarse; está, por tanto, llamado y obligado a reinventarse. El precio que se debe atravesar desde la muerte de Dios, hasta la reinversión normativa, es el nihilismo. Solo hay dos alternativas al respecto, que ya han sido mencionadas: o bien el hombre retrocede a su animalidad, o bien avanza hacia la posibilidad de hacer de él algo mejor de lo que ha sido, como sería lo esperado según el comportamiento natural de la vida misma.

A partir de lo anterior, el concepto de sublevación o, con mayor precisión, rebelión, es abordado por Nietzsche, para la comprensión de aquel fenómeno nihilista. En este aspecto, es importante diferenciar entre lo malo (*das Schlechte*), el mal (*das Böse*) y lo malvado, lo infortunado, la mala manera (*schlimmen*).

La lectura filológica que hace Nietzsche en su psicología, sobre el lenguaje, las formas culturales y valorativas y su acontecer en la historia, lo conllevan a hacer una topología pulsional que subyace a las dinámicas evolutivas de la voluntad de poder. Así, Nietzsche identifica las buenas pulsiones como aquellas que permiten una activación y un fortalecimiento de la voluntad de poder y, por tanto, logran una afirmación de la vida. Correspondientemente, lo malo es identificado con el debilitamiento, la enfermedad, la *décadence*.

Por definición, aquellas valoraciones hacen parte de un proceso evolutivo, por lo cual el valor de aquellas pulsiones, su fuerza, su poder y su potencia no son algo fijado y definitivo. La historia puede ser vista y estudiada en relación con las transvaloraciones en medio de las cuales esas pulsiones y sus respectivos valores han acontecido; y esto, en contraste, con el impacto y resultado que han generado.



32. Cfr. Jaspers, *Nietzsche*, 136-161.

En *La genealogía de la moral* de 1887, Nietzsche encuentra un cierto tipo de metamorfosis conceptual, en la que las palabras 'noble' y 'aristocrático' mantienen la base estamental, a partir de la cual se desarrolló luego, por necesidad, la palabra 'bueno'. De igual manera, palabras como 'vulgar', 'plebeyo', 'bajo' están en relación con el concepto 'malo'. Ser vulgar es algo que trata de evitarse, se relaciona con ser grosero, soez u ordinario, estar en la bajeza; agrega Nietzsche que ser vulgar es también ser común.

El ejemplo más elocuente para esto último es la palabra alemana 'malo' (*schlecht*), la cual es fonéticamente casi idéntica a 'simple' (*schlicht*). Expresiones como 'simplemente'(*Schlechtweg*) y 'absolutamente' (*schlechterdings*) originalmente designaban al hombre y los acontecimientos simples y comunes, opuestos, en contraste, a lo excelso y distinguido[33].

Muestra Nietzsche que la palabra alemana *Schlecht*, que literalmente significa 'malo', unida con el sustantivo *der Weg*, que es 'manera', 'camino', 'vía', traducirían 'mala manera'. Sin embargo, muestra el autor que *Schlechtweg* es un adverbio alemán que se usa para acentuar un 'simplemente', 'sencillamente', 'absolutamente'. De esta manera, *Schlecht*, que traduce 'malo', sustituye en aquella otra palabra a *Schlicht*, que significa 'simple'. Así, 'malo' y 'simple' tienen valores lingüísticos intercambiables, y estos valores se reflejan en el actuar mismo de las personas y la cultura. Acostumbramos a valorar que algo tiene simpleza cuando está por debajo de nuestras expectativas, en oposición a algo maravilloso o bueno.

Como se puede observar, este análisis lingüístico que hace Nietzsche se orienta en la comprensión de ciertos fenómenos de los que se ocupa en su psicología. Continuando con esto, la palabra *schließlich*, 'finalmente' o 'de último', también es asociada por Nietzsche con lo malo. En la Antigüedad, lo último, lo más bajo eran sinónimo de algo ingrato e indeseable. Estar entre los primeros lugares, los de mayor honor y prestigio, era algo deseable. Sin embargo, esta relación se invirtió, y esa inversión se debe a lo que Nietzsche llamó rebelión de los esclavos en la moral.

La rebelión, sublevación o revuelta de los esclavos comienza cuando el resentimiento se vuelve creativo y da lugar a valores: el resentimiento de tales seres, a quienes la reacción real, que se niega al acto, solo se indemniza con una venganza imaginaria. Mientras que todas las morales nobles surgen de un triunfante decirse sí a sí mismos, la moral de los esclavos dice no desde el principio. La moral del esclavo, o del rebaño, niega la posibilidad de un afuera, de un algo más, de un no-yo[34].

Hubo un momento, en la Antigüedad, en el que amos y esclavos compartían las mismas valoraciones sobre lo bueno y lo malo; lo bueno era asociado con la salud, los honores, los triunfos, la fortaleza, la valentía, la vitalidad, la experiencia, sin temor

33. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB, 4.

34. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, parte 10.

a la diferencia, al desarrollar y defender la exuberancia de la vida. Aquellos hombres que no encarnaban esas virtudes, que no disfrutaban de ellas, empezaron a justificar su debilidad y a proyectar aquellas deseadas grandezas en un más allá. Se inventaron un nuevo mundo, en el que un nuevo sistema de valores fue creado. Se promovió la creencia de que las acciones más sublimes no pueden ser obra de los hombres; dejamos de ser creadores, para creer en un Creador absoluto; el sentido de la vida se ubicó en un más allá de lo natural y sensible, más allá de nuestra vida, más allá de la tierra, más allá de lo natural y humano.

Aquel nuevo mundo sería eterno, superior, un tiempo del no tiempo; de este modo, las dinámicas, el devenir, las transformaciones y la exuberancia de la vida fueron negados y reemplazados; se negó la muerte, para creer en valores anquilosados en un más allá imperceptible. *Kairos*, el tiempo del arte y la inspiración que irrumpe en *Chronos* y es capaz de alterarlo, dio paso a *Aión*, una temporalidad eterna e inmutable. Ese nuevo mundo se origina con la negación de este, nuestro mundo inmediato, es una negación de nuestra vida.

En virtud de este más allá, irreal e inventado, nuestras pulsiones vitales fueron sometidas a una nueva moral del resentimiento, un menosprecio de la vida. La rebelión y sublevación de los esclavos convirtió el mérito de los grandes hombres, superiores, en méritos y bendiciones de un Gran Dios, o en la difamación de este ente Creador, sublime y sagrado. Así, aquella bajeza y simplicidad, que eran algo malo e indeseable, fueron la condición natural de lo humano, algo incluso digno de ser exaltado, para resaltar y distinguir la grandeza del Creador. Detrás de aquellos nuevos valores, se esconde la cobardía, la obediencia y el resentimiento.

El resultado de estos nuevos valores ha sido un hombre viral, dividido y enfermo, que habita en este mundo natural y sensible, pero pone su vida, el sentido de su existencia y sus valores en un más allá. Ante su falta de vitalidad, este hombre con temor a gobernarse inventa para sí un amo a quien teme, ama y obedece, y lo llama Dios. De acuerdo con esto, la sublevación de los esclavos dio origen a la masificación del rebaño, a la viralización de la obediencia.

El Reino de la Vida. La triqueta del eterno retorno y la nueva obediencia

Nietzsche exhorta a una moral del deber ser, no de la rebelión. Si Dios ha muerto, se debe construir una moral para la vida y desde la vida, desde la ausencia de Dios. Si para un hombre su valor más elevado es la vida, debe querer que esta se repita; pues, cada instante es vida y, por tanto, en cada instante se encuentra en su totalidad el sentido

de nuestra existencia. Esa es la única manera en la que demostramos que asumimos plenamente la vida, aceptando y queriendo el Eterno Retorno. Afirma Nietzsche:

> Rebelión [*Auflehnung*] —esa es la nobleza de los esclavos—. ¡Deja que tu distinción sea la de obedecer [*Gehorsam*]! ¡Que tu dirección sea tu propia obediencia [*Gehorchen*]! Para el buen guerrero, "tú debes" suena tan agradable como "yo quiero". Y todo aquello que es querido por ti deberás hacértelo ordenar. Deja que tu amor a la vida sea el amor a tu más alta esperanza: ¡y deja que tú esperanza más alta, sea la más alta idea de la vida![35]

En su transvaloración de los valores, como cura ante la enfermedad del nihilismo y la *decadence* que caracteriza a Occidente, Nietzsche propone una nueva obediencia, un decir sí a nuestra naturaleza material y cambiante. El camino a seguir para lograr este propósito está expresado en la psicología de Nietzsche. Afirma en su *Ecce Homo*:

> Básicamente, quería hacer con estos escritos algo bastante diferente con la psicología: un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de autodisciplina, autodefensa hasta el punto de la dureza, un camino hacia la grandeza y las tareas históricas mundiales exigieron su primera expresión.[36]

En esta perspectiva, se concede a la mente, a la *Psyché*, el estatuto de una Gran Razón; la mente no está separada del cuerpo; es una parte integral, pulsional e instrumental de él. En *De los despreciadores del cuerpo* (*Von den Verächtern des Leibes*), explica Nietzsche:

> "Cuerpo soy yo y alma" —así habla el niño—. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el que está despierto, el que sabe, dice: "cuerpo soy completamente y nada más; y alma es solo una palabra para algo en el cuerpo.[37]

Como ya se ha mencionado, dentro de los mecanismos del cuerpo, Nietzsche introduce mecanismos pulsionales, pensamientos y sentimientos, que están en constante lucha y sobreposición. Detrás de estas luchas, unificando aquellas fuerzas, se halla el cuerpo, se constituye como un gran sí mismo, una gran razón. En este sentido, el cuerpo es un discurso, una construcción social y lingüística. La superación de la enfermedad parte, por tanto, de la voluntad de poder. Ahí entra la educación, como un camino terapéutico para el fortalecimiento y la grandeza, acompañado de la autodisciplina, autodefensa y afirmación de la vida. La vida, por definición, es permanencia y creación, pero es también cambio y transformación; solo así, en el cambio, se asegura su retorno y permanencia. Para esto, la educación debe ser una actividad de desarrollo artístico.

35. Nietzsche, *Also Sprach Zaratustra*, 55.

36. Nietzsche, *Ecce Homo*, 3.

37. Nietzsche, *Also Sprach Zaratustra*, 35.

La psicología de Nietzsche, entendida como morfología y teoría evolutiva de la voluntad de poder, abre el camino hacia la creación de nuevos valores. Desde esta perspectiva, el arte es aquel remedio que plantea Nietzsche para no perecer ante aquellos valores síntomas de la enfermedad. El arte es la forma más elevada de la Voluntad de Poder. Al respecto, explica Heidegger en su seminario sobre Nietzsche:

> El arte, en el sentido más amplio, pensado como el creador, es el carácter fundamental de lo existente. Según esto, el arte, en el sentido más estricto, es aquella actividad en la que el trabajo emerge en sí mismo y se vuelve más transparente; no es solo una forma de voluntad de poder entre otros, sino la más alta. Desde el arte y como arte, la voluntad de poder se hace visible. La voluntad de poder, sin embargo, es la razón por la cual todo valor debe ser establecido en el futuro: el principio de la nueva configuración de valores frente al anterior.[38]

Una página más adelante de la anterior cita, Heidegger compila las descripciones que Nietzsche hace sobre el arte; entre otras, menciona: "El arte como la única fuerza superior contra toda voluntad de negar la vida, como el Anticristo, el Antibudista, el Antinihilista por excelencia". Resulta claro que Nietzsche no hace apología a la amoralidad y al anarquismo; lejos de esto, se consideró a sí mismo como un inmoral, un profeta de las nuevas formas, un promotor del vitalismo, el incitador de una moral elevada en lo sublime de la naturaleza.

La respuesta terapéutica de la psicología de Nietzsche no está en hallar correspondencia a las normas morales que dictaminan la norma-lidad. Pues, resulta evidente que esas normas, así como las leyes racionales desde las que se justifican, son ya en su conjunto una expresión sintomática de la enfermedad. La imposibilidad de ver esto radica en lo acostumbrados que estamos a aquella interacción de las categorías iniciales de este escrito, en las que vemos a través del oído (*Ohren*) y no hemos aprendido a obedecer (*gehorchen*) y a escuchar (*hören*), perteneciéndonos a nosotros mismos (*zu uns selbst gehören*). Se requiere una educación para abrir los ojos, para ser despertados y recordarse (*Erwachte*), para ser conocedor y saber decir (*der Wissende sagt*)[39].

En las obras de Nietzsche que hacen parte de su proyecto de elaborar su filosofía (1883-1889), existen indicaciones de cómo hacer esto posible, cómo lograrlo; se estudian diferentes casos de la historia, la cotidianidad, así como de violadores, ladrones y asesinos. Sin embargo, esto es tema de una extensa investigación que aún no se ha desarrollado.

38. Heidegger, *Nietzsche*, 86.

39. Hago alusión y retomo los conceptos de la cita ya abordada sobre el niño, el despierto y el cuerpo en Nietzsche, "De los Despreciadores del Cuerpo", 35.

BIBLIOGRAFÍA

Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. Trad. Oscar Barahona. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Drivet, Leandro. "Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?". *Anacronismo e Irrupción, La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia* 6, n.° 11 (2016-2017): 251-287.

Ellenberger, Henri. *Die Entdeckung des Unbewußten: Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Zürich: Diogenes Verlag, 1996.

Fink, Eugene. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1996.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1961.

Hiromi, Fernando. "Afirmar uma Psicologia fortalecedora da vida com Nietzsche e Deleuze". *Fractal: Revista de Psicología* 26, n.° 3 (2014): 853-876.

Jaspers, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

Jung, Carl. *El Zaratustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939*. Trad. Antonio Fernández. Madrid: Trotta, 2019.

Kant, Otto. "Nietzsche und die Moderne Psychologie". *Klinische Wochenschrift* 12, n.° 36 (1933): 1416-1420.

Kuiper, Pieter. "Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse". *Zeitschrift Psyche Psychoanalytic Journals* 19, n.° 5 (1965): 241-249. Disponible en: https://elibrary.klett-cotta.de/article/99.120105/ps-19-5-241.

Lehrer, Ronald. *Nietzsche's presence in Freud's life and thought. On the origins of a psychology of dynamic inconscious mental funtioning*. Nueva York: State University of New York Press, 1995.

Lesmeister, Roman y Metzner, Elke. *Nietzsche und Tiefenpsychologie (Seele, Existenz und Leben)*. München: Alber Karl, 2014.

Mackenthun, Gerald. *Einführung in die Tiefenpsychologie*. Disponible en: http://geraldmackenthun.de/meine-bücher/grundlagen-der-tiefenpsychologie/.

Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.

Martins, Bruno. "Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de Para Além de Bem e Mal". *Princípios Natal* 17, n.° 28 (2010): 185-209.

Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche*. Trad. Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Madrid: Siglo xxi, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Berlín: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1883.

Nietzsche, Friedrich. *Briefe an Nietzsche*. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index.

Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft. la gaya scienza*. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/FW.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. Disponible en: https://TheVirtualLibrary.org.

Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index.

Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente*. http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index.

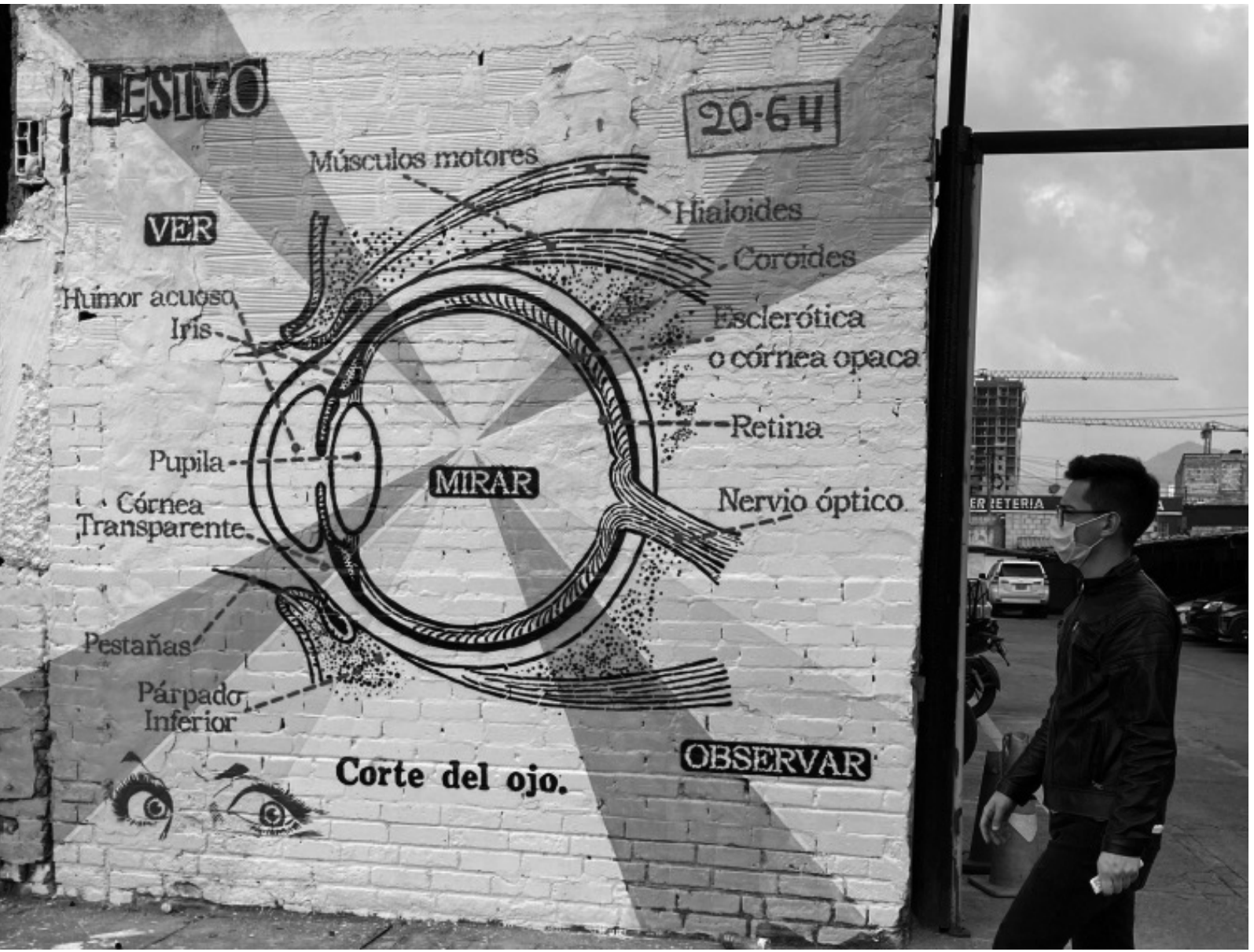
Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Disponible en: http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index.

Straube, Sandra. *Nietzsche und S. Freud - ein Vergleich aus moralanthoropologischer Sicht*. Múnich: grin Verlag, 2010.

Vallejo, Mauro. *Los miércoles por la noche, alrededor de Freud. La construcción del discurso psicoanalítico a la luz de las Actas de la Sociedad psicoanalítica de Viena*. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.

Viesenteiner, Jorge. "Fisio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica í racionalidade". *Princípios Natal* 17, n.° 27 (2010): 53-74.

Volkmann-Schulk, Karl-Heinz. *Die philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag, 1991.


LESIVO
20-64
Músculos motores
Hialoides
VER
Coroides
Humor acuoso
Iris
Esclerótica
o córnea opaca
Retina
Pupila
MIRAR
Nervio óptico
Córnea
Transparente
Pestañas
Párpado
Inferior
OBSERVAR
Corte del ojo.

VI. TRADUCCIONES

© Lesivo Bestial & Juegasiempre| Temporada de elecciones | Mural exterior | Medida variable | 2018

© Lesivo Bestial | Manipulación | Mural exterior | Medida variable | 2014

DOI: 10.15446/djf.n21.101260

Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus capitalistas: genealogías de un compromiso mutuo*

(cc) BY – NC – ND

Yannis Stavrakakis**

El psicoanálisis —especialmente la teoría lacaniana— se está reconociendo gradualmente como un recurso importante para dilucidar los aspectos institucionales y organizativos de la vida social y como un valioso instrumento en el análisis cultural y la teoría sociopolítica crítica. En efecto, Lacan articula un enfoque novedoso al esclarecer el deseo de la construcción de la identidad (agencia), la dependencia de este proceso en el Otro (estructura), así como los límites que marcan tanto el sujeto como el orden socio-simbólico que condiciona sus opciones.

Efectivamente, lo que destaca una perspectiva lacaniana es la dialéctica no teleológica entre el sujeto y el Otro que opera, se despliega, en una variedad de niveles, pero, como veremos, profundamente interrelacionados: por una parte, a nivel de lo *Simbólico*, de la construcción socio-semiótica; por otra parte, a nivel del investimento afectivo, de la movilización de las pasiones, de lo que Lacan llama *jouissance* (goce). En este contexto, se puede dar cuenta de la obediencia y el apego a identificaciones particulares, de la profundidad y la relevancia que pueden adquirir, al menos de dos maneras. En primer lugar, centrándose en los presupuestos simbólicos de la autoridad y el poder, en el carácter irresistible del dominio del Otro y en la dependencia simbólica de la subjetividad. Y, en segundo lugar, explorando el papel de la fantasía y del goce, del dominio afectivo, en su sostenimiento y en la neutralización de la resistencia.

En este contexto, destacaré inicialmente el papel de lo Simbólico en el mantenimiento del sometimiento y la obediencia a la autoridad mediante la función performativa del mandato simbólico. Sin embargo, dadas las limitaciones alienantes que afectan la consistencia de los marcos organizados de la vida social —limitaciones que la teoría lacaniana relaciona con la imposibilidad de simbolizar/capturar lo real del goce— el mandato simbólico de la Ley solo puede ser creíble si se apoya en una fantasía que trate con nuestra falta de goce y que perpetúe el deseo (como deseo del

CÓMO CITAR: Stavrakakis, Yannis. "Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus capitalistas: genealogías de un compromiso mutuo". Trad. Liliana Betancourt. *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 463-496, doi: 10.15446/djf.n21.101260.

TEXTO ORIGINAL: Yannis Stavrakakis, "Symbolic Authority, Fantasmatic Enjoyment and the Spirits of Capitalism: Genealogies of Mutual Engagement", en *Lacan and Organization*, eds. Carl Cederström y Casper Hoedemaekers (Londres: MayFlyBooks, 2010), 59-100.

* Traducción a cargo de Liliana Betancourt. Candidata a Magister en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. *e-mail*: juegoypalabra@gmail.com

** *e-mail*: yanstavr@yahoo.co.uk

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Otro). Solo así se asegurarán la obediencia y la reproducción social. Y solo mediante un cambio en el aspecto *ob/scene*[1] del apego subjetivo —en los modos particulares de tal sobreinversión ideológica— pueden surgir nuevas identificaciones simbólicas y preverse nuevas orientaciones éticas.

Después de presentar un breve esbozo de este argumento, de la forma más amplia posible, centraré mi atención en la relación entre estos diferentes niveles, el predominantemente Simbólico, por una parte, la fantasía y el goce por otra. ¿Cómo se relacionan estas dimensiones para producir una identificación marcada? Aparte de los casos de sinergia directa y visible, la investigación psicoanalítica apunta a la dialéctica del compromiso mutuo que muy a menudo toma la forma de antítesis y des-identificación. La problemática de la autotransgresión y la intimidad cultural significan, en esta perspectiva, dos formas paralelas —que emanan del psicoanálisis y la antropología social, respectivamente— y que tienen por objeto captar esa modalidad paradójica de compromiso mutuo entre el ideal oficial y la práctica *ob/scene*, la normatividad explícita y el terreno de los hábitos, lo Simbólico y lo Real; captar, en otras palabras, una dialéctica que suele ser crucial para comprender la capacidad de las identificaciones hegemónicas para cooptar lo que inicialmente surge como un acto transgresor de resistencia.

Otra hipótesis que se explora en este ensayo es que, el resaltar el compromiso mutuo entre esas dimensiones desde este enfoque, puede resultar útil para comprender las condiciones éticas/culturales previas del consumo y la producción en las sociedades capitalistas. Por lo tanto, si el primer objetivo de este ensayo es argumentar que toda identificación exitosa implica una mezcla o articulación sobredeterminada entre *forma* y *fuerza*[2] (peso simbólico e inversión afectiva) —cristalizada y redoblada en distribuciones contingentes y a menudo paradójicas a lo largo de ejes como visible/invisible, escena/obscena, consciente/inconsciente, seca/pegajosa, etc.—, el segundo objetivo es examinar de esta mirada la genealogía "espiritual" del capitalismo. De hecho, en el entorno de las sociedades capitalistas, podemos observar una dialéctica (sincrónica y diacrónica) entre distintas distribuciones de este tipo, a través de las matrices sociales de la prohibición y el goce impuesto y su asociación con diferentes —pero, como veremos, profundamente interconectados— "espíritus" capitalistas.

El sujeto y el Otro: entre la autoridad simbólica y el goce fantasmático

La relación entre individuo/sujeto y orden social/Otro se ha descrito a menudo en términos que reducen un polo al otro. Estoy de acuerdo con Jones y Spicer en que

1. Juego de palabras entre *obscene* (obsceno) y *scene* (escena). [N. del T.]

2. Estoy usando estos dos términos en el sentido introducido por Ernesto Laclau en su reciente trabajo. Véase a este respecto, Ernerto Laclau, "Glimpsing the future: a reply", en *Laclau: A Critical Reader* (London: Routledge, 2004), así como la discusión pertinente en Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 86.

"Una aproximación particularmente poderosa a estas cuestiones podría encontrarse en el trabajo de Jacques Lacan"[3]. De hecho, se podría argumentar que Lacan puede ofrecer una escapatoria extremadamente matizada y productiva de los dos paradigmas dominantes en las relaciones sujeto-poder y sus limitaciones asociadas, a saber, el paradigma de la externalidad (trascendente) —en el que un individuo preconstituido se encuentra con el Otro como una fuerza que limita su autonomía subjetiva desde el exterior— y el de la interioridad (inmanente) —en el que el sujeto se convierte en un mero efecto de la construcción ideológica/discursiva del Otro.

Para empezar, la teoría lacaniana cuestiona radicalmente la credibilidad del individualismo y el subjetivismo al proponer una nueva concepción de la subjetividad: el sujeto en falta[4]. Los beneficios de dicha conceptualización son evidentes. En primer lugar, evita plantear una esencia de subjetividad definida positivamente y, por lo tanto, va más allá del reduccionismo psicológico y el individualismo. En segundo lugar, permite captar a fondo la dependencia socio-simbólica de la subjetividad: debido al carácter central de la falta en la concepción lacaniana del sujeto, la subjetividad se convierte en el espacio en el que tiene lugar toda una "política" de *identificación*. La falta estimula el deseo y, por lo tanto, requiere la constitución de toda identidad a través de procesos de identificación con objetos socialmente disponibles, como los roles familiares, las ideologías políticas, los patrones de consumo y los ideales profesionales. Esto está destinado a crear una relación verdaderamente simbiótica entre la subjetividad y el poder.

Pero, para Lacan, este no es el final de la historia. El psicoanálisis lacaniano no solo rompe toda la tradición individualista/subjetivista, sino que pone en duda radicalmente sus interpretaciones objetivistas o inmanentistas. Si, por un lado, la falta subjetiva estimula el deseo de identificaciones que se apoyan en el Otro organizado, la incapacidad de todos los actos de identificación para producir una identidad plena —subsumiendo la división subjetiva— (re)produce la ex-centricidad radical del sujeto y, junto con ella, toda una dialéctica negativa de fijación parcial (en la forma dual de determinación y resistencia parciales).

Es cierto que la determinación ideológica/discursiva es inevitable, incluso *necesaria*. Ninguna realidad social e identidad subjetiva puede surgir sin ella, y ninguna tramitación de la falta subjetiva. Al mismo tiempo es, en última instancia, *imposible*. Ninguna determinación ideológica se completa en su totalidad. La construcción social es siempre un ejercicio imperfecto, y el sujeto social no puede trascender el horizonte ontológico de la falta. Algo siempre se escapa de ambos órdenes —Lacan reserva un nombre especial para eso: lo Real, un quantum excesivo de goce (*jouissance*) que se resiste a la representación y al control. Algo que el sujeto se ha visto obligado a sacrificar

3. Campbell Jones y André Spicer, "The sublime object of entrepreneurship", *Organization* 12 (2) (2005): 224-225.

4. En esta sección me basaré en Yannis Stavrakakis, "Subjectivity and the organized Other: between symbolic authority and phantasmatic enjoyment", *Organization Studies* 29 (7) (2008): 1037-1059. Véase también Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (London: Routledge, 1999).

al entrar en la sociedad organizada, y que, aunque perdido e inaccesible/irrepresentable para siempre, no deja de provocar todos nuestros intentos de encontrarlo a través de nuestros actos de identificación.

Evidentemente, la administración de esta falta de goce constitutiva tiene lugar en un campo que trasciende las dicotomías simplistas (individual vs. colectivo, por ejemplo). Pero ¿cómo podemos acceder exactamente a este campo? ¿Y en qué puede contribuir la teoría lacaniana a nuestra comprensión de su formación y funcionamiento? ¿Cómo se constituyen los sujetos, se viven las vidas humanas y se organizan y sostienen los órdenes e instituciones sociales? ¿Dónde se ubican exactamente el poder y la autoridad en esta obra? ¿Y cómo se interrelacionan sus dimensiones simbólicas y fantasmáticas, el lenguaje y el goce?

En términos lacanianos, lo Simbólico siempre es crucial en lo que respecta a la constitución del sujeto. Si la representación imaginaria de nosotros mismos, la imagen en el espejo —y las relaciones imaginarias en general, como la temprana entre madre e hijo— son finalmente incapaces de proporcionarnos una identidad estable y funcional, si se reproduce en lugar de resolver la alienación, la única opción que queda para adquirirla parece ser el campo de la representación lingüística, el registro Simbólico.

Los humanos son criaturas predominantemente lingüísticas. Al someterse a las leyes del lenguaje, cada niño se convierte en un sujeto del lenguaje; habita y es habitado por el lenguaje, y espera obtener una representación adecuada a través del mundo de las palabras. En la primera fase estructuralista de su obra, Lacan resaltará esta dependencia simbólica, la prioridad de lo Simbólico sobre el sujeto: "El sujeto en cuestión no tiene nada que ver con lo que llamamos lo subjetivo en el sentido vago, en un sentido que lo confunde todo, y no tiene nada que ver con el individuo. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como un efecto del significante"[5].

Sin embargo, esto no debería llevar a la conclusión de que entrar en lo Simbólico supera la alienación produciendo una identidad sólida. Lacan nunca fue un estructuralista ortodoxo. Por el contrario, el sujeto constituido sobre la aceptación de las leyes del lenguaje, de la Ley simbólica —función encarnada, en el marco edípico, en lo que Lacan llama "el Nombre-del-Padre", el agente de la castración simbólica— es el sujeto de la falta *par excellence*[6]. La alienación no se resuelve, sino que se desplaza a otro nivel (Simbólico), al registro del significante. Por una parte, debido a la "universalidad" del lenguaje, a la constitución lingüística de la realidad humana, el significante ofrece al sujeto una representación casi "inmortal", "neutra"; solo esta representación es incapaz de captar y comunicar la "singularidad" real del sujeto. En ese sentido, es evidente que siempre falta algo en lo Simbólico: el Otro es un Otro faltante, incompleto. La estructura es siempre una estructura abierta, fallida, incluso —o, tal vez, especialmente— cuando

5. Jacques Lacan, *My Teaching*, trad. D. Macey (London: Verso, 2008), 79.

6. A este nivel, la castración está directamente vinculada a la prohibición del incesto: "Al renunciar a sus intentos de ser objeto del deseo de la madre, el sujeto renuncia a una cierta justa que no se recupera nunca a pesar de todos los intentos de hacerlo". Cfr. Daniel Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Londres: Routledge,1996), 22.

se busca un cierre: todo se origina en "[…] rupturas, en una sucesión de pruebas y aperturas que en cada etapa nos han hecho pensar que podríamos lanzarnos a una totalidad"[7]. Esta crítica del cierre semiótico es lo que ha permitido la apropiación postestructuralista de Lacan. La emergencia del sujeto en el terreno socio-simbólico presupone una división entre la realidad y lo Real, el lenguaje y la *jouissance* (un goce pre-simbólico, Real), una división que consolida la alienación del sujeto en el significante y revela la carencia en el Otro. El Otro, inicialmente presentado como solución a la falta subjetiva, se revela ahora también como lo que produce/consolida retroactivamente esta falta. Promete ofrecer al sujeto una cierta consistencia simbólica, pero el precio a pagar es el sacrificio —impuesto por el mandato simbólico— de todo acceso al goce real pre-simbólico —que ahora se convierte en el objeto de la fantasía[8].

Sin embargo, experimentar tal alienación no es suficiente para disminuir los lazos que nos unen al Otro socio-simbólico. En pocas palabras, los sujetos están dispuestos a hacer lo que sea necesario para reprimir o negar la falta del Otro. Esta percepción es crucial para entender las relaciones de poder. Más allá del nivel banal de la coerción cruda, que —aunque no sin importancia— no puede formar la base de una hegemonía sostenible, todo el mundo busca entender cómo ciertas estructuras de poder se instituyen como objetos de identificación a largo plazo y la forma en que la gente se apega a ellas, tarde o temprano, conduce a una variedad de fenómenos asociados con lo que, desde de La Boétie, se debate bajo la rúbrica de "servidumbre voluntaria". La cuestión central aquí es simple: ¿Por qué la gente está tan dispuesta y a menudo entusiasmada —o al menos tranquila— por someterse a condiciones de subordinación, a las fuerzas del orden jerárquico? ¿Por qué tienen tanto interés en cumplir con las órdenes de la autoridad, a menudo independientemente de su contenido? Evidentemente, la estructura edípica implícita en el orden social de nuestras sociedades (el papel de lo que Lacan llama "el Nombre-del-Padre" en la estructuración de la realidad a través de la imposición (castradora) de la Ley), predispone a los sujetos sociales a aceptar y obedecer lo que parece emanar del gran Otro. Es decir, puntos de referencia socialmente sedimentados investidos por el brillo imaginario de la autoridad y presentados como encarnando y sosteniendo el orden Simbólico, organizan la realidad (subjetiva y objetiva): "Si bien no existe una conciencia colectiva, tal vez podamos observar que la función del deseo del Otro sí debe ser tomada en cuenta cuando se trata de la organización de las sociedades, especialmente en estos días"[9]. Así pues, la suspensión del mandato se experimenta o se imagina a menudo como una amenaza a la coherencia de la propia realidad (Simbólica), en la medida en que la Ley es lo que está en la base de esta realidad. Esta visión central freudiano-lacaniana puede, en

7. Lacan, *My Teaching*, 95.
8. Como veremos, la fantasía, en este contexto, significa un escenario que promete cubrir la falta o, en todo caso, domesticar su trauma.
9. Lacan, *My Teaching*, 48.

efecto, explicar muchas cosas. Y hay numerosos ejemplos que demuestran este papel central del mandato de la Ley, el papel de la autoridad[10].

Si este papel estructural y estructurante del mandato proporciona el nexo ontológico dentro del cual el sujeto aprende a interactuar con su entorno social —las condiciones previas simbólicas de sometimiento y obediencia— no puede explicar, sin embargo, por qué algunos mandatos producen un comportamiento obediente y otros son ignorados. No puede explicar la presencia de desobediencia y los casos de resistencia. De hecho, si nos quedáramos en este nivel, sería imposible explicar tanto el fracaso de ciertas órdenes como los complejos medios "extra-simbólicos" a través de los cuales el Otro organizado apoya o intenta reinstituir su autoridad. Aquí, la respuesta lacaniana es simple. Por un lado, lo Real excede al sujeto y la falta que éste inscribe en la identidad subjetiva es lo que estimula el deseo (de subordinación al Otro). Por otra parte, lo Real también excede al Otro y la falta que esto inscribe en el Otro explica el fracaso final de la subjetividad plenamente determinante. Es este segundo fracaso el que hace posible la resistencia, al menos en principio.

Es en el hecho traumático de que el Otro no puede determinar completamente el sujeto donde un espacio para la libertad comienza a emerger. Pero esta es una libertad que el sujeto ha aprendido a temer. Tal como Judith Butler lo ha formulado, esta situación del sujeto se resuelve generalmente con la adopción de la siguiente postura: "Prefiero existir en alienación que no existir"[11]. Tanto el Otro como el sujeto prefieren reprimir o desautorizar, aplazar esta toma de conciencia de la falta en el Otro[12]. Se necesita algo más positivo, dado que la falta que marca al sujeto y al Otro es una falta de *jouissance*. Esto es lo que la *fantasía* intenta ofrecer. Centrarse en los aspectos simbólicos de la identidad —aunque es un paso necesario, un paso que, como ya se ha demostrado, Lacan también ha dado— no es suficiente para llegar a una comprensión rigurosa del impulso de los actos de identificación, para explicar por qué ciertas identificaciones resultan más contundentes y atractivas que otras, y para darse cuenta de por qué ninguna puede tener un éxito total.

Permítanme recapitular mi argumento hasta ahora. Nuestra dependencia del Otro organizado no se reproduce solo a nivel de conocimiento y consentimiento consciente. Lo que es mucho más importante es la estructura formal (Simbólica) de las relaciones de poder que el orden social presupone. El sujeto prefiere muy a menudo no darse cuenta de la función performativa del mandato simbólico —el hecho de que lo que promete tratar con la falta subjetiva es lo que reproduce esta falta, perpetuando el deseo de alienación del sujeto. Lo más importante es que la reproducción de esta estructura formal se basa en un apoyo libidinal y afectivo que vincula a los sujetos a las condiciones de su alienación simbólica. Lo que hace que la falta en el Otro sea

10. Estoy discutiendo una serie de ejemplos —desde el experimento de Milgram hasta el activismo iconoclasta de los Yes Men— en Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 4; y en Stavrakakis, "Subjectivity and the organized Other…".

11. Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 7.

12. Aquí, la subordinación a un proyecto idealizado de cambio radical milagroso no resuelve el problema en la medida en que sigue temiendo o despreciando tal realización/institucionalización de la carencia. En otras palabras, no logra combinar la energía con la modestia.

"invisible" —y por lo tanto sostiene la credibilidad del Otro organizado y la integridad de su deseo— es una dialéctica fantasmática que manipula nuestra relación con un goce perdido/imposible. Es imposible desbloquear y desplazar las identificaciones y los apegos apasionados sin prestar atención a esta importante dimensión.

Nuestra discusión está entrando ahora en una fase delicada, porque hemos empezado a esbozar los diferentes niveles en los que está implicada la identificación. Y ya hemos visto que cualquier análisis que pretenda captar la compleja relación entre el sujeto y la estructura no puede quedarse en el nivel de la significación, aunque el papel del mandato simbólico sigue siendo extremadamente importante. Aquí, contrariamente a lo que se cree, Lacan no limita sus ideas dentro del nivel de representación y significación. De hecho, hay que destacar lo prolija de la distinción lacaniana entre el "sujeto del significante" y el "sujeto del goce/ *jouissance*" al abordar esta cuestión. Por ejemplo, el psicoanálisis nos alerta sobre el hecho de que el apego a la nación no puede reducirse a motivaciones racionales de interés propio, condiciones económicas y dinámicas institucionales. Por muy importantes que sean los factores mencionados, el juego de las identificaciones debería estar en el centro de cualquier esfuerzo por estudiar las acciones de los grupos y la agencia humana en los movimientos nacionalistas. Sin embargo, tampoco basta con destacar el aspecto discursivo/semiótico de los procesos de identificación. No importa cuánto se deconstruya una identificación nacional, todavía hay algo que se resiste y es por eso por lo que cambiar tales apegos es tan difícil. Por encima de todo, el atractivo ecuménico de discursos como el nacionalismo se basa en su capacidad de movilizar el deseo humano de identidad y de prometer un encuentro con el goce (nacional). Por consiguiente, el estudio del nacionalismo debería hacer hincapié en el funcionamiento de los procesos de identificación y en la forma en que se desarrolla la dialéctica del goce en los diferentes contextos nacionales. Sin duda, la nación es una construcción simbólica internalizada a través de la socialización, pero lo que da consistencia (imaginaria) a esta construcción discursiva de la nación es una fantasía que promete nuestro encuentro con la plenitud del goce supuestamente situado en las raíces de la historia nacional, un goce que se nos niega por la acción maléfica de la figura enemiga. Esta fantasía suele impregnar los canales y narraciones oficiales: la educación, los mitos nacionales, las prácticas ritualizadas como los desfiles del ejército, etc. Sin embargo, esas promesas imaginadas adquieren el brillo de lo Real —aumentando su profundidad y prominencia— mediante el goce parcial que se obtiene de las prácticas *ob/scenes*, en su mayoría no oficiales y a menudo secretas: un goce que se reproduce a través de los rituales, costumbres, preferencias y tradiciones culinarias cotidianas características, etc. (especialmente en los casos en que lo que se

consume se considera incomestible o incluso repugnante en otras culturas y lo que se practica no suele compartirse con los no miembros de la comunidad)[13].

Goce auto-transgresor e intimidad cultural

Como hemos visto, una pluralidad de niveles distintos pero interrelacionados intervienen siempre en una identificación exitosa. La llamada simbólica que emana del lugar de la Ley que instituye la realidad social, el primer nivel, se apoya en un segundo nivel que consiste en una narración fantástica que aborda la falta de goce que conlleva el mandato Simbólico (*Imaginario*); y esto, a su vez, presupone prácticas de goce parcial (Real). Ahora, vayamos un paso más allá. ¿Cuáles son las formas precisas que puede adoptar esta sinergia entre los distintos niveles implicados en este proceso? En particular, ¿cómo se puede explicar el hecho nada común de que la simbiosis puede aparecer como una antítesis y puede incluso metamorfosearse en transgresión o resistencia?

Mi principal hipótesis en este texto es que, aparte del simple caso de sinergia directa entre las diferentes dimensiones en las que operan las identificaciones, este sistema puede a menudo adoptar la forma extremadamente sofisticada de articulaciones complejas de forma/fuerza que luego experimentan un cierto proceso de distribución o *Escisión* —para usar una categoría kleiniana— a lo largo de un conjunto de diferentes ejes (público/privado, escena/obscena, visible/invisible, explícito/implícito, etc.). Esta distribución (desigualmente estructurada e invertida) oculta muy a menudo la relación simbiótica entre los dos —o más— polos implicados o producidos en el proceso. La aparición de una polaridad opuesta camufla, desautoriza, una sinergia que reproduce la estructura/orden hegemónica[14]. Aquí se puede observar de nuevo el juego entre el deber simbólico, la fantasía y el goce, que a menudo aparecen como dimensiones aparentemente inconexas o incluso antitéticas, mientras que en realidad sostienen simbióticamente las relaciones de poder y el apego a la autoridad. Así pues, la distinción establecida entre la organización formal e informal puede verse bajo una nueva luz.

Alessia Contu y Hugh Willmott nos ofrecen una muy buena ilustración en "Studying Practice: Situating Talking About Machines", en la que ofrecen una desafiante interpretación de la complejidad de las prácticas de trabajo de los técnicos de Xerox descritas por Julian Orr. Lo que se observa aquí es el aparente antagonismo entre el mandato simbólico que emana de la dirección de Xerox, un llamado al estricto cumplimiento de las instrucciones incluidas en los manuales de reparación y la práctica real (no reconocida e infravalorada) de los técnicos, que a menudo favorece la improvisación y la experimentación creativa no sancionada por el procedimiento burocrático[15]. Lo que parece que tenemos aquí es una forma de transgresión de la Ley (Xerox) (Simbólico) por

13. Para un análisis detallado de la identificación nacional en este sentido. Véase: Yannis Stavrakakis y Nikos Chrysoloras, "(I can't get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism", *Psychoanalysis, Culture and Society* 11, 2 (2006): 144–63.

14. Si uno lo expresara en términos foucaultianos, una resistencia que se supone que se opone al poder como represión está en realidad "disfrazando" el aspecto productivo de las relaciones de poder y su propio funcionamiento dentro de este mismo sistema.

15. Alessia Contu y Hugh Willmott, "Studying Practice: Situating Talking About Machines", *Organization Studies* 27, 12 (2006): 1769-1782, 1771-1773.

parte de los técnicos que gozan (Real) —y se enorgullecen (Imaginario)— de promulgar una forma distinta de hacer su trabajo. A veces estos actos transgresores irónicos o cínicos se presentan como formas efectivas de resistencia.

Ahora, ¿cuál es la trampa aquí? Puede, al principio, sonar insanamente contra-intuitivo, pero ¿qué pasa si la transgresión de un ideal sirve para reforzar la capacidad del mismo para asegurar su cumplimiento y obediencia?[16]. Esto se debe a que esta transgresión —y la concomitante falta de cumplimiento de un ideal públicamente afirmado— puede servir como fuente de goce. Por ejemplo, las comunidades militares tienen prácticas y códigos de conducta que a menudo transgreden los ideales públicos de la institución (ideales como el trato justo e igualitario) pero que se mantienen en secreto— la práctica de "novatadas" o ceremonias de iniciación, por ejemplo. El soldado raso u oficial establecido es consciente de que obligar a un nuevo recluta a pasar por una serie de experiencias dolorosas y humillantes transgrede los ideales de la institución militar, que él confiesa oficialmente. Sin embargo, la afirmación aquí sería que no solo estos ideales no son subvertidos por tales prácticas, sino que hacen posible el goce de su transgresión que, a su vez, sostiene esos mismos ideales: "Tal *inconsciente institucional* designa la obscena y repudiada parte inferior, que, precisamente como repudiada, sostiene la institución pública. En el ejército, este reverso consiste en los obscenos rituales sexualizados de *fragging*[17] que sostienen la solidaridad de grupo"[18]. El goce estructurado fantasmáticamente nos alerta así sobre la idea políticamente destacada de que a menudo puede ser más productivo considerar la posibilidad de que los ideales concretos se sostengan en lugar de ser subvertidos por su transgresión. Y esto es exactamente lo que sucede en Xerox. Aunque aparentemente transgresor, el "mal comportamiento" de los técnicos de Xerox funciona en última instancia de una manera "conservadora" que finalmente beneficia a la corporación: "Al improvisar y aplicar arreglos y atajos, los técnicos minimizan el gasto en reparaciones y reemplazos de máquinas y reducen la frustración de los clientes asociada con los retrasos en la restauración del uso de las máquinas"[19]. Así pues, la desviación parcial de la Ley sancionada públicamente —una pequeña desviación dentro de los límites de la cerrada comunidad de técnicos— "[…] es de hecho funcional para el objetivo de la rentabilidad, la satisfacción del cliente y, en última instancia, la rentabilidad de la empresa"[20].

Esto no debería causar sorpresa, sobre todo teniendo en cuenta que la idea de que "algunas formas de transgresión pueden ser una fuerza de preservación" no es del todo nueva en los estudios de gestión[21]. En cualquier caso, tiene sentido absoluto desde el punto de vista de una problemática de la autotransgresión, que —con su enfoque en la fantasía y el goce— puede dilucidar esta paradoja: "El ideal y el goce obtenido a través de la transgresión son co-constitutivos: uno sostiene al otro"[22]. Por

16. Jason Glynos, "Self-transgression and freedom", *Critical Review of Internatsonal Social and Political Philosophy* 6, 2 (2003): 1-20.

17. La fragmentación (*fragging*) es un término que originalmente venía de la utilización de granadas de fragmentación, pero luego se aplicó en general a la advertencia o la matanza de oficiales y suboficiales cuya incompetencia o irresponsabilidad había expuesto o amenazado la vida de sus hombres. Se consultó Alberto Martinez, "Rebelión en el ejército norteamericano en Vietnam. Una táctica de supervivencia de su base social", *Cuadernos de Marte* 4, 5 (2013): 99-126. [N. del T.]

18. Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile, 2008), 142.

19. Contu y Willmott, "Studying Practice…", 1775.

20. Ibíd., 1776.

21. Peter Fleming y André Spicer, "Beyond Power and Resistance: New Approaches to Organizational Politics", *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 301-309, 162.

22. Jason Glynos, "Self transgressive enjoyment as a freedom fetter", *Political Studies* 56, 3 (2008): 679-704, 687.

un lado, el ideal simbólico constituye el trasfondo de la práctica transgresora; por otro, esta práctica, a través del goce que procura, puede servir "para reforzar el ideal y los objetivos que estructura"[23]. Una hegemonía muy eficaz tiene que operar en todos estos niveles, cooptando la oposición y neutralizando su potencial radical, y experimentando, en el proceso, cambios graduales que, sin embargo, no amenazan la reproducción del orden jerárquico (los parámetros básicos de la dominación).

En su obra "La práctica de la vida cotidiana", Michel de Certeau designa tales tácticas de la práctica cotidiana como el "arte de los débiles"[24]. Para De Certeau, estas prácticas todavía poseen un potencial transformador dentro de los límites de una hegemonía establecida. En su esquema, el consentimiento y la sumisión a las reglas (rituales, representaciones o leyes) impuestas por un grupo (por ejemplo, los colonizadores españoles) a otro grupo de personas (los indígenas) no excluyen la posibilidad de una forma de sincretismo invertido: la subversión "[…] no mediante el rechazo o la alteración de estas, sino utilizándolas con respecto a fines y referencias ajenas al sistema que no tuvieron más remedio que aceptar"[25]. El enfoque un tanto antifoucaultiano de De Certeau tiene como objetivo sacar a la luz los procedimientos de la creatividad cotidiana a través de los cuales los grupos o individuos transforman las técnicas disciplinarias en una "antidisciplina"[26], procedimientos que conectan "el *manipular* y *disfrutar*, la realidad fugaz y masiva de una actividad social en juego con el orden que la contiene"[27]. Desde este punto de vista, la promulgación (lúdica, alegre) de usos particulares de sistemas impuestos puede transformarlos, constituyendo formas de actividad "sutiles, obstinadas, resistentes"[28]. Curiosamente, uno de los ejemplos que ofrece proviene de las prácticas del lugar de trabajo. Se trata de lo que los franceses llaman "*le perruque*". Lo que encontramos aquí es la propia labor del trabajador disfrazada de trabajo para su empleador. Se diferencia del hurto en que no se roba nada de valor material. Se diferencia del absentismo en que el trabajador está oficialmente en el trabajo... En el mismo lugar donde reina la máquina a la que debe servir, se complace astutamente en encontrar la manera de crear productos gratuitos cuyo único propósito es significar sus propias capacidades a través de su trabajo y confirmar su solidaridad con otros trabajadores o con su familia, gastando su tiempo de esta manera[29]. Así, "el orden es engañado por un arte"[30], aunque a este arte solo se le permite un estatus parasitario con respecto a este orden que, más o menos, mantiene su dominio.

Ya en los decenios de 1960 y 1970 —si no antes— Cornelius Castoriadis había observado que siempre que las reglas se observan estrictamente en una organización —es el caso de *work to rule* y *grève du zèle*[31]— lo que resulta no es un mejor orden sino un caos total[32]. De hecho, esas prácticas de identificación excesiva "pueden tener un efecto devastador en el buen funcionamiento del proceso de

23. Ibíd., 694. Véase también Jason Glynos y Yannis Stavrakakis, "Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory", *Subjectivity* 24, 1 (2008): 256-274, 267-269.

24. Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. S. Rendall (Berkeley: University of California Press, 1988), 37.

25. Ibíd., XIII.

26. Ibíd., XV.

27. Ibíd., XXIV.

28. Ibíd., 18.

29. Ibíd., 25-6.

30. Ibíd., 26.

31. Tanto en inglés como en francés, las expresiones "*Work to rule*" (trabajar para gobernar) y *grève du zèle* (huelga de celo), se refieren a una forma de protesta en la que los empleados se unen para realizar solo el trabajo que sus contratos indican, sin hacer más por la empresa, como una forma de demostrar que están descontentos con el salario, las condiciones, etc., pero no hacen huelga formal ni detienen sus actividades completamente. [N. del T.]

