

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

22



© Beatriz González | Zulia Zulia | 2015

«EL RIESGO DE LO HUMANO»

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 22, ENERO - DICIEMBRE DEL 2022

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOI: 10.15446/djf

Revista internacional 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: **Academic Keys - Academic Journals, Academic Search Premier, BIBLAT, CIRC, CLASE, Dialnet, DOAJ, EBSCO Host, EBSCO Discovery Service, Emerging Sources Citation Index, EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek (Electronic Journals Library), Fuente Académica Plus, Google Scholar, Journal Scholar Metrics - España, Latin America & Iberian Database, LATINDEX (Directorio y Catálogo), MIAR, ProQuest Central, ProQuest Central K-12, REBIUN, REDIB, Research Library, Ulrich's Periodical Directory, Biblioteca Virtual de Psicoanálisis - BiViPsi, Red de Revistas de Psicoanálisis - UN y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.**

DIRECTOR: Álvaro Daniel Reyes Gómez, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR: Pío Eduardo Sanmiguel Ardila, *Universidad Nacional de Colombia*

COORDINADOR EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

AUXILIAR EDITORIAL: Ivette Saab Rico

OBRAS DE PORTADA E INTERIOR: © Beatriz González. Con el apoyo de Taller Arte Dos Gráfico y el BADAC

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Luisa Margarita Olin

TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Pío Eduardo Sanmiguel y Laura Andrea Acuña

SUPERVISIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Julián D. Morales

CORRECCIÓN DE ESTILO EN ESPAÑOL: Ana Virginia Caviedes

CORRECCIÓN DE ESTILO EN INGLÉS: Raquel Sanmiguel Ardila

MAQUETA INICIAL Y SELECCIÓN DE ANTOLOGÍA: 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, *Análítica. Asociación de psicoanálisis de Bogotá. 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, *Hôpital Erasme. París, Francia.*

Pablo Amster, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*

Pierre Bruno, *Le Pari de Lacan. 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, *Le Pari de Lacan. París, Francia.*

Carmen Elisa Acosta Peñalosa, *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, *Le Pari de Lacan. París, Francia.*

Iván Jiménez García, *Escuela Normal Superior. París, Francia.*

Luis Izcoyich, *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, *Análítica. Asociación de psicoanálisis de Bogotá. 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 Páramo 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.º 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.º 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., 2023

CONTENIDO

«EL RIESGO DE
LO HUMANO»

Editorial

PIO EDUARDO SANMIGUEL
ARDILA

11

I. IN MEMORIAM



En memoria de Pilar González Rivera

BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO

19

En memoria de Luis Santos

SYLVIA DE CASTRO KORGI

25

Addio

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

27

II. IN HUMANIDAD: EL EXCESO Y EL DESECHO



De la modernidad a la mierdandad

DANY-ROBERT DUFOUR

Universidad de París 8, París, Francia

From Modernity to Shitnity

*De la modernité à
la merdonité*

35

Peripecias de lo [in]humano. Tres notas sobre una cuestión abierta

JULIÁN ANDRÉS LASPRILLA
BURBANO, ANDRÉS FELIPE
ANIMERO HINCAPIÉ Y SERGIO
DANIEL AGUDELO SABOGAL

Fundación Universitaria Católica
Lumen Gentium / Universidad
del Valle, Cali, Colombia

*Adventures of the [In]
human. Three Notes on
an Open Question*

*Contre-temps de l'[in]
humain. Trois notes sur
une question ouverte*

47

Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal

CRISTIAN PALMA

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*Bare Life and Biopolitics
in the Neoliberal Society*

*Vie nue et biopolitique
dans la société néolibérale*

67

iii. PRECARIEDAD DEL OTRO



No se quedan quietos

PHILIPPE CANDIAGO
Asociación Lacaniana
Internacional (AU), París, Francia

They do not Stay Still
Ils ne restent pas en place

91

Precariedad y apuesta inconsciente

**MÉLINDA MARX,
QUENTIN DUMOULIN
Y JEAN-LUC GASPARD**
Universidad de Rennes,
Rennes, Francia

*Precariousness and
Unconscious Wager*
*Précarité et pari
inconscient*

103

Lo otro de lo humano. Una alianza entre Freud y Bataille

ANDREA TERUEL
Universidad Nacional de
Córdoba, Córdoba, Argentina

*The Otherness of the
Human. An Alliance
between Freud and Bataille*
*L'autre de l'humain.
Une alliance entre
Freud et Bataille*

117

iv. EL SUJETO EN RIESGO



El riesgo en la revolución y en la subversión

**RODRIGO VALENTÍN ABÍNZANO,
SOFÍA BLANK Y MAURO AMOR**
Universidad de Buenos Aires
- C.S.M. nº3 Arturo Ameghino
(CABA) - Red Palestra (Asistencia
y Tratamiento Psicológico) - Foro
Analítico del Río de la Plata,
Buenos Aires, Argentina

*The Risk in the Revolution
and the Subversion*
*Le risque dans la révolution
et dans la subversion*

135

El síntoma a riesgo del trastorno

SYLVIA DE CASTRO KORGI
Analítica. Asociación de Psicoanálisis
de Bogotá, Bogotá, Colombia

*The Symptom at Risk
of the Disorder*
*Le symptôme à
risque du trouble*

151

**Aflicciones de la
voluntad y lazo social
en el capitalismo**

**BLANCA INÉS ZAMUDIO
LEGUIZAMÓN**
Universidad Pedagógica
Nacional, Bogotá, Colombia

*Afflictions of the Will and
Social Bond in Capitalism*
*Afflictions de la
volonté et lien social
dans le capitalisme*

161

**Entre centramiento
y descentramiento.
El deseo como
*des(eo)centrado***

**GERMÁN DAVID GÓMEZ
PALACIO**
Universidad Cooperativa de
Colombia, Medellín, Colombia

*Between Centering and
Decentering. Desire
as De(sire)centered*
*Entre centrage et
décentrement. Désir
comme dé(sir)centré*

179

v. AGUJERO EN LA PANDEMIA



**¿Tabú sin tótem?
Agujero en la
pandemia**

**MARIO BERNARDO FIGUEROA
MUÑOZ**
Analítica. Asociación de
psicoanálisis, Bogotá, Colombia

*Taboo without a Totem?
Hole in the Pandemic*
*Tabou sans totem ? Trou
dans la pandémie*

195

**El capitalismo contra
la vida. Una lectura
marxista-laciana
del debate por la
liberación de las
patentes de las
vacunas del COVID-19**

DANIELA DANELINCK
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

*Capitalism against Life.
A Marxist-Lacanian
Reading of the Debate
for the Release of Patents
for COVID-19 Vaccines*
*Le capitalisme contre la
vie. Une lecture marxiste-
lacanienne du débat sur
la levée des brevets sur
les vaccins anti-COVID-19*

213

**Retorno al punto
de partida**

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

Return to the Starting Point
Retour au point de départ

229

vi. FALLA DE LA TÉCNICA. POSIBILIDAD DE LA ESCRITURA



Psicología de las masas y democratización digital de la información

FLORENCIA REALI
Universidad de los Andes,
Bogotá, Colombia

*Mass Psychology and
Digital Democratization
of Information*

*Psychologie des masses
et démocratisation
numérique de l'information*

243

Técnica y deshumanización

**SEBASTIÁN ALBERTO BÁQUIRO
GUERRERO**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*Technique and
Dehumanization*

*Technique et
déshumanisation*

253

El problema de lo irrepresentable en Freud: lo estético, la literatura y el ombligo del sueño

EDUARDO POZO CISTERNAS
Universidad Autónoma de Santiago
de Chile, Santiago, Chile

*The Problem of the
Unrepresentable in Freud:
Aesthetic, Literature, and
the Navel of the Dream*

*La question de
l'irreprésentable chez
Freud : l'esthétique,
la littérature et le
nombril des rêves*

267

vii. CAMPO ABIERTO



Discurso de la presentación oficial del Informe Final de la Comisión de la Verdad (fragmento)

FRANCISCO DE LA ROUX
297

Visita a la Organización de las Naciones Unidas. Discurso del santo padre (fragmentos)

JORGE MARIO BERGOGLIO
299

viii. LA OBRA



Beatriz González, o el recortar y cortar

ÁLVARO DANIEL REYES

307

IX. RESEÑAS



El infinito en un junco

Irene Vallejo

**POR: JORGE ALBERTO PALACIO
CASTAÑEDA**

Instituto para la Investigación
Educativa y el Desarrollo Pedagógico
(IDEP), Bogotá, Colombia

317

Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes

Dany-Robert Dufour

POR: PILAR GONZÁLEZ
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

321

¿Humanización? Como bichos raros

Colette Soler

**POR: LUISA FERNANDA GÓMEZ
LOZANO**

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

324

X. ANTOLOGÍA MÍNIMA*

Por: SANTIAGO MUTIS



SANTIAGO MUTIS

La sal de la tierra

329

JAIME PAREDES PARDO

La regalada

332

B. TRAVEN

Canastitas en serie

333

ALBERT CAMUS

El extranjero (fragmento)

345

ÁLVARO MUTIS

Diario de Lecumberri (fragmento)

347

FINALES

Colaboradores

353

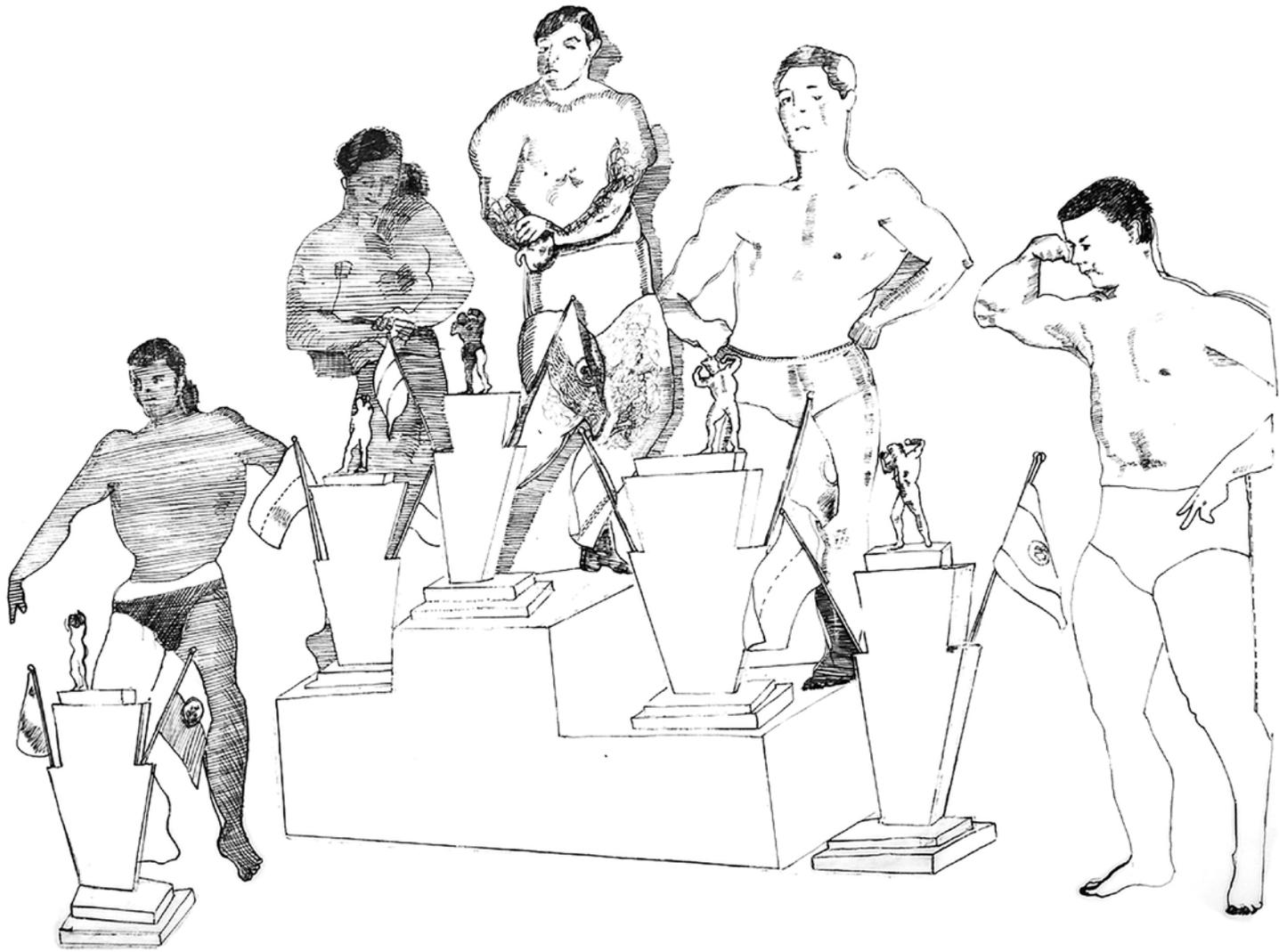
Normas para colaboradores

356

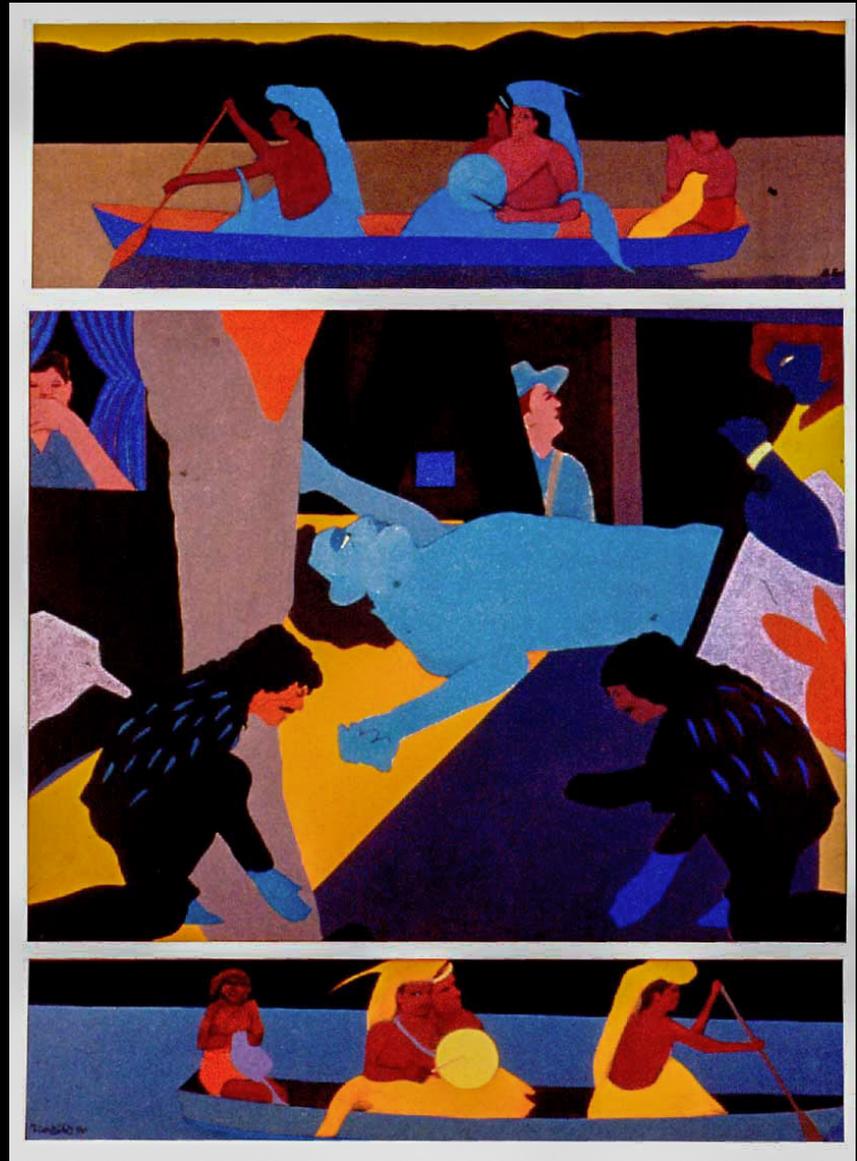
Consideraciones éticas

362

* 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.



«EL RIESGO DE LO HUMANO»



© Beatriz González | El Altar | Óleo sobre tela | 185x150 cm (Tríptico) | 1990



© Beatriz González | Desplazamiento anverso y reverso | Serigrafía sobre biombo de madera | 65x133.5x2cm | 2017

Editorial

A pesar de los muy diversos desarrollos y descubrimientos de los que día tras día tenemos noticia, y que apuntan todos, se diría, a protegernos de la naturaleza, a hacernos la vida más vivible y la muerte más lejana, a ofrecernos cada vez más oportunidades de solaz y de disfrute de los bienes, en un ambiente de oportunidad y competencia, son cada vez más las voces que concurren a mostrar, desde diferentes horizontes, que las conquistas obtenidas no dejan de acarrear francos o sutiles detrimentos del medio circundante, de la vida social y hasta de lo humano mismo.

Contrastan estos temores con la fe ciega que otros profesan en el progreso y en lo bien orientado de su derrotero, que no requeriría más que de tiempo para ir solucionando los escollos y las imperfecciones que, por ahora y solo por ahora, se seguirán presentando, y que atañen a sus expectativas de universalidad (por el momento solo para unos pocos), a su plena confianza en un tipo de conocimiento en detrimento de los demás (por ahora en ciernes, pero que habría demostrado, a la luz de los muy actuales acontecimientos, un potencial ilimitado y promisorio de desarrollo) y a la recuperación y la reingesta de todo resto, de toda basura (como solución por venir a la acumulación que produce el consumo acelerado en que se acepta la máquina mercantil, pero que por el momento lo infesta todo irremediablemente), todo lo anterior bien comandado por la entronización de un personaje impulsor del movimiento: el individuo libre y autónomo por no deberle nada a nadie. Ni a Dios.

El temor cada vez más fundado de que el hombre no está allí simplemente como espectador, sino que tiene su parte en el desorden que hoy lo amenaza, ha necesitado tiempo para salir a la luz. Encuentra oportunidad en el surgimiento de la amplia tradición humanista que se decanta ya en los *umanisti* del Renacimiento en ciernes, y ello más allá de las particularidades racionalistas que vendrían a darle específico sello antropológico a dicha indagación filosófica desde finales del XIX, a todo lo largo del siglo XX y hasta nuestros días. Pero este convocar en torno al hombre lleva en sí el prejuicio de la búsqueda esencialista de un ser y de la indagación por el lugar y la responsabilidad

de este en el cosmos, como lo formalizara Scheler en los albores de un siglo que vio extenderse dicha tarea en un pulular de humanismos que no por ello se desmarcan de allí; con lo cual, paradójicamente, queda obstaculizado el camino ya abierto por otros y retomado por Freud de destitución del amor propio de la humanidad. Las heridas cosmológica, biológica y psicológica que Freud señalara como afrentas al narcisismo universal parecieran resolverse hoy en una especie de renegación en el humanismo mal entendido que llegó a ser el prejuicio en el que abundamos en el siglo XX: “[...] una fe vaga pero sonrosada en el progreso humano, un respeto semireligioso por las ciencias naturales y la psicología y una arraigada convicción de que el hombre puede desempeñarse en este mundo sin necesidad de Dios”¹.

Dicha renegación consiste en sostener que todo se solucionará porque el hombre, como quiera que sea, sigue al mando y está dotado de lo que se requiere... aunque quedaría por saber cómo se define al hombre del que allí se habla, y no sería una sorpresa encontrar que se trata de uno dotado de autonomía, racionalidad y conciencia, que en consecuencia nada adeuda, ni a Dios ni a la naturaleza. Y también consiste en decir que, si el hombre no es el centro de nada, ¿a qué viene ahora el que sea responsable de todo?!

Así se formula entonces, a contrapelo de lo que el psicoanálisis empezara a señalar hace ya más de un siglo, la idea de que el hombre tendría poco o nada que ver con los desarreglos que hoy se evidencian. Pero justamente la extravagancia de su “naturaleza pulsional” es lo que hay que entrar a considerar, habida cuenta de lo que conlleva.

No es pretensión de este número abrir convocatoria para proponer un censo de los descubrimientos del psicoanálisis que vienen a desautorizar y a oponerse a lo que otros sostienen sobre lo humano, sino para indagar, con los psicoanalistas y con otros, cuál puede ser, evocando a Freud, “el porvenir de una ilusión”, cuando se asume tomar *el riesgo de lo humano*.

Al examinar las diferentes producciones de lo social a la luz de dicha consideración, sobresale uno u otro aspecto de lo humano otorgando sentido a la vida y al mundo en Occidente, lo que les da tanto su posibilidad como sus límites. Examinemos algunos de estos.

Considérese, por ejemplo, la propuesta de reorganizar lo social a partir de la repartición equitativa del objeto, que ha terminado por constatar que este no se puede racionar sin que resurja enseguida la acumulación y el robo o expropiación como únicas maneras a la vista de recuperar algo de un usufructo que es imposible erradicar de dicha “naturaleza humana”. Piénsese, si no, en la propuesta de organizar una sociedad sobre la idea de la producción de esa plusvalía en un mercado sin trabas, propuesta y

1. Tal es la definición de humanismo que dió el Director Nacional de la UNESCO en el “Congreso Nacional de Humanismo y Cultura Ética” en 1952.

realización que también se fundan en asuntos propiamente humanos y que, si hacemos caso a las señales que muestran sus extralimitaciones, ponen a *lo humano en riesgo*. ¿Puede acaso el psicoanálisis señalar otro derrotero tomando *el riesgo de lo humano*, sin que *lo humano esté en riesgo*?

Piénsese ahora en el carácter diacrónicamente recurrente con que chocan las propuestas de organización social, v. gr. la democracia misma y sus retracciones, que actualizan la sospecha de que no sería posible ir más allá de la necesidad de entronización de un padre que normalice y reduzca la angustia, asunto que en otros contextos ha sido llamado “salvar al padre”. ¿Puede el psicoanálisis, a partir de sus hallazgos y elaboraciones, más allá del “Edipo como modelo de humanización”, formular un aporte que rompa el nudo gordiano entre la proclamada necesidad de un padre que lo legisle todo, un padre que regularía el goce, y las esperanzas de libertad puestas en la prescindencia de todo padre?

Recuérdense también las visiones posapocalípticas a las que nos tiene acostumbrados el cine de ficción desde hace décadas, en las que se augura la destrucción del hombre y el surgimiento de una nueva especie, que no es más que aquel que ya ha perdido lo que de humano tuviere, a la luz de los avances que la ciencia habría aportado para “corregir” el error humano. Remítanse a la serie danesa *The rain* (2018-2020), cuyo argumento, tan a la orden del día, plantea la inminente desaparición del hombre debida al surgimiento de un virus lo suficientemente agresivo como para obligar a todos a permanecer confinados en búnkeres por casi seis años, así como el reencuentro con todos los viejos y nuevos problemas del amor, el odio, la rivalidad y los celos, tan presentes y urgentes como antes. Y a pesar de que la amenaza ya ha pasado, el argumento vira hacia un plan de mutación como única forma para eliminar todo rastro de “debilidad” humana: el amor, la enfermedad, la muerte...

O lo que ya a finales del siglo XIX el escritor británico H. G. Wells plasma en su novela *La máquina del tiempo*, el encuentro del viajero del tiempo con las mutaciones de los hombres en seres hedonistas, “en busca de la comodidad y el bienestar de una sociedad equilibrada con seguridad y estabilidad”, la división de los humanoides en dos especies, en la que se intuye una radical separación “del hombre del Mundo Superior derivado hacia su blanda belleza, y el del Mundo Subterráneo hacia la simple industria mecánica”; “tremenda y profética visión del capitalismo” en “dos evoluciones degeneradas de los humanos”, según la lectura que hace el psicoanalista Gustavo Dessal en su relevante libro *Inconsciente 3.0*. Son los intentos de resolver las sin salidas de una civilización, en las que, por lo general, no se quiere correr el riesgo de lo humano.

¿Será necesario dejar en manos de la tecnología la posibilidad de construir un nuevo hombre a imagen y semejanza del hombre máquina, cuyos modelos biológico-

naturalistas se prolongan en la imagen que nos hacemos del funcionamiento de un computador, propicios para la operación sin conflictos anhelada por la economía neoliberal, o acaso podremos correr *el riesgo de lo humano* y hacerlo *al riesgo de lo humano*? ¿Qué piensan hoy en día al respecto los mismos que han descubierto la máquina del lenguaje, su imparable machacar que se decanta desde la ciega compulsión de repetición y la pulsión de muerte freudianas hasta el goce y lo simbólico lacanianos? Son los mismos para quienes el sujeto y su deseo, la castración y la diferencia sexual se derivan de dicha máquina, de tal manera que también aquí el hombre estaría fuera del hombre.

Si los objetos de los que nos hemos rodeado para hacer más llevadera la existencia ahogan al punto de ser estos los que nos gobiernan ahora y los que fijan su derrotero de posibilidades y límites, ¿puede el psicoanálisis alumbrar con su linterna para alertar si de esa manera se podría estar botando al niño con el agua de la bañera? Pero, para no descuidar la insuficiencia que encierra la mera denuncia, queremos llevar esta consulta a tal punto que sea necesario preguntar a los psicoanalistas si tienen algo que proponer. Cuando Lacan enfrentó el pedido de los estudiantes de los convulsinados años 60, que solicitaban esclarecimientos para apuntalar mejor su espontánea oposición al régimen político y económico, este les respondió con la escritura de los cuatro discursos que hacen lazo social y les aseguró que dichas estructuras podían bajar a las calles. Ello resultaba indigerible ante la premura del tiempo. Hoy, cuando los psicoanalistas han examinado de mil maneras el discurso psicoanalítico, cuando han advertido su relación con el discurso del amo, y cuando han podido constatar repetidamente en la clínica los estragos del discurso capitalista, estragos que recaen en el deseo y la castración, en el síntoma y en el goce, en el vínculo social y en la otredad, ¿puede decirse lo que el discurso del analista podría aportar a la apertura de rutas del vínculo social sin desmedro de *los riesgos que lo humano impone*?

Estas son, pues, algunas coordenadas de lo que nos animó a formular y sostener la invitación a participar en este nuevo número de nuestra revista *Desde el Jardín de Freud*. La noción de riesgo asume que la acción humana ha generado los fenómenos a los que nos enfrentamos, fenómenos que también podrían evitarse mediante la misma acción, lo cual enmarcaría a esta en lo que no sería necesario, pero tampoco imposible. Vivimos en una sociedad en riesgo, afirman los sociólogos desde mediados de los 80², lo cual les ha permitido subrayar las paradojas que conlleva el desarrollo técnico instrumental: “el control de la naturaleza hace imposible el control de la naturaleza”; y, en términos de la relación entre ciencia y política, la idea de que las certidumbres que la ciencia aportaba en remplazo de la religión se desmoronan rápidamente, con lo cual, además, el pulular de las religiones que retornan avanza a pasos agigantados, tal

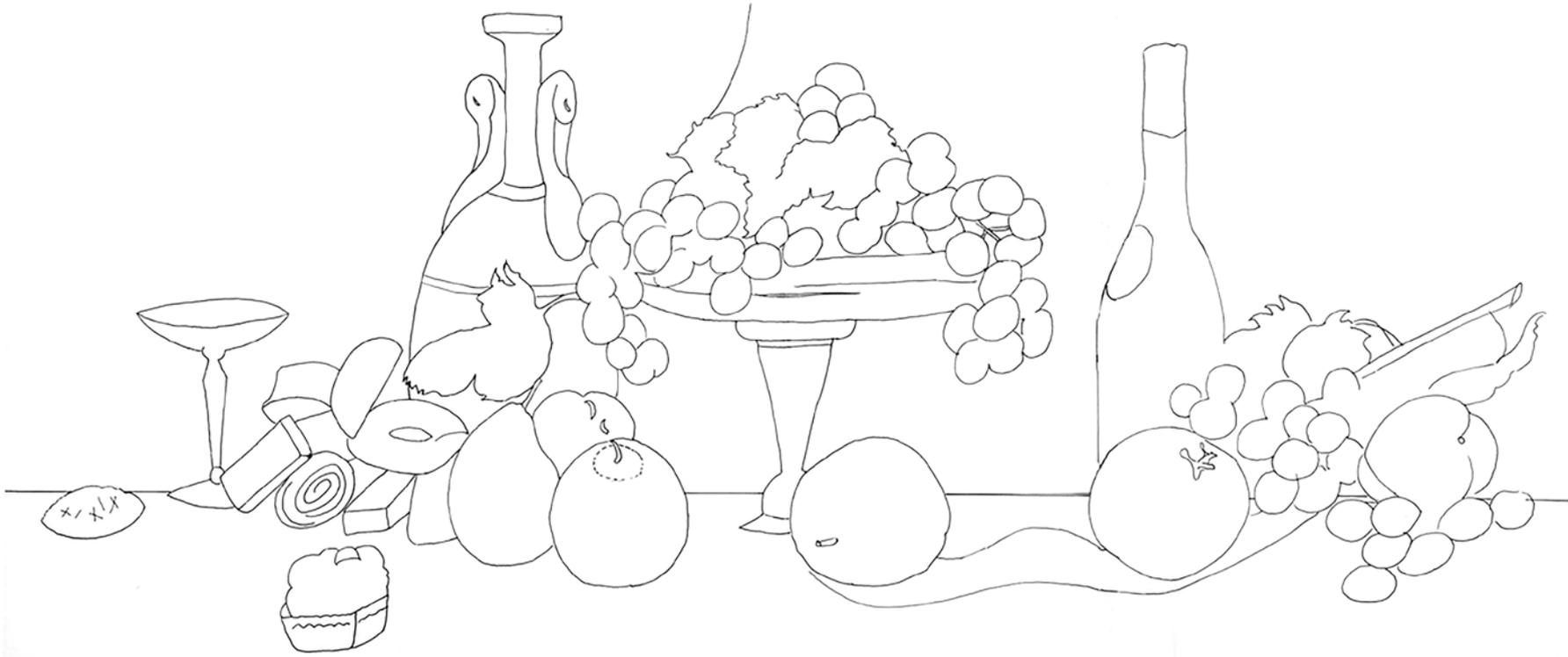
2. Cfr., Jorge Galindo, “El concepto de riesgo en las teorías de Ulrich Beck y Nicklas Luhmann”, *Acta Sociológica* 67 (2015): 141-164.

vez justamente para ocupar el espacio vacío que deja el discurso actual al prescindir de toda alteridad. Ello resulta también de crucial importancia para el psicoanálisis en su insistencia en la categoría de Otro, más allá de las otredades imaginarias en que este se extravía.

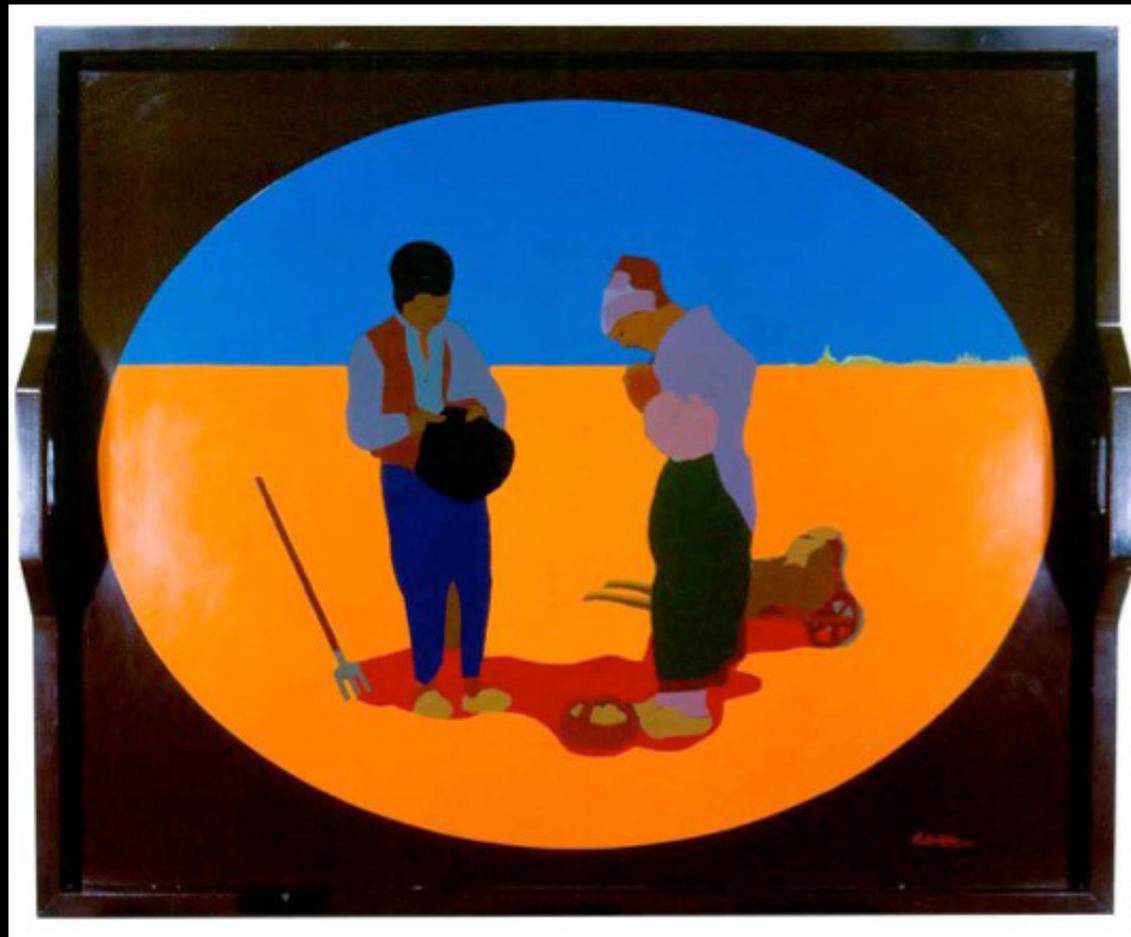
Entre optimistas y pesimistas, entre la “inteligencia del pesimismo” y el “optimismo de la felicidad”, acaso sea el tiempo el que le imprime mayor urgencia a la pregunta por *el riesgo de lo humano*. El tiempo, eminentemente humano, si es que aún lo experimentamos, pareciera hoy colapsar, y con este, el sujeto mismo, extraviado entre un sinnúmero de objetos de los cuales él mismo hace parte.

PIO EDUARDO SANMIGUEL ARDILA
EDITOR





I. *IN MEMORIAM*



© Beatriz González | Naturaleza Sui Generis | Esmalte sobre lámina de metal ensamblado en bandeja de madera

| 108x128x10 cm | 1972



© Beatriz González | Ánimas benditas | Óleo sobre lienzo | 120x100 cm | 1967

EN MEMORIA DE PILAR GONZÁLEZ RIVERA

El lunes 8 de agosto, después del sepelio de Pilar, me llegó una y otra vez a la memoria una misma imagen que, obstinada, se abrió camino en medio del pesar por su muerte: Pilar riéndose a carcajadas por las tonterías que oía de sus colegas y que ella misma profería. Esas tonterías eran sorprendentes juegos de palabras, con los que de pronto se nos revelaba alguna verdad inobjetable, que entonces solíamos acoger con alegría. En ello, nuestra amiga y colega era fuente pródiga de revelaciones.

Durante varias décadas, un grupo de psicoanalistas nos reunimos para hacer un recorrido por los seminarios de Jacques Lacan. En un tránsito marcado por las sorpresas, desprovisto de afanes, también sin vacilaciones, año tras año, continuábamos en esta labor, acompañando nuestras exploraciones con viñetas clínicas, apuntes sobre la actualidad política, incontables agudezas, innumerables desmemorias:

—¡Pero si eso ya lo habíamos estudiado en el seminario 15!”.

También solíamos decirnos sinceras mediomentiras:

—¿Desde cuándo no entiende?

—¡Desde el seminario 1!”.

Pilar, quien disfrutaba mucho de esos encuentros en los que la confianza nos permitía un espacio abierto para chistes de variado tenor, nos decía también sus verdades de a puño, sus graciosas franquezas:

—¡Cuando hay confianza es un asco!”.

¡Y todos a reírnos con sus agudezas! Trasegando por los campos dispersos y sutilmente conectados de la teoría, la clínica y la vertiginosa actualidad, aparecían las palabras que animaban nuestros encuentros. La grata y serena lucidez de Pilar siempre estuvo presente alentando y dando un piso firme a las iniciativas que de allí surgieron. En esta conversación sostenida durante años, aparecieron muchas propuestas de asociaciones

de psicoanálisis en la ciudad, hasta llegar a *Analítica. Asociación de Psicoanálisis de Bogotá*, cuya fundación contó con el pilar de nuestra colega.

En los tiempos previos a la creación de *Analítica*, es decir, en los años de *Aldabón* —otra institución para nuestro oficio—, Pilar nos recibía en su apartamento de Usaquéen, donde también acogió a psicoanalistas que adelantaban con ella controles de los casos que atendían. En ese mismo lugar, ella recibía a sus pacientes. No fue por mera contingencia que el espacio íntimo y cuidadoso requerido para las presentaciones de caso, durante algún tiempo, haya sido justamente su apartamento. Allí nos sentimos siempre bien recibidos. En las presentaciones de caso, su palabra era precisa; su lectura desentrañaba los intrincados caminos del barroquismo inconsciente. Su formación y su recorrido fueron manantial de novedades, a veces salidas de lugares poco visitados, pero que ella recordaba con claridad. Por ejemplo, ninguno de nosotros tenía idea alguna de quién era Tomatis y la razón por la cual sus hallazgos podrían resultar de interés para los psicoanalistas. Entonces, Pilar nos instruía con claridad y sencillez. Desde luego, estaba advertida desde hacía mucho tiempo sobre el lugar del lenguaje en la determinación de los síntomas. Un primer trecho de ese camino, después de haberse graduado como psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, fue su formación en Logopedia en la Universidad de Lovaina, en Bélgica. Cuando regresó a Colombia se formó como psicoanalista en la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis. Después, en París VIII y en el Ámbito Madrileño de Psicoanálisis, tuvo ocasión de desplegar su interés por los aportes de Lacan a la teoría y a la práctica psicoanalítica.

Respecto de su labor clínica, nos contaba que uno de los primeros espacios en que trabajó fue el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, donde atendió niños con graves perturbaciones. Recordaba también que cuando supervisó a jóvenes practicantes de terapia les decía, respecto de sus melindres con algún catatónico que había comenzado a masturbarse en público, que, en vez de maniatarlo, podían entender esa manifestación como un indicio del despertar de un hombre que había permanecido medio muerto durante años. A Pilar le indignaban toda clase de correcciones y ortopedias que pasaran por la mordaza. Pude apreciar igualmente su compromiso indeclinable cuando se plantó, decidida, ante un andamiaje judicial obtuso, para hacer escuchar las manifestaciones sintomáticas de los traumas sexuales. Al respecto, Pilar ya tenía un largo recorrido examinando ese campo de relaciones entre el psicoanálisis y la criminología, tal como fue situado por Lacan. A partir de la recopilación de un material legal sobre el asesinato de la joven Hildegart Rodríguez Caballeira, traída al mundo, en 1914, por doña Aurora Rodríguez Caballeira, Pilar construyó el caso de esa madre criminal. Esta última era una mujer que había concebido tempranamente el anhelo de tener una muñequita de carne, engendrada para ser de su exclusiva

propiedad, propósito para el cual se había servido de un “colaborador fisiológico”. Cuando doña Aurora constató que su brillante hija se desmarcaba del proyecto que le había trazado, decidió matarla. Durante treinta años de indagación y construcción, Pilar siguió al pie de la letra las determinaciones del paso al acto de doña Aurora. El título de esa detallada investigación retoma las palabras de la parricida: “De parir son capaces todas las mujeres, de matar a sus hijos, no”. Así, Pilar nos enseñaba que el término parricidio es usado para designar no solo el asesinato del padre, sino el de cualquier familiar: ¡el genio de la lengua! Esta monografía psicoanalítica —tal es el subtítulo del libro— fue publicada en el 2005 y reeditada en el 2011, con la cuidadosa edición de Luis Bernardo López, quien fue amigo de Pilar durante muchos años. Su trabajo, como ella misma lo decía, era el de hilar. Sabía que en su nombre estaba la cifra de su oficio: p’hilar no solo en este libro...

Además de tener aguda oreja para escuchar el juego significativo en la determinación del padecimiento psíquico, contaba con una afortunada disposición para precisar su estructura más localizada: la letra. Ello, desde luego, no solo ocurría con sus trabajos clínicos y teóricos; también disfrutaba de hacer crucigramas, acertijos, rimas, juegos de palabras, chistes...

Hoy 12 de agosto, cuando avanzo en medio de los recuerdos, me acaba de llegar este mensaje del poeta Santiago Mutis: “Yo recuerdo a Pilar como si acabase de hacer una dulce e inteligente picardía... Digamos, sonriente”. En estos tiempos de redes sociales, nos llegaban sus saludos con muchas de estas agudezas, para renovar de tanto en tanto el manantial de las sonrisas.

Así que, en varios sentidos, Pilar fue una mujer de letras: no solo pesquisaba las letras del sufrimiento psíquico, también disfrutaba de sus otras disposiciones: con frecuencia nos contaba sobre sus lecturas de textos literarios. Anotaba las páginas de los libros donde se encontraba con asuntos de nuestro interés, de los que luego nos hacía partícipes. Así ocurrió con El libro de las quimeras de Emil Cioran, que un día me pasó, con una ficha donde estaban anotadas algunas páginas: 9, 10, 11... Voy al libro y leo: “Éxtasis musical. Siento como que pierdo la materia, que cae mi resistencia física y que me fundo en armonías y ascensiones de melodías interiores. Una sensación difusa y un sentimiento inefable me reducen a una indeterminada suma de vibraciones, de resonancias íntimas y de envolventes sonoridades”.

El primer texto que leí de Pilar fue uno que nos entregó a un grupo de estudiantes de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia, quienes a comienzos de los años ochenta editábamos la revista Psicología y sociedad. Desde entonces, Pilar nos enseñó sobre la enigmática conexión de la letra con el cuerpo. Era un bello escrito sobre la dislexia y su relación con la constitución especular del cuerpo. Fue una sorpresa,



una novedad, una puerta abierta, para los entonces jóvenes universitarios. Muchos años después, en el 2001, retomó el mismo asunto, con el primer tema que abordó la revista *Desde el Jardín de Freud*, que fue justamente la cuestión de la escritura. En ese momento, publicó su texto “Sobre la psicopatología de la escritura”. En uno de los tramos del artículo relaciona la segmentación de las palabras con la puntuación, tal como se utiliza en la práctica psicoanalítica. En efecto, un texto puede prestarse a diversas interpretaciones, dependiendo de las escansiones con que se lo marca: “Así, en el conocido texto ‘San Cayetano era un santo. Comía como vestía, pobremente. Dormía sobre una vieja estera. La vida de San Cayetano’...”. Enseguida, Pilar nos llevaba a continuar la lectura de manera moebiana, después de desplazar los signos de puntuación y cortar las palabras en ciertos lugares: “San Cayeta [:] no era un santo. Comía como bestia. ¡Pobre mente! Dormía sobre una vieja. Est’era la vida de San [Cayeta: no era un santo]...”. Concluye este recodo del texto con la siguiente puntualización: “Técnica que tanto humoristas como paranoicos y analistas utilizamos en idéntica forma, si bien con finalidades distintas...”.

El último escrito de Pilar fue una respuesta a la convocatoria número 23 de la misma revista que propuso, en febrero del 2022, un trabajo sobre las intrincadas relaciones del ser humano con los animales. Durante los primeros meses de ese año, escribió el artículo “En defensa de los más pequeños”. Allí nos entrega hallazgos inusitados sobre la forma como nos relacionamos con las criaturas más pequeñas: más pequeñas que un pececito de estanque, que un irisado colibrí, que una brevísima mariposa... Ya lo escucharán, ya lo leerán, para acompañarnos, en su ausencia, con sus palabras. Entre el primer texto mencionado y el último escrito, publicó varios artículos, incluidos los que presentó en el periódico *Ruana y Bordón*, creado por su esposo, Jorge Dussán, para la zona de Boyacá en las inmediaciones de Iza. Allí sus escritos transmitían con palabras claras, sencillas y directas las complejidades de la vida anímica. Los temas que trataba atendían a las manifestaciones que escuchaba con agudeza sobre la cotidianidad de la población campesina de la región. Más allá, Pilar tradujo numerosos textos del francés, para hacerlos circular en la comunidad analítica.

En este momento de duelo, quiero también evocar la forma como Pilar se apuraba en acoger y sostener los más mínimos indicios de vida: en la casa de campo que compartió con su esposo tenían estanques donde aparecían renacuajos, que ella cuidaba con alimento para peces. ¡Aparecían entonces las ranitas! Tenía, sin aprisionar, pajaritos que llegaban con la luz del día a saludarla: toc, toc, con el piquito... Quizá, con sus revoloteos escribían enigmas en el horizonte. En las mañanas, antes de que Jorge se despertara con el clarear de su día a las 10:00 a. m., Pilar ya había hecho una jornada de ejercicio con Mora y Luna, dos perritas, que ella amaba, consentía y curaba.

Les lanzaba, una y otra vez un objeto que en otro tiempo había sido una pelota; los animales se disputaban por llevarle el pedazo de balón a su ama. Era también una de las maneras en que Pilar hacía sus ejercicios matutinos antes de que cualquier otro ser humano estuviese de pie. Hace pocos meses, llegó a la finca un perrito maltrecho. Pilar lo recibió, lo llevó al veterinario, lo presentó a la vieja Mora y a la celosa Luna. Con el nombre que le pusieron, el perro había sido acogido en casa: “¡Se llamará Pascual!”. El andariego había llegado el lunes de Pascua. La proyectada permanencia del animal se convirtió en visita cuando, algunas semanas después, llegaron sus malencarados propietarios. Desde luego, esa gente no le hizo la menor gracia a Pilar: tuvo que entregarle su perro, sano, limpio, otra vez bello. No solo tuvo animales en la casa de campo, también cuidó un ajolote, alias “el monstruo”, en un acuario que tenía en su apartamento de Usaquén: un extraño bicho, que puede conservar sus rasgos de prematuridad y que, por ello, resulta tan próximo al ser humano: un prematuro que se reproduce...



Las últimas semanas de Pilar estuvieron acompañadas de recuerdos; también fueron atravesadas por la incertidumbre y por los malestares que acompañaron el tratamiento médico. Su paso por la unidad de cuidados intensivos le resultó invivible. Fue una experiencia que decidió nunca repetir. Habiendo salido de allí, y en plena lucidez, Pilar decidió detener la escalada anunciada por los médicos a cargo, para tratar las complicaciones que fueron apareciendo. Pilar supo defender la dignidad de la vida: la de los otros, la de los más extraños, la de los más pequeños... Y al final, la dignidad de su propia vida. Murió en la mañana del domingo 7 de agosto del 2022.

Estas notas dispersas que entrego para acompañarnos en nuestro duelo no han seguido ningún orden cronológico; han acudido siguiendo el hilo que sostiene el fundamento de mis recuerdos de Pilar. Ahora puedo decir que recordar es algo más que traer al presente las trazas de la memoria. Durante estos días, he sentido el limo antiguo y fecundo de la palabra recordar: re-cordar no es solo hacer memoria, es volver a pasar por el corazón.

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO

Bogotá, del 8 al 21 de agosto del 2022



EN MEMORIA DE LUIS SANTOS

Conocí a Luis hace muchísimos años; incontables años, agregaría él con ese humor suyo marcado siempre por una lúcida desesperanza, la de quien sabe que nada asegura mañanas felices ni paz en el horizonte, y que es con eso con lo que hay que contar para que el esfuerzo no sea vano...

Luis tenía la ventaja de matizarlo todo para que las cosas ocuparan su lugar, ni cortas, ni largas, ni anchas ni angostas. Ese era su modo de tomar partido y, era, entonces, un modo muy particular, que supo tener a su disposición sin por ello desentenderse, sin por ello pasar de largo o de agache, como se prefiera. Al contrario. Estaba seguro de su posición, de lo que valoraba y defendía o, de otro lado, de lo que le resultaba infame o ridículo.

Luis decía de sí mismo que no era un académico porque no cumplía con los estándares! En cambio, y para mayor virtud, era un profesor lúcido, de esos que encuentran cómo y de qué agarrarse para caminar por los rieles de las disciplinas de su interés, justamente de esas que no admiten rieles, el psicoanálisis y las teorías de género, de las que él sacaba partido para su valoración crítica, para su toma de posición y, en últimas, para conversar, fuese con sus estudiantes, fuese con sus colegas y amigos.

Por eso mismo, estoy segura de que sus estudiantes habrán sabido valorar el sesgo crítico con el que Luis exponía los asuntos de sus asignaturas, un sesgo que cuestionaba posturas a veces demasiado “creídas”, demasiado “seguras” de sí mismas, como suele ocurrir en el caso de disciplinas que han tenido que jugársela para tener un lugar no del todo cómodo en la academia. Ese sesgo crítico contaba, por lo demás, con la ventaja del humor. En efecto, nadie que recuerde a Luis podrá dejar de mencionar su ironía, ni dejar de señalar el matiz de burla inteligente con el que acompañaba sus intervenciones.

Con esa particular lucidez, a la que he hecho referencia, Luis acompañó también, durante años, las deliberaciones de quienes constituimos en su momento el “Seminario

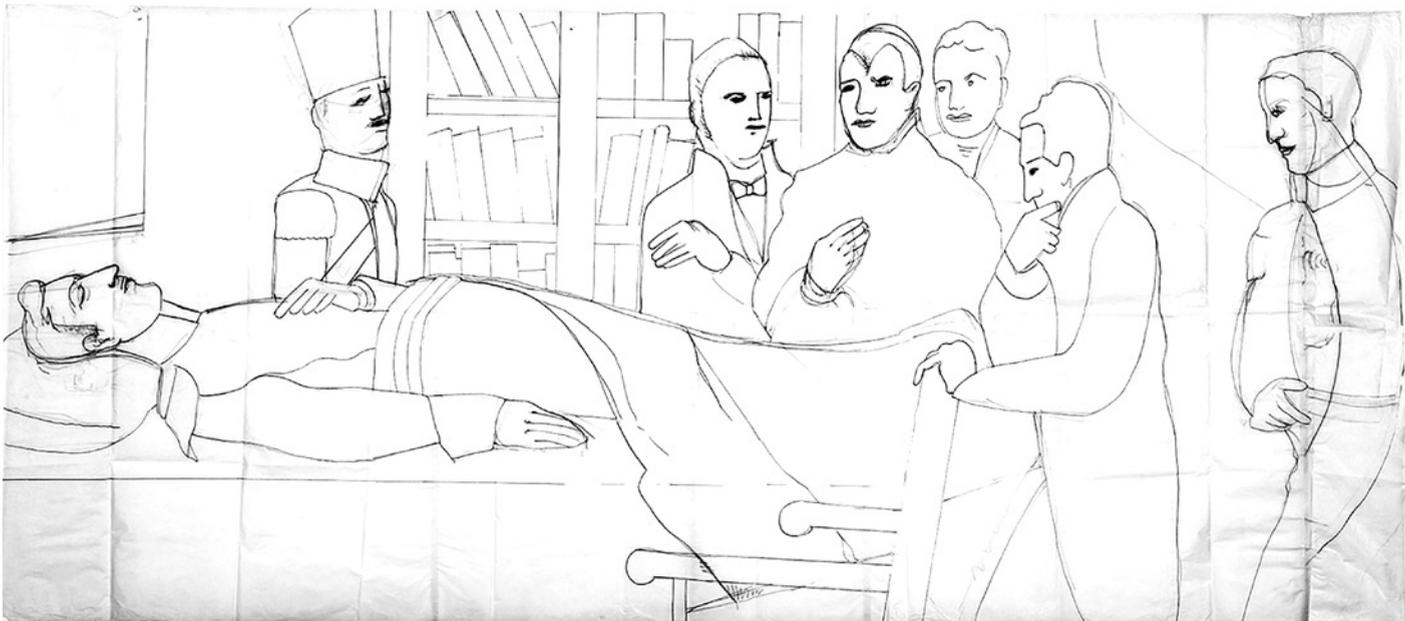
de profesores y profesoras por la Universidad”, un escenario en el que participamos colegas de diversas áreas y disciplinas y que nos aportaba análisis críticos del quehacer universitario en el contexto de la coyuntura política, cuyos efectos nos afectaban necesariamente y ante los cuales considerábamos urgente nuestra palabra.

Por lo demás, y como muchos de quienes nos lo encontramos en el camino, particularmente en la Escuela de Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Colombia, Luis tuvo que cumplir con la cuota de los cargos administrativos, un motivo más para hacer de la necesidad virtud; diríamos, virtud que en este caso es, de nuevo, su ironía.

Querido amigo, te vamos a extrañar...

SYLVIA DE CASTRO KORGI

Bogotá, 10 de octubre del 2022



ADDIO*

Después de oír y ver no pocas óperas llegué a la conclusión de que con harta frecuencia eran un largo espectáculo que conducía a la palabra final: *addio*, dicha en diferentes idiomas según el compositor. Me toca ahora decir lo mismo acerca de las vidas humanas comenzando por la mía propia.

¿Cómo decir “adiós” a una vida que se acaba? Sé que lo habitual, lo regular, lo normal, es esperar la muerte que debe ocurrir como consecuencia de una enfermedad o un accidente en un proceso de duración variable. Entiendo que se considere extraño, patológico incluso, que un ser humano se suicide en un momento determinado con plena conciencia de las razones y circunstancias de su acción. Por supuesto que, siendo quien he sido y sigo siendo, lo de “plena conciencia” es una expresión ambigua, hasta irónica, al tomar en cuenta la participación del inconsciente en todo acto y especialmente en el definitivo del pasaje de la vida a la muerte (“el inconsciente no conoce la muerte ni cree en ella”).

En mi caso, dejo la vida bajo protesta, pues la amo (*Death? I'm strongly against it*). Puedo decir que no soy yo quien se aparta de la vida, sino que es la vida la que, páfida, obcecadamente, se aparta de mí. Vivo la situación con tranquilidad, sin angustia, sin sensación de “cansancio” o tedio. Compruebo la progresiva e irreversible declinación de mis capacidades vitales. Consulté la opinión de muchos especialistas y me sometí sin objeciones a todo tipo de pruebas para objetivar el estado de mi organismo. La acumulación de diagnósticos sobre mi condición cardiovascular, respiratoria, renal, locomotriz, neurológica, dérmica, etc., era aplastante. Encontré en mis médicos una respuesta reiterada, encaminada a darme ánimos: “Sí; sus órganos están mal, pero no tiene que olvidar que, dada su edad, con más de 80 años, puede seguir viviendo aunque no haya medios para mejorar lo que

* Néstor Braunstein falleció el 7 de septiembre del 2022. Ese mismo día, nos hizo llegar a varias personas el siguiente *e-mail*, una singular carta de despedida en la que extiende *más allá* el debate psicoanalítico sobre uno de los temas que era extremadamente importante para él: el derecho a elegir dignamente cómo vivir y cómo morir. Publicamos en este número la epístola, que ya se ha reproducido en otros espacios, esperando que sus palabras ayuden a comprender mejor el riesgo que conlleva ser humanos.

está fallando”. Sigo al pie de la letra, fielmente, las prescripciones que he recibido. Mis médicos son muchos, todos excelentes, coordinados por la internista, doctora María del Pilar Brito, de quien me despido agradeciendo su amistosa atención.

No puedo sino aceptar los vere-dictos de la ciencia. Reconozco que, en muchos aspectos, mi condición es, por ahora, privilegiada: no tengo dolores ni procesos progresivos que preanuncien una fecha aproximada del momento de mi muerte. Es verdad que ese cuerpo y esa mente (permítaseme el dualismo), que estuvieron a mi servicio durante estas décadas, me piden ahora que invirtamos la relación: soy yo quien debe ocuparse de ellos. Todos mis amigos se despiden de mí con la frase “*Cuidate*” porque saben de la precariedad de la vida a esta edad y aun más cuando conocen mis males.

“Mis amigos”: ellos. Muchos, maravillosos, afectuosos, siempre presentes, dispersos en varios países, dispuestos a auxiliarme como yo a ellos cuando se requiere. No estará ninguno junto a mí en el momento definitivo, pero me encargo de hacerles llegar esta carta de despedida. También a mi familia: Clea, mi hija, heredera universal de mis bienes según el testamento firmado en Barcelona en el 2020, mi hermana, mis sobrinas y su descendencia. Creo haber hecho y dejar dispuesto lo necesario para que puedan solventar las necesidades materiales según sus propios criterios y valores.

En pocas palabras, no estoy solo, no estoy “deprimido” y mucho menos melancólico. He vivido y seguiré viviendo los días hasta que esta carta, aún sin fecha, sea despachada, según la regla que me he impuesto como un mandato, especialmente después del comienzo de la pandemia en el 2020: *carpe diem*. Tomé muchas disposiciones para prevenir el contagio, pero no dejé de viajar cuanto he podido desde entonces. He asistido a cuantas óperas, exposiciones, conciertos, cines, templos, conferencias presenciales, etc., tuve ganas y oportunidad de ir, sintiendo que era comprensible, aunque poco sensata, la posición de los muchos que, por todas partes, dejaban de vivir para vivir. Con frecuencia me sentí imprudente, pero, a la larga, creo que tenía razón, sin negar el buen juicio de quienes optaban por la protección máxima que daba el aislamiento. Sabía que, dadas mi edad y vulnerabilidad, no podría sobrevivir a la infección, aunque, dado el caso, no me importaba mucho morir según la divisa de Horacio, pues ya estaba “amortizado”: nada podía reclamar a la vida, nada podía la vida reclamarme a mí.

Con pocas excepciones, desde fines del año pasado, dejé mi práctica con analizantes y supervisandos a sabiendas de que sería traumática la interrupción prevista por mí, pero dejada al azar de una noticia recibida por correo desde una distancia transoceánica. En los últimos años he perdido a seres queridos, muy queridos, a la vez que reforcé los lazos con viejas y nuevas amistades.



Hecho Museo Leticia - Colombia a 100 años de la fundación de la ciudad.