32. Cornelius Castoriadis, *The Revolutionary Problem today* (Atenas: ὒψιλόν [Ípsilon], 2000), 75.

trabajo"[33]. Paradójicamente, entonces, "[…] la producción solo puede tener lugar en la medida en que los trabajadores transgredan las normas y desarrollen la iniciativa, la creatividad y la inventiva que la producción requiere"[34]. De ahí que se forme toda una cuasi organización informal y no oficial[35]. Por un lado, Castoriadis discierne aquí la posibilidad de una futura transformación en dirección a la autonomía. Esa organización paralela, formada sobre la base de un cierto cultivo de la creatividad, puede potenciar las luchas por la autonomía y la autodirección[36]. Por otra parte, las actividades de este tipo son cruciales para sostener el sistema —el sistema no podría reproducirse sin esa innovación y creatividad, que también introduce alteraciones graduales: "Así, la vida y las actividades de innumerables seres humanos introducen continuamente alteraciones infinitas en las formas de hacer las cosas, así como en la manera de vivir efectivamente, o de "interpretar" (re-crear para sí mismos), las significaciones imaginarias sociales instituidas. Como resultado, una lenta —y, por supuesto, inconsciente— autoalteración está siempre en proceso en la vida social real"[37]. Asimismo, para mantener su dominio, toda ideología hegemónica debe tener en cuenta de antemano su propio fracaso, sus propios límites y condicionar su propia transgresión (parcial). Aquí vemos al Otro ausente, una estructura de poder incompleta, reconociendo indirectamente esta carencia, permitiendo un cierto grado de des-identificación, proporcionando un espacio de respiración para sus sujetos, a condición, por supuesto, de que esto permanezca bajo control: "La ideología es efectiva precisamente construyendo un espacio de falsa des-identificación"[38].

En su reciente trabajo Slavoj Žižek también ha subrayado esta íntima relación entre las reglas, el orden simbólico/legal visible, y su otro lado obsceno e inconsciente. Él designa este inconsciente institucional como el terreno de los hábitos:

> La sustancia étnica particular, nuestro "mundo de la vida", que se resiste a la universalidad, se compone de hábitos. ¿Pero qué son los hábitos? Todo ordenamiento jurídico o toda normatividad explícita debe basarse en una compleja red de reglas informales que nos dicen cómo debemos relacionarnos con las normas explícitas: cómo debemos aplicarlas; hasta qué punto debemos tomarlas literalmente; y cómo y cuándo se nos permite, incluso se nos solicita, hacer caso omiso de ellas. Estas reglas informales constituyen el dominio de los hábitos. Conocer los hábitos de una sociedad es conocer las meta-reglas de cómo aplicar sus normas explícitas.[39]

Los hábitos, en esta perspectiva, encarnan nuestro ser social efectivo, "[…] a menudo en contraste con nuestra percepción de lo que somos"[40]. También proporcionan a la ideología su mecanismo más importante; el mensaje ideológico público está sostenido por una serie de suplementos obscenos que hacen que la resistencia sea realmente

33. Peter Fleming y André Spicer, "Working at a cynical distance: implications for power, subjectivity and resistance", *Organization* 10, 1 (2003): 157-179, 172.

34. Castoriadis, *The Revolutionary Problem today*, 75.

35. Ibíd., 77.

36. Ibíd.

37. Cornelius Castoriadis, "Heritage and revolution", *Figures of the thinkable*, disponible en http://www.notbored.org/FTPK.pdf (consultado el 21 de marzo de 2009), 179.

38. Cita de Zižek en Fleming y Spicer, "Working at a cynical distance…", 167.

39. Žižek, *Violence*, 134.

40. Ibíd., 140.

difícil: el orden oficial puede cambiar, lo que es realmente difícil de cambiar es "[…] este obsceno subterráneo, el terreno inconsciente de los hábitos"[41]. En ese sentido, la dimensión más esencial de la crítica ideológica implica "[…] no cambiar directamente el texto explícito de la ley sino, más bien, intervenir en su obsceno suplemento virtual"[42]. Este compromiso simbiótico en última instancia entre el ideal públicamente afirmado y la transgresión secreta, entre lo que ocurre fuera del escenario y lo que se exhibe[43] en su mutua co-constitución —observable en una variedad de entornos sociopolíticos desde las identificaciones nacionales hasta las prácticas en el lugar de trabajo— ha sido extraordinariamente documentado por los antropólogos sociales[44], especialmente a través de la problemática de la intimidad cultural[45]. De acuerdo con este conjunto de trabajos extremadamente difíciles, la producción de identidades públicas parece crear, por necesidad, "[…] un terreno especial de cosas, relaciones y actividades que no pueden ser públicas en sí mismas, pero que son aspectos esenciales de cualquier realidad y valor que puedan poseer las cosas públicas[…]"[46], es este terreno el que ha sido descrito por Michael Herzfeld como un terreno de "intimidad cultural"[47]. Si volvemos a nuestro ejemplo de la nación, el análisis de Herzfeld también señala el funcionamiento de lógicas distintas en la constitución y la reproducción de la identidad nacional. Por un lado, tenemos una dimensión de autoconstrucción de ideologías a menudo elaboradas de auto glorificación, y, por otro, el apoyo popular del que pueden disfrutar "[…] precisamente porque pueden llevar una carga mucho mayor de secretos sucios —basada en la experiencia cotidiana."; la intimidad cultural "es siempre el espacio de los trapos sucios"[48].

Herzfeld captura de manera convincente esta dialéctica entre la narrativa formal de la identidad nacional y su *entorno*, la dimensión de una enérgica poética personal (social) que implica fantasías de transgresión y prácticas que procuran un goce parcial. Esta otra cara crucial es a menudo desestimada, oscurecida, reprimida; pero sigue siendo absolutamente fundamental:

> Las operaciones formales de los estados nacionales dependen de la coexistencia —generalmente inconveniente, siempre incómoda— con diversas realizaciones de la intimidad cultural [...] Eso no es precisamente lo que se hace oficialmente con la retórica de la unidad nacional, pero da cuenta del reconocimiento mutuo que se encuentra entre los ciudadanos de un país en todas partes —incluso entre sus funcionarios estatales.[49]

41. Ibíd.,143.

42. Ibíd., 145.

43. Andrew Shryock, "Other conscious/self aware", en *Off Stage/On Display* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

44. La relación entre el razonamiento psicoanalítico y la antropología social se remonta a la obra de Freud y la relación de Lacan con Levi-Strauss y la antropología estructural, y recientemente ha recibido un nuevo impulso. Para una revisión de la relación entre el psicoanálisis y la antropología, una genealogía del sujeto antropológico y un intento de crear una cierta "síntesis", véase, de la bibliografía reciente, *El sujeto de la antropología* de Henrrieta Moore de 2007. James Wiener también ha explorado "la posibilidad de una antropología lacaniana" creando un "punto de encuentro" para interpretaciones psicoanalíticas (Freud y Lacan) y antropológicas (Strathern y Wagner) paralelas (James Weiner, *The Lost Drum* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1995), 3-5). En un libro anterior, Moore se centra, de hecho, en una problemática cercana a la que aquí se explora, la de la resistencia y el cumplimiento (Henrietta Moore, *A Pasion for Difference* (Cambridge: Polity, 1994), 49) y la de los casos de consentimiento y disentimiento simultáneos (Moore, *A Pasion for Difference*, 75): "A menudo parece que el problema para los antropólogos, como para los científicos sociales en general, es explicar cómo se reproducen los discursos y las categorías dominantes cuando tan pocas personas están dispuestas a reconocer que las apoyan o creen en ellas" (Moore, *A Pasion for Difference,* 51).

45. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy* (New York: Routledge, 2005).

46. Shryock, "Other conscious/self aware", 3.

47. Herzfeld, *Cultural Intimacy*.

48. Michael Herzfeld, "Intimating culture", en *Off Stage/On Display* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 320, 329.

49. Herzfeld, *Cultural Intimacy*, 4.

En otras palabras, lo que tenemos aquí es "[…] un compromiso mutuo directo entre el Estado oficial y las prácticas populares, a veces perturbadoras, cuya existencia a menudo niega, pero cuya vitalidad es la condición irónica de su propia continuación"[50]. Esta dependencia mutua del aspecto formal e íntimo de la identidad nacional se echa de menos en los análisis *top-down* del Estado-nación que desestiman como mera anécdota los espacios sociales íntimos que constituyen nuestras formas de vida y que mueven a la gente a la acción[51].

Al igual que esta tradición antropológica, el análisis sociopolítico inspirado por Lacan va más allá de los límites de tales enfoques académicos *top-down*, al orientar su investigación hacia la dimensión desautorizada implicada en la identificación y la reproducción social, la de la intimidad cultural como la *otra escena* donde se formulan, fantasean y (parcialmente) se promulgan las administraciones del goce. Asimismo, ambas tradiciones intelectuales (psicoanálisis y antropología social) registran la importancia de la mencionada problemática de la autotransgresión. Como señala Herzfeld, la adhesión a ideales culturales estáticos tiene una consecuencia sorprendente: "[…] permite e incluso fomenta la subversión cotidiana de las normas"[52]. En otras palabras, "[…] las normas se perpetúan y reelaboran mediante la deformación de las convenciones sociales en la interacción cotidiana"[53]. ¿No fue esta también la lección del ejemplo de Xerox? En efecto, el Derecho público, el espacio de los ideales oficialmente sancionados, se revela como incompleto y —paradójicamente— recibe el apoyo de un suplemento clandestino de autotransgresión[54], la falta en el Otro exige un apoyo de fantasía, en última instancia un anclaje indirecto en el *goce* (parcial) del cuerpo[55].

La prohibición, el goce y los espíritus capitalistas

Hemos visto cómo la teoría lacaniana da luces sobre la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado centrándose tanto en el nivel simbólico, los supuestos formales de autoridad (lo irresistible del dominio del Otro), como en el nivel de afecto y goce, la administración fantasmática del goce real y su carencia, que —a través de una serie de articulaciones complejas y distribuciones opositoras— sostiene la credibilidad del Otro carente mediante la dinámica de la autotransgresión y la intimidad cultural. Esta orientación necesita, sin embargo, un encuentro más consistente con el campo de la

50. Ibíd., 5.

51. Ibíd., 6, 24.

52. Ibíd., 22.

53. Ibíd., 37.

54. Alessia Contu, "Decaf resistance", *Management Communication Quarterly* 21(3): 364-379, 369.

55. Como hemos visto, aunque aquí están claramente implicadas dos dimensiones conceptualmente distintas, no se trata de una simple oposición binaria, sino más bien de simbiosis y co-constitución. Sin embargo, para captar lo que en la práctica funciona como una dialéctica de la co-constitución y el compromiso mutuo es necesario afinar las herramientas conceptuales para que puedan dar cuenta de la especificidad (parcial) de cada dimensión. Es bajo esta lupa que uno debe leer mi crítica a la incapacidad inicial de Laclau para distinguir el discurso del afecto y el goce (Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 2). Para los conceptos cuya especificidad conceptual se basa en tal unión, es necesario establecer previamente alguna diferencia. Por ejemplo, la *jouissance* en la teoría lacaniana encarna la unión paradójica del placer y el dolor. No podemos hablar de la justa compensación si falta uno de estos aspectos. Pero ¿se puede captar la paradoja que esto conlleva sin una comprensión conceptual distinta del "placer" y del "dolor" como algo separado e incluso antitético? De hecho, la fuerza y la originalidad de un concepto que pone de relieve su unión indisoluble se basa absolutamente en esta diferenciación conceptual previa y viceversa, por supuesto. Como ha demostrado Freud, incluso en los casos en que la oposición conceptual es radical (entre Eros y Thanatos, por ejemplo) la interafectación puede ser inevitable en la práctica: "Ninguno de estos instintos es menos esencial que el otro; los fenómenos de la vida surgen de la acción concurrente o mutuamente opuesta de ambos[...] Para que una acción sea posible debe haber, por regla general, una combinación de esos motivos compuestos." Cfr. Sigmund Freud, Freud, "Why War?", en *Civilization, Society and Religion, Book 12* (Londres: Penguin Freud Library, 1991), 356.

experiencia histórica. Hay buenas razones para ello, tanto teóricas como estratégicas. Por una parte, es importante superar el estereotipo obsoleto de la interpretación psicoanalítica como una interpretación a-histórica, como una que nos atrapa dentro de una estructura asfixiante, abarcadora y eterna. De hecho, es precisamente la estructura incompleta de Lacan, el Otro ausente, la que exige un compromiso consistente con la historia:

> Ya sabes las tonterías que se han inventado. Hay estructura y hay historia. La gente que han puesto en la categoría de "estructura", que me incluye a mí —no fui yo quien me puse allí, ellos me pusieron allí, así como así— supuestamente escupen sobre la historia. Eso es absurdo. Obviamente no puede haber una estructura sin referencia a la historia.[56]

Por otra parte, es obviamente imposible analizar y criticar eficazmente la hegemonía capitalista sin seguir de cerca sus mutaciones, a menudo revolucionarias e inesperadas, sin situar las distribuciones cambiantes de la forma y la fuerza que aseguran su reproducción dentro del cuadro antropológico, histórico y moral más amplio.

En efecto, cada época, cada coyuntura histórica, cada orden sociopolítico, instituirá su propia mezcla de coacción, autoridad simbólica, así como de goce fantasmático y autotransgresor. Aquí la contextualización histórica es capaz de proporcionar intuiciones fructíferas y, por lo tanto, dedicaré la tercera sección de este texto a esta empresa. El reciente estudio de Todd McGowan *¿El fin de la insatisfacción? Jacques Lacan y la Sociedad Emergente del goce* de 2004, proporciona un conveniente punto de partida para tal exploración. McGowan comienza registrando la explosión de goce que nos rodea en la sociedad de consumo y desarrolla la hipótesis de que tal goce marca un cambio significativo en la estructura del vínculo social, en la organización social[57]. En particular, habla del paso de una sociedad de prohibición a una sociedad de goce controlado[58]. Mientras que las formas más tradicionales de organización social "[…] exigían a los sujetos que renunciaran a su goce privado en nombre del deber social, hoy en día el único deber parece consistir en gozar al máximo"[59]. Esta es la llamada que se nos dirige desde todos lados: los medios de comunicación, la publicidad, incluso nuestros propios amigos. Las sociedades de la prohibición se fundaron en una idealización del sacrificio, del sacrificio del goce en aras del deber social; en nuestras sociedades de goce impuesto, "[…] el goce privado que amenazaba la estabilidad de la sociedad de la prohibición se convierte en una fuerza estabilizadora e incluso adquiere la condición de un deber"[60].

En el esquema de McGowan, esta sociedad emergente de goce impuesto no es concomitante con el capitalismo en general; caracteriza, en particular, al capitalismo tardío. En sus fases iniciales, con su dependencia de la "ética del trabajo" y la gratificación

56. Lacan, *My Teaching*, 68. Véase a este respecto Yannis Stavrakakis, "Lacan and history", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Soclety* 4, 1 (1999): 99-118.

57. Todd McGowan, *The End of Dissatsifaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment* (Albany: SUNY Press, 2004), 1.

58. Ibíd., 2.

59. Ibíd.

60. Ibíd., 3.

tardía, "[…] el capitalismo sostenía y necesitaba su propia forma de prohibición"[61]. En pocas palabras, el capitalismo temprano "[…] frustró el goce en la misma medida que [muchas] sociedades tradicionales"[62]. Según esta perspectiva, la actitud burguesa clásica —y la economía política burguesa— se basaba inicialmente en "[…] el aplazamiento, el aplazamiento de los goces, la paciente retención con miras al goce suplementario que se calcula. Acumular para acumular, producir para producir"[63]. Este es el primer espíritu del capitalismo —en el sentido weberiano, donde "espíritu" implica una forma particular de obligación, un modo ético distinto, un tipo de imperativo categórico[64] —asociado a un sentido del deber profesional basado en el "ascetismo racional", una versión gradualmente secularizada del ascetismo protestante— y el tabú concomitante del goce, el consumo ostentoso (en el sentido de Thorstein Veblen) y el lujo[65]. Uno de los puntos nodales de este marco de sacrificio es "salvar":

> En la forma del primer espíritu del capitalismo que dominó el siglo XIX y el primer tercio del XX, el ahorro constituyó el principal medio de acceso al mundo del capital y el instrumento de promoción social. Fue, en gran parte, por medio de la inculcación de una ética del ahorro que se transmitieron los valores de autocontrol, moderación, trabajo duro, regulación, perseverancia y estabilidad apreciados por las empresas.[66]

En *El sistema de objetos*, Baudrillard también había descrito este cambio de un modelo ascético de ética organizado en torno al sacrificio a una nueva moral de goce:

> El estatus de toda una civilización cambia junto con la forma en que sus objetos cotidianos se hacen presentes y la forma en que se gozan [...] El modo ascético de acumulación, arraigado en la previsión, en el sacrificio [...] fue la base de toda una civilización de ahorro que gozó de su propio período heroico.[67]

Este sencillo modelo, que incorpora las ideas de clásicos de la sociología como Max Weber, posmodernistas como Baudrillard e incluso lacanianos como McGowan, puede ser sumamente útil; pero también puede necesitar alguna revisión que permita elaborar un relato más matizado, atento a las paradojas del compromiso mutuo. De hecho, toda la problemática elaborada en este ensayo justifica una problematización de este modelo de diferenciación y periodización clara entre prohibición/ascetismo y goce/lujo. Esa problematización puede y debe proceder tanto en el eje sincrónico como en el diacrónico. Por una parte, en el nivel sincrónico, la llamada consumista al goce puede ser menos liberadora de lo que parece; el propio McGowan señala su vínculo irreductible con el poder y el deber. En ese sentido, lo que estamos tratando, en lugar de una estricta antítesis u oposición entre el ascetismo restrictivo y el goce liberador son articulaciones de ética/moralidad y goce distribuidas a lo largo de dos

61. Ibíd., 31.

62. Ibíd.

63. Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 203-204.

64. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Athens: Gutenberg, 2006), 45, 267.

65. Ibíd., 149.

66. Luc Boltanski y Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism,* trad. G. Slliott (Londres: Verso, 2005), 152.

67. Jean Baudrillard, *The System of Objects*, trad. J. Benedict (Londres: Verso, 1996), 172.

ejes aparentemente antitéticos, pero, en efecto, que se refuerzan mutuamente, que en realidad comprenden una única estructura, paradójica, pero, más o menos, funcional. Por otra parte, en el plano diacrónico, también es necesario reexaminar la idea —presente en el modelo original— de un movimiento lineal directo de la prohibición al disfrute, del primer al segundo espíritu, y aquí la reciente investigación histórica de las pautas de consumo puede ser sumamente reveladora.

Pero vayamos paso a paso. En lo que respecta a la diferenciación sincrónica, lo que revela una cuidadosa comparación entre los dos espíritus es que, con todas sus diferencias, no significan una ruptura radical de proporciones cosmológicas. Como hemos visto, desde un punto de vista psicoanalítico, la administración del goce y la estructuración del deseo están siempre implicadas en la institución del vínculo social. La sociedad de esclavitud tiene que aceptar la imposibilidad de alcanzar el goce como plenitud; solo las fantasías producidas y circuladas para enmascarar o al menos domesticar este trauma que puede variar, y de hecho varía enormemente. La prohibición y el goce impuesto son dos estrategias distintas de este tipo destinadas a instituir el vínculo social y a legitimar la autoridad, la jerarquía social y el poder de diferentes maneras. No obstante, en ambos casos, ciertas cosas permanecen inalteradas. Lo que permanece igual es, en primer lugar, la imposibilidad de realizar la fantasía: "Lo fundamental que hay que reconocer de la sociedad de goce es que en ella la búsqueda del goce ha fallado: la sociedad de goce no ha proporcionado el goce que promete"[68]. Pero si este es el caso, entonces el mandato de gozar solo se revela como "una forma más matizada de prohibición; continúa —con otros medios— la función tradicional de la Ley y el poder simbólicos"[69]. La mayor autonomía asociada al nuevo espíritu del capitalismo "oculta más limitaciones"[70]. En las sociedades de goce impuesto, el goce tiene sentido predominantemente como un deber: "[…] el deber se transforma en un deber de gozar, que es precisamente el mandato del Superyó"[71]. La llamada aparentemente inocente y benevolente a "gozar" —como en *"Disfruta Coca-Cola"*— encarna la dimensión violenta de un mandato irresistible. Haciendo eco de la astuta referencia al goce forzado que hace Paul Lafargue, yerno de Marx, en su extremadamente perspicaz y provocador *Le Droit à la Paresse* [El derecho a la pereza], publicado por primera vez en una serie de artículos en 1880[72], Lacan fue tal vez el primero en elaborar la importancia de este híbrido paradójico cuando vinculó el mandamiento "¡Goza!" con el Superyó: "El Superyó es el imperativo del *jouissance* —¡Goza!"[73]. Fue, en efecto, uno de los primeros en detectar en esta inocente llamada la inconfundible marca del poder y la autoridad. Así pues, Lacan ofrece una reveladora visión de lo que se ha descrito como la "paradoja del consumo": mientras que el consumismo parece ampliar nuestras oportunidades, opciones y experiencias como

68. McGowan, *The End of Dissatsifaction? Jacques Lacan...*, 7.

69. Ibíd., 39.

70. Boltanski y Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, 254. Al mismo tiempo, el paso a una sociedad supuestamente "permisiva" de goce impuesto a menudo estimula una reacción en nombre de las fuerzas conservadoras que todavía se adhieren al modelo de prohibición abierta y que se resienten por la supuesta pérdida de dirección en nuestro nuevo entorno "sin padre". Véanse, por ejemplo, las políticas dirigidas contra el "comportamiento antisocial" especialmente dirigidas a los jóvenes. Una de las primeras medidas del nuevo alcalde londinense Boris Johnson fue prohibir el consumo de alcohol en el sistema de transporte de Londres, mientras que los gobiernos laboristas han instituido o fomentado una variedad de iniciativas similares (como las ASBO y las operaciones de "enmarcar y avergonzar") destinadas a limitar el goce antisocial y excesivo de los jóvenes. De hecho, en la medida en que el goce impuesto también implica una estructura de mando, lo que siempre observamos es una mezcla de prohibición de ciertas formas de goce y el fomento de otras formas más domesticadas (placer socialmente aceptable).

71. McGowan, *The End of Dissatsifaction? Jacques Lacan...*, 34.

72. Paul Lafargue, *The Right to be lazy* (Ardmore: Fifth Season Press, 1999).

73. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book xx, 1972-1973* trad. B. Fink (New York: Norton, 1999), 3.

individuos, también nos dirige hacia canales predeterminados de comportamiento[74] y, por lo tanto, "[…] es en última instancia tan restrictivo como habilitante"[75]. El deseo estimulado —e impuesto— por el discurso publicitario es, en este sentido, el deseo del Otro por excelencia. Ya en 1968, Baudrillard había captado esta dinámica moral de una "obligación de compra", y las recientes investigaciones sobre el consumo están cada vez más atentas a esta elección forzada del consumismo: "Es ahora una especie de deber explorar la identidad personal a través del consumo"[76].

Es de esta manera como el mandato simbólico y una fantasía que regula/manipula la búsqueda de nuestro goce carente intentan construirnos como sujetos sociales en la sociedad de consumo capitalista tardía. Un proceso que revela —una vez más— la inextricable dialéctica entre la autoridad simbólica y el goce fantasmático. Así, aparte de los productos y las fantasías publicitarias, lo que se fabrica también son consumidores. Es aquí donde se localiza "el triunfo de la publicidad", como ya lo sabían Adorno y Horkheimer: "[…] los consumidores se sienten obligados a comprar y utilizar sus productos, aunque vean a través de ellos"[77].

Para ser justos, parece que, una vez más, Lafargue —con su ironía cáustica y sus incisivas observaciones, "[…] a la vez divertidas y serias, ingeniosas y profundas, elegantes y contundentes", "[…] tan irónico como un marxista"[78]— estuvo aquí primero, y merece ser citado con cierta extensión:

> La abstinencia con la que la clase productiva se condena a la producción desmesurada obliga a la burguesía a consagrarse al consumo excesivo. En los inicios de la producción capitalista (hace uno o dos siglos) la burguesía era ordenada, moralmente razonable y pacífica. El hombre burgués era más o menos feliz con su esposa, no bebía más que para saciar su sed, ni comía en exceso. Relegaba las nobles virtudes de una vida de libertinaje a las cortesanas y bufones de la corte. Hoy en día, cada hijo de nuevo dinero se encarga de desarrollar la prostitución y de "mercurializarse" para dar una meta al trabajo que los trabajadores de las minas de mercurio se imponen. Ahora cada burgués se atiborra de capones rellenos de trufas y vino fino para animar a los granjeros de La Flèche y a los cultivadores de Bordelais. Esta ocupación destruye rápidamente el cuerpo: el pelo se cae, las encías se retraen, las espinas se curvan, el vientre se dilata, la respiración se hace difícil, el movimiento se enlentece, las articulaciones se endurecen y los dedos se tuercen en nudos. Y otros, demasiado débiles para soportar las tensiones del libertinaje, pero sin embargo dotados de la corazonada del hombre honesto, secan sus mentes como los Garniers de la economía política y los Acollas de la filosofía legal, elaborando gruesos y soporíferos libros para ocupar el tiempo libre de los tipógrafos e impresores.

74. Ben Fine, *The World of Consumption* (Londres: Routledge, 2002), 168.

75. Steven Miles, *Consumerism – As a Way of Life* (London: Sage, 1998), 147.

76. Martin Daunton y Matthew Hilton (eds), *The Politscs of Consumption* (Oxford: Berg, 2001), 31.

77. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* trad. S. Jephcott (Londres: Verso, 1997), 167.

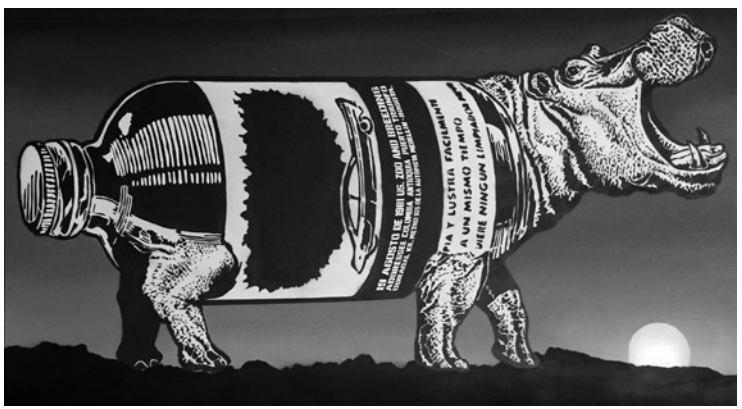
78. Lafargue, *The Right to be lazy*, 18-9

> Las mujeres del mundo viven la vida de mártires cuando se exhiben en los vestidos de hadas que las costureras se matan por hacer: como una máquina de coser, las mujeres se cambian de vestido una tras otra, durante horas entregan sus cabezas vacías a los peluqueros que, por el precio justo, quieren apaciguar la pasión de las damas por la creación de falsos moños. Atadas con corsés, metidas en botas y empaquetadas en vestidos cortados lo suficientemente bajos como para hacer sonrojar a un minero del carbón, giran noches enteras en los bailes de caridad para recaudar unos centavos para los pobres. ¡Almas santas![79]

En nuestras sociedades de consumo, las sociedades de goce forzado o controlado, la autoridad y el poder simbólico son tan operativas como en las "sociedades de la prohibición": la "felicidad y el goce forzoso" es el equivalente a los imperativos tradicionales de trabajar y producir[80]. En ese sentido, la estructura de obediencia y sometimiento discutida en la primera sección de este ensayo sigue siendo relevante aquí. De hecho, McGowan utiliza la palabra 'obediencia' para referirse a nuestro apego al mandato del goce. El mandato de gozar no es más que una forma avanzada, mucho más matizada —y mucho más difícil de resistir— de poder. Es más eficaz que el modelo tradicional, no porque sea menos restrictivo o vinculante, sino porque su aspecto violento y excluyente está enmascarado por su voto fantasmático de mejorar el goce, por su fachada productiva y habilitadora: no se opone ni prohíbe, sino que intenta abiertamente abrazar y apropiarse del tema del goce. No solo es difícil reconocer y tematizar esta novedosa articulación de poder y goce, sino que es aún más difícil deslegitimar en la práctica, dejar de invertir en actos de consumo y desidentificarse con el consumismo. Sin embargo, sin ese dejar de invertir y sin el cultivo de administraciones alternativas (éticas) de la justicia, no se puede efectuar ningún cambio real.

79. Ibíd.

80. Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, trad. C. Turner (Londres: Sage, 1998), 80.



Una genealogía de los espíritus

> "Hay dos deseos generales con los que nace la humanidad: los deseos del cuerpo y los deseos de la mente...
>
> Las mercancías, que tienen su valor de suplir las necesidades de la mente, son todas aquellas cosas que pueden satisfacer el deseo; el deseo implica deseo: es el apetito del alma, y es tan natural para el alma como el hambre para el cuerpo.
>
> Las necesidades de la mente son infinitas, el hombre aspira naturalmente, y a medida que su mente se eleva, sus sentidos se vuelven más refinados, y más capaces de deleitarse; sus deseos se amplían, y sus necesidades aumentan con sus deseos, que son para todo lo que es raro, pueden gratificar sus sentidos, adornar su cuerpo, y promover la facilidad, el placer y la pompa de la vida."
>
> Nicholas Barbon

> *"Le superflu, chose très nécessaire"*
>
> Voltaire

> "Una vez convencidos de que, en lugar de desearles daño, queremos liberarlos del trabajo de sobreconsumo y desperdicio del que han estado sobrecargados desde su nacimiento, los capitalistas y accionistas serán los primeros en unirse al partido popular".
>
> Paul Lafargue

Evidentemente, una perspectiva psicoanalítica introducirá un cuadro más matizado de la diferenciación entre los diversos espíritus del capitalismo. Una conclusión similar se deriva de un examen más cuidadoso de la periodización. Como hemos visto, la mayoría de los analistas sitúan el paso del primer al segundo espíritu del capitalismo a mediados del siglo xx. Según la mayoría de los relatos, es en la segunda mitad del siglo xx —después de 1950— cuando el puritanismo da lugar al goce[81]. Sin embargo, investigaciones recientes han revelado que "[…] las fuerzas que estaban trabajando para desafiar la ética protestante no eran muy recientes, pero se pudo comprobar que tenían un pedigrí que se remontaba a una época muy anterior al siglo xx"[82]. De hecho, los signos de erosión del primer espíritu del capitalismo comenzaron a ser visibles o conscientes mucho antes de eso. Escribiendo en 1880, Lafargue describe vívidamente cómo la producción en masa preparó el terreno para el desarrollo de una cultura de consumo unificada en torno al "mandato de gozar": "Frente a esta doble locura

81. Gilles Lipovetsky, *L'Ere Du Vide* (Paris: Gallimard, 1983), 73.

82. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (Gran Bretaña, Alcuin Academics, 2005), 5.

de los trabajadores matándose con la sobreproducción y vegetando en abstinencia, el gran problema de la producción capitalista no es encontrar productores y aumentar su fuerza, sino encontrar consumidores, excitar sus apetitos y crear necesidades artificiales"[83]. Incluso podría argumentarse que una primera ola de hedonismo/consumismo afectó a las capas medias de la sociedad inglesa en la segunda mitad del siglo XVIII[84]. Aprovechando y renovando una tradición descuidada que se remonta a la obra de Sombart[85], investigaciones históricas recientes han documentado una revolución sin precedentes en materia de productos y consumo que tuvo lugar en la Gran Bretaña del siglo XVIII; esta revolución supuso la fascinación por los nuevos bienes de consumo que ahora abraza una "[…] clase media floreciente que se extiende a los profesionales, comerciantes e industriales, a los comerciantes ordinarios y a los artesanos"[86]. Lejos de ser la invención de la era posterior a la Guerra Fría, una "Sociedad de consumo global" se revela así como "el fundamento mismo del mundo industrial"[87].

De hecho, sería un error asociar la aparición del goce forzado con la propia modernidad. Está claro que no es la primera vez en la historia que se instituye una orden de goce obligatorio de este tipo. De hecho, es posible rastrear la genealogía de esta administración del goce, de tal autoridad/estructura fantasmática, hasta lo que a menudo se denomina "Sociedad de la Corte". Unos siglos antes de la sedimentación del ideal ascético burgués, la aristocracia europea, la clase dirigente feudal, se afirmó mediante su exención de las "ocupaciones industriales" y el rechazo de toda orientación propósito-racional en el consumo, es decir, mediante su devoción al ocio y el consumo improductivo y conspicuo de bienes y lujos[88]. No hay que confundir la riqueza de los miembros de esta clase con un estado de perfecta felicidad libre de toda restricción social. Por el contrario, como Norbert Elías ha demostrado magistralmente, aquí opera una poderosa ética de la obligación: "Lo que parece una extravagancia desde el punto de vista de la ética económica burguesa [...] es en realidad la expresión de la ética señorial del rango [...] No se elige libremente"[89]. En efecto, "[…] el gasto en prestigio y exhibición es para las clases altas una necesidad que no pueden evitar"[90]. En palabras de un contemporáneo, "[…] el lujo es para ellos una aflicción tanto como la pobreza para los pobres"[91].

Para complicar un poco más las cosas, también es importante tener en cuenta que una lógica similar de gasto y consumo forzoso es algo que se observa en muchas sociedades premodernas. Esto explica por qué Georges Bataille reconoce en ella el factor más importante de la vida, el punto nodal de lo que él llama "economía general" —en contraposición a la "economía restrictiva"— la economía de la regulación racional de la producción y el desarrollo: "La historia de la vida en la Tierra es principalmente el efecto de la exuberancia salvaje; el acontecimiento dominante es el desarrollo del

83. Lafargue, *The Right to be lazy*, 21-22.

84. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit*…, 5.

85. Para una genealogía de esta línea de investigación, véase Arjun Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value", en *The Social Life of Things* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 37; así como Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in 18th Century Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 26.

86. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th*…, 15.

87. Ibíd., 329.

88. Thorstein Veblen, *Conspicuous Consumption* (London: Penguin, 2005), 1, 43; Norbert Elias, *The Court Society,* trad. S. Jephcott (Oxford: Blackwell, 1983), 38.

89. Elías, *The Court Society*, 53.

90. Ibíd., 63.

91. Mercier en Werner Sombart, *Luxury and Capstalism* (Ann Arbor: Michigan University Press, 1967), 59.

lujo, la producción de formas de vida cada vez más gravosas"[92]. Un ejemplo central en este sentido es la institución del potlatch, un medio de circulación de la riqueza que se encuentra en muchas sociedades tradicionales. El potlatch denota la solemne entrega de considerables riquezas ofrecidas por un jefe a su rival con el propósito de humillarlo, desafiarlo y obligarlo. El receptor debe borrar la humillación y aceptar el desafío, debe satisfacer la obligación contraída aceptando... mediante un nuevo potlatch, más generoso que el primero[93].

Lo que observamos aquí es un uso particular del excedente producido por una comunidad —el consumo no productivo del exceso de riqueza— al servicio de la adquisición de un estatus diferencial para esta comunidad. En ciertos casos, "[…] el consumo y la destrucción de bienes realmente van más allá de todos los límites […] uno debe gastar todo lo que tiene, sin dejar nada atrás"[94]. Es el mismo principio que guiará la ética del consumo de prestigio que regula la Sociedad de la Corte: "[…] cientos y a menudo miles de personas estaban unidas en un lugar por restricciones peculiares que ellos y los forasteros se aplicaban entre sí y a sí mismos [...] una jerarquía más o menos fija, una etiqueta precisa los unía"[95].

En ambos casos, la obligación desempeña un papel crucial. El jefe rival está obligado a competir en este antagonismo de generosidad que el potlatch pone en marcha. Este elemento de obligación se destaca especialmente en el análisis fundamental de Marcel Mauss de las observaciones antropológicas pertinentes de Boas, Malinowski y otros. En el potlatch, lo que inicialmente aparece como voluntario, libre y desinteresado se revela finalmente como "restringido e interesado", como guiado por la obligación social[96]: "La vida material y moral, y el intercambio, funcionan [...] de forma a la vez desinteresada y obligatoria"[97]. La obligación es, por lo tanto, absolutamente central, bajo el riesgo de perder la autoridad y el prestigio[98]: "La obligación de corresponder dignamente es imperativa. Se pierde para siempre el prestigio si no se corresponde o si no se lleva a cabo una destrucción de valor equivalente"[99]. Asimismo, el aristócrata está obligado a consumir para mantener y aumentar su prestigio en la Corte:

> La obligación de gastar en una escala adecuada a su rango exige una educación en el uso del dinero que difiere de las concepciones burguesas. Encontramos una expresión paradigmática de este Ethos social en una acción del Duque de Richelieu relatada por Taine. Le da a su hijo un bolso lleno de dinero para que aprenda a gastarlo como un gran señor, y cuando el joven devuelve el dinero su padre tira el bolso por la ventana ante sus ojos. Esta es una socialización de acuerdo con una tradición que imprime al individuo el deber que le impone su rango de ser pródigo.[100]

92. Georges Bataille, *The Accursed Share Vol. 1*, trad. R. Hurley (Nueva York: Zone Books, 1989), 9, 33.

93. Ibíd., 67-8.

94. Marcel Mauss, *The Gift*, trad. W. D. Halls (New York: Norton, 1990), 37.

95. Elías, *The Court Society*, 35.

96. Mauss, *The Gift*, 3.

97. Ibíd., 33.

98. Ibíd., 8.

99. Ibíd., 42.

100. Elías, *The Court Society*, 67. Según Sombart, que cuenta la misma historia, es el nieto de Marechal Richelieu el que está involucrado (Sombart, *Luxury and Capstalism*, 88).

¿No es un tipo similar de obligación Superyoica discernible detrás de la llamada a gozar, el punto nodal de la sociedad de consumo?[101]

Es aún más importante señalar que, aunque tal comportamiento era un anatema para la ética burguesa dominante, la búsqueda del lujo nunca se alejó del horizonte; siguió siendo una fantasía repudiada/pospuesta que influyó considerablemente en el desarrollo del capitalismo, si no en la teoría, sí en la práctica. Ciertamente, la ética ascética capitalista canaliza el excedente hacia la acumulación y el crecimiento industrial a través de una crítica del lujo[102]: "Lo que diferencia a la economía medieval de la economía capitalista es que, en gran medida, la primera economía estática hace un consumo improductivo del exceso de riqueza, mientras que la segunda acumula y determina un crecimiento dinámico del aparato de producción"[103]. Pero ¿es ésta la historia completa? ¿Y si la relación entre el goce impuesto y el ascetismo burgués no fuera de sustitución o sucesión sino de co-constitución? Gilles Lipovetsky ha descrito esto como una contradicción central de la modernidad —la idealización simultánea del deber y el sacrificio (observable tanto en el comportamiento económico como en la identificación nacional) y su transgresión— que encontró su expresión en los trabajos de Mandeville, Smith, Sade y otros[104] —una justificación indirecta de la necesidad de considerar juntos *Kant avec Sade*, como lo hizo Lacan[105]. En efecto, para Mandeville, escribiendo en 1714, los *vicios privados* producen *beneficios públicos*[106]; claramente una relación de compromiso mutuo si no de co-constitución autotransgresora. Y un argumento que —en su esencia, aunque no en su formulación radical— será respaldado en última instancia por Adam Smith en su *Teoría de los principios morales*[107]. Del mismo modo, Vico sublima los vicios como la ferocidad, la avaricia y la ambición en condiciones de felicidad civil[108]. En palabras del abad Coyer: "El lujo es como el fuego: puede ser tan benéfico como destructivo. Al arruinar las casas de los ricos, sostiene nuestras fábricas. Al devorar la herencia de los derrochadores, alimenta a nuestros trabajadores. Al disminuir la propiedad de unos pocos, aumenta la prosperidad de muchos"[109].

En su libro Lujo y Capitalismo, Werner Sombart llega a argumentar que el lujo "dio nacimiento al capitalismo" y que "el aumento del consumo de bienes de lujo" ha sido el factor decisivo en el desarrollo capitalista[110]. El esquema de Sombart revela así la genealogía desaprobada del Ethos capitalista tardío del goce impuesto. Surge con la Sociedad de la Corte y pasa gradualmente a las partes de la burguesía a través de la "amalgama de ascendencia noble y dinero burgués"[111]:

> El lujo que prevalece en las cortes se extendió gradualmente a todos los círculos que estaban de alguna manera conectados con la corte o veían el cumplimiento de sus ambiciones identificadas con la vida de la corte. Esta descripción, podemos afirmar

101. En palabras de Mauss: "¿Y cuántas inclinaciones no satisfacemos cuyo fin último no es el de la utilidad? ¿Cuánto de sus ingresos destina o puede destinar el hombre rico a sus necesidades utilitarias personales? son gastos en lujo, en arte, en cosas escandalosas, en sirvientes —¿no le hacen parecerse a los nobles de antaño o a los jefes bárbaros cuyas costumbres que hemos descrito? (Mauss, *The Gift*, 76-77). Mauss también ha captado el hecho de que, en nuestras sociedades, este modo de moralidad y organización social está afectando tanto a los estratos sociales superiores como a los inferiores: "Entre las masas y las élites de nuestra sociedad se practica comúnmente un gasto puramente irracional." (Mauss, *The Gift*, 76).

102. Bataille, *The Accursed Share Vol. 1,* 107.

103. Ibíd., 116.

104. Gilles Lipovetsky, *Le Crepuscule Du Devoir* (Paris: Gallimard, 1992).

105. Jacques Lacan, *Écrits*, trad. B. Fink (New York: Norton, 2006).

106. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (London: Penguin, 1989).

107. Adam Smith, *The theory of Moral Sentiments* (Mineola: Dover, 2006), 307-12.

108. Alberto Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 17.

109. Sombart, *Luxury and Capstalism*, 115.

110. Ibíd., 169, 171.

111. Ibíd., 9-10.

> con seguridad, se aplica a toda la clase adinerada, que se aferraba a la misma afición por el lujo que los círculos de la corte.[112]

Este énfasis en la importancia del lujo es corroborado por relatos más recientes: "Contrariamente a la impresión popular, las industrias manufactureras más estrechamente asociadas a los comienzos de la Revolución Industrial eran las que producían bienes de consumo más que bienes de capital y entre ellas predominaban las que producían objetos para el consumo "de lujo""[113]. Por supuesto, las nuevas clases se apresuraron a distinguir su propio lujo de sus corruptos antepasados. Mientras que el "viejo" o "antiguo" lujo se asociaba negativamente a las importaciones extranjeras y a la "exhibición ostentosa de la élite", con la decadente Sociedad de la Corte, ahora surgía un "nuevo" y "moderno" lujo, asociado con la clase media "interiores y vestimenta doméstica"[114]. De hecho, la forma en que se presentó el lujo burgués fue siempre un cambio radical "[…] de la ostentosa exhibición de opulencia a una demostración más refinada de elegancia, refinamiento y discriminación fastidiosa"[115].

Sin embargo, si este es el caso, entonces puede que tengamos que repensar la relación entre la ética del ascetismo/prohibición y la ética del goce. Esta es la tarea que Colin Campbell se propone en *La Ética Romántica y el Espíritu del Consumismo Moderno*. ¿Cómo se produjo la nueva propensión al consumo?[116] Esta es su pregunta central de investigación. Comienza con una evaluación de la mencionada línea de argumentación de Sombart-Veblen, es decir, con la hipótesis de que es la emulación del comportamiento aristocrático lo que explica el cambio de un espíritu del capitalismo a otro: "No cabe duda [de que] hubo formas en que la burguesía emergente del período "imitó" a la aristocracia"[117] —como la adopción de la sensibilidad estética, que fue "importada de la nobleza"—[118]. Para Campbell, sin embargo, este argumento no es del todo satisfactorio. Su propia respuesta también implica un intento de remediar lo que él percibe como el carácter incompleto del relato de Weber[119]. En su opinión, la aparición del hedonismo consumista moderno no fue el efecto de factores exógenos a la ética religiosa de las clases medias emergentes. Lo que permite esta conclusión es la hipótesis de que hubo, de hecho, dos tradiciones culturales y éticas distintas "[…] que se desarrollaron a partir del puritanismo inglés en el siglo XVIII." Aparte de la conocida tradición ascética, inmortalizada por Max Weber, había una segunda (vinculada al arminianismo y a los platonistas de Cambridge), que condujo al desarrollo de toda una ética romántica que legitimaba el consumismo temprano[120].

Dada la prevalencia de la lógica del goce forzado en las sociedades tradicionales, el análisis de Campbell está justificado para trazar los fundamentos de la cultura del consumo y el desarrollo de sus condiciones previas culturales y éticas tan tempranas.

112. Ibíd., 80.

113. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit*…, 25.

114. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th*…, 5, 21, 32.

115. Keith Thomas, "To buy or not to buy", *History today* 59 (2) (2009): 12-9, 15.

116. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit*…, 32.

117. Ibíd., 33.

118. Ibíd., 204.

119. Ibíd., 103.

120. Ibíd., 136-137.

Lo que sigue siendo desconcertante es su insistencia en disociar el hedonismo moderno de su primo tradicional (aristocrático).

Su principal argumento en este caso es que el hedonismo característico de la Sociedad de la Corte estaba impregnado de un código de conducta y civismo restrictivo, de un sentido de la obligación[121] a diferencia del hedonismo moderno "autónomo", que "[…] presenta a todos los individuos la posibilidad de ser su propio amo, ejerciendo un control total sobre los estímulos que experimentan y, por lo tanto, el placer que reciben"[122]. Me temo que lo que encontramos aquí es un relato groseramente exagerado e idealizado del consumismo moderno que ignora su carácter heterónomo y restrictivo. Ya hemos examinado en detalle la forma en que el consumo se eleva a un deber dentro de las sociedades capitalistas modernas (tardías). El hecho de que esto se efectúe dentro de una actitud más reflexiva en comparación con la de la Sociedad de la Corte no hace realmente mucha diferencia; una "falsa conciencia iluminada" —para usar la frase de Žižek— sigue siendo una falsa conciencia. Además, como Norbert Elías ha demostrado, la sociedad moderna ha abrazado con gran fervor no solo el hedonismo sino también las reglas de civismo formuladas dentro de la Sociedad de la Corte. En efecto, las convenciones sociales que definen la pertenencia a la nobleza se han ido extendiendo gradualmente por las sociedades europeas —más fácilmente en Francia, menos en Alemania—, constituyendo todo un proceso civilizador que poco a poco va abarcando segmentos de las clases bajas, así como los países y pueblos vecinos[123]. La sociedad de la Corte parece haber formulado los modelos de estatus, distinción y consumo que se hicieron gradualmente deseables para los estratos sociales más bajos, así como los tipos de socialización necesarios para internalizar los mecanismos de autocontrol, de servidumbre voluntaria, necesarios para lograr ese modelo de comportamiento[124].

Sin embargo —y no importa si lo que él llama "la ética romántica" y el hedonismo/consumismo moderno se desarrolló a partir de la emulación del comportamiento de la Corte o de un novedoso juego de fuerzas intelectuales y morales o mecanismos de cohesión de grupo— lo que sigue siendo verdaderamente fascinante en el relato de Campbell es que, aunque el ascetismo racional weberiano puede haber hegemonizado durante cierto período los debates morales —el campo del ideal oficial—, éste siempre ha procedido en coexistencia, si no en una simbiosis paradójica con su supuesto opuesto; con lo que se supone que lo transgrede. Sven en Weber, la ética protestante se presenta como un tipo ideal, y es un error fundamental confundir ese tipo de ideal cultural con ese patrón total de comportamiento que podría identificarse como característico de la conducta de los individuos o grupos sociales y, por lo tanto, confundir una ética con un tipo de personalidad o el comportamiento típico de una

121. Ibíd., 163.

122. Ibíd., 76-7.

123. Elías, *The Court Society*, 108, 194.

124. Ibíd., 199, 253.

posición social determinada. En teoría, los individuos no pueden conformarse con dos éticas; en la práctica, puede que no sea tan difícil[125].

De hecho, la referencia de Campbell a la relación simbiótica entre las dos orientaciones éticas opuestas[126]introduce una problemática similar a la del compromiso mutuo y la autotransgresión examinada en partes anteriores de este capítulo, una problemática de contraste simultáneo, incluso de contradicción, pero también —y lo que es más crucial— de interdependencia: "[…] estas culturas gemelas aseguraron la continuidad de esas formas de comportamiento contrastadas pero interdependientes, esenciales para la perpetuación de las sociedades industriales, que combinan el consumo con la producción, el juego con el trabajo"[127], ideal oficial con autotransgresión/hábito, una distribución de forma/fuerza en la que la autoridad simbólica es dominante bajo la forma de prohibición ascética con otra distribución en la que el goce fantasmático es dominante bajo la forma de llamada a gozar. Como aprendemos de Lafargue, casi desde el comienzo de la sociedad burguesa, junto al burgués ascético está el burgués que se ha entregado al "[…] lujo frenético, la indigestión exótica y el libertinaje sifilítico"[128]. Muy poco después de adquirir su estatus dominante, "[…] la clase capitalista se encontró condenada a la pereza y a la felicidad forzada, a la improductividad y al consumo excesivo"[129]. Ese compromiso mutuo, ese "tango cultural", ha caracterizado a las sociedades modernas "[…] desde su nacimiento, y parece esencial para su existencia continua"[130].

Este tango cultural también afectó a las clases bajas. Poco a poco, los nuevos bienes también se habían hecho, al menos en principio, accesibles incluso a los trabajadores; especialmente después del levantamiento de las leyes suntuarias[131]:

> Más abajo en la escala social, entre los trabajadores pobres, los nuevos bienes tuvieron poco impacto inicial [...] aunque, a finales del siglo XVIII, el algodón y el lino, el peltre, la cerámica, los juegos de té y los artículos decorativos para el hogar llegarían incluso a las casas de los trabajadores[...] Incluso cuando estaban desnutridos y mal alojados, las clases bajas estaban dispuestas a dedicar algunos de sus limitados recursos a los bienes que aumentaban su autoestima y les ayudaban a crear relaciones sociales con los demás.[132]

A mediados del siglo XIX, el antagonismo/desdoblamiento entre los dos espíritus y sus amplias implicaciones sociales y políticas, no solo para la burguesía sino también para los estratos populares más bajos, se estaba haciendo visible para todo el mundo. Tanto sincrónica como diacrónicamente, se emplearon diferentes formas de controlar/regular la demanda/deseo y la jerarquía social y el rango, que iban desde la prohibición de las leyes suntuarias y la moralidad ascética hasta el control indirecto implícito en

125. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit*…, 220.

126. Ibíd., 217.

127. Ibíd., 227.

128. Lafargue, *The Right to be lazy*, 19.

129. Ibíd., 18.

130. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit*…, 227. Esta es la hipótesis —relacionada con nuestro debate— formulada por Keith Thomas: "La mayoría de la gente compraba productos básicos por el deseo de mantenerse en línea con las normas aceptadas de su propio grupo de pares en lugar de emular las del anterior; la similitud de los estilos de vida era una fuente importante de cohesión social; y la ansiedad por hacer lo correcto era más común que el impulso por destacar", (Thomas, "To buy or not to buy", 17). Obviamente, todos estos factores jugaron su papel y es inútil buscar una *causa causans* del desarrollo capitalista, como observa perceptivamente Sombart en su *Der Bourgeoi* del 1998.

131. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th*…, 29.

132. Thomas, "To buy or not to buy", 17.

la llamada a gozar del surgimiento del mundo de la moda[133]. Y aunque la tendencia general parecía estar a favor de la difusión del modelo de goce forzado en estratos más amplios de la población, la ética del sacrificio fue llamada de nuevo al rescate siempre que se consideró necesario: En una sesión de la Comisión de 1849 sobre la enseñanza primaria, el Sr. Thiers proclamó: "Quiero hacer al clero todopoderoso porque cuento con él para difundir la buena filosofía que instruye a los humanos acerca de que la vida en la tierra es para el sufrimiento, y no la otra filosofía que le dice a los humanos: 'Goza'"[134].

Aunque el período de posguerra ha señalado una hegemonización sin precedentes de la vida social por el consumismo y la ética del goce forzado, esta oscilación no ha cesado nunca. Por un lado, hemos sido testigos —especialmente durante las últimas décadas— de una difusión catastrófica de los artículos de lujo. Como leímos en un estudio de caso sobre uno de esos artículos: "Como otros objetos de consumo ostensible, las alfombras orientales se convirtieron primero en mobiliario de lujo para la élite, y ahora han tomado el camino de tantos lujos en los últimos tiempos y están disponibles para toda la clase media"[135]. De hecho, hoy en día, ¡incluso Ikea vende alfombras orientales! Por otro lado, sin embargo, la actual crisis económica ha devuelto el centro de gravedad al valor de la prohibición/sacrificio. Cuando empecé a escribir este ensayo (junio de 2008), la prensa informó sobre el tema de un debate público organizado en el marco de una feria del libro local, "La juventud y los libros: De la obligación al disfrute", indicador del cambio en las estrategias de socialización. Ahora que lo estoy terminando (diciembre de 2008), los principales sitios web de noticias presentan artículos con títulos como "Recesión: cómo hablar con sus hijos", en los que los expertos ofrecen consejos a los padres sobre cómo empezar a decir "no" a sus hijos, algo que indica una tendencia inversa: "No siempre les conviene darles todo lo que quieren, aunque se pudiera, porque creo que deben aprender que esperar algo, retrasar la gratificación, sacrificarse, son aspectos importantes del desarrollo del carácter"[136].

Gozar de manera forzada: del consumo a las prácticas en el lugar de trabajo

Todo este argumento apunta al desarrollo de diferentes administraciones de goce, diferentes espíritus del capitalismo, a la dialéctica de la co-constitución entre la lógica de la prohibición y el goce forzado y la alternancia del centro de gravedad ético y social —del uno al otro— que no solo está relacionado con el mundo del consumo. Como hemos visto, el consumo y la producción solo pueden ser vistos como dos caras de la misma moneda. También se puede ilustrar claramente a través de los cambios que

133. Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value", 32.

134. Lafargue, *The Right to be lazy,* 1.

135. Brian Spooner, "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet", en *The Social Life of Things* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 195.

136. Ned Potter, "Recession: how to talk to your kids", *ABC News* http://abcnews.go.com/print?id=6339668 (consultado el 27 de noviembre de 2008).

marcan la cultura del lugar de trabajo. Lo que uno está obligado a observar aquí es que, una vez más, no hay una ruptura radical de la prohibición al goce impuesto, sino un lento pasaje con muchas estaciones y fases intermedias de coexistencia, un caso de lo que, en la antigua jerga marxista, solía llamarse "desarrollo desigual y combinado". Ahora, todos sabemos que, para salvaguardar y aumentar la productividad, las organizaciones cultivan versiones particulares de la identidad articulando marcos simbólicos y fantasmáticos "[…] a través de los cuales se pueden transmitir sus valores, creencias y normas"[137]. Estos marcos varían desde los más estrictos (como las técnicas abiertamente normativas de la era Ford) hasta los más sutiles (característicos de empresas como Google). Aquí, en este universo "neo-normativo", "[…] ya no se pone el acento en un modelo rígido que promueve el empleado idealizado, sino en un modelo que tiene un interés más "genuino" en los empleados como idiosincrásicos e individuales"[138]. Por ejemplo, en lugar de promover un modelo estándar en el que se espera que los empleados converjan, Google permite a sus empleados "ser ellos mismos"[139].

Al exigir a sus empleados que sean ellos mismos y se diviertan, Google ejemplifica el cambio de la prohibición "cruda" al goce impuesto. Sin embargo, al igual que en el caso de la sociedad en general y el papel del consumismo en ella, se trata una vez más de un cambio que no significa ningún tipo de emancipación: "el Googler no está en modo alguno "liberado" de la presión Superyoica, sino que, por el contrario, se encuentra bajo el influjo de una especie de control normativo aún más insidioso"[140]. Sin embargo, demuestra hasta qué punto el poder del mando, la autoridad simbólica, se combina cada vez más con formas nuevas y más matizadas de administrar el goce fantasmático.

Hoy en día, el mandato de gozar está adoptando formas aún más sorprendentes: "[…] en medio de los frenéticos intentos de colonizar la subjetividad de los trabajadores a través de la cultura empresarial, encontramos no solo sistemas de identificación con la filosofía de la empresa, sino también prácticas de distanciamiento subjetivo e incredulidad que se manifiestan particularmente en forma de cinismo obrero"[141]. ¡Incluso adquiere la forma cínica de gozar del propio "síntoma"! A los empleados de una empresa londinense estudiada por Cederström y Grassman se les anima incluso a criticar "reflexivamente" su propio trabajo y a practicar el autodesprecio y el cinismo[142] —siempre y cuando, por supuesto, sigan haciendo su trabajo duro y recibiendo sus altos salarios. El mandato de gozar sigue vigente aquí, aunque va más allá de los placeres "políticamente correctos" que fomenta Google, para dedicarse a formas de goce más oscuras y masoquistas (desde disfrutar de comida grasienta y alcohol hasta disfrutar de la reflexión cínica). En efecto, en este marco, "[…] la última ola de gurús de la gestión

137. Carl Cederström y Rickard Grassman, "The masochistic reflexive turn", *Ephemera* 8, 1 (2008): 41-57, 41.

138. Ibíd., 43.

139. Fleming y Sturdy en Cederström y Grassman, "The masochistic reflexive turn", 45.

140. Cederström y Grassman, "The masochistic reflexive turn", 46.

141. Fleming y Spicer, "Working at a cynical distance…", 159.

142. Cederström y Grassman, "The masochistic reflexive turn", 47.

invita a los empleados a ser simplemente ellos mismos, aunque eso signifique estar cínicamente en contra de los valores de la empresa"[143].

Por un lado, tenemos el modelo de Google de "control neo-normativo", que, al imponer ciertas formas de goce, introduce "un rostro humano" transformando el primer espíritu de prohibición. El cumplimiento de las normas (con toda la reinterpretación creativa que ello puede suponer en determinados contextos) promete un resultado armonioso, un funcionamiento eficaz de la organización y la satisfacción de sus empleados: Los denodados intentos de Google de ofrecer una vida equilibrada, sana y placentera a sus empleados son indicativos de cómo se niegan a ir más allá de un cierto límite del principio del placer. Transgresiones como "conducir scooters en el pasillo" están confinadas en un marco de "placer controlado"[144]. Por otro lado, tenemos el surgimiento de una "organización reflexiva masoquista" como la llaman Cederström y Grassman: aquí ya desde el principio se reconoce abiertamente que las reglas y el trabajo en sí apestan y se permite a todos los empleados discutir cínica y masoquísticamente eso, disfrutando de su falsa conciencia iluminada. Cada modelo emplea diferentes formas de goce fantasmático. En el primer caso tenemos una fantasía que reprime la falta en el Otro y la imposibilidad de encontrar el goce pleno dentro de nuestro mundo social. En el segundo caso tenemos una estrategia de negación: se registra la carencia y esto es lo que produce la actitud cínica; al mismo tiempo la gente continúa actuando como si esta carencia no les afectara. Así, como ocurre con las idealizaciones ideológicas de las sociedades de goce impuesto en general, la romanización de la resistencia como transgresión del marco normativo no comprende que la transgresión cínica a menudo funciona para "perpetuar las ideologías de gestión"[145]. Lo que suele considerarse una forma de transgresión de la autoridad corporativa no afecta realmente nuestro apego a ella: "La distancia irónica que los sujetos toman de los procesos de dominación es ilusoria, en la medida en que oculta su propio papel en la extensión de los mismos procesos contra los que parecen resistirse"[146]. Alessia Contu ha acuñado el término "resistencia descafeinada" para describir estos casos irónicos, escépticos o cínicos que, sin embargo, rara vez van más allá de las lógicas dominantes que codifican un determinado *Status quo*[147] y, en efecto, encajan perfectamente en el "nuevo espíritu del capitalismo" descrito por Boltanski y Chiapello[148]. Contu tiene razón al señalar que "esas formas carnavalescas de resistencia" no solo no constituyen una amenaza para el orden dominante, sino que también terminan siendo un apoyo crucial para este orden. Y, de hecho, sabemos cómo Mikhail Bakhtin ha descrito el carnaval medieval como un período de transgresión oficialmente *permitida* y *alentada* que conlleva una suspensión (temporal) de la autoridad, pero ningún cambio sostenible. Más recientemente, en

143. Fleming y Spicer, "Beyond Power and Resistance…", 303.

144. Cederström y Grassman, "The masochistic reflexive turn", 45.

145. Casper Hoedemaekers, *Performance, Pinned Down: A Lacanian Analysis of Subjectivity at Work* (Rotterdam: SRIM, 2008), 45; Fleming y Spicer, "Working at a cynical distance…".

146. Hoedemaekers, "*Performance, Pinned Down:…*", 36.

147. Alessia Contu, "Decaf resistance", *Management Communication Quarterly* 21 (3) (2008): 364-379.

148. Fleming y Spicer, "Beyond Power and Resistance…", 303.

su *Estado de Excepción* Giorgio Agamben vuelve a esta discusión en un intento de resaltar "la secreta solidaridad entre la anomia y la ley", algo directamente relevante para nuestro argumento. Estas fiestas "inauguran un período de anomia que rompe y subvierte temporalmente el orden social"[149]. La interpretación de Agamben de este fenómeno es análoga a la de destacar la relación de compromiso mutuo entre la Ley simbólica y la autotransgresión fantástica, el ideal público y la intimidad cultural: aquí "la ley y la anomia muestran su distancia y, al mismo tiempo, su secreta solidaridad"[150]. Tenemos que movernos entre dos dimensiones, que son simultáneamente antagónicas y funcionalmente conectadas. La Ley solo puede aplicarse eficazmente a la vida y gestionar su carácter caótico sumergiéndose (parcial y periódicamente) en la vida y experimentando el caos; en el esquema de Agamben éste es precisamente el propósito del estado de *exception*[151]. Sin embargo, en este punto hay que tener mucho cuidado para evitar la idealización "izquierdista especulativa", cuasi religiosa, de algún tipo de acto radical de refundación social total, que —en una vertiente žižekiana— se presenta a menudo como la alternativa radical real a la "resistencia descafeinada". Contra la falsa promesa de la "resistencia descafeinada" el radicalismo supuestamente puro del "acto real" suena como la única forma de salvar el trozo perdido de la política radical y la decadente integridad ética de la academia crítica. Pero, ¿es la forma adecuada de hacerlo un resurgimiento de la vieja fantasía de una total y milagrosa refundación social a través de un único corte apocalíptico, "el acto de resistencia, qua acto de aterradora e inalterable libertad"?[152] Me temo que lo que tenemos aquí es una reocupación de un tema muy antiguo, que combina un rechazo de estilo gnóstico de nuestro mundo en su totalidad —como el reino de un creador malvado (el capitalismo)— y de sus falsos detractores (la resistencia descafeinada), con la necesidad milenaria de un acto apocalíptico de puro deseo que lo trascienda plenamente[153]. Para quienes asumen la superioridad de un acto tan milagroso, un claro caso de sobreinversión ideológica, toda lucha local/parcial se considera deficiente y debe ser denunciada como inútil.

Lo que lamentablemente se echa de menos aquí es que toda lucha es, en última instancia, un proceso impuro, una dialéctica "continua, múltiple e impredecible" entre el poder y la resistencia[154]. De hecho, no solo la resistencia descafeinada puede ser cooptada y opera siempre en una dialéctica de compromiso mutuo con las fuerzas del orden. Los actos revolucionarios corren el mismo peligro y también están sujetos a los mismos límites; de hecho, visto desde el punto de vista de sus efectos institucionales a largo plazo, las revoluciones también se caracterizan por un aspecto "descafeinado" irreductible. Pero a menudo esto funciona en interés de la transformación sociopolítica, como también ocurre con algunos actos —rápidamente y tal vez erróneamente—

149. Giorgio Agamben, *State of Exception*, trad. K. Attell (Stanford: Stanford University Press, 2005), 77.

150. Ibíd., 73.

151. Ibíd.

152. Contu, "Decaf resistance", 376.

153. Debo esta conexión con la historia del gnosticismo a las discusiones con Thanos Lipowatz. Para una crítica del acto idealizado de Žižek en este sentido, véase Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 3. Su respuesta a esta crítica se encuentra en Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes (*London: Verso, 2008), 304-333.

154. Fleming y Spicer, "Beyond Power and Resistance…", 305.

clasificados bajo la inútil "resistencia descafeinada". Como Castoriadis ha dicho de manera convincente:

> Esta antinomia entre los dos significados principales de la sociedad moderna no ha impedido su múltiple contaminación mutua [...] si el capitalismo ha sido capaz de funcionar y desarrollarse, no es a pesar de, sino gracias al conflicto que existía en la sociedad y, en concreto, gracias al hecho de que los trabajadores no se limitan a dejar que las cosas sucedan [*ne ce laissent pas faire*]. En términos más generales, creo que la supervivencia del capitalismo puede atribuirse al hecho de que, como resultado de la evolución histórica, las revoluciones, etcétera, la sociedad tuvo que instituirse también como una sociedad que reconoce un mínimo de libertades, de derechos humanos, de legalidad. Hablé de una contaminación mutua entre dos significados centrales de la sociedad moderna, pero también hay que subrayar sus funcionalidades mutuas.[155]

Sin embargo, como nos recuerda Lacan, este compromiso mutuo/contaminación también funciona al revés y puede implicar una dimensión más siniestra desautorizada por los creyentes del "acto radical". La aspiración revolucionaria o el rechazo radical del *statu quo* mismo —cuando logra ocurrir— suele estar guiada y termina instituyendo un nuevo orden de sometimiento[156] y rara vez se compromete en los intentos de bordear la carencia en una dirección ético-política radicalmente democrática[157]. La reacción de Lacan a mayo de 1968 es absolutamente relevante aquí. Durante los eventos de mayo, Lacan observó la huelga de los profesores y suspendió su seminario; parece que incluso se encontró con Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes estudiantiles[158]. De una forma u otra, su nombre se vinculó a los eventos.

Sin embargo, la relación no fue fácil. En 1969, por ejemplo, Lacan fue invitado a hablar en Vincennes, pero obviamente él y los estudiantes operaban en diferentes longitudes de onda. La discusión terminó de la siguiente manera:

> La aspiración a la revolución no tiene más que una cuestión concebible, siempre, el discurso del amo. Eso es lo que la experiencia ha demostrado. A lo que ustedes, como revolucionarios, aspiran es a un amo. Tendréis uno... ya que cumplís el papel de los esclavos de este régimen. ¿Tampoco sabéis lo que eso significa? Este régimen los pone a la vista; dice: "Mirad cómo follan...". [159]

En resumen, no solo los "actos radicales" están lejos de estar exentos de una dialéctica "descafeinada" de compromiso mutuo con las fuerzas del orden, también es cierto que pueden incluso reproducir los aspectos más violentos, excluyentes y jerárquicos de estas fuerzas.

155. Cornelius Castoriadis, "The crisis of the identification process", en *The Rising tide of Insignificancy* http://www.notbored.org/RTI.pdf (consultado el 21 de marzo de 2009), 216.

156. Aunque esto no implica de ninguna manera que todas las órdenes son igualmente restrictivas o idénticas en términos de sus implicaciones para nuestra libertad.

157. Estoy explorando lo que eso (podría) implicar en Stavrakakis, *Lacan and the Political*, cap. 5; y Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 8.

158. Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, trad. B. Bray (London: Polity Press, 1997), 336.

159. Jacques Lacan, *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, trad. D. Hollier, R. Krauss y A. Michelson (New York: Norton, 1990), 126.

Tal vez la clave del cambio real tenga que ver menos con la intención y la magnitud expresas, con el contenido y la ambición explícitos de una lógica contraria, con la elección entre actos "descafeinados" y "reales", y más con el modo en que el sujeto se compromete con el cambio y la actividad en general[160]. Aquí, el rechazo total del orden y el abrazo cuasi religioso de su transformación milagrosa garantizada traicionan un modo de sobreinversión ideológica de transgresión que indica la misma búsqueda de cierre y *goce* fálico que sostiene regímenes de orden jerárquico; aquí, el sujeto permanece en la esclavitud de la fantasía "y por lo tanto insensible a la contingencia de la realidad social"[161], incapaz en última instancia de hacer frente de manera eficaz y productiva a las incertidumbres y los límites del cambio real[162] y de combinar la energía con la modestia. Lo único que puede desestabilizar esta modalidad es el cultivo y la inversión de una postura ética orientada a la apertura y el atravesamiento de las fantasías tanto de sometimiento como de transgresión (en su paradójico compromiso mutuo), una ética que abarca el *goce femenino* del no todo: "Se trata de mostrar cómo el espacio de lo posible es más grande que el que se nos asigna —que otra cosa es posible, pero no que todo es posible"[163]. Solo así la dimensión siempre presente del compromiso mutuo puede sublimarse de un obstáculo o un límite de cambio a una oportunidad para aumentar su alcance y eficacia, de una condición de imposibilidad a una condición de posibilidad.

Conclusión

He tratado en este ensayo de esbozar brevemente las formas en que la teoría lacaniana va más allá del subjetivismo y el objetivismo para dar luces sobre la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado. Entendiendo el sujeto como un sujeto de carencia, la ontología negativa de Lacan da solución a la paradoja del deseo de alienación. No hay deseo sin carencia. Y el Otro, encarnado en el mandato simbólico, es a la vez lo que consolida esta carencia en lo Simbólico y lo que promete "gestionar" esta carencia. Al mismo tiempo, al entender el Otro como un dominio igualmente carente, Lacan nos ayuda a explicar el fracaso de la sujeción, la posibilidad de escapar a una determinación plena del sujeto por la estructura socio-simbólica. ¿Por qué entonces esta opción solo raras veces se realiza por sí misma? En la medida en que la falta que marca tanto al sujeto como al Otro es siempre una falta de goce real, las formas de identificación que ofrece el Otro organizado están obligadas a operar también a este nivel, añadiendo la dimensión de un incentivo positivo —si bien a menudo oscurecido— a la fuerza formal del mandato simbólico y del ideal oficial.

160. Glynos y Stavrakakis, "Lacan and political subjectivity…", 265.

161. Ibíd., y Jason Glynos, J. "Ideological fantasy at work", *Journal of Political Ideologies* 13, 3 (2008): 275-296; 277, 291.

162. Glynos, "Ideological fantasy at work", 288.

163. Alain Badiou, "Politics and philosophy: interview with P. Hallward", *Angelaks* 3, 3 (1998): 113-33, 121.

Hemos visto así cómo la teoría lacaniana esclarece la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado no solo centrándose en los supuestos simbólicos de autoridad (la irresistibilidad del mandato del Otro), sino también explorando la administración fantasmática del goce real y su carencia, que —a través de la intimidad cultural y la autotransgresión— sostiene la credibilidad del Otro carente y enfrenta la resistencia. Solo teniendo en cuenta todas estas dimensiones, la falta y el goce (parcial), el mandato simbólico y la fantasía, el ideal oficial y la autotransgresión, podemos empezar a prever una explicación exhaustiva de lo que impulsa los actos de identificación que sostienen las estructuras de dominación ideológica.

Lejos de introducir algún tipo de dualismo o esencialismo a-histórico, esta exploración en el medio de las sociedades capitalistas revela el compromiso mutuo entre las dimensiones mencionadas y permite la formulación de una tipología de administraciones distintas del *jouissance* (a través de las matrices sociales de la prohibición y el goce impuesto y su asociación genealógica con "espíritus" diferentes pero interrelacionados y co-constitutivos del capitalismo). De este modo, es posible aclarar la paradójica dialéctica entre la ética del deber y el hedonismo en el seno de la modernidad, una dialéctica que abarca el consumo y el consumismo, así como las prácticas en el lugar de trabajo y la producción. Una dialéctica que puede mejorar nuestra comprensión de los mecanismos de poder/resistencia, renovar un diálogo muy necesario entre el psicoanálisis, la antropología social, la teoría sociológica y los estudios de gestión crítica, y alertar la crítica académica sobre las condiciones éticas previas y las dificultades del cambio más allá de los atractivos de una "microtransgresión" idealizada (cínica, irónica, etc.) y una gimnasia revolucionaria igualmente conformista.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment*, trad. S. Jephcott. Londres: Verso, 1997.

Agamben, Giorgio. *State of Exception*, trad. K. Attell. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Appadurai, Arjun. "Introduction: commodities and the politics of value". En *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Badiou, Alain. "Politics and philosophy: interview with P. Hallward". *Angelaks* 3, 3 (1998): 113-33.

Barbon, Nicolas. *A Discourse of Trade*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1903.

Bataille, Georges. *The Accursed Share*. Vol. 1, Trad. R. Hurley. Nueva York: Zone Books, 1989.

Baudrillard, Jean. *The System of Objects*. Trad. J. Benedict. Londres: Verso, 1996.

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society*. Trad. C. Turner. Londres: Sage, 1998.

Berg, Maxine. *Luxury and Pleasure in 18th Century Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Boltanski, Luc y Chiapello, Eve. *The New Spirit of Capitalism*. Trad. G. Slliott. Londres: Verso, 2005.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Castoriadis, Cornelius. *The Revolutionary Problem today*. Atenas: ὑψιλόν [Ípsilon], 2000.

Castoriadis, Cornelius. "The crisis of the identification process". *The Rising tide of Insignificancy*, http://www.notbored.org/RTI.pdf.

Castoriadis, Cornelius. "Heritage and revolution". *Figures of the thinkable* http://www.notbored.org/FTPK.pdf.

Cederström, Carl y Grassman, Rickard. "The masochistic reflexive turn". *Ephemera* 8, 1 (2008): 41-57.

Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Gran Bretaña: Alcuin Academics, 2005.

Contu, Alessia y Willmott, Hugh. "Studying Practice: Situating Talking About Machines". *Organization Studies* 27, 12 (2006): 1769-1782.

Contu, Alessia. "Decaf resistance". *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 364-379.

Daunton, Martin y Hilton, Matthew. *The Politscs of Consumption*. Oxford: Berg, 2001.

De Certeau, Michael. *The Practice of Everyday Life*, trad. S. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1988.

Evans, Daniel. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 1996.

Fine, Ben. *The World of Consumption*. Londres: Routledge, 2002.

Fleming, Peter y Spicer, André. "Working at a cynical distance: implications for power, subjectivity and resistance". *Organization* 10, 1 (2003): 157-179.

Fleming, Peter y Spicer, André. "Beyond Power and Resistance: New Approaches to Organizational Politics", *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 301-309.

Freud, Sigmund. "Why War?". En *Civilization, Society and Religion, Libro 12*. Londres: Penguin Freud Library, 1991.

Glynos, Jason. "Self-transgression and freedom". *Critical Review of Internatsonal Social and Political Philosophy* 6, 2 (2003): 1-20.

Glynos, Jason. "Ideological fantasy at work". *Journal of Political Ideologies* 13, 3 (2008): 275-296.

Glynos, Jason. "Self transgressive enjoyment as a freedom fetter". *Political Studies*, 56, 3 (2008): 679-704.

Glynos, Jason y Stavrakakis, Yannis. "Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory". *Subjectivity* 24, 1 (2008): 256-274.

Goux, Jean-Joseph. *Symbolic Economies*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Herzfeld, Michael. "Intimating culture". En *Off Stage/On Display*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Herzfeld, Michael. *Cultural Intimacy*. New York: Routledge, 2005.

Hirschman, Alberto. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Hoedemaekers, Casper. *Performance, Pinned Down: A Lacanian Analysis of Subjectivity at Work*. Rotterdam: srim, 2008.

Jones, Campbell y Spicer, André. "The sublime object of entrepreneurship". *Organization*, 12, 2 (2005): 223-246.

Lacan, Jacques. *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Trad. D. Hollier, R. Krauss y A. Michelson. New York: Norton, 1990.

Lacan, Jacques. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book xx, 1972-1973*. Trad. B. Fink. New York: Norton, 1999.

Lacan, Jacques. *Écrits*. Trad. B. Fink. New York: Norton, 2006.

Lacan, Jacques. *My Teaching*. Trad. D. Macey. London: Verso, 2008.

Laclau, Ernesto. "Glimpsing the future: a reply". En *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004.

Lafargue, Paul. *The Right to be lazy*. Ardmore: Fifth Season Press, 1999.

Lipovetsky, Gilles. *L'Ere Du Vide*. Paris: Gallimard, 1983.

Lipovetsky, Gilles. *Le Crepuscule Du Devoir*. Paris: Gallimard, 1992.

McGowan, Tood. *The End of Dissatsifaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Albany: SUNY Press, 2004.

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees*. London: Penguin, 1989.

Mauss, Marcel. *The Gift*, trad. W. D. Halls. New York: Norton, 1990.

Miles, Steven. *Consumerism – As a Way of Life*. London: Sage, 1998.

Moore, Henrietta. *A Pasion for Difference*. Cambridge: Polity, 1994.

Moore, Henrietta. *The Subject of Antropology*. Cambridge: Polity, 2007.

Norbert, Elias. *The Court Society*, trad. S. Jephcott. Oxford: Blackwell, 1983.

Potter, Ned. "Recession: how to talk to your kids". *ABC News*, http://abcnews.go.com/print?id=6339668.

Roudinesco, Élisabeth. *Jacques Lacan*. Trad. B. Bray. London: Polity Press, 1997.

Shryock, Andrew. "Other conscious/self aware". En *Off Stage/On Display*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Smith, Adam. *The theory of Moral Sentiments*. Mineola: Dover, 2006.

Sombart, Werner. *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1967.

Sombart, Werner. *The Bourgeois*. Athens: Νεφέλη [Néfele], 1998.

Spooner, Brian. "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet". En *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the Political*. London: Routledge, 1999.

Stavrakakis, Yannis. "Lacan and history". *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4, 1 (1999): 99-118.

Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Stavrakakis, Yannis y Chrysoloras, Nikos. "(I can't get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism". *Psychoanalysis, Culture and Society* 11, 2 (2006): 144–63.

Stavrakakis, Yannis. "Subjectivity and the organized Other: between symbolic authority and phantasmatic enjoyment". *Organization Studies* 29, 7 (2008): 1037-1059.

Thomas, Keith. "To buy or not to buy". *History today* 59, 2 (2009): 12-9.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Athens: Gutenberg, 2006.

Weiner, James. *The Lost Drum*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.

Veblen, Thorstein. *Conspicuous Consumption*. London: Penguin, 2005.

Žižek, Slavoj. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008.

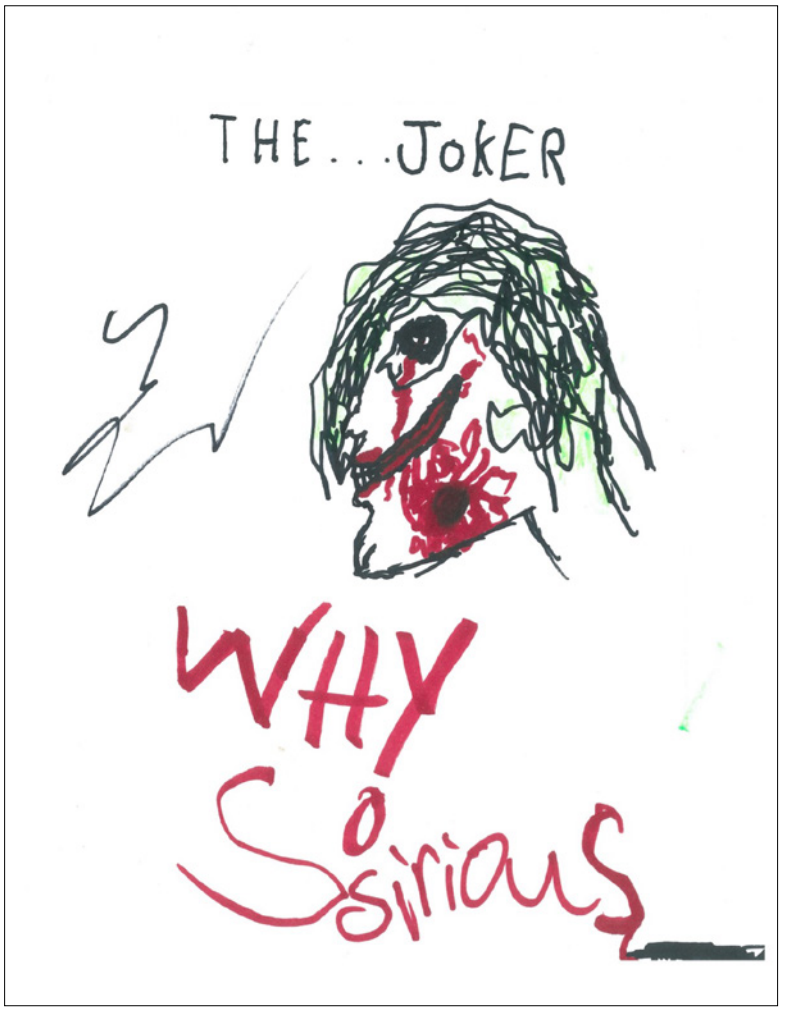
Žižek, Slavoj. *Violence*. London: Profile, 2008.

DOI: 10.15446/djf.n21.101261

Joker, el coronavirus y Trump*

(cc) BY NC ND

C. Edward Robins**



Cómo citar: Robins, C. Edward. "Joker, el coronavirus y Trump". Trad. Catalina Reyes Silva. *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 497-505, doi: 10.15446/djf.n21.101261.

* Texto original: C. Edward Robins, "Joker, Coronavirus & Trump", (inédito).

La portada de este trabajo es un dibujo de Joker hecho por un niño de nueve años, de nuestra clínica, que se jacta de haber visto "las más malas películas de horror".

Traducción a cargo de Catalina Reyes Silva. Licenciada en Lenguas Modernas de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. *e-mail*: catalina-reyes@javeriana.edu.co

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Traducción

Introducción

El tiempo actual podría quedar en la historia como un momento en el cual las visiones política, social y humanística se han perdido trágicamente. Desde una perspectiva psicológica, la causa de esta trágica pérdida puede ser identificada como la victoria de una "dinámica perversa" en las almas de las mujeres y los hombres contemporáneos.

'Perverso', del latín *per-vertere*, "torcer completamente o completamente torcido". ¿Qué es lo (re)torcido? ¿La interacción humana, la moralidad? Todo está al revés, revuelto. Ya no existe lo que está bien ni mal, no hay opciones morales "correctas". Cuando los violentos golpean y le roban su letrero a Joker, él estalla en un torrente de carcajadas: "—¡Ja, Ja! ¡La vida no es seria! ¡La pérdida no es grave!—". *Todo* pierde sentido e importancia. Aquí estamos lejos de la experiencia traumática del propio Freud que lo impulsó a declarar que la muerte del padre es el "[…] acontecimiento más significativo y la pérdida más terrible en la vida de un hombre"[1].

Joker

La galardonada película *The Joker* exhibe claramente la destrucción perversa. El Joker al cortar dos veces de forma desenfrenada sus mejillas con una navaja de afeitar produce una "sonrisa" pastosa y "completamente retorcida": pero ¿cómo puede esto indicar una sonrisa de felicidad? Y sin embargo era "feliz", como su madre lo llamaba, e insistía en nombrarlo. Como respuesta él esculpe su cara, consiguiendo una excusa de sonrisa difuminada, sardónica. Se esforzó para convertirse en el nombre que su madre le dio: "—Seré feliz para ti" (hasta que la asesinó).

La primera película de Joker fue *The Dark Knight,* con Heath Ledger interpretándolo, en el 2008. ¿Por qué el actor se suicidó después de la filmación? Durante años, había estado quejándose de "problemas severos para dormir": "—Mi mente está siempre girando, girando, girando", se lamentó. Admitió que había fumado "cinco porros al día por 20 años". Después que su novia lo hizo mudarse del apartamento que compartían en Brooklyn, tuvo una sobredosis por un coctel de fuertes medica-

1. Sigmund Freud, "Prologo a la segunda edición de la interpretación de los sueños" (1908), en *Obras completas*, vol. IV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 20.

mentos (oxycodona, hidrocodona, diazepam, temazepam, alprazolam y doxilamina). Comentando el motivo del suicidio del actor, Hugh Scott identifica "su compromiso *loco* con el personaje Joker"[2]. Sí, estamos en el campo de la locura, de la psicosis, de la perversión. ¿Acaso Ledger "perdió la cabeza" al identificarse con el personaje de Joker? ¿Estaba su mente tan confusa por el pesado uso de drogas y el severo insomnio que "se coló poco a poco" en la psicopatología de su personaje?

Remitámonos ahora a *Joker: An Origin* (escrito por Todd Phillips y Scott Silver). La primera línea del guion dice: "Es un tiempo problemático. La tasa de crímenes en Gotham bate record. Una huelga de basura ha paralizado la ciudad las últimas seis semanas. La división entre los "que tienen" y los que "no tienen" es palpable. Los sueños están más allá del alcance, cayendo en el delirio. (¿No es esta una siniestra descripción de la crisis actual del coronavirus y del "post asesinato de George Floyd"?)

La película empieza con la sesión de psicoterapia de Joker, "lágrimas en sus ojos por reírse tanto":

1. El guion sigue: "A pesar de la risa, tras sus ojos hay un dolor real. Algo roto en él".

2. Entonces, ¿Es el dolor real su verdad de fondo, la risa una negación, el manto para cubrir su adolorido estado interior? Su terapeuta, una trabajadora social, apenas lo escucha (¡!), está pasando las páginas del diario de Joker escrito con "caligrafía que indica ira e incluye recortes de fotos de revistas de porno extremo y burdos dibujos hechos a mano". De repente, ella para y "lee algo en voz alta que la frena en seco": "Solo espero que mi muerte tenga más sentido que mi vida". Joker "se ríe un poco, aunque no piensa que sea gracioso".

3. Notemos que él se ríe de lo que no cree es gracioso: ¡las cosas se están torciendo, retorciéndose completamente! Le ruega a ella que le devuelva el diario: "—Hay cosas personales ahí ¿Sabes?". Él ha sido herido, está afectado, aunque lo niegue. Joker está ahora en la posición masoquista, sufriendo en las manos sádicas de ella. Ella niega su sadismo, declarando "—Solo quiero asegurarme de que estás continuando con tu diario".

4. Y después lo despide, diciéndole "—¿Nos vemos en dos semanas?" Cuando él no se mueve (notemos que ahora asume la posición sádica), ella se pone de pie tomando la posición sádica: "—¿Hay algo más con lo que te pueda ayudar, Arthur? Mi siguiente cita está esperando". Lo que ella realmente expresa es: "¡Yo estoy sufriendo, tú me estás haciendo sufrir!". Pero él continúa sentado allí, manteniéndose agarrado a su papel sádico con ella (de nuevo "solo sigue ahí

2. El énfasis es añadido por el autor.

sentado"). Él procede pedirle que le solicite al doctor que aumente la dosis de su medicamento. ¿Está ahora virando a la posición de sufrimiento masoquista?

Ella dice: "—Arthur, en este momento estás tomando siete medicamentos distintos. Tienen que estar haciendo algo". ¿Siete medicamentos? ¿Igual que Heath Ledger? ¿Puede la sobre medicación realzar el sufrimiento masoquista de las víctimas de un supuesto sistema psicofarmacológico sádico?

Al final de esta primera escena Joker desbloquea, al menos un destello, de su verdad interior a su terapeuta: "—Sólo quiero dejar de sentirme tan mal."

5. La siguiente escena es en la plaza Gotham obstruida por el tráfico, bocinas que no dejan de sonar, peatones que llenan la acera, torres de bolsas de basura apiladas por todos lados: y Joker, con un letrero en la mano que dice "LIQUIDACIÓN TOTAL", afuera de una tienda en remate. Entonces, un grupo de cinco adolescentes, de 15 años, comienzan a burlarse de él. Un ataque sádico, "dale una paliza y róbale el letrero": es victimizado, de vuelta a la posición masoquista, y "los jóvenes se ríen a carcajadas", gozan sádicamente de la difícil situación de Joker. Él los persigue metiéndose entre el tráfico. El guion dice: "Joker sigue corriendo en medio del tráfico. La gente lo mira. Un payaso corriendo a toda velocidad calle abajo tiene que ser una broma—".

6. ¿Es una broma? ¿Es divertido? (En "El chiste y su relación con lo inconsciente" de 1905, Freud escribe que los chistes son realmente sadismo disfrazado del cual podemos reír).

   ¡En seguida, "¡De la nada, Joker es golpeado en la cara!". La tortura continua. "Él cae al piso", y después, en letras mayúsculas se lee en el guion: "LOS MUCHACHOS EMPIEZAN A VOLVER MIERDA AL JOKER". Es brutal y cruel. Nadie en la calle se detiene para ayudarlo… Él solo recibe la paliza, con ese estúpido ceño fruncido pintado en su rostro".

7. Sí, ese estúpido ceño: ¿está sonriendo? ¿Está en agonía? ¿O ambos?

   Al comienzo la violencia brota de los crueles jóvenes, pero llega a un clímax impactante en las "venganzas justificadas" de Joker que asesinan a tantos al final del guion. El mismo patrón sigue: generalmente el masoquista da el paso a la posición sádica, pero, en la desfiguración de su rostro, con esa "sonrisa" pastosa grabada en sus mejillas con una cuchilla de afeitar, él es, exquisitamente, tanto el perpetrador sádico como la víctima masoquista.

El coronavirus

El tener que refugiarse juntos los últimos meses ha hecho problemáticas las relaciones que antes eran armónicas; en mi caso, nunca había pasado un tiempo tan largo e intenso con mi esposa e hijos, lo que ha desatado confrontaciones abiertas, palabras cáusticas y, especialmente, erupciones de resentimientos antes encubiertos. Sentirse atrapado es una cosa, pero sentirse encerrado con otros que están presionados revela "faltas" que no eran evidentes antes y ahora amenazan en volverse un terremoto. Todo esto te pone lúcido. Por eso, durante estos tiempos, es especialmente importante que escuchemos con mayor atención tanto a nuestra voz interior como a las voces de "aquellos zarandeados en el mismo barco, en un mar tormentoso".

Cuando hay conflicto familiar estoy tentado muchas veces a abandonar mi propia percepción "en aras de la paz", cayendo entonces en la posición masoquista. Me asombra cuantas de nuestras crisis interpersonales se propulsan hacia esta escena sadomasoquista: "¿Quién tiene razón? —¿Y quién debe admitirlo?", son sufrimientos comunes. He pensado muchas veces que esta cuarentena es como "estar acurrucado en un refugio antibombas". (El drama de mi propia vida empezó justamente en la Segunda Guerra Mundial). El virus puede imaginarse como un ataque sádico invisible que nos fuerza a la posición masoquista, contra la cual nos rebelamos y lanzamos nuestros propios ataques sádicos en la forma de manifestaciones callejeras, amargamente furiosas: reclamantes de derecha contra el confinamiento y, manifestaciones de izquierda, amargamente furiosas, contra la policía sádica que mató deliberadamente a George Floyd. No nos manifestamos a favor de la anarquía, lo estamos haciendo para parar las matanzas motivadas por razones raciales que han plagado nuestro país desde su fundación.

Trump

Permítanme empezar por la reciente conferencia de prensa sin importancia aparente que tuvo lugar el 22 de mayo del 2020, en la cual Trump declaró que "no quería darle a la prensa el placer de verme con la mascarilla en la cara, así que me la quité". Notemos que se rehúsa a vestir un tapabocas protector porque eso le daría placer a la prensa. Se rehúsa a darles el placer de "verlo sufrir", de verlo "enmascarado" —¿algo horrible en la mente de Trump?—. Él se rehúsa a ponerse en la posición masoquista "bajo" la prensa (en una posición sádica). ¿Qué es lo que está pasando realmente aquí? Este sencillo intercambio con periodistas ¿no nos dice mucho de su estructura psíquica? Los reporteros de noticias, a quienes él percibe en la posición sádica, quieren verlo

"enmascarado", sufriendo de alguna manera, lo que él rechaza hacer. "¿No quería darle a la prensa el placer de verlo", de verme "siguiendo la regla". ¿De verme con un "bozal"?

Notemos especialmente que Trump introduce "placer (*pleasure*)" en este intercambio. ¿Por qué? "—¡Ellos están gozando de verme cumplir la regla! ¡Me están haciendo soportar una humillación con la que pueden regocijarse!—". Notemos que un intercambio sadomasoquista completo se está proyectando en esta escena. Trump está *trompetiando*, se rehúsa a sufrir bajo el estado de derecho (usar una mascarilla o tapabocas), precisamente porque "tendrán placer sádico en mi humillación". Trump no es "de la gente del común", quienes están "bajo la ley"; él no necesita obedecer la ley. "No estoy limitado", su declaración nos dice, "¡si obedezco la ley, entonces soy como todos los demás! ¡Yo NO soy así! No obedezco porque la prensa obtiene placer sádico si lo hago". Sí, todo esto es acerca del juego del goce sádico (en términos psicoanalíticos). ¡Alguien goza de verme sufrir!: El Marqués de Sade no podría haberlo dicho mejor.

¿De cuáles hechos podemos estar seguros en la vida de Trump? No muchos, basta buscar en Google para averiguar cualquier cosa sobre él, y encontrar mucho más de lo que pensamos posible, y la gran mayoría es contradictoria. Y una cosa es cierta: sus antecedentes están siendo progresivamente purgados de cualquier cosa que podría utilizarse en su contra. Por ejemplo, los prostíbulos de su abuelo en la época de la Fiebre del Oro de Klondike, ahora están saneados con la palabra "Hoteles".

Permítanme brevemente bosquejar el árbol genealógico de la familia Trump empezando con su abuelo, Friedrich Trump. En 1885 (a los 16 años) emigró ilegalmente a Nueva York, evitando así el servicio militar obligatorio: tengan en cuenta que su nieto Donald hizo lo mismo tiempo después. Friedrich hizo una gran fortuna en la Fiebre del Oro de Alaska suministrando prostitutas y tabernas para los mineros. Volvió a Bavaria, pero fue deportado a Nueva York por haber evitado el servicio militar. Su hijo, llamado "Frederick" se asociaría con su madre ("apellido de soltera Christ") como promotores inmobiliarios, una asociación copiada posteriormente por Donald y su propia madre, Mary MacLeod ("evadiendo la llamada al servicio militar" y asociándose con su madre: ¿Repeticiones familiares Trump?).

Parte de la evidencia parece no estar basada en una mentira. Como el hecho de que Trump era "un problema de comportamiento" desde adolescente y lo transfirieron de la Escuela Kew Forest en Queens a la Academia Militar de New York a los 13 años por "acoso escolar" (*bullying*). Una historia cuenta cómo Trump, antes de un combate de lucha, miraba de forma amenazante al otro equipo mientras mordía una gran naranja —con la piel y todo— y la masticaba desafiante. El padre de Trump "se rio por lo bajo" cuando recordaba que el hijo "era un chico bastante brusco cuando

pequeño": ¡su risa era en verdad un visto bueno en relación con la grosería de su hijo!, como también la confirmación de la identificación fascista del padre, quien fue detenido en una congregación del Ku Klux Klan, en 1927.

El hermano mayor de Trump, "Fred Junior", se emborrachó hasta morir a los 44 años. La historia aquí es que Fred Junior, tocayo y "heredero aparente" al trono Trump era "demasiado débil, demasiado blando", para el padre fascista, Fred Senior —no era "suficientemente despiadado" en los negocios—. ¿Fue testigo el joven Donald de este "matoneo" por parte del padre y por tanto tomó su identidad como "matoneador "?

Un incidente que se destaca para mí es lo que llevó a Ivana, su primera esposa, a divorciarse de él. La historia es que Trump estaba tan molesto y sufriendo un dolor inesperado (la posición masoquista que sufría) después de que se sometió a un trasplante de cabello (desde la parte de atrás hasta el frente de la cabeza) que atacó sádicamente a Ivana, la violó y le arrancó una parte del cuero cabelludo. (Notemos el reflejo: del dolor del cuero cabelludo de él al de ella: ¡de su sufrimiento masoquista a sádicamente hacerla sufrir de la misma manera!) Después ella se encerró en el baño y Trump, sentado en el suelo y apoyado afuera contra la puerta cerrada con llave, preguntaba ocasionalmente: "¿Todavía duele?" Todo esto Ivana lo había declarado bajo juramento, pero después lo revocó por una suma de diez millones de dólares.

El grandioso saludo de Trump. Advirtamos como insiste en estar en la posición todopoderosa de "comandante en jefe": cubierto con el sombrero de su comandante, él tan ostentosamente —¡tan lleno de sí mismo!— saluda la bandera estadounidense y a sus tropas —¡Todo es aún más dramático cuando recordamos que evadió ingresar al ejército en la Guerra de Vietnam!—. A menudo me he preguntado cómo nuestros militares reconcilian su "gran gesto" —a lo Mussolini, su héroe — con su evasión del alistamiento. ¿Acaso su insistencia en "pompa y circunstancia", sus incesantes desfiles militares, "pavoneándose como un general experimentado", indican solamente su falta militar? Agreguemos a esto su desfile como "científico médico": "¿—Cómo es que sé estas cosas?" (Sobre las causas del coronavirus). "¡—Solo soy inteligente!". Todo esto en medio de sus protestas de que está tomando *hidroxicloroquina* para prevenir contraer el virus... Noam Chomsky se refiere de forma calmada a él como "ese sociópata en la Casa Blanca"[3].

Trump sitúa a los chinos como los perpetradores de nuestro sufrimiento: son los criminales sádicos, estamos sufriendo a manos de ellos. Pero no ha mostrado compasión humana por ninguno de los que sufren, solo un liderazgo auto justificado y auto designado contra este imperio malvado.

Hace unas noches tuve la pesadilla: un hombre muy fuerte estaba tratando de voltearme y ponerme contra el piso en un combate... Yo estaba luchando para que

3. Noam Chomsky, "Un gánster en la Casa Blanca", *Democracy now*, abril 17, 2020. Disponible en: https://www.democracynow.org/es/2020/4/17/noam_chomsky_coronavirus_trump_gaza_palestine.

no me voltearan e intentando voltearlo a él, lo cual me recordó el volteo masoquista —sádico—, cuando me desperté exhausto... ¿Combatiendo en casa con mujeres, familia, naturaleza, Trump?

Mientras escribo esto tengo imágenes fantásticas de las camionetas 4x4 negras ("vehículos del gobierno") arrollando mi puerta principal... O, en mi caminata diaria a la playa, me pregunto ¿por qué estoy tan asustado mientras camino por el hermoso camino público hacia la bahía de Long Island? ¿Que un loco llegaría a la conclusión que yo estaba estaba invadiendo su propiedad y me dispararía? ¿Soy yo también esa persona loca? Aquí me identifico primero con el sufrimiento masoquista en la dinámica perversa, y después con el (goce) sádico...

Este juego no tan sutil está siempre en marcha para Trump: "el otro" siempre lo está engañando perversamente; ¡él sufre en la posición masoquista hasta que es capaz de "voltearlo" y castigar a los tramposos!

Conclusión

El sadomasoquismo no se limita al campo de la interacción entre humanos; no, Lacan nos advierte que esta dinámica mortal también caracteriza nuestra relación con "Dios". Permítanme citar directamente de Lacan:

> Sostengo que ningún sentido de la historia […] es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros.
>
> La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvía, explican tras que velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para quienquiera que sea capaz de mirar de frente y con coraje este fenómeno —y, repito, hay pocos que sucumban a la fascinación del sacrificio en sí— 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*.[4]

Sí, ¿el juego sadomasoquista ahora está en marcha con "Dios"?, ¿O más cruelmente, "por Dios"?

No vamos a decir más que el comienzo de *La Segunda Venida* de Yeats, escrita en 1919 en los días traumáticos y desolados después de la Primera Guerra Mundial:

> Girando y girando en la espiral creciente
> El halcón no puede oír al halconero;
> Las cosas se desmoronan; el centro no puede sostenerse;

4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1987), 282-283.

La mera anarquía se desata sobre el mundo,
La marea atenuada por la sangre se desata, y en todas partes
La ceremonia de la inocencia se ahoga;
Los mejores carecen de toda convicción, mientras que los peores
Están llenos de intensidad apasionada.

c. edward robins [joker, el coronavirus y trump]

¡QUE MUERA LA GUERRA!
RESTAURANTE
HENG KONG
AUTENTICA COMIDA CHINA

VII. LA OBRA

© Lesivo Bestial | Sin título

© Lesivo Bestial | Estudio y mural | Varias

DOI: 10.15446/djf.n21.10101267

De heridas y montajes

(cc) BY – NC – ND

Iván Mauricio Patiño Moscoso*

Un decir golpea la epidermis urbana, y un cartel, una *pintada*, una calcomanía, una escritura angustiada —angustiante— retorna como la onda de un eco. *Un grito pegado en la pared*[1], eco de un decir, que también es demanda, pedido de auxilio, pregunta, interpela. Los muros del espacio público gritan desde que hay un decir, desde que hay algo por decir. Las paredes de la ciudad miran con ojos sangrantes desde que ese hecho de decir insiste, se impone, obliga. Obliga la imagen, obliga la forma y la concreción. Encauza la línea, la trama, la sombra, el volumen, la luz, el color. Y el sonido trémulo de los contrastes engancha, la crepitación de las texturas asombra, el trepidar de los colores estremece.

No se observa una composición de *Lesivo*; su dibujo es el que mira y, esa mirada, lacera. En el fundamento de la obra de *Lesivo*, podría pensarse, el uso de la *parresía*. No solo la posibilidad —o la libertad— de decir, sino el compromiso asumido con lo que se dice, esto es, el núcleo de lo político y su ejercicio en el ámbito de lo público; el lugar de la convergencia, el campo álgido de la ciudadanía y el espacio en que se juega; sensiblemente, el pacto social. Las *pintadas* de *Lesivo* constituyen el ejercicio de la ciudadanía, esa oscilación entre proximidad y distancia, que se juega en la relación con toda alteridad, y, por eso mismo, en los registros del amor y la agresión.

Son recurrentes imágenes similares a las que se produjeron —iniciando los años 30 del siglo pasado— con el nacimiento fulgurante de la propaganda estadounidense. Imágenes que en su contenido siguen vigentes, pues las mismas ideas de bienandanza, dicha y prosperidad sostienen los imperativos de esta época. No obstante, con esas imágenes se dice todo lo contario. Con el tratamiento dado por el artista, delatan la impostura de los *tiempos modernos* y la *farsa* de sus ideales epicúreos. Así, el golpe es asestado por viñetas sardónicas que se sintetizan en calaveras sensualistas o *mirones* entrometidos. Se devela la ironía, y el sarcasmo —*sarkasmos,* σαρκασμός, lo que rasga la carne repentinamente, lo que lesiona de golpe— se condensa en niñitos que portan misiles o dinamita a manera de golosina pecaminosa, en los gestos de

Cómo citar: Patiño Moscoso, Iván Mauricio. "De heridas y montajes". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 509-512, doi: 10.15446/djf.n21.10101267.

* *e-mail:* impatinom@unal.edu.co

1. Como decía el pintor Josep Renau del cartel.

© Obra plástica: Lesivo Bestial

animales *padecientes* de humanidad, o en el rictus fanfarrón y obsceno de un humano, *bestialmente… más humano*.

¿Cómo se concreta la imagen? A partir de una palabra. A partir de un decir siempre antecesor a cualquier motivo pictórico o escritural. Montajes cercanos al *collage* cristalizan temas condensados en frases o sentencias sonoras y pregnantes. Juegos de palabras constituyen los rasgos que orientan y organizan la composición. Todo tipo de catálogos, diccionarios, cartillas o instructivos se convierten en insumos de experimentación y montaje. Fotocopias de dichos materiales, entregadas al escalpelo, aumentadas o reducidas, desproporcionadas o redimensionadas, concretan asuntos relacionados con lo coyuntural y contingente, aunque cotidiano y habitual. Las imágenes se deslocalizan y se resignifican cuando se ensamblan en una nueva composición que explicita un tema siempre relativo a las *demandas* de mínima dignidad en cualquier sociedad: salud, educación y trabajo. Finalizado el ensamblaje, la imagen pasa por la digitalización y de allí a su reproductibilidad por medio del esténcil, el aerosol o las estampas y carteles fijados con engrudo o papel adhesivo.

Así, tras el rastro de este decir previo a la imagen, encontramos, de un lado, un tiempo para la interrogación. Instante en que el artista resulta radicalmente implicado en su tiempo, en su contemporaneidad; momento en que es mirado por la *bestia*[2] de su época. En este instante se ponen en suspenso los asuntos relacionados con el ejercicio del poder. El artista se pregunta por los límites entre la legitimidad de la autoridad y la legalidad tecnoburocrática del autoritarismo, oscilación que deriva en violencias de todo tipo, en censuras y silenciamientos sistemáticos. Interroga lo relacionado con las tradiciones y desmantela ciertos sistemas de normas y códigos morales anquilosados o sin posibilidades de ofrecer algo a las demandas de nuestra época. Asuntos como la religión, la familia o la escuela abren campos en los cuales pensar la servidumbre voluntaria o la obediente esclavitud. La obra de *Lesivo* hace objeción al acallamiento y al puro *escuchar*[3] acrítico, alienante o dogmático. Adviene, entonces, un momento para la *manifestación espontánea* de la objeción. Se abre un espacio en que la indignidad toma matiz de *acción y efecto* irguiéndose *hic et nunc*. La responsabilidad ética, aún con sus rodeos y desencuentros, es apuntalada tras la asunción política y, con ello, el hecho de decir hace carne. Entonces la obra muestra. Da a ver. Dice algo de lo que está en la médula del envilecimiento del campo social: ausencia de solidaridad e individualismo despótico; narcisismo, *autorreferencia* cínica y hedonismo sin ápice de vergüenza.