Fueron también años en que recibí tres homenajes que agradecí y sentí, no inmerecidos, pero sí inesperados, pues eran sorprendivos y sorprendentes, ya que no los había buscado: el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Xalapa, Veracruz (2020), la invitación para pronunciar la IL Conferencia de homenaje al fundador del psicoanálisis en Bergasse 19, en el Museo Sigmund Freud de Viena (2021), y el ofrecimiento para escribir el texto de apertura de la sección en español de la *European Journal of Psychoanalysis* (2022). A la generosa invitación del Museo Sigmund Freud debí renunciar en noviembre pasado, pues tenía ya las indicaciones de que mi condición física me impediría para entonces (justamente cuando escribo estas líneas, en mayo del 2022) viajar, pronunciar la conferencia y discutir su contenido hablando en lenguas que no domino; el Museo aceptó mi renuncia por motivos de salud, pero mantuvo la nominación. El ensayo para la *EJP* (“El psicoanálisis en lengua castellana”) fue escrito y está listo para ser publicado este año.

Vuelvo al tema del suicidio que tan frecuentemente se presta a diagnósticos salvajes, a interpretaciones desbocadas o descabelladas, a descalificaciones apuradas sin prestar oídos a las razones que conducen a esa determinación, a olvidar, incluso, los antecedentes del suicidio asistido pedido por Freud en la primera entrevista con su médico en 1928 y a recordar el consentimiento de este (Max Schur) cuando llegó el momento en que lo pidió en 1939. A olvidar, también, lo que pocos se atreven a manifestar, como si hubiese en ello algo vergonzante, el hecho de que Lacan se dejó morir por negligencia voluntaria una vez que él mismo se diagnosticó una enfermedad que podía curarse médicamente, pero se negó a recibir cualquier tratamiento (o, tal vez, según muchos testimonios, por notar con precisión los trastornos neurológicos que acompañaban su declinación física y mental desde 1979). Es ignorar los argumentos éticos de los muchos partidarios de la “muerte digna”, de la eutanasia y del suicidio asistido. No se trata en esos casos de un triunfo de la “pulsión de muerte”, siempre tan cómoda y a la mano para descalificar al suicida, como sucede en las religiones monoteístas y en el psicoanálisis que *no* es un derivado de ellas. El llamado “pasaje al acto” es, en muchos casos —afirmo que también en el mío—, una decisión soberana del sujeto que se opone a la muerte pasiva, consensual, esa que el mundo acepta sin chistar. Una acción frente a un *impasse*, no un homicidio por “vuelta contra sí mismo”, sino una manifestación suprema de la pulsión de vida, de inscripción indeleble de la libertad que nada sería sin la posibilidad de decir “hasta aquí”.

¿Habrá que repetir que el organismo solo quiere apropiarse de su camino hacia la muerte, *eigenes Weg zum Tod*? ¿Hay que recordar el texto de 1915 cuando Freud evocaba el adagio de Vegetius: *si vis pacem para bellum* y lo transformaba en un lema rector, comparable al *carpe diem* horaciano que es: *si vis vitam para mortem*? (*Wenn*

du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein). ¿Qué otra cosa es vivir sino anticipar y apropiarse del camino hacia la muerte?

El suicidio premeditado, decidido en diálogo con otro u otros capaces de escuchar y deliberar con el sujeto que resuelve quitarse la vida sin esperar lo que el destino le depare, es un acto pleno de sentido; no el abandono ante un impulso irracional, un “pasaje al acto” como con frecuencia se le nombra en los casos trágicos.

Sabemos de las dos formas paradigmáticas de la muerte elegida: la cristiana, que acaba en dolores insoportables y en una reclamación al padre (*eli eli*), y la socrática, de quien bebe la cicuta sin amargura, sin reclamaciones, sin quejas, rodeado del círculo de amigos y discípulos. Busqué vanamente la frase en la *Apología* o en el *Fedón* de Platón, pero fue el uruguayo José Enrique Rodó quien la adscribió a Sócrates: “Por quien me venza con honor en vosotros”. El del filósofo fue un suicidio forzado por la polis, pero bien podía evitarlo llevando, decía, sus huesos y tendones a Megara o Beocia. Eligió su propio camino preparándose para “soportar la vida” y acabarla con serenidad (*Gelassenheit*).

¿En mi decisión? Diré, digo, que me he ganado el derecho a morir a mi modo, de manera incruenta, en Barcelona, la ciudad que amo por sobre cuantas he conocido, en el momento que he elegido, pudiendo haberlo anticipado o postergado, en soledad para que nadie pueda ser acusado de haber participado en una acción que, pese a recientes modificaciones legales, impide la acción directa e impone trámites burocráticos que estorban la voluntad del suicida. En el 2019, en México, compré legalmente a un veterinario el fenobarbital que hoy ingiero. (Los animales pueden ser muertos (*killed*) por los humanos sin que ello sea delito; los médicos no pueden prescribir barbitúricos ni los farmacéuticos venderlos). El pequeño frasco está en mis manos desde hace mucho tiempo, tanto como bien sabía que no me precipitaría a usarlo. ¿Cuándo? No cuando se me antojase, sino cuando la prueba de realidad me impusiese ciertas líneas rojas que no me permito rebasar: el no reconocimiento de lugares, gentes y espacios, la pérdida de la facultad de gozar del arte, del conocimiento del mundo en el que vivo (política, social, económicamente), la autonomía para aprovisionarme de lo que necesito, pues vivo solo; me rehúso a depender de alguien para que se ocupe de lo mío, ¡horror de los horrores!, ser trasladado a una residencia para ancianos donde esperaré pasivamente el final en medio de horarios y compañías impuestos, dolores o huesos fracturados. En los últimos meses he sufrido caídas de las que me repuse, pero que llevaron al diagnóstico neurológico de parkinsonismo vascular; mi motricidad, especialmente de las manos, está muy limitada (no puedo, sin recurrir a pinzas, abrir una botella de agua); hasta ahora he podido caminar libremente, pero no puedo imaginarme viajando ni siquiera en AVE a Madrid donde tan feliz me sentiría. He dado las autorizaciones necesarias

para la disposición de mi cadáver y la dispersión de mis cenizas, agradeciendo a los buenos amigos que las ejecutarán sin rituales fúnebres.

¿Qué he tenido hasta el día de hoy? El goce de la vida con aceptación de los malestares de la ancianidad: he podido leer y entusiasmarme con las nuevas ideas o con el humor swiftiano de lo que escribe mi hija, sufrir la pesadilla de la historia de la que no podemos despertar, asistir a manifestaciones artísticas, disfrutar de amistades, sabores, sonidos, paisajes, visiones, películas, y, pese a todo, seguir escribiendo, no con la facundia de mis mejores años, luchando con las palabras, cometiendo infinidad de *typos* que obligan a interminables correcciones en lo que ahora puedo entender, desde dentro, como el *late style* (Edward Said), ese estilo tardío de los escritores viejos. Aún me espera una última revisión de esta carta de adiós antes de ponerle una fecha, esperando que la fecha no se adelante a la firma y al *send* en el *e-mail* del ordenador.

Nada cabe agregar: como escribí en 1990 (*El goce*), el suicidio es la forma más rotunda de la *a*-dicción. De ahí el obligado paso a la escritura aquí rubricado con mi signatura.

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

Barcelona, 7 de septiembre del 2022



Réfect de Caselles, Amposta
Ajuntament de Maricó - Yarnellia



II. *IN HUMANIDAD*: EL EXCESO Y EL DESECHO



© Beatriz González | *Apocalipsis camuflado* | Óleo sobre papel | 150x150 cm | 1989



© Beatriz González | Ora Pro Nobis | Óleo sobre papel | 150 x 150 cm | 1989

De la modernidad a la mierdandad*



DANY-ROBERT DUFOUR**

Universidad de París 8, París, Francia

De la modernidad a la mierdandad

En este artículo parto de la reflexión sobre dos textos del filósofo y médico Bernard de Mandeville en los cuales estaría configurado lo que denomino el “software del capitalismo”, que, junto al diagnóstico realizado por Freud hace cien años del malestar de la cultura, permite comprender el riesgo que tiene la sociedad actual, posmoderna, de cambiar completamente lo que llamamos humano. La expansión de la pulsión de muerte y la caída de los regímenes alternativos al capitalismo, junto a una crítica de la división de saberes, que favorece la razón instrumental en detrimento de la razón sintética y crítica, me lleva a plantear que los pensadores en ciencias humanas y sociales estamos encerrados en nuestras disciplinas y no logramos comprender el posible final cercano de la aventura humana. El psicoanálisis debe interpretar su partitura en esta sinfonía de la última oportunidad, para evitar ser reemplazado por terapias comportamentales, mostrando que si bien hay una línea de bajo disarmónica que busca la muerte, hay otra, armónica, que busca la vida.

Palabras clave: Bernard de Mandeville, modernidad, posmodernidad, humano, capitalismo.

From Modernity to Shitnity

The starting point of this article is a reflection on two texts of the physician and philosopher Bernard de Mandeville base for what I call the “software of capitalism”. This, together with the diagnosis made by Sigmund Freud a hundred years ago about civilization and its discontents, allows us to understand the risk of today’s postmodern society of completely changing what we call human. The expansion of the death drive and the fall of regimes, alternative to capitalism, together with a criticism of the division of knowledge that favors the instrumental reason to the detriment of synthetic and critical reason, leads me to suggest that the thinkers in human and social sciences are locked in our disciplines and do not manage to understand the possible near end of human adventure. Psychoanalysis must interpret its score in this symphony of the last chance to avoid being replaced by behavioral therapies, showing that although there is a disharmonic bassline that seeks death, there is another one, a harmonic one, that seeks life.

Keywords: Bernard de Mandeville, modernity, postmodernity, human, capitalism.

De la modernité à la merdonité

Dans cet article, je pars de la réflexion sur deux textes du philosophe et médecin Bernard de Mandeville dans lesquels se configurerait ce que j’appelle le « logiciel du capitalisme », qui, avec le diagnostic posé par Freud il y a cent ans du malaise de la culture, permet de comprendre le risque que la société postmoderne d’aujourd’hui a de changer complètement ce que nous appelons l’humain. L’expansion de la pulsion de mort et la chute des régimes alternatifs au capitalisme, ainsi qu’une critique du partage des savoirs, qui privilégie la raison instrumentale au détriment de la raison synthétique et critique, me conduisent à suggérer que les penseurs des sciences humaines et sociales sommes enfermés dans nos disciplines et ne comprenons pas le possible fin prochain de l’aventure humaine. La psychanalyse doit jouer sa partition dans cette symphonie de la dernière chance au risque d’être remplacée par des thérapies comportamentales, comme une voie possible pour faire entendre que, dans ce qui se joue au plus profond de la psyché humaine, il est certes une ligne de basse inharmonique qui veut la mort, mais qu’il en est une autre, harmonique, qui veut la vie.

Mots-clés : Bernard de Mandeville, modernité, postmodernité, humain, capitalisme.



CÓMO CITAR: Dufour, Dany-Robert. “De la modernidad a la mierdandad”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 35-46, doi: 10.15446/djf.n22.112834.

* Traducción a cargo de Laura Andrea Acuña.
e-mail: laacunan@unal.edu.co

** e-mail: dufour.dany@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González



1. Dany-Robert Dufour, *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme* (Arlés: Actes-Sud, 2019). Allí cito la nueva traducción de Bernard Mandeville, "Enquiry into the origin of moral virtue", en *The Fable of the Bees or Private Vices* (Oxford: Édition F.B. Kaye, Clarendon Press, 1924). Puede consultarse en español Bernard Mandeville, "Investigaciones sobre el origen de la virtud moral", en *La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001), a partir del facsímil de la edición de 1729. Traducción de José Ferrater Mora y comentario crítico y explicativo de F. B. Kaye.

"Es fama que el dinero que el diablo obsequia a las mujeres con quienes tiene comercio se muda en excremento después de que él se ausenta".

SIGMUND FREUD

El filósofo y médico de las pasiones Bernard de Mandeville (1670-1733) escribió en 1714 dos textos que considero como nada menos que el *software* del capitalismo, ese sistema que ha tomado el riesgo extremo de cambiar completamente al humano y al mundo.

El primero de estos textos es *La fábula de las abejas*, que sustenta la siguiente máxima: "Los vicios privados hacen la virtud pública", lo que significa que hay que dejar ir las pulsiones, sobre todo de avaricia, hasta su finalidad para que se cree riqueza en algunos antes de que *escurra* enseguida sobre los otros. El segundo se llama *Investigaciones sobre el origen de la virtud moral*. Lo saqué hace dos años del olvido en el que había caído¹. Contiene un manual de instrucciones políticas sobre una idea escandalosa: es necesario y basta con confiar la dirección del mundo a *los peores entre todos los hombres* ("the very worst of them"). No hay duda de que se les llamaría hoy perversos.

Mandeville sostuvo aquí que este era el "verdadero plan de Dios". Aquel que vuelve obsoletos los planes anteriores que se le atribuían indebidamente. Fuera con los santos: fracasaron en salvar a los hombres como se quería creer hasta entonces. Fuera con la idea de comprimir el mal a su nivel mínimo a fin de elevar el bien a su nivel óptimo: después de la caída, después de la expulsión del jardín del Edén, no hay nada más que el mal sobre la tierra. Nuestra única opción es, entonces, apostar no por los menos peores, los santos, sino por los peores entre los hombres, los perversos. Pues solo ellos podrán producir riqueza desvergonzadamente en beneficio propio y que los demás extraigan más o menos provecho de ello. Por tanto, hay que agradecer a Dios, quien no por nada permitió que los hombres fueran viciosos. Pues de sus vicios puede surgir la única virtud a la cual pueden pretender todavía los hombres: la riqueza. Ahí está el anuncio de un mundo muy diferente. Un mundo donde finalmente solo

los perversos resultan capaces de *deleitar* a Dios. Dicho de otra manera, de *hacerlo gozar*. En efecto, solamente ellos pueden llevar el mundo terrenal, este mundo caído, hacia “una felicidad temporal”, transformándolo así en un cuasiparaíso en la tierra.

*

Ahora bien, *hacer gozar a Dios es hacer gozar a su mundo*. Deberíamos ganar ahí todos, puesto que así este mundo debería salir del estado de penuria en el que se ha encontrado desde siempre para ir hacia la abundancia. El estado de penuria, o de escasez, esta situación en donde no hay suficientes bienes producidos para responder a todas las necesidades de la población, provoca “la guerra de todos contra todos”, lo que fue el tema del ensayo de Thomas Hobbes, el *Leviatán* (1651), que Mandeville había leído y comentado en los diálogos que componen *La fábula de las abejas*.

Henos aquí, entonces, en una situación en la que, como el perverso sexual que esconde el agujero de la mujer recubriéndolo con un fetiche en forma de pene, el perverso capitalista esconde así el agujero del mundo —su falta, la penuria permanente— poniendo sobre este su superfetiche, el dinero, el equivalente general que permite comprar todo —incluyendo todos los goces—.

No es de sorprenderse que, después de haber presentado un plan así, Mandeville haya recibido el apodo de “*Man Devil*” (“el hombre del diablo”) por su época aterrada. Y, sin embargo, el plan de Mandeville ha sido exitoso más allá de cualquier medida.

*

El perverso de Mandeville, el peor entre los hombres, no quiere solamente poner un fetiche en forma de pipí o de lo que sea sobre el sexo de las mujeres, sino que también, y, sobre todo, quiere poseer negocios cada vez más grandes, cosechar todos los beneficios, dominar e instrumentalizar a los otros, gobernar con facilidad, aunque sea abusando de los demás, ya que, a fin de cuentas, es por su propio bien.

En fin, este perverso mandevilliano no desperdicia su talento extenuándose con banales juegos sexuales, pues es capaz de ver mucho más lejos que la punta de su pene. ¿Por qué razón se limitaría a sus genitales cuando puede gozar *sin límite* de toda la tierra y follarse al mundo entero?

*

Es preciso acordarse aquí de la nota de Lacan acerca del perverso:

“[...] el goce al que apunta [el perverso] es el del Otro”.²

La cuestión del goce del perverso debió haber preocupado lo suficiente a Lacan para que volviera a esta en el seminario *De un Otro al otro* (1968-1969)³, impartido dos años después de *La lógica del fantasma* y dedicado a la neurosis y la perversión. Replanteará la cuestión de la posición del sujeto en la perversión, ya que el perverso no se conforma con el fantasma. Lacan argumenta que lo que su fetiche le permite es creerse al servicio del goce del Otro. Por eso Lacan cuestiona lo que comúnmente se dice, a saber, que el perverso apunta solamente a su propio goce sin tomar en consideración ni al otro (su o sus parejas), ni al Otro (Dios, la ley, el mundo, la discursividad...). Ciertamente, respecto al otro, el perverso solo busca instrumentalizarlo en su propio goce. Pero, con respecto al Otro, hace una cosa completamente distinta. En la sesión del 26 de marzo de 1969, Lacan afirma así que: “La función del perverso [...], lejos de estar fundada sobre cierto desprecio del Otro, [...] es de otro modo rica [...]. El perverso es aquel que se consagra a obturar este agujero en el Otro”⁴.

Entonces, si el perverso instrumentaliza al otro (su pareja), es de hecho para instrumentalizarse mejor, a sí mismo y a este otro, a favor del mayor goce del Otro (Dios, la ley...). El perverso es, por tanto, aquel que se vive y se desvive por el goce del Otro, para que este Otro exista plenamente, no barrado, no descompletado, pleno. En fin, se ofrece a suplementar al Otro para que este resplandezca en toda su plenitud.

De allí se explica *la increíble capacidad del perverso de esquivar la ley o desviarla para su beneficio* con un aplomo que desconcierta (y fascina) a los neuróticos. Pues, para él, cada desvío de la ley que comete solo cuenta como un nuevo artículo de esta ley. Instituye algo así como una nueva ley, una ley sadiana, hecha de transgresiones permanentes. Esta ley ya no enuncia la regla común, sino que tiene el catálogo de excepciones a la regla.

Así funciona el discurso perverso capitalista: su enunciador pretende salvar al mundo de la penuria que amenaza, produciendo cada vez más, con el ojo derecho clavado en el volumen de su fortuna y con el izquierdo sobre el indicador de producción económica: el PIB. A lo que apunta es a su riqueza infinita para salvar al mundo. Si debe sacrificar de paso una parte de la población, o practicar el robo y la mentira, si contamina a la redonda, si se abandona a la lujuria y al lujo extravagante, no es sino para realizar el verdadero plan divino y salvar al mundo de la falta.

2. Léase la traducción inédita de la lección del 30 de mayo de 1967. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma (1966-1967)*. Traducción Pio Eduardo Sanmiguel. Disponible en: <https://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma>, p. 333.

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

4. *Ibíd.*, 230-231.

*

Dije más arriba que “el perverso capitalista esconde el agujero del mundo —su falta, la penuria permanente— poniendo allí el superfeticho dinero”. Ahora agregó esto: “y, al hacerlo, cubre el mundo de mierda”.

Porque el dinero es mierda. Es mierda porque la mierda es dinero.

Resalto esta ecuación de la analítica freudiana de la fase llamada sádico-anal, en donde se origina toda perversión. Esta viene después de la llamada fase oral y se caracteriza, dijo Freud, por el hecho de que el dilema (objetal) entre *retención* y *evacuación* de la mierda se puede expresar bajo la forma de una elección entre *rechazo* y *don* de este “objeto”. Allí, el sujeto puede imprimir sin prisa su marca subjetiva: dará... si así lo quiere. Es precisamente esta alternativa “doy, si quiero” / “conservo, si quiero” la que instala al infante en la posición sádico-masquista y lo define como *perverso polimorfo*, dotado como tal de un poder de influencia sobre el otro. El infante será sádico al utilizar este poder contra el otro desarrollando un chantaje al dar. Y será masquista cuando no pueda llevar a nadie a su juego y se vea obligado a devolver este poder contra sí mismo.

Todo el genio de Freud se expresa aquí: entendió que es a partir de esta negociación arcaica que se originan todas las negociaciones humanas. En la base, la mierda. A la salida, el dinero.

La relación entre estas dos materias se entiende perfectamente cuando Freud escribe:

Las relaciones entre los complejos aparentemente dispares del interés por el dinero y la defecación se manifiestan en abundancia. [...] Siendo el excremento su primer regalo, [el infante] transfiere fácilmente su interés por esta materia nueva que, en la vida, se le presenta como el regalo más importante. [...] El interés centrado en el excremento se desplaza en interés por el regalo, y luego por el dinero.⁵

La mierda es, entonces, el otro equivalente general, en este caso arcaico, de todas las transacciones, primer término y, por qué no, horizonte último de los asuntos humanos. Ya sea que se trate de transacciones económicas o de intercambios discursivos.

No es en todo caso una coincidencia si todos los buenos manuales de criminología señalan que el ladrón restituye frecuentemente un buen zurullo en la caja registradora a cambio del dinero que se robó. No hace sino volver al fundamento del intercambio.

5. Citas extraídas de Sigmund Freud, *La vie sexuelle* (1917) (París: PUF, 2002) y de *Névrose, Psychose et Perversion* (1908) (París: PUF, 2002).

Mi mierda por un regalo. Luego, ese regalo por otro objeto. Luego ese objeto por dinero. Todo designa el objeto de esta fase como el punto a partir del cual los hombres intercambian. Es ahí donde se funda la economía de mercado.

La misma estructura está en la economía discursiva. Que la palabra *mierda* usada como interjección conserve universalmente, en tantas lenguas y sea cual sea el rango social y las conveniencias, este valor eficaz que puede brutalmente aumentar las apuestas verbales o frenarlas en seco, dice suficiente de su fuerza perlocutiva: la tiene del objeto mismo que da su origen (y puede así poner fin) a todos los comercios verbales. Representa de cierta manera, ante el fracaso por encontrar la palabra adecuada, el recurso al equivalente general arcaico ante el cual todos, sean quienes sean, son iguales.

Es la razón por la cual puedo decir que el perverso capitalista esconde el agujero del mundo poniendo sobre este el superfetiché del dinero y que, al hacerlo, cubre el mundo de mierda.

Esto se puede decir de otra manera.

A medida que aumentan el volumen de su fortuna individual y el indicador de producción económica del país, el PIB, el mundo se cubre de basura y desechos de todo tipo. El mundo, en esta lógica, no puede sino volverse inmundado.

Mandeville en su proyecto de hacer de los perversos capitalistas los peores entre los hombres, *los únicos que pueden hacer gozar a Dios y al mundo*, solo olvidó este detalle. El goce limita con la muerte, cualquier yonqui se los dirá. El paraíso anunciado, que implica el sacrificio de sectores enteros de la población y contaminaciones múltiples, es un infierno. Dicho de otra manera, la explotación a ultranza del mundo, inherente al proyecto capitalista, implica la destrucción del mundo.

*

Siempre me ha sorprendido el avance que el arte, desde que no sea financiero, podía tomar sobre el pensamiento discursivo. Este requiere siempre largas explicaciones y cadenas de conceptos para formular la menor de las proposiciones. En cambio, el arte, cuando no se conforma con pretender decir algo (actuando, por ejemplo, la comedia de la subversión), puede ir directo al grano.

Pienso en la máquina creada por el artista belga Wim Delvoye (2000), titulada *Cloaca*. Es una metáfora perfecta de esta conversión de la mierda en dinero y del dinero en mierda que se encuentra en el núcleo del capitalismo. El motor de Delvoye, además de ser una verdadera máquina industrial como se encuentra en todas las fábricas, revela simplemente la *promesa alquímica* planteada por el capitalismo: la conversión de la mierda en oro y viceversa.

Cloaca es efectivamente una máquina que produce mierda, pero costosa, y que, además, hace dinero. Existen ocho versiones de esta obra tan irónica. La primera es una máquina enorme de doce metros de largo, tres metros de ancho y dos de alto, que se presenta como un tubo digestivo humano gigante y funcional. Está compuesta por seis campanas de vidrio, que contienen líquidos marrones saturados de enzimas, bacterias, ácidos, etc. Estas campanas están unidas entre sí mediante tubos, mangueras y bombas. Controlada por computadora, la máquina se mantiene a la temperatura del cuerpo humano (37,2 °C) y digiere alimentos proporcionados, suministrados por un servicio de banquetería (y en ocasiones por grandes chefs) con el fin de producir, al final de un ciclo de aproximadamente una jornada, excrementos que son luego envasados al vacío y marcados con un logo que imita a los de Ford y Coca-Cola.



FIGURA 1. Logo *Cloaca*, de Wim Delvoye.

Entre las ocho máquinas, se encuentra la *Turbo* (digestión rápida), la *Mini* (para poco apetito) y también la *Personal Cloaca* que es vegetariana. Cada mierda producida es vendida al salir de la gran máquina cloacal —un zurullo costaba alrededor de 1000 dólares la pieza al principio—; la marca de los 10.000 USD fue superada en el 2010. No hace falta decir que los compradores más sagaces conservan cuidadosamente su zurullo con la esperanza de verlo constituirse como la base sólida de una espiral especulativa. Pero eso no es todo, pues *Cloaca* funciona como una empresa financiera en el sentido de que su propietario, Wim Delvoye, emite bonos sobre esta. Así, *Cloaca* cotiza en bolsa y los bonos generan dividendos anuales para sus titulares.

Al analizar el mercado del arte, me di cuenta de que, si uno compra una obra que uno pone en un contexto favorable, especialmente desde el punto de vista de las exposiciones, se obtendrá necesariamente una plusvalía de veinte por ciento al cabo de tres años. Lo que yo propongo a los coleccionistas es, entonces, generar una plusvalía máxima comprando mierda.⁶

6. Laurence Dreyfus, “Entretien avec Wim Delvoye”, en *Hors d’œuvre: ordre et désordres de la nourriture* (Bordeaux: Fage éditions, 2004), 109-113.

Wim Delvoye, gran emprendedor, logró poner una trampa a aquellos capitalistas y, sin embargo, perversos que especulan en el arte, es decir, algunas de las personas más ricas y poderosas de este mundo⁷.

*

Unas palabras más acerca del arte contemporáneo. Del cual resumiré, abusivamente, la historia en dos tiempos.

Al inicio estuvo marcada por el famoso orinal bautizado *Fuente* en 1917. El gesto de Duchamp fue tan subversivo que conmocionó a los artistas. Al punto que, durante un siglo, estos se vieron casi condenados a duplicar o a repetir de todos los modos y tonos posibles el gesto duchampiano, en ocasiones hasta la indigencia (incluso Boltanski llegó a “instalar” en el Grand Palais de París un montón de ropa usada que supuestamente hacía alusión a la Shoah). Esto desencadenó, en 1997, la ira saludable de Jean Baudrillard: “El arte contemporáneo apesta”⁸.

Luego, se hizo *Cloaca* en el 2000. Que considero como una reanudación y un desplazamiento de *Fontaine*. Reanudación, ya que es la misma cosa en el sentido de que estos dos objetos —*Fontaine* y *Cloaca*— muestran la misma ironía apoyándose sobre las mismas “materias”. Y es, sin embargo, lo contrario, puesto que *Fontaine* es un *ready-made*, es decir, un simple objeto manufacturado privado y desprovisto de su función utilitaria, mientras que *Cloaca* es una máquina industrial muy compleja construida especialmente para *condensar todas* las significaciones posibles (orgánicas, industriales, financieras...). Tanto así que se convierte en una *metáfora absoluta* de la actividad humana en un tiempo *t*.

A tal punto que Delvoye pudo decir de *Cloaca* que era el único retrato que podía hacer del hombre actual⁹.

En fin, *Cloaca* también dice: “¡A la mierda con Duchamp y sus epígonos!”. Es decir, aquellos que se dedicaron durante un siglo a la copia indefinidamente del acto subversivo de Duchamp. A aquellos que creyeron, o quisieron creer, o quisieron hacer creer, según Baudrillard¹⁰, que “cualquier mediocridad [podía] sublimarse pasando al segundo e irónico nivel del arte”. Ahora bien, continúa Baudrillard, “era tan mala e insignificante en el segundo nivel como en el primero”. No fue más que una mediocridad a la segunda potencia.

Mierda, entonces, para Duchamp, lo cual es un bello homenaje y una manera de despedirse, pues *Cloaca* revela que es posible superar el humor de colegial a fin de cuentas de Duchamp (como ponerle un bigote a la Mona Lisa), y alcanzar un auténtico

7. Ver el artículo de Aurélie Bousquet, “Wim Delvoye. Super Entrepreneur”, en [wimdelvoye.be](https://wimdelvoye.be/medialibrary/0e3a7d67-8174-34cd-a38a-32025fd2803d.pdf?download=true). Disponible en: <https://wimdelvoye.be/medialibrary/0e3a7d67-8174-34cd-a38a-32025fd2803d.pdf?download=true>

8. Jean Baudrillard, *Le complot de l'art* (París: Sens & Tonka, 1997). Hay una reedición del artículo publicado bajo el mismo título en *Libération* de 20/05/1996.

9. Leer la excelente entrevista con Wim Delvoye hecha por Catherine Joye-Bruno, “Le seul portrait que je sais faire d'un être humain, c'est Cloaca”, *Psychanalyse* n.º. 29, 1 (2014): 117-129.

10. Baudrillard, *Le complot de l'art*.

arte de segundo nivel. Uno en donde el mundo está metaforizado —he ahí lo que deja infinitamente mucho que pensar—.