Para *Lesivo*, esa manifestación espontánea desborda el método plástico o la modalidad técnica de expresión. Esta resulta más o menos contingente. No obstante, tres principios funcionan como base para la composición y el montaje. Uno: potencia

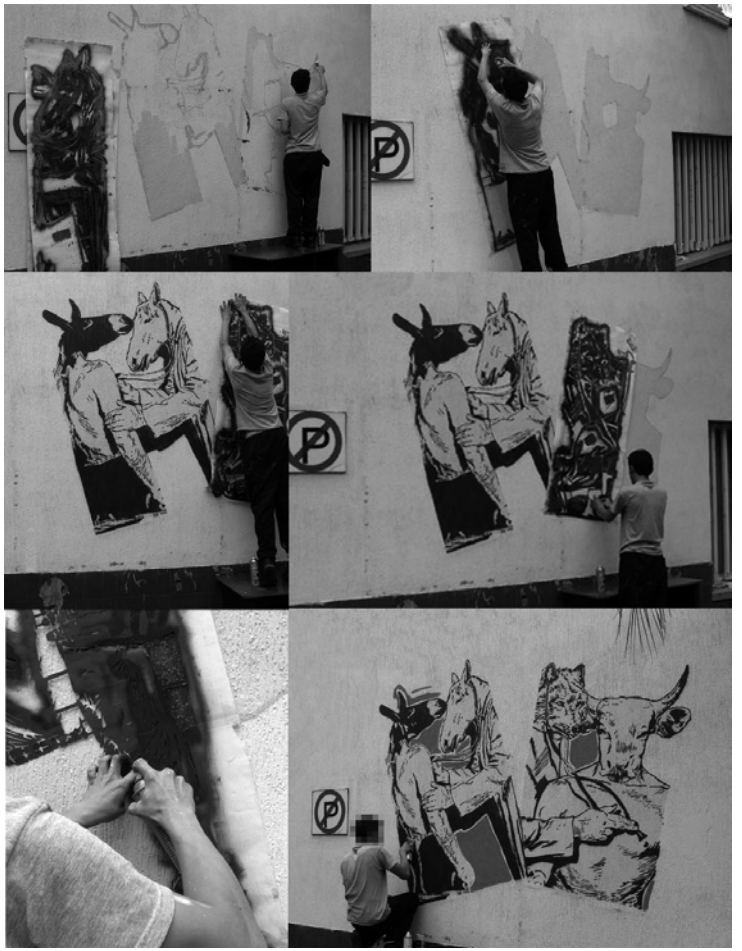
2. Como dijera el filósofo Giorgio Agamben en su texto titulado *¿Qué es lo contemporáneo?*.

3. *Audire* en el verbo *oboediere*. En castellano: 'obedecer'.

de la imagen. Debe haber alto impacto. Debe convocar, debe interrumpir por un momento la marcha del transeúnte. Dos: facilidad en la ejecución. La *pintada* debe requerir poco tiempo para su producción. Por ello la lata de aerosol o la producción seriada por medio de la serigrafía resultan cómodas y versátiles. Tres: recordación, resonancia. La *pintada* debe asegurarse un lugar en lo que se dice, en lo que circula, en lo que se habla, en lo que se discute, en lo que conversa la ciudadanía; un espacio en *eso* que constituye, al fin y al cabo, el lugar tercero que sirve de código y sostén del lazo social.

Pero la manifestación espontánea debe trascender la efervescencia y señalar, al menos, unos cuantos puntos específicos de incidencia. En ese sentido, la obra de *Lesivo* invita a pensar la noción misma de democracia, a revaluar sus modos de representatividad y participación. Una reformulación del campo democrático debe garantizar una participación amplia, sostenida y más allá de la engañifa propia de la política burocrática. En este momento *lo lesivo*, como nombre propio, adquiere mayor brillo. Adviene como desmarque radical de círculos como los de la *publicidad* y el *diseño* ortodoxos, así como de algunas esferas cerradas y elitistas enquistadas en las galerías o en la academia. *Lesivo* hace serie con *Cochino*, *Excusado* o *Toxicómano*, nombres propios de otros artistas cuya propuesta controvierte y hace burla de ciertas concepciones alrededor de la belleza, el bienestar, el éxito, las *buenas costumbres* y la *gente* que a *bien* tiene reproducirlas.

La obra de *Lesivo*, entonces, es —digámoslo así y en sentido amplio— una obra militante. *Une con su sangre la espalda despedazada de su tiempo*[4]. Su escritura zanja la discusión entre la implicación o no del arte con lo político, pues la dignidad del arte encuentra cimientos, entre otras cosas, en la objeción y la interrogación que hace al discurso o, al menos, al que detenta la máscara de amo. En afirmación de ello, el artificio artístico, contingente como la técnica o modalidad de expresión, obedece solo a la potencia del decir y, con ello —es la invitación de la obra—, al ejercicio fundamental de ciudadanía.



4. Nuevamente Agamben en el mismo texto.

HOY estreno
MUERTO EN VIDA II
Una historia de Aburrida Rutina
Toda en Español
Olvidó qué quería ser...
Actuación Estelar de:
Jorge Ugarte
Martin Sumiso
...por querer tener
en Technicolor
BALAS

VIII. RESEÑAS

© Lesivo Bestial | Comparta contenidos | Mural exterior | Medida variable | 2014

© Lesivo Bestial | Sin maíz no hay país | Mural exterior | Medida variable | 2020

DOI: 10.15446/DJF.N21.101269

Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal

Iván Mauricio Patiño Moscoso*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Merlin, Nora. *Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal.* Buenos Aires: Letra Viva, 2019. 142 páginas.

La pretensión neoliberal de cooptarlo todo enfila su artillería imaginaria y simbólica sobre la topología pulsional. Esta forma de totalitarismo, "marca histórica siempre pronta a retornar"[1], no logra ocultarse tras el relente comunicacional que se presenta como veraz e imparcial. Detrás de "nuestras *audiencias*" o "nuestros tele*videntes*", como rezan aquellos sintagmas prefabricados propios de los medios concentrados de comunicación que indican supuesto cuidado y atención por la pluralidad, se enmascara, por un lado, la ligazón lenguajera entre *oír* y *obedecer* —del latín *obaudire*—, y, por otro, el encumbramiento de la imagen gracias a su potencia constituyente, captadora y, por esa vía, articuladora de las identificaciones. Es así que, en *lingua franca*, quizás sea más propicio decir: "nuestros *acatadores*", "nuestros *sometidos*", "nuestros *fascinados*".

La pregunta por el neoliberalismo, por su estatuto como paradigma imperante y su avance acelerado y *acéfalo*, constituye una reedición de la misma pregunta que en el siglo XVI se formuló Etienne de La Boétie: ¿cómo pueden los pueblos soportar el yugo y las execraciones del tirano?, ¿cómo pueden, no solo tolerarlas, sino incluso aceptarlas, preferirlas y hasta procurarlas?, "¿cómo llamar a este *vicio* tan horrible [por el que las personas] no son gobernadas, sino tiranizadas […], no por un ejército o por una horda, sino por un único *hombrecillo*?"[2]. Pues bien, en nuestros días, ¿no es acaso el mercado financiero, algorítmico y digital, ese *hombrecillo* único y déspota capaz de producir en serie subjetividades signadas por el acatamiento inconsciente de órdenes y, con ello, por la sumisión acrítica ante todo tipo de vejámenes, "saqueos, asaltos y crueldades"[3]? Maticemos, sin embargo, la noción de *acéfalo*, pues, aunque el trayecto circular del discurso capitalista parece no tener coto, ni lugar de dominancia o agente definido, "el neoliberalismo supone una *voluntad* ilimitada que busca extender globalmente sus valores y significaciones"[4], es decir, "el poder, considerado [por Claude Lefort como] un lugar vacío [que hace] posible la crítica y la interrogación"[5], es obturado por el neoliberalismo,

1. Nora Merlin, *Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal* (Buenos Aires: Letra Viva, 2019), 85.

* *e-mail:* impatinom@unal.edu.co

Cómo citar: Patiño Moscoso, Iván Mauricio. "Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 515-519, doi: 10.15446/djf.n21.101269.

© Obra plástica: Lesivo Bestial

2. Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria* (Buenos Aires: Utopía libertaria, 2008), 46. Las cursivas son mías.
3. Ibíd.
4. Merlin, *Mentir y colonizar*, 29. Las cursivas son mías.
5. Ibíd., 28.

Reseña bibliográfica | Fecha de recepción: 29/04/2020. Fecha de aceptación: 28/10/2020.

concienzuda, inteligente y premeditadamente apelando a un conjunto de estrategias específicas; así "configuran el sentido común desde un totalitarismo comunicacional y semiótico, digitan la opinión pública y construyen cultura de masas"[6]. Es este paradigma social el catalizador de la servidumbre voluntaria, sobre la base de un "sistema de identificaciones y creencias, que funcionan como certezas y modos de satisfacción"[7]. Pues esta última, la satisfacción, ha adquirido el estatuto de mandato cultural. El Superyó, aquella instancia censora y vigilante elucidada por Freud, ordena, sin empacho, gozar; edicto que, instalado a nivel inconsciente, permite cernir algo del viejo cuestionamiento planteado por Etienne de La Boétie. "Se trata de un imperativo de goce con raíz pulsional, que domina al sujeto en un círculo sin salida donde a mayor sometimiento, más severo y exigente"[8] se presenta.

Pero ¿cuáles son esas estrategias que hacen del neoliberalismo un paradigma indisoluble, a pesar de las barbaries que a cada instante se hacen patentes? De entrada podemos constatar que el capitalismo no constituye solamente un modelo económico, sino que, como lo advirtió Marx a propósito de las mercancías y su halo metafísico, en el neoliberalismo, esta fase del discurso capitalista es más bien una forma de producción industrial, seriada y calculada de subjetividades, esto es, una modalidad discursiva —torsión sobre la base del Discurso del Amo—,modalidades específicas de sujeción, en términos de la estructura de pensamientos, creencias y sus anudamientos sensibles; en suma, en términos de la estructura significante en la que el sujeto puede tener un lugar. Es que, cuando se trata de instalar cierto dispositivo biopolítico y de disciplinamiento, la primera esclusa que conviene dejar abierta es la de los afectos, entrada por la que el poder, en calidad de lugar vacío, sería cooptado. La indefensión produce angustia, sin anudamiento con el Otro no hay sujeto representado, solo desamparo. La angustia y su implícita incertidumbre se convierten, pues, en el material predilecto de los totalitarismos. El régimen neoliberal, que no es ajeno a esta práctica de instrumentalización indiscriminada, induce, por lo tanto, en el cuerpo social, obediencia acrítica y sumisión despolitizada. Así, "obedecer los mandatos y preceptos que se imponen constituye una elaboración sintomática de la angustia, una medida de supuesta protección frente a ella; luego el sometimiento a los imperativos se repite como un modo de satisfacción que cobra fijeza"[9]. Pero ¿mandatos y preceptos impuestos por quién? Por aquel que ocupa un lugar en la hornacina de la veneración, al mejor estilo de los dogmas religiosos y su valor irrefutable de verdad. Allí donde "se cree y luego se ve"[10], el líder aglutina la masa, fascina y detenta tanto el poder como la "omnipotencia que protege [a esa masa] de la emergencia de angustia"[11].

Es que, instrumentalizado ese afecto, es el único que no engaña, y sobre las ruedas del aparataje propagandístico, mediático y comunicacional, es fácilmente franqueable el umbral hacia el odio, el terror y, con ello, hacia una nueva forma de totalitarismo. "Los Estados neoliberales […] dejan de ser protectores para convertirse en policías mediante la aplicación del terror y del miedo como modo de disciplinamiento social"[12]. El poder cooptado por un Estado neoliberal desvanece también su triple partición, de manera que no solo se legisla para lograr exenciones a las corporaciones y a los conglomerados financieros, sino que la rama judicial resulta teñida también por grupos burocráticos y partidistas cuyo único objetivo es desestabilizar iniciativas en el campo de lo popular y lo político que planteen límites e interrogaciones al poder. Allí la estrategia es la del *lawfare*, esto es, "el uso indebido de los instrumentos jurídicos, para derrotar gobiernos

6. Ibíd., 30.
7. Ibíd.
8. Ibíd., 32.
9. Ibíd., 56.
10. Ibíd., 65.
11. Ibíd., 55.
12. Ibíd., 89.

populares y denostar a sus dirigentes tomados como enemigos: demonizarlos, inhabilitarlos y encarcelarlos"[13].

Pues bien, como en una religión o en el pelotón entregado a su ideal, en el capitalismo y su fase neoliberal, las singularidades desaparecen. Homogéneos todos, soldados, feligreses o devotos consumidores, asisten a la efervescencia angustiante de su inerme condición. La voz de un padre, un dios o un líder resuena en los templos comunicacionales, y su prestidigitación mediática coloniza la subjetividad y somete al individuo —pues el sujeto, heterogéneo, no tiene aquí cabida—, mientras lo desposee de cualquier recurso simbólico o recodo crítico con el cual tomar distancia del mandato —al fin y al cabo, para él, ya no tan— apabullante. Relegado del circuito productivo, su lugar en la cultura flaquea también, pues el trabajo, "fundamento de la cultura y vía privilegiada de inclusión y orden[ación] social"[14], queda dislocado y atomizado en una diversidad de ocupaciones en medio de un mar de incertidumbres, enmascaradas tras los imperativos paradójicos y siempre inalcanzables de la autoexplotación y el rendimiento. Y es paradójico porque el trabajo también entra en la licuefacción y la vacilación, pero

> […] los principios empresariales invaden la vida, la subjetividad es "capital" humano mensurable a través de cifras y protocolos, se promueve el ideal de hombre emprendedor, empresario de sí mismo […]. Los imperativos de esta cultura exigen consumo y rendimiento ilimitado, conduciendo inevitablemente a una subjetividad deudora, con un individuo culpable que siempre estará en falta porque los rendimientos nunca dan la talla esperada.[15]

Es así como la instalación de la masa corre simultáneamente con la destitución del Estado y sus funciones reguladoras; desaparecen "los ropajes simbólicos, la memoria, los discursos, la historia, la política y las singularidades. [El] sujeto queda a la intemperie, desprovisto de mecanismos protectores, en situación de permanente amenaza por la pérdida de derechos y condiciones de existencia"[16].

Estas son algunas de las consecuencias que deja la instalación del neoliberalismo; una cultura de masas engrana un movimiento colonizador que encuentra su combustible en la instrumentalización de la angustia. Pero lo que está en juego, en el fondo, es la disputa por la democracia. En el marco de este dispositivo de des/subjetivación calculada, la democracia se yergue, aunque raquítica, sobre la base de imposturas que deshilvanan los antagonismos y los conflictos propios de lo heterogéneo y lo político, en aras de un imperativo de goce que, gracias a una suerte de mesmerismo, se disemina y se generaliza. Con el poder cooptado por las corporaciones, la democracia sufre una mutación, el pueblo se desmorona y, en su lugar, en el solio del poder, aparece el *Chief Executive Officer* (*ceo*) y todo su ejército de expertos *mercadotecnócratas* y científicos financieros, reduciendo la noción de gobierno a la de *gobernanza*, cercana a la de *gerencia*, *gestión* y *administración*[17] de grandes flujos financieros internacionales y del capital corporativo en manos de minorías privilegiadas.

Así, esta "*ceo*cracia"[18] hace de lo político un resto del que conviene deshacerse. Aludiendo a una —incongruente— *desideologización ideal*, se elimina el disenso, se enarbola una libertad canalla y *gocetas* que desalienta la participación en los asuntos públicos, i*diōtēs* —ἰδιώτης— todos!, concentrados en sus asuntos privados, "apasionados por la ignorancia"[19]. Coadyuvan los órganos difusores y propagandísticos de esta "nueva democracia"[20], es decir, los medios de comunicación corporativos impulsan la instalación de prototipos sociales que se hacen patentes en la profusión de frasecillas banales,

13. Ibíd., 92.
14. Ibíd., 62.
15. Ibíd., 70.
16. Ibíd., 60.
17. Significantes propios del régimen neoliberal.
18. Ibíd., 79.
19. Ibíd., 46.
20. Ibíd., 77.

argumentos sin fundamento conceptual o epistemológico, como las mentadas "yo pago mis impuestos", "soy apolítico", o las muy colombianas "yo no marcho, yo produzco" —esta, que tanto corrillo hizo en las manifestaciones del año 2019—, o "que robe, pero que haga obras" —como extendiendo sobre la totalidad de los burócratas políticos un manto de desconfianza o de corrupción generalizada que, sin embargo, aceptamos a cambio de… un poco de asfalto—.

Pero, como diría Jorge Alemán, el crimen no es perfecto. El sujeto no es producto de los aparatos ideológicos del Estado, ni es el diseño resultante al final de una cadena de producción. Un límite puede establecerse ante la pretensión totalizadora —y totalitaria— del neoliberalismo. Ello implica otro tipo de formación social distinta a la masa, es decir, "identificar unidades más pequeñas que el grupo, para establecer el tipo de unidad al que el populismo da lugar"[21]. Pues bien, esta "constitución ontológica de lo político"[22], el populismo, interroga al poder y fisura los juicios prefabricados que convergen en obediencia acrítica, de la misma manera que "amplía la concepción democrática [y] aporta un pueblo que se construye por voluntad popular, [es decir], un nuevo modo de representación que va a tomar carácter soberano: la hegemonía"[23]. Pero el populismo, *per se*, no implica el tránsito por determinada orilla ideológica o la adhesión a un signo partidista específico. Hace referencia, más bien, a una "lógica política […] relacionada con la institución de lo social, […] que surge de las demandas sociales y tiene lugar mediante la articulación variable de la equivalencia y la diferencia"[24]. Esta institución de lo social es contingente, no se establece *a priori* ni se cierra en una sola significación, de ahí que el discurso populista sea siempre "impreciso y fluctuante, [pues] intenta operar performativamente dentro de una realidad social que es en gran medida heterogénea y fluctuante"[25]. Es por eso que la noción de pueblo estará en el campo de la metáfora y "la operación hegemónica será necesariamente catacrética"[26].

Ahora bien, ¿de qué se trata esta relación entre equivalencia y diferencia? "La politización del deseo"[27], que es la enseñanza misma del feminismo, puede dar cuenta de ello, a saber, la exteriorización y la puesta en el centro de los asuntos públicos, de las demandas que antes se agazapaban tras el bloque inalterable del régimen político-burocrático. "El feminismo es un colectivo que designa varias significaciones simultáneamente. Por una parte, refiere a las reivindicaciones concretas de la mujer: rechazo a la violencia hacia el género, ley de aborto, igualdad salarial, reconocimiento del trabajo de las mujeres por fuera del mercado"[28] y una serie más amplia de demandas con "multiplicidad de sentidos (sobredeterminación)"[29], eslabones particulares que, sin embargo, por el hecho de oponerse, cada una, a un régimen que no las tramita, establecen entre sí, una relación de equivalencia. Así, una serie de demandas diferenciales se unifica en torno a una cadena equivalencial; cadena que, aunque potencialmente constituye un pueblo y es la base para la emergencia de un momento populista, es necesario que se cierre, aunque de manera contingente, inestable y no definitiva, en torno a un significante —llamado significante vacío por Laclau— que, a su vez, la cristalice como universal.

Insistamos en la dimensión de lo contingente, pues la politización del deseo está ya articulada en la lógica del *no todo*. Lo político, agujereado por la palabra, objeta y cuestiona la lógica totalitaria del poder, y el deseo, que aparece siempre

21. Ernesto Laclau, *La razón populista* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 98.
22. Ibíd., 91.
23. Merlin, *Mentir y colonizar*, 73.
24. Laclau, *La razón populista*, 150.
25. Ibíd., 151.
26. Ibíd., 96. 'Catacresis', dicen los diccionarios, es una figura retórica que designa algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un sentido metafórico, como la hoja de la espada o una hoja de papel.
27. Merlin, *Mentir y colonizar*, 125.
28. Ibíd., 126.
29. Ibíd., 73.

como negatividad, es indefectiblemente insatisfecho. Entonces, a la ya mencionada imposibilidad *a priori* o cálculo intencional, se adiciona su carácter de *no definitivo* porque, por un lado, "ellas [las mujeres] no están del todo representadas allí, algo desborda y excede el *locus* de las reivindicaciones"[30]; por otro, haría falta el eslabonamiento con otra serie de demandas que se oponen al totalitarismo de los Estados neoliberales, aquellas "demandas de los organismos de derechos humanos, tales como Memoria, Verdad, Justicia [y demás] consignas populares"[31] que puedan hacer objeción al todo fálico.

Entonces, "¿es posible lograr deseo de emancipación en el imperio de la obediencia inconsciente?"[32]. Quizás la noción de hegemonía abra una brecha que proporcione cierto marco de maniobrabilidad y, en ese sentido, tal vez, podamos servirnos, para pensar la causa de ese deseo, del "objeto *a* de Lacan. [Este objeto] constituye el elemento clave de una ontología social"[33] en términos de "cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible"[34]. Ese deseo no busca, por lo tanto, su reconocimiento en el régimen, sino que "se autoriza por sí mismo"[35] y produce el acontecimiento hegemónico que acaso habilite recursos simbólicos distintos con los cuales pactar lo social. Aunque *imposible de prever*, esta es la *apuesta* política.

30. Ibíd., 126.
31. Ibíd., 110.
32. Ibíd., 112.
33. Laclau, *La razón* populista, 147.
34. Ibíd.
35. Merlin, *Mentir y colonizar*, 138.

DOI: 10.15446/djf.n21.101278

Investigación y activismo en la década de la indignación

Miguel Ángel Reyes Barrera*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Pleyers, Geoffrey. *Movimientos sociales en el siglo xxi: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: clacso, 2018. 230 páginas.

Geoffrey Pleyers, sociólogo belga doctorado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, profesor en la Universidad Católica de Lovaina e investigador del Fondo Belga para la Investigación Científica, además de contar con un largo historial de intercambios intelectuales y de trabajo de campo en América Latina y otras regiones del planeta allende a Europa y Norteamérica, presenta en el libro *Movimientos sociales en el siglo xxi* una serie de textos que constituyen el primer acercamiento extensivo, en español, a su obra. Varios de ellos fueron previamente publicados en revistas y libros en Latinoamérica, e igualmente otros son versiones de otros escritos; en esta medida pueden resultar, para el lector, reiterativos en sus reflexiones[1]. En ellos, esta vez gracias a la labor editorial de clacso, se da una perspectiva tanto de los resultados como de las sendas seguidas por Pleyers en la que probablemente sea la principal preocupación en su carrera intelectual: el estudio de los movimientos sociales, en especial sus especificidades contemporáneas.

A los textos de Pleyers se aúnan un prefacio de Boaventura De Sousa Santos y un posfacio de Breno Bringel. El primero resalta la importancia del enfoque del sociólogo belga para debatir con las epistemologías eurocéntricas y la relevancia analítica de las temáticas, puestas sobre la mesa por Pleyers, en un mundo cada vez más dominado por el odio y el llamado a la violencia. El segundo, aparte de introducir brevemente a la obra de Pleyers que estudia lo que el propio sociólogo belga llama "movimiento altermundialista", el movimiento que propende por "otro mundo" en contestación al neoliberalismo, destaca dos repercusiones históricas que aumentan la valía de los textos del libro: 1) el movimiento altermundialista ha desembocado en lo que Pleyers llama "cultura alter-activista", en nuevas formas de activismo centradas en la experiencia vivida, la subjetividad y la ética en el corazón del compromiso político; razón por la cual el estudio de los movimientos sociales ha de centrarse en ello; y 2) en la medida en que estos movimientos no han logrado contestar hechos que han denunciado y anunciado, como la crisis del 2008, Bringel destaca que sus protestas se han vuelto sobre todo defensivas (contra desmontes, privatizaciones, etc.),

1. Ulteriormente, al momento de hablar sobre el contenido de cada capítulo, intentaré en la medida de lo posible no repetir en la reseña las temáticas y posturas de Pleyers cuando estas son compartidas entre los capítulos del libro. De la misma manera, me extenderé más en la reseña del primer capítulo por cuanto en este se hallan coaguladas las reflexiones y temáticas que conforman el "espíritu" del libro.

* *e-mail:* mareyesb@unal.edu.co

cómo citar: Reyes Barrera, Miguel Ángel. "Investigación y activismo en la década de la indignación (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 520-527, doi: 10.15446/djf.n21.101278.

© Obra plástica: Lesivo Bestial

reseña bibliográfica | fecha de recepción: 24/05/2020. fecha de aceptación: 28/10/2020.

resalta el desgaste y su descentralización llevada al punto de la fragmentación, lo cual permitiría divisar que se ha ido de la era del "otro mundo es posible" a la era de la indignación.

En la introducción, el propio Pleyers nos habla sobre lo que podemos entender como sus motivaciones para los escritos: marcada por el inicio de una nueva era de los movimientos sociales en la década del 2010, que se vislumbra incluso en que la revista *Times* en el 2011 nombró a un manifestante como persona del año, esa nueva época llegó también con una nueva forma de activismo que toca las fibras más íntimas de las personas en su activismo político. Esta forma nueva es la ya mencionada cultura alter-activista que busca transformar a la sociedad a la par que transforma a la persona que lo hace. Obviamente, todo enmarcado en un contexto histórico: la irrupción de Internet y las redes sociales, las tensiones entre lo nacional, lo global y lo local, generadas por la globalización, el capitalismo financiero, el modelo neoliberal, etc. Por ello, Pleyers se enfoca en la última década y en estas específicas formas de activismo, en un ánimo que se plantea como una variación de la conocida tesis de Marx sobre Feuerbach: con estos textos el sociólogo belga intenta "entender el mundo para transformarlo". Sin más presentaciones, ahora pasemos directamente a reseñar cada capítulo del libro.

En la primera parte del libro, llamada "Movimientos sociales", Pleyers desarrolla su postura analítica para los actuales movimientos sociales a través de los cuestionamientos político-teóricos tradicionales a estos (su novedad, raíces, compromisos, contexto, etc.), sin olvidar los frutos de las experiencias de activismo a las que se refiere, no solo en términos de impacto sobre la institucionalidad sino igualmente culturales. Para iniciar, el capítulo 1, "Movimientos sociales en la década de 2010", intenta caracterizar los movimientos sociales de la última década a partir de ciertas preguntas y de las limitaciones de la óptica sociológica con que comúnmente son vistos. La primera de ellas es su novedad, respecto a la cual Pleyers nos advierte de no caer en esta trampa analítica: todo movimiento tiene antecedentes, lo cual no lo hace una simple reproducción; de la misma forma nos conmina a no considerarlos bajo la categoría de los "nuevos movimientos sociales"[2], pues los movimientos altermundialistas han retomado las reivindicaciones redistributivas, económicas, etc., dándoles tanta importancia como a las culturales.

La segunda pregunta se refiere a si son nacionales o globales, donde aclara que lo global de estos no se refiere a una organización planetaria, sino a la resonancia de valores, reivindicaciones e indignación entre movimientos, esparcida gracias al contexto: las redes sociales y la Internet permiten esa circulación sobre todo porque su mayor cantidad de usuarios pertenecen a la llamada "juventud madura", edad iniciada desde el comienzo de los estudios universitarios hasta la inserción plena en la vida adulta, y en la cual hay mayor disponibilidad para las experiencias activistas que pueden marcar de por vida la personalidad, así como esta edad es la más afectada por la creciente precarización y crisis económicas. Frente a esto, cabe aclarar que se debe matizar el punto de vista que los ve como movimientos de Facebook, puesto que la acción y el espacio virtual no han reemplazado la ocupación de plazas públicas, o sea, el mundo real; tampoco han creado movimientos globales, y ni siquiera Internet se volvió el supuesto espacio de relaciones horizontales que debería ser e ineluctablemente permearía el mundo real —según ciertos teóricos—; empero las redes sí han potenciado el valor dado en el activismo a la expresión.

El siguiente interrogante trata la individualización del activismo: ¿es el triunfo de los valores [neo]liberales? Pleyers opta por decir que es el producto de una nueva sociabilidad y que no es positivo ni negativo; es la correspondencia a la reticencia en las organizaciones, la valorización de la subjetividad, reflexividad, experiencia y coherencia entre acciones y

2. Aquellos nacidos en la denominada "sociedad posindustrial" de la segunda mitad del siglo XX, enfocados en reivindicaciones culturales y subjetivas; separándose de la militancia tradicional hasta ese entonces en el capitalismo: la dada en torno al trabajo y la militancia en una organización, cuyo ejemplo más conocido es el sindicalismo.

valores, dada en el activismo actual. El último cuestionamiento es por la relación de estos con la democracia. El autor destaca que no es reducida al proceso electoral, no es vista como una demanda a las instituciones sino un pedido personal, no se piensa en la toma del poder para cambiar el mundo o en estrategias de contrapoder que impidan el control político-empresarial de la vida, sino en la creación de espacios regidos por un código alterno al mercantil. Esto no ha sido motivo para no ver en el Estado un campo político de lucha que no debe dejarse en manos del enemigo, lo que lleva a participar en la disputa [electoral] por la institucionalidad, a la par que se pretende superar la democracia representativa. No obstante, el sociólogo belga no termina el capítulo sin recordarnos que a esta esperanzadora explosión se le respondió con violencia, represión, difamación y desapariciones forzadas, las cuales no se deben al uso excesivo de la fuerza o el entrenamiento deficiente de las fuerzas armadas; estas han sido orquestadas desde los niveles gubernamentales más altos. Respuesta represiva que ha dejado impunidad, una indiferencia social demasiado parecida al olvido y la pregunta por la posibilidad de supervivencia que tiene la esperanza nacida de estos movimientos en un mundo gobernado por la guerra y que retorna a las ideologías nacionalistas y bélicas.

El capítulo 2, "Volverse actores. Dos vías de activismo en el siglo XXI", examina las dos vías para hacerse actores cuando la toma del poder para cambiar la sociedad desde el Estado parece una táctica fallida para la actual era de la "desideologización". La primera es la vía de la razón, enfocada en argumentar en una línea científica la irracionalidad del neoliberalismo, ejerciendo una labor de control y monitoreo en la sociedad actual cuya "meta" es el reconectar la economía —funcional a nivel global— con lo social, político y cultural —operantes aún a nivel nacional—, destacando por su ánimo antitecnocrático; sin embargo, tiende a chocar con las iniciativas de ampliación de la participación de base, ya que los debates que maneja, a pesar de dar información para denuncias y argumentos, se dan entre unos pocos expertos. La segunda es la vía de la subjetividad, en la que se busca hacer de los individuos y comunidades actores de su propia vida mediante la experimentación, la cual convierte al activismo en un acto prefigurativo y performativo del "otro mundo", mientras se defiende la experiencia vivida de su manipulación mediante la información y las necesidades; todo enmarcado en una profunda fe en que el cambio de vida llevará al cambio del mundo y, por ende, tendiendo a centrarse en la acción a nivel local.

El capítulo 3, "La vía de la subjetividad: experiencia vivida, autonomía y creatividad", profundiza esta segunda senda, destacando la inspiración zapatista en esta (especialmente en lo referente a la centralidad de la dignidad y autonomía) y las experiencias de los campamentos, donde surge una perspectiva que coloca el cambio social del lado de las personas en su vida cotidiana y no del de los políticos. Resalta el que estos activistas divisan a los oprimidos no como un mero grupo de personas sino que como un grupo enfocado desde los rasgos de cada individuo (personalidad, sexualidad, etc.), por lo que pretenden alejarse del capitalismo generalmente por medio de una [efímera] reconquista de espacios y territorios (y los más radicales mediante la destrucción, igual de evanescente, de todo símbolo del capitalismo); forjando con ello un ambiente en el cual sea posible volver a conocer a los vecinos en un contexto distinto al estar en pijama y en pánico porque un "algo" se está metiendo a los conjuntos. En otras palabras, al borrarse la frontera entre activismo y vida cotidiana, las relaciones interpersonales son primordiales de nuevo al contraponer a la jaula de hierro weberiana la alegría, a la militancia tradicional la creatividad e innovación, por lo que intentan evitar la mediación, ya que la experiencia vivida no puede delegarse. Empero, en este último empiezan a emerger los límites: suelen desgastarse en la organización interna para ser lo más democráticos posible, dejando de ser cualquier tipo de óbice para quienes dominan por la falta de exteriorización de sus prácticas. El sociólogo acaba advirtiendo de forma somera sobre ciertos errores de el estudio y el activismo: romantizarlos,

no tener en cuenta la despolitización en que caen en su intento de alejarse de la ideología e instituciones, etc.

En el capítulo 4, "De Facebook a las plazas: activismo e Internet en la década 2010", Pleyers explora la relación entre el mundo virtual y la movilización en las calles. Invita a los investigadores a superar la dicotomía entre la movilización *offline* y *online*, pues solo enmascara la separación entre vida política y privada, la cual pretenden del mismo modo dejar atrás los activistas al remarcar que no es menester sacrificar la vida privada por el interés general para poder militar. En esta línea, Pleyers incita a tener en cuenta que en regímenes autoritarios la Internet es un espacio relativamente seguro para la expresión, y, aún más, incluso en las "democracias" permite articular descontentos que antes no hallaban la manera de hacerlo. Empero, esto no quiere decir un desligamiento del territorio: por un lado del triángulo, los activistas de las plazas buscan diferenciarse de quienes comparten y dan *like* a la causa en Facebook; por parte del segundo, las causas que articulan las redes tienden a ser locales o nacionales, siendo los foros mundiales *online* propios de un pequeño grupo "cosmopolita"; y, por el lado final, nunca hay que pasar por alto la presencia estatal en la *web* y su posibilidad de control de esta (como acaece en China). Finalmente, y aunque la Internet haya hecho difusa la ruptura entre medios masivos y alternativos al darles la posibilidad de retroalimentación, esto no quiere decir que se haya suspendido la batalla por la información de los movimientos sociales para impedir la colusión entre las élites económicas, políticas y mediáticas.

En el capítulo 5, "Los movimientos sociales como productores de la sociedad", el autor evalúa si los movimientos sociales son hoy los productores de la sociedad —como dijo Touraine—. De un lado, enfatiza las limitaciones epistemológicas de la perspectiva dominante que soslaya los impactos culturales y se embota en los institucionales. Pero, del mismo modo, conmina a tomar como movimientos sociales a los conservadores y defensores del capitalismo global financiero, puesto que estos también tienen ideología, proyecto político, movilización de recursos, etc., de la misma forma que los tienen los movimientos progresistas, e incluso cuentan con un par de recursos más: la represión y la movilización de *lobbies* empresariales. Por último, así como no se deben subestimar las estructuras y procesos sociales, pues lleva a sobrestimar al progresismo, tampoco hay que pasar por alto lo borrosa que se ha hecho la frontera entre reaccionarios y progresistas: no solo imitan argumentos y métodos uno del otro, sino que llegan a movilizarse juntos por una causa.

Con esto termina la primera parte y se pasa a la segunda, "Otras globalizaciones", donde el sociólogo muestra las transformaciones realizadas a la mundialización por los movimientos sociales mientras se inscribían en ella. El capítulo 6, "¿Internacionalización sin institucionalización? La experiencia del Foro Social Mundial", narra la experiencia del Foro Social Mundial (FSM), señalando que en vez del proceso de institucionalización (marcado internamente por la ley de hierro de Michels[3] y externamente por el acoplamiento a la institucionalidad), el cual suele hacer perder la postura crítica y la participación de las bases, el FSM ha seguido un camino hacia una descentralización que privilegie la actuación de las bases. Así, desde los comienzos del FSM, cuando el grueso de la gente quedaba limitada a una platea pasiva para escuchar intelectuales, el Foro ha optado por paneles pequeños donde todos los participantes pueden ser activos y el protagonismo de la intelectualidad ha disminuido. Sin embargo, por otra parte, la visibilidad de estos pequeños paneles depende más de los recursos financieros que los soportan que de los temas tocados allí, por lo que la comercialización y privatización se ha vuelto un riesgo para el activismo en estos. Finalmente, es destacable que en el proceso de internacionalización los activistas han aprendido que no se requiere de las ONG para ello, al levantar sus quejas incluso contra ellas, ya que sienten que en muchos casos estas solo los instrumentalizan para asegurar contratos y

3. La cual se puede resumir en su sentido más lato así: toda organización deviene en una oligarquía.

recursos, e impiden la participación de los locales, por lo cual el "hablar por nosotros mismos" es cada vez más el principio rector de estas colectividades.

En el capítulo 7, "Para una sociología global de los movimientos sociales", se reiteran muchos de los puntos y temas ya tratados, en especial lo referente a la no reducción de la democracia a elecciones. No obstante, toda la repetición está enmarcada en el llamamiento a una "renovación" de la epistemología sociológica. Inicialmente, Pleyers llama a no deslindar teoría y trabajo empírico ni a desconectar el estudio de los movimientos sociales de una teoría de la sociedad, en aras de evitar la hiperespecialización en que ha caído la academia europea y norteamericana, aunque igualmente para sanear en lo posible el avasallamiento de la realidad (y el activismo) sobre la creatividad de los sociólogos para explicarla. Al respecto, optar por una *sociología global* sería conveniente: dejar el embotamiento en lo nacional y conectarlo con lo local y global, apoyarse en las denominadas —por De Sousa Santos— epistemologías del Sur que revitalizan las experiencias alternativas de "otro mundo" que suelen desdeñarse por efímeras y aisladas, además de poner en tela de juicio el contenido de conceptos difundidos en Occidente —como el de felicidad, a través de posturas como el "buen vivir"—.

La tercera parte, "Frentes de lucha en América Latina", toca las experiencias de movilización social en México, y en menor grado en Latinoamérica en general. El capítulo 8, "Cuatro frentes de lucha en América Latina", indica los actores más dinámicos de las luchas latinoamericanas según el autor. El primero son los campesinos e indígenas quienes, en su lucha por la defensa del territorio local y la naturaleza contra el extractivismo, intentan modelos democráticos alternativos mostrando que los movimientos sociales no son solo protesta, como creen los principales enfoques sobre estos. Sus luchas por la seguridad alimentaria y contra el cambio climático los han transformado de residuos de la premodernidad —como tienden a ser vistos— a ser inspiración de quienes luchan a lo largo del mundo. Respecto al segundo actor —quienes propenden por mayor democratización—, reitera sus puntos sobre la batalla por la información y contra la colusión entre élites políticas, económicas y mediáticas, y acerca del rol de la Internet y las redes sociales en todo esto. El tercero son las luchas contra la privatización de la educación y la dignificación de la labor pedagógica. El último son los demandantes de justicia y paz en el marco de ejecuciones por el aparato estatal y la colusión de estos con agentes extraestatales, que por ende quedan impunes en medio de esta organización de la violencia por el mismo Estado y los medios.

El capítulo 9, "Frente a la violencia en México", relata la profundización de la violencia en México desde el inicio del gobierno de Felipe Calderón, que sirvió como pretexto para impulsar la militarización. Para ello, explica someramente el esquema de la seguridad humana de Mary Kaldor: a razón de las "nuevas guerras"[4] de hoy en día, a que estas optan por un esquema de combate prolongado, se hace justificable por el Estado el uso de los medios de guerra tradicionales hacia su propio territorio, lo cual produce aumentos en las violaciones impunes a la dignidad de las personas y sus derechos. Debido a esto, dice la politóloga británica, se debe reenfocar el concepto de seguridad del Estado hacia la sociedad civil, teniendo en cuenta las condiciones sociales, económicas, jurídicas, etc., que provocan inseguridad en las personas y crean ambientes propicios para la expansión de la violencia bélica. El resto del capítulo narra las experiencias de resistencia a la violencia en México, en las que las víctimas intentan retomar su rol de actor social y dejar de ser solamente víctimas, sobre todo por medio de lo que anteriormente se denominó como "vía de la subjetividad" en las formas de los movimientos sociales.

El capítulo 10, "México: movimientos y resistencias", escrito con Manuel Garza Zepeda, parte de la crisis estructural

4. Aquellas en las que intervienen varios tipos de actores y no solo estatales, como en las tradicionales.

mexicana[5] para exponer qué sucede en dicho país con los esfuerzos activistas en un clima que pareciera dominado por el conformismo. Lo primero que Pleyers señala es el menester de buscar algo a razón de transformaciones estructurales como la irrupción de la Internet en el país y la "estructuralización" de la violencia, que han conllevado en las comunidades fenómenos como la creación de autodefensas contra el Estado y los carteles y la realización del activismo de modos distintos a los tradicionalmente conocidos. Lo segundo para tener en cuenta es el cuestionamiento al horizonte de la emancipación, ya que, de un lado, se ha perdido la democratización como el destino que aguardaba en la lontananza, y, del otro, la resistencia a nivel local se halla en discusión sobre cómo articular unas con otras en la medida en que dicha resistencia local ha mostrado no ser suficiente contra la violencia.

La cuarta y última parte, "Sociólogos de la emancipación", expone la lectura que hace Pleyers de François Houtard y Alain Touraine. El capítulo 11, "La sociología de Alain Touraine", se enfoca en el famoso sociólogo francés Alain Touraine. Haciendo un recorrido sobre los principales puntos tocados por el francés en su vida política e investigativa, Pleyers presenta una síntesis que puede resultar bastante atractiva para introducir a quienes no han profundizado o no conocen el pensamiento de Touraine. Destaca la especificad de este frente a la sociología, por ejemplo, su afirmación del actor, la historicidad, el sujeto, etc., en contra de los conceptos de agente, reproducción y demás, popularizados hoy en día por el funcionalismo y la teoría sistémica. Para ello enfatiza en cómo el trabajo de Touraine da cuenta de la transformación desde una sociedad industrial hacia una "posindustrial", con el transcurso de la centralidad del pensamiento político en la temprana modernidad ilustrada, pasando por la del económico tras la Revolución industrial, hasta la actual del cultural en el mundo post-Mayo del 68. Con esto consigue captar los modos en que este par de cambios se han sentido en los movimientos sociales, la sociedad misma y los individuos, sin obviar el francés las limitaciones de dichas novedades.

Finalmente, el capítulo 12, "François Houtart. Una sociología de la liberación", habla sobre el sociólogo también belga, sacerdote católico y una de las figuras relevantes de la teología de la liberación, François Houtart. Al igual que el texto precedente, constituye una aproximación algo seductora a un pensamiento, aunque esta vez más centrada en el recorrido militante que en lo teórico. Pleyers enfatiza el rol dado por el sacerdote a las relaciones sociales (quien, a partir del marxismo, postula el capitalismo como una relación social que somete a humanos y naturaleza a la acumulación), y el papel precursor de este en las epistemologías del Sur al enfocarse, medio siglo antes de la publicación de De Sousa, en la visión del mundo desde los oprimidos, no solo en los alrededores del sacerdote sino a nivel global. Esto lo cual lo llevó a relacionarse con el largo y ancho del planeta, y a preocuparse porque las luchas se hicieran cada vez más locales, a medida que las bases del capitalismo se sostenían a nivel global; frente a ello, propugnó durante toda su carrera por la unidad de las luchas, así como fue precursor en optar por la centralidad de las luchas ecologistas, campesinas y por los bienes comunes, y de la denuncia del capitalismo verde y la individualización de las soluciones ante problemas comunes y colectivos.

Por último, para acabar esta reseña, no sobra destacar algunos comentarios e impresiones acerca del libro en general. En cuanto esta reseña será leída en el marco de una revista de psicoanálisis, está de más anunciar que los posibles anudamientos del tema de los movimientos sociales y el psicoanálisis quedan en manos del lector. Pleyers está en diálogo directo con la sociología, y sus discusiones y esquemas epistemológicos y reflexivos en general provienen de dicha disciplina, siendo más amigable con los científicos sociales, por cuanto es más probable que estos estén informados de términos y debates

5. Aumento de la violencia, crisis del modelo económico en que pensaba sostenerse, colusión entre élites económicas, políticas y mediáticas —y del Estado con los carteles—, la desilusión en la que acaban los diálogos de los movimientos sociales con el gobierno, etc.

subyacentes en el libro como, por ejemplo, si se es actor o agente, si existe o no el sujeto, todo lo que tiene que decir el libro al funcionalismo y la teoría sistémica tan expandidas hoy en las ciencias sociales, o el valor de que el sociólogo belga opte por determinadas posturas que contemporáneamente no están en boga.

Ahora, respecto a las propuestas de Pleyers, iniciando por las referentes a las formas de investigación, ¿qué tan viables resultan en los países del tercer mundo donde el Sur con el que pretende hablar es mayoría? No hay que olvidar la continua desfinanciación a la cual están sometidas las ciencias sociales en estos países, donde se tiende a hacerlas dependientes de recursos estatales o privados, controlados por personas a quienes poco y nada les suelen importar estas posturas críticas (o que de tajo las impiden catalogándolas como no científicas al no ceñirse al positivismo). Así, y en tanto en cuanto la sociología global de Pleyers pide un extenso trabajo empírico en múltiples experiencias a lo largo del globo —y en la medida en que crítica a los análisis macro que lo hacen a punta de solo lecturas—, ¿qué vendríamos siendo los investigadores sociales nacidos y residentes en el Sur?, ¿trabajadores de campo esperando que nuestras investigaciones sean compiladas por un intelectual nacido y con soporte en el Norte, y por lo cual cuenta con los recursos para establecer redes internacionales que le permitan ir a hacer por él mismo o mediante las redes el trabajo empírico, y él sea quien promulgue lo que le podemos decir al mundo sobre él mismo (mientras nosotros nos enfocamos en teorías locales o nacionales que serían las únicas que permitirían el trabajo de campo de nuestras, por lo general, desfinanciadas investigaciones)?, ¿no va esto en contravía del espíritu del "hablar por no mismo", del tipo de activismo que defiende al convertir la intelectualidad del Norte en intérprete del Sur? Optar por propuestas investigativas que pretenden solucionar las limitaciones y, a la vez, trabajar con ellas suele ser una ensoñación en países donde muchos, sino es que la mayoría, de científicos sociales ni siquiera llegan a ejercer su profesión y labor investigativa por la falta de empleo en estos campos.

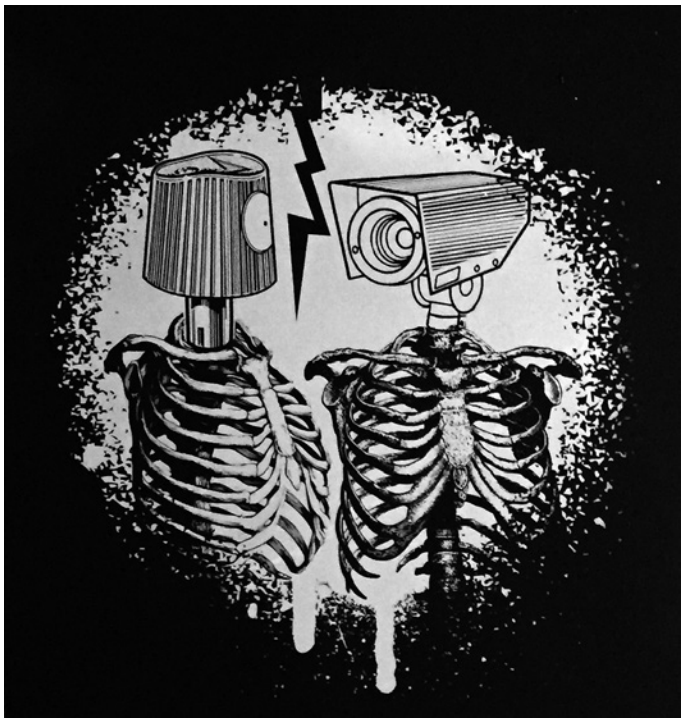
Otro asunto a subrayar es la ausencia del estudio empírico de los grupos conservadores y defensores del capitalismo global que nombra Pleyers como parte importante a tener en cuenta. En general, se queda en las indicaciones que se hacen comúnmente sobre estos actores reaccionarios: la importancia de estudiarlos para no menospreciarlos; no obstante, al momento de ver las experiencias de estudio de caso, siguen enfocadas totalmente en los progresistas.

Finalmente, lo último que conviene cuestionar, sin entrar en discusiones teóricas y metodológicas que no caben en una reseña, es cierta tendencia a obviar las preguntas que ponen en duda qué tan contestatarios al sistema resultan a la larga estos movimientos contemporáneos. Por ejemplo, frente a la pregunta de si la individualización creciente del activismo es un triunfo de la actual cultura neoliberal, el autor la termina remitiendo a una nueva forma de socialización dada gracias al contexto presente; pero ¿no están vinculados esos cambios de socialización a los cambios culturales y, por ende, son reproducción de la cultura neoliberal?. En esta medida, ¿este activismo en sus "cambios de vida para cambiar la sociedad" rompe en realidad con el estilo de vida promovido por el capitalismo o reproduce su forma más actual pero para consumidores de izquierda? Este es un estudio que habría que emprender más a fondo, así como el de ciertas conductas exhibicionistas frente a la protesta permitidas por el hecho de que las redes sociales, y la posibilidad de laborar como *youtuber* o *influencer*, hayan llevado la sociedad del espectáculo hasta la vida privada[6]. O todavía más relevante,

6. Como ir a sacarse fotos en la marcha para poder subirlas a la red… Hay que tener en cuenta que el progresismo se ha convertido en el *Zeitgeist* de la época entre las generaciones más jóvenes (y en parte de la clase media), y, por ende, da cierto estatus social adscribirse a él, haciendo que por ello se sea mejor visto, con lo que se reduce el activismo a una moda cualquiera en varios casos. Así como habría que evaluar empíricamente la creencia de esta generación actual que divide la sociedad en jóvenes-progresistas y viejos-conservadores, igualmente hay que preguntarse ¿por qué esta generación tan progresista ha sido tan fácilmente engañada, en

¿qué sentido hay en las muestras de amor a la policía en las protestas?, ¿son el amor al enemigo en el sentido cristiano o son una muestra tácita de no conflictuar en realidad con el orden del que se quejan supuestamente?[7]

Sin embargo, el libro tampoco tiene como fin un ahondamiento en todo lo referente a los movimientos sociales contemporáneos. Pleyers expone las particularidades a tener en cuenta en el estudio de estos. En líneas generales, constituye una introducción adecuada a la literatura sobre los movimientos sociales, que desde hace más o menos medio siglo ha continuado creciendo, y a la obra del mismo Pleyers para quien esté dispuesto a seguirla en idiomas distintos al español. Pero aún más importante, es un propicio camino para introducirse en un método de realización de los estudios sociales comprometido no solo con el saber sino con la creación de un mundo mejor para todos.



lo electoral especialmente, por los *outsiders* y la Tercera Vía que solo ponen una sonrisa en los labios del capitalismo sin cambiarlo?, ¿por qué muchos de ellos se complacen ante los resultados de estos si no son el gran cambio social?

7. Un gran aporte en esta dirección, y que interesará particularmente a quienes espera uno como lectores de esta revista, aunque con diferencias respecto al "abrazar tombos" como suele decirse por acá en Colombia, es la otorgado por J.-A. Miller en un blog publicado hace algunos años bajo el título "*L'amour de la pólice*". La tesis del amor a la policía como amor narcisista presenta relevancia incluso fuera de Francia, por lo menos, por tres puntos: 1) a pesar de no contar con la amenaza del terrorismo para construir el enemigo interno, debido a la creciente inseguridad en las ciudades, los encargados de la represión interna se han convertido en sostén tácito de nuestras vidas —nos guste o no—; 2) ¿no han acabado desarrollando labores policiales quienes protestan por la vía de la subjetividad, usando el término de Pleyers, contra las otras formas de protesta, a veces con razones justificadas por la experiencia como el miedo de infiltración para desacreditarlas? Véase, por ejemplo, las reconvenciones por no usar la 'e' o la 'x' para ser inclusivos con el lenguaje, por tener reparos con la deconstrucción como método o sobre la efectividad de volver la protesta un mero carnaval sin sentido de lucha; esto por no dar ejemplos más directos como la "primera línea" de las pasadas protestas estudiantiles en Colombia que capturaban como buenos servidores del orden a quienes no se atuvieran a su modelo de protesta "pacífica" al hacer cosas como grafitear el transporte "público" —que es manejado por privados, y de público, aparte del nombre, tiene muy poco—. Y 3) por el hilo invisible que conecta a los manifestantes con las clases medias perjudicadas por las movilizaciones de estos protestantes. La imagen por lo común es esta: hijos de clase media estancan en sus carros o en el transporte público a otros de clase media con algo más de edad. Así puestas las cosas, los abrazos y las comidas con antimotines y policías que rematan estas jornadas de tanto en tanto, por lo menos para mí, dejan cierto aire de agradecimiento anticipado a quienes dispersarán a los revoltosos y en unos años los sacarán de su estancamiento en las calles, al permitirles volver a su vida de clase media, en la que, aparte de cierto hálito progresista, no quedará mucho del sentido que hoy los movió a protestar por unos instantes. Retomando, el nombrado blog de Miller se encuentra disponible, en francés e inglés, en: https://www.lacan.com/actuality/lamour-de-la-police/

DOI: 10.15446/djf.n21.101279

Sublevaciones

Óscar Humberto Pinzón Cristancho*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Didi-Huberman, Georges (Curador). *Sublevaciones*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional Tres de Febrero, 2017. 201 páginas.

En los últimos años en muchas latitudes del planeta han surgido manifestaciones de protesta en las que miles de ciudadanos han salido a las calles a expresar su malestar, a reclamar sus derechos o a exigir mejores condiciones de vida. Gestos de indignación, palabras denunciantes y deseo de cambio son el común denominador de las sublevaciones que se han hecho sentir en la historia reciente. La recurrencia de estas manifestaciones lleva a plantear cuestiones como: ¿qué lleva a un sujeto a sublevarse? ¿Cuáles son las características de la insubordinación? El abordaje de estas preguntas fue el motor de la exposición *Sublevaciones*, diseñada en el museo Jeu de Paume de París en el año 2016 y que contó con la curaduría del profesor Georges Didi-Huberman.

El trabajo del Jeu de Paume está guiado por la convicción de que los museos y las instituciones culturales no deben alejarse de los desafíos sociales y políticos de la sociedad a la que pertenecen. Tomando como base la idea de que "el arte se da como el ojo mismo de la historia", la apuesta de *Sublevaciones* fue analizar la forma como se han registrado actos de sublevación en la pintura, el cine y la fotografía. Su hilo conductor fue un ensayo de Didi-Huberman en el que el profesor explora varias inquietudes acerca de la naturaleza de las sublevaciones estableciendo un fructífero diálogo con las artes, la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. La estructura de la exposición se dividió en cinco ejes: *Elementos* (desencadenados), *Gestos* (intensos), *Palabras* (exclamadas), *Conflictos* (encendidos) y *Deseos* (indestructibles); en cada uno se entrelazaron obras que ilustran hechos de insubordinación, muestran a sus protagonistas o plasman aquello que los moviliza. En ese sentido, *Sublevaciones* fue concebida como un montaje de palabras, gestos y acciones donde se ha desafiado la sumisión a un poder absoluto. Su estilo, similar a los atlas diseñados por el historiador Aby Warburg, conjuga imágenes y memoria e invita al espectador a cuestionarse por el lugar de la protesta social en el pasado y en la actualidad. La exposición contó con más de 250 obras de artistas procedentes de diferentes épocas y lugares, y estuvo itinerante en cinco ciudades: París, Barcelona, Ciudad de México, São Paulo y Buenos Aires; en cada ciudad hubo singularidades, ya que se involucraron obras aportadas por los museos que la acogieron. La presente reseña corresponde a la publicación que complementó la muestra organizada en Buenos Aires en el año 2017 en colaboración con el MUNTREF-Centro de Arte Contemporáneo.

Didi-Huberman inicia abordando lo que denomina "la pesadez de nuestros tiempos", esa pesadez se hace evidente en las diferentes crisis humanitarias alrededor del globo, como,

* e-*mail:* ohpinzonc@unal.edu.co

Cómo citar: Pinzón Cristancho, Óscar Humberto. "Sublevaciones (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 528-532, doi: 10.15446/djf.n21.101279.

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Reseña bibliográfica | Fecha de recepción: 16/06/2020. Fecha de aceptación: 28/10/2020.

por ejemplo, en la situación crítica de los inmigrantes en Grecia o también podríamos pensar en la dura realidad del conflicto armado en Colombia. Frente a estos fenómenos, surge la cuestión por las posibles rutas de acción en los tiempos de dificultad y desigualdad; por un lado, está la opción de esperar, aguantar mientras todo pasa, pero, por otro, también está la vía de levantar las cargas, sacudirse de la cabeza esa pesadez que oprime y alzarse. De este modo, el primer elemento que caracteriza a la sublevación es su relación con un movimiento, el levantarse es inherente al acto de sublevarse. Sin embargo, ¿qué permite la emergencia de ese movimiento? El curador plantea que las sublevaciones están ancladas al *deseo*, el cual tiene la propiedad de ser constante y retornar; al respecto, retoma el planteamiento de Freud en "La interpretación de los sueños" acerca de la indestructibilidad del deseo: "[…] En la medida en que el sueño nos presenta un deseo como cumplido, nos traslada indudablemente al futuro; pero este futuro que al soñante le parece presente es creado a imagen y semejanza de aquel pasado por el deseo indestructible"[1].

Ese carácter indestructible del deseo permite visualizar que las sublevaciones son desencadenadas por fuerzas asociadas a todo lo que nos concierne más esencialmente, el acto de oponerse al orden establecido tiene un anclaje a lo más íntimo del sujeto; esto lleva a recordar que mientras Lacan estudiaba la obra freudiana se percató de que la génesis de la dimensión moral está arraigada en el propio deseo. Ahora bien, la relación entre deseo y sublevación abre campo a otra pregunta: ¿por qué el deseo se enciende y la sublevación se despliega, casi siempre, cuando hay un elemento de ruptura o con la superación de los límites? Didi-Huberman plantea que la sublevación se desencadena con la pérdida porque después de la parálisis inicial que suele acompañar el duelo surge un movimiento, se suele movilizar el deseo. Siguiendo a Freud en "Duelo y melancolía"[2], retoma el planteamiento sobre cómo la pérdida puede generar una renuencia de gran intensidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo; sin embargo, el curador agrega que también puede darse un giro de la queja hacia un actuar en contra de aquello que suscitó la pérdida, de modo tal que la renuencia puede favorecer la creación de una realidad nueva, jugándose entonces una dialéctica que va del abatimiento al levantamiento. Dicha dialéctica se refleja en el hecho de que las sublevaciones se muestran a través de gestos, es decir, en formas corporales. Esto se puede visualizar en grandes obras de arte como la bandera revolucionaria y los pechos al descubierto en *La libertad guiando al pueblo* de Delacroix, o el contraste entre desesperación y esperanza plasmado por Theodore Géricault en la vela y los náufragos de *La balsa de la medusa*.

Un aspecto de gran interés de *Sublevaciones* es la articulación que se da con obras cinematográficas. Dos clásicos que explora son *El acorazado Potemkin* de Eisenstein de 1925, que narra la sublevación ocurrida en el puerto de Odesa en 1905, y el documental de Chris Marker *El fondo del aire es rojo* de 1977, que en su prólogo retoma imágenes del *Potemkin* y de luchas políticas de los años sesenta y setenta. En estos filmes se puede visualizar cómo los gestos de las sublevaciones suelen surgir de un duelo, de una pérdida que inicialmente ha paralizado, para luego desencadenar indignación. Por ejemplo, en el *Potemkin* la sublevación de la multitud se enarbola tras el asesinato de un marinero por parte de un miembro de las centurias negras. Ese gesto tiene un eco contundente en la actualidad y lo podemos percibir en casos recientes como el asesinato de George Floyd, que ha generado masivas sublevaciones en contra de la brutalidad policiaca y el racismo, o el asesinato del joven Dilan Cruz, que movilizó a miles de ciudadanos en Colombia.

1. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños" (1905), en *Obras completas*, vol. v (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 608.

2. Sigmund Freud, "Duelo y melancolía" (1917), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

Didi-Huberman avanza preguntándose por el rol de la sublevación en la historia y dentro de las relaciones de poder. Ante esto, señala que un rol fundamental de sublevarse es romper con una historia que se cree concluida, pero desde un lugar particular: el del *No poder*.

> […] Sublevarse sería, por tanto, el gesto por el que los sujetos del no poder hacen suceder en ellos —o sobrevenir, o volver a ocurrir— una especie de *potencia* fundamental. Potencia soberana, sin embargo, caracterizada por un no poder persistente, no poder que, a su vez, parece marcado por el sello de la fatalidad […]. Sublevaciones, pues: potencias desde, o dentro de, el no poder mismo. Potencias nativas. Potencias nacientes, sin garantía de su propio fin, por tanto, sin garantía de poder […].[3]

Teniendo como base la relación con el deseo, la potencia y el no poder, el curador explora otros aspectos filosóficos y éticos implicados en las sublevaciones. Para ello, evoca ejemplos de sublevación como el Mayo del 68 o las manifestaciones en contra de la guerra en Argelia, y hace una revisión de los planteamientos de varios autores. Dentro de los teóricos que toma como referentes, está Georges Bataille, de quien resalta que en su obra ha precisado el valor transgresor del deseo como potencia de sublevación, un espíritu que se manifiesta sobrepasando todo y asciende desde el interior del sujeto. También retoma algunas ideas de Albert Camus y su debate con Sartre a partir de la pregunta ¿qué es un hombre rebelde?. Frente a ello Didi-Huberman sitúa que es un hombre que ha dicho *sí* al deseo de ir en contra; ese asentimiento abre la perspectiva sobre el tiempo en el que se juega la sublevación: "El tiempo de la rebelión sería, por tanto, el tiempo de un presente *deseoso*, de un presente en tensión, en movimiento hacia el futuro por el propio gesto de volverse en contra: un presente impugnándose desde su interior por medio de la potencia del deseo que se le escapa […]"[4].

Pensar en la posibilidad de asumir el deseo de ir en contra conduce al curador a establecer interlocución con filósofos como Spinoza, Kant y Hegel para trabajar en cuestiones sobre la libertad y lo que se requiere para que el pensamiento vaya más allá del estado de tutela que lo puede preceder. El abordaje de la dialéctica hegeliana le permite analizar la interacción entre el deseo, la lucha, el dominio y el reconocimiento, abriendo lugar a la pregunta por el trasfondo ético de la sublevación y la relación con aquel que detenta la posición de amo: "El respeto y el reconocimiento, ¿acaso no deben *arrancarse* a quienes los niegan desde su posición de amos?"[5].

Que el deseo aboque a la confrontación con aquellos que tienen el dominio lleva a retomar las formulaciones de Bataille acerca del juego lúgubre y rebelde del deseo inconsciente, esa propiedad de "negatividad del Eros" palpable en las sublevaciones, que algunas tradiciones teóricas han obviado. Esta particularidad del Eros también conduce a revisar planteamientos de autores como György Lukács, que introdujo la noción de *reificación*, concepto de gran relevancia porque da luces sobre los avatares que afrontan el deseo y el reconocimiento en la sociedad contemporánea:

> […] la "reificación", inherente a la estructura mercantil de la sociedad capitalista, afecta a todas las relaciones sociales y origina una "dislocación del sujeto", como si el "fetichismo de la mercancía" […] fuese capaz de propagarse en los ámbitos más íntimos o espirituales, especialmente a los de la psicología y la cultura.[6]

El debate teórico en torno a la reificación y sus implicaciones en el deseo también permite estudiar algunas

3. Georges Didi-Huberman (Curador), *Sublevaciones* (Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional Tres de Febrero, 2017), 102.

4. Ibíd., 110.
5. Ibíd., 130.
6. Ibíd., 132.

ideas de Herbert Marcuse, quien se cuestiona ante el planteamiento freudiano de la renuncia pulsional exigida por la civilización. Este autor se pregunta por las implicaciones de dicha renuncia y señala que puede generarse una renuncia de deseo, trayendo consigo una estructura de alienación o "reificación física-psíquica". Marcuse alerta sobre la capacidad del capitalismo moderno para crear una sociedad sin oposición al diluir el pensamiento y la crítica, lo que da pie a nuevas formas de control porque absorbe los antagonismos y genera una indiferencia general que no nos es extraña en la actualidad. La posibilidad de la liberación de un Eros político, entendido como un arma decisiva contra las servidumbres contemporáneas, lleva a visualizar el valor de la oposición de aquellos que se encuentran por fuera, los *outsiders* de los procesos democráticos, las razas diferentes, las clases explotadas y perseguidas, que, pese a todo, pueden y se atreven a generar una oposición que golpea al sistema desde el exterior, constituyéndose como una fuerza elemental que trasgrede las reglas del sistema neoliberal. Esto nos lleva a pensar en el valor de las acciones que realizan los líderes y las lideresas sociales en Colombia, como también el por qué algunos están tan interesados en silenciarlos para siempre.

La incidencia de aquellos que han sido explotados o están fuera del sistema evidencia otro factor clave: el *rechazo*, que sería un gesto fundamental de las sublevaciones, ya que de la mano del levantamiento viene un *no* ante aquello que oprime; sin duda alguna, el caso de la mítica Antígona ilustra profundamente el valor de ese gesto. Los aportes de Maurice Blanchot abren la perspectiva acerca del sentido de rechazar. Este autor destaca que el rechazo no se cumple por nosotros mismos ni solo en nuestro nombre, sino a partir de un comienzo muy pobre que de entrada pertenece a aquellos que no pueden hablar. Cuando el rechazo se cultiva puede convertirse en un acto que deja vivir, que no se impone autoritariamente, pero que excede las posibilidades fijadas, es decir, un *rechazo-potencia* que implica rehusarse a hacer lo impuesto abusivamente para decidir hacer-existir otra cosa.

Sin embargo, el rechazo no siempre puede culminar en la sublevación. Didi-Huberman puntualiza que el miedo es el primer enemigo de las sublevaciones porque precisamente impone el silencio e inmoviliza los cuerpos, los gestos y los deseos. Por lo tanto, cuando se manda lejos el miedo, los pueblos producen una voz que termina conduciendo a la sublevación. Este aspecto es de gran interés debido a que el curador identifica en la voz y, específicamente, en el grito, en el clamor, la vía de expresión por excelencia de aquellos que han decidido sublevarse. El grito tiene la propiedad de adoptar mil formas, pero es necesario trabajarlo para que pueda aportar; cuando el grito se ha trabajado, permite crear cosas nuevas; en consecuencia, el acto de rehusar consiste en hacer germinar nuevas posibilidades en la conciencia pública. Una de las caras más valiosas del grito es el libro; un ejemplo significativo fueron las publicaciones de libros críticos en París frente a las decisiones del Gobierno francés durante la guerra de independencia de Argelia.

La noción de rechazar también lleva a pensar en la desobediencia. Didi-Huberman plantea que el deseo nos constituye en el sentido de que nos levanta, es nuestra *dynamis*, de modo tal que: "Desobedecer sería el rechazo hecho acción y al mismo tiempo la afirmación de un deseo en tanto que irreductible […]"[7]. El curador explora diferentes posturas acerca de la desobediencia civil y el ejercicio de la violencia; en este punto aporta al debate resaltando que no puede desconocerse un factor fundamental: "La violencia estaría en el centro del hecho político: sería el remolino que hace temblar o precipitarse a la historia de las sociedades humanas entregadas al enfrentamiento […]"[8].

La violencia tradicionalmente ha sido concebida como un elemento sin sustento ético, pero desde algunas posturas es considerada legítima cuando es impartida por el Estado. En este punto, Didi-Huberman sigue las ideas del filósofo

7. Ibíd., 154.
8. Ibíd., 158.

Walter Benjamin acerca de la particularidad de las relaciones entre la violencia, el derecho y la justicia, como también su formulación sobre "el deber de rechazar cualquier violencia fundadora o conservadora del derecho". Teniendo en cuenta los aportes del alemán, aparece en el horizonte la cuestión por el lugar de la acción violenta: ¿acaso la violencia es ejercida por aquellos que tienen el poder o es la forma de reclamar de aquellos que no lo tienen? El curador recuerda que no se debe olvidar la "intrusión masiva de la violencia criminal en el dominio de la política", es decir, el ejercicio de la violencia desde los escenarios de poder que ha sido tan evidente en la historia reciente. Sorprendentemente, el término alemán *gewalt* significa 'violencia' y también 'poder', lo cual deja abierta la pregunta sobre si es posible que exista una violencia humana que sea de potencia y no de poder, es decir, si puede concebirse una violencia que sea justa en el sentido ético y no legítima en un sentido netamente jurídico.

En el apartado final, Didi-Huberman recuerda que, además de desobedecer, también se requiere una llamada a la insumisión, situarla en el espacio público y difundirla:

> ¿Sublevarse? De entrada, levantar el miedo, sin duda. Arrojarlo muy lejos. Dicho de otra forma, tirárselo directamente a la cara de aquel o de aquellos que obtienen poder al controlar nuestros miedos. Arrojarlo muy lejos, pero igualmente hacer circular ese gesto. Darle, al hacerlo, un sentido político. Es haber elevado su deseo. Es haber tomado —y con él su alegría expansiva— para lanzarlo al aire, de manera que se propague por el espacio que respiramos, el espacio de los otros, el espacio público y político entero […].[9]

Ese acto de llamada se apuntala en un aspecto central: se requiere saber sublevar el idioma, y en esa tarea es pertinente recurrir a la poesía, es más, existe una dimensión poética en los gestos de sublevación. Para explorar esta dimensión, Didi-Huberman hace referencia a otra obra cinematográfica de los años 60: *Soy Cuba* de Mikhail Kalatozov. De ella sobresale una escena en la que un grupo de estudiantes elabora y reparte panfletos, uno de ellos los lanza al aire desde una terraza y, mientras los panfletos se elevan al cielo como *mariposas* que invitan a la rebelión, los jóvenes abajo son agredidos por la policía. Esas mariposas, pese a su aparente fragilidad, adquieren un valor muy importante porque pueden llegar muy lejos e instar a la sublevación, son: "[…] el indicio de un deseo que vuela, que va donde quiere, que insiste, que persiste, que resiste pese a todo"[10]. En consecuencia, el panfleto posee un gran valor, es un arma muy poderosa porque puede transmitir afectos, informar de acontecimientos, explicar aspectos técnicos y, con ello, favorecer a que se concrete la insubordinación. El curador señala que los panfletos son letras escritas para levantarse, para volar, así la dimensión poética juega un papel determinante cuando se ha encendido la sublevación y se desea hacer circular su llama.

En definitiva, *Sublevaciones* ofrece al espectador-lector la posibilidad de contemplar, aprender, sorprenderse y cuestionarse frente al sentido de alzar la voz, de protestar, no solo en el pasado, sino también en el presente. El profundo mensaje de las obras e imágenes junto con el diálogo interdisciplinario permiten repensar aspectos de la historia, la subjetividad y los fenómenos sociales contemporáneos.

9. Ibíd., 167.

10. Ibíd., 168.

IX. 20 AÑOS DESDE EL JARDÍN

© Lesivo Bestial | La letra con sangre | Mural exterior | Medida variable | 2011

© Lesivo Bestial | Animalario sobre ladrillo | Mural exterior | 2,2 x 2 metros | 2019

CELEBRACIÓN DE LOS VEINTE AÑOS DE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

¿Por qué escribir hoy *Desde el Jardín de Freud*?

El día 9 de octubre del 2020, en medio del primer año de la pandemia, tuvimos ocasión de presentar el número 20 de la revista *Desde el Jardín de Freud*. En la distancia, nos acercamos a nuestros lectores y colaboradores no solo para presentar el número dedicado a los "Cálculos del discurso: lo inconsciente y la política", sino para decir de nueva manera el espíritu que anima esta publicación. Decidimos entonces invitar a tres de nuestros colaboradores cuyas contribuciones siempre han abierto horizontes de elaboración novedosos. Una sola y única pregunta les formulamos a Nieves Soria Dafunchio, Clara Cecilia Mesa y Marie-Jean Sauret:

"¿Por qué escribir hoy *Desde el Jardín de Freud*?".

Esta sección reúne las repuestas que cada uno presentó en aquella ocasión.

DOI: 10.15446/djf.n21.101280

¿Hemos progresado?

(cc) BY – NC – ND

Clara Cecilia Mesa Duque*

Queridos amigos, en primer lugar, agradezco de manera muy especial a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) por su invitación a conmemorar los 20 años de la Revista *Desde el Jardín de Freud*, esta vez, el número 20 especialmente dedicada a las relaciones del inconsciente con la política. Me uno a esta conmemoración de la revista que ha sido realizada, año tras año, como una producción cuyo valor estético aprecio, así como el cuidado en su forma y contenido. Entiendo que la revista no solo tiene un valor importante para la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, sino que en estos 20 año se ha convertido en una fuente muy amplia de consulta tanto nacional como internacional y constituye un espacio heterogéneo para el debate del psicoanálisis con los discursos de nuestro tiempo, manteniendo el encuentro entre clínica, enseñanza e investigación psicoanalítica en la universidad.

He recordado que tuve el mismo privilegio cuando se conmemoraron los 10 años con el número 10 dedicado a Freud, Freud, el acontecimiento, el hombre, el analista, el investigador de las coordenadas del malestar social, el hombre que tramitó la historia de los acontecimientos de su tiempo, sin tomar posición militante y, sin embargo, no cesó de intentar discernir las causas que subyacen al conflicto de los hombres entre sí. En ese momento me ocupé de Freud para destacar su condición de autor, siguiéndolo en una afirmación preciosa que hace en la "Autobiografía" como una manera de tramitar un sentimiento de exclusión y elevarlo al estatuto de excepción cuando en 1873, en su ingreso a la facultad de medicina, se encontró con sensibles decepciones, particularmente por la idea de que su pertenencia a la confesión israelita lo situaba en una situación de inferioridad con respecto a sus condiscípulos, entre los cuales resultaba un extranjero. Sin embargo, rechazó su idea de inferioridad y de condición de extranjero, sin poder comprender por qué habría de avergonzarse de su origen o, de su raza, significante que ya comenzaba a utilizarse, repito, en 1873. Y dice:

CÓMO CITAR: Mesa Duque, Clara Cecilia. "¿Hemos progresado?". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 536-548, doi: 10.15446/djf.n21.101280.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

> Asimismo, renuncié sin gran sentimiento a la connacionalidad que se me negaba. Pensé, en efecto, que para un celoso trabajador siempre habría un lugar, por pequeño que fuese en las filas de la Humanidad laboriosa, aunque no se hallase integrado en ninguno de los grupos nacionales. Pero estas primeras impresiones universitarias tuvieron la consecuencia importantísima de acostumbrarme desde un principio a figurar en las filas de la oposición y fuera de la "mayoría compacta", dotándome de una cierta independencia de juicio.[1]

Esta elección de renunciar a lo que se le ha negado, así como acostumbrarse a vivir sin ideales son esenciales en la posición ética de Freud, una posición que le da soporte a la constancia y fortaleza de su trabajo, de principio a fin: "[…] hacerse un lugar en la historia de la humanidad laboriosa".

Ahora bien, esta vez quiero hacer énfasis en el lugar de los conceptos psicoanalíticos en su relación con las coordenadas de nuestro tiempo, pues me parece que cuando nos preguntamos por escribir *Desde el Jardín de Freud* hoy, nos lleva a pensar en una actualidad y actualización.

Cuando recibí la invitación evoqué de inmediato dos referencias que me sirven como eje para esta comunicación: En primer lugar, una cita de Jones en el Prólogo al III tomo de su biografía:

> Freud mantuvo su talla hasta el último momento. Hay dos rasgos en esta última etapa de su vida que lo demuestran. Uno de ellos es la eclosión realmente asombrosa de nuevas y originales ideas durante este período, precisamente cuando se creía que ya había redondeado definitivamente la obra de su vida. Estas ideas produjeron una verdadera revolución tanto en la teoría como en la práctica psicoanalítica […] el otro rasgo es la inquebrantable fortaleza con que soportó los peligros políticos y económicos que amenazaban destruir su persona y su obra, la pérdida de varios de sus seres queridos y, sobre todo, las crueles torturas de su cáncer".[2]

La segunda referencia que evoqué es la invitación de Lacan a la reconquista del campo freudiano. Volveré sobre ella al final. Por ahora me ocuparé un poco de estos dos rasgos de Freud destacados por Jones, su posición frente a los acontecimientos que lo ponían en riesgo y su trabajo permanente por la renovación de los conceptos y sus efectos tanto teóricos como clínicos. Estos dos rasgos son estructurales.

Al decir que Freud siguió los acontecimientos de su época, sin asumir una militancia, me refiero a que hay que seguir el modo en que él los afrontaba, por ejemplo, justamente hace 100 años tuvo que afrontar las consecuencias implacables de una pandemia conocida como la "fiebre española", en la cual pagó el precio con la

1. Sigmund Freud, "Autobiografía" (1924 [1925]), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2762.
2. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo III (Barcelona: Anagrama, 1981), 7.

pérdida de su hija Sophie, justamente en los tiempos en que se concluía la devastadora primera guerra mundial y 20 años después se produce el surgimiento del nazismo con las banderas del antisemitismo que situaban al propio Freud en el blanco mismo de la persecución antisemita, ¿Cuál es la respuesta de Freud que no ignoraba ningún movimiento político ni social? Curiosas respuestas:

Ante la muere de Sophie: "La *seance continue* […] El círculo invariable de los deberes del soldado." (Schiller, act. I, esc. 4) "El dulce hábito de vivir" (Goethe, act. 5, esc 3) Jones Tomo III pág. 30.

En el contexto de la primera guerra, se dedicó a escribir aún ante las inclemencias del invierno y del verano, su *Metapsicología*, seguía el invariable círculo de los deberes del soldado, como un guerrero aplicado y con su texto de "Guerra y muerte" no denuncia, busca las lógicas de una suerte de entusiasmo que lleva a los hombres a la guerra, pero interroga ese entusiasmo en una carta a Abraham diciéndole: "Dentro de un par de semanas nos sentiremos avergonzados de esta excitación actual o bien estaremos próximos a hechos de gran trascendencia histórica, cuya amenaza viene prolongándose desde hace décadas"[3].

En los años 30, después del ascenso de Hitler al poder, en los albores que ya se anunciaban devastadores de la segunda guerra, cuyo pródromo fue la quema en la plaza pública de las obras de Freud y su respuesta es "hemos progresado", no denuncia al tirano, no toma partido, siendo él mismo el objetivo de la práctica antisemita y el exterminio, pero escribe en el 38 muy cerca de su muerte:

> Con la temeridad de quien tiene muy poco o nada que perder, [como él mismo lo anota, continúa] Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se han lanzado a la empresa de elevar a unos cien millones de seres humanos, mantenidos en la sofocación, hasta formas de vida mejores. Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el "opio" de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se los sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente. Con parecida violencia, el pueblo italiano es educado para el orden y el sentimiento del deber […].[4]

Un método, una posición política de Freud a Lacan

Como puede verse Freud aplica un método que Colette Soler, recientemente en una conferencia en Polonia define como "el ejemplo de Lacan": "[…] abstención sobre la política del día a día dejada a la elección de cada uno, finalmente cada uno como sujeto responde con su posición existencial, su posición fantasmática o su síntoma, otra cosa

3. Freud, "Carta a Abraham, Karlsbad, 26-VII-1914", *en Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 36.

4. Sigmund Freud, "Moisés, su pueblo y la religión monoteísta" (1939), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 219.

es la "interpretación analítica de los goces que gobiernan las fuerzas efectivamente en juego"[5]. Este modelo me permite hacer un paralelo entre Freud y Lacan: "Abstención de lo circunstancial para apuntar a las causas de las coyunturas históricas y de los acontecimientos contingentes para analizar su relación al goce". Sin una posición militante, que de ninguna manera significa a-política, podría decir, pero sí un hombre que supo buscar las causas de los malestares sociales, de su tiempo. Así que la lucha contra las resistencias de su tiempo fue parte del movimiento y la fuerza de su invención.

Es lo que Colette Soler destaca en la posición política de Lacan: "[…] una postura que incluye todas las posiciones que él tomó, pero también todas aquellas que él no tomó. Esto implica una elección, cierta posición, no de reserva, sino de distanciamiento con relación a lo que hace, en cada momento de la historia, la actualidad política cronológica"[6]. Dos ejemplos para dar cuenta de esto: el primero. En el Seminario XI, 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:

> Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido —el drama del nazismo, que presenta las formas más monstruosas y pretendidamente superadas del holocausto, del drama del nazismo.
>
> Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento, mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros.
>
> 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*.[7]

El otro ejemplo de ello es referido por Colette Soler en la conferencia mencionada en Polonia. ¿Cómo respondió frente a una guerra de la talla de la gran guerra colonialista de Argelia? Colette Soler dice:

> […] ni una palabra, silencio sobre esa guerra colonial, pero "tres líneas en Televisión (respuesta a la pregunta V) que dicen todo eso que hay decir desde el punto de vista del psicoanálisis sobre todas las colonizaciones posibles. Por lo factual, "nuestras exacciones" dicen la violencia de los abusos de apropiación, "la humanitarería de cumplido"

5. Colette Soler, *¿Reconquista del campo lacaniano?*, para la celebración de los diez años del Foro polaco por Zoom el 30 de junio 2020.
6. Ibíd.
7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 282-283.

que dice la falacia de las justificaciones. Luego viene la interpretación que, dice el imperialismo de los modos de goce.[8]

Así pues, tanto en la indicación de esa "mirada valerosa que no sucumba a la fascinación", así como en estas líneas de *Televisión*, se evidencia lo que Colette Soler definió como "la política analítica de la interpretación manejada por Lacan en acto", la cual indica al analista lo que debe saber sobre el resorte de la historia, como en la interpretación analítica, y se trata de ir a la causa de los fenómenos más que a su descripción, la causa que escapa siempre a las crónicas y a las descripciones de los historiadores tanto como del "relato de casos llamados analíticos", dice Colette Soler .

Hoy

Ahora paso de esta pequeña aproximación de método a pensar sobre lo que sería la actualidad. Las preguntas que nos surgen más simples son sobre si en los últimos 81 años que han transcurrido desde la muerte de Freud permiten o no pensar que, el malestar en nuestro mundo es o no el mismo y si las elaboraciones freudianas nos alcanzan para pensarlas. En principio, podemos decir que si, de manera general, Freud lo había dicho "Hay sin duda alguna muchas cosas podridas en esta prisión llamada tierra". El joven Freud escribe, mientras que Bismarck tiene todavía el poder en Alemania: "Hay algo podrido «hay en Freud un eco del Hamlet de Shakespeare» en esta prisión llamada tierra, cosas que las instituciones humanas podrían mejorar, como la educación, la repartición de los bienes, la forma de lucha por la vida, etc."[9], lo dice muy joven con lo cual nos muestra que el hombre que fundaría el psicoanálisis décadas posteriores, no era un optimista de la civilización y el lazo social, en los años 30, hace 90 años, en ocasión de la gran depresión económica abre una veta para pensar una nueva modalidad de civilización que llamó "miseria psicológica de las masas", ya advertía un peligro mayor para la cultura, unas masas sin el Otro, sin líder o con líderes impotentes, y, en consecuencia, segregativas, con el lazo social fundado en las relaciones entre semejantes, lo que ya de entrada plantea graves problemas pues se pone en marcha el reverso del gran mandamiento de amor universal, la segregación entonces, la lucha mortífera, la emergencia del enemigo tras la cara del prójimo.

Consecuencias del capitalismo como puede verse en los años 30. Esta tesis no es finalmente desarrollada por Freud, más bien se podría decir que retrocedió: "[…] no quiero que parezca que aplico métodos americanos a los americanos"[10]. Lacan va a abrir nuevas vías para pensar con la noción de pseudo-discurso capitalista, "[…] deshace los lazos, forcluye la castración, no se ocupa de las cosas del amor" y podríamos agregarle

8. Soler, *¿Reconquista del campo lacaniano?*

9. François Leguil, "La inquietud política del psicoanalista", *Affectio Societatis* 4 (1999): 2.

10. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3049.

la declinación de la función social de la imago paterna, dicho en un texto en el mismo año de la muerte de Freud y el anuncio del surgimiento de nuevas órdenes de hierro.

Tampoco parece que nos sitúa muy precisamente en las coordenadas de nuestro tiempo, el discurso capitalista anunciado por Lacan se escribe en un tiempo en el que el mundo era aún binario, con los dos sistemas Oriente-occidente; capitalismo -socialismo. Corresponde a un mundo en el cual el muro de Berlín no había caído, la Guerra Fría no había terminado, había dos bloques[11]. así que la organización del mundo bajo las égidas del capitalismo en nuestro tiempo no son las mismas bajo las cuales Lacan al final de los 70 lo definió ya como un circuito infernal, "locamente astuto, pero destinado a estallar"[12].

¿Qué ha cambiado, se podría decir que ha producido como efecto la caída del muro, el otro muro, el que separa EL hombre y la mujer? La fenomenología parece indicarlo, parece mostrar que cada vez se borran más esas fronteras que la cultura había perfilado entre lo femenino y lo masculino. Sin embargo, es preciso diferenciar los fenómenos que conciernen a las costumbres sociales que no solo se han ido instalando en el tejido social, sino que además se han elevado al estatuto legal es decir la lógica es la siguiente: El capitalismo promueve el derecho de cada uno al goce, se legitiman en consecuencia y se constituyen como las nuevas costumbres sociales y luego se elevan al estatuto legal, se legalizan. Se legisla. Entonces, los goces sexuales, singulares, disidentes, marginales, privados, ascienden a la esfera pública legitimados y se vuelven epidémicos, pero lo estructural ¿ha cambiado?

Por otro lado, el racismo, tan antiguo como la humanidad, la segregación, la exclusión ¿se muestran bajo una lógica diferente? Agamben señala una ruptura al introducir el paso de los estados de excepción como excepcionales a los estados de excepción como regla, de los campos de concentración de la segunda guerra mundial a los campos como una figura que pervive, como esa zona de indiferencia entre lo público y lo privado y a la vez matriz oculta de una suerte de espacio político, paradójico, bajo una suerte de exclusión 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 haciendo aparecer al mismo tiempo una equivalencia entre extranjero y enemigo lo que estructura de alguna manera esta figura inquietante de los refugiados, exiliados, apátridas, los ciudadanos que encarnan la figura del enemigo común que amenaza la unidad[13].

Ahora bien, el psicoanálisis está en manos de los analistas y no del discurso como a veces tendemos a pensar. En este sentido, Lacan recibe la posta freudiana, a lo largo de toda su enseñanza y uno puede recoger diferentes manifestaciones del llamado a los analistas, un llamado a despertarlos, puedo decir. Uno de ellos el del 53,

11. Colette Soler, *Los Discursos de Lacan. Seminario del colegio de psicoanálisis de Madrid* (Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007), 136.

12. Jacques Lacan, *Conferencia de Milán. del 12 de mayo de 1972*. Traducción al español. Inédita.

13. Giorgio Agamben, *Medios sin fin* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 9-30.

¡que renuncie…! En el 72 dice a los analistas: "están ustedes embarcados"[14], en la tarea de evitar el riesgo de "poner el psicoanálisis como un discurso apestoso PS/ PST/ PESTE, consagrado al servicio del discurso capitalista, es como creo que tenemos que entender la afirmación que hace en la Conferencia de Milán después de enunciar el giro que el capitalismo produce sobre el discurso del amo ; y, con un llamado semejante en *La Tercera* le asigna al analista la tarea de hacer frente a lo Real encabritado por la ciencia. "Analistas no muertos, ¡Va carta!", dice: el porvenir del psicoanálisis depende de lo Real y no al contrario[15] una referencia más, el 9 de julio de 1978 en el IX Congreso de la EFP sobre la transmisión dice: "Tal como llego a pensarlo ahora, el psicoanálisis es intransmisible […]". Sin embargo, no es lo único que dice, agrega: "Esto es bien fastidioso. Es fastidioso[16] que cada psicoanalista sea forzado —ya que hace falta que sea forzado— a reinventar el psicoanálisis."[17] Entonces matiza la dimensión de intransmisibilidad poniéndola a merced del psicoanalista que sea forzado a reinventar el psicoanálisis. ¿Cómo recogemos esos llamados? Que renuncie el que no pueda alcanzar la subjetividad de la época, estar embarcados en una tarea crucial, no hacer del psicoanálisis un discurso *psi* como los otros, un discurso apestoso, hacer frente a lo Real, por cuanto el porvenir del psicoanálisis depende de su respuesta y, para terminar, dos puntos esenciales entonces, por un lado, el forzamiento y por el otro la invención. Es el modo de Lacan de dirigirse a los analistas, para que no cedan en sus fines, es decir sobre su política al nivel de la intensión.

Ahora bien, pienso que si lo que hacía empuje al trabajo en el tiempo de Freud era asegurar las condiciones de posibilidad para que el psicoanálisis subsistiera quizá nuestro tiempo implicará una reconquista, reconquista es un término político… Reconquista puede ser un término que nos lleve a un trabajo de actualización de los conceptos e instrumentos teóricos. Sería importante hacer un trabajo que permita ver efectivamente si los instrumentos teóricos freudianos, incluso las reelaboraciones lacanianas "permiten pensar, hacerles frente a las evoluciones de la época". Puede ser que no, Colette Soler en una revisión rigurosa del concepto de narcisismo advierte este punto: "[…] hoy en día los instrumentos teóricos que ordenan la práctica de los analistas no están actualizados respecto del comienzo del siglo. Pero tampoco están actualizados respecto de Lacan mismo, porque no se puede ignorar que él mismo ha operado cambios de perspectiva considerables"[18]. Este punto es esencial pues la revisión y actualización de los conceptos, así como la producción de una novedad tiene que ver con las necesidades que se derivan de la experiencia, frente a fenómenos nuevos, al mismo tiempo una nueva formalización permite ampliar el campo de la experiencia. Dos ejemplos solamente: La revisión de hechos clínicos de Freud en Más allá del principio del placer, otro, el de Lacan con la introducción de los nudos.

14. Lacan, *Conferencia de Milán*.

15. Jacques Lacan, "La Tercera", en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 45.

16. *C'est bien ennuyeux*…

17. Jacques Lacan, *Intervención sobre la transmisión en 9° Congreso de la École Freudienne de Paris sobre «La transmisión» (9/7/78).* Publicado en las Lettres de l'École, 1979, n° 25, vol. II, pp. 219-220. Disponible en :https://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm

18. Colette Soler, *Otro Narciso. Seminario Colegio Clínico de París 2016-2017* (Buenos Aires: Ediciones Escabel, 2017), 17.

Para terminar

No quiero cerrar mi contribución al diálogo de esta tarde, sin mencionar el entusiasmo que me ha suscitado darme cuenta de una situación de la que no me había percatado sino hasta que comencé a escribir este texto y es que justamente también la internacional de los Foros está conmemorando los 20 años de su fundación. Tenemos destinos cruzados y gratamente puedo decir que hemos podido crear lazos afectivos, de trabajo y de confianza.

Auguro pues muchos años más a la revista en la medida en que pueda seguir abriendo camino a los debates que la práctica analítica y los impases de la cultura implican. Continuar, es pues mantener aquel llamado de Lacan "Que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época […] que sepa dónde lo lleva […]"[19] no para hacer una hermenéutica de la civilización sino para mantener vivo un trabajo que aun cuando se trate del psicoanálisis en extensión, pueda mantener abierto el descubrimiento freudiano, que lo pueda mantener a la altura del deber que le corresponde en nuestro mundo. Siendo al mismo tiempo un espacio que pueda mantener la diversidad, los diálogos interdisciplinarios, los debates, fundamento del pensamiento múltiple, etc., "[…] sin las concesiones que amortizan su progreso al degradar su empleo"[20]. Hacer la extensión del psicoanálisis, pero sin que deje de ser subversivo. Esto es inseparable de la intensión.

Asegurar el porvenir del psicoanálisis, implica pues mantener su rigor, el psicoanálisis no puede subsistir si no hacemos prevalecer la hipótesis del inconsciente en un mundo cada vez más complejo, y con una presencia muy fuerte de las neurociencias con su paradigma del hombre máquina, que es la vía por la cual se excluye al sujeto. ¡No es una tarea menor!

¡Muchas gracias!

19. Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y el lenguaje" (), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1988), 309.

20. Jacques Lacan, "Acto de fundación", en *Otros Escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 247.

DOI: 10.15446/djf.n21.101281

Escribir hoy en día: ¿síntoma de qué?

(cc) BY – NC – ND

MARIE-JEAN SAURET*

Quiero empezar agradeciendo el honor que me hacen y la confianza que depositan en mí al invitarme a discutir con ustedes, y agradeciendo también el recibimiento que siempre han tenido para conmigo en su publicación. Aprecio el equívoco de la pregunta, que traduzco de esta manera: ¿Por qué escribir hoy en día en la revista que se llama *Desde el Jardín de Freud*, o por qué escribir hoy en día desde el psicoanálisis que es el jardín de Freud? No se trata de una alternativa excluyente sino, muy al contrario, de un anudamiento. En ambos casos lo importante (en mi opinión) es paradójicamente lo que no aparece en el enunciado: la dirección. Me parece que se trata de *remitir* más allá de nuestras comunidades respectivas el testimonio del recibimiento y del tratamiento de las preguntas que se plantean en la Ciudad, me atrevería a decir: a escala mundial. Que en el *Desde* haya una dirección plantea no obstante una pregunta: ¿la revista es síntoma de qué? Y ello sugiere otro interrogante, para un próximo debate: ¿por qué se lee *Desde el Jardín de Freud*? en lo cual se escucha el mismo equívoco entre leer esta revista en particular y leer "lo que sea" pero a partir del "jardín de Freud", del psicoanálisis.

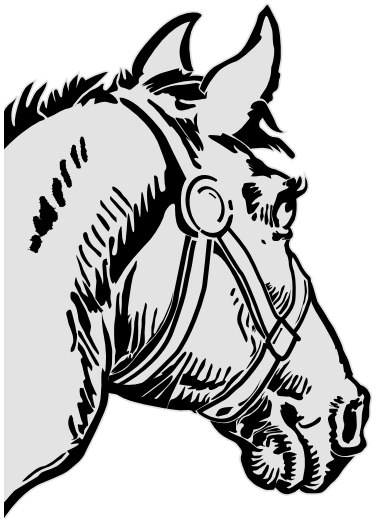
En un sentido, desde mi punto de vista, hoy en día se trata menos de evocar los servicios prestados por el psicoanálisis al mundo (Lacan predecía que el psicoanálisis podría ponerse enteramente al servicio del capitalismo) que del lugar del mundo en el psicoanálisis. A manera de respuesta, no es exagerado plantear que el psicoanálisis provee la estructura del sujeto que exige la democracia, que ofrece las palabras, a quien quiera aceptarlas, para pensar su relación con los demás, con el mundo y con su propia alteridad, que propone casi que la única teoría sobre el lazo social, etc.

Por supuesto, sabemos que el psicoanálisis no se transmite por esta vía: pero rendir cuentas públicamente es una condición para que haya otros que tengan la oportunidad de conocer los significantes del psicoanálisis, incluso el discurso analítico, y para que la cura pueda entonces llegar a ser para estos un lugar posible adonde dirigirse.

CÓMO CITAR: Sauret, Marie-Jean. "Escribir hoy en día: ¿síntoma de qué?". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 544-545, doi: 10.15446/djf.n21.101281.

* *e-mail:* marie-jean.sauret@univ-tlse2.fr

© Obra plástica: Lesivo Bestial



Isabelle Morin, a quien le conté lo que ustedes me habían solicitado, subrayó cuán bella era su revista. Me uno a ella, puesto que sin duda lo que veo es una de las más bellas revistas de psicoanálisis en la forma, y una de las que dan mayor protagonismo a la alteridad, al abrirse a autores que vienen a interrogar al lector y al discurso analítico a partir de horizontes diversos (país, discurso, disciplinas, artes). Por supuesto que no puedo dejar de referirme al lazo que he trenzado, sin duda discreto pero seguro, con Colombia desde hace ya 25 años, tanto con colegas, algunos de los cuales han llegado a ser amigos o asociados, como con instituciones universitarias de enseñanza o de investigación (una de las cuales es la *Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura*).

Quienquiera que escribe *Desde el Jardín de Freud* lo hace a partir de lo que ha aprendido de su cura. La cura le ha permitido echar un vistazo a lo que hay de incurable, ese resto real que pone en jaque al saber y pone fin lógicamente al supuesto de un Otro que supuestamente responde. Solo el síntoma sabe —fin de la transferencia. Sin embargo, hay quienes han hecho "la loca apuesta", aun cuando saben del destino del psicoanalista: la de poner a funcionar ese Real para hacer semblante, semblante tras el cual corre un nuevo analizante. A su vez habrá de descubrir que él mismo es portador de la objeción a que él sepa.

De tal suerte que el final de la transferencia que ha soportado su propia cura no acaba con la necesidad de explicarse con este límite incurable del saber, que es tanto aquel que él experimentó como aquel sobre el que viene a chocar el discurso analítico. A ese nivel se plantean los "problemas cruciales del psicoanálisis". Desde ese punto de vista, el psicoanalista sigue siendo un analizante. ¿Su explicación acaso recae más allá de sí mismo, acaso sea útil para otros en su proceder explicativo? ¿Contribuye al Discurso Analítico? Entonces: quien se explica tal vez haga escuela. En esta escuela, todos los psicoanalistas, independientemente de su obediencia, trabajan, lo quieran o no, por poco que dejen de encerrarse en sus límites institucionales. La escuela suplementa a nuestras asociaciones respectivas, y existe también para quienes se mantienen por fuera, y *Desde el Jardín de Freud* contribuye a ello.

El cierre bien podría ser una de las modalidades del horror al acto, del recular ante las consecuencias de lo que el psicoanalista extrae de su cura y de su práctica. *Desde el jardín de Freud* provee la ocasión para sobrepasar los límites. Por lo demás, la revista ofrece la oportunidad a un francés (que escribe a partir de la revista *Psychanalyse YETU*) de dirigirse a un lector que lee en español, y sin duda acaso colaboremos también con un universal que abre lugar para la singularidad y despedaza la lógica neoliberal de la globalización (que prefiere el *GLOBISH*)[1]… Soñemos con una red de revistas. Pero sin la existencia del discurso analítico, ¿acaso existiría un lazo social viable?

1. *Globish* es un neologismo propuesto por Jean-Paul Nerrière, presidente jubilado de IBM a partir de las palabras Global e English. Es una versión simplificada del idioma inglés que usa únicamente 1500 palabras para construir las frases inglesas más comunes.

DOI: 10.15446/djf.n21.101282

Un jardín de senderos que se bifurcan

(cc) BY – NC – ND

Nieves Soria*

El *Jardín de Freud* es el nombre de un deseo vivo, y es esa vida la que explica su renovada vigencia. Es un nombre que surge de una transferencia, siempre nueva y cada vez más inédita aún: la que el discurso del psicoanálisis puede despertar al insertarse en el marco de la enseñanza universitaria, picando, como uno de esos bichitos que suelen zumbar cerca de las flores, a algún curioso caminante que se aviene a internarse en sus senderos, que, como en el jardín borgeano, son senderos que se bifurcan, que se pierden en laberintos, que se hacen y se deshacen al andar.

Según cuenta Sylvia de Castro Korgi, el *Jardín de Freud* es un nombre creado por aquellos sujetos que parecieran condenados a ser *astudados*: estudiados, asustados, evaluados, transformados en un número, una calificación, o un algoritmo, aplastados por el saber de la academia, por esa maquinaria infernal de la burocracia que constituye una primera mutación capitalista del Discurso del Amo, que le da todo su peso devastador al Discurso Universitario, íntimamente ligado a la lógica evaluadora del mercado, tan afín a la psicología basada en la evidencia, que se impone con la fuerza de su pseudo-cientificidad en las facultades o los departamentos de Psicología, aquí y allá. Ellos, esos estudiantes que se resisten a quedar atrapados en esas redes, son quienes dejaron caer ese nombre que se ha depositado como letra en esta bella revista. Y eso es lo que somos por extensión sus lectores y eventuales autores: estudiantes, que nos dejamos enseñar por un esfuerzo de formalización y transmisión que no tiene otra causa que esa praxis original y siempre subversiva que es un psicoanálisis.

Ese nombre recogido de los estudiantes por la *Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura*, abre así un espacio heterogéneo, diverso, que aloja autores de distintas inscripciones institucionales en el campo del psicoanálisis, constituyendo un lugar transversal, como esta mesa, tan necesario para los debates del psicoanálisis con otros discursos en una época cuyos resortes rechazan fuertemente los fundamentos de su

Cómo citar: Soria, Nieves. "Un jardín de senderos que se bifurcan". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 546-551, doi: 10.15446/djf.n21.101282.

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

© Obra plástica: Lesivo Bestial

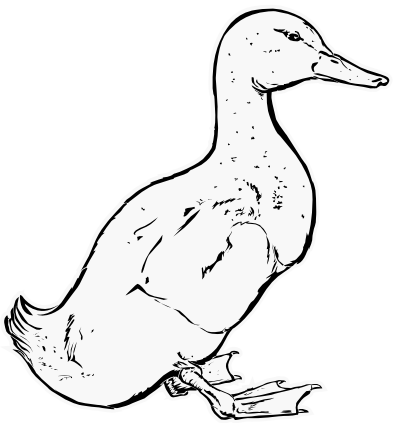
doctrina. Así, el jardín es un remanso en el fárrago del movimiento infernal que este estadio neoliberal del discurso capitalista nos impone. Una pausa para la reflexión sobre temas candentes que articulan al sujeto con el inconsciente y la cultura, deteniéndose particularmente en el estudio del lazo social contemporáneo, sin descuidar el ejercicio clínico y su reflexión.

Este movimiento, que sale de una quietud, no sería posible sin la jardinería lacaniana, con la precisión de sus aparatos de formalización, que despeja las malezas salvajes de esa selva negra de caminos torcidos que se pierden y entremezclan, echando luz sobre los imposibles freudianos, alrededor de los cuales giran los discursos, dejándose esclarecer por ése que nos causa, el discurso analítico. Ese que emerge en cada giro discursivo, como el amor, junto con el amor, no sin el amor.

Ese amor que encontramos en este jardín a la francesa es, sin embargo, también, profundamente colombiano, profundamente comprometido con lo que acontece en su país. He tenido el privilegio de llegar a este jardín invitada por los colegas de la *Escuela de estudios en Psicoanálisis y Cultura* justo en un momento en que estudiantes de todo el país se movilizaban en una huelga conjunta con trabajadores. Los he visto acampar, jugar y cantar en estos jardines, también participar algunos de ellos de una conferencia a la que supieron dar lugar, y que justamente dediqué a los síntomas del discurso capitalista. He tenido también el gusto de marchar un rato junto a ellos y los colegas profesores, verificando el lazo afectivo y discursivo que los une.

Cada año los árboles de este jardín dan nuevos frutos, hasta llegar a este veinteavo, dedicado al inconsciente y la política. Con él verificamos que el *Jardín de Freud* no es el jardín del Edén, ese mito de un goce pleno, sin falta, que nos prometen con renovado candor algunas nuevas religiones. Esas que, apoyadas en la promesa de sutura de los agujeros del sexo y la muerte, que dibujan como un espejismo los avances de la tecnociencia, extienden también renovados certificados de defunción al discurso freudiano.

Este jardín tampoco es el nuevo inframundo de odio en el que buscan sumergirnos, como bien señala Mario Figueroa Muñoz en su editorial de este número veinte, los nuevos operadores del mercado. Esos que, comprometidos con el rechazo más feroz de la castración, que se alimenta, no ya del inconsciente como discurso del Otro, articulado con la función de la política, ligada al discurso del amo clásico, sino con el silencio de la pulsión de muerte, que yace en cierta dimensión del inconsciente real que Freud dio en llamar Ello. Es allí que encuentran su potencia las infames estrategias referidas al rechazo de los Acuerdos de Paz en Colombia, al Brexit, a las elecciones de Trump y Bolsonaro inflamadas del fervor del odio, *a*-nimadas por la lógica de la segregación.