*

Wim Delvoye, grandioso emprendedor, fabricó una máquina que muestra, con una gran rigurosidad metafórica, a dónde se dirige el mundo tres siglos después de que este grandioso programa haya sido lanzado. La tierra no puede más. Está en vía de convertirse en una cloaca. No cesa de emitir inquietantes síntomas de agotamiento: reducción considerable de la diversidad de las especies, riesgo aumentado de pandemias y propagación viral, agotamiento de los recursos naturales, contaminaciones irreversibles diversas que manchan el mundo y se acumulan poco a poco, riesgo nuclear mayor, envenenamiento inexorable del aire y del agua, cambio climático con consecuencias catastróficas ya visibles, aparición de nuevas poblaciones en peligro como los refugiados climáticos y los migrantes que huyen de la guerra.

*

Los clínicos han constatado que, la mayoría de las veces, la perversión constituye la última defensa contra la psicosis. Dicho de otra manera: cuando esta defensa cede, el sistema mismo se vuelve psicótico. Este es el caso hoy. La represa cede. Se percibe claramente esta ruptura al caer en cuenta de que la promesa hecha por el capitalismo se está invirtiendo: debíamos ganar cada vez más hasta alcanzar la abundancia; estamos perdiéndolo todo. Este simple rasgo es la señal más indiscutible de la presencia de un delirio en el discurso del capitalismo y de la incapacidad de contenerlo. Estamos de hecho ante la presencia de un delirio auténtico si los fines alcanzados resultan exactamente contrarios a los que se habían anunciado.

Parece que el capitalismo, fundado sobre la promesa de alcanzar la riqueza infinita en un mundo finito, solo puede cumplirla destruyendo el mundo. Este sistema, que se ha vuelto loco, funciona finalmente tan bien, a la manera de una reacción en cadena, que ya nadie sabe cómo detenerlo, al punto que está consumiendo todo: las subjetividades, las socialidades, el medio ambiente. Y a nosotros con él.

*

Lo he dicho: el *software* mandevilliano que dio origen al capitalismo moderno contiene esta propensión a la ilimitación destructora de la civilización. Pero el *turning point* se



produjo hacia 1980, con el triunfo de las tesis neoliberales de la llamada escuela de Chicago (dirigida por Milton Friedman y Friedrich Hayek), que se traduce en la llegada al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan a los Estados Unidos y el advenimiento del capitalismo financiero movido por la pleonexía (“cada vez más”)¹¹. El filósofo Jean-François Lyotard había sentido venir este punto de inflexión en la cultura, al hablar, en *La condición postmoderna* (1979), de un cambio de época: el fin de la modernidad y la entrada a la posmodernidad, caracterizada por el final de los grandes relatos, tanto antiguos como modernos. Un pasaje que vuelve caduco el requerimiento contenido, según diferentes modalidades, en todos estos grandes relatos: la sustracción de goce¹².

Poco después, en 1981, Michel Leiris, el inmenso escritor, constataba igualmente un cambio de época. Pero allí donde el filósofo veía el paso de la modernidad a la posmodernidad, el poeta, amigo de Lacan y experto en juegos de lenguaje, anunciaba la transformación de “la modernidad en *mierdandad*”¹³. Extraordinaria clarividencia resumida en una palabra: desde hace cuarenta años lo he dicho, ya nada es obstáculo para este devenir inmundo del mundo.

Hace alrededor de cien años, Freud diagnosticaba un malestar en la civilización. Conviene revisar el diagnóstico, pues, desde entonces, el mal se ha agravado. Hoy, la pulsión de muerte se ha expandido en el mundo. Es inútil. Todos los regímenes que se constituían como una posible alternativa al capitalismo se derrumbaron o fueron desacreditados.

Ciertamente, es preciso tomar sin demora el riesgo de lo humano, es decir, exaltar el desafío de la vida, pero esto no será posible sin una profunda *reforma del entendimiento*. Porque nuestro pensamiento está siniestrado. Socavado por la división de saberes que se instaló en favor de la razón instrumental exigida por el capitalismo para mayor eficacia productiva y pragmática, pero olvidadiza de la razón sintética y crítica que permite pensar el todo. Por eso, la mayoría de los pensadores en ciencias humanas y sociales son hoy sabedores ciegos, encerrados cada uno en su disciplina, incapaces de ver lo que el común de los hombres puede ver: el posible final próximo de la aventura humana. Porque vivimos no solamente en la economía de mercado, sino también en muchas otras economías humanas: la economía política, la economía simbólica, la economía semiótica y la economía psíquica. Pero estas economías, aunque cada una posee su propia lógica, están vinculadas.

Dicho de otra manera, si se presenta algún cambio en alguna, se producen, por efecto dominó, alteraciones en las otras. Creo haber mostrado en mis trabajos anteriores que cambios en la economía de mercado (la desregulación con miras a liberar el funcionamiento pleonéxico) conllevan efectos en la economía política (la

11. Dany-Robert Dufour, *Pléonexie [dict: “Vouloir posséder toujours plus”]* (Lormont: Le bord de l’eau, 2015).

12. La expresión es de Lacan, de la sesión del 12 de abril 1967 del *Seminario 14. La lógica del fantasma*, 254.

13. Michel Leiris, “Modernité, merdonité”, en *La nouvelle revue française*, nº. 345 (1981): 1-131.

obsolescencia del gobierno y la aparición, en su lugar, de la gobernanza neoliberal movida por una competencia feroz entre intereses opuestos). Lo cual, a su vez, provoca mutaciones en la economía simbólica (la desaparición de la autoridad del pacto social y la aparición de grupos ego-gregarios, identitarios y comunitarios) y transformaciones profundas en la economía semiótica (transformaciones en la gramática, base de la lógica, y alteraciones semánticas de tipo sofístico). Esta reacción en cadena termina produciendo efectos considerables en una economía *a priori* resguardada porque está bien enterrada en cada uno de nosotros: la economía psíquica. Porque esta empieza entonces a funcionar ya no con la simbolicidad, sino con la pulsionalidad. Y, al final de la carrera, esta propagación se salda mediante el desordenamiento de la economía de lo vivo debido a la sobreexplotación de los recursos y a las contaminaciones de todo tipo. Los síntomas de este desordenamiento son cada vez más numerosos y evidentes: reducción considerable de la diversidad de especies, riesgo aumentado de pandemias y de propagación viral, agotamiento de los recursos naturales, envenenamiento inexorable del aire, del agua y de la tierra, cambio climático con consecuencias catastróficas cada vez más presentes.

No conseguiremos exaltar el desafío de lo humano —prolongar tanto como sea posible la aventura humana— sin rearticular de manera perenne todas estas economías. Todas, comenzando por la economía psíquica. El psicoanálisis tiene, por tanto, algo que decir en este historial desafío.

Esa es una apuesta decisiva. En primer lugar, para el mismo psicoanálisis. Porque si este no interpreta su movimiento y participa en esta sinfonía de la última oportunidad, corre el riesgo de verse cada vez más marginalizado y reemplazado por terapias comportamentales y demás, sostenidas por el mercado de las industrias del psiquismo, que elogian la adaptación al mundo neoliberal —el mismo que destruye el mundo—. Luego, para la humanidad. Es tarea del psicoanálisis escuchar que, en aquello que suena en lo más profundo de la psique humana, hay ciertamente una línea de bajo inarmónica que quiere la muerte, pero que hay otra, armónica, que quiere la vida¹⁴. Todavía hay que hacerla escuchar.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, JEAN. *Le complot de l'art*. París: Sens & Tonka, 1997. medialibrary/0e3a7d67-8174-34cd-a38a-32025fd2803d.pdf?download=true
- BOUSQUET, AURÉLIE. "Wim Delvoye. Super Entrepreneur". En wimdelvoye.be. Disponible en: <https://wimdelvoye.be/>
- DREYFUS, LAURENCE. "Entretien avec Wim Delvoye". En *Hors d'œuvre: ordre et désordres de la nourriture*. Bordeaux: Fage éditions, 2004.

14. Recuerdo que la línea de bajo en música contiene las instrucciones armónicas y rítmicas sobre las cuales se apoyan todas las otras partes.

DUFOUR, DANY-ROBERT. *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme*. Arlés: Actes-Sud, 2019.

DUFOUR, DANY-ROBERT. *Pléonexie* [dict: "Vouloir posséder toujours plus"]. Lormont: Le bord de l'eau, 2015.

FREUD, SIGMUND. *La vie sexuelle*. París: PUF, 2002.

FREUD, SIGMUND. *Névrose, Psychose et Perversion*. París: PUF, 2002.

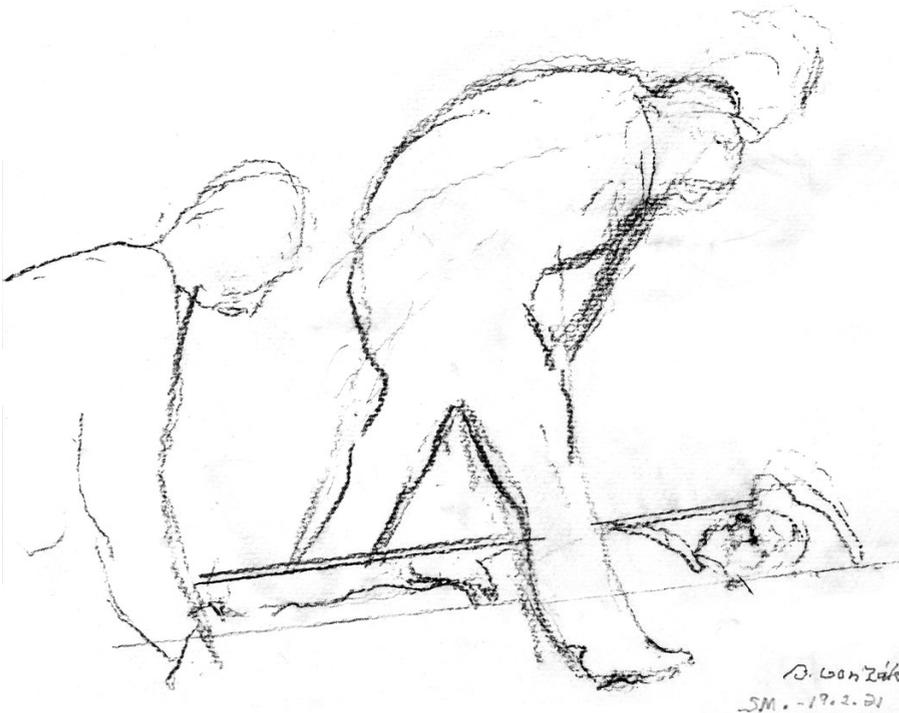
JOYE-BRUNO, CATHERINE. "Le seul portrait que je sais faire d'un être humain, c'est Cloaca". *Psychanalyse* n°. 29, 1 (2014): 117-129.

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

LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma (1966-1967)*. Traducción Pio Eduardo Sanmiguel. Disponible en: <https://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma>.

LEIRIS, MICHEL. "Modernité, merdonité". *La nouvelle revue française*, n°. 345 (1981): 1-131.

MANDEVILLE, BERNARD. "Investigaciones sobre el origen de la virtud moral". En *La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.



Peripecias de lo [in]humano. Tres notas sobre una cuestión abierta



JULIÁN ANDRÉS LASPRILLA BURBANO*
ANDRÉS FELIPE ANIMERO HINCAPIÉ**
SERGIO DANIEL AGUDELO SABOGAL***

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium / Universidad del Valle, Cali, Colombia

Peripecias de lo [in] humano. Tres notas sobre una cuestión abierta

Adventures of the [In] human. Three Notes on an Open Question

Contre-temps de l'[in] humain. Trois notes sur une question ouverte



Este artículo busca contribuir con una reflexión desde la filosofía, el psicoanálisis y el cine acerca de lo inhumano como una cualidad constitutiva del ser humano. Para ello, se desarrolló como tema central el proceso de *deshumanización*, dividiéndolo en cuatro apartados: el primero aborda la cuestión de algunos antecedentes encontrados en la teoría freudiana; el segundo trata sobre las problemáticas en torno a los conceptos de *Pueblo* y *pueblo*, adentrándose en los conceptos de la *biopolítica* y la *necropolítica*; el tercero se acerca al proceso de *deshumanización* centrándose en algunos elementos de la Alemania Nazi; por último, se realizó un análisis del concepto de *comunidad*. En el desarrollo de todo el artículo se muestra progresivamente cómo entre lo *humano* y lo *inhumano* el ser humano habita, convirtiéndose en aquello que *vamos* sí[guiendo].

This article seeks to contribute with a reflection from philosophy, psychoanalysis, and cinema about the inhuman as a constitutive quality of the human being. The process of *deshumanization* is developed as a central theme, dividing it into four sections: the first one addresses the question of some antecedents found in Freudian theory; the second one deals with the problems around the concepts of *People* and *people* delving into the notions of *biopolitics* and *necropolitics*; the third section approaches the process of *deshumanization*, focusing on some elements of Nazi Germany; finally, it analyzes the concept of *community*. The development of the entire article shows progressively how the human being inhabits amidst the *human* and the *inhuman*, turning into what we are be[com]ing.

Cet article vise à contribuer à une réflexion issue de la philosophie, de la psychanalyse et du cinéma sur l'inhumain en tant que qualité constitutive de l'être humain. Pour cela, le processus de *deshumanisation* a été développé en quatre sections : la première présente certains antécédents repérés dans la théorie freudienne; la seconde traite des problématiques autour des concepts de *Peuple* et de *peuple*, pénétrant ainsi dans la *biopolitique* et la *nécropolitique*; la troisième aborde le processus de *deshumanisation* en se concentrant sur certains aspects de l'Allemagne nazie; enfin, une analyse du concept de *communauté* a été effectuée. Progressivement, il est montré comment l'être humain vit entre l'humain et l'inhumain, devenant ainsi ce que nous sommes et ce que nous suivons.

CÓMO CITAR: Lasprilla Burbano, Julián Andrés; Andrés Felipe Animero Hincapié y Sergio Daniel Agudelo Sabogal. "Peripecias de lo [in]humano. Tres notas sobre una cuestión abierta". Desde el Jardín de Freud 22 (2023): 47-66, doi: 10.15446/djf.n22.112836.

* e-mail: julianandreslasprilla@gmail.com

** e-mail: andres.animero@correounivalle.edu.co

*** e-mail: sergio.agudelo@correounivalle.edu.co

© Obra plástica: Beatriz González

Palabras clave: pueblo, retorno de lo inhumano, proceso de *deshumanización*, *biopolítica*, pulsiones.

Keywords: people, return of the inhuman, process of *deshumanization*, *biopolitics*, drives.

Mots-clés : peuple, retour de l'inhumain, processus de *deshumanisation*, *biopolitique*, pulsions.



1. Jacques Lacan, *RSI. Séminaire 1974-1975* (París: Association Freudienne Internationale), 4. En la última enseñanza de Lacan la dimensión de lo imaginario hace parte de la tríada Real, Simbólico e Imaginario (rsi). El eje imaginario es imagen especular en cuanto ilusión. Al ser el ser humano un ser habitado por el lenguaje se confronta con un vacío de significación estructural donde la dimensión imaginaria otorga cierta consistencia significativa sobre lo real.
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún (1972-1973)* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 175. Según Lacan, en este seminario *lo que no cesa de no escribirse* es lo real, aquello que no cesa de no representarse.

“Si mi oído alcanzara todos los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojalá me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas. ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?

El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce.
Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.
—¡Lo crearás, Ariadna! —dijo Teseo—.
El minotauro apenas se defendió”.

BORGES

INTRODUCCIÓN

Inhumano es sinónimo de *monstruoso*, *atroz*, *sin piedad*. Es un significante que alude a una cualidad opuesta al ser humano y que no pertenece a su naturaleza. Es una paradoja que, ante el enigma de su naturaleza indeterminada, este ser bípedo de logos y abierto al mundo ha tramitado como solución subjetiva la representación de lo inhumano como forcluido de sí mismo y proyectado en monstruos, quimeras, ángeles caídos, parientes de primates evolucionados, *cyborgs*, entre otras identidades, en un intento de colmar la falta o vacío de significación obturada por la castración frente a lo que es el ser humano. Así, a lo largo de la historia, el mismo ser humano ha respondido imaginariamente a la pregunta ontológica ¿qué es el hombre?¹, cuya respuesta *imposible* se inscribe en la lógica de lo real o de aquello que *no cesa de no escribirse*². Estas peripecias de lo (in)humano contribuyen con la reflexión inacabada sobre el ser humano y, en particular, retoman la imbricación del significante inhumano en lo humano y sus efectos en nuestros días. Uno de los dramas en torno a este problema ha sido el rechazo narcisista, por supuesto, de lo inhumano como una cualidad opuesta a lo humano: ilusión antropocéntrica que nos ha empujado hacia la cima civilizatoria abanderada por el racionalismo instrumental, no sin un precio a pagar, el retorno de lo inhumano. Escándalo que, por un lado, podemos ver con Nietzsche, en su obra *Humano, demasiado humano*, en la manera en que el calificativo *demasiado* opera como

un aspecto donde el ser humano sobrepasa sus propios límites hacia los rudimentos de una vida bestial: prehumana³. Por otro lado, Freud nos advirtió sobre el retorno del resto pulsional reprimido de aquello mismo a lo que los seres humanos tuvieron que renunciar para poder entrar en la civilización: agresividad, violencia, exceso⁴. El ser humano es un animal particularmente inestable y ambivalente, es un ser de excesos que, para devenir humano, ha sido imbuido en la civilización y sus límites racionales y morales. Sofocado por la paradoja de ser ese proyecto inacabado para sí mismo y permaneciendo como una cuestión abierta, ¿un ir hacia más allá emerge como ley cuya exigencia lo conduce hacia lo inhumano?

Freud en su obra dejó abierto un camino paradigmático para pensar los límites del ser humano y sus excesos⁵. Lo que está *más allá del principio de placer* se revelaría a través de la pulsión de muerte: ese extraño placer ambivalente y [auto]destructor que el ser humano tiene para consigo mismo y los otros. Se trata, entonces, sobre la confrontación entre el deseo de la vida, *eros*, y el placer enigmático ante la muerte, *thanatos*. En esa tensión entre el encuentro del impulso de la vida y el empuje hacia la muerte, las personas renuncian a sus impulsos primitivos para poder convivir con los demás. Pero sabemos muy bien que la historia no termina allí, más bien inicia con la ley de no matarás y la prohibición del incesto⁶, lo que da lugar a un nuevo orden civilizatorio con el fin de la supervivencia del grupo humano⁷. Freud, muy adelantado a su época, advertía un gran antagonismo entre la vida pulsional y la cultura. Él escribe, por ejemplo, que el incesto es “antisocial; la cultura consiste en la renuncia progresiva a él”, o, en otras palabras, para el surgimiento de la civilización se requiere de un gran gasto afectivo para la represión e internalización de la metáfora paterna junto con aquellas pulsiones moralmente reprochables⁸. Ahora bien, ¿qué empuja al ser humano al exceso y a excederse en sus límites? La ley de la prohibición no es sin castigo y tampoco es sin tabú ni transgresión. Según Bataille, “lo prohibido da a lo que castiga un sentido que en sí misma la acción prohibida no tenía. Lo prohibido compromete a la transgresión, sin la cual la acción no habría tenido el brillo malvado que seduce... es la transgresión de lo prohibido lo que hechiza...”⁹. También podríamos aquí advertir una respuesta tentativa en palabras de Freud: “El tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el ‘imperativo categórico’ de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación consciente”¹⁰. Según Lacan en su texto *Kant avec Sade*, el imperativo categórico del ideal kantiano del deber asociado a la práctica incondicional de la razón es sádico, ya que esta ley moral está comandada por el ideal superyoico, que en otras palabras es un empuje al goce¹¹ y a su vez:

3. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878) (Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1986).
4. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 134.
5. En particular los siguientes textos: *Más allá del principio de placer* (1920), *El malestar en la cultura* (1930), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Tótem y Tabú* (1913), entre otros escritos.
6. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 10.
7. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955) (París: Mouton, 1967), 52.
8. Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), en *Obras completas*, vol. ix (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 162.
9. Georges Bataille, *Les larmes d’Eros* (1961) (París: Éditions J.-J. Pauvert, 1961), 60.
10. Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913), en *Obras completas*, vol. xiii (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 8.
11. Jacques Lacan, “Kant avec Sade” (1963), en *Écrits II. Texte intégral* (París: Seuil, 1999), 248.

[...] este genera una tensión entre el *yo* y el *superyó* [cultural] que se manifiesta por medio de un ataque o agresión por medio de la cual el *super-yó* castigó al *yo*. El secreto del imperativo categórico kantiano, esa “voz de la conciencia” que nos constituye como seres de cultura, no es otro que la violencia. La genealogía freudiana de la moral nos retrotrae a la agresión primera y originaria que se va a reiterar incontables veces todavía. Aquí radica la suprema astucia de la cultura: volver hacia dentro la agresividad que de otro modo sería siempre su enemiga mortal.¹²

¿Podría aquí encontrarse una vía hacia la comprensión de múltiples fenómenos político-sociales actuales como la violencia? ¿Qué hacer con este vínculo de oposición existente entre cultura y goce? Como sospechaba Einstein, y expresa Freud, en su célebre correspondencia donde interrogaban la guerra: “Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla”¹³.

A partir de lo anterior, surge la pregunta sobre el retorno de lo inhumano como aquello que constituye al ser humano en el malestar en la civilización. Sabemos que la literatura, más que ninguna otra disciplina, va a dar testimonio de la escritura de la ambivalencia de lo (in)humano que hace parte de la identidad del ser humano. Por ello, el presente trabajo nace a partir del interés de reivindicar aquello que la literatura nos enseña y que desafortunadamente la ciencia positivista ha desechado sobre el ser humano: lo inhumano que nos habita. Entre lo humano y lo inhumano, el ser humano transita. Deviene animal o dios, castigador o redentor, para fabular sus fantasías que se entretajan entre realidad y ficción. La literatura narra epistemes y reflexiones sobre la complejidad y riqueza de las realidades de los seres humanos: minotauros y esfinges que interrogan nuestras vidas inmersas en las ficciones. La literatura ha planteado la cuestión, el cine nos muestra el escenario fantasmático, la filosofía establece los límites del entendimiento, sus consecuencias, y el psicoanálisis nos revela la cara oculta del semblante humano. El diálogo de estas disciplinas sobre los límites del ser humano y sus excesos nos abre un horizonte de comprensión en torno a la cuestión abierta sobre lo (in)humano que presentamos a partir de las siguientes notas.

12. Sigmund Freud, *El malestar de la cultura* (1930), ed. Mariano Rodríguez (Madrid: Biblioteca nueva S. L., 1999), 51.

13. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? Einstein y Freud” (1908), en *Obras completas*, vol. xxii (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 193.

PRIMERA NOTA. PERIFERIAS DE LO [IN]HUMANO EN *CIUDAD DE DIOS*

“Al tercer atraco, la excepción se volvió la regla”.

MAURICIO RAMOS Y ANDREA RIBEIRO, *CIUDAD DE DIOS*

La película *Ciudad de Dios*, dirigida por Fernando Meirelles y Kátia Lund, es una adaptación del libro *Cidade de Deus*, escrito por el poeta y escritor brasileño Paulo Lins en 1997. *Ciudad de Dios* nos muestra una mirada, desde el interior de una favela de Río de Janeiro, sobre la miseria, el narcotráfico, las violencias y las distintas formas de la muerte que aparecen bajo una estética de la vida precaria y la ferocidad de la violencia, en la vida cotidiana de una población excluida de la megalópolis contemporánea¹⁴.

Una favela es el reflejo de un territorio perteneciente a la periferia¹⁵ de una ciudad, que maneja dinámicas sociales diferentes. Las normas y las costumbres en este espacio cambian, es otro sitio. *Ciudad de Dios* es el reflejo de un sitio que pertenece a un Estado, pero, al mismo tiempo, no pertenece. Es un espacio que representa aquellos lugares marginados, olvidados, temidos, desechados y con una multiplicidad abrumante de nombres. Lo que caracteriza a estos lugares es la falta de la protección de las leyes estatales, ausencia que a su vez empuja a la instauración de sus propias leyes y normas. La regla es sobrevivir, no vivir. Subsistir bajo lo ilegal. Robar y matar emergen como imperativos, transgrediendo los límites de la dignidad, colocando en cuestión lo humano. Es la carrera de muchos jóvenes que no tienen lugar en las grandes ciudades y, al igual que una gran favela, se encuentran excluidos, en la periferia, al límite, tanto de manera espacial como identitaria. ¿Qué tipo de población es esta que se encuentra segregada y en constante estado de excepción? Según el filósofo italiano Giorgio Agamben, hablamos de un tipo particular de pueblo, ese que se escribe con ‘p’ minúscula. Es aquella parte de un todo incluida por medio de su exclusión, donde el Estado no invierte en educación, acceso a la salud, infraestructura ni alimentación. Un conjunto expulsado, pero necesario, sin consideración de una inversión humana, en el que abunda la ausencia del desarrollo y la dignidad, un resto, un residuo de lo humano, aquello de lo que huimos pero que lo encontramos bajo la figura de lo inhumano. Así, este pueblo es estigmatizado, excluido e invisibilizado. La situación económica es una variable predominante para diferenciar el Pueblo con ‘P’ mayúscula del pueblo con ‘p’ minúscula, pero no es la única¹⁶. El poder reconocerse humano es un privilegio, del cual gozan las *buenas gentes*, la élite, aquellos que delimitan el flujo de la experiencia humana. Hay una tensión entre dos grupos, a primera vista excluyentes, pero en esencia es un mismo conjunto, una unidad. El grupo que tiene un lugar privilegiado y el que no. Aquellos que excluyen y son excluidos, trazando y sintiendo las barreras,

14. Maurício Ramos y Andrea Barata, *Ciudad de Dios*, dirigido por Fernando Meirelles y Kátia Lund (Río de Janeiro: Miramax, 2003), DVD.

15. Resulta interesante observar el análisis que hace Andrea Cavalletti (2005) en su texto *La mitología sobre la seguridad: la ciudad biopolítica*, donde argumenta sobre cómo la disposición geográfica de las ciudades está profundamente politizada: al centro de las ciudades se encuentran, por lo general, los mejores barrios o zonas; mientras que, en las periferias se ubican a los mal llamados marginados. Así, se establece una relación entre el espacio y el poder en donde ambos están estrechamente ligados.

16. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (1995), trad. Antonio Gimeno (Barcelona: Pre-Textos, 1998), 224-226.

colocando etiquetas, fronteras físicas y de la imagen. La visión de lo que ocurre al interior de una favela como *Ciudad de Dios* es distinta a la mirada desde afuera por el Pueblo con 'P' mayúscula, los que tienen un lugar reconocido socioculturalmente, una voz social y política relevante. Frente a esto, se puede recordar una estrategia de exterminio social denominado *limpieza social* que se realizó en una ciudad como Cali, donde *limpiar la basura social* usualmente se convierte en regla justamente cuando Dios como representación de la ley simbólica brilla por su ausencia, lo que da lugar a aquellos jóvenes que, haciendo su propia ley, ocupan su legislación y justicia para impartir vida y muerte en un lugar de excepción¹⁷.

Las dinámicas sociales en una favela tienen una estructura y organización donde se interpretan roles y se cumplen reglas, aunque estas estén al margen de la ley. Respecto al trabajo, el narcotráfico es lo más accesible, se comienza desde niño, haciendo mandados; después, se pasa a ser vigía, alertando si hay presencia de la policía; posteriormente, a vendedor de droga en la favela. Si demuestra responsabilidad y cumplimiento frente a las órdenes, se le da la función de *soldado*, el cual se ocupa de la defensa del negocio. Y, si tiene habilidad con los números, puede ser el encargado del territorio (brazo derecho del patrón). El patrón sería el cargo más alto en una organización narcotraficante al interior de la favela, es quien ejerce el poder, es el líder. Aquí, las normas no están escritas o preestablecidas, sino que se verbalizan, nombran y significan en el desarrollo de las situaciones que se presentan, aunque algunas específicas, como la traición, se dan por hecho, se intuyen, pagándose con la muerte. Pero ¿quién impone las normas? Se podría decir, en primera instancia, que es el patrón quien establece su ley, quien demarca los límites de los roles de los demás, asigna cargos, recompensa y castiga. Las órdenes del patrón se convierten en ley. A propósito, Agamben propone que “no es una situación de hecho que se transforma posteriormente en norma, sino que es en sí misma, en cuanto voz, norma [...]. El Führer (Líder) es verdaderamente [...] una ley viviente”¹⁸. El líder no escribe la norma, sino que su voz la expresa. Hay un castigo o recompensa por determinada acción. Su ley se da y se aplica en el desarrollo de las situaciones y circunstancias dadas en un momento específico. El tipo, el tiempo y los límites del castigo no están dados con antelación, la ley se da en la medida de lo que disponga la situación actual. Así, las vías de hecho son el medio y la referencia por la cual el líder impone la norma. En este sentido, se encuentra “un umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse indiscernibles”¹⁹.