No, el *Jardín de Freud* podrá encontrarse más bien cerca del Jardín de las Delicias del Bosco, interesante mezcla de cielo e infierno, que da cuenta de esa falla estructural en el goce del *parlêtre*, esa que lo lleva a morderse la cola, a sólo encontrar una satisfacción incompleta, inacabada, autoerótica, en un recorrido a través de esos orificios del cuerpo que son el agujero con el que constituye su frágil realidad. En ese jardín que es su mundo fantasmático, sólo por azar, fugazmente, al acercarse a esa otra orilla del inconsciente real que está hecha de significantes sueltos que resuenan y consuenan en el cuerpo, vivificándolo, alcanzará a tocar por un instante el cuerpo del Otro, para volver a perderlo, como Orfeo a Eurídice en los oscuros jardines del Hades.

Es porque el hablante habita ese jardín que el inconsciente es la política. En efecto, el inconsciente es, como la política, irremediable, interminable, irreductible. Como ella, está hecho de imposible y, como ella, intenta atrapar en sus redes ese pececito voraz que se escapa, deslizándose en sus intersticios. Como ella, se organiza alrededor de una voz que se hace orden, que ordena, que elabora un saber y pone al trabajo, produciendo un excedente, un excedente que resulta el lugar inusitado en el que retorna aquello que está perdido por estructura, y que lleva con Freud los nombres del sexo y la muerte. Y como ella, vela lo real de la castración que lo acecha, que lo causa, que lo vuelve impotente. Como ella, es lo que posibilita armar un mundo, vivir en él, hacer un lazo siempre fallido. Como en ella, no amamos ni odiamos sino a nuestros fantasmas.

Ya en los años setenta Lacan veía iluminando el horizonte el incendio del *Jardín de Freud*. O más todavía, su borramiento del mapa, su desaparición. Avizoraba la posibilidad del hablante de dejar de ser incauto, de dejar de amar su inconsciente. Profetizaba con lúcida certeza el ascenso del racismo como una cobarde coartada ante la pérdida de la referencia a un orden simbólico que localice un goce de allí en más errático, desvariado: la coartada de querer imponerle al otro nuestro modo de goce. Profetizaba también, sin esperanza, el retorno de la religión, cuya dimensión más bastarda encontramos hoy en día, particularmente en nuestro continente, llenando bancas de congresos y llevando al gobierno a fantoches grotescos que incentivan lo que Freud ya vislumbraba hace un siglo como miseria psicológica de las masas huérfanas de una autoridad genuina.

Percibía ya entonces, anticipando en décadas la realidad aumentada de la hiperconexión, nuestra inmersión en la aletósfera. Afirmaba, porque no le parecía divertido, que el rechazo del inconsciente lo es también de la política, y que el resultado puede ser el sacrificio a los dioses más oscuros. Esos que, como Atila, sólo dejan tras su paso la imposibilidad de todo jardín. Advertía acerca de la trampa que supone dejar en manos de la cuantificación científica aquellos juicios íntimos que conducen

al acto en el que el amo arriesga su condición de castrado. Sí, advertía que entonces el amo se vuelve más inatacable aún, que es una pura orden. Esa orden desencarnada y despiadada, despatologizada y desintomatizada, puro algoritmo que trabaja como un saber sin falla, sin sujeto, sin amor y sin poesía.

Lo que Foucault dio en llamar biopolítica no es otra cosa: es la muerte, brutal y eficaz, de esa política del inconsciente que el imperativo categórico de la ciencia borra de un plumazo, como bien demostraron los campos de concentración, como los más genuinos antecesores de los procesos crecientes de segregación, producto del avance del discurso de la ciencia. Aquí nuevamente Borges, esta vez con su *Deutsches Requiem*, nos ilustra bien la íntima afinidad entre el discurso del nazismo y la estructura magistralmente develada por Lacan en Kant con Sade. Lacan aislaba en el bigotito del Führer la función de ese objeto *a* elevado al cenit social que puede anudar a la masa con un lazo de odio, suponiendo a su vez la segregación de un objeto que caerá afuera, encarnando lo inmundo, lo abyecto. Así, el discurso de la libertad, al perder toda referencia al límite de una inter-dicción, se vuelve un discurso de odio y muerte, por fuera de toda política.

De allí la importancia de una política del psicoanálisis fundada en la extraterritorialidad del síntoma, ese pececito imposible de pescar que nada en los estanques del *Jardín de Freud*. Un pececito al que no se trata de darle de comer sentido, pero que también hay que dejar que se escape, como se escapa la tortuga, la única que se puede escapar, que es la tortuga de Aquiles, esa que dejamos escapar -como la zorra a las uvas-, porque es imposible apresarla, pero que nos causa a correr, a desear. El *Jardín de Freud* es una sede de esa loca carrera, que no se juega para ganar, que no se juega para llegar, que se juega para jugar, seriamente, hasta el final.

El *Jardín de Freud* se encuentra en la universidad, particularmente frente al edificio en el que tiene su sede la *Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura*, de la *Universidad Nacional de Colombia*. No se trata de cualquier universidad, sino de una que presta su predio, que da lugar, que alberga al discurso analítico. Me imagino a Freud en un jardín así, por ejemplo, cuando escribía, en 1919: "Es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para su formación. En efecto, la orientación teórica que le es imprescindible la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de estas. En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el

control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos. Dichas asociaciones deben su existencia, precisamente, a la exclusión de que el psicoanálisis ha sido objeto por la universidad. Es evidente, pues, que seguirán cumpliendo una función útil mientras se mantenga dicha exclusión"[1].

Por eso el psicoanálisis puede tener un jardín freudiano en una universidad. Lo tiene en Bogotá, lo tiene en Buenos Aires, lo tiene en algunos lugares más, como Antioquia, Toulouse, y algunos otros. No muchos más, ni sabemos tampoco por cuánto tiempo. Ese jardín puede volverse lacaniano en su referencia al discurso universitario, en su antipatía y su tensión con el discurso analítico. Puede volverse lacaniano si sabe extraer los frutos de esa tensión. Y *Desde el Jardín de Freud* sabe hacerlo. Esa fue la apuesta de Lacan en Vincennes, donde esperaba de la presencia del psicoanálisis en la universidad "[…] no solo de ayudar al analista con las ciencias que se propagan según la modalidad universitaria, sino de que esas ciencias encuentren en su experiencia la ocasión de renovarse[…]"[2], apostando a una interacción entre discursos, que se renovarían mutuamente unos a otros.

En efecto, la conceptualización lacaniana de la teoría analítica se nutre constantemente de ciencias difundidas bajo el modo universitario, tales como la lingüística, la matemática, la antropología estructural, la filosofía, etc., siendo inabordable sin el estudio de las mismas. La ambición lacaniana consistía en proponer también un aporte del psicoanálisis a estas ciencias.

Respecto de la interacción entre psicoanálisis y lingüística partía de *lalangue* como soporte del inconsciente, proponiendo desde el psicoanálisis la consideración del empalme entre el lenguaje y la vida en la articulación de lo simbólico con los otros dos registros, situando una convergencia entre la disciplina lingüística de la gramática y el uso analítico del equívoco en la reducción del síntoma, aspirando a una lingüística más verdadera, en tanto tomaría a *lalangue* más seriamente.

En referencia a la matemática subrayaba, por un lado, la importancia de la lógica como ciencia de lo Real que permite el acceso al modo de lo imposible, fundamental en el discurso analítico; por otro, el recurso que implica la topología —"[…] todas las formas en las que el espacio hace falla o acumulación"[3]— para abastecer al analista de un apoyo que no sea metafórico para sostener la metonimia, indicando allí la posibilidad de una orientación para el analista medio, que sólo se autoriza de su extravío.

Finalmente, propondrá como resultado de la interacción entre psicoanálisis y filosofía lo que da en llamar "antifilosofía", indicando un camino de investigación de lo que el discurso universitario debe a su suposición educativa, poniendo en cuestión la realización de una historia de las ideas y apuntando más bien a darle valor en su

1. Sigmund Freud, "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?" (1919), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires, Amorrortu, 1991), 169.
2. Jacques Lacan, "Quizás en Vincennes…" (1975), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 333.
3. Ibíd., 334.

raíz indestructible, que define como su sueño eterno, llegando al punto en el cual el psicoanálisis propone un despertar particular, no subsumible en la lógica universitaria.

Por eso lo que riega este jardín, lo que lo hace florecer, es un deseo inédito, el deseo del analista. Sin él nuestros textos se vuelven letra muerta, lista para pudrirse en una biblioteca sin luz. Por eso me gusta el *Jardín de Freud*, porque tiene la osadía de llevar su nombre, el nombre del primer analista. Un nombre que vio la luz entre el escarnio y el odio, creciendo como esas flores inolvidables que podemos encontrar entre los matorrales de un monte o entre la tupida y voraz vegetación de una selva tropical. Un nombre maldito que no deja de proscribirse, de censurarse, de borrarse del currículo de toda asignatura que se pretenda prolijamente universitaria y políticamente correcta.

Por eso escribir *Desde el Jardín de Freud* hoy en día, por eso leerlo, más que nunca.

EL ARTE ES
COMBATE

x. ANTOLOGÍA MÍNIMA

© Lesivo Bestial | Siembra sano y cosecha tus ideas | Mural exterior | Medida variable | 2012

© Lesivo Bestial | No pierda de vista su pasado | Mural exterior | Medida variable | 2013

LONDRES*

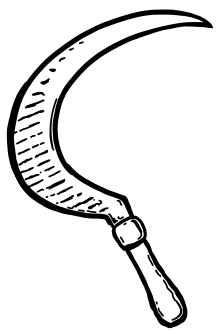
WILLIAM BLAKE

Vago sin fin por las censadas calles,
junto a la orilla del censado Támesis,
y en cada rostro que me mira advierto
señales de impotencia, de infortunio.

En cada grito Humano,
en cada chillido Infantil de miedo,
en cada voz, en cada prohibición,
escucho las cadenas forjadas por la mente:

y escucho cómo el grito del Deshollinador
hace palidecer las oscuras Iglesias,
y el dolor del Soldado infortunado
ensangrienta los muros de Palacio.

Pero, al fin, en las calles de medianoche escucho
cómo la maldición de la joven Ramera
deseca el llanto del recién nacido,
y asola la carroza fúnebre de los Novios.



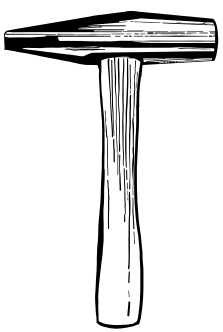
* William Blake, "Londres", en *Canciones de inocencia y experiencia*, trad. Jordi Doce (Madrid: Cátedra, 2006).

© Obra plástica: Lesivo Bestial

TEMBLOR*

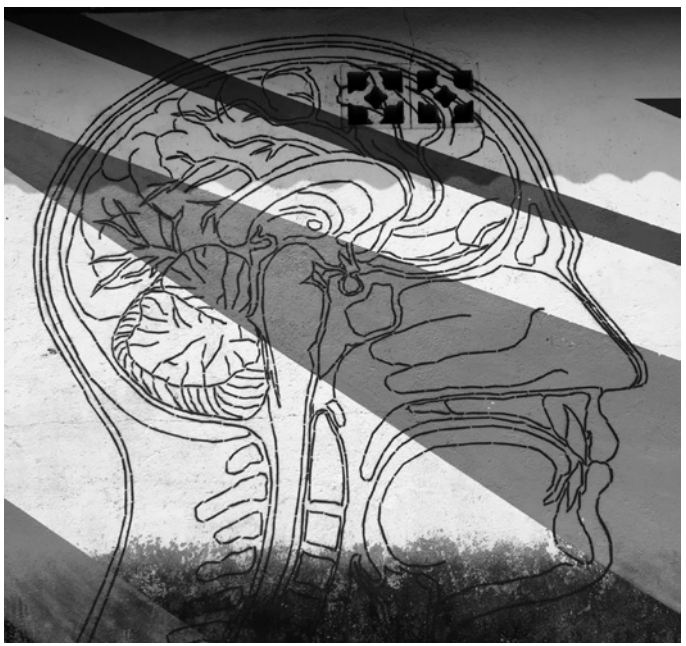
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Dicen que tiembla la sombra de mi pueblo;
está temblando porque ha tocado la triste sombra del corazón
de las mujeres.
¡No tiembles, dolor, dolor!
¡La sombra de los cóndores se acerca!
—¿A qué viene la sombra?
¿Viene en nombre de las montañas sagradas
o a nombre de la sangre de Jesús?
—No tiembles; no estés temblando;
no es sangre; no son montañas;
es el resplandor del Sol que llega a la pluma de los
Cóndores
—Tengo miedo, padre mío.
El Sol quema; quema al ganado; quema las cementeras.
Dicen que en los cerros lejanos
que en los bosques sin fin,
una hambrienta serpiente,
serpiente diosa, hijo del Sol, dorada,
está buscando hombres.



* José María Arguedas, "Temblor", en *Katalay/Temblor*, traducción del quechua del mismo autor (Perú: Casa de la literatura, versión digital, 2020). Disponible en: http://www.casadelaliteratura.gob.pe/wp-content/uploads/2020/05/Katatay.pdf

—No es el Sol, es el corazón del Sol,
su resplandor,
su poderoso su alegre resplandor,
que viene en la sombra de los ojos de los cóndores.
No es el Sol, es una luz.
¡Levántate, ponte de pie; recibe ese ojo sin límites!
Tiembla con su luz;
sacúdete como los árboles de la gran selva,
empieza a gritar.
Formen una sola sombra, hombres, hombres de mi pueblo;
todos juntos
tiemblen con la luz que llega.
Beban la sangre áurea de la serpiente dios.
La sangre ardiente llega al ojo de los cóndores,
carga los cielos, los hace danzar,
desatarse y parir, crear.
Crea tú, padre mío, vida;
hombre, semejante mío, querido.



EL GRAN PREGÓN DEL INDIO GUARANÍ (FRAGMENTO) 2*

AFFONSO ROMANO DE SANT'ANNA

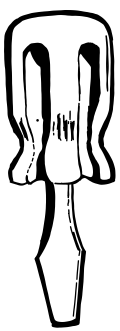
—¿dónde se inscribirá el texto oculto de mi tiempo?
—¿En las alas del secuestro?
—¿En la explosión del ministerio?
—¿En el ajusticiamiento encapuchado?
—¿O en cualquier cotidiano e irreparable asesinato?

Atacantes saltan el muro de mi carne
violentan mi familia

se llevan las monedas y la paz
los muebles y la esperanza
que guardé
en las hendijas del patio

Urden amenazas sobre mis pasos
asaltan mi tiempo y me reprimen
con mano de acero en el espacio asesino

¿cómo inscribirme en el tiempo que me escribe
si me vigilan la letra y me infligen silencios y papeles
que no represento
y disfrazo bajo el rostro opaco?



* Affonso Romano de Sant'Anna, "El gran pregón del indio guaraní (fragmento) 2" en *El tiempo que me escribe. Antología*. Selección y traducciones de John Galán Casanova (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2012), 12-14.

Suenan campanas de madrugada en las cárceles.
Siervos de la muerte invaden la sala y la celda
derriban los libros, asedian a mis hijos
y con las botas sobre mi pecho
dicen piadosos:

—recuerda, hermano, que eres polvo
y por eso te humillaremos.

Milicias de Felipe II
me acusan:
¡herético!
¡relapso!
¡contumaz!
¡hechicero!

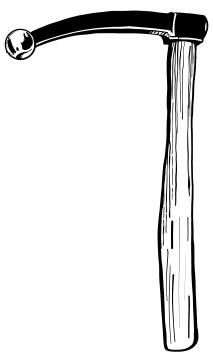
mientras prosigo en filas amarillas
en trajes de condenado
obedeciendo órdenes de los ficheros
cargando velas
para el fuego con que arderé en la plaza.

De la cloaca de la noche escurren las almas de los
nuevos torturados.
Ya no tenemos dónde enterrar los cuerpos.
Ni podemos enterrar más los rostros.
Y cuando no haya más muertes por cometer
los torturadores
en un círculo de fuego
se torturarán
en un agónico espasmo de escorpión.

CON LOS BRAZOS ATADOS A LA ESPALDA*

IDEA VILARIÑO

Con los brazos atados a la espalda
un hombre
un hombre feo y joven
un rostro algo vacío
con los brazos atados a la espalda
lo hundían en el agua de aquél río
—un rato nada más
lo estaban torturando
no matándolo—
con los brazos atados a la espalda.
No hablaba y lo pateaban en el vientre
con los brazos atados lo pateaban
le pateaban el vientre los testículos
se arrollaba en el suelo
lo pateaban.
Ahora mismo
hoy
lo están pateando.



* Idea Vilariño, "Con los brazos atados a la espalda", en *Poesía social y revolucionaria del Siglo XX*. Selección, compilación y notas de Jorge Brega (Buenos Aires: EA Editorial Ágora, 2012).

POESÍA SELECTA

ERNESTO CARDENAL

SALMO 1*

Bienaventurado el hombre que no sigue las consignas del Partido
ni asiste a sus mítines
ni se sienta en la mesa con los gangsters
ni con los Generales en el Consejo de Guerra
Bienaventurado el hombre que no espía a su hermano
ni delata a su compañero de colegio
Bienaventurado el hombre que no lee los anuncios comerciales
ni escucha sus radios
ni cree en sus slogans.

EPIGRAMA**

Uno se despierta con cañonazos

En la mañana
lleno de aviones

Pareciera que fuera
la revolución

Pero es el cumpleaños
del tirano.

* Ernesto Cardenal, "Salmo 1", en *Colección antológica de poesía social*, vol. 17. Disponible en: https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia-critica-n-017-ernesto-cardenal.pdf

** Ernesto Cardenal, "Epigrama", en *Colección antológica de poesía social*, vol. 17. Disponible en: https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia-critica-n-017-ernesto-cardenal.pdf

RANCHO BOYEROS*

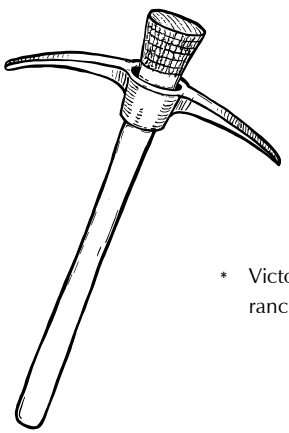
VÍCTOR RODRÍGUEZ NÚÑEZ

uno no viene de ninguna parte
uno no se va nunca
aquí te tienen sudado y ansioso
en la acera del sol la de los negros

sin vuelta o paraíso
sin infierno o partida
ni la imaginación ni la memoria
te cambiarán de banda

siempre has estado allá también aquí
no hay otro lugar que este resplandor
milagro constatarlo

y cuando ya no seas
la misma indignación
único compromiso



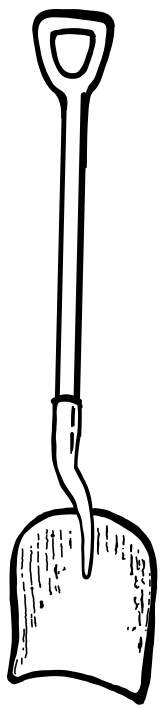
* Victor Rodríguez Núñez, *Rancho Boyeros*, versión digital. Disponible en: https://www.lyrikline.org/en/poems/rancho-boyeros-12547

CANTARES DE LAS MADRES DE PLAZA DE MAYO*

PEDRO ORGAMBIDE

3

—Circulen— dijo el policía
y ellas comenzaron a marchar ese jueves
como las gallinas ciegas en la ronda
O los pájaros del sur en el remolino del verano
—Circulen— dijo
y no supo que impulsaba una danza sin fin
un círculo de amor sobre la muerte
una sortija de bodas con el tiempo
un anillo sobre su propio cuello.



* Pedro Orgambide, "Cantares de las Madres de Plaza de Mayo", en *Poesía social y revolucionaria del Siglo XX*. Selección, compilación y notas de Jorge Brega (Buenos Aires: EA Editorial Ágora, 2012).

INVOCACIÓN A LAS MINORÍAS SILENCIOSAS*

JUNE JORDAN

HEY

VENGAN

SALGAN

DONDE QUIERA QUE ESTÉN

NECESITAMOS REUNIRNOS

EN ESTE ÁRBOL

QUE NO HA SIDO

PLANTADO

TODAVÍA

* June Jordan, "Invocación a las minorías silenciosas", en *Palabra terrestre* (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1998).

SUCIOS NEGROS*

JACQUES ROUMAN

Y bien aquí estamos:
nosotros
los negros
los niggers
los sucios negros
no aceptamos más
está claro
se acabó
ser en África
en América
sus negros
sus niggers
sus sucios negros
no aceptamos más
les extraña
decir: sí señó
lustrando sus botas
sí pae
a los misioneros blancos

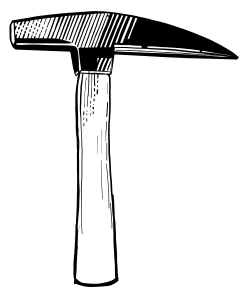
* Jacques Roumain, "Sucios negros", en *Gobernadores del rocío y otros textos* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004).

sí mi amo
cosechando para ustedes
la caña de azúcar
el café
el algodón
el maní
en África
en América
como buenos negros
como pobres negros
como sucios negros
que éramos
que no seremos más
se acabó ya verán
nuestros yes Sir
sí blanco
sí Señor
y
cuidado, cazador**
sí, mi Comandante,
cuando nos den la orden
de ametrallar a nuestros hermanos árabes
en Siria
en Túnez
en Marruecos
y a nuestros camaradas blancos huelguistas
reventando de hambre
oprimidos

** En el original: *tirrailleur*: soldado de ciertas tropas de infantería organizadas fuera del territorio metropolitano francés, e integradas por autóctonos comandados por franceses. Nota de: Michaelle Ascencio.

expoliados
despreciados como nosotros
los negros
los niggers
los sucios negros

Sorpresa
cuando la orquesta de sus cabarets
de rumbas y de blues
les toque algo completamente distinto
que no esperaba la putería hastiada
de sus gigolós y putas endiamantadas
para quienes un negro
no es sino un instrumento
para cantar, claro,
para bailar, of course
para fornicar naturlich
nada sino una mercancía
que se compra y se vende
en el mercado del placer
nada sino un negro
un nigger
un sucio negro
sorpresa
jesúsmaríajosé
sorpresa
cuando atrapemos
riendo terriblemente
al misionero por la barba
para enseñarle a nuestra vez



a patadas en el culo
que nuestros ancestros
no son
Galos
que nos importa un carajo
un Dios que
si es el Padre
entonces es que nosotros
los negros
los niggers
los sucios negros
tenemos que creer que no somos sino sus bastardos
y es inútil gritar
jesúsmaríajosé
como una vieja cuba reventada por las mentiras
es necesario
que te enseñemos
lo que cuesta en definitiva
sermonearnos a golpe de látigo y yo pecador
la humildad
la resignación
a nuestra maldita suerte
de negros
de niggers
de sucios negros

Las máquinas de escribir masticarán las órdenes de represión
rechinando los dientes
fusilen
ahorquen

degüellen
a esos negros
a esos niggers
a esos sucios negros
pegados como moscas enloquecidas a la carne
en la tela de araña de las gráficas de las pérdidas de las cotizaciones de la bolsa
los gordos accionistas de compañías mineras y forestales
los propietarios de fábricas de ron y de plantaciones
los propietarios
de negros
de niggers
de sucios negros
y el telégrafo delirará
en nombre de la civilización
en nombre de la religión
en nombre de la latinidad
en nombre de Dios
en nombre de la Trinidad
en nombre de Dios carajo
tropas
aviones
tanques
gases
contra esos negros
esos niggers
esos sucios negros

Demasiado tarde
hasta el corazón de las junglas infernales
retumbará precipitado el terrible tartamudeo

telegráfico de los tam-tam repitiendo incansables
repitiendo
que los negros
no aceptan más
no aceptan más
ser sus niggers
sus sucios negros
demasiado tarde
porque habremos surgido
de las cuevas de ladrones de minas de oro del Congo
y de Sur África
demasiado tarde será demasiado tarde
para impedir en los algodonales de Luisiana
en las centrales azucareras de las Antillas
la cosecha de la venganza
de los negros
de los niggers
de los sucios negros
será demasiado tarde les digo
porque hasta los tam-tam habrán aprendido el lenguaje
de la Internacional
porque habremos escogido nuestro día
el día de los sucios negros
de los sucios indios
de los sucios hindúes
de los sucios indochinos
de los sucios árabes
de los sucios malayos
de los sucios judíos
de los sucios proletarios

Y aquí estamos de pie
todos los condenados de la tierra
todos los justicieros
marchando al asalto de sus cuarteles
y de sus bancos
como un bosque de antorchas fúnebres
para acabar
de
    una
        vez
            por
                todas
con este mundo
de negros
de niggers
de sucios negros.

LA PASIÓN*

JAMES BALDWIN

La pasión no es amistosa. Es arrogante,
magníficamente despreciativa de todo lo que
    no es
ella misma, y, como definición de sí,
implica un impulso de libertad, y además
    tiene un posible
poder intimidante. Contiene un desafío.
Y contiene una esperanza siempre indecible.

* James Baldwin, "La pasión", en *Harlem: los blues de la historia* (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2013).

SINTIÉNDOSE JODIDO*

ETHERIDGE KNIGHT

Señor ella se ha ido deshecho me dejó deshecho descompuesto y dividido
y sin forma de hacerla
regresar y en todas partes el mundo está desnudo
brillante hueso blanco destellos de arena de cristal
muerte por droga muerta moribunda y balbuciente la llevó
lejos la hizo llevarse consigo su risa y sus sonrisas
y su suavidad y sus suspiros de medianoche

Al diablo Coltrane y la música y las nubes amontonándose en el cielo
al diablo el mar y los árboles y el cielo y los pájaros
y los reptiles y todos los animales que vagan por la tierra
al diablo marx y mao al diablo fidel y nkrumah y
la democracia y el comunismo al diablo la heroína y la mariguana
y los rojos tomates maduros y todos los discípulos al diablo fanon nixon
y malcom al diablo la revolución al diablo la libertad al diablo
toda la puta cosa
todo lo que quiero ahora es que regrese mi mujer
para que mi alma pueda cantar

* Etheridge Knight, "Sintiéndose jodido", en *Poemas esenciales* (Valparaíso: Ediciones España, 2019).

ESTA NOCHE, EN OAKLAND*

DANEZ SMITH

No vine aquí a cantar un blues.
Últimamente, abro mi boca

& salen caléndulas, ciruelas amarillas.
Vine para hacer del cielo un jardín.

Dame lluvia o dame miel, querido señor.
El cielo no nos ha dado agua este año.

Monto mi bicicleta hacia un chico, cuando llegue allí
lo que haremos no será hermoso

ni amor en absoluto, pero será merecido.
He empezado a buscar hombres para mojar la cosecha.

Ven, esta noche declaro que debemos movernos
en vez de rezar. Esta noche, al este de aquí,
dos chicos, uno vestido con lo que podría ser sangre

& uno vestido con lo que podría ser sangre
anterior a la herida, se encuentran & se miran con ira

* Danez Smith, "Esta noche, en Oakland", versión digital en *Círculo de Poesía. Revista electrónica de literatura*. Trad. Gustavo Osorio de Ita. Disponible en https://circulodepoesia.com/2018/09/poesia-norteamericana-danez-smith/

& Dios, esta noche, ¡déjalos bailar! Esta noche,
la bala no existe. Esta noche, la policía

ha recurrido a su Dios buscando el perdón.

Esta noche, no enterramos nada, servimos a Dios

sin necesidad de palas, servimos a Dios
con una cadera enferma & un hermano en prisión.

Esta noche, deja que cada hombre sea su propio señor.
Deja que dondequiera que dos personas se encuentren sea una reunión

de luces antiguas. Vamos a gastar el resplandor de mármol de la luna
gritando nuestros nombres a las estrellas hasta que seamos

las estrellas. ¡Oh, adorado Dios! ¡Oh, dulce pueblo negro!
Estoy ebrio & tengo sed. Cuando llegue al chico

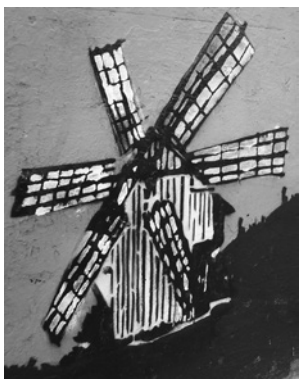
que me deja practicar el hambre con él
no le daré el nombre de tu más nuevo fantasma

le daré mi cuerpo & lo que haga con él
no será de mi incumbencia, pero diré mira,

lo estuve haciendo el día entero, aun así, sin lluvia
aun así, no tengo herida de salida

y él dirá Esta Noche, quiero llevarte
cómo lo hace la policía, desarmado & de golpe

& esta noche, cuando soñemos, soñaremos con bailar
en una ciudad que lentamente se vuelve ceniza.

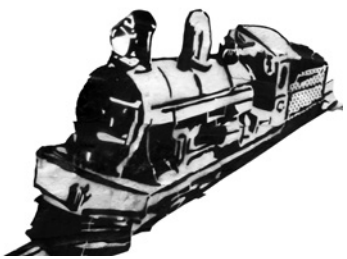


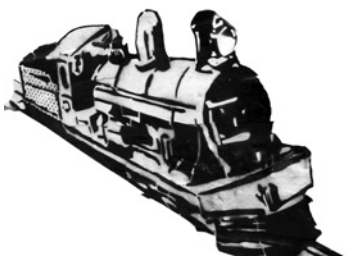
RESPUESTA A VINICIUS*

MANUEL BANDEIRA

Poeta soy, algo padre,
Algo más, hermano.
Lúcido, pero no selecto.
Y entristecido por los ayes
que se disuelven en mi fantasía.

¿Con que sueño? No lo sé.
Acaso con la fortuna
que nunca tuve en la vida
y con sacarme del pecho
arrancadas de raíz
estas inútiles ganas
de dominar todo aquello
que siempre me ha dominado.





* Manuel Bandeira, "Respuesta a Vinicius", en *Antología de Manuel Bandeira* (Bogotá: Arquitrave Ediciones).

DON CÓGITO SOBRE LA POSTURA ERGUIDA*

ZBIGNIEW HERBERT

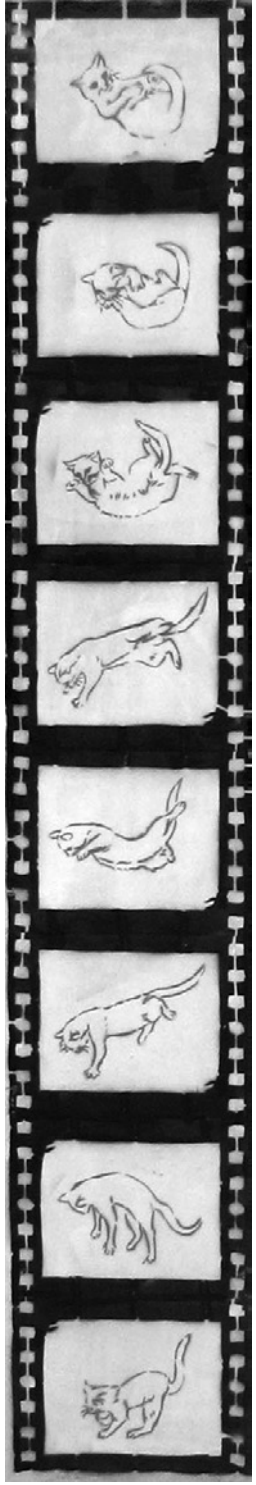
En Útica
los ciudadanos
no quieren defenderse

en la ciudad estalló la epidemia
del instinto de conservación

el templo de la libertad
se trocó en rastro

el senado delibera
cómo no ser senado

los ciudadanos
no quieren defenderse
asisten a acelerados cursillos
de genuflexión



* Herbert Zbigniew, "Don Cógito sobre la postura erguida", en *Informe desde la ciudad sitiada y otros poemas* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1993).

pasivos esperan al enemigo
escriben aduladores discursos
entierran el oro

cosen nuevos estandartes
inocentemente blancos
enseñan a los niños a mentir

abrieron las puertas
por las que ahora penetra
una columna de arena

por lo demás como de costumbre
comercio y copulación

POESÍA SELECTA*

SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN

REVOLUCIÓN

Como casa limpia
Como suelo barrido
Como puerta abierta

Como puro inicio
Como tiempo nuevo
Sin mancha ni vicio

Como voz del mar
Interior de un pueblo

Como hoja en blanco
Donde el poema surge

Como arquitectura
Del hombre que erige
Su habitación

* Sophia de Mello Breyner Andresen, "Revolución" y "Revolución: Descubrimiento", en *Antología Poética de Sophia de Mello Breyner Andresen* (Bogotá: Alquitrave Editores, 2005). Trad. Rodolfo Alonso. Disponible en: http://www.arquitrave.com/arquitraveantes/libreria/librospdf/sophia_de_mello.pdf

REVOLUCIÓN: DESCUBRIMIENTO

Esto es revolución: descubrimiento
Mundo que recomienza a partir de playa pura
Como un poema a partir de la hoja en blanco
Catarsis emerger verdad expuesta
Tiempo terrestre que se inquiere el rostro

POESÍA SELECTA*

XU LIZHI

ESPERAR EN FILA

La multitud en esta ciudad
sube y baja por las calles,
sube y baja los puentes peatonales, hacia el metro
sube y baja esta tierra,
y cada vuelta es una vida.
Esta especie impulsada y consumida por el fuego,
tan ocupada desde que nace hasta que muere.
Solo cuando llega la muerte dejan de saltarse la fila,
bajan la cabeza, ordenadamente
y vuelven a hacer una madriguera en el vientre de su madre.

ME DUERMO DE PIE

El papel se hace difuso delante de mis ojos.
Con una pluma de acero esculpo un negro irregular
lleno de palabras de trabajo.
Taller, línea de ensamblaje, máquina, tarjeta de fichar, horas extra, salario.
Me han entrenado para ser dócil.
No sé cómo gritar o rebelarme,
quejarme o denunciar.
Sólo sé sufrir en silencio hasta el agotamiento.
Cuando pisé por primera vez este lugar,
sólo deseaba la nómina gris del día diez.

* Xu Lixhi, "Esperar en fila" y "Me duermo de pie", Versión digital. Trad. Enrique García, de las versiones de Eleanor Goodman.

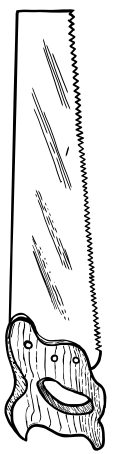
Para ello me encadeno a mi esquina y a mis palabras.
Renuncio a faltar, renuncio a enfermar,
renuncio a mis asuntos personales.
Renuncio a llegar tarde,
renuncio a irme temprano.
Por la línea de ensamblaje me mantengo
firme como el acero y mis manos vuelan.
¿Cuantos días y cuantas noches
habré pasado dormido de pie?

FRAGMENTOS

REINALDO ARENAS

OTRA VEZ EL MAR*

Y los dos avanzamos un poco más, bajo el sol abrasante, hasta llegar a la misma explanada donde se ejecuta el desfile. Pasan los estudiantes, marchando y levantando enormes carteles de apoyo y agradecimiento, pasan los obreros agrupados por sindicatos. Esos son los seleccionados para desfilar, me dice él, nosotros somos los seleccionados para verlos desfilar. No le contesto, me limito a hacerle un gesto de impotencia… Y ya pasa el ejército, sonando sus fanfarrias, exhibiendo sus armas, provocando un gran estruendo con instrumentos que parecen embestir amenazantes. ¿Quién se resiste a no desfilar? ¿Quién no está aquí, presente, aplaudiendo? Todos quieren ahora abrirse paso, ver, llegar hasta el mismo contén de la avenida. Nosotros corremos también sudorosos hasta el punto de concentración, donde nos esperan los demás, los del trabajo, ante los cuales debemos exhibir nuestra fidelidad, y repetir entusiasmados esas consignas que ahora repiten, martillean, gritan los altavoces. ¿Pero cuándo, pero cuándo empezó todo esto?, vuelvo a preguntarme, sin desprenderme de los hombros de Héctor. Lo peor es que no hay un punto exacto de partida, una fecha, un acontecimiento que marque el comienzo del desastre, mucho menos sus límites, no hay una catástrofe definitiva; todo se va como disolviendo, pudriendo; no de un golpe, no, sino perennemente, y solo queda el caos, la miseria, el miedo, el incesante acoso. Hoy prohibieron tal programa, hoy suprimieron tal revista, hoy racionaron tal producto, hoy prendieron a tal personaje, hoy fusilaron tantas personas. Hoy, hoy, así, así, hasta que lo terrible se vuelve monótono, y uno no busca el porqué, la explicación o la reparación de la injusticia, sino, ya solamente, un sitio donde meter la cabeza, respirar, y verlo todo, ver la destrucción completa, ver el fin, ver nuestra destrucción, sin haber perdido la razón, sin haber enloquecido, sin haber muerto antes por la brutalidad de los trabajos obligatorios, de las leyes implacables, de las metas que

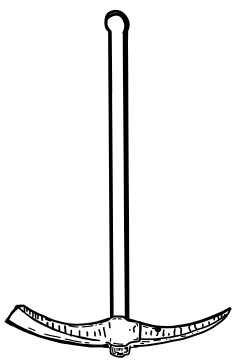


* Reinaldo Arenas, *Otra vez el mar* (Barcelona: Tusquets, 2002), 68-69; 342-343.

por encima de toda fuerza humana, deben cumplirse y sobrecumplirse… Y ahora los altoparlantes describen, profusa y apologéticamente, "el grandioso desfile que en estos momentos cruza frente a la tribuna presidencial". ¡Oh Dios, oh Dios! ¿A quién voy a invocar? ¿Quién podría salvarnos?

***

¿Cómo, pues, soportar la vejación perenne que impone el hecho de estar vivo y la seguridad de que pronto no lo estaremos? ¿Cómo, pues, soportar la cola de la croqueta, la ofensa de envejecer, los discursos del premier, las interrogaciones (las burlas) incontestables que nos lanza siempre el tiempo, el hambre obligatoria y exaltada en ripios "gloriosos", el calor del trópico, el horror del trópico, los ademanes irrevocables de los adolescentes, la soledad sin subterfugios ni consuelos, la humillación del tirano, la repetida traición de nuestros amigos, la asamblea semanal, la comida sin sal, la camisa sucia, la guagua repleta, la pila sin agua, las películas búlgaras, la pérdida de casi todos nuestros odios y pasiones, la vida reducida a una sola dimensión en el estupor, la persecución sexual, el ostracismo sin apelaciones, la expropiación de nuestros sueños más minúsculos, la represión más bárbara ante la forma de vestir y peinarse, la implantación de un crimen fijo, de una estafa fija sobre la cual hay que entonar loas infinitas? ¿Cómo, pues, soportar los zapatos plásticos, la "Internacional", la pérdida del pelo y de la dignidad, la agonía metódica y doméstica (mañana, mediodía, tarde, noche), las jornadas interminables en el campo, la inminente, desoladora certeza de estar preso, la impotencia ante esa certeza, los programas de televisión, cine y radio, la misa retórica paladeada, repetida, reproducida en murales, consignas, vallas, titulares, altoparlantes, grabadoras?... Nuestra ineludible, clara, condición de esclavo; el hecho de haber nacido en el cacareo cerrado de una isla, el pavoroso desamparo de una isla, la prisión-prisión-prisión que es una isla… ¡Oh, la lectura del *Granma*! Los visitantes oficiales, la demagogia del que dobla los micrófonos, las promesas de un futuro "no para hoy ni para mañana", la venganza en lugar de la razón, el odio y la pasión en vez de la inteligencia y del amor; nuestra propia mueca descomunal, nuestra descomunal incredulidad y sinrazón de estar; el color del domingo, el color del verano, el color de los cuerpos que se encorvan; la cobardía y el oportunismo de nuestros defensores, la vileza de nuestros enemigos, la traición de nuestros amigos; el fin de toda civilización —de toda autenticidad—, de toda individualidad, de toda grandeza (fin que se abate ya sobre el mundo), la muerte del hombre como tal y de todas las sagradas, inspiradas, nobles vanidades… ¡Ah, el chillido de la presidenta del *CDR*! La falta de desodorante, las sillas de tijera, las películas "progresistas" hechas por productores capitalistas, la conversión de cineastas y maricones millonarios al comunismo, la peste a grajo, la tarde y el sudor de las manos, la taza del inodoro que no



descarga y las últimas declaraciones de Sartre —siempre hace unas últimas declaraciones esa descarada—, las cartas de la madre y los bolígrafos argelinos, y aun, ante la certeza de que ya no hay escapatorias, máscara en mano, en la danza que se prolongará hasta nuestro reventamiento y quizás más allá… ¿Cómo, pues, soportar tanto escarnio, tanto estupor, tanto ruido, tanta miseria impresa o expresa, tanto meneo, tanta tristeza e impotencia, furia y dolor, cuando basta el leve precipitarse de este metal en mi cuerpo, la dulce cuerda o el disparo en la nuca?... ¿Seguir? ¿No seguir? He aquí el dilema… ¿Qué, pues, sino el estímulo de esa airada, divina, persistente sed de venganza, de desquite, de cuentas a rendir, de no partir sin antes decir, dejar, estampar en la eternidad, o donde sea, la verdad sobre la porción de horror que hemos padecido y padecemos, nos hace resistir, soportar, fingir y no mandar a la mierda de una patada descomunal tanta fatiga, envilecimiento y locura?... Morir —¿jamás soñar?—. Morir —¿tal vez quedar?—. Tal vez, antes de partir, estampar definitivamente eso que no nos permiten jamás decir y somos: Nuestro unánime, intransferible grito. Morir… ¿Tal vez quedar?

CELESTINO ANTES DEL ALBA**

Fue entonces, por primera vez, cuando vimos a Celestino, allá, bajo las grandísimas almendras de la arboleda, escribiendo y escribiendo en los troncos y en los gajos de las matas, la más larga de todas las poesías. Yo lo vi, y dejé de gritar, aunque no sé por qué, pues yo no sabía ni siquiera que el garabateo que él estaba haciendo con su cuchillo fueran poesías ni cosa que se le parezca. Y no me explico cómo es que mamá, abuelo y abuela se pudieron enterar en ese momento, pues ellos son tan brutos como yo, o quizá más, y ninguno sabe ni la o. Pero el caso es que me dejaron, sin darme un rasguño, y corriendo como centellas se abalanzaron sobre Celestino, diciéndole palabras tan grandes, que ni el mismo abuelo, cuando le cae atrás a la yegua, sin poder cogerla, las había dicho antes. Celestino, al ver que se le acercaban con las hachas y la lanza, no hizo ni el más mínimo intento de salir corriendo. ¡El muy sanaco, se quedó tranquilo! Y lavado en lágrimas dijo, explicando: "¡Déjenme terminar, que ya falta muy poco!...". […] Pero el caso es que ese día no le hicieron nada a Celestino, y todavía él no ha terminado de escribir esa poesía. Y anda, el pobre, como un alma en pena: robándose cuchillos y secando matas y más matas, que el abuelo enseguida tumba de un hachazo.

** Reinaldo Arenas, *Celestino antes del alba*. Fábula (Barcelona: Tusquets, 2002), 85-86.

***

De nuevo has vuelto a escribir poesías. Esta vez con más furia que antes, ahora todo el barrio sabe quién eres. Ya no tienes escapatorias. Abuela dice que se le cae la cara de vergüenza al pensar que a uno de sus nietos le haya dado por esas cosas. Y abuelo (con el hacha siempre a cuestas) no hace más que maldecir.

Otra vez estás escribiendo poesías, y yo sé que no vas a parar nunca. Es mentira que algún día piensas terminar, aunque me lo digas, yo sé que es mentira. Mi madre también lo sabe y no hace más que llorar. En cuanto a mis tías, no hacen más que mormollar.

Ya todo el mundo te odia.

Ahora oigo cómo mormollan en la cocina. Hablan. Hablan. Hablan: están buscando la forma de matarte. Están buscando la forma de matarte. Están…

[…]

¡Qué haremos ahora que ya todos saben quiénes somos! Es casi seguro que nos están buscando debajo de las camas, y cuando no nos encuentren allí, nos buscarán detrás del armario, y si no estamos allí: se subirán al techo, y buscarán. Y registrarán. Y lo revolverán todo. Y nos hallarán. No hay escapatorias… ¡Y todavía tú sigues escribiendo!

***

La poesía los había devuelto a otra región, una región que ya casi no existía en ningún sitio y menos allí, en aquella isla condenada y a la merced de las locuras de Fifo. El caso es que mientras el poeta leía, ellos, ya ajenos al horror, seguían internándose en parajes mágicos, donde sonaba una música, donde se escuchaba un insólito canto, donde el tiempo, detenido en su implacable horror, configuraba parajes habitables, senderos que se perdían entre neblinas promisorias, himnos furiosamente vitales, cerros azules y campos de girasoles…

[…]

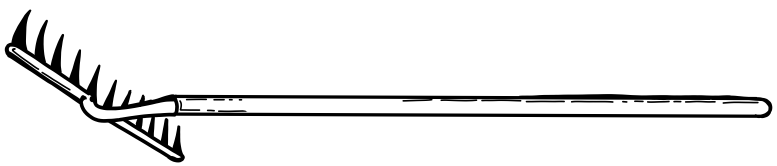
Todos estos poemas serán quemados. Pero antes les daré a ustedes la oportunidad de que los disfruten y a mí la oportunidad de leerlos. Uno escribe para los demás. Eso es indiscutible. Y toda escritura es una venganza. Yo no puedo ser una excepción. Escribo mi venganza y tengo que leerla, si no la leyera sería como si no hubiese existido. Pero inmediatamente después tengo que quemar lo leído. No puedo dejar pruebas de mi venganza, pues entonces una venganza mayor, la venganza de Fifo, caería sobre mí y me aniquilaría. Confórmense con la suerte de escuchar estos poemas una sola vez como yo

me conformo con la mía, aún más terrible, de tener que escribirlos, leerlos una sola vez y después quemarlos.

***

Ahora veo la historia política de mi país como aquel río de mi infancia que lo arrastraba todo con un estruendo ensordecedor; ese río de aguas revueltas nos ha ido aniquilando, poco a poco, a todos.

De todos modos, la juventud de los años sesenta se las arregló, no para conspirar contra el régimen, pero sí para hacerlo a favor de la vida. Clandestinamente, seguíamos reuniéndonos en las playas o en las casas o, sencillamente, disfrutábamos de una noche de amor con algún recluta pasajero, con una becada o con algún adolescente desesperado que buscaba la forma de escapar a la represión. Hubo un momento en que se desarrolló, de forma oculta, una gran libertad sexual en el país; todo el mundo quería fornicar desesperadamente y los jóvenes se dejaban largas melenas que, por supuesto, eran perseguidas por mujeres menopáusicas provistas de largas tijeras, se vestían con ropa estrecha y se ponían sellos al estilo occidental; oían a los Beatles y hablaban de liberación sexual. Enormes cantidades de jóvenes nos reuníamos en Coppelia, en la cafetería del Capri o en el Malecón, y disfrutábamos de la noche a despecho del ruido de las perseguidoras de la policía.



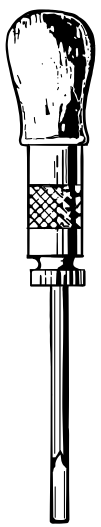
MEDITACIÓN SOBRE LA OBEDIENCIA Y LA LIBERTAD*

SIMONE WEIL

La sumisión de la mayoría a la minoría, hecho fundamental de casi toda organización social, no ha dejado de asombrar a quienes han reflexionado mínimamente sobre este tema. Vemos en nuestro entorno cómo lo más pesado prevalece sobre lo menos pesado, cómo las razas más prolíficas asfixian a las demás. Entre los hombres, esas relaciones tan claras parecen invertidas. Sabemos, sin duda, por la experiencia cotidiana, que el hombre no es un simple fragmento del ecosistema, que lo más elevado del hombre —la inteligencia, la voluntad, la fe— produce todos los días milagros enormes. Pero no es esta cuestión lo que se trata aquí. La necesidad implacable que ha mantenido y mantiene de rodillas a las masas de esclavos, de pobres o de subordinados no tiene nada de espiritual; es análoga a todo lo que hay de brutal en nuestro entorno. Y, sin embargo, se ejerce aparentemente en virtud de leyes contrarias a las del ecosistema. Como si, en la balanza social, el gramo prevaleciese sobre el kilo.

Hace casi cuatro siglos, el joven La Boétie, en su *Contr'un*, planteaba la pregunta, sin responder a la misma. ¡Con qué ilustraciones conmovedoras podríamos apoyar su pequeño libro nosotros, que vemos hoy, en un país que ocupa la sexta parte del globo, a un solo hombre desangrando a toda una generación! Cuando la muerte se enseñorea es cuando el milagro de la obediencia estalla ante nuestros ojos. Que muchos hombres se sometan a uno solo por miedo a ser masacrados por él es ciertamente sorprendente; pero ¿cómo comprender que permanezcan sometidos hasta el punto de morir por orden suya? ¿Cómo se mantiene la obediencia cuando comporta al menos tantos riesgos como la rebelión?

El conocimiento del mundo material en que vivimos pudo desarrollarse tanto a partir del momento en que Florencia, después de tantas otras maravillas, aportó a la humanidad,



* Simone Weil, "Meditación sobre la obediencia y la libertad", en *Discurso de la servidumbre voluntaria* (Barcelona: Virus Editorial, 2016).

por medio de Galileo, la noción de fuerza. Fue solo entonces cuando la industria pudo emprender el aprovechamiento del medio material. Y nosotros, que pretendemos organizar el medio social, no poseeremos de él ni siquiera el conocimiento más burdo mientras no hayamos concebido claramente la noción de fuerza social. La sociedad no puede tener sus ingenieros mientras no tenga su Galileo. ¿Existe en este momento, en toda la superficie de la Tierra, una inteligencia que pueda entender, aunque sea vagamente, cómo es posible que un hombre, en el Kremlin, tenga la posibilidad de hacer caer cualquier cabeza dentro de los límites de las fronteras rusas?

Los marxistas no han facilitado una visión clara del problema al elegir la economía como clave del enigma social. Si se considera a una sociedad como un ser colectivo, entonces ese gran animal, como todos los animales, se define principalmente por la manera en que se asegura el alimento, el sueño, la protección de la intemperie, en pocas palabras, la vida. Pero la sociedad considerada en su relación con el individuo no puede definirse simplemente por los modos de producción. Por más que se recurra a todo género de sutilezas para hacer de la guerra un fenómeno esencialmente económico, es patente y manifiesto que la guerra es destrucción y no producción. La obediencia y el mandato son también fenómenos que las condiciones de producción no bastan para justificar. Cuando un viejo obrero sin trabajo y sin ayuda perece silenciosamente en la calle o en un cuchitril, esta sumisión que se extiende hasta la muerte no se puede explicar por el juego de las necesidades vitales. La destrucción masiva del trigo o el café durante las crisis es un ejemplo no menos claro. La noción de fuerza, y no la de necesidad, constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales.

Galileo no tenía demasiados motivos para jactarse por haber puesto tanto genio y tanta probidad en descifrar el cosmos; al menos no se enfrentaba más que a un puñado de hombres poderosos especializados en la interpretación de las Escrituras. El estudio del mecanismo social está obstaculizado por pasiones que se encuentran en todos y cada uno de nosotros. No hay casi nadie que no desee cambiar o conservar las actuales relaciones de dominio y sumisión. Uno y otro deseo ponen una niebla ante la mirada de la inteligencia e impiden percibir las lecciones de la historia, que muestra en todas partes a las masas bajo el yugo y a unos pocos levantando el látigo.

Unos, del lado de las masas, quieren mostrar que esta situación no es solamente inicua, sino también imposible, al menos para un futuro próximo o lejano. Los otros, del lado que desea conservar el orden y los privilegios, quieren mostrar que el yugo pesa poco, o incluso que es consentido. Desde los dos lados se lanza un velo sobre el absurdo radical del mecanismo social, en lugar de considerar cara a cara este absurdo aparente y analizarlo para encontrar ahí el secreto de la máquina. En cualquier materia no existe otro método de reflexión. El asombro es la fuente de la sabiduría, decía Platón.