Más allá de ser un sitio donde la delincuencia hace la ley, es un ejemplo de lo que sucede con un territorio olvidado por el Estado, que ampara y reproduce su existencia. En palabras de Agamben: “Es lo que no puede ser incluido en el todo del

17. Redacción, “Cali, la ciudad con mayor número de homicidios por ‘limpieza social’”, *El País*, junio 15, 2009. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/judicial/cali-la-ciudad-con-mayor-numero-de-homicidios-por-limpieza-social.html>, se hace referencia al informe en general.

18. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, 220.

19. *Ibíd.*, 218.

que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido”²⁰. Las personas en este territorio han sido estigmatizadas por el Pueblo, son marginadas y sus vidas se encuentran al límite. Ciudad de Dios es un espacio donde va a parar todo lo indeseable y donde paradójicamente *todo es posible*. Así, se genera un territorio de excepción, un enfrentamiento entre el Pueblo y el pueblo, en el cual la clase desfavorecida se somete y se recluye. Lo anterior da paso al desarrollo de una relación entre el estado de excepción y los espacios excluidos. El estado de excepción es, según Agamben, “una suspensión temporal de ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, [que] adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del ordenamiento jurídico”²¹. La pregunta consecuente es: ¿excepción para quién, peligro para quién? Se considera que los afectados son tanto el pueblo como el Pueblo, según la distinción anteriormente descrita; en el pueblo, las personas viven por fuera de la protección estatal y sobreviven en un lugar hostil en el que no se garantizan las condiciones necesarias para una *vida digna*²². Y el Pueblo se siente amenazado, porque tanto las prácticas e interacciones que se llevan a cabo, así como las personas que se encuentran en las zonas marginales como las favelas, se consideran indeseables y peligrosas, ya que van en contra del bien moral. Por ello, se cree y se hace factible que estas personas consideradas como *mendigos* deban ser alejadas y encapsuladas en un lugar que no afecte ni contamine directamente al Pueblo civilizado, donde no tenga ningún tipo de relación cercana, apartándolos con el fin de que su salvajismo no cause escándalo alguno. Los inhumanos, ese pueblo exiliado más allá de un territorio, son dirigidos hacia un abismo que despoja cualquier atisbo y cercanía de una identidad o sentimiento humano. Los nazis llamaban a los judíos en los campos de concentración y exterminio “piezas”. Dice Levi:

[...] y el cabo saludó dando el taconazo, y le contestó que las “piezas” eran seiscientos cincuenta y que todo estaba en orden; entonces nos cargaron en las camionetas y nos llevaron a la estación de Capri [...]. Allí recibimos los primeros golpes: y la cosa fue tan inesperada e insensata que no sentimos ningún dolor, ni en el cuerpo ni en el alma. Solo un estupor profundo: ¿cómo es posible golpear sin cólera a un hombre?²³

El Pueblo es el *Folk* de la Alemania nazi. No es otra cosa que un ordenamiento jerárquico, burocrático y administrativo brutal que, para sostener su *civilización*, deshumanizó al pueblo judío. Este Folk, Pueblo mítico-orgánico, le dio otro lugar a la Ley. La voz de un Führer, “la voz del *Lager*, la expresión sensible de su locura geométrica”²⁴.

Los campos de concentración y exterminio fueron fábricas de la muerte edificadas a partir de la eficiencia, técnica y progreso más radical de la razón. Fueron la institución insignia del totalitarismo nazi. En nuestros días, somos testigos de la

20. *Ibíd.*, 226.

21. *Ibíd.*, 215.

22. Angelo Papacchini, *Derecho a la Vida* (2001) (Cali: Universidad del Valle, 2001). Este término ha sido ampliamente trabajado por el filósofo Angelo Papacchini (2001) en su texto *Derecho a la vida*. Papacchini centra su discusión en el concepto de *dignidad*, realizando un análisis del carácter de dignidad que posee la vida en función de determinadas condiciones y situaciones. En este caso, el derecho a la vida está supeditado al concepto de *dignidad*. La cuestión pasa de la idea necia de preservar la vida sobre todas las cosas, como si se tratara de un imperativo y universal inalienable, a una postura que consiste en salvaguardar en primera instancia las condiciones que hacen que esa vida goce de dignidad y, después de analizadas estas condiciones, se tengan los elementos necesarios para decidir sobre la vida, pero aún más importante, sobre la muerte. Para ampliar esta idea se recomienda su segundo capítulo sobre la eutanasia.

23. Primo Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz* (1947, 1963, 1986), trad. Pilar Gómez (Barcelona: El Aleph Editores, 2005), 35.

24. *Ibíd.*, 76.

sistematización, infraestructura y maquinaria que muestra de manera muy moderna cómo han evolucionado las prácticas deshumanizantes nazis, aquellas que creíamos haber dejado atrás. Son un proceso administrativo biopolítico que tiene como objetivo sustraer de manera radical la humanidad del otro; si bien una parte se da a través de la muerte biológica, lo que adquiere más importancia es la muerte simbólica de la humanidad del otro. En palabras de Levi:

Imaginos ahora un hombre a quien, además de perder a sus personas amadas, se le quite la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “Campo de aniquilación”, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo.²⁵

Es ahí, en ese fondo, donde reaparece un tal proceso de deshumanización en la actualidad, comenzando con la estratificación económica por sectores, como se da en las ciudades, dividiendo las *buenas gentes* de los otros. Surge una constante separación de grupos, segregación que va acompañada de prejuicios, estigmatizaciones y opresiones. Las personas pertenecientes a las zonas excluidas deben sobrevivir en un estado de excepción, donde el peligro de muerte es latente. No hay garantías de educación, salud, infraestructura, alimentación o cualquier recurso e inversión que permita vivir de una manera digna. Evidenciando un lugar invisibilizado, donde el Pueblo, ante la amenaza que le provoca el pueblo, decide dejarlo por fuera del ordenamiento estatal; en este caso, se eliminan los recursos e inversiones sociales, sin importar las consecuencias que esto implique, lo que genera la disminución parcial o total de las condiciones de vida digna. Estas condiciones hacen parte y constituyen nuestra humanidad, permiten que el otro nos reconozca como iguales; factores como un alto nivel educativo, una vivienda, una alimentación adecuada, entre otros, dan cuenta de un desarrollo y de unas características que dan un lugar, una identidad.

Fuera de la favela asesinar es un acto delictivo. El Pueblo castiga esta acción, pero dentro de la favela es algo común, en ocasiones se premia, en otras se asume como castigo. En este espacio se da una legislación diferente a la impuesta por el Estado, es un lugar en el que *todo es posible, todo está permitido*. A la policía se le soborna, a la persona que estorba se le mata, se permite el tráfico de armas y de drogas. Se podría decir que en este sitio se delimita “un espacio en que el orden jurídico normal

25. *Ibíd.*, 48.

queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino solo del civismo y del sentido ético (del soberano)”²⁶. Estas zonas excluidas serían una recreación de la suspensión de la norma, un espacio en el cual toda atrocidad es posible, donde los campos de concentración nazi han encontrado un lugar para perdurar.

Agamben expone en su texto “El campo de concentración como nomos de lo moderno” la manera en que el campo de concentración sigue vigente, presentándose en situaciones y contextos que, si bien a primera vista no impactan por la magnitud del problema, en el análisis puede revelarnos una problemática que se ha convertido en la regla de las sociedades contemporáneas. Propone que el campo de concentración aparece como una normalización del estado de excepción, dándose un terreno donde hecho y norma se confunden. Así:

[...] si la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan y cualesquiera que sean su denominación o sus particularidades topográficas.²⁷

Partiendo de la propuesta de Agamben, se ha planteado un énfasis en que las zonas excluidas son lugares donde existe un estado de excepción, en el cual todo es posible y todo es permitido. La normalidad moral es matar para sobrevivir. Dicho estado de excepción, que tenía como característica la separación entre el Pueblo y el pueblo, pasa a ser un laboratorio de subjetividades que consideran normal la muerte, la voracidad de la violencia y la precariedad de la vida. Se decide agrupar por condición socioeconómica para trazar límites, con el objetivo de que el Pueblo no corra peligro ni se relacione con el pueblo. En segundo lugar, esto, a su vez, implica que el Estado con la fuerza policial interviene haciendo una distinción entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen a estas zonas, lo que permite identificar la emergencia de dos conceptos, analizados y trabajados por el filósofo y psicoanalista Anthony Sampson en su lectura de Agamben: *bios* y *zoé*. El *bios* hace referencia a “la forma o modo de vida propio de un individuo o grupo”, específicamente a la existencia política del Pueblo, lo que está incluido²⁸. Mientras que *zoé* es “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses)”, haciendo referencia al nacimiento, que daría el elemento de pertenencia del pueblo, lo que está excluido²⁹. En este sentido, la favela Ciudad de Dios emerge:

26. Agamben, “El campo de concentración como nomos de lo moderno”, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* I, 222.

27. *Ibíd.*, 221.

28. Anthony Sampson, “Cultura y Violencia” (2005), en *Nuevo Pensamiento Administrativo*, comp. por Fernando Cruz (Cali: Facultad de ciencias de la administración, 2005), 74.

29. *Ibíd.*, 74.

En el momento en que el sistema político de Estado nación moderno, que se basa en el nexo funcional entre una determinada localización (territorio) [Ciudad de Dios] y un determinado ordenamiento (el Estado) [y los pertenecientes al *bios*], mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. [...] la ruptura del viejo *nómos* [se daría] en el punto que marca la inscripción de la nuda vida en el interior de aquellos.³⁰

En consecuencia, se despoja a los habitantes de Ciudad de Dios de su condición política, *bios*, y se los reduce simplemente a la nuda vida, *zoé*. La política se convierte en *biopolítica*, gestionando los procesos biológicos de su población, dando y quitando a su antojo humanidad, recursos sociales, culturales y la posibilidad de una vida digna. La *biopolítica* entra de una manera tajante constituyendo el nuevo *nomos*, generando múltiples formas de campos de concentración, donde, más allá de asesinar, se invisibiliza, se empuja al anonimato, se deja de lado al pueblo, a tal punto que el Estado ya no garantiza seguridad, alimentación y educación.

La *biopolítica*, entonces, se constituye como un antecedente del necropoder bajo la administración estatal de “un esquema de hacer morir y hacer vivir”³¹. No se nombra, se trata de ocultar, pero se sabe, se siente. La favela, el barrio popular marginado, como metáfora de las zonas marginadas, se convierte en el *nomos* invisible de nuestra actualidad, la forma de preservar sin cuestión y con fundamento los campos de concentración. Esta situación da cuenta de cómo el Estado, amparado bajo “el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no solo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones (excluidas) del tercer mundo”³². Esto, mediante el proceso de deshumanización como estrategia de poder sobre la vida y la administración de los cuerpos o *biopolítica* que procura el bienestar de algunos, dejando de lado a otros, nos indica la manera en que subyace una *necropolítica* a partir de la cual las lógicas y administración de la crueldad las conocimos por medio del proceso de deshumanización en los campos de concentración y de exterminio nazi.

30. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, 222-223.

31. Acille Mbembe, *Necropolítica* (2011), trad. Elisabeth Falomir (Barcelona: Melusina, 2011), 14.

32. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, 229.

SEGUNDA NOTA. UN PROCESO DE DESHUMANIZACIÓN

Hannah Arendt, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, dice que los totalitarismos europeos dejaron una herida abierta en la historia de la humanidad, ya que ocurrieron hechos sin precedentes y, a su vez, el ser humano conoció el horror que se escondió detrás de la Segunda Guerra Mundial. El nazismo, en particular, fue un movimiento

político totalitario que adquirió su pleno desarrollo como sistema estatal alemán bajo el gobierno de Adolf Hitler. Hitler tenía identificado al enemigo del Pueblo alemán: los judíos, principalmente, los gitanos, los homosexuales, los discapacitados, los enemigos políticos, entre otros. Todo esto bajo la ideología de la superioridad de la raza aria. No obstante, el totalitarismo como sistema ideológico desató la maquinaria estatal burocrática y llevó a un proceso de deshumanización no solo de las víctimas sino también de los victimarios. El totalitarismo nazi fue: “El sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado, sometido a todo un pueblo”³³. La filósofa alemana realizó un exhaustivo análisis de la condición humana a través del holocausto nazi, y buscó comprender el totalitarismo a través de su experiencia y la de otros prisioneros y victimarios.

Por otro lado, Primo Levi, químico y escritor italiano, sobreviviente del campo de concentración y de exterminio de Auschwitz, escribió acerca de su experiencia bajo el régimen nazi. En sus relatos se evidencian muchos de los elementos centrales del análisis de Arendt. Un punto en común al que llegan es la deshumanización absoluta que tuvo lugar en los *Lager* y la dimensión absurda que alcanzó el totalitarismo, llevando a que criterios morales previos, como la distinción entre el bien y el mal, perdieran significado. Tanto el análisis como los relatos hacen posible afirmar que la base de un sistema totalitario es la destrucción de la identidad, la pluralidad y la espontaneidad del ser humano, fundamental para ejercer la acción política y mantener la dignidad humana.

Así, el totalitarismo nazi fue un régimen político en el que se restringe la libertad individual y el Estado ejerce dominación total sobre las esferas jurídicas, morales y políticas de la sociedad. Se desvanecen los límites establecidos por las leyes, se imponen ideologías sobre los ciudadanos y un partido único, controlado por una figura de poder llamada Führer, ejerce el control político absoluto. En el holocausto nazi se materializó la ausencia de límites normativos, característica del totalitarismo, y se expuso cómo la gran influencia ideológica de un régimen puede llevar a hombres comunes a realizar actos atroces. Ahora bien, los campos de concentración fueron instituciones centrales para el régimen nazi. Económicamente no son productivos: su objetivo central es llevar a cabo un proceso gradual de deshumanización, en el cual los prisioneros pierden toda espontaneidad e individualidad. En los *Lager*, la creencia *Todo es posible* y *Todo es permitido* permitió instaurar el estado de excepción y el terror totalitario adquirió toda su ferocidad. Arendt da a conocer tres pasos del proceso de deshumanización en los *Lager*³⁴.

El primer paso es la pérdida de la persona jurídica, en la que se ubica a ciertas personas por fuera de la protección de la ley, sin derechos ni reconocimiento ante el Estado. Además, se pone de manifiesto la instauración de un sistema penal



Maman del P. San Juan, víctima de un terror

33. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo* (1951), ed. Guillermo Solana (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 676.

34. *Ibíd.*, 661.

autoritario y arbitrario, condenando a las personas por su condición y no por haber cometido ningún crimen. La segunda fase es la pérdida de la persona moral. En este momento el hombre pierde su capacidad para discernir entre el bien y el mal, para tomar decisiones considerando al otro; lo único que le queda es la búsqueda de la supervivencia. La aniquilación de la persona moral, en los *Lagers*, implica que las leyes y los códigos morales colapsan. La tercera y última etapa es la pérdida de la identidad. En esta fase el hombre es despojado de toda individualidad. Su reacción al entorno es predecible, colectiva e irreflexiva, y pierde toda espontaneidad. No tiene iniciativa, es incapaz de actuar políticamente, puesto que solo obedece y responde siempre de la forma que se espera de él. Levi evidencia la pérdida de identidad en la figura de los *Muselmänner*: “La masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apaga en ellos la llama divina, [están] demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente”³⁵. Solo cuando culmina este proceso, en el que el hombre se vuelve superfluo y pierde todo pensamiento crítico, es que la dominación sobre él es real.

La película *Ciudad de Dios* muestra la realidad de una favela sin la ley protectora del Estado y su abandono a la suerte de Dios. El problema está en que este Dios no representa un orden simbólico, sino un espacio donde adviene una versión de un Dios real encarnado por Dadinho, mejor conocido con el apodo de Zé Pequenho, quien es uno de los principales personajes de la película. Siempre quiso ser el jefe de la Ciudad de Dios, el Führer, el líder. Desde su infancia estuvo con los delincuentes más temerarios de la favela, de ellos aprende a sobrevivir. Robaba y asesinaba ya no por necesidad, sino por placer. Siempre buscaba más poder, mostrando su complejo de inferioridad al disfrazarlo con el semblante de ser el más cruel de la favela. Trafica drogas, se impone como la ley arbitraria. A sus 18 años es el delincuente más “respetado” de Ciudad de Dios y uno de los asaltantes más buscados de Río de Janeiro. Es aquí donde se interesa por ser traficante de drogas. Zé Pequenho siempre andaba con Bene, su amigo incondicional. Al ser asesinado Bene, Zé Pequenho se vuelve aún más cruel. Otros personajes que dan cuenta del proceso de deshumanización son los raterillos, un grupo de niños entre 6 y 12 años que roban y tienen ambiciones de ser los amos de Ciudad de Dios. Reconocen a Zé Pequenho y hacen una alianza con él. Sin embargo, al final, son ellos quienes lo terminan matando para conseguir el poder absoluto de la favela³⁶.

Si tomamos el proceso de deshumanización descrito por Arendt, encontramos que Zé Pequenho y otros personajes caen en dicho proceso. En la favela encontramos la manera en que se presenta el estado de excepción donde se reproduce la sombra de lo ocurrido en el totalitarismo nazi. Todo es posible y todo está permitido. Las leyes son arbitrarias, la vida no vale nada, la muerte es superficial, banal y sin sentido.

35. Levi, *Trilogía de Auschwitz*, 53.

36. Ramos y Barata, *Ciudad de Dios*.

El derecho a la vida como algo universal se cuestiona por la excepción a la norma en estos lugares, y el imperativo de sobrevivir adquiere toda su dimensión. Ahora bien, la favela, en su condición de modelo de estado de excepción, producirá subjetividades que, como Zé Pequeno, serían modelo de la manera en que un ser humano puede cometer actos atroces. Tiene las características de alguien que ha perdido su humanidad y que reivindica su tiranía bajo la ley biológica según la cual el más fuerte es quien sobrevive. Ahora, existen contextos donde se producen procesos de deshumanización. A partir del análisis de Agamben y Arendt, podemos sostener, a propósito del estado de excepción y del nomos, al cual hemos también caracterizado como invisible, que ese proceso es una característica de la crisis de los gobiernos democráticos y los valores universales como el derecho a la vida. Después de Auschwitz, vemos que emerge una moral donde aún vemos personas como restos o desechos ubicados en las periferias de las grandes urbes, en este caso: la favela Ciudad de Dios.

En este sentido, se debe considerar la deshumanización planteada por Rorty en su texto *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*, que consiste en colocar a ese otro que es diferente a mí en una posición inferior. La violencia es acompañada de altos índices de pobreza, marcados por una gran brecha entre el Pueblo y el pueblo, los adinerados y los no adinerados, los poderosos y los sometidos, los educados y los que deben ser educados; en palabras de Rorty: los Humanos y los humanoides³⁷. Los adinerados miran con desdén, desde lo alto, al pueblo, y el pueblo levanta la cabeza para contemplar su aspiración. La deshumanización crea una relación bidireccional de ilusoria confusión, en la cual ambas partes son deshumanizadas, lo cual hace presente los dos elementos que constituyen a la comunidad: *communitas* e *immunitas*.

TERCERA NOTA. EL PUEBLO CONTRA EL PUEBLO Y RETORNO DE LO (IN)HUMANO

Para entender esta dinámica bidireccional es importante aclarar que el Pueblo, aunque deshumaniza, también sufre la deshumanización desde distintos frentes, de los cuales se destacan: el primer frente, y el más peligroso, se relaciona con aquella frase célebre de Nietzsche: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti”³⁸. El Pueblo, partiendo de sus acciones y pensamientos, se deshumaniza al sistematizar el poder que ejerce y que va adquiriendo niveles exagerados de sofisticación. Se crea una ilusión de avance, de desarrollo, de progreso y seguridad, pero esto es el retorno a lo inhumano; es en últimas una vuelta de la pulsión de muerte. Aquella ilusión del progreso de

37. Richard Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, *Praxis filosófica* 5 (1995), trad. de Anthony Sampson, 212.

38. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886). Trad. Andrés Sánchez (Barcelona: Alianza Editorial, 2005), 114.

humanidad del Pueblo, que se da a partir de la sustracción de la humanidad del pueblo, es un disfraz que permite perdurar y acrecentar cada vez más la monstruosidad que yace en lo humano. El segundo frente proviene de aquellos a quienes se deshumaniza, el pueblo; este es visto como mentiroso, sin deseos de salir adelante, perezoso, vago y cruel, desde la perspectiva de las grandes élites. Es importante explicitar que al interior del pueblo también se producen distintos tipos de deshumanización; entre ellos se encuentra el extranjero, el ladrón, el pandillero, la prostituta, el habitante de calle, el drogadicto, el traficante, el sicario, entre otros. Que, a pesar de estar en un mismo grupo, crean dinámicas de deshumanización, lo que es una cuestión dinámica del sistema y no de bandos opuestos.

La deshumanización no se estructura en una dualidad en la cual hay una víctima y un victimario claramente diferenciados; es un sistema dinámico, donde ese papel no es claro, es opaco y se moviliza en función del contexto denominado comúnmente como crisis social. Una víctima puede ser victimario, y viceversa. Esto muestra que entre lo humano y lo inhumano el ser humano transita, encontrándose en ese limbo, donde lo inhumano no es diferente de lo humano, son una unidad indivisible y mutuamente dependiente, amalgamada, en la cual el ser humano (*yo*) se embate. La noción de comunidad, trabajada por Espósito desde su perspectiva de lo impolítico, presenta este elemento de lo humano e inhumano a partir del análisis de su etimología. La palabra *communitas* proviene del término latino *munus*, que:

[...] en su significado converge de ley y de don, de ley *del* don, rompe desde el comienzo el nudo que todo el comunitarismo contemporáneo ha estrechado entre comunidad y *proprio*, ligándola así a otro sentido. Si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro [...]. El vacío en este caso, el “afuera”, no se sitúa en los confines externos de lo político, no es un simple negativo de un positivo, sino más bien el ser mismo de la comunidad expuesto al propio cambio.³⁹

Partiendo de esto, el *afuera* admite el análisis de la categoría de *immunitas*, de inmunidad o de inmunización, que proviene también, como *communitas*, del término *munus*. Así, “la etimología ayuda a comprender el sentido: si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es por el contrario aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga⁴⁰. La inclusión, *communitas*, se abre a la otredad, a la diferencia, acogéndola, y la exclusión, *immunitas*, rechaza e inmuniza lo diferente, lo externo, el afuera, con el fin

39. Roberto Espósito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008), trad. Alicia García (Barcelona: Herder, 2009), 16.

40. *Ibíd.*, 17.

de preservar la comunidad. Ambos extremos son uno, en una dinámica constante. Eso es la comunidad: una apertura que inmuniza, que despoja la otredad, acomodándola, quitándole su diferencia, como si de un virus se tratase. Se entra en un paradigma donde la diferencia tiende a ser uniformizada, se excluye en la periferia de un territorio, se invisibiliza, se le extermina, se le vuelve anónima promoviendo y perpetuando condiciones de vida paupérrimas.

El panorama de las reflexiones acerca de la deshumanización ancla raíces y se desprende del contacto, y en ocasiones del conflicto, que se tiene con la diferencia. La otredad como un tema fundamental posiciona la distinción entre *yo* y *tú* como el centro del problema de la deshumanización. Dufour en el primer capítulo de su libro *Les mystères de la trinité*, retomando a Lacan, utiliza el siguiente epígrafe: “Todo lo que se dice tiene bajo sí un *yo* que lo pronuncia. Al interior de esta enunciación aparece el *tú*”⁴¹. Ahí donde se enuncia aparece el *yo* y, a su vez, el *tú*, dos palabras intercambiables (significantes), la unidad hacia donde toda maduración, que tenga como intención llevar el cuerpo a la lengua, inscribiéndolo como cuerpo hablante, está dirigida. La meta es el establecimiento explícito de este dispositivo implícito⁴². La enunciación, el alocutor, y el silencio del enunciatario, el alocutario. Tú eres *yo* y *tú*, y *yo* soy *yo* y *tú*, como un juego de niños. Hablo y tengo el *yo*, y a su vez, en este mismo enunciado aparece el *tú* a quien va dirigido, dando un lugar a donde llegar. Y, al callar, tengo el *tú* de quien espero el intercambio, la devolución del otro, y, al mismo tiempo, el sistema me da un lugar en la conversación, *mi* lugar. Soy *yo* quien enuncia y, también, aquel que espera ser enunciado, ser la mezcla indiscernible de alocutor y alocutario. Como dice Dufour, “‘yo’ y ‘tú’ son invertibles”⁴³. Los interlocutores transitan en el intermedio e intercambio de estos dos lugares del discurso, como si de una locura se tratase.

Dufour denomina esta dinámica como *Locura Unaria*, a través de la figura de Logos y Sogol, quienes creían que manejaban este dispositivo a la perfección, pero “mientras que en un instante atrás él se creía maestro del juego, ahora ya no sabía en qué estábamos”⁴⁴. Creían saber quién era este o aquel, que podían diferenciarse. Suponían que había claros límites y diferencias, que cada uno guardaba su distancia, pero qué equivocados estaban. El límite que constantemente marca el *yo* con el *tú*, ese ilusorio trecho que marca la diferencia, es tan peligroso como necesario. A partir del *yo* se constituye una experiencia de reconocimiento e identidad, damos una forma a lo que es propio. Pero más que llenar un lugar, *somos* llenados por una serie de discursos, distintos elementos que conforman un conjunto de narrativas e ideas sobre lo que somos y, a su vez, vamos organizando este tejido, dándole una forma y un sentido. Poco a poco se llena ese cascarón vacío del *yo*, un *yo* que no conoce su historia, pero vive de acuerdo a ella, la defiende y la apropia. El Otro nos constituye

41. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité* (París: Gallimard, 1990), trad. Anthony Sampson, Documento universitario inédito (Cali: Universidad del Valle, 1990), 1.

42. *Ibíd.*

43. *Ibíd.*, 4.

44. *Ibíd.*, 11.

en nuestras formas y posibilidades de ser y de relacionarnos, atravesando nuestra corporalidad. El psicoanálisis, a través de Lacan, nos enseña que el inconsciente es el discurso del Otro⁴⁵. El lugar del Otro es fundamental para la existencia del sujeto y, en consecuencia, este está alienado a su alteridad. De aquí la división o *spaltung* en la cual las palabras de Rimbaud cobran sentido: yo es otro.

Este yo, que inicialmente era una apertura, entra progresivamente en una ilusión potencialmente peligrosa, donde se diferencia radicalmente de lo que le rodea. Ese lugar que recibía y organizaba elementos que otros, el afuera, iban aportando, se va cerrando hasta el punto donde nada nuevo tiene paso. Es en este momento que el yo (*nosotros*) se vigoriza hasta el punto de olvidar de dónde viene, que es gracias al entorno que le rodea (*los otros*) que se ha constituido, se siente y cree que es una unidad aislada, en la cual él no alberga nada más que sí mismo. Este yo que era un tránsito de multiplicidades, una apertura al otro, *communitas*, ahora se aparta un poco, cierra gradualmente ese tránsito, excluye y, paulatinamente, acoge en este sistema la inmunización de la diferencia, *immunitas*: el extranjero, el marginal, el *mala gente* y el ladrón se vuelven significantes que amenazan con lo propio (*lo nuestro*) al punto de negarlo. Es aquí donde, de manera perniciosa, se acerca la deshumanización.

En este panorama Esposito, haciendo referencia a Lacan y Rimbaud, invita a pensar el *afuera*, la figura del Otro, la cual:

Coincide en último término con la de la comunidad. Pero no en el sentido obvio de que cada uno de nosotros tiene que ver con el otro, sino más bien en el de que el otro nos constituye desde el fondo de nosotros mismos. No que comunicamos con el otro, sino que *somos* el otro. No somos nada más que el otro.⁴⁶

El reconocimiento de que *yo es otro* se convierte en la primera y más importante forma de rebeldía y resistencia. Tal vez, la conciencia de esa alienación indisoluble con la diferencia nos permita acercarnos a eso que Rorty nombró como *educación sentimental*; esta consiste en “una capacidad creciente para considerar las semejanzas entre nosotros y personas muy desemejantes como algo de mucho más peso que las diferencias. [...] son semejanzas superficiales tales como el velar por nuestros padres e hijos”⁴⁷. Se da un paso hacia la empatía cuando el individuo renuncia a su individualidad, para ser el otro, un silencio del yo, como en la música, que deja articular nuevamente el tránsito.

El silencio consiste en el callar de la palabra para avivar el diálogo en el encuentro con el otro, para dar un lugar al afuera, reconociendo y escuchando lo (in)humano, lo monstruoso que habita en el otro, pero, aún más importante, para dar un lugar donde poder reconocer el monstruo que estamos siendo.

45. Lacan, Jacques. “La signification du phallus” (1963), en *Écrits II. Texte intégral* (París: Seuil, 1999), 167.

46. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 44.

47. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, 228.

El ser humano siempre ha tenido una relación ambivalente consigo mismo. Entre ser divino y ser bestia: la monstruosidad es un estado que lo captura entre la fascinación y el tormento de darse cuenta de que puede satisfacer sus fantasías yendo más allá del límite establecido de eso que llama “humano”. Esa monstruosidad emerge de su interior y expresa la máscara inhumana que reviste su rostro humano. Es un estado que le empuja a experimentar su naturaleza sexual, en su dualidad constituyente de placer y displacer, de creación y destrucción, de vida y muerte. Con ello va más allá de los límites que la moral civilizatoria le ha impuesto, se vuelve inhumano: un ser atormentado, profundamente desconocido para sí mismo. Atormentado por encerrarse en los límites morales de su propio placer y sexualidad, fantasea con salir de allí, sueña una y otra vez que rompe sus propios muros para poder hacer realidad eso que le puede horrorizar: la naturaleza de su cuerpo y psique erotizados, cuyos orígenes se remontan a la infancia de cada quien. Es una monstruosidad enraizada en la experiencia perversa polimorfa infantil. El ser humano es un animal particular erótico y ambivalentemente descontrolado. Sus fantasías inhumanas lo llevan a una experiencia que lo excede en eso mismo que podría incluso imaginar, un placer sin nombre que es a menudo llevado al borde de la vida y la muerte. El monstruo le mostraría al ser humano ese animal inconsciente, cruel y lujurioso que es. Los seres humanos en su sexualidad son inhumanos, buscan una satisfacción que va más allá del placer. Su sexualidad y humanidad normalizadas no les es suficiente. Se asustan, se fascinan, se atormentan, se destruyen a sí mismos o sienten que deben hacerlo en la compulsión de satisfacer eso que los excede. Un monstruo puede ser un humano, demasiado humano.

Como en la música, cada instrumento debe callar en ciertos momentos, la armonía se compone del sonido y del silencio, de la irrupción y del dejarse irrumpir, para que cada uno de los instrumentos aporte en su diferencia, su belleza, con la idea de dar y recibir, con el fin de conocer y acercarnos a aquello que nos rodea. El conjunto se complementa con lo distinto, conjugándose, viviendo una articulación, la cual llega al punto de que el conjunto, y no las partes aisladas, conformen una hermosa melodía. En la música, así como en las artes y la cultura, tal vez, sea el lugar donde, por el momento, se pueda admirar esta idea, la cual implica la posibilidad del encuentro con el otro; la armonía, que se genera cuando el yo vigoroso calla, se da cuenta de la ilusión en la que se encuentra, y se articula con *lo otro*. Ojalá, en algún momento, podamos ver y sentir esa diferencia que es bella en sí misma, y no tener que decir nada, acogerla, guardar silencio y no volverla *desecho* con nuestra ilusoria distancia. Tal vez, en algún momento, podamos comprender *La casa de Asterión*, y nos demos

cuenta de que somos tanto el minotauro como Teseo. El monstruo y redentor para el otro y, a su vez, para nosotros mismos⁴⁸.

A partir de estos elementos emerge un cuestionamiento que sobrepasa los límites del presente trabajo, pero que abre un panorama metodológico y ético: “¿cómo ‘con-vencer’ a nuestra obstinada identidad?”⁴⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno. Barcelona: Pre-Textos, 1998.
- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo*. Ed. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- BATAILLE, GEORGES. *Les larmes d'Eros*. París: Éditions J.-J. Pauvert, 1961.
- BORGES, JORGE LUIS. “La casa de Asterión”. En *Obras completas. El Aleph*, vol. VII. Buenos Aires: EMECÉ, 1963.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *Les mystères de la trinité*. Trad. Anthony Sampson, Documento universitario inédito. Cali: Universidad del Valle, 1990.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. Trad. Juan Rodríguez. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2002.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García. Barcelona: Herder, 2009.
- FREUD, SIGMUND. “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “¿Por qué la guerra? Einstein y Freud” (1908). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (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.
- FREUD, SIGMUND. *El malestar de la cultura* (1930). Ed. Mariano Rodríguez. Madrid: Biblioteca nueva S. L., 1999.
- LACAN, JACQUES. “Kant avec Sade” (1963). En *Écrits II. Texte intégral*. París: Seuil, 1999.
- LACAN, JACQUES. “La signification du phallus” (1963). En *Écrits II. Texte intégral*. París: Seuil, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *RSI. Séminaire 1974-1975*. París: Association Freudienne Internationale. Publicación no comercial.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Les Structures élémentaires de la parenté*. París: Mouton, 1967.
- MBEMBE, ACILLE. *Necropolítica*. Trad. Elisabeth Falomir. Barcelona: Melusina, 2011.
48. Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión” (1949), en *Obras completas. El Aleph*, vol. VII (Buenos Aires: EMECÉ, 1963), 67-70.
49. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 44.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1986.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Revisada, trad. Andrés Sánchez. Barcelona: Alianza Editorial, 2005.

PAPACCHINI, ANGELO. *Derecho a la Vida*. Cali: Universidad del Valle, 2001.

LEVI, PRIMO. *Trilogía de Auschwitz*, trad. Pilar Gómez. Barcelona: El Aleph Editores, 2005.

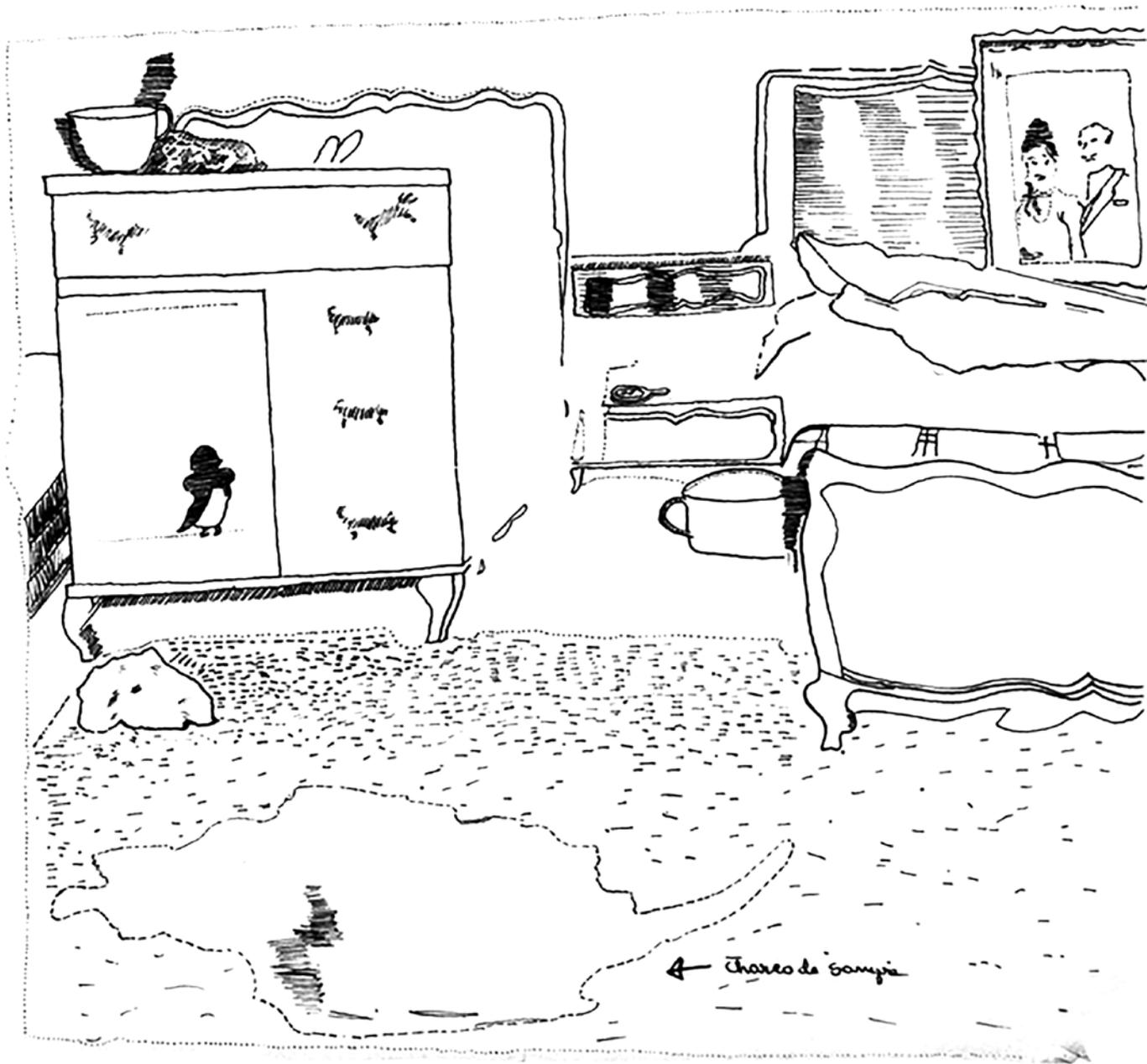
RAMOS, MAURÍCIO Y ANDREA BARATA. *Ciudad de Dios*, dirigido por Fernando Meirelles y Kátia Lund. Río de Janeiro: Miramax, 2003. DVD.

REDACCIÓN. "Cali, la ciudad con mayor número de homicidios por 'limpieza social'". *El País*. Junio 15, 2009. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/judicial/cali-la-ciudad-con-mayor-numero-de-homicidios-por-limpieza-social.html>

RORTY, RICHARD. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo". *Praxis filosófica* 5 (1995). Trad. de Anthony Sampson: 211-234.

SAMPSON, ANTHONY. "Cultura y Violencia". En *Nuevo Pensamiento Administrativo*, comp. por Fernando Cruz. Cali: Facultad de ciencias de la administración, 2005.





Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal



CRISTIAN PALMA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal

Bare Life and Biopolitics in the Neoliberal Society

Vie nue et biopolitique dans la société néolibérale



CÓMO CITAR: Palma, Cristian. “Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 67-88, doi: 10.15446/djf.n22.112837.

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

Preguntarse por el valor de la vida en la sociedad de libre mercado implica situarla dentro de las redes biopolíticas de coordinación, producción y regulación de los procesos de la especie, en el triángulo de gobernabilidad en el cual interactúan la soberanía, las redes de expertos y el capital. Es necesario situar el desarrollo histórico de estos elementos en la configuración de formas de gobierno a través de la biopolítica, sin olvidar el lugar de la *nuda vida* como efecto y resistencia a esos sistemas de poder. El presente artículo se propone analizar, con un enfoque biopolítico y con conceptos también psicoanalíticos, ese desarrollo histórico de las relaciones entre soberanía y vida para vislumbrar posibilidades alternativas de afirmación de la vida ante la crisis del régimen actual de gobernabilidad.

Palabras clave: soberanía, biopolítica, estado de excepción, *nuda vida*, gobernabilidad.

Asking about the value of life in the free-market society implies placing it within the biopolitical networks of coordination, production, and regulation of the processes of the species in the triangle of governance in which sovereignty, networks of experts, and capital interact. It is necessary to place the historical development of these elements in the configuration of forms of government through biopolitics without forgetting the place of *bare life* as an effect and a resistance to those systems of power. This article aims to analyze, from a biopolitical approach and with psychoanalytic concepts, the historical development of the relations between sovereignty and life to glimpse alternative possibilities of affirmation of life in the face of the current regime crisis of governance.

Keywords: sovereignty, biopolitics, state of emergency, *bare life*, governance.

S’interroger sur la valeur de la vie dans la société du libre marché ne va pas sans l’insérer dans les réseaux biopolitiques de coordination, de production et de régulation des processus de l’espèce, dans le triangle de gouvernabilité où s’articulent souveraineté, réseaux d’experts et capital. Il faut situer le développement historique de ces éléments dans la configuration des formes de gouvernement via la biopolitique, et sans parler de la place de la *vie nue* comme effet et résistance à ces systèmes de pouvoir. Cet article se propose d’analyser, d’un point de vue biopolitique mais aussi avec des concepts psychanalytiques, ce développement historique des relations entre souveraineté et vie, afin d’entrevoir des possibilités alternatives d’affirmation de la vie face à la crise du régime de gouvernabilité actuel.

Mots-clés : souveraineté, biopolitique, état d’exception, *vie nue*, gouvernabilité.



1. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (España: Pre-textos, 2006).
2. Giorgio Agamben, "La invención de una epidemia", en *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020).
3. El informe de Amnistía Internacional analiza cómo las respuestas de los gobiernos a la pandemia mediante medidas de cuarentena se concentraron en el autoritarismo y el abuso de poder en el cual se elevaron los casos de abuso y tortura contra la población civil por parte de las fuerzas policiales en todo el mundo. *Represión y COVID-19 durante la pandemia*, Amnistía Internacional, 2020. Disponible en <https://www.amnesty.org/download/Documents/ACT3034432020SPANISH.pdf>.

El contexto actual en el que se sitúa la pregunta por el riesgo de lo humano, a la cual convoca la revista *Desde el Jardín de Freud* en esta ocasión, es un contexto muy particular a nivel mundial y nacional. Por una parte, estamos instalados en un periodo de pandemia cuyo cierre aún permanece indefinido y que ha confrontado a la humanidad entera a la pregunta por su supervivencia y a las dimensiones de lo humano que se están transformando, lo cual nos aboca a un tiempo de incertidumbre que nos recuerda nuestra fragilidad. Por otra parte, en el contexto nacional asistimos al desarrollo de un estallido social que se viene radicalizando y amenaza con desbordar el marco institucional que delimita la vida política y social en el país, lo que genera la posibilidad de una nueva redefinición del sujeto constituyente en la democracia colombiana; efervescencia social frente a la cual el Estado viene desplegando toda su violencia para controlarla. Ambos contextos, el nacional y el global, tienen algo en común y es su carácter de excepcionalidad en la vida política y social; excepcionalidad que ha puesto en el centro la cuestión de la soberanía del Estado como agente de una violencia inédita en sociedades democráticas y que lo acerca más a las formas de sociedades totalitarias que hemos conocido. Es pertinente en este contexto recordar el concepto de *estado de excepción* de Giorgio Agamben¹, quien además lo ha retomado para explicar las prácticas de gobierno estatales durante el periodo de pandemia que estamos viviendo², identificando múltiples mecanismos de control y represión a los que han recurrido los Estados para controlar el contagio en la población y que se ubican en la frontera de la violación de los derechos humanos³.

Preguntarnos entonces por el riesgo de lo humano en estos contextos es también ubicar el lugar de la vida en las sociedades contemporáneas de libre mercado, una vida que es producida por el poder dentro de las relaciones y dinámicas de expansión ilimitada del capital, dinámicas que a su vez son de destrucción, y es en ese marco en el cual es urgente situar la posibilidad de otras formas de afirmación de la vida en las que la humanidad misma no esté amenazada.

Ingresaremos a esta discusión a través de la noción de *biopolítica*, entendida como la forma de poder propia de las sociedades modernas que hace de la vida el objeto mismo de su gobierno. Este concepto requiere definir cuál es la forma de vida

que es objeto de la biopolítica, la cual será entendida en relación con la noción de *nuda vida* de Walter Benjamin cuyo análisis también es profundizado por Agamben. A partir del concepto de *inmunidad* de Roberto Esposito, se comprende cómo la vida biopolítica es producida en el ejercicio mismo del poder soberano, un ejercicio del poder desde el estado de excepción, que produce un espacio vacío en el que la vida está directamente expuesta a la violencia del Estado. En este ejercicio del poder de la soberanía desde el Estado se producen zonas de inclusión, en las cuales se acogen y regulan las vidas de quienes son reconocidos como ciudadanía, protegidos por el orden jurídico, y zonas de exclusión en las cuales no se reconocen ciudadanos con derechos sino *nuda vida*, vida desnuda que no existe para el Estado más que como residuos de su política, vida susceptible de ser eliminada.

Para continuar con este análisis, es necesario comprender a partir de Benjamin la constitución del Estado desde el ejercicio de la violencia y los efectos que esta violencia genera en la subjetividad. Esto último ya lo advertía Freud en “El malestar en la cultura”, al analizar las relaciones de subjetivación de los individuos en las sociedades modernas a través de la introyección de la violencia del orden social en forma de culpa y angustia, lo cual es también garantía para la supervivencia de la cultura; así la sociedad moderna responde al exceso de violencia, que es constitutiva de la cultura, para cohesionar el cuerpo social y evitar la propagación de otras violencias que lo amenacen. En otras palabras, Esposito analiza esta misma operación de introyección de la violencia del Estado en el cuerpo social para evitar el desborde de otras violencias que amenacen la cohesión de la comunidad. Tal es, entonces, la premisa ideológica asociada a la constitución del Estado moderno y que se hace más evidente cuando este se identifica con el estado de excepción: hay una violencia representada en el Estado y operada por este, que sería necesaria para proteger la vida de la comunidad y la ciudadanía. Esta violencia inicialmente está legitimada en el ejercicio del Derecho aunque también puede ser una violencia ilegal, la cual está destinada contra esa franja de la población que desde su lugar de exclusión pueda introducir una amenaza al orden social constituido. Es decir, hay una premisa implícita según la cual el Estado está autorizado para matar las formas de vida que por su condición de exclusión no hacen parte de la condición de ciudadanía reconocida y amenacen con alterar el orden social vigente.

Si ese es el valor de la vida para el Estado moderno, ¿cómo entender la vida en el contexto de la sociedad de libre mercado? Esa es la pregunta que dirige este artículo, comprendiendo que la expansión ilimitada del capitalismo multiplica las zonas de exclusión y genera una economía de la violencia globalizada⁴ que masifica la vulnerabilidad del ser humano. En un contexto, además, en que las sociedades y

4. Etienne Balibar, “Violencia, política, civilidad”, en *Ciencia Política* vol. 10, n.º. 19 (2015): 45-67.

los Estados adoptan cada vez más una identificación con formas totalitarias y fascistas de relación es necesario preguntarse sobre los efectos que esas relaciones tienen en la subjetividad, e igualmente urgente es preguntarse por las posibilidades de afirmación de la vida en un orden global en el que se afianza cada vez más la política de la muerte.

EL FUNDAMENTO DE LA SOBERANÍA: *HOMO SACER* Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

En la sociedad contemporánea es un presupuesto común el de la sacralidad de la vida, “la vida es sagrada”, una premisa que acompaña toda intención ética de delimitar la frontera entre la política y la violencia, tomando como referencia el carácter irreductible de la vida del individuo ante las operaciones del poder dentro de la soberanía. Más allá del sentido moral que pueda estar en la base de esta premisa del sentido común, es preciso preguntarse ¿por qué?, ¿qué la hace sagrada?, ¿son realmente todas las vidas igual de sagradas frente al poder del soberano o hay unas vidas que valen más que otras? Son precisamente este tipo de preguntas las que orientan la reflexión que Agamben hace acerca de las transformaciones de la soberanía en la modernidad.

Ya Michel Foucault⁵ había desarrollado una genealogía del Estado, identificando las formas de superposición entre la soberanía, las prácticas de disciplinamiento y la biopolítica, en la constitución del Estado moderno. De acuerdo con Foucault, la teoría clásica de la soberanía otorga al Estado un derecho sobre la vida y la muerte de los individuos en un territorio; esto se traduce en el poder de “hacer morir y dejar vivir”. En esta forma de poder, la vida y la muerte no son derechos inherentes al individuo, es el soberano quien decide quiénes viven y quiénes mueren. Esta facultad del soberano para decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos subyace esencialmente en su poder de matar, “un derecho de la espada”⁶ que hace del soberano el único que por reconocimiento de sus súbditos tiene el poder de hacer morir y dejar vivir.

Este privilegio del soberano lo es en la medida en que hay otra vida que se le opone y que no tiene derecho sobre sí misma. En este punto es preciso articular la distinción que introduce Agamben, siguiendo a Aristóteles, entre *bios* y *zoe*:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoè*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida, y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios theoretikos*) de la vida de placer (*bíos apoláustikós*) y

5. Michel Foucault, *Defender la Sociedad: Curso en el College de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001).

6. *Ibíd.*, 218.

de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoè* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural.⁷

Se entiende, así, a partir de Aristóteles, a la vida humana como *politikon zoon* (animal político) y no solo como *zoe*, pues, para su cultura oficial, la existencia humana es tal solamente en relación con la *polis*. Es decir, el animal humano pasa a ser considerado como ser humano a partir de su relación con el *logos*, el orden social que lo instituye en su condición de ciudadanía. La política define al ser humano como *bíos* y es desde esa condición que le es reconocida su existencia por su comunidad o sociedad.

Es importante recordar también que en la sociedad griega es una minoría el grupo que ostenta la condición de ciudadanía, la cual está restringida por unos atributos específicos: ser hombre, propietario o artesano, de mediana edad o edad madura; es decir, que solo esta minoría es reconocida como una vida valiosa para la *polis*, la vida de los otros no tiene importancia. Es así como la *zoe* persiste ligada a la *bios* como pura reproducción de la vida, algo que no interesa al poder del soberano por cuanto no tiene incidencia en la *polis*; por lo tanto, simplemente se la deja ser. Sin embargo, el soberano fundamenta su poder igualmente sobre la posibilidad de reservarse la facultad de disponer de esa vida en cualquier momento, es decir, sobre su derecho de matar.

De acuerdo con Foucault, en los albores de la modernidad esa distinción entre una vida política y una vida ordinaria se va confundiendo hasta llegar a identificarse entre sí, y es a través de este proceso que se configura la biopolítica como forma emergente de poder determinante en los últimos tres siglos: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente”⁸.

Es decir que el ser humano a partir de ese momento es importante para el Estado no solamente por su lugar reconocido en la sociedad, sino, además, por su identidad como ser viviente; es entonces cuando la vida misma se hace objeto del poder del Estado. El Estado territorial se transforma en el “Estado de la población” y del “gobierno de los hombres” a través de la intervención sobre los procesos relacionados con la salud y la enfermedad, los cuales se vuelven un problema central de gobierno, así como también el crecimiento demográfico y las condiciones de vida de la población. El poder de “hacer morir y dejar vivir” se transforma, pues, en el poder de “hacer vivir y dejar morir”⁹.

El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparece entonces en la historia tanto la

7. Agamben, *Homo Sacer*, 9.

8. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Madrid: Siglo XXI, 1978), 173.

9. Foucault, *Defender la Sociedad*, 218.

multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto.¹⁰

A partir de lo anterior, se entiende que la vida en la modernidad es articulada dentro de una red de discursos y prácticas de gobierno que se orientan a su conservación y reproducción; pero, al mismo tiempo, en su proceso expansivo por dominar la vida, la humanidad la ha puesto bajo amenaza de muerte; es decir, la biopolítica ha devenido también en tanatopolítica. En este sentido, Agamben advierte, como ya lo había hecho Foucault, que la biopolítica no sustituye a la soberanía como forma de relación entre el Estado y el individuo; más bien, se superpone con ella y la complementa, y en esa articulación, por lo tanto, se sigue planteando el problema de cómo reproducir la vida en relación con el derecho que tiene el Estado de matar. Para comprender cómo se juega eso en el Estado moderno es preciso volver hacia el objeto de poder dentro de la soberanía y la biopolítica: la vida desnuda.

A partir de Benjamin¹¹ se comprende que el principio fundante de la relación entre Estado e individuo es la violencia a partir de la cual se instituye la ley y se la conserva. Esta violencia somete a la vida en una relación con el orden jurídico, es decir, funda la ley y al sujeto de la ley. Es reconocida por Benjamin como “violencia mítica” por su carácter fundante, se opone a la *nuda vida* (vida desnuda) en la medida en que esta última no está atravesada por el orden jurídico, luego solo a través de su sometimiento se puede dar vida a este orden:

Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.¹²

Es así como desde Benjamin se esboza también en el poder de la soberanía una oposición entre *zoe* y *bios*: una vida fundada en la violencia jurídica frente a una vida desnuda, cuyo destino es someterse a la primera, aunque al afirmarse como *nuda vida* la niega. Esta vida en principio no es sagrada, pues el carácter sacro de la vida no se lo confiere la existencia *per se*, sino su relación con la ley, una inscripción que no descansa en el derecho natural, sino en la violencia que lo funda. Es en relación con esa violencia que debe afirmarse la vida, no existe fuera de ella, aunque para afirmarse tenga que negarla; entonces, desde este punto de vista no toda vida es sagrada, solo

10. Michel Foucault citado en Agamben, *Homo Sacer*, 12.

11. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Ensayos escogidos* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010).

12. Agamben, *Homo Sacer*, 176.

la vida que toma conciencia de sí misma en su relación de contradicción con la ley, en la violencia que la funda y en el ejercicio de afirmación frente a esta.

Continuando la pregunta por el fundamento que hace sagrada a la vida, habiendo quedado claro que no es por su esencia, el siguiente paso es analizar más detalladamente el acto que produce esa sacralidad: la autoproducción de soberanía. Agamben¹³ analiza este acto a partir del concepto de *estado de excepción* de Karl Schmitt, según el cual la soberanía no se funda en el orden jurídico ni en el contrato social, como lo argumentan las teorías liberales clásicas, sino en el acto en el cual el Estado se pone por encima del Derecho, inscribiendo en el cuerpo social una ley que subordina a su poder todo el orden jurídico, lo consolida y al mismo tiempo lo transgrede para hacerlo cumplir. Schmitt argumenta:

El derecho es siempre “derecho de una situación determinada”... El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión, dando al vocablo el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho.¹⁴

De lo anterior, Schmitt concluye que es en la situación de estado de excepción y no en la normalidad, sino en la decisión que toma el soberano de decretar un estado de excepción al identificar una situación de anormalidad o caos, que radica la esencia de la soberanía. Esa situación de anormalidad en la cual se suspende el orden jurídico que queda subordinado al decreto de Estado es la inscripción de un nuevo momento en el orden social, una situación en la que el orden jurídico normal es insuficiente e ineficiente; por lo tanto, es el Estado, encarnado en el soberano legítimo y su gobierno, el que asume el riesgo de las consecuencias de esa nueva situación de anormalidad jurídica, rompiendo así con el orden democrático mismo. El soberano interrumpe, así, el orden jurídico para inscribir en el cuerpo social el *Nomos*, es decir, la ley que moviliza todas las fuerzas represivas con que cuenta el Estado para inscribir una nueva situación social en la cual el caos sea ordenable; esa nueva situación es un espacio vacío en lo social, un lugar en el cual no opera el derecho sino simplemente la ley del soberano¹⁵.

¿Cuál es el lugar de la nuda vida en ese proceso? Como ya se ha analizado desde Benjamin, la nuda vida se funda en la oposición a la violencia jurídica, tensiona y violenta al orden jurídico desde afuera y al afirmarse lo niega. A partir de Foucault, se ha analizado cómo a través de la genealogía del Estado el poder ha tenido que

13. *Ibíd.*

14. Carl Schmitt, citado por Agamben. *Ibíd.*, 28.

15. El ejercicio de la soberanía desde el estado de excepción sale a la luz precisamente cuando el orden político establecido peligra en su legitimidad. Podemos entender, por ejemplo, la realidad política de la historia colombiana en la cual, siguiendo la hipótesis de Estanislao Zuleta sobre “la debilidad endémica del Estado”, el ejercicio de la soberanía del Estado no descansa en su legitimidad para el conjunto de la población; por lo tanto, hay un ejercicio permanente del poder soberano a través de la violencia desde el estado de excepción (por ejemplo, a través del paramilitarismo). Estanislao Zuleta, “Derechos humanos, violencia y narcotráfico”, en *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos* (Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2015). Esto sale a la luz nuevamente con toda nitidez en este momento que estamos viviendo en el cual, ante la evidente pérdida de legitimidad de un gobierno que no puede tramitar las demandas históricas del movimiento social, asume el ejercicio de la soberanía desde el decreto de “conmoción interior”, combinando en esa situación de estado de excepción el despliegue de la violencia y el terrorismo de Estado, a través de la policía, el ejército y con el apoyo del paramilitarismo.

transformarse y complejizarse para garantizar la gobernabilidad del soberano en relación con esa vida desnuda (*zoe*) hasta lograr la coincidencia entre vida y política. En ese proceso se han aplicado múltiples operaciones de inclusión y exclusión, ordenamiento del territorio y de la población en relación con el Estado, generación de las fronteras permeables entre el afuera y el adentro del cuerpo social, delimitación entre los espacios de la ciudadanía y los espacios de los excluidos. Sin embargo, Agamben complejiza más esta genealogía:

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoe* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoe*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político.¹⁶

De acuerdo con Agamben, en la modernidad, el estado de excepción tal como lo describe Schmitt no es propiamente una excepción, más bien es un paradigma del funcionamiento real del Estado. En el estado de excepción, la nuda vida que es producida desde la periferia del cuerpo social, por la operación de la violencia jurídica, es situada en el centro mismo de la acción política, precisamente en el espacio vacío que produce el acto de la soberanía, un espacio que estando dentro del cuerpo social no está regulado por el Derecho, por lo tanto, no existen allí sujetos de derechos, únicamente cuerpos expuestos directamente a la violencia de Estado.

La pareja del estado de excepción es el *Homo Sacer*. Este término del latín, enunciado originalmente por el historiador romano Festo, hace referencia a una figura jurídica del Derecho romano que portan aquellos individuos que han sido juzgados por el soberano como culpables de un crimen pero a quienes no se puede dar muerte por la vía del sacrificio a los dioses, ni se aplica en ellos las penas del derecho ordinario; sin embargo, en su condición pueden ser asesinados por cualquier persona sin que a esta se le asigne ninguna responsabilidad por homicidio y en consecuencia su muerte está destinada a la impunidad. Esta es la condición del hombre sagrado para el derecho romano: es el criminal que por su condición de impureza no es sacrificable y está

16. Agamben, *Homo Sacer*, 18-19.

excluido del ordenamiento jurídico; sin embargo, por decreto del soberano cualquier otro hombre puede darle muerte.