Puesto que la mayoría obedece, y obedece hasta dejarse imponer el sufrimiento y la muerte, mientras que la minoría manda, esto indica que no es cierto que el número sea una fuerza. El número, por más que la imaginación nos lleve a creer otra cosa, es una debilidad. La debilidad está del lado en que se tiene hambre, en que hay extenuación, donde se suplica, donde se tiembla, no del lado donde se vive bien, donde se conceden gracias, donde se amenaza. El pueblo no está sometido aunque sea mayoría, sino porque es mayoría. Si un hombre lucha en la calle contra veinte, sin duda acabará muerto en el suelo. Pero a una señal del hombre blanco, veinte culíes anamitas pueden ser golpeados a bastonazos, uno tras otro, por uno o dos capataces.

La contradicción no es quizá más que aparente. Sin duda los que ordenan son siempre menos numerosos que los que obedecen. Pero precisamente porque son poco numerosos forman un conjunto. Los otros, precisamente porque son demasiado numerosos, son uno más uno más uno, y así sucesivamente. De este modo, el poder de una ínfima minoría se basa, a pesar de todo, en la fuerza del número. Esta minoría prevalece con mucho en número sobre cada uno de aquellos que componen el rebaño de la mayoría. No hay que concluir de ello que la organización de las masas invertiría la relación, pues esa organización es imposible. No se puede establecer cohesión más que entre una pequeña cantidad de hombres. Más allá de eso, no hay más que yuxtaposición de individuos, es decir, debilidad.

Sin embargo, hay momentos en los que no es así. En ciertos momentos de la historia, un gran soplo pasa sobre las masas; su respiración, sus palabras, sus movimientos se confunden. Entonces conocen, a su vez, por fin, lo que es sentirse solo y desarmado; y tiemblan. Tácito, en algunas páginas inmortales que describen una sedición militar, supo analizar perfectamente la situación:

> *El signo principal de que era un movimiento profundo, imposible de aplacar, es que no estaban diseminados ni manejados por otros, sino que juntos se enardecían, juntos se callaban, con tal unanimidad y tal firmeza que parecía que actuaban a las órdenes de alguien.*[1]

Nosotros hemos asistido a un milagro de ese género en junio de 1936[2], y la impresión no se ha borrado todavía.

Esos momentos no perduran, aunque los desdichados deseen ardientemente verlos durar para siempre. No pueden durar, porque esa unanimidad que se produce en

1. Tácito: Anales. Se trata de la rebelión de las legiones de Germania en los primeros años del reinado de Tiberio. [N. de los T.]
2. Es muy probable que la autora se refiera a la huelga general de mayo-junio de ese año en Francia. [N. de los T.]

el fuego de una emoción viva y general no es compatible con ninguna acción metódica. Tiene siempre por efecto suspender cualquier acción y detener el curso cotidiano de la vida. Ese tiempo de parada no puede prolongarse; el curso de la vida cotidiana debe seguir, las tareas de cada día tienen que llevarse a cabo. La masa se disuelve de nuevo en individuos, el recuerdo de la victoria se difumina; la situación primitiva, o una situación equivalente, se restablece poco a poco y, aunque en el intervalo los amos hayan podido cambiar, siempre son los mismos los que obedecen.

Los poderosos no tienen ningún interés más vital que impedir esta cristalización de las multitudes sometidas o, al menos, pues no siempre pueden impedirla, hacerla tan poco frecuente como sea posible. Que una misma emoción agite al mismo tiempo a un gran número de desdichados es algo que sucede muy a menudo por el curso natural de las cosas; pero de ordinario esa emoción, apenas despertada, es reprimida por el sentimiento de una impotencia irremediable. Alimentar ese sentimiento de impotencia es el primer artículo de una política hábil por parte de los amos.

El espíritu humano es increíblemente flexible, pronto a imitar, pronto a plegarse a las situaciones exteriores. Aquel que obedece, aquel cuyos movimientos, penas y placeres están determinados por la palabra de otro, se siente inferior no por accidente, sino por naturaleza. En el extremo contrario de la escala, el otro se siente igualmente superior, y estas dos ilusiones se refuerzan una a otra. Es imposible al espíritu más heroicamente firme conservar la conciencia de un valor interior cuando esa conciencia no se apoya en nada exterior. El mismo Cristo, cuando se vio abandonado por todos, escarnecido, despreciado, con su vida tenida por nada, perdió por un instante el sentimiento de su misión; ¿qué otra cosa puede significar el grito «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Les parece a los que obedecen que alguna inferioridad misteriosa los ha predestinado a obedecer desde toda la eternidad; y cada marca de desprecio, aunque sea ínfima, que sufren por parte de sus superiores o de sus iguales, cada orden que reciben, sobre todo cada acto de sumisión que realizan, los confirma en ese sentimiento.

Todo lo que contribuye a dar a aquellos que están en la parte baja de la escala social el sentimiento de que tienen un valor es en cierta medida subversivo. El mito de la Rusia soviética es subversivo en tanto que puede dar al obrero comunista de una fábrica que ha sido despedido por su capataz el sentimiento de que, a pesar de todo, tiene detrás de él al Ejército Rojo y a Magnitogorsk, y permitirle así conservar su dignidad. El mito de la revolución históricamente ineluctable juega el mismo papel, aunque más abstracto; cuando se es miserable y se está solo, resulta tranquilizador tener de su lado a la historia. El cristianismo, en sus inicios, también fue peligroso para el orden. No sugería a los pobres y a los esclavos que codiciasen los bienes y el poder; muy al contrario, les daba el sentimiento de un valor interior que les ponía en el mismo plano o en un plano más elevado que a

los ricos, y eso era suficiente para poner a la jerarquía social en peligro. Muy pronto se corrigió, aprendió a poner entre los matrimonios o los entierros de los ricos y los pobres las diferencias que convienen, y a relegar a los desdichados a los últimos lugares de las iglesias.

La fuerza social no puede ser ajena a la mentira. Todo lo que hay de más alto en la vida humana, todo esfuerzo de pensamiento, todo esfuerzo de amor es corrosivo para el orden. El pensamiento puede también, con toda justicia, ser señalado como revolucionario de un lado y como contrarrevolucionario del otro. En la medida en que construye sin cesar una escala de valores "que no es de este mundo", es enemigo de las fuerzas que dominan la sociedad. Pero no es tampoco favorable a las empresas que tienden a cambiar o a transformar la sociedad y que, antes incluso de haber triunfado, deben implicar necesariamente, en quienes se consagran a ellas, la sumisión de la mayoría a la minoría, el desdén de los privilegiados por la masa anónima y el manejo de la mentira. El genio, el amor, la santidad merecen plenamente el reproche que se les hace a veces de mostrar una tendencia a destruir lo que hay sin construir nada en su lugar. En cuanto a aquellos que quieren pensar, amar y trasladar a la acción política toda la pureza que su espíritu y su corazón les inspiran, no pueden más que morir degollados, abandonados incluso por los suyos, infamados después de su muerte por la historia, como sucedió con los Gracos[3].

Resulta de tal situación, para todo hombre enamorado del bien público, un desgarro cruel y sin remedio. Participar, aunque sea de lejos, en el juego de fuerzas que mueven la historia apenas es posible sin mancharse o sin condenarse de antemano a la derrota. Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil tampoco resulta posible sin una gran incoherencia. La fórmula del «mal menor», tan desacreditada por el uso que de ella han hecho los socialdemócratas, es entonces la única aplicable, a condición de aplicarla con la más fría lucidez.

El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, sea cual sea. No se puede reprochar a aquellos a los que aplasta que lo socaven como puedan; cuando se resignan, no es por virtud, es por el contrario bajo el efecto de una humillación que sofoca en ellos las virtudes viriles. Tampoco se les puede reprochar a quienes lo organizan que lo defiendan, ni presentarlos como si formaran una conjura contra el bien general. Las luchas

3. Tiberio Sempronio Graco y Cayo Sempronio Graco, hermanos tribunos de la plebe, formaban parte del llamado *partido de los populares*, entre el 133 y el 121 a.C. Impulsaron un conjunto de reformas como la distribución de tierras entre la plebe urbana y los soldados licenciados o la concesión de la ciudadanía romana a latinos e itálicos. Weil se refiere aquí al final trágico de ambos hermanos cuando, después de que la actividad de Cayo se reflejara en varias leyes, la aristocracia senatorial quiso impedir a toda costa un tercer mandato del tribuno, lo que provocó una revuelta que acabaría con la masacre de más de 3.000 partidarios de Cayo, que se suicidaría u ordenaría a su esclavo Filócrates que le diera muerte, en el bosque de Furrina, mientras huían de la persecución.

entre conciudadanos no proceden de una carencia de comprensión o de buena voluntad; pertenecen a la naturaleza de las cosas, y no pueden ser apaciguadas, sino solamente ahogadas por la coacción. Para quien ama la libertad, no es deseable que desaparezcan, sino solamente que prevalezcan más acá de un cierto límite de violencia.

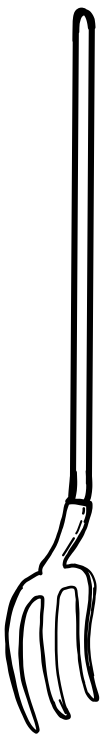
Primavera de 1937

FORMA BANCARIA DE LA IRA: LA REVOLUCIÓN*

PETER SLOTERDIJK

La forma proyectual de la ira (a la que en el ámbito policial se llamaría auto-justicia o bandidaje y, políticamente, anarquismo o romanticismo de la violencia) es susceptible de ser ampliada a forma bancaria. Con ello designamos la anulación del local de la furia y de los dispersos proyectos de odio en una instancia suprasegmental cuya tarea, como sucede con todos los bancos auténticos, consiste en servir como lugar de recogida y agencia de aprovechamiento de los depósitos. De nuevo, esta transición afecta de forma innegable a la estructura temporal de los potenciales ligados a proyectos individuales. De la misma manera que ya la venganza, como forma proyectual de la ira, confiere a ésta una prolongación temporal y hace que prospere una planificación pragmática, la forma bancaria de la ira exige de los movimientos individuales de venganza que se clasifiquen debidamente desde una perspectiva superior. Esta perspectiva es precisamente la que con orgullo reclama el concepto de "historia", por supuesto en singular. Mediante la creación de un banco de la ira (entendido como depósito de explosivos de tipo moral y proyectos de venganza), los vectores individuales caen bajo una dirección central cuyas exigencias no siempre coinciden con los ritmos de los actores y acciones locales. Es entonces cuando la subordinación se hace irrenunciable: las numerosas historias de venganza deben, por fin, integrarse en una historia unificada.

En este nivel constatamos la transición de la forma proyectual a la forma histórica de la ira. La "historia" en sí misma adopta la forma de una empresa con un máximo grado de ambición, siempre que se constituya un colectivo que invierta tanto su potencial de ira como sus esperanza e ideales en operaciones colectivas a largo plazo. La historia narrada asume la tarea de dar explicaciones de las acciones y los sufrimientos del colectivo



* Peter Sloterdijk, "Forma bancaria de la ira: la revolución", en *Ira y tiempo* (Madrid: Siruela, 2010).

dominante de la ira. Por decirlo prácticamente con palabras de dos conocidos colegas del año 1848: cualquier historia es la historia de una utilización de la ira.

Si la economía de la ira se eleva hasta el nivel bancario, las empresas anarquistas de pequeños propietarios de la ira y de grupos de rabia organizados de forma local se exponen a duras críticas. Con la elevación de la organización de la ira se consuma una racionalización de las energías vengadoras: ésta recorre el camino de la impulsividad pura, pasando por el ataque puntual, hasta la concepción de ofensivas contra el régimen del mundo en general. Desde el punto de vista del banquero de la ira, las acciones de las agencias locales de la rabia no son más que dispendios sin razón cuyo contrasentido se evidencia al devengar mejor que nunca réditos convenientes. De ello se ocupa, no en último término, el hecho de que la actuación externa y anárquica de las fuerzas de la ira provoquen regularmente la intervención de las fuerzas del orden, de las cuales, la mayoría de las veces, no se esfuerzan demasiado por neutralizar los estallidos de odio y las revueltas locales.

En este nivel, las acciones de ira a menudo pueden catalogarse como delito o penalizarse como crimen. No sirve de nada, por tanto, destrozar cabinas telefónicas o quemar coches cuando, con ello, no se persigue un objetivo que integre el acto vandálico en una perspectiva "histórica". La rabia de los destructores de cabinas y de los incendiarios se consume en su propia expresión, y el hecho de que se regenere a menudo con las rudas reacciones de la policía y la justicia no le quita nada de su ceguera. Se limita al intento de dar golpes en la niebla. Incluso un movimiento de masas como el de Espartaco, caudillo de los esclavos entre los años 73 al 71 a. C., no consiguió repetirse como magnífico incendio del odio que arrastrarse toda Italia a sublevarse contra el dominio de los terratenientes romanos. Aunque los gladiadores rebeldes de Capua infligieron a los ejércitos romanos más derrotas, el resultado último de esta sublevación fueron horribles avenidas en las que seis mil rebeldes pendieron de una cruz en una agonía que duraba días. Las consecuencias que de ella se derivaron fueron unas represiones cada vez mayores y un profundo desaliento. La reactivación de la leyenda de Espartaco y su incorporación al arsenal simbólico de las luchas de clase modernas revela igualmente que en los archivos de la ira se cuenta con una "herencia" milenaria. Se debe recordar que quien alimenta la ira y quiere legarla, debe hacer de los descendientes parte de la historia de las víctimas que reclaman venganza.

El resultado de la experiencia histórica no admite ambigüedad alguna, pues el pequeño oficio de la ira está condenado a consumirse en chapuzas ricas en pérdidas. Los patrimonios locales de las pasiones sediciosas se consumen en sus ruidos expresivos siempre que no se reúnan en lugares de acumulación de ira de gran alcance operativo o se coordinen por una dirección visionaria. Los cuantos enérgicos de rabia aislados hierven en marmitas de poca calidad hasta que se evaporan o dejan sedimentos quemados que

no pueden recalentarse. La historia de los pequeños partidos de protesta lo demuestra de forma inequívoca. Solo si las energías discretas se convierten en proyectos de gran alcance y si directores con gran capacidad de previsión y suficientemente tranquilos y diabólicos se ocupan de la administración de los patrimonios colectivos de la ira, se podrá crear con los numerosos y aislados fogones una central que suministre energía para acciones coordinadas que asciendan hasta el nivel de la "política mundial". Para ello son necesarias las consignas visionarias que no solo hablen a la rabia aguda de los hombres, sino también a sus amarguras más profundas y, no en último lugar, a sus esperanzas y a su orgullo. La más fría ira redacta sus informes de actuación con un estilo de ardoroso idealismo.

Como la economía monetaria, también la economía de la ira traspasa su umbral crítico cuando ésta llega desde el estadio de acumulación local y dispendio puntual al de la inversión sistemática y del aumento cíclico. En el caso del dinero, esta diferencia se describe como la transición de la forma de tesoro a la forma de capital. Con respecto a la ira, la transformación correspondiente se consumiría tan pronto como la producción vengadora de dolor transformara su forma de venganza en una forma de revolución. La revolución, en el sentido más amplio de la palabra, no puede ser asunto del resentimiento de personas individuales aisladas, aunque en momentos críticos tal afecto se vea también satisfecho. La revolución implica, en efecto, la fundación de un banco de ira cuyas inversiones deben ser consideradas de manera tan exhaustiva como las operaciones del ejército entes de la batalla decisiva o las acciones de un consorcio mundial antes de la opa hostil al competidor.

El concepto de "revolución" venidera, contemplado a la luz de los acontecimientos de 1917, resuelve la transición del actualismo al futurismo de la ira. Implica la negativa integral del principio de expresión, ya que las actuaciones expresivas en las perspectivas comerciales no significan más que un narcisista derroche de energía. Quien actúa como revolucionario profesional, es decir, como empleado de un banco de ira, no expresa tensiones propias, sino que obedece a un plan preestablecido. Ésta es la condición de la subordinación íntegra de los afectos subversivos a la estrategia empresarial. Entonces ha dejado de ser suficiente el "embellecer el mundo con horrores", según la lúcida y sarcástica expresión del héroe-*bandido* Karl Moor de Shiller para caracterizar la máxima de su levantamiento contra la insuficiencia de la ley. Aquel que quiera embellecer el mundo en un futuro debe, ante su fealdad, ir mucho más allá de lo que el romanticismo de los rebeldes y de los autores de atentados terroristas hubiera imaginado. Las flores del mal aisladas ya no son suficientes. Ahora se necesita el jardín entero.

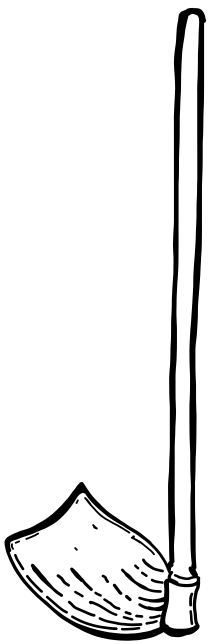
CONECTAR LAS MENTES, CREAR SIGNIFICADO, CONTESTAR EL PODER*

MANUEL CASTELLS

Ocurrió cuando nadie lo esperaba. En un mundo presa de la crisis económica, el cinismo político, la vaciedad cultural y la desesperanza, simplemente ocurrió. De pronto, la gente derrocaba dictaduras solo con sus manos, aunque estuvieran cubiertas con la sangre derramada por los caídos. Los magos de las finanzas pasaron de ser objeto de envidia pública a objeto del desprecio universal. Los políticos quedaron en evidencia como corruptos y mentirosos. Se denunció a los gobiernos. Los medios de comunicación se hicieron sospechosos. La confianza se desvaneció. Y la confianza es lo que cohesiona a una sociedad, al mercado y a las instituciones. Sin confianza, nada funciona. Sin confianza, el contrato social se disuelve y la sociedad desaparece, transformándose en individuos a la defensiva que luchan por sobrevivir. Sin embargo, en los márgenes de un mundo que había llegado al límite de su capacidad para que los seres humanos convivieran y compartieran la vida con la naturaleza, los individuos volvieron a unirse para encontrar nuevas formas de ser nosotros, el pueblo.

***

Los movimientos se extendieron por contagio en un mundo conectado en red mediante Internet inalámbrico y marcado por la rápida difusión viral de imágenes e ideas. Empezaron por el Norte y por el Sur, en Islandia y en Túnez, y desde allí la chispa prendió en un paisaje social diverso devastado por la codicia y la manipulación en todos los rincones del planeta azul. No fue solo la pobreza, o la crisis económica, o la falta de democracia lo que provocó esta rebelión polifacética. Por supuesto, todas las manifestaciones dolorosas de una sociedad injusta de una política antidemocrática



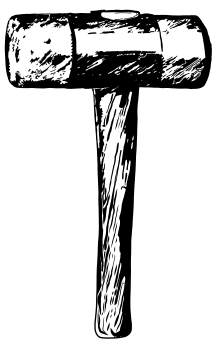
* Manuel Castells, "Conectar las mentes, crear significado, contestar al poder", en *Redes de indignación y esperanza* (Madrid: Alianza editorial, 2012).

estuvieron presentes en las protestas. Pero fue fundamentalmente la humillación causada por el cinismo y la arrogancia de los poderosos, tanto del ámbito financiero como político y cultural, lo que unió a aquellos que transformaron el miedo en indignación y la indignación en esperanza de una humanidad mejor. Una humanidad que tenía que reconstruirse desde cero, escapando de las múltiples trampas ideológicas e institucionales que habían conducido una y otra vez a un callejón sin salida, haciendo un nuevo camino al andar. Se trataba de encontrar la dignidad en el sufrimiento de la humillación, temas recurrentes en la mayoría de los movimientos.

***

La coacción y la intimidación, basadas en el monopolio del estado para ejercer la violencia, son mecanismos fundamentales para imponer la voluntad de los que controlan las instituciones de la sociedad. Sin embargo, la construcción de significados en la mente humana es una fuente de poder más estable y decisiva. La forma en que pensamos determina el destino de las instituciones, normas y valores que estructuran las sociedades. Muy pocos sistemas institucionales pueden perdurar si se basan exclusivamente en la coacción. La tortura física es menos eficaz que la manipulación mental. Si la mayoría de la gente piensa de forma contraria a los valores y normas institucionalizados en las leyes y reglamentos impuestos por el estado, el sistema cambiará, aunque no necesariamente para cumplir las esperanzas de los agentes del cambio social. Por eso, la lucha de poder fundamental es la batalla por la construcción de significados en las mentes.

El ser humano construye significados al interactuar con su entorno natural y social, interconectando sus redes neuronales con las redes de la naturaleza y las redes sociales. Esta interconexión funciona mediante el acto de la comunicación. Comunicar es compartir significados mediante el intercambio de información. Para la sociedad en sentido amplio, la principal fuente de producción social de significado es el proceso de comunicación socializada. La comunicación socializada es aquella que existe en el ámbito público más allá de la comunicación interpersonal. La transformación continua de la tecnología de la comunicación a todos los ámbitos de la vida social en una red que es al mismo tiempo local y global, genérica y personal, en una configuración constantemente cambiante. El proceso de construcción de significado se caracteriza por una gran diversidad. Sin embargo, hay una característica común a todos los procesos de construcción simbólica: en gran medida dependen de los mensajes y de los marcos creados, formateados y difundidos en las redes de comunicación multimedia. Aunque la mente de cada individuo construya su propio significado al interpretar a su manera los materiales recibidos, este proceso mental está condicionado por el entorno de las comunicaciones. Es decir, la transformación del



entorno de las comunicaciones afecta directamente a la forma en que se construye el significado y, por tanto, a la producción de las relaciones de poder. En los últimos años el cambio fundamental en el mundo de las comunicaciones ha sido el nacimiento de lo que he llamado autocomunicación de masas: el uso de Internet y de las redes inalámbricas como plataformas de comunicación digital. Es comunicación de masas porque procesa mensajes de muchos y para muchos y potencialmente puede llegar a numerosos receptores y conectarse a incontables redes que transmiten información digitalizada en un barrio o por todo el mundo. Es autocomunicación porque el emisor decide el mensaje de forma autónoma, designa a los posibles receptores y selecciona los mensajes de las redes comunicación que quiere recuperar. La autocomunicación de masas se basa en redes horizontales de comunicación interactiva que, en gran medida, los gobiernos y las empresas tienen dificultad para controlar. Por otra parte, la comunicación digital es multimodal y permite una referencia constante a un hipertexto global de información cuyos elementos el comunicador puede mezclar según los proyectos concretos de comunicación. La autocomunicación de masas proporciona la plataforma tecnológica para la construcción de la autonomía del actor social, ya sea individual o colectivo, frente a las instituciones de la sociedad. Por eso los gobiernos tienen miedo de Internet y las empresas mantienen una relación de amor-odio con la red e intentaron obtener beneficios al tiempo que limitan su potencial de libertad (por ejemplo, controlando el intercambio libre de archivos o las redes de código abierto).

En nuestra sociedad, que he conceptualizado como sociedad red, el poder es multidimensional, y está organizado en torno a redes programadas en cada campo de actividad humana de acuerdo con los intereses y valores de los actores empoderados. Las redes de poder lo ejercen influyendo en la mente humana predominantemente (pero no exclusivamente) mediante redes multimedia de comunicación de masas. Por tanto, las redes de comunicación son fuente decisiva de construcción de poder.

Las redes de poder en varios ámbitos de la actividad humana se conectan entre sí. Las redes financieras globales y las redes multimedia globales están íntimamente enlazadas, y esta meta-red acumula un poder extraordinario. Pero no todo el poder, porque esta meta-red de finanzas y medios de comunicación depende a su vez de otras grandes redes, como la red política, la red de producción cultural (abarca todo tipo de producto cultural, no solo productos de comunicación), la red militar y de seguridad, la red del crimen organizado y la decisiva red global de producción y la aplicación de la ciencia, la tecnología y la gestión del conocimiento. Estas redes no se fusionan, sino que establecen estrategias de colaboración y competición formando redes puntuales para proyectos concretos. Pero todas tienen un interés común: controlar la capacidad de definir las reglas y normas de la sociedad mediante un sistema político que responda fundamentalmente

sus interés y valores. Por eso, la red de poder construida en entorno al estado y el sistema político desempeña un papel fundamental en la interconexión general del poder. Esto se debe, en primer lugar, a que el funcionamiento estable del sistema y la reproducción de las relaciones de poder en cada red dependen, en última instancia, de las funciones de coordinación y regulación del estado, como pudo comprobarse en el derrumbamiento de los mercados financieros en 2008, cuando se pidió ayuda a los gobiernos de todo el mundo. Además, a través del estado las distintas formas de ejercer el poder en ámbitos sociales diferenciados se relacionan con el monopolio de la violencia como capacidad para imponer el poder en última instancia. Por tanto, mientras que las redes de comunicación procesan la construcción de significado de la que depende el poder, el estado constituye la red predeterminada para el funcionamiento adecuado de las demás redes de poder.

¿De qué forma se conectan entre sí las redes de poder conservando su campo de acción específico? Lo hacen mediante un mecanismo básico de construcción de poder en la sociedad red: *el poder de interconexión*, que es la capacidad para conectar dos o más redes en el proceso de construcción de poder para cada una de ellas en sus campos respectivos.

¿Quién ostenta entonces el poder en la sociedad red? Los *programadores (programmers)* con capacidad para programar cada una de las redes principales de las que depende la vida de la gente (gobierno, parlamento, ejército y seguridad, finanzas, medios de comunicación, instituciones científicas y tecnológicas, etc.). Y los *conmutadores (switchers)* que conectan diferentes redes (magnates de los medios de comunicación introducidos en la clase política, élites financieras que financian a las élites políticas, élites políticas que rescatan a las instituciones financieras, corporaciones mediáticas entrelazadas con corporaciones económicas, instituciones académicas financiadas por grandes empresas, etc.).

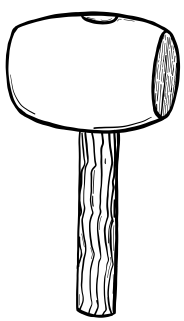
Si el poder se ejerce mediante la programación y la conexión de redes, entonces el contrapoder, el intento deliberado de cambiar las relaciones de poder, se activa mediante la reprogramación de redes en entorno a intereses y valores alternativos o mediante la interrupción de las conexiones dominantes y la conexión de redes de resistencia y cambio social. Los actores del cambio social pueden ejercer una influencia decisiva utilizando mecanismos de construcción de poder que se correspondan con las formas y procesos del poder en la sociedad red. Mediante la producción de mensajes autónomos para los medios de comunicación de masas y el desarrollo de redes autónomas de comunicación horizontal, los ciudadanos de la era de la información pueden inventar nuevos programas para sus vidas con los materiales de sus sufrimientos, sus miedos, sueños y esperanzas. Al compartir experiencias, construyen proyectos. Subvierten la práctica habitual de comunicación ocupando el medio y creando el mensaje. Superan la importancia de su

desesperación solitaria comunicando sus deseos. Luchan contra el poder establecido identificando las redes de la experiencia humana.

A través de la historia, los movimientos sociales han producido nuevos valores y objetivos que transforman las instituciones de la sociedad para representar estos valores, creando nuevas normas para organizar la vida social. Los movimientos sociales ejercen el contrapoder construyéndose en primer lugar a sí mismos mediante un proceso de comunicación autónoma, libre del control del poder institucional. Como los medios de comunicación de masas están controlados en gran medida por los gobiernos y las corporaciones, en la sociedad red la autonomía comunicativa se construye fundamentalmente en las redes de Internet y en las plataformas de comunicación inalámbrica. Las redes sociales digitales ofrecen la posibilidad de deliberar y coordinar acciones sin trabas. No obstante, este es solo un elemento de los procesos comunicativos a través de los cuales los movimientos sociales se relacionan con la sociedad en general. También necesitan establecer un espacio público creando comunidades libres en el espacio urbano. Como el espacio público institucional —el espacio designado constitucionalmente para la deliberación— está ocupado por los intereses de las élites dominantes y sus redes, los movimientos sociales tienen que labrarse un nuevo espacio público que no se limite a Internet sino que se haga visible en los lugares donde se desarrolla la vida social. Por eso ocupan el espacio urbano y edificios simbólicos. Los espacios ocupados han tenido un papel destacado en la historia del cambio social, así como en las prácticas actuales, por tres razones básicas:

—Crean comunidad, y la comunidad se basa en el compañerismo. El compañerismo es un mecanismo psicológico fundamental para superar el miedo. Y superar el miedo es el umbral fundamental que deben cruzar los individuos para comprometerse en un movimiento social, ya que saben que en última instancia tendrán que enfrentarse a la violencia si traspasan límites establecidos por los élites dominantes para mantener su dominio. En la historia de los movimientos sociales las barricadas erigidas en las calles tenían muy poco valor defensivo; de hecho, se convertían en blancos fáciles para la artillería o para las brigadas antidisturbios, dependiendo del contexto. Pero siempre definían un "dentro y fuera", un "nosotros contra ellos", de forma que, al incorporarse a un lugar ocupado y desafiar las normas burocráticas del uso del espacio, otros ciudadanos pudieran ser parte del movimiento sin necesidad de adherirse a una ideología u organización, simplemente estando allí por sus propias razones.

—Los espacios ocupados no son algo sin sentido: normalmente están cargados con el poder simbólico de la invasión de los centros de poder del estado o de las instituciones financieras. O bien, en relación con la historia, evocan recuerdos de revueltas populares que expresaron la voluntad de los ciudadanos cuando se cerraban otras formas de repre-



sentación. A menudo se ocupan edificios por su simbolismo o para afirmar el derecho del uso público de una propiedad especulativa vacía. Al tomar y ocupar el espacio urbano los ciudadanos recuperan su propia ciudad, una ciudad de la que fueron desalojados por la especulación inmobiliaria y la burocracia municipal. Algunos grandes movimientos sociales de la historia, como la Comuna de París en 1871 o las huelgas de Glasgow en 1915 (origen de la vivienda pública en Gran Bretaña), empezaron como huelgas de alquileres contra la especulación inmobiliaria. El control del espacio simboliza el control de la vida de la gente.

—Al construir una comunidad libre en un lugar simbólico, los movimientos sociales crean un espacio público, espacio para la deliberación que finalmente se convierte en un espacio político, espacio de reunión de asambleas soberanas para recuperar los derechos de representación que han sido capturados en instituciones políticas constituidas en su mayoría para conveniencia de los interés y valores dominantes. En nuestra sociedad, el espacio público de los movimientos sociales se construye como espacio híbrido entre redes sociales de Internet y el espacio urbano ocupado: conectando el ciberespacio y el espacio urbano en una interacción incesante y constituyendo tecnológica y culturalmente comunidades instantáneas de prácticas transformadoras.

La cuestión fundamental es que este nuevo espacio público, el espacio interconectado entre el espacio digital y el urbano, es un espacio de comunicación autónoma. La autonomía de la comunicación es la esencia de los movimientos sociales porque es lo que permite la formación del movimiento y lo que hace que este se relacione con la sociedad en general más allá del control del poder de comunicación por parte de los poderosos.

***

Desde el punto de vista de los individuos, los movimientos sociales son movimientos emocionales. La insurgencia no empieza con un programa ni una estrategia política. Esto puede surgir después, cuando aparecen líderes desde dentro o fuera del movimiento para promover los programas políticos, ideológicos y personales que pueden o no relacionarse con el origen y las motivaciones de los participantes en el movimiento. Pero el big-bang de un movimiento social empieza con la transformación de la emoción acción. Según la teoría de la inteligencia afectiva, las emociones más importantes para la movilización social y el comportamiento político son el miedo (una emoción negativa) y el entusiasmo (una emoción positiva). Las emociones positivas y negativas se relacionan con dos sistemas de motivación básicos resultado de la evolución humana: aproximación y evitación. El sistema de aproximación está relacionado con el comportamiento de búsqueda de objetivos que dirige al individuo a experiencias satisfactorias. Los individuos se muestran entusiasmados cuando se movilizan por un objetivo que les importa. Ésta es la razón

por la que el entusiasmo está directamente relacionado con otra emoción positiva: la esperanza. La esperanza proyecta el comportamiento hacia el futuro. Como una de las características diferenciadoras de la mente humana es la capacidad para imaginar el futuro, la esperanza es un ingrediente fundamental para imaginar el futuro, la esperanza es un ingrediente fundamental para apoyar la acción de búsqueda de objetivos. No obstante, para que surja el entusiasmo y la esperanza, los individuos tienen que superar la emoción negativa resultado del sistema de la evitación: la ansiedad. La ansiedad es una respuesta a una amenaza externa sobre la que la persona amenazada no tiene control. Por lo tanto, la ansiedad lleva al miedo y tiene un efecto paralizante. La superación de la ansiedad en un comportamiento sociopolítico a menudo es resultado de otra emoción negativa: la ira. La ira aumenta con la percepción de una acción injusta y con la identificación del agente responsable de ella. Las investigaciones neurocientíficas han demostrado que la ira está asociada a un comportamiento que asume riesgos. Cuando el individuo supera el miedo, las emociones positivas se imponen a medida que el entusiasmo activa la acción y la esperanza anticipa la recompensa de la acción arriesgada. No obstante, para que se forme un movimiento social, la activación emocional de los individuos debe conectar con otros individuos. Para ello se requiere un proceso de comunicación de una experiencia individual a los demás. Para que un un proceso de comunicación funcione, hay dos requisitos: la consonancia cognitiva entre emisores y receptores del mensaje y un canal de comunicación eficaz. La empatía en el proceso de comunicación está determinada por experiencias similares a las que motivaron el estallido emocional original. En concreto: si muchos individuos se sienten humillados, explotados, ignorados o mal representados, estarán dispuestos a transformar su ira en acción en cuanto superen el miedo. Este miedo lo superan mediante la manifestación extrema de la ira en forma de indignación cuando tienen noticia de que alguien con quien se identifican ha sufrido algo insoportable. Esta identificación se consigue mejor compartiendo sentimiento en una forma de compañerismo que se crea en el proceso de comunicación. La segunda condición para que las experiencias individuales se conecten y formen un movimiento es, por tanto, la existencia de un proceso de comunicación que propague los acontecimientos, y las emociones asociadas a las mismas. Cuanto más rápido e interactivo sea el proceso de comunicación, más probable se forme un proceso de acción colectiva, arraigado en la indignación, impulsado por el entusiasmo y motivado por la esperanza.

Históricamente, los movimientos sociales siempre han dependido de la existencia de mecanismos de comunicación específicos: rumores, sermones, panfletos y manifiestos, divulgados de persona a persona, desde el púlpito, la prensa, o por cualquier medio de comunicación disponible. En nuestra época, la comunicación multimodal con redes digitales de comunicación horizontal es el medio de comunicación más rápido, autónomo,

interactivo, reprogramable y autopropagable de la historia. Las características de los procesos de comunicación entre individuos comprometidos en el movimiento social determina las características organizativas del propio movimiento social: cuanto más interactiva y autoconfigurable sea la comunicación, menos jerárquica es la organización y más participativo el movimiento. Por eso los movimientos sociales en red de la era digital representan una nueva especie de movimiento social.

XI. PEQUEÑO GLOSARIO DE ANTINTELECTUALISMO ACADÉMICO

© Lesivo Bestial | La firma | Mural exterior | Medida variable | 2018

Lesivo Bestial | Músicos de Bremen | Mural exterior | 2,75 x 7 metros | 2018

DOI: 10.15446/djf.n21.101284

Algunos artilugios para la producción de obediencia: del "pequeño glosario de antintelectualismo académico"

(cc) BY NC ND

William Díaz Villarreal*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

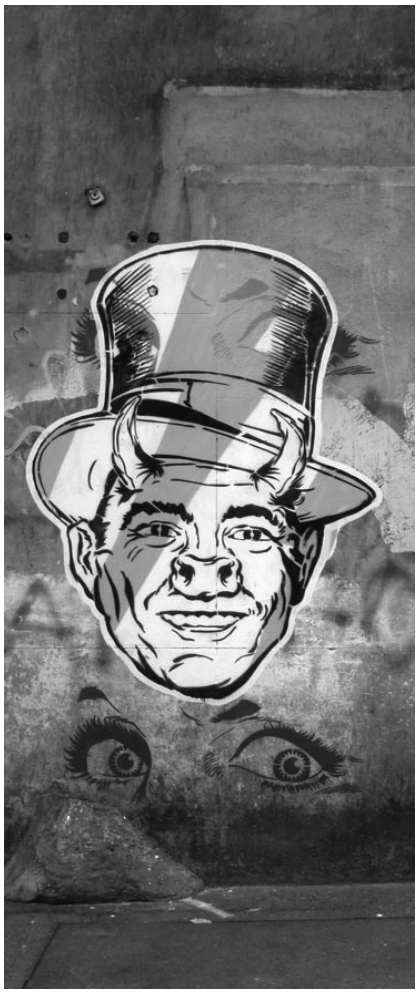
La institución de la universidad se ve a sí misma, cada vez con mayor insistencia, como una organización que, cuando no forma mano de obra para el mercado de trabajo, se dedica a la "producción" de bienes y servicios que se integran al ritmo de la economía del conocimiento. La base ideológica de estos cambios ha sido, como lo presagiaba Bill Readings hace ya tres décadas, el vaciamiento del contenido político y cultural de la universidad —lo que a su vez ha permitido su gerencialización en todos los niveles—. Algunos celebran esta situación como el final de esa universidad medieval caduca y de espaldas a la realidad contemporánea, que tanto les incomoda, mientras que otros la experimentan con una mezcla de indignación e impotencia. Así son los tiempos que corren, parecen decir resignados todos, mientras que en la universidad se establece, con una velocidad inaudita, un vocabulario completamente inédito, adaptado a los nuevos paradigmas de la educación y la pedagogía: ya se habla de competencias, de trabajo en equipo, de emprendimiento, de innovación, de aprendizaje continuo, y de otras cosas por el estilo como si fueran las más naturales del mundo.

Pero no hay nada natural en el lenguaje, y mucho menos en el lenguaje producido institucionalmente. La nueva jerga académica se ha introducido en la universidad como un caballo de Troya: está compuesta de términos que parecen inocuos, incluso razonables, pero que contienen un ejército de valores que transforman desde la raíz el concepto de educación en todos los niveles. El nuevo vocabulario académico y pedagógico no es más que el viejo vocabulario administrativo, pero refuncionalizado para servir a las demandas de la economía. Y la retórica de la autoayuda, tan vieja como el capitalismo, persuade sin producir resistencia: habitúa a ciertos comportamientos, crea representaciones positivas de ciertas actitudes morales, convierte ciertos valores

CÓMO CITAR: Díaz Villareal, William. "Algunos artilugios para la producción de obediencia: del "pequeño glosario de antintelectualismo académico". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 605-626, doi: 10.15446/djf.n21.101284.

* *e-mail:* wdiazv@unal.edu.co

© Obra plástica: Lesivo Bestial



en principios naturales y nos convence de que las cosas no podrían ser de otro modo. En esta mezcla de moralismo e inevitabilidad radica, de hecho, su fuerza de convencimiento: quien se oponga a la necesidad de ser emprendedor, de trabajar en equipo, de innovar o de ser agente de un aprendizaje continuo puede ser acusado de no entender la lógica del presente que nos tocó en suerte o, en el peor de los casos, de tener algún defecto moral. La actual expansión del pensamiento económico ha terminado por convertir al hombre de negocios en el modelo ético por excelencia, y su ideología ha penetrado de manera profunda en la conciencia de todos, incluidos los académicos y los intelectuales. El principal motor de las acciones humanas es, de acuerdo con la ideología imperante, el beneficio individual; la competencia es el principio que rige las relaciones sociales. Todo lo que no se ajuste a este molde es tildado de ideológico o politizado.

El nuevo *ethos* gerencial es antintelectual en su núcleo, y no le faltaba razón a Arthur Schlesinger cuando decía hace un siglo que el antintelectualismo es el antisemitismo del hombre de negocios. Hoy, el antintelectualismo es el antisemitismo de muchos grupos sociales (lo cual muestra en qué medida la ideología de los negocios ha logrado penetrar en la vida política, cultural y científica de los individuos). Como el antisemitismo, el antintelectualismo ha creado una reserva casi inagotable de imágenes y etiquetas que califican con facilidad el objeto de su desprecio: el "semita" es avaro, sucio, falso y ladino, como el intelectual es ateo, elitista, ideologizado o inmoral. La eficacia retórica de estas imágenes se encuentra en su capacidad para suspender cualquier proceso de racionalización. Así, paradójicamente, el vocabulario que empieza a definir a la universidad de hoy alimenta una fuerte corriente antintelectual en el seno de la academia: se desconfía cada vez más del pensamiento y de la reflexión autónomos, del saber que se opone al ritmo de los mercados, que se niega a ser instrumentalizado; en pocas palabras, se desconfía de todo aquello que constituye el verdadero sentido de la universidad. El antintelectualismo no solo se dirige en contra de la figura del intelectual, sino que detiene el ejercicio mismo del pensamiento y lo remplaza con las identificaciones fáciles e inmediatas que proporcionan los lugares comunes.

La pequeña muestra de entradas del *Pequeño glosario* que se presenta aquí —en estricto orden alfabético— sólo se concentra en algunos términos que refuerzan la visión de la universidad como productora de mano de obra. Sin embargo, el proyecto abarca otros aspectos de la academia, como la lógica retórica de esa entidad contradictoria que hoy llaman "economía del conocimiento", y las discusiones políticas que se dan en el seno mismo de la universidad, alrededor de cuestiones como la identidad de género, la opresión o la revisión histórica del pasado. El presente número de *Desde el Jardín*

de Freud está dedicado a la obediencia, la sublevación y la indignación. Desde un punto de vista retórico, cada nueva expresión de la jerga académica contemporánea es un artilugio eficaz para la producción de la obediencia. El objetivo del *Pequeño glosario de antintelectualismo académico* es desmontar estas minúsculas máquinas, presentar sus partes con la lente de aumento de la ironía, describir el funcionamiento de sus mecanismos secretos. De este modo, esperamos darle sentido a la necesidad de la indignación y la sublevación[1].

1. Aunque todos los textos que se presentan aquí son de mi autoría, es necesario aclarar que el *Pequeño glosario de antintelectualismo académico* es un proyecto colectivo de un grupo de estudiantes y profesionales dedicados al estudio de la literatura. Sin las observaciones y comentarios de Consuelo Pardo, Jineth Ardila, Juan Diego Medina, Hernán Sanabria, María Alejandra Pabón, Marloly Manrique, Fernando Urueta e Iván Daniel Orozco, estos textos no tendrían la forma que tienen ahora.

PEQUEÑO GLOSARIO DE ANTINTELECTUALISMO ACADÉMICO

Aprendizaje continuo

Los avatares que dieron origen al concepto de aprendizaje continuo (*lifelong learning*) son un ejemplo de cómo ciertas ideas, a través de la adición y adaptación de términos específicos, se cargan de valores y significados que terminan por transformarlas y ponerlas al servicio de fines completamente diferentes. La forma en que este concepto terminó por ser sancionado como término predominante en la educación a nivel global tiene una ventaja adicional: muestra con más claridad que otros de qué modo las palabras escenifican las disputas ideológicas, cómo los significados pueden ser impuestos a través de luchas de poder en las que participan instituciones concretas.

En su entrada al concepto en el *Glossar der Gegenwart* (*Glosario del presente*), Anna Tuschling muestra que las aspiraciones a una formación integral y permanente de los miembros de la sociedad pueden rastrearse ya en los ideales revolucionarios franceses de finales del siglo XVIII. Esta idea adquirió dignidad académica y política global en la segunda mitad del siglo pasado gracias a los movimientos estudiantiles de los años sesenta, que aspiraban como sus antepasados ilustrados a una sociedad mayor de edad, madura, pensante y dispuesta a aprender del decurso histórico. En este contexto surgió la propuesta de una "educación permanente", cuyas bases institucionales fueron presentadas en el Informe Faure (*Aprender a ser. La educación del futuro*), publicado por la UNESCO en 1972. La educación permanente era, de acuerdo con este informe, el corazón de las sociedades en un proceso de educación permanente (*learning societies*), cuyo centro no era la escuela formal, sino la concepción humanista de un hombre integral, agente de cambio político, promotor de la democracia y autor de su propia realización: toda una crítica a las formas tradicionales de concebir la educación. En el Informe Faure podía percibirse, como lo señalan algunos comentaristas, la influencia de las ideas de Paulo Freire sobre la educación para el cambio social y las de Ivan Illich sobre la desescolarización. La mera "expansión lineal" de los sistemas educativos tradicionales, que es el objetivo al que suelen apuntar los gobiernos en todo el mundo, es insuficiente para subsanar sus evidentes deficiencias, sostenían sus autores. Era necesario un cambio cualitativo, innovador, que

contribuyese al afianzamiento de la reflexión libre, a la formación de una conciencia política y a la comprensión de las estructuras del mundo en el que los individuos deben vivir.

Apenas un año después, la OCDE publicó otro informe, *Recurrent Education. A Strategy for Lifelong Learning* (*Educación recurrente. Una estrategia para el aprendizaje continuo*). La expansión de la educación tradicional, decían sus autores haciendo eco al Informe Faure, había sido incapaz de lograr una igualdad social verdadera. "La necesidad generalizada de un aprendizaje continuo se ha convertido rápidamente en una de las prioridades principales de la política educativa tanto en las naciones desarrolladas como en las que están en desarrollo", admitían refiriéndose explícitamente al informe de la UNESCO. Pero los de la OCDE dejaban muy pronto en claro cuáles eran sus términos y sus intenciones: "sin embargo –agregaban–, 'aprendizaje' no es lo mismo que 'educación'. El 'aprendizaje' (*learning*) es la característica esencial del organismo vivo, necesaria para su supervivencia y su evolución", mientras que "la 'educación' (*education*) es el aprendizaje organizado y estructurado, confinado a una situación creada intencionalmente". Así, para ellos la idea de "aprendizaje continuo" (*lifelong learning*) adquiere "un sentido más preciso" e incluso más cercano a lo que, según la OCDE, quería expresar el "aprender a ser" que prometía el Informe Faure: el concepto de aprendizaje debe acentuar "la necesidad de la adaptabilidad a través de un proceso continuo de registro y procesamiento de información, de formación de conceptos y de desarrollo de actitudes y competencias".

Mientras que el Informe Faure apuntalaba las aspiraciones de la educación permanente en las bases utópicas del liberalismo democrático, incluso radical, el de la OCDE abogaba por la necesidad de alguna forma de aprendizaje recurrente para responder mejor a las demandas del cambio social y económico. En otras palabras, entre un informe y el otro se salta de una educación para la transformación social a un aprendizaje para la adaptación económica. Como apunta Ludwig Pongratz en su entrada al concepto de "Aprendizaje continuo" en el *Pädagogisches Glossar der Gegenwart* (*Glosario pedagógico del presente*), mientras que la idea de educación permanente "se refiere a un modelo social participativo", la noción de aprendizaje continuo "corresponde a un modelo de mercado que apuesta por una fuerza de trabajo bien formada, adaptable y flexible". Por supuesto, no es difícil reconocer cuál de los dos modelos es el que predomina en la era del capital humano y la sociedad del conocimiento.

No obstante, vale la pena enumerar algunos acontecimientos significativos que sirvieron de escenario para el triunfo del aprendizaje continuo. En 1989, la OCDE publicó el informe *Education and the Economy in a Changing Society* (*La educación y la economía en una sociedad cambiante*) en el que anunciaba triunfante su visión de la educación como productora de capital humano después de la caída del bloque comunista. La Conferencia general de la UNESCO de 1991 acordó la creación de una comisión para producir un nuevo reporte sobre la educación que tuviera en cuenta los cambios recientes en la geopolítica mundial. El resultado fue el Informe Delors (*La educación encierra un tesoro*), de 1996, que trataba de ratificar algunos principios del informe de 1973. También estaba en contra de la visión utilitaria y productivista de la educación que proponían la OCDE y el reporte *Priorities and Strategies for Education* (*Prioridades y estrategias para la educación*), que recién había publicado el Banco Mundial en 1995. Pero para entonces, con el pretendido triunfo del capitalismo sobre el comunismo después de la caída del muro de Berlín, la UNESCO comenzaba a languidecer y a convertirse en un organismo cada vez más marginal en

la geopolítica. Al final, la creciente relevancia de la economía para definir qué es lo importante terminó por imponer los mandatos de la OCDE para los países desarrollados y los del Banco Mundial para los pobres.

Los documentos de la UNESCO y la OCDE presentan las dos caras de una misma idea que pueden separarse con cierta nitidez. No obstante, el actual consenso público a favor del aprendizaje continuo descansa en sus equívocos y ambigüedades inherentes. La idea de *lifelong learning* absorbe toda una tradición romántica, pero la transforma en su contrario a través de la deformación de las relaciones entre el individuo y la sociedad. En primer lugar, al ser "continuo", extendido a lo largo de la vida (*lifelong*), el aprendizaje es representado como algo casi orgánico. Pero el celebrado *lifelong learning* no es concebido en realidad como un proceso de maduración individual a través de la asimilación de conocimientos y experiencias; se trata, en cambio, del proceso que debe asumir "naturalmente" cualquier organismo vivo para poder sobrevivir. En la idea de maduración individual, tan cara a los románticos, había por lo menos un gesto de distanciamiento frente a las demandas del mundo social. El aprendizaje continuo, por el contrario, lanza al individuo al mundo, y lo obliga a acomodarse a sus demandas y evolucionar de acuerdo con ellas. Es el medio ambiente el que cambia constantemente, y el sujeto se ve forzado a transformarse para no ser aniquilado: una especie de darwinismo social, ya no basado en la sobrevivencia del más fuerte, sino en la del que mejor se adapta en la era de la economía. En segundo lugar, al ser "aprendizaje" y no "educación" el *lifelong learning* pone el acento en el sujeto individual y parece resaltar su autonomía. Pero sólo se trata de la autonomía aparente que producen los espejismos del mercado: creemos que somos libres porque podemos escoger cómo adaptarnos, cuáles son los "conceptos, actitudes y competencias" que debemos desarrollar para responder a las cambiantes demandas sociales. En realidad, la autonomía del aprendizaje continuo sólo dispensa al Estado y a la sociedad en su conjunto de la obligación de preguntarse seriamente sobre qué es lo que se debe aprender y para qué; no es casual que la competencia básica del aprendizaje continuo sea el aprender a aprender. La doctrina escondida del aprendizaje continuo es, entre tanto, simple: que el mercado determine tales contenidos y tales valores a través de su pretendida mano invisible.

Competencias

Un libro sobre las competencias publicado en Italia en 2018 comienza con una curiosa constatación. "Igual que otros lugares comunes que se comparten con demasiada facilidad (innovación, sostenibilidad, integración), tan pronto se profundiza en las competencias, ellas se convierten en un concepto esquivo, difícil de definir y de hacer operativo en la investigación y la enseñanza". El libro intenta ofrecer lo que anuncia su título: *Le competenze. Un mappa per orientarsi*, con el fin de aportar materiales que permitan integrar realmente las competencias a las prácticas educativas. Y es que, para los autores, la ambigüedad del término "explica –eso tememos– el hecho de que, aunque las competencias han estado ampliamente presentes en el discurso educativo durante al menos dos décadas, en la práctica suelen ser poco más que una bella pantalla instalada delante de una vieja forma de hacer las cosas en la escuela y la universidad". O sea que las competencias, al menos en Italia, no son más que una expresión burocrática: "Ahora, las circulares ministeriales, los informes de los organismos internacionales, las investigaciones basadas en pruebas estandarizadas, los debates públicos, los manuales, comienzan sistemáticamente con una

referencia a las competencias clave europeas, a las básicas, a las transversales; sin embargo, en estos años parece haber cambiado muy poco en la práctica diaria de nuestra escuela, de la enseñanza a la evaluación". La antigua manera de hacer las cosas es la educación tradicional, comprometida en la mera transmisión de saberes, memorística y estéril. Como contraparte deseable, la educación por competencias es dinámica y flexible, rica y plural.