En esta condición de excepción aplicada al individuo identifica Agamben la relación original entre el Estado y los gobernados: “soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos”¹⁷. Ahora bien, para que exista el *Homo Sacer* es necesario que previamente haya un acto de soberanía al inscribir en el cuerpo social la excepción por la cual se nombra al *Homo Sacer* y se le marca con ese destino.

Es decir que en la institución de la soberanía hay una doble violencia: una violencia fundante en la cual el soberano rompe con el orden jurídico para inscribir el *Nomos* como espacio vacío en el que no opera la ley y en el cual todos los habitantes de ese espacio devienen como potenciales *hominis sacri*, y una violencia complementaria en la cual el soberano marca al *Homo Sacer* como sujeto fuera del derecho y, por lo tanto, objeto de una violencia impune.

En esa doble relación de soberanía observa Esposito¹⁸ el fundamento de la *inmunización* como paradigma del gobierno sobre la vida en el Estado moderno. En el momento en el que la vida se ubica en el centro de la biopolítica es deber del Estado garantizarla, conservarla, garantizar su reproducción. Sin embargo, esta se inscribe en la paradoja del ejercicio de la soberanía según la cual el Estado puede garantizar la vida a costa de ejercer su derecho de dar muerte. Desde la teoría clásica de soberanía de Hobbes, la función del Estado es preservar la vida de la comunidad y esto se logra controlando y suprimiendo toda violencia inmanente a la vida social. Es así como, desde la perspectiva del soberano, la comunidad está amenazada desde su constitución por la violencia que es inherente al lazo social: “el hombre es un lobo para el hombre”. Ya Freud¹⁹ lo había advertido también al señalar en la constitución de la sociedad la amenaza latente de la pulsión de muerte en el lazo social y la función del Superyó como instancia de introyección de la violencia del orden simbólico, que reorienta y reprime esa violencia para la preservación y reproducción de la cultura.

Con el fin de que la amenaza latente de la violencia no destruya a la comunidad, desde la teoría de soberanía de Hobbes, el Estado impone a través de la violencia el orden social legítimo. Esposito introduce en este punto el concepto de inmunización para referenciar la introyección de una violencia exterior al cuerpo social (la violencia estatal), cuyo fin es intervenir la violencia inmanente a la vida de la comunidad y por esta vía preservar la vida de la comunidad misma. Es en ese sentido que el soberano puede ejercer su derecho de hacer morir como premisa del dejar vivir. En la inmunización, el soberano y la comunidad se identifican en las dos caras de la biopolítica: la reproducción

17. *Ibíd.*, 110.

18. Roberto Esposito, *Bios: Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006).

19. Sigmund Freud, “El Malestar en la Cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

de la vida y la introyección de la muerte. En ese acuerdo implícito entre soberano y comunidad se plantea el riesgo latente de la violencia del poder soberano contra la comunidad como forma paradójica de protegerla; conservación y sacrificabilidad de la vida coinciden en un mismo nexo a través del cual la violencia del soberano siempre está presente como virtualidad o realidad, exponiendo la vida desnuda a un lazo con la muerte que se renueva en cada acto de soberanía.

De esta manera, la inmunidad se constituye en el marco de la soberanía como el reverso de la comunidad, la cara interior que la funda, su núcleo. Volviendo a Benjamin, Esposito afirma que ese núcleo mítico de la inmunidad no es otra cosa que el Derecho:

Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Solo el constante retomo del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica: ¿qué otra cosa implica, la inmunidad, más que el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables? Pero también remite a la semántica inmunitaria el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control coactivo: se trata de la vida.²⁰

Así es como el derecho conduce, más allá de la preservación del orden social frente a la violencia, a la violencia misma que lo constituye en su origen: la violencia mítica. Una violencia que está adentro y no afuera del cuerpo social y que se ejerce contra la vida misma, contra el riesgo de la *nuda vida*:

Ella es el suceso, la situación, que por definición tiende a rehuir su propio sitio, romper sus propios límites y volcarse fuera de sí. Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica —o, como lo formula Benjamin, de “vida desnuda” (*das blosse Leben*)— en una “forma de vida” como podría ser una “vida justa” o una “vida común”.²¹

En el centro de todo está de nuevo la *nuda vida*, el peligro de la vida que puede poner en cuestión al poder mismo al tratar de afirmarse como vida justa y digna. El nexo mortífero que une al poder con la vida, que hace de la biopolítica una tanatopolítica, es el mismo nexo que une al soberano con la comunidad y cuyo paradigma es el estado de excepción. No obstante, en la sociedad de mercado contemporánea pareciera que se hubiera difuminado ese lazo que hace visible en su inmediatez ese nexo; sin embargo, como veremos a continuación, la ilusión de libertad que instaura

20. Roberto Esposito, *Inmunitas: Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 49.

21. *Ibíd.*, 49.

el libre mercado no debilita esa relación, más bien la oculta y la expande mucho más terminando de colonizar todos los espacios de la vida.

NEOLIBERALISMO Y SUBJETIVIDAD: AUSCHWITZ HOY

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la identificación entre *bios* y política es cada vez más evidente e inmediata; la política, que en el régimen clásico de soberanía organizaba el territorio a partir de la producción de ciudadanía, ha hecho del cuerpo humano, en calidad de organismo biológico, su objeto inmediato de intervención. Es así como hemos asistido a la transición desde una politización de la vida a una biologización de la política:

Desde la creciente relevancia del elemento étnico en las relaciones entre pueblos y Estados, hasta la centralidad de la cuestión sanitaria como principal índice de funcionamiento del sistema económico-productivo, y la prioridad del orden público en los programas de todos los partidos, lo que se comprueba por doquier es una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho puramente biológico, cuando no sobre el cuerpo mismo de quienes son, a un tiempo, sujetos y objetos de ella. Introducción del trabajo en la esfera somática, cognitiva y afectiva de los individuos; incipiente traslado de la acción política a operaciones de policía interior e internacional; aumento desmedido de los flujos migratorios de hombres y mujeres privados de toda identidad jurídica y reducidos a condiciones de mera subsistencia, son los rasgos más evidentes del nuevo escenario.²²

La inmunización, como operación de la soberanía para proteger el cuerpo social, no se despliega dentro de un territorio y una comunidad con fronteras relativamente establecidas, sino que es en los flujos de las poblaciones, en la dinámica biológica de la especie, que las nuevas formas de biopolítica encuentran el medio para su despliegue. En ese contexto ya no interesa tanto fijar la *nuda vida* dentro del orden jurídico como controlar sus movimientos y sus interacciones, calcular y orientar los riesgos de su reproducción en función de la reproducción ilimitada del capital. El sistema ya no requiere fronteras estables y permanentes, sino una movilidad constante del poder y de la vida, una ocupación continua de todos los espacios e interacciones posibles.

¿Cuál es, entonces, la relación entre *nuda vida* y soberanía en la biopolítica actual? Si en la modernidad la soberanía determinaba claramente la frontera que separa la vida de la muerte, en la actualidad se configuran líneas movedizas entre el soberano y la comunidad, detrás de las cuales se segregan amplias poblaciones que oscilan entre la biopolítica y la tanatopolítica, o mejor, territorios con fronteras fluctuantes en los



22. Esposito, *Bios: política y filosofía*, 236.

que las políticas de la vida y de la muerte se confunden entre sí continuamente²³. La soberanía, un acto fundamentalmente político, se difumina en la actualidad en redes biopolíticas que modulan la vida en la coordinación de actores políticos, económicos, científicos, religiosos, que toman decisiones sobre la regulación de la vida y la muerte. La sociedad de la soberanía es desplazada por la sociedad de los expertos que despolitizan la nuda vida y la dominan manipulándola en su dimensión biológica. Es esta sociedad de expertos la que en adelante tiene a su cargo redefinir las fronteras entre incluidos y excluidos, normalidad y anormalidad, ciudadanía y nuda vida, *bios* y *zoe*.

De acuerdo con Agamben, la despolitización de la nuda vida comienza paradójicamente con la promulgación del Derecho Internacional Humanitario que desliga la naturaleza de la ciudadanía de la pertenencia a un orden jurídico anclado en la relación con el Estado nación y el territorio²⁴ para introducir la noción de una ciudadanía universal, suprajurídica, reconocida, ya no en la relación con la *polis*, sino derivada de la cualidad pura de ser viviente. Es así como la nueva biopolítica divorcia la política de la vida, reduciendo la primera a la segunda y expulsándola del campo emergente de gobernabilidad. La vida despolitizada no es tomada a cargo por la ciudadanía sino por las élites de expertos, administradores y funcionarios, quienes median en el ejercicio de la soberanía. En ese sentido, Judith Butler²⁵, siguiendo a Foucault, analiza la *governabilidad* como nueva biopolítica en la cual la soberanía es rearticulada como un conjunto de tácticas y estrategias cuya consecuencia es el gobierno de la vida en función del ocultamiento de su fuente:

Caracterizada por un conjunto difuso de tácticas y estrategias, la gobernabilidad no obtiene su sentido y su finalidad de una única fuente, de un único sujeto soberano. Más bien, las tácticas características de la gobernabilidad funcionan difusamente para disponer y ordenar poblaciones, para producir y reproducir sujetos, sus prácticas y sus creencias, en relación con fines políticos específicos.²⁶

Si no es la soberanía el orden jurídico en que se sustenta la protección de la ciudadanía, sino que esta es modelada en un ámbito suprajurídico en que no es representada como sujeto político sino como simple vida humana, en su carácter abstracto, entonces la vida misma queda expuesta a las operaciones de las nuevas formas emergentes de soberanía expresadas en las decisiones de funcionarios, expertos y administradores. En una civilización en la cual la vida no está determinada por la política, sino que depende del carácter impersonal de la burocracia y la administración de expertos, esta se convierte en objeto de cálculos y regulaciones que producen nuevos estados de excepción.

23. Agamben, *Homo Sacer*.

24. *Ibíd.*

25. Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

26. *Ibíd.*, 81.

Los antecedentes de esa civilización están precisamente en el paradigma moderno del estado de excepción: los campos nazis de concentración. En esta tecnología de gobierno sitúa Foucault la máxima realización de la biopolítica, en la cual la soberanía y el biopoder coinciden exactamente con el despliegue de toda su violencia; por su parte, Agamben coincide con Foucault en esa apreciación y añade que el campo de concentración es el *Nomos* que funda una nueva forma de gobernabilidad que se ha propagado globalmente en la contemporaneidad. Igualmente, filósofos y filósofas contemporáneos de la Segunda Guerra Mundial y el periodo posguerra, tales como Adorno, Benjamin y Arendt, coinciden en situar en el campo de concentración el punto máximo de desarrollo de la civilización moderna, en el cual coincide en una sola tecnología la máxima capacidad humana de gobierno sobre la vida junto con su potencialidad genocida.

Se pueden situar algunos antecedentes de los campos de concentración en las colonias penitenciarias españolas en la Cuba del siglo XIX construidas para reprimir las insurrecciones populares, en los *concentration camps* que usaron los ingleses para someter a los *Boers* en las campañas coloniales; también se pueden identificar experiencias contemporáneas al tercer Reich como los *gulag* soviéticos o algunas colonias fundadas en países latinoamericanos para el tratamiento de población migrante, y experiencias más contemporáneas como las cárceles estadounidenses en Guantánamo e Irak, así como en los campos de refugiados establecidos en la guerra de los Balcanes, la guerra de Siria y la guerra del Sahara, entre muchas otras experiencias²⁷. Todas estas tienen en común que la población que ingresa allí no es reconocida como ciudadana con derechos y filiaciones jurídicas, sino como una existencia biológica pura, estigmatizada por la condición de criminalidad o vulnerabilidad que le es atribuida, no reconocida por el orden jurídico y por la tanto potencialmente eliminable bajo garantía de impunidad.

Sin embargo, más allá de la efectividad que representa la infraestructura y organización de los campos de concentración como máquinas de represión y genocidio, importa más su fundamento político como origen de la excepcionalidad; esto ayuda a entender cómo el campo de concentración no es una excepción en la modernidad sino más bien una regla y cómo no necesariamente se requiere del espacio y la tecnología del campo de concentración para que su lógica de organización del poder opere en la vida contemporánea. La lógica del estado de excepción, como ya hemos argumentado, es que hay un poder más allá del orden jurídico que, aunque su fuente es externa a este, funda adentro del orden social una relación particular de soberanía que violenta el orden jurídico y establece una relación de dominación sobre cada sujeto, en el que este deja de ser representado como tal y se convierte en nuda vida. Butler, al igual que Agamben, advierte que en la contemporaneidad estos estados de excepción se

27. Agamben, *Homo Sacer*.

producen cada vez que un poder extrajurídico ejerce una función de regulación por fuera de la política; en tiempos en que la vida está separada de su dimensión política y esta última es interpretada como función de administradores, funcionarios y expertos, es sobre estas burocracias que recae la responsabilidad por el gobierno de la vida.

A partir de la premisa anterior, se desplaza en nuestro imaginario la imagen lúgubre de un terreno extenso con cientos de militares custodiando filas de reos con uniformes de rayas, marcados y con grilletes, para dar paso a una imagen más moderna, igualmente lúgubre, de edificios con cientos de oficinas, cámaras de vigilancia, cientos de funcionarios amarrados a sus puestos de trabajo en rígidas jerarquías y sometidos a regímenes estrictos de disciplina y especialización de funciones. Esta imagen recuerda la premonición kafkiana de la burocracia como ese gran monstruo que terminaría de aniquilar la individualidad del sujeto moderno y cuya máxima realización son precisamente los campos de concentración con sus rígidas jerarquías y regímenes disciplinarios y sus cientos de funcionarios especializados que día a día tomaban decisiones sobre la vida y la muerte de los internos, apegados al más estricto código y moralidad.

A partir del desarrollo conceptual anterior, podríamos avanzar planteando un esquema de la nueva gobernabilidad, como un triángulo en el cual se articulan tres elementos: el estado de excepción, el régimen de funcionarios y expertos y el capital. Este último, en sus múltiples desdoblamientos y transformaciones históricas, hace posible la estructuración y el desarrollo de una economía política globalizada que determina no solamente las formas de circulación de la mercancía y el dinero, sino sobre todo las formas de apropiación, circulación y explotación de la vida humana como mercancía²⁸. Las relaciones estrechas del capital con la acumulación originaria producen una *economía de violencia generalizada*²⁹, en la cual la nuda vida queda expuesta a los avatares del capital; en este nuevo régimen, ya no es el soberano quien dispone de la vida y la muerte de sus gobernados, sino que más bien vida y muerte son accidentes funcionales a las nuevas dinámicas de acumulación capitalista. Es preciso, entonces, comprender mejor en qué consiste esa acumulación del capital y cómo se sitúan la vida y la subjetividad dentro de esas dinámicas, para tratar de situar salidas que hagan posible la reafirmación de la vida.

NUDA VIDA COMO OBJETO *a*: EL EXCESO DEL CAPITAL

La *acumulación originaria* es un concepto desarrollado por Marx³⁰ para describir las múltiples formas de violencia que han antecedido y condicionado la transición desde los modos feudales de producción económica hacia el capitalismo moderno. Marx parte de la premisa histórica según la cual el capitalismo no es una transformación

28. Al respecto se puede consultar la definición de Aníbal Quijano del capitalismo como patrón global de poder que articula las múltiples formas históricas de explotación del trabajo en función del racismo como criterio de división social y geopolítico. En Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 201-246. Disponible en: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>.

29. Balibar, *Violencia, política, civilidad*.

30. Karl Marx, *La llamada acumulación originaria* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2018).

natural o espontánea de la economía, como lo sostiene la economía política liberal, sino que se impuso a través de múltiples violencias (despojo de tierras, esclavización, destrucción de propiedades, expropiación, robo, paramilitarismo, explotación de la clase trabajadora, entre otros) que desarrollaron la burguesía y la aristocracia contra las comunidades feudales con el fin de generar las condiciones sociales necesarias para el desarrollo del modo de producción capitalista³¹. Estos procesos de acumulación originaria fueron fundamentales para generar concentración de capital dentro de la burguesía y producir al proletariado como clase social desposeída de sus medios de producción, obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado emergente; igualmente, al desarrollarse en la relación entre el continente europeo y las colonias en América y África, impulsaron los procesos de colonización que hicieron de los países europeos las potencias mundiales que han determinado el desarrollo de la economía mundial durante los últimos siglos.

Es así como el capitalismo a través de su historia se ha servido de los instrumentos de la violencia en la acumulación originaria para surgir y desarrollarse como sistema económico, “y la historia de esta expropiación está inscrita en los anales de la humanidad con trazos indelebles de sangre y fuego”³². Algunas de estas formas de violencia evolucionaron como instrumentos jurídicos para la expropiación de las mayorías en beneficio de las clases dominantes articulándose dentro del derecho privado. En la actualidad, estas prácticas de acumulación originaria perviven a través de la “acumulación por desposesión” como un rasgo del capitalismo:

Una mirada más atenta de la descripción que hace Marx de la acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad —común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito.³³

De acuerdo con Balibar³⁴, en la actualidad la mundialización del capitalismo trae consigo una extrema violencia objetiva a través de la acumulación originaria permanente, que no solo impacta en la destrucción del trabajo humano como condición de inclusión social, a través de las múltiples formas de sobreexplotación laboral y la mercantilización de todos los bienes públicos, sino que además esta violencia destruye

31. En el mismo sentido, Silvia Federicci hace énfasis en las múltiples violencias que acompañaron la transición de la Edad Media a la modernidad, las cuales fueron dirigidas principalmente contra las mujeres como sostén de las organizaciones comunitarias feudales, en *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015).

32. Marx, *La llamada acumulación originaria*, 16.

33. David Harvey, *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión* (Buenos Aires: CLACSO, 2005).

34. Balibar, *Violencia, política, civilidad*.

el sistema planetario poniendo en riesgo la vida. En esa globalización de la violencia extrema del capital, Balibar identifica no solamente la acumulación permanente del capital, sino también una mutación de sus fuentes de acumulación y de los modos de sujeción del ser humano en el mundo contemporáneo. En esas nuevas formas de relación y de sujeción, el capital financiero ha desarrollado como nunca antes su capacidad para la mercantilización y explotación de la vida dentro de los circuitos de producción y de consumo, “como fuerza de trabajo y como fuerza de dolor y disfrute, en su capacidad de producción y en sus deseos o sus necesidades”³⁵

La siguiente pregunta sería por cómo dentro del neoliberalismo se establecen estas nuevas formas de sujeción en las cuales el sujeto queda enganchado en su deseo y en su goce al movimiento mismo del capital. Al respecto, Jorge Alemán identifica un circuito en la constitución subjetiva que anuda el sujeto a la ley y al goce a través del Superyó³⁶. El descubrimiento de este circuito lo elaboró Freud³⁷ al dilucidar la génesis del Ideal del Yo y el Superyó en la constitución subjetiva: el Ideal del Yo es heredero del complejo de Edipo en la medida en que recibe las inscripciones de la cultura (valores, normas, leyes, códigos, ideales) en el sujeto, pero también las investiduras pulsionales que se han establecido en la relación entre el sujeto y el otro en los primeros vínculos eróticos. Es decir que la salida del complejo de Edipo implica una inscripción dentro de la cultura y una organización erógena de las pulsiones en el cuerpo del sujeto. La instancia que media esa inscripción del sujeto dentro de la cultura y como cuerpo sexuado es el Ideal de Yo, el cual está relacionado tanto con la ley externamente como con el Ello internamente; o sea que el Yo está doblemente sometido al Ideal del Yo y al Ello. Es esa doble sujeción la que hace que toda relación con la ley sea al tiempo una prohibición y una demanda hacia el goce; de ahí que todo imperativo categórico moral tenga la fuerza de un mandato para el sujeto: el Superyó. La particularidad de un mandato es su fuerza de imposición; en otras palabras, no hay forma de decirle “no” y, aun cuando se lo cumple, nunca se satisface completamente, siempre se queda en deuda con este por la ambivalencia constitutiva del Ideal del Yo.

Por consiguiente, el circuito de la angustia dentro de la cultura es aquel en el cual entre más busca acercarse un sujeto al Ideal del Yo mediante la obediencia al imperativo categórico moral, más fuerte es el mandato del Superyó que lo empuja a la transgresión y más violento es el vasallaje del sujeto en relación con la pulsión. Entre más fuerte sea la identificación con el Ideal del Yo, mayor es la violencia del Superyó y, por lo tanto, mayor es la angustia y la deuda, relanzándolo una y otra vez al origen de la culpa; la moral revela así su dimensión obscena como vehículo para la satisfacción de la pulsión.

35. *Ibíd.*, 54.

36. Jorge Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”, en *Pasajes* 49 (2015): 104-120.

37. Sigmund Freud, “El Yo y el Ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

Esa relación del sujeto con la ley, cuyo precio es la angustia, en la sociedad neoliberal es capitalizada introduciéndola dentro del circuito de producción y consumo:

[...] el capitalismo, en su forma neoliberal, ha colonizado a través de sus procedimientos precisamente el movimiento circular que había descrito Freud entre la ley obscena, la deuda, la culpabilidad y un sujeto que está todo el tiempo a merced de una ley con respecto a la cual él no es más que —para usar una expresión de Agamben— nuda vida. Es decir, alguien al servicio de un sacrificio que no logra cancelar deuda alguna.³⁸

Habría que comprender los efectos que el nuevo imperativo categórico del mercado genera en la articulación de nuevas subjetividades dentro de la sociedad de mercado. Este imperativo categórico, “¡produce!, ¡compra!, ¡consume!”, es el nuevo mandato para el sujeto del neoliberalismo que se somete dentro del circuito del mercado y paga con la angustia el precio de pertenecer a esta sociedad.

De acuerdo con Alemán, la primera figura de la subjetividad en el neoliberalismo es “el emprendedor de sí mismo”³⁹, aquel sujeto que no solo hace empresa, sino que gerencia su propia vida como si fuera una empresa. Es decir que dentro del circuito del libre mercado no hay distinción entre el Yo como sujeto y como producto, el mandato de la época es hacerse mercancía y generar ganancias de la exhibición y comercialización de la vida propia y del Yo como producto. En la época actual hay todo un mercado del *emprededurismo* de sí mismo, como, por ejemplo, el *automarketing*, los *reality show* y más recientemente el mercado de *influencers* en las redes sociales (Facebook, YouTube, Instagram, Tik Tok, OnlyFans). Esto se relaciona con el concepto con el que Byung Chul-Han analiza la dinámica de la sociedad neoliberal, “la sociedad del rendimiento”⁴⁰. Esta forma de sociedad, sucesora de la sociedad disciplinaria, es aquella en la cual impera un mandato de positividad y autoexplotación. La positividad está ligada a un ejercicio de la obediencia que no requiere de coacciones externas como en la sociedad disciplinaria, sino que más bien es el propio sujeto quien ha interiorizado el mandato de la época de producir y consumir y, así mismo, se convierte en su propio amo.

De acuerdo con Han, aunque hay todo un discurso y un mercado que asimila esta condición a la libertad, el bienestar y la felicidad (el mercado de los productos de autoayuda y del *coaching*), no hay libertad en esta condición sino una nueva forma de alienación y explotación en la cual coacción y libertad coinciden en un mismo mandato: “Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación”⁴¹. Al igual que el sujeto freudiano de la neurosis de angustia que enferma por no estar a la altura de responder a un mandato superyoico



38. Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”, 110.

39. *Ibíd.*

40. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

41. *Ibíd.*, 31-32.

de la modernidad que se expresa como prohibición, el sujeto del neoliberalismo adolece porque, a pesar de consagrarse a la producción y autoexplotación, no está a la altura del discurso de positividad de la época y no puede ir a la misma velocidad que el capital. De ahí que la angustia y depresión sean condiciones recurrentes en el sujeto del neoliberalismo, quien siempre está sobrepasado por el discurso de la época y la dinámica del mercado que lo empuja más allá de sus posibilidades y lo captura en una espiral de rendimiento ilimitado y de culpa por no poder alcanzarlo.

La segunda figura de la subjetividad en el neoliberalismo, la pareja del emprendedor, es el deudor como correlato de la imposibilidad del sujeto en la sociedad de mercado⁴². La deuda es la forma por excelencia de sujeción al circuito de producción de *plus de goce* dentro del mercado, lo cual va estrechamente anudado a la culpa como deuda subjetiva por sus implicaciones. El sujeto de la deuda, al igual que el emprendedor, está capturado dentro del circuito de mercado, tiene restringidas sus opciones de libertad, pues vive para poder pagar, y la misma dinámica financiera en la que está hace que esa deuda se extienda indefinidamente:

Todo el mundo ha gastado más de lo que tenía que gastar, las naciones han dilapidado un dinero que no tenían, todos han participado de una fiesta que no les correspondía, y ahora deben pagar, y cuando van a pagar no es suficiente. La voz del superyó, es decir, el Fondo Monetario Internacional, la Troika, Merkel, el Banco Central Europeo, dice: “más, más”, como dice siempre el Superyó: “un poco más no es suficiente. Más, más y más”. La idea de que va a haber un límite a eso verdaderamente es uno de los grandes mitos actuales.⁴³

El neoliberalismo establece, entonces, un circuito entre el disfrute por gastar y consumir y una subjetivación desde la deuda y la culpa, produciendo un goce masoquista al que queda enganchado el sujeto en su deseo y a través del cual circula la pulsión. Habría que preguntarse ahora si el sujeto que goza en ese circuito es el sujeto del neoliberalismo o si, más bien, es el sistema mismo el que goza: el capital.

En el circuito de producción y consumo ilimitado que establece el neoliberalismo, es la pulsión de muerte la que somete a la humanidad más allá de sus límites, es el exceso, el plus de goce que renueva cada vez la voracidad del sistema y pone en riesgo de destrucción a la vida misma. La exclusión social y la pobreza no son consecuencia de las fallas en la distribución del capital, sino son efectos de los excesos del capital contra la vida social:

Ahora, ¿qué es la pobreza? Puro plus-de-gozar: marcas falsas, armas, plasmas, drogas de distinto diseño, en un régimen de circulación donde la pulsión de muerte hace de las suyas. No es la nuda vida sacrificable solo de Agamben sino una nuda vida expuesta

42. Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”.

43. *Ibíd.*, 112.

a solas. En realidad, la definición de la miseria actual es estar a solas, con la pulsión de muerte, sin tener ningún recurso simbólico que te proteja. Es decir, ya no es un “menos”: la pobreza es un exceso, y ese lugar es donde el exceso trabaja. Ese exceso es el plus-de-gozar.⁴⁴

Es ese régimen de circulación de la pulsión de muerte el que cada vez requiere más para su supervivencia: más drogas, más armas, más guerra, más dinero, más consumo, más destrucción, generando ciclos de expansión y concentración del capital cada vez más violentos, cuyo único límite pareciera ser la extinción de la humanidad. De acuerdo con David Pavón, el capital en su empuje a la universalización implica a la vez un movimiento de exclusión y segregación que arroja ciertos grupos humanos a la condición de puros residuos del capitalismo:

Es lo que fueron los judíos en Alemania y lo que ahora son los palestinos en Israel, unos y otros condenados a la inexistencia, pero empeñados en existir, en subsistir por sí mismos, resistiéndose a su disolución en el universo, negándose a “pagar el precio de entrada en la zona de lo universal”, pero también, por eso mismo, “pagando el precio de no entrar”.⁴⁵

Día a día vemos cómo se suman a estos grupos más comunidades en toda la extensión del globo que son vulneradas y desarraigadas en su condición de vida, pagando el precio de vivir en un sistema que los ha expulsado a una condición de residuos del capital, un sistema que no discrimina entre geografías ni entre ideologías políticas o religiosas al momento de expandir los efectos violentos de la concentración y desconcentración del capital: la exclusión, el despojo, la segregación, el genocidio y el ecocidio. Ese lugar corresponde al lugar de objeto *a* por cuanto es el resto que queda de la depuración del sistema en su esfuerzo por universalizarse y homogeneizarse, el lugar de lo excluido, lo no asimilable al sistema⁴⁶.

Sin embargo, esa misma posición en la que queda la nuda vida dentro del nuevo régimen de acumulación capitalista no es solamente un lugar de desecho; también puede ser un lugar de resignificación y trabajo que permita al sujeto situarse de forma diferente en relación con el Otro. Al respecto, es pertinente el desarrollo que hace François Regnault⁴⁷ sobre el objeto *a* en los desarrollos de Lacan. Este analista recuerda la inscripción del objeto *a* en la fórmula $\$ \backslash a$, en la cual entre $\$$ y *a* hay relaciones posibles de identificación, inclusión y exclusión. Es decir que el sujeto puede situarse de distintas formas no excluyentes frente al objeto *a*: este puede ser causa y objeto de su deseo, se puede identificar a sí mismo como objeto *a* del Otro, puede establecer una relación de inclusión o puede rechazarlo. En la historia de Occidente la figura del

44. *Ibíd.*, 111.