Haya o no cambiado la práctica diaria en las escuelas italianas, es un hecho que los funcionarios europeos están muy comprometidos con el desarrollo y la aplicación del aprendizaje por competencias. De hecho, si se mide por la abundancia de sus productos, parece que ellos no han tenido descanso. En 2005, se establecieron las competencias clave para el aprendizaje permanente: comunicación en la lengua materna; comunicación en lenguas extranjeras; competencia matemática y competencias básicas en ciencia y tecnología; competencia digital; aprender a aprender; competencias sociales y cívicas; sentido de la iniciativa y emprendimiento (*véase*) y conciencia y expresión culturales. Con ellas, pretendidamente, se cubren todos los ámbitos de la formación integral. Pero, sobre todo, se establece la base del proyecto babilónico de implementar un Marco de Referencia que permitiría integrar todos los sistemas de cualificación de los países y las regiones europeas. Hasta hoy, la burocracia educativa ha producido miles de documentos analíticos que describen competencias, habilidades y conocimientos por ocupación, por área de experticia, por título académico, por país y por institución educativa. ESCO, la herramienta que se desarrolló para navegar en esta maraña de clasificaciones, divisiones y subdivisiones, ofrece en una base de datos unas 13.500 fichas con habilidades y competencias estructuradas de maneras diferentes, por relaciones transversales y jerárquicas, por perfiles profesionales y conocimientos. En suma, un ambicioso proyecto cuya utilidad práctica y pedagógica está por verse –al menos en las escuelas italianas–, pero cuya utilidad ideológica se autorrefuerza continuamente.

La sobreabundancia taxonómica y analítica de las competencias y habilidades es tan copiosa y tan detallada, abarca tantos aspectos y da la impresión de una unidad tan compacta y completa, que ahora nos parece imposible sobrevivir sin estas valiosísimas herramientas para la enseñanza y el aprendizaje. Y la ciencia de las competencias es, naturalmente, muy sofisticada. Por eso, la elaboración de "un mapa para orientarse" requiere la concurrencia de un grupo multidisciplinario. "De hecho, las competencias siempre han estado en la encrucijada de diferentes disciplinas, desde la pedagogía hasta la economía, desde la sociología hasta la psicología, desde la neurociencia hasta el *management*". Inicialmente, las competencias tenían como fin clasificar y organizar el trabajo, pero luego el concepto se utilizó para la definición de las políticas educativas y las actividades en el aula. Su dignidad actual se alimenta, por un lado, de conocimientos de psicología cognitiva y comportamental, de las teorías económicas sobre el capital humano, de los estudios sociológicos sobre los fenómenos organizativos y sociales, y hasta de los *tests* estandarizados de inteligencia. Esto ayuda a que, por el otro, esa dignidad tenga un curioso barniz moral. "La competencia en materia científica", por ejemplo, "alude a la capacidad y la voluntad de utilizar el conjunto de los conocimientos y la metodología empleados para explicar la naturaleza, con el fin de plantear preguntas y extraer conclusiones basadas en pruebas": en el Marco de Referencia Europeo, las competencias no sólo se describen en términos de una psicología científica y objetiva; también reciben la sanción de algo deseable, un saber para toda la vida, que involucra actos de voluntad y autonomía.

Curiosamente, en la "encrucijada de diversas disciplinas" que intervienen en la definición de competencias, las áreas de estudio y los contenidos particulares que están en la base de la formación apenas existen de modo marginal, como puros pretextos para un objetivo mucho más importante, que es la formación en las competencias mismas. Y es que, a pesar de que "detrás de un mismo nombre" para una competencia puedan esconderse "ideas diferentes para estudiosos de diferentes orígenes", o de que "nombres diversos correspondan al mismo concepto", todos estos estudiosos parecen estar de acuerdo con la definición general de competencias que ofrecen los documentos burocráticos. Según el Marco Común Europeo, por ejemplo, competencia es "la capacidad demostrada de utilizar los conocimientos, las habilidades y las capacidades personales, sociales y metodológicas en situaciones de trabajo o estudio y en el desarrollo profesional y personal". La plataforma ESCO ofrece incluso un curioso ejemplo que explica esta amalgama de conceptos: "El trabajo como 'piloto de una aerolínea civil' requiere la competencia para combinar el conocimiento en 'procedimientos de emergencia' y 'averías en los equipos' con las habilidades para 'leer coordenadas de posición' y 'seguir la ruta aérea'. Esta aplicación de conocimientos y habilidades tiene lugar en un entorno en parte imprevisible, en el que todos los días ocurren problemas técnicos y organizativos y en el que las soluciones deben ser identificadas y aplicadas de inmediato, ya sea por el piloto solo o mediante el trabajo en equipo (por ejemplo, con la participación de la tripulación de cabina o el personal de tierra)".

Este "piloto de una aerolínea civil" es paradigmático en muchos sentidos, pues no sólo ejemplifica la versión simplemente operativa de los conceptos de competencia, habilidad y conocimiento, sino que deja ver la sustancia del tipo de educación que demanda el entorno laboral del hoy. En *El espíritu del 45*, un documental del 2013 sobre el ambiente político que permitió el surgimiento del estado de bienestar en el Reino Unido justo después de la Segunda Guerra Mundial, un antiguo empleado ferroviario habla del orgullo que significaba este trabajo para quienes se dedicaban a él. "Había un *ethos* del servicio público que era transmitido a quienes ingresaban a la industria", dice. La privatización de los servicios ferroviarios que tuvo lugar en los años noventa del siglo pasado, agrega, implicó también un ataque contra "esa historia de los trabajadores ferroviarios". Y una antigua líder sindical describe así la situación devastadora que enfrentan hoy los trabajadores ingleses: "ya hay familias de dos generaciones que nunca han tenido empleo formal". Hoy no se puede decir que haya trabajadores en la industria ferroviaria o en cualquier otra, pública o privada, en el Reino Unido o cualquier país del mundo. Lo que hay es un capital humano flexible del que se extrae un lucro cada vez mayor, sin que este pueda realmente sentirse comprometido con una profesión que tenga una historia política y social determinada. Para el trabajador ferroviario a la antigua, el conocimiento de su profesión no se limitaba a una serie de destrezas y habilidades específicas (en suma, de "competencias"), sino que tenía un contenido histórico, político y social específico que se adquiría con la experiencia y el ejercicio de la profesión. Qué lejos está esta imagen de la del "piloto de aerolínea civil" imaginado por ESCO: es la diferencia entre alguien que tiene un trabajo y un agente intercambiable que cumple una serie de funciones abstractas, y que ha sido preparado para convertirse en el repuesto adecuado, competente, de algún aparato.

Emprendimiento

De acuerdo con las recomendaciones del 2005 de la Comisión Europea para la creación de un marco común de la educación, las "competencias clave para el aprendizaje continuo" son: "comunicación en la lengua materna" y en "lenguas extranjeras", "competencia matemática y (...) en ciencia y tecnología", "competencia digital", "aprender a aprender", "competencias interpersonales, interculturales y sociales, y competencia cívica", "espíritu de empresa" y "expresión cultural". Se puede argumentar en favor de las competencias lingüísticas, matemáticas o digitales, así como de las habilidades en el trato social y en el reconocimiento de la variedad cultural para el desarrollo de una cultura del aprendizaje continuo (*véase*); se puede incluso aceptar con cierta reticencia que "aprender a aprender" tiene algún sentido práctico, aunque no se refiera a ningún contenido material. Sin embargo, el vínculo entre el espíritu de empresa (*entrepreneurship*) y el aprendizaje permanente es mucho más débil. La causa por la que se ha incluido una competencia tan extraña en la idea de aprendizaje, por supuesto, no tiene nada que ver con razones pedagógicas o académicas, sino con asunciones de facto que se han naturalizado durante los últimos años. El espíritu de empresa impregna tan íntimamente el *ethos* capitalista en tiempos de neoliberalismo, que se acepta como una cualidad humana que no demanda justificaciones posteriores.

El documento de la Comisión Europea afirma que los "conocimientos necesarios" para el desarrollo del espíritu empresarial son "la capacidad de reconocer las oportunidades existentes para las actividades personales, profesionales y comerciales", la "comprensión en líneas generales del funcionamiento de la economía y las oportunidades y los desafíos que afronta todo empresario u organización", y cierta conciencia sobre "la postura ética de las empresas"; también dice que las "habilidades" del emprendedor (*entrepreneur*) son la "gestión proactiva de los proyectos", el liderazgo y la capacidad para trabajar en equipo (*véase*). Con esta caracterización, al tiempo que se reconoce un estrecho vínculo entre el espíritu empresarial y el *ethos* capitalista contemporáneo, también se limpia el texto de cualquier huella de reflexión histórica. "Por espíritu de empresa se entiende la habilidad de la persona para transformar las ideas en actos", dice el documento de la Comisión. Una definición convenientemente vaga que parece evocar el sentido etimológico más inocente del término "emprendedor" o "empresario": aquel que toma algo entre sus manos. Si asumir algo y convertirlo en actos es ser empresario, entonces todos somos empresarios prácticamente en cualquier circunstancia: de ahí a promover una educación que nos convierta en empresarios de nosotros mismos sólo hay un paso, que además se presenta como obligado.

En el espíritu empresarial, dice el documento, "se apoyan todas las personas no sólo en la vida cotidiana, en casa y en la sociedad, también en el lugar de trabajo, al ser conscientes del contexto en el que se desarrolla su trabajo y ser capaces de aprovechar las oportunidades". Una frase equilibrada en la que dos dimensiones vitales diferentes aparecen milagrosamente balanceadas por la acción de un espíritu empresarial neutro. Ser emprendedor está en la naturaleza humana, y si no hemos visto las manifestaciones de esta facultad humana en la vida cotidiana, en la casa y en nuestras relaciones sociales, es porque hemos sido ciegos. La función de la educación consiste, pues, en sacarnos de nuestro desconocimiento de esa verdad incontestable. *Entrepreneurship*, podría decirse a partir de la famosa premisa de Kant, es la salida del ser humano de su estado de improductividad, del cual él mismo es culpable.

La hinchazón retórica del emprendimiento ha convertido al empresario en el modelo de la subjetividad

contemporánea, y las universidades han terminado por darle al espíritu empresarial un lugar privilegiado a la hora de pensar en su función pública. La verdad es que, ante la aplanadora ideológica y política del neoliberalismo, ellas no tienen otra alternativa. Cada vez se acepta con mayor naturalidad que el emprendimiento tiene un papel crucial en la creación de empleo, el crecimiento económico y la competitividad. El emprendimiento no necesita justificarse porque está instalado en el corazón de la economía capitalista, mientras que la universidad lleva todas las de perder: es una institución demasiado pesada burocráticamente, demasiado costosa, demasiado anclada en el pasado, demasiado crítica, demasiado comprometida con la prioridad del conocimiento y la reflexión, con el uso público de la razón. Por eso, el emprendimiento no puede convertirse en un objeto de la reflexión crítica en la universidad; al contrario, hay que poner la reflexión académica al servicio de la formación en emprendimiento.

Un reporte británico del 2009 resume en su título cuál es el espíritu de los tiempos que corren para la academia: *Developing Entrepreneurial Graduates. Putting Entrepreneurship at the Centre of Higher Education* (*Desarrollando profesionales emprendedores. Poniendo el emprendimiento en el centro de la educación superior*). Este reporte fue patrocinado por importantes asociaciones de empresarios ingleses comprometidas en la innovación y, sobre todo, aportantes al sistema de financiamiento de la investigación y la educación superior del Reino Unido. Las primeras líneas del prefacio describen el cambio que se ha operado en las universidades y anuncian con optimismo lo que se avecina: "Cuando yo estaba en la universidad en los ochenta, 'negocios' (*business*) era con mucho una palabra sucia en los círculos académicos", dice Lord Karan Bilimoria, fundador de Cobra Beer y abanderado del Consejo Nacional para el Emprendimiento Profesional. Ahora él se muestra "feliz al decir que esta situación ha cambiado dramáticamente, aunque todavía haya trabajo por hacer". La competitividad del Reino Unido, argumenta, depende de "nuestra habilidad para crear profesionales listos para los negocios"; por eso, hay que crear un "ambiente en el que los estudiantes puedan florecer": las Instituciones de Educación Superior deben "acoger la educación en los negocios si quieren atraer a los estudiantes, ofreciéndoles los cursos en emprendimiento y negocios que ellos desean cada vez más". No es suficiente fomentar la creación de *spin offs* y *start ups* en todas las áreas de formación profesional: hay que inculcar plenamente la mentalidad emprendedora entre los estudiantes.

Con la literatura de autoayuda, el emprendimiento se ha encargado ya de elaborar una rica retórica de autocomplacencia y frivolidad. Lo inquietante, sin embargo, es la forma en que esta retórica ha permeado el discurso oficial de las instituciones a cargo de la educación superior. Para hablar de espíritu de empresa, el documento de la Comisión Europea mezcla términos disímiles sin el menor asomo de ironía: el espíritu de empresa "está relacionado con la creatividad, la innovación y la asunción de riesgos, así como con la habilidad para planificar y gestionar proyectos con el fin de alcanzar objetivos". La "creatividad" y la "innovación" asocian al empresario con el artista, el científico y el inventor, la "asunción de riesgos" con el aventurero, y la "gestión de proyectos" con el gerente. La retórica del emprendimiento convierte al *manager* en el emblema del hombre de acción total. No es casual, por eso, que el lenguaje del *coaching* se muestre tan obsesionado con la figura de Leonardo Da Vinci, la supuesta encarnación del hombre universal del Renacimiento. Artista, científico, inventor y aventurero: el gerente es un inconforme, pone en movimiento un mundo anquilosado y descubre siempre nuevos horizontes. "Para la cultura del emprendimiento

no hay lugar para las asignaturas disciplinares regladas y normalizadas", dice el sociólogo Ulrich Bröckling en una nota sobre el término "empresario" en su *Glossar der Gegenwart* (*Glosario del presente*): el cultivo del no conformismo representa un rasgo distintivo de su individualidad.

La jerga del emprendimiento ama la hipérbole del individuo exitoso que rompe los límites que le imponen el mundo y la sociedad. Se apoya en el ejemplo de los grandes hombres que iniciaron negocios a partir de nada: Steve Jobs y Apple, Bill Gates y Microsoft, Jeff Bezos y Amazon, Mark Zuckerberg y Facebook. El emprendedor se destaca sólo en el sentido en que se crea a sí mismo como una marca registrada. Pero la imagen mítica que se recicla aquí es la del joven solitario o el grupo de amigos excéntricos que, de pronto, tienen una idea genial y la llevan a cabo. Para que ella se convierta en un negocio floreciente sólo se necesita tesón, espíritu de trabajo y ganas de triunfar; y si fracasa, es porque su responsable no ha sido suficientemente emprendedor. Lo que se pasa por alto con frecuencia, sin embargo, es que todos estos casos de grandes hombres y empresas son supremamente excepcionales dentro de la pequeña isla de casos excepcionales. De hecho, la regla es que los proyectos de emprendimiento fracasen, lo excepcional es que tengan algún tipo de éxito, y lo normal dentro de estos últimos es que el éxito sea modesto. Para que un Steve Jobs se convierta en el dios que domina las aguas de ciertos productos tecnológicos es necesario que millones de marineros mueran ahogados y unos cuantos se mantengan mediocremente a flote. Ni qué decir tiene el papel activo de Apple Corporation, con todos sus millones, con toda su capacidad de presión política y económica, en el hundimiento de tantas empresas, en el olvido de tantos naufragios. Tal es la ley del mercado, del que se habla tanto, pero con tan poca seriedad.

Esta es, en pocas palabras, la paradoja que sostiene la cultura del emprendimiento: presupone que todos pueden ser emprendedores, pero asume que muy pocos llegan a serlo realmente. Y es precisamente ahí, en esta diferenciación radical, donde se fundamenta la caracterización económica del emprendimiento y todo su *ethos* capitalista, cuyos principios básicos son la sobrevivencia del más fuerte y la culpabilidad individual de quien fracasa. Toda su retórica, adaptada ahora a la vida académica, maquilla esta verdad de a puño que terminará, a la larga, por pasarles su cuenta de cobro a las universidades: cuando sea imposible ocultar los montones de *spin offs* y *start ups* fracasados y ya no sea posible simplemente achacar culpas individuales a los jóvenes en quiebra, se le demandará a la universidad no haber hecho lo suficiente para inculcar en los jóvenes un verdadero espíritu de empresa. La universidad ya no se podrá entonces oponer a las nuevas reformas, pues habrá sido señalada públicamente como una de las mayores responsables del desempleo, de la pobreza y de la pobre competitividad de una región o un país. Ya se observa el germen de esta actitud en los documentos oficiales a favor del emprendimiento, que suelen acusar a la universidad de no ser lo suficientemente flexible para reconocer su papel en el desarrollo económico.

La necesidad del emprendimiento en la universidad se ha justificado de muchas maneras durante las últimas décadas. Junto a su impacto en la creación de empleo, el crecimiento económico y la competitividad, se apela a su capacidad para liberar las potencialidades individuales, lo que los acérrimos defensores del emprendimiento llaman el "florecer" de los individuos. Tales argumentos aparecen, por ejemplo, en la introducción a un número especial de *Industry and Higher Education* dedicado al papel de la universidad en el emprendimiento. Este texto, no obstante, está salpicado de otras razones menos optimistas que contrastan con el tono jovial en que son presentadas: menciona una "creciente

incertidumbre económica", habla de "ciclos de vida de los productos cada vez más cortos" que obligan a la innovación (*véase*), y también dice que las crecientes "fusiones empresariales", los "recortes de personal", las "desregulaciones" y las "privatizaciones" demandan "una fuerza de trabajo más flexible y reactiva". Así se admite sin querer que, en el fondo, las causas para el actual auge de la cultura del emprendimiento son más prosaicas y preocupantes, y que difícilmente pueden los individuos florecer en un terreno tan árido. La inestabilidad laboral, la contracción del empleo formal, el deterioro de las condiciones laborales, es decir, la aniquilación del trabajo a nivel global, han llevado a los nuevos trabajadores, simplemente, a "emprender", que no es otra cosa que buscar cómo ingeniárselas para sobrevivir. Que los empresarios con influencia política pidan que el emprendimiento ocupe un lugar central en la formación académica es comprensible, pues se enmarca en su propio *ethos*. Es menos comprensible, sin embargo, que los funcionarios estatales y los rectores de las universidades atiendan tal pedido con tanta diligencia. Lo hacen porque están obligados por la fuerza de las circunstancias, pero también porque así tratan de lidiar con la impotencia que produce el estado actual de cosas. La jerga del emprendimiento en la universidad no es más que la manifestación de la mala conciencia de los funcionarios y los académicos ante un hecho incontestable: que durante las últimas décadas, el trabajo ha perdido todas las batallas en la lucha contra el capital, que cada vez sale más fortalecido.

Innovación

"La innovación es el elixir vital de una sociedad", decía con entusiasmo Edelgard Bulmahn en un discurso de 2004. No le faltaban razones a la entonces Ministra de Educación y Ciencia de Alemania para el uso de esta metáfora, tan curiosa a primera vista. El término "innovación" sugiere propiedades mágicas: rejuvenece, revitaliza, cura las enfermedades. Es la pócima que bebe con gusto la sociedad moderna, a la que tanto le gusta sentirse siempre joven. Y su efecto es inmediato y radical, como el de un remedio milagroso. No es casual que, cuando se habla de innovación, se evoquen los productos o procedimientos que transformaron la sociedad de manera radical en muy poco tiempo, como la imprenta, la máquina de vapor, la producción en serie de mercancías, las telecomunicaciones o el computador personal. Al principio, estas invenciones pueden ser recibidas con escepticismo o rechazadas, pero a la larga el mundo tendrá que adaptarse: no hay que tenerle miedo al cambio. Cuando una institución parece anquilosada, cuando una tradición parece endurecida, cuando una práctica parece monótona, cuando un valor parece petrificado, siempre llega la innovación salvadora que nos saca del letargo y nos pone frente a un mundo nuevo, lleno de posibilidades sin estrenar.

"Las innovaciones son tecnologías, productos y procedimientos técnicos nuevos con los que se pueden abrir nuevos mercados y crear puestos de trabajo con un futuro garantizado", explicaba Bulmahn en su discurso. Mercados y puestos de trabajo: esas son las metas de la innovación de hoy. Y si esas metas no se cumplen o incluso se alejan de nuestras posibilidades, no es por culpa de la innovación y mucho menos de la pasión irracional con la que ella se defiende. Sin embargo, a menudo se ignora que, en una sociedad sometida a transformaciones drásticas y continuas, cuyos miembros están expuestos a una lucha sin cuartel por la supervivencia y presionados por una competencia económica que amenaza aniquilarlos, la innovación ha terminado por convertirse en una droga adictiva que se justifica a sí misma como un mandato ineludible. Salim Ismail, autor del *best-seller* gerencial *Exponential Organizations*, dice que la innovación ofrece la abundancia que el mundo necesita. Uno de sus ejemplos favoritos es el modelo de Uber y

Airbnb, las plataformas virtuales que ofrecen servicios para los que ponen las reglas, pero ante los que, a la larga, no asumen responsabilidad alguna: el negocio ideal. En una entrevista para *Veja* durante una visita a Brasil, Ismail afirmaba que el modelo tradicional de negocios administra la escasez: "quien tiene un producto para ofrecer pone una barrera entre ese producto y el consumidor y cobra el acceso a un *stock* limitado".

Para Ismail la naturalización de los modelos de Airbnb y Uber es una situación en la que todo el mundo gana: los dueños de los autos y los inmuebles, los consumidores y (sobre todo) las corporaciones multinacionales que manejan las plataformas tecnológicas. Quienes se oponen a estos cambios son las personas mayores, incapaces de comprender el nuevo modelo que imponen estas empresas. O sea: taxistas y dueños y empleados de hoteles a la vieja usanza. Por eso, afirma sin ruborizarse, hay que reemplazar a esas personas con otras más jóvenes y dispuestas a abrazar las propuestas innovadoras. A la larga, es un hecho que los cambios van a triunfar por la presión de los consumidores. "Servicios como Uber son muy útiles como para ser abandonados", dice. "Si uno cree en el capitalismo, entonces debe dejar que el consumidor decida": así se echan las suertes por el bien de la economía.

Para sus defensores, la innovación es inevitable porque las demandas sociales cambian constantemente, y el mundo tiene que adaptarse. Ismail no es sólo el defensor de un tipo nuevo de empresa innovadora que él llama organización exponencial; también es el director fundador de la Singularity University, un *think tank* con sede en Silicon Valley que ofrece programas académicos y sirve de incubadora de más organizaciones exponenciales. Todo un trabajo de adoctrinamiento ideológico, podría decirse, si no fuera porque el principio ideológico del discurso gerencial de hoy es que, en el mundo de la administración técnica, nada es ideología. A pesar de llamarse a sí misma "university", la Singularity no es una universidad reconocida como tal por ningún Estado. Por supuesto, Ismail espera que la situación cambie, pero no mediante la adaptación de la institución al modelo universitario actual, sino por la transformación de todo el sistema de educación superior de los Estados Unidos a las demandas de la innovación. En la *Singularity* trabajan "los profesores e investigadores más importantes del mundo", dice con orgullo. "Pero no podemos convertirnos en una universidad acreditada porque actualizamos nuestro currículo cada dos meses, pues la tecnología avanza rápidamente. Pero para ser acreditado, uno no puede cambiar el currículo". La conclusión es obvia para él: "es necesario evaluar esta cuestión".

Esta cuestión parece estar siendo evaluada, no cabe duda, y no sólo en Estados Unidos. Ana Lúcia Vitale Torkomian, directora de la Agência de Inovação de la Universidad Federal de São Carlos, en Brasil, dice en una entrevista que la función principal de las universidades es la de servir de agentes del desarrollo económico. Y para que ese papel sea cumplido a cabalidad, es necesario crear un marco regulatorio estatal que permita un ambiente favorable. Hay que buscar la sinergia entre las universidades, las empresas privadas y el Estado, para lograr lo que los administradores llaman la apropiación social del conocimiento: "la innovación supone que el resultado de la investigación llega al mercado, a las manos del usuario final". Para adaptarse a sus demandas, dice Vitale, no son suficientes la investigación académica y la enseñanza: los dos caminos necesarios son "la cooperación con empresas innovadoras ya existentes y la creación de nuevos proyectos de emprendimiento, de *spin-offs*, de empresas creadas para explotar el conocimiento generado en la academia". Hasta hace poco, dice, las universidades preparaban a los profesionales para buscar empleo; ahora deben adaptarse e inculcar

en los jóvenes el emprendimiento innovador.

En suma, todo un cambio cultural. "El brasileño no incentiva a sus hijos a emprender. Hay, por lo tanto, un camino más largo por recorrer". Frase tópica que se oye con frecuencia con todos los gentilicios: el mexicano, el colombiano, el español, el chileno, el italiano. Afortunadamente para Vitale, las universidades brasileñas están preparándose para ser verdaderos agentes del desarrollo. Y cabría agregar que no solo las brasileñas. Junto a las estrategias de ciencia, tecnología e innovación que han venido creando los Estados, en todas las universidades proliferan divisiones, vicerrectorías y centros de innovación y emprendimiento (*véase*) que determinan las políticas educativas y, sobre todo, el vínculo de la institución con la empresa privada. Vitale justifica todos estos cambios con una explicación que evoca sin saberlo la vieja idea de la inevitabilidad de las eras históricas, desde Hesíodo hasta Vico. El papel más antiguo que cumplen las universidades es la enseñanza, dice. "A él se agregó el de investigación, fenómeno que se conoce como la primera revolución académica. El papel de agente del desarrollo es el que se evidencia hoy". Estamos pues, nada menos que ante una segunda revolución académica, por la que la nueva universidad se pone al servicio del desarrollo económico.

Quienes defienden el saber académico basado en la autonomía de la reflexión, quienes piensan que un papel fundamental de la universidad es la conservación y la transmisión crítica del conocimiento que ha producido nuestra especie a lo largo de muchas generaciones, sin atender inmediatamente al lucro o a las demandas del mercado, tienen que aceptar que el mundo cambió, o serán dejados de lado, como los taxistas frente a la competencia de Uber o los hoteleros frente a la de Airbnb. En las palabras de Stefan Collini en su libro *Speaking of Universities* (*Hablar de las universidades*), "aceptar y adaptarse a los cambios sociales específicos es visto como una decisión racional libremente escogida, pero tratar de 'resistirse' a ellas es presentado como derrotista y a la larga imposible". Esta es la base retórica de la revolución académica que nos han prometido. Crea un círculo cerrado de aceptación y autocomplacencia. Su promesa ya no tan oculta es la destrucción del corazón de la academia, para que las generaciones de jóvenes ávidos de innovación y sinergia abandonen el conocimiento desinteresado y la reflexión crítica, y se plieguen con fervor a las demandas del mercado y el desarrollo económico. Todo un "cambio de paradigma".

Trabajo en equipo

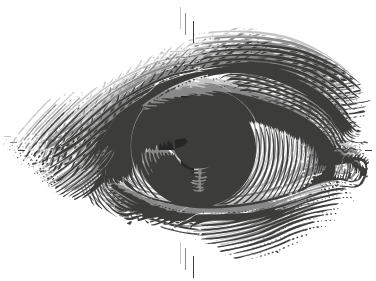
Pallavi Eswara es el director de la Oficina de Asuntos posdoctorales de la Universidad del Estado de Pensilvania. En una nota del portal *Inside Higher Ed*, dice que "la investigación académica en muchas disciplinas se basa cada vez más en equipos en los que cada miembro contribuye con su propio conocimiento y experticia, pero también apalanca y complementa las fortalezas de otros". En estas condiciones, saber trabajar en equipo es imprescindible. La competencia del trabajo en equipo se parece a la de "aprender a aprender", que con tanto empeño se cree enseñar en la escuela de hoy: su formulación requiere un vaciamiento de todo contenido concreto para que pueda servir a las demandas del mercado laboral. No obstante, hay una diferencia fundamental entre ambas. "Aprender" supone casi siempre aprender algo; "aprender a aprender" reemplaza ese algo por una puesta en abismo que vacía el aprendizaje de contenido. No es necesario preguntarse qué se aprende, por qué y para qué, sino *cómo* se aprende, y el cómo se convierte en una justificación que se basta por sí misma: es mejor aprender a aprender que aprender algo específico, porque así puede uno, después, aprender cualquier cosa. "Trabajar", en cambio, no es una acción transitiva, es indiferente frente a sus objetos concretos; de ahí que la materia de

su acción no pueda ser vaciada, que su contenido no pueda ser birlado. Esto, lejos de ser un obstáculo, facilita las cosas, pues elimina del camino la pregunta por el contenido de la acción: trabajar en equipo sólo especifica un modo de trabajar, y este se justifica inmediatamente porque así es el mundo de hoy.

Como todas las competencias (*véase*), el trabajo en equipo se define por abigarramiento, por acumulación de habilidades y subhabilidades en un juego de muñecas rusas. En el primer nivel está algo parecido a la tolerancia disciplinar, es decir, el obvio reconocimiento de que el dominio de una disciplina es siempre insuficiente. "Como estudiante de posgrado o posdoctorado, trabajar con colaboradores requiere competencia en su área de experticia, pero también que sea capaz de trabajar con aquellos por fuera de su área de experticia", explica Eswara. Luego, vienen las actividades propias del trabajo en equipo, que se presentan bajo la curiosa forma de destrezas generales. "Si usted está en una situación en la que es parte de redes de investigación con compañeros de otros departamentos o instituciones, entonces el proceso de organizar un plan de metas de un proyecto, compartir información y métodos de investigación, dar y recibir retroalimentación, reconocer las contribuciones de otras personas, y apoyar a los otros cuando las cosas no funcionan le ayudará a construir sus habilidades de trabajo en equipo". En otro nivel están las habilidades específicas, que son más bien rasgos de carácter. Las "habilidades clave que usted debería trabajar para convertirse en un miembro de equipo exitoso" son cuatro: "buena comunicación", "inteligencia emocional", "aptitudes motivacionales" y "manejo de las relaciones". Para cerrar el círculo, o para abrirlo en una espiral sin fondo, cada una de estas habilidades está convenientemente definida por más subdestrezas teñidas de jerga de la superación personal. La buena comunicación implica, por ejemplo, "comprender el lenguaje corporal, establecer y usar caminos para discutir ideas nuevas y crear oportunidades para hablar de las diferencias y prevenir conflictos futuros". Al referirse a la "inteligencia emocional", Eswara usa términos como "empatía", "confianza" y "comprensión": cuando estas habilidades afloran, "emerge una identidad grupal fuerte y un mayor espíritu de equipo". Para hablar de las aptitudes motivacionales, Eswara hace una afirmación sorprendente: "Aunque no parezca obvio, motivar a los otros e influir positivamente en su comportamiento de equipo es una habilidad que usted puede aprender". Y el manejo de relaciones supone "respetar a la otra gente y sus valores e ideas", así como "asumir completa responsabilidad frente a sus palabras y acciones".

Este abigarramiento de habilidades, subhabilidades, destrezas y subdestrezas morales no ofrece un sentido real para el trabajo en equipo, no le da una justificación en cada caso concreto, pero sí produce una sensación de sentido. Los grupos humanos siempre se las han arreglado para hacer cosas en grupo, y la famosa competencia del trabajo en equipo no tiene en realidad nada de novedoso. O quizás sí. La competencia del trabajo en equipo está tan llena de descripciones y detalles calificados positivamente que su opuesto, el trabajo y la reflexión individual, parece un defecto, una locura que va en contra del orden del mundo. Pero todo el abigarramiento, por supuesto, no es más que un conjunto de buenas intenciones suspendidas en el vacío. Un estudiante "competente" para trabajar en equipo puede, en teoría, hacerlo sin importar el equipo, ni los objetivos que el equipo se proponga. De hecho, quien ha desarrollado la competencia de trabajar en equipo parece no ser capaz de determinar, en un caso concreto, si conviene o no trabajar en equipo. En últimas, de eso se trata: de negar la individualidad concreta, los intereses y los deseos particulares, en síntesis, de reconocerse a sí mismo como una pieza intercambiable en un engranaje productivo. Con la jerga de la inteligencia emocional y

de las habilidades sociales, la idea de trabajo en equipo se embellece, anuncia relaciones solidarias entre los individuos, colaboración, confianza y empatía. Pero en el mundo de hoy esta competencia debe adquirirse, en realidad, para plegarse a las obligaciones y al secreto sistema de vigilancia mutua que impone un grupo en un sistema organizacional. La competencia del trabajo en equipo es, simplemente, la interiorización de la división del trabajo como una obligación inescapable.



BIBLIOGRAFÍA

"Inovação oferece a abundância de que o mundo precisa, diz embaixador da Singularity University". *Veja*, 3 de junio de 2015. Disponible en: https://veja.abril.com.br/tecnologia/inovacao-oferece-a-abundancia-de-que-o-mundo-precisa-diz-embaixador-da-singularity-university.

"No mundo da inovação, universidade é agente de desenvolvimento econômico, diz especialista". *Veja*, 13 de julio de 2015. Disponible en: https://veja.abril.com.br/educacao/no-mundo-da-inovacao-universidade-e-agente-de-desenvolvimento-economico-diz-especialista/.

Banco Mundial. *Priorities and Strategies for Education: A World Bank Review*, 1995.

Benadusi, Luciano y Molina, Stefano. *Le competenze. Una mappa per orientarsi*. Boloña: Il Mulino, 2018.

Bröckling, Ulrich. "Entrepreneur". En *Glossar der Gegenwart*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke, 271-76. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2009.

Centre for Educational Research and Innovation. "Education and the Economy in a Changing Society". París: OECD, 1989.

Centre for Educational Research and Innovation. "Recurrent Education: A Strategy for Lifelong Learning". París: OECD, 1973.

Collini, Stefan. *Speaking of Universities*. Londres - Nueva York: Verso, 2017.

Comisión Europea. "Competencias clave para el aprendizaje permanente. Un marco de referencia europeo". Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2007.

Davey, Todd; Hannon, Paul y Penaluna, Andy. "Entrepreneurship education and the role of universities in entrepreneurship: Introduction to the special issue". *Industry and Higher Education* 30.3 (2016): 171–82.

Delors, Jacques. *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana - Unesco, 1996.

Eswara, Pallavi. "Developing Your Teamwork Skills". *Inside Higher Ed*, 28 de enero de 2019. Disponible en: https://www.insidehighered.com/advice/2019/01/28/grad-students-need-improve-their-teamwork-skills-become-more-attractive-employers.

Faure, Edgar. *Aprender a ser. La educación del futuro*. Traducido por Carmen Paredes de Castro. Madrid: Alianza - Unesco, 1973.

Ismail, Salim; Malone, Michael S. y Geest, Yuri van. *Exponential Organizations*. Nueva York: Diversion Books, 2014.

Loach, Ken. *The Spirit of '45*. Documental, 2013.

National Council for Graduate Entrepreneurship (NCEE) y Council for Industry and Higher Education (CIHE). "Developing Entrepreneurial Graduates. Putting Entrepreneurship at the Centre of Higher Education". Londres: NESTA, 2008.

Pongratz, Ludwig A. "Lebenslanges Lernen". En *Pädagogisches Glossar der Gegenwart: von Autonomie bis Zertifizierung*, editado por Agnieszka Dzierzbicka y Alfred Schirlbauer, 2a ed., 162–71. Viena: Löcker, 2008.

Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambride (MA): Harvard University Press, 1996.

Tuschling, Anna. "Lebenslanges Lernen". En *Glossar der Gegenwart*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke, 152-58. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2009.

COLABORADORES

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. Editora de la revista *Desde el Jardín de Freud*. 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

Jan de Vos

Magíster en Psicología y doctor en Filosofía de la Universidad de Gante, Bélgica. Sus principales investigaciones giran en torno a la crítica de la neuropsicología, la neuropsicologización y el sujeto digital. Es autor de varios libros en inglés, como *Psychologisation in times of Globalisation* (Routledge, 2012), y *The Metamorphoses of the Brain – Neurologisation and its Discontents* (Palgrave, 2016). Su último libro publicado es *The Digitalisation of (Inter)Subjectivity. A Psy-critique of the Digital Death Drive* (Routledge 2020). Autor de varios artículos y textos publicados en otros idiomas.

e-*mail*: janr.devos@outlook.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

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

Amanda Oliveros C.

Magíster en Letras con especialidad en Psicología clínica y Psicopatología de la Universidad de Lille III, Francia. Formación en Psicoanálisis por la Sección Clínica de la Universidad de París VIII, Francia. Actualmente, es psicoanalista practicante en Bogotá. Es autora de varios capítulos y artículos publicados en revistas especializadas.

e-*mail*: amolivk@outlook.com

Aída Sotelo Céspedes

Psicoanalista. Médica especialista en Ética. Magíster en Estudios Sociales. Miembro fundador de la asociación psicoanalítica *Le pari de Lacan*, París, Francia, y de *Suplemento Freud Lacan*, Bogotá, Colombia. Autora de varios artículos y traducciones publicados en revistas especializadas.

e-*mail*: egofatuo@gmail.com

Diógenes Mauricio Ipuz Chacón

Psicoanalista. Médico interno en la Fundación Santa Fe de Bogotá. Estudios en medicina Universidad de los Andes. Estudios en Psicología. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación Psicoanálisis y Filosofía, adscrito a la escuela de Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Participante del grupo de estudios sobre topología adscrito a *Analítica*, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. Práctica clínica privada en Bogotá.

e-*mail*: dmipuzc@unal.edu.co

Sebastián Plut

Licenciado y doctor en Psicología. Psicoanalista. Director de la Diplomatura en el Algoritmo David Liberman (Universidad Abierta Interamericana). Profesor titular de la Maestría en Problemas y Patologías del Desvalimiento (Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales). Coordinador del grupo de investigación en Psicoanálisis y Política (Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados). Miembro Fundador del Grupo Psicoanalítico David Maldavsky (GPDM).

e-*mail*: stplut@gmail.com

Gibrán Larrauri Olguín

Practicante del psicoanálisis. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Docente del Departamento de Filosofía de la misma institución. Profesor invitado de la Universidad de la Cuenca del Plata, Corrientes, Argentina. Autor de los libros: *Bataille y el psicoanálisis. Freud, Lacan y la heterología* (Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2015) y *Negatividades de lo escópico. Mirada, subjetividad, poder* (Ciudad de México: Samsara, 2017). Integrante del comité editorial de la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y de la *Revista Litoral* de La École lacanienne de psychanalyse.

e-*mail*: gibran.larrauri@gmail.com

Alexandra Javier

Miembro del "Seminaire de psychanalyse du Pari Jacques Lacan". "Bachelor of Arts in Spanish" de la Universidad State University of New York. Autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: alexjavi99@yahoo.de

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), y *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). Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis del 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

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

Mario Orozco Guzmán

Doctor en Psicología de la Universidad de Valencia, España. Docente de la Universidad Michocana de San Nicolás de Hidalgo, México. Trabajó en el proyecto de investigación: "Posiciones subjetivas narcisistas: una exploración psicoanalítica de su intolerancia y de sus repercusiones violentas". Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas; los más recientes son: "Crónicas de intolerancia" (en *Testimoniales de la violencia*, 2014) y "Amor sacrificial" (en *Malestar y subjetividad*, Brasil).

e-mail: orguzmo@yahoo.com.mx

Sylvia De Castro Korgi

Psicoanalista. Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII, Francia. Profesora invitada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo "Psicoanálisis y Cultura". Ha sido editora de la Revista *Desde el Jardín de Freud* y autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

Rodrigo Valentín Abínzano

Psicoanalista. Licenciado en Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario UBACyT-TE, Instituto de Investigación, Facultad de Psicología. Docente de Clínica de Adultos I, Facultad de Psicología (UBA). Psicólogo Clínico del CSM n.º 3 Arturo Ameghino (CABA), Equipo Adultos (turno vespertino). Coordinador e instructor del mismo equipo. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata (Farp) y de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPFCL). Enseñante del Colegio Clínico (Farp). Autor del libro *Lecturas freudianas de la anorexia mental* (Escabel, 2018).

e-mail: abinzanopsi@gmail.com

Juan Eduardo Hayden

Psicoanalista. Licenciado en Psicología (USAL). Maestrando en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires (UBA). Psicólogo clínico de guardia en Témpora (asistencia psicológica y psiquiátrica en salud sental). Docente de Clínica de Adultos I, Facultad de Psicología (UBA). Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata (Farp).

e-mail: haydenjuane@gmail.com

Juan Manuel Moraña

Psicoanalista. Licenciado en Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrando en Psicoanálisis (UBA). Investigador UBACyT. Docente de Clínica de Adultos I, Facultad de Psicología (UBA). Psicólogo integrante del servicio de atención en extensión de la Cat. I. de Clínica de Adultos en Avellaneda. Fundador y coordinador de Red Palestra (Asistencia Psicológica). Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata (Farp). Enseñante del Colegio Clínico (Farp).

e-mail: juan.morania@gmail.com

Julieta De Battista

Doctora en Psicopatología de la Université de Toulouse, especialista en Clínica psicoanalítica con adultos y licenciada en Psicología de la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora de la Comisión de investigaciones Científicas de la provincia de Buenos Aires y de la UNLP. Profesora de Psicopatología I en la UNLP y docente de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires. Autora de *El deseo en las psicosis*, que obtuvo el premio nacional a la producción científica, artística y literaria en la categoría "ensayo psicológico".

e-mail: julietadebattista@gmail.com

Marie-Jean Sauret

Psicoanalista. Miembro de la asociación *Le Pari de Lacan*, Francia. Director de investigación del equipo de Clínica psicoanalítica del sujeto y del lazo social. Profesor emérito de la Universidad de Toulouse II, Jean-Jaurès, Francia. Autor de varios libros, entre ellos, *L'effet révolutionnaire du symptôme* (2008), *Malaise dans le capitalisme* (2009) y *La bataille politique de l'enfant* (2017), y coautor con Pierre Bruno de *Du divin au divan* (2014).

e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

Nadir Lara Junior
Posdoctorado en Psicología Clínica de la Universidad de São Paulo. Doctor y magíster en Psicología Social de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Realizó una residencia de doctorado en la Manchester Metropolitan University en el 2008. Cuenta con experiencia en el área de Psicología Social Crítica y Psicología Clínica. Sus principales áreas de investigación son: psicoanálisis, marxismo, teoría política y relaciones de trabajo.
e-mail: nadirlj@hotmail.com

André Urban Kist
Psicólogo de la Universidad do Vale do Rio dos Sinos, Brasil. Magíster en Ciencias Sociales por el PPG de Ciencias Sociales de la UNISINOS. Trabaja como psicólogo clínico en varias clínicas populares. Colaborador y miembro del grupo de Psicoanálisis y Política de Porto Alegre, Brasil. Sus principales temas de investigación son: psicoanálisis y política, discurso, protesta y revolución.
e-mail: andre_kist@hotmail.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 Tecnológicas (Conicet), con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Villa María, Argentina. Sus temas de investigación versan sobre formas políticas de subjetivación e identificación 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

Juan David Almeyda Sarmiento
Filósofo de la Universidad Industrial de Santander y estudiante de maestría en Filosofía en la misma universidad. Se desempeña como investigador del Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos (CPDH)-Santander. Integrante del Nodo Santander de la Red de Educación y Desarrollo Humano (REDH), del CINDE. Líneas de investigación en filosofía política, literatura y ética.
e-mail: juanameyda96@gmail.com

Clara Cecilia Mesa Duque
Psicoanalista. Analista Miembro de la Escuela (AME) 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

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

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

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

María Himelda Ramírez

Doctora en Historia de América de la Universidad de Barcelona, España, y magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Egresada y profesora del programa de Trabajo Social, profesora de los posgrados de Estudios de Género (especialización y maestría) y del posgrado en Trabajo Social. Fue Coordinadora del posgrado en Trabajo Social, énfasis en familia y redes sociales. Fue directora del área Curricular Trabajo Social y estudios Sociales Interdisciplinarios de la Facultad de Ciencias Humanas. Fue directora del Fondo de documentación "Mujer y Género". Integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género (GIEG), del grupo de Estudios de Familia del Departamento de Trabajo Social, del grupo de investigación en Violencia y Salud del Doctorado Inter facultades en Salud Pública y del grupo de investigación de la Asistencia Social, la beneficencia y el Trabajo Social del Departamento de Trabajo Social.

e-mail: mariahramirezr@gmail.com

Jorge Pacheco

Doctorando en filosofía, Universidad de Chile; tesis sobre la diferenciación de la psicología de Nietzsche frente a las escuelas vienesas de psicoterapia. Miembro del *Athens Institute for Education and Research*, en Psicología y Filosofía. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Colombia. Autor de, entre otros artículos: "Philosophy and Paranoia of Genius: Un-veiled of Reality?", *XXIII World Congress of Philosophy*, Virginia, EE. UU. (2018) y "Axiogenialidad", *Aporia. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 15, Chile.

e-mail: jhpachecog@unal.edu.co

Yannis Stavrakakis

Profesor de Ciencias Políticas en la Aristotle University of Thessaloniki, Grecia. Autor de los libros *Lacan and the Political* (Routledge, 1999) y *The Lacanian Left* (SUNY Press, 2007), y coeditor de *Discourse Theory and Political Analysis* (Manchester University Press, 2000). Ha publicado extensivos artículos y capítulos en revistas especializadas.

e-mail: yanstavr@yahoo.co.uk

C. Edward Robins

Psicólogo, especialista clínico en Nueva York, Estados Unidos, con más de 42 años de experiencia en clínica. Coopera con muchos otros médicos y especialistas sin unirse a ningún grupo médico.

e-mail: cerobinsny@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

Miguel Ángel Reyes Barrera

Politólogo. Actualmente estudiante del pregrado en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Enfocado en la teoría política moderna y contemporánea, la relación entre la teoría psicoanalítica y la teoría política, y estética.

e-mail: mareyesb@unal.edu.co

Óscar Humberto Pinzón Cristancho

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Interés investigativo por la clínica y las manifestaciones del inconsciente en la sociedad contemporánea.

e-mail: ohpinzonc@unal.edu.co

Nieves Soria

Psicoanalista. Docente de Psicopatología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Autora de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre ellos, *Confines de las psicosis*. *Teoría y práctica* (2008) e *Inhibición*, síntoma y angustia. Hacia una clínica nodal de las neurosis (2010).

e-mail: nievesoriadafunchio@gmail.com

Liliana Betancourt

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Candidata a Magister en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura en la Universidad Nacional de Colombia. Dedicada al trabajo clínico en práctica privada e instituciones y al desarrollo de proyectos sociales enfocados a la infancia y a la adolescencia, en organizaciones como Movilizatorio, en la cual brinda su apoyo como experta en salud mental infantil y juvenil. Fundadora y directora del *Taller Juego de palabras*, enfocado al acompañamiento clínico de niños y adolescentes con problemas severos en su constitución subjetiva. Formación permanente en seminarios y grupos de estudio en torno a la teoría y clínica psicoanalítica.

e-mail: juegoypalabra@gmail.com

Catalina Reyes Silva

Licenciada en Lenguas Modernas de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

e-mail: catalina-reyes@javeriana.edu.co

Pio Eduardo Sanmiguel Ardila

Psicoanalista. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (Analítica). Profesor e investigador adscrito a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Ha colaborado como traductor de varios artículos en la Revista *Desde el Jardín de Freud*.

e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

William Díaz Villarreal

Profesor asociado del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Máster en Lenguajes, Literaturas y Pensamiento europeo del Queen Mary and Westfield College, Universidad de Londres. PhD en Literatura general y comparada de la Universidad Libre de Berlín. Coordinador del semillero de investigación en Antintelectualismo académico de la Universidad Nacional de Colombia. Autor de un libro y varios artículos académicos y de prensa sobre literatura y crítica literaria del siglo XX y sobre la retórica académica en la universidad contemporánea. Coordinador de los

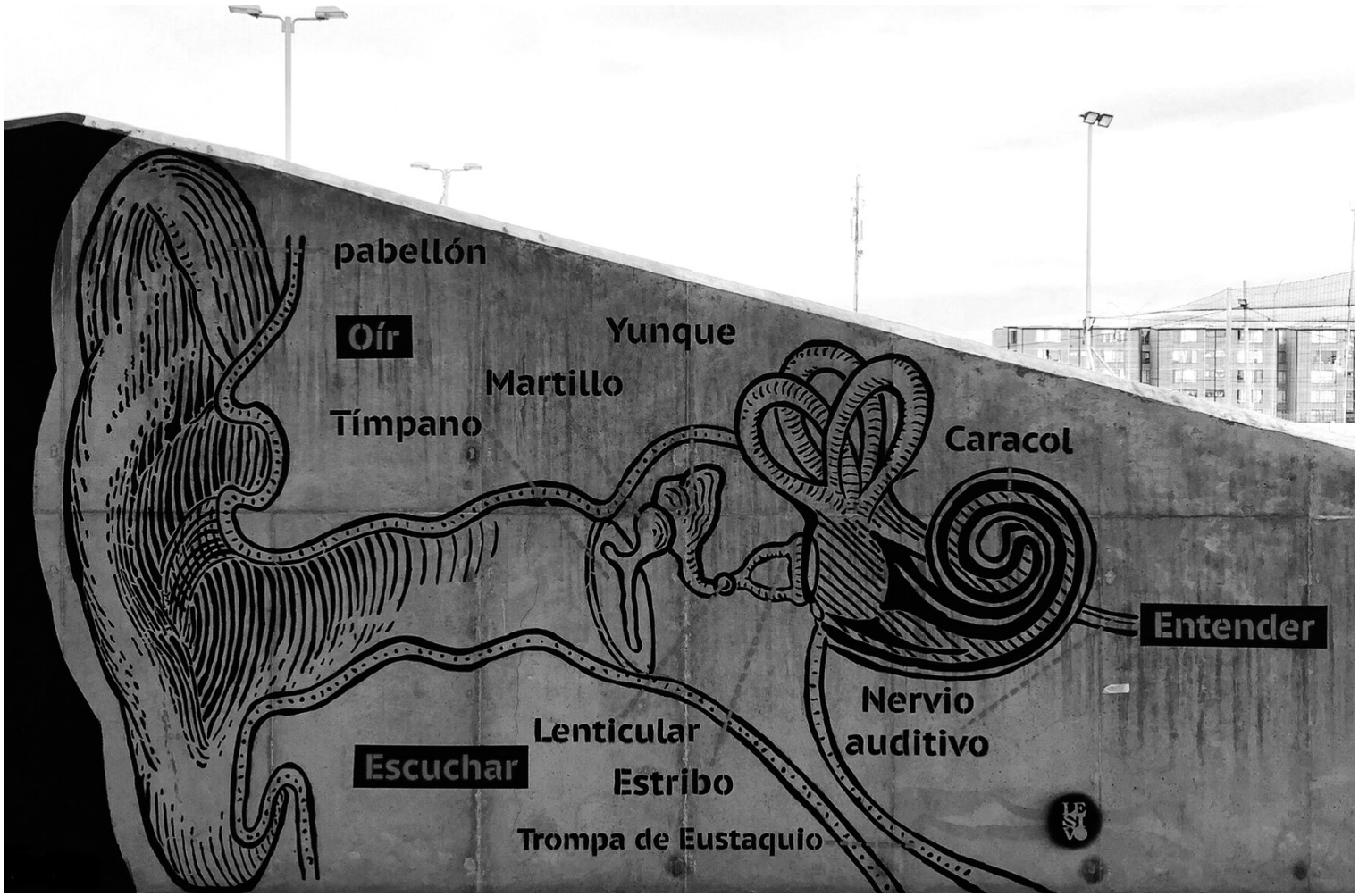
números 17.2 (“Las humanidades y los estudios literarios en la era de la excelencia académica”) y 20.2 (“Humanidades, economía del conocimiento y antintelectualismo académico”) de la revista *Literatura: teoría, historia, crítica* (LTHC) de la Universidad Nacional de Colombia.

e-mail: wdiazv@unal.edu.co

Lesivo Bestial

Impresor y artista gráfico. A finales del 2004 inició su proyecto de arte urbano, utilizando la imagen como elemento de comunicación visual, que reproduce en espacios de acceso público permitiendo un acercamiento más plural a su obra. El esténcil y la serigrafía, además de ser su oficio, son las técnicas con las que crea murales e imprime calcomanías y carteles, posibilitando una dinámica de autonomía en la creación, producción y difusión de su propuesta. Algunos de los temas que aborda en su trabajo son: el militarismo, la educación, el trabajo, la política, los medios de comunicación, la sociedad de consumo, la crisis ambiental, entre otros. Así mismo, en la creación de sus personajes, parte de montajes hechos de catálogos, revistas, diccionarios, instructivos y folletos inspirados en la estética publicitaria de las décadas de 1930 y 1960.

e-mail: lesivo.expresart@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 **«obediencia, indignación, sublevación»**. La obra gráfica es de el artista Lesivo Bestial. Imagen de la portada: fútbol de barrio. El Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas cuenta con la debida autorización para publicarlas en *Desde el Jardín de Freud* número 21, 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 diciembre del 2021.