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

46. *Ibíd.*

47. François Regnault, “Nuestro Objeto *a*”, *Virtualia: Revista digital de la escuela de orientación lacaniana*, n.º. 17 (2008): 2-8. Disponible en: <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/qmzyHK9jAoyyb5IYgS5tWw0mh2N1WhQhJbJmBV6.pdf>.

judío ha sido inscrita como objeto *a* y ha circulado dentro de cada una de las anteriores relaciones dentro del fantasma construido desde el pensamiento occidental: ha sido constitutiva de la identidad de Occidente, ha sido ubicada como causa del deseo y también ha sido expulsada al lugar de la alteridad y objeto de violencia. Sin embargo, de acuerdo con Regnault, ninguna de las definiciones y atribuciones con las que se ha identificado a las comunidades judías en el pensamiento occidental corresponde a las que se enfrenta un judío al momento de establecer un análisis sobre la verdad de su judeidad, que está más del lado de la relación con lo Real.

Esta relación particular con la verdad que se juega para cada sujeto es posible articularla aún desde el lugar de objeto *a* y este trabajo permitiría una salida hacia el sujeto. En psicoanálisis se privilegia la salida de la clínica, el trabajo desde la subjetividad se plantea distinto para cada caso. Sin embargo, también es pertinente preguntarse cómo se podrían plantear opciones a nivel colectivo que emancipen y reafirmen la vida frente al desborde de la pulsión de muerte en el régimen neoliberal.

Al respecto, la propuesta de Alemán⁴⁸ es valiosa en la medida en que hace énfasis en las posibilidades de constitución de sujeto y en las subjetividades en el trabajo de politización de la vida en las rupturas de la biopolítica y las crisis del capitalismo. Esto ocurre, tal como lo afirma Rancière, en las posibilidades de irrupción del principio igualitario como principio de la democracia que se da cuando ocasionalmente los pueblos y las comunidades interrumpen el orden social y político vigente para articular una nueva voluntad colectiva⁴⁹. En un sentido complementario es valioso también recordar el trabajo de Boaventura de Sousa Santos, quien advierte dentro de la crisis del capitalismo la posibilidad que tienen los pueblos de desarrollar nuevas articulaciones entre los procesos civilizatorios y los procesos políticos, para explorar nuevas formas de vida en común a partir de una ética que reconozca el valor de toda vida como principio fundante y los valores de la solidaridad y la participación⁵⁰.

Lo anterior son solo dos introducciones a propuestas que reivindiquen el valor de la vida, no como principio abstracto sino como realidad actuante y generadora de posibilidades, frente a la certeza de la política de la muerte que impone el régimen neoliberal. Tienen en común el lugar central de los pueblos y las comunidades como agentes de procesos alternativos que vayan más allá de las crisis; por lo tanto, tienen en común la esperanza. Son momentos políticos cruciales para el trabajo colectivo alrededor de la ética, la verdad y el goce, entendiendo las posibilidades y limitaciones de cada proceso social emergente y el riesgo siempre latente del totalitarismo en la vida social. Sin embargo, “cada experiencia histórica tiene algo que descifrar, son esos momentos de disrupción en la voluntad popular colectiva, son los momentos

48. Jorge Alemán, “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”, *Oficios Terrestres* 34 (2016): 65-73.

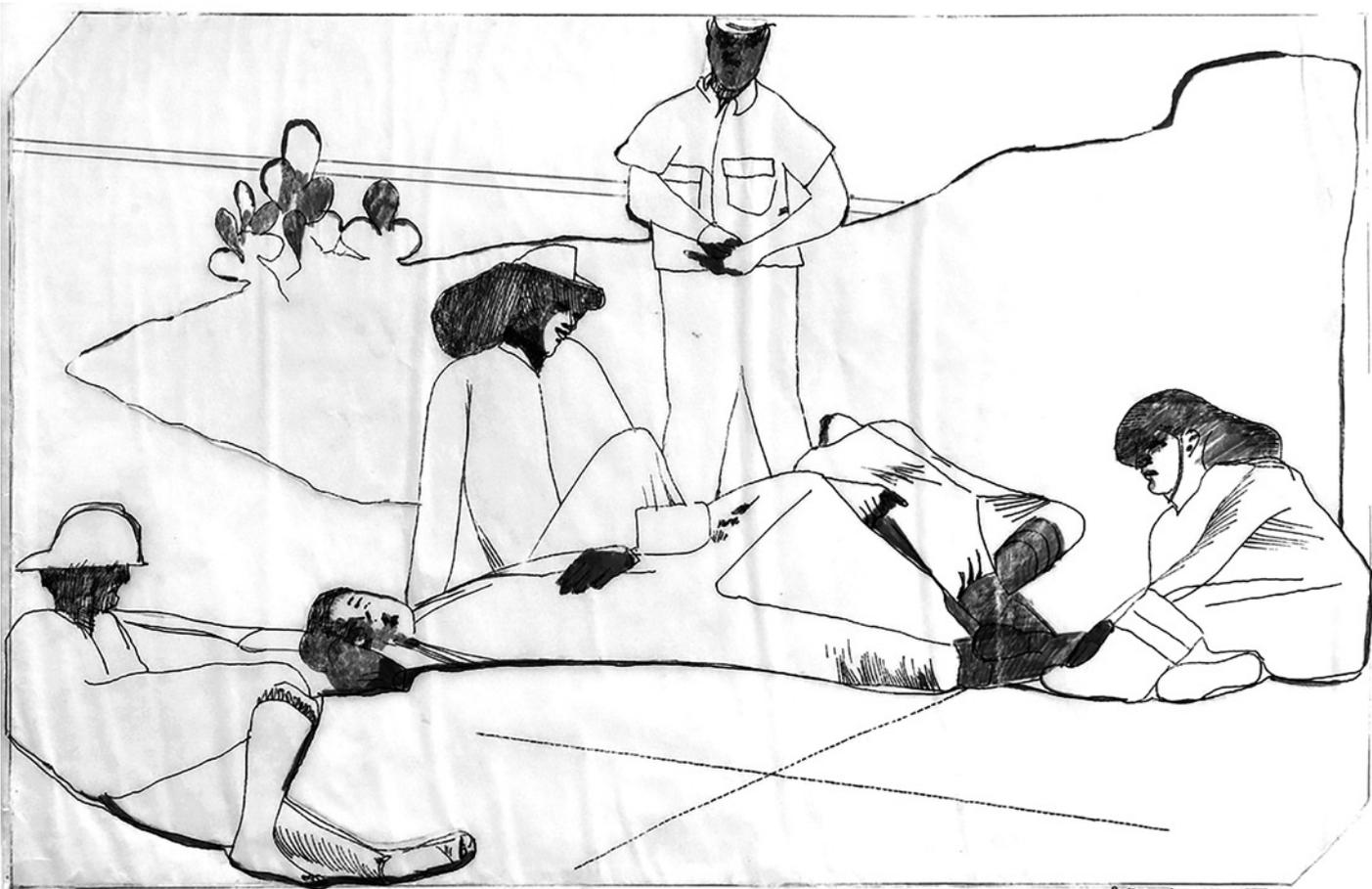
49. Jacques Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).

50. Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus* (Buenos Aires: Clacso, 2020).

igualitarios. Gracias a esos momentos la historia no es la pesadilla de los campos de concentración; la historia no sería otra cosa que un suceder de atrocidades”⁵¹
¿O podría serlo?

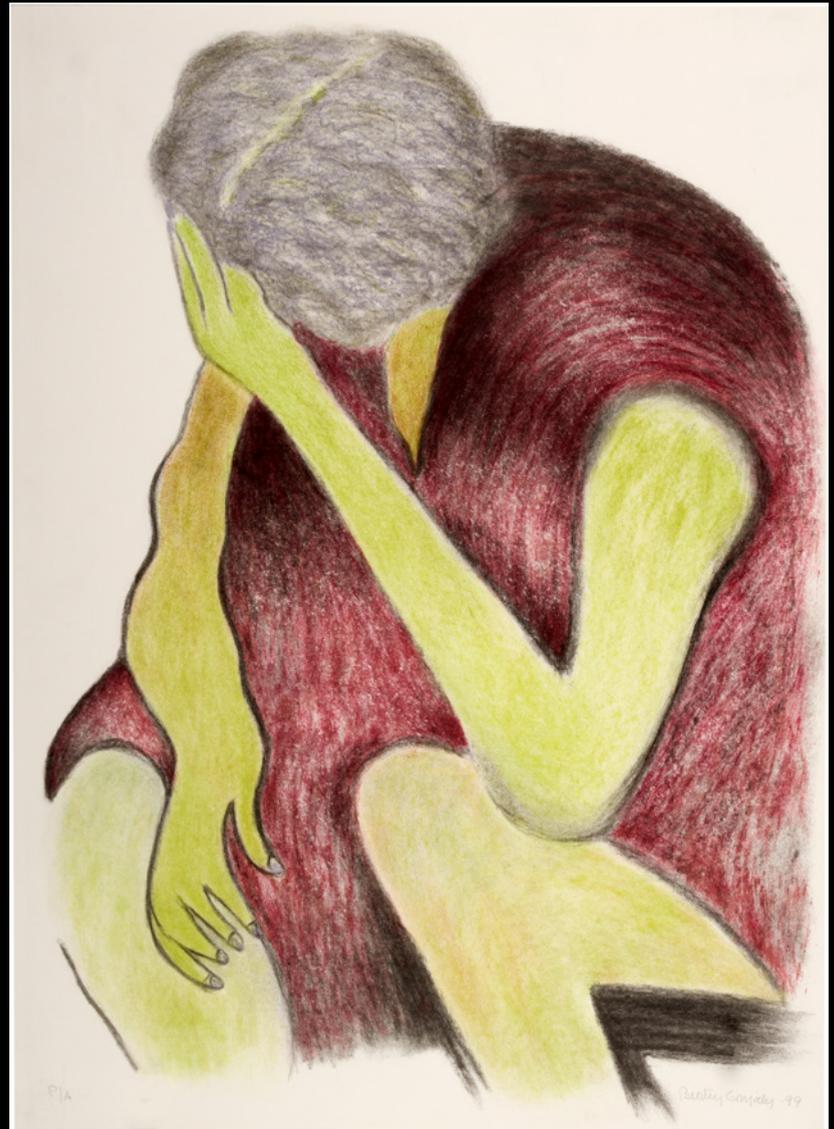
BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 2006.
- AGAMBEN, GIORGIO. “La invención de una epidemia”. En *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. Buenos Aires, Editorial ASPO, 2020.
- ALEMÁN, JORGE. “Sujeto y neoliberalismo”. *Pasajes* 49 (2015): 104-120.
- ALEMÁN, JORGE. “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”. *Oficios Terrestres* 34 (2016): 65-73.
- BALIBAR, ETTIENE. “Violencia, política, civilidad”. *Ciencia Política* vol. 10, nº. 19 (2015): 45-67.
- BENJAMIN, WALTER. “Para una crítica de la violencia”. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
- BUTLER, JUDITH. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- FEDERICCI, SILVIA. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- FOUCAULT, MICHEL. *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HARVEY, DAVID. *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MARX, KARL. *La llamada acumulación originaria*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2018.
- PAVÓN-CUELLAR, DAVID. “El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista”. *Desde el Jardín de Freud*, vol. 20 (2020): 19-38. DOI: 10.15446/djf.n20.90161.
- QUIJANO, ANIBAL. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RANCIÈRE, JACQUES. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- REGNAULT, FRANÇOIS. “Nuestro Objeto a”. *Virtuallia: Revista digital de la escuela de orientación lacaniana* nº. 17 (2008): 2-8.
- ZULETA, ESTANISLAO. “Derechos humanos, violencia y narcotráfico”. En *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2015.
51. Alemán, “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”, 73.



Bombas rotas después de intenso incendio.
También rotas, seis bombas de SIDA NETA de un camión, luego de ser usado para extinguir
un incendio. El trabajo manual, debido a numerosas dificultades de trabajo por espacio de varias horas.

III. PRECARIEDAD DEL OTRO



© Beatriz González | Máteme a mí que yo ya viví | Litografía en color sobre papel. Edición de 150 Carpeta cartón de Colombia | 69.8 x 49.5 cm | 1999



© Beatriz González | Inundados La cama | Óleo sobre lienzo | 120x100 cm | 2012

No se quedan quietos*



PHILIPPE CANDIAGO**

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

No se quedan quietos

They do not Stay Still

Ils ne restent pas en place



CÓMO CITAR: Candiago, Philippe. “No se quedan quietos”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 91-102, doi: 10.15446/djf.n22.112839.

*Traducción a cargo de Pío Eduardo Sanmiguel Ardila. e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

**e-mail: phi.candiago2019@outlook.fr

© Obra plástica: Beatriz González

La existencia de distintas generaciones de niños agitados y turbulentos que buscan encontrar un lugar en la sociedad actual parece cuestionar la misma idea de infancia, como un fenómeno más amplio, y sus distintas afectaciones en la sociedad en general. Mencionar la importancia que tiene encontrar un lugar en la sociedad para ellos, tanto en el sentido físico como en el simbólico, permite entender las plazas como lugares donde convergen diferentes aspectos de la vida colectiva. El texto reflexiona sobre la agitación en la infancia, la búsqueda de un lugar en la sociedad y la importancia que tienen los lugares en la vida social y económica. También plantea interrogantes sobre los efectos de la modernidad en la sociabilidad y la persistencia de conflictos en diferentes ámbitos de la vida social.

Palabras clave: infancia, lugar, lazo social, agitación, modernidad, subjetividad.

The existence of different generations of agitated and turbulent children who seek to find a place in today's society seems to question the actual idea of childhood as a broader phenomenon and its different affectations on society in general. Mentioning the importance of finding a place in society for them, both physically and in the symbolic sense, allows us to understand the plazas as places where different aspects of collective life converge. The text reflects on the agitation in childhood, the search for a place in society, and the importance of places in social and economic life. It also raises questions about the effects of modernity on sociability and the persistence of conflicts in different areas of social life.

Keywords: childhood, place, social bond, agitation, modernity, subjectivity.

L'existence de plusieurs générations d'enfants inquiets et turbulents cherchant à se faire une place dans la société d'aujourd'hui semble remettre en question l'idée même de l'enfance, comme phénomène plus étendue, et ses différents effets sur la société en général. Évoquer l'importance de leur trouver une place dans la société, tant au sens physique que symbolique, permet d'appréhender les places comme des lieux où convergent différents aspects de la vie collective. Le texte réfléchit sur l'agitation de l'enfance, la recherche d'une place dans la société et l'importance des places publiques dans la vie sociale et économique. Il interroge aussi les effets de la modernité sur la sociabilité et la persistance des conflits dans les différentes sphères de la vie sociale.

Mots-clés : enfance, lieu, lien social, agitation, modernité, subjectivité.



“ No se quedan quietos” es una frase que todo el mundo ha podido escuchar en boca de una madre, un padre, un profesor... Pueden ser “ellos” o “ellas”, porque en este juego las muchachas no se quedan atrás. Marina, durante sus primeras exploraciones infantiles, la emprendió atrevidamente contra su medio ambiente, escapando de la vigilancia de los adultos, de sus padres, así como de los profesores del establecimiento en el que permanecía su familia. Y esto lo hizo durante varios años; la entrada a la escuela no vino a frenar de ninguna manera una actividad motriz aparentemente desordenada y caprichosa, aun cuando manifiestamente dirigida. Esta extravagancia corporal no dejó de inquietar a los adultos que rodeaban a Marina: “se pone en peligro”, dijeron los profesionales de la infancia; la madre permaneció en silencio; el padre desplazó aquella observación: “hace cosas que la ponen en peligro”. Esta niña desobediente, imprevisible, que multiplicaba las situaciones peligrosas, desplegaba en efecto una expresión que dejaba pasmado a más de uno, lo cual daba todo su peso a este comentario paterno. ¿Entonces qué? Su madre y su padre, aunque residían en Francia desde hace varios años, no lograban obtener carta de residencia. Se hallaban en la situación bastante precaria como frecuente de ver su presencia en el territorio nacional tolerada al mismo tiempo que se los retenía en el linde de una integración incesantemente pospuesta. Situación que no hacía mella en esta mujer “como muerta” —son sus palabras— ni en este hombre atrincherado en una forma aguda de procrastinación, pues al no haber un sitio que pudiera constituir lugar, quedaban, podríamos decir, sin dirección. Sus hijas, puesto que la hermana de Marina parecía seguir la vía abierta por su hermana mayor, ¿venían a interrogar bajo la modalidad del exceso esta ausencia de lugar?

Este panorama de muchachos conocidos como agitados, turbulentos, alborotados, que presentan perturbaciones de la atención y del humor, sin duda no es específico de las familias encalmadas, en las imprevisibles y peligrosas “aguas ecuatoriales” de nuestras políticas migratorias. Es un fenómeno mucho más amplio que no deja de agitar, asimismo, a los padres, a los educadores de la primera infancia y, más tarde, a los profesores a veces desbordados, a menudo inquietos, ante los comportamientos desenfrenados de las jóvenes generaciones, comportamientos que, a diferencia de

Marina, son asociados en ocasiones a una irascibilidad y a la inapetencia por los contenidos de la enseñanza. Si Marina se abrió sin dificultad, y para sorpresa de muchos, el camino de los aprendizajes, es tal vez por haber hallado una dirección en la atención interrogativa que le daba una educadora, una atención que desplazó, por qué no, la agitación comportamental en enigma significativa.

Si tenemos la curiosidad de dirigirnos —no de abrir, puesto que este es un dispositivo que funciona por fuera de esta modalidad del dirigirse—, de abrir entonces ese amo del conocimiento que es Google, podemos leer una multitud loca de artículos, ni más ni menos que sobre cualquier otro tema; esas diferentes contribuciones examinan, explican esos mecanismos de agitación: “demasiada energía, inseguridad del niño, falta de sueño”, para citar únicamente los motivos referenciados más a menudo... Hallamos también consejos prácticos: “enséñele a su hijo a calmarse, a expresar sus emociones, tranquilícelo, dele un marco, felicítelo, y por supuesto limite el uso de esas pantallas”, consejos en forma de sugerencias, para contener, para canalizar lo que aquí se identifica en términos de conductas... Después, el lector no puede dejar de caer en este punto de valoración médica: puede plantearse un diagnóstico de “trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH)”. Diagnóstico que deja no obstante al lector en la estacada, puesto que le cuesta discernir, en esta breve seguidilla literal, sobre qué recae precisamente el trastorno. ¿Sobre la atención deficitaria, o sobre el déficit en sí mismo: un déficit de la función del déficit?

No es de hoy que generaciones de adultos crían generaciones de niños más o menos turbulentos; estos han venido a interrogar el deseo de las generaciones precedentes, a escapar también de su atenta o minuciosa vigilancia. A guisa de diversión podríamos releer *La guerra de los botones* o bien recordar una célebre increpación atribuida a Platón en *La República*¹.

Sin embargo, desde hace unos treinta años, los adultos parecen particular y colectivamente desarmados, padres señalados, por qué no, como “misioneros/dimitentes”, equivocidad en francés de esta expresión [*des-missionaires*] que es encantadora; profesores desconcertados, servicios sociales en la grieta de la protección, cuando tal vez no haya habido jamás tantos educadores a la cabecera de nuestra chiquillería. Como dichas manifestaciones de agitación en la infancia no son el resultado de casos aislados, podemos de manera legítima preguntarnos si, al igual que las pandemias, no presentarán un carácter viral capaz de interrogar la facultad de nuestra cultura para ofrecer un lugar a esos muchachos. ¿Qué los agita? ¿Sufren acaso de un déficit de atención, o de un déficit del déficit, que les haría más difícil la posibilidad de hallar a dónde dirigirse para inscribir su subjetividad en construcción? Ciertamente no voy

1. Cuando los padres acostumbran a dejar que los niños hagan lo que quieran, cuando los hijos ya no tienen en cuenta su palabra, cuando los maestros tiemblan ante sus alumnos y prefieren adularlos, cuando por último los jóvenes desprecian las leyes porque ya no reconocen autoridad de nadie ni de nada por sobre ellos, entonces estamos ante el comienzo de la tiranía.

a responder a esta pregunta que me espanta por la amplitud con que se la presenta; solamente voy a intentar prolongarla un poco.

Una plaza, un lugar, un sitio: un espacio libre, al igual que una planicie; esos recortes del espacio donde convergen las calles representan lugares importantes de nuestras ciudades. Los más diversos monumentos encuentran aquí asilo. Los símbolos de poder, de memoria, de las religiones y de la cultura se codean allí gustosamente con la vida colectiva, la de los comercios, la de los mercados, la de los momentos festivos. Más inocentemente, el paseante puede instalarse en una de las innumerables terrazas que las bordean. Real, simbólica e imaginaria al tiempo, una plaza es un territorio en que se mezclan la topografía y la topología, es lo que le da consistencia particular, lo que hace de este un lugar, un “topos”, una parte del cuerpo, por qué no, del cuerpo social, apreciada hasta en los más pequeños villorrios.

Con todo, ese significante “plaza” no se deja precisar en su significado, se desplaza, se escabulle, se articula en síntomas, en expresiones diversas: hacer lugar, hacerse a un lugar (por qué no, en el sol), tomar asiento, ocupar espacio, sobresalir, emplazar, instalar... Hay quienes no se hallan allí, quienes no lo quieren; y están también los que se le aferran, en una plaza tan bien identificada que a veces parece una plaza fuerte, que garantiza con su estabilidad el entorno, llegando a veces hasta el más consumado tedio. Están los que despejan, para mandarlo todo a paseo, los que sienten esa obligación de precisar que “están hablando de su lugar”, lugar tan poco garantizado que el locutor debe incansablemente autenticar su presencia. El músico adora hallarse en “su justo lugar”, lo cual puede ser útil para “musicar” con los demás, pero fue desplazándose como Charlie Parker sorprendió al jazz; en cuanto a abrir un lugar para el semejante, también para ello es necesario desplazarse... por qué no, hasta la muerte, a fin de abrir lugar para la generación siguiente.

A finales del siglo xx algunos sociólogos se ampararon de ese significante para dar cuenta de una mutación societal en que la lucha de clases, estructurada y colectiva, cedía ante una lucha por los lugares más individualistas, más deleznable también, desplazamiento con pérdida de categoría que esos autores asocian con un engranaje de desinserción y de descalificación social². Esas dos luchas no son del mismo tonel; la primera es una lucha contra un orden social, mientras que la segunda es una lucha contra un hecho de estructura. Dichos autores nos permiten sentir los efectos de ese desplazamiento en que los antagonismos de ayer se despedazan en una búsqueda más o menos errante de un lugar cuyos puntos de referencia, mucho más problemáticos, remiten a una forma de desestibado existencial. Su libro *La lucha por los lugares*, publicado en 1994, linda con el momento en que progresivamente empezamos a hablar de lo “neo”, de lo “pos” y de lo “ultra”, que llegaron a introducirse en la cultura. Sin

2. Vincent de Gaulejac, Frédéric Blondel e Isabel Taboada-Léonéti, *La lutte des places. Insertion et désinsertion* (París: Desclée de Brouwer, 1994).

que nadie lo decidiera, sin proyecto político alguno, la lengua se dejó seducir por esos prefijos. Sobre la marcha, el consenso se sustituyó por el compromiso, la gobernanza por el gobierno, y algunas teorías utilitaristas, entre otras las de los “*property rights*”³ o las de la “*efficient breach of contract*”⁴, que hasta entonces se juzgaban con reserva, vinieron a dejar su huella en las reglas de la vida económica y, más aún, de la sociabilidad.

De manera correlativa, por qué no, si nuestra modernidad clama su amor por la libertad, no duda en manipular la asignación de lugares con obstinación; lugares, por qué no, enumerados, como ocurrió en el uso de los trenes o en las salas de cine, pero también en ese mundo llamado del trabajo, que organiza a los asalariados como “N” más o menos algo, funcionamientos enumerados que giran fácilmente hacia la significancia del odio. Aparecen nuevas palabras: el acoso, así como el *burn-out* llegan para situar un malestar que los protocolos de “calidad de vida en el trabajo” no logran contener, y que alimentan, como nos lo indican estos ecos a manera de desaire ante los lugares que se vuelven casillas: “Se nos mete en casillas”. Extraño lugar en que la “casa”, “*maison*”, “*home*”, al perder su estatuto del lugar, resulta reducida a los cuatro lados de un espacio inerte. Hay una solidaridad en esos antagonismos. Si el seguidismo que se impone de esta voluntad racionalista produce una servidumbre consentida en la fijación de lugares desubjetivados, el entusiasmo de las denuncias militantes que florecen por aquí y por allá presenta, también, el buen gusto de privar al sujeto, agazapado tras los eslóganes, del riesgo de su enunciación. He aquí a la infancia, en su momento, viniendo a movilizar ese vocablo de lugar. ¿Cómo entendemos ese “no se queda quieto / no permanece en su sitio”? ¿Acaso esta agitación traduce un llamado ansioso por un lugar, cuyas coordenadas resultan oscurecidas por el clivaje que parece instruir al discurso social moderno, entre racionalidad y subjetividad?

EL ENIGMA DE LA SOCIABILIDAD

El asunto de vivir juntos ha llegado a ocupar mucho lugar en nuestros ideales; y, sin embargo, nuestras relaciones sociales siguen obstinadamente ásperas, si no infortunadas. La larga historia de las luchas políticas, el estrabismo de las relaciones entre hombres y mujeres (no... entre mujeres y hombres, puesto que hoy en día ya no sabemos a quién poner de primero sin que el otro se sienta ofendido), o también la decepción persistente de la vida en el trabajo están ahí para recordárnoslo.

Podemos constatar que, en esos diferentes campos, los reales progresos que se han registrado lentamente en la cultura siguen marcados, hoy como ayer, por una insuficiencia patente, que se ofrece ineluctablemente a un “eso no funciona” imposible de sobrepasar, portador de un conflicto infinito, susceptible siempre de corromperse

3. Teoría económica según la cual el imperio del mercado no se limita a los bienes y servicios que se intercambian en este, sino que se extiende a los derechos relacionados con el uso de dichos bienes. En adelante, el mercado permite condicionar los comportamientos de los individuos al juego de pérdidas y ganancias que resultan del uso que estos hacen de sus derechos. Cfr. Alain Suppiot, *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France 2012-2014* (París: Fayard, 2015), 200.
4. Teoría económica según la cual el cálculo de utilidad debe conducir, autorizar a un contratante a no mantener su palabra cuando resulta para él más ventajoso indemnizar a su co-contratante que ejecutar el contrato. *Ibíd.*, 201.

en radicalización; poco importa que aquella se exprese en nombre de un progresismo en marcha o de una sana reacción. El rechazo obstinado de la dialéctica, la virulencia de la denuncia, la invectiva, la violencia en espejo vuelven a florecer incesantemente. Hoy en día, las ganas de echarle leña al fuego, por qué no, a punta de tweets, no se debilitan. Alimentan el goce de una sociedad en que la ambición de libertad solamente parece servir para el refuerzo de exigencias yoicas, asociadas a una censura totalmente enamorada de una pastoral narcisista. Depresiones, adicciones, radicalizaciones, fenómenos de segregación, ¿son el resultado de esos ideales contra los cuales nuestras democracias han de luchar? Nos indican que, más allá de las divergencias de unos y de otros, de las inevitables contradicciones y conflictos, lo que está padeciendo nuestra modernidad, hasta lo más íntimo de la sociabilidad, es esa pequeña vibración de la alteridad, esa alteración que constituye al ser hablante y que le permite, si está consciente de ello, establecer un vínculo social vivible y vivo. Una alteración, una simple alteración articulada con este extraño objeto que hace lazo social para el hombre, objeto en la palabra, objeto en falta que anima su deseo, así como su facultad para civilizarlo, pero también su encarnizamiento para defenderse de ello. Nuestra relación fundadora, señala C. Melman, “está construida no con el objeto sino con la falta de objeto. Por consiguiente, no tenemos que enfrentarnos a conductas sino a síntomas”⁵.

La democracia no es insuperable, extrae su vitalidad de la incompletez estructural del hombre, el cual la hace asimismo vacilar, búsqueda siempre reiniciada de un hallazgo con una armonía perdida, que jamás existió más que como perdida. El hombre emerge de una difracción, es tanto su progreso como su fardo, el mundo de las palabras que gana es un mundo de semblante que solamente puede experimentar a partir de las formas de la metonimia y de la metáfora; algo de una armonía se le rehúsa al sujeto: es la prohibición del incesto. Los hombres de la Grecia antigua, que inventaron las fiestas dionisiacas en honor de ese dios que representa al Otro, tan familiar como ajeno en nosotros, no se engañaban en ello. A tal punto va en contra de los hechos, que tenemos dificultades para comprender el éxito de este “vivir juntos”: no se funda en un acuerdo sino en una falla trágica a la espera de ser interpretada. Puede serlo de muchas maneras: rara vez a través del drama de un poco de libertad en obra; o, más modernamente, a través de lo patético de un traumatismo que reclama reparación.

La tensión del hombre con su hiato es de siempre. Este convocó a un padre a quien le encargó hacérsela soportar a cambio de su amor; las religiones monoteístas extrajeron de allí su éxito. La secularización del mundo dio lugar a diversas experiencias: las ciudades abiertas, el imperio, la realeza, la república, así como tantos intentos políticos de resolver o de arreglárselas de manera menos estragante⁶ con esta difracción. El patriarcado se enganchó allí redistribuyendo las cartas de la dialéctica del amo y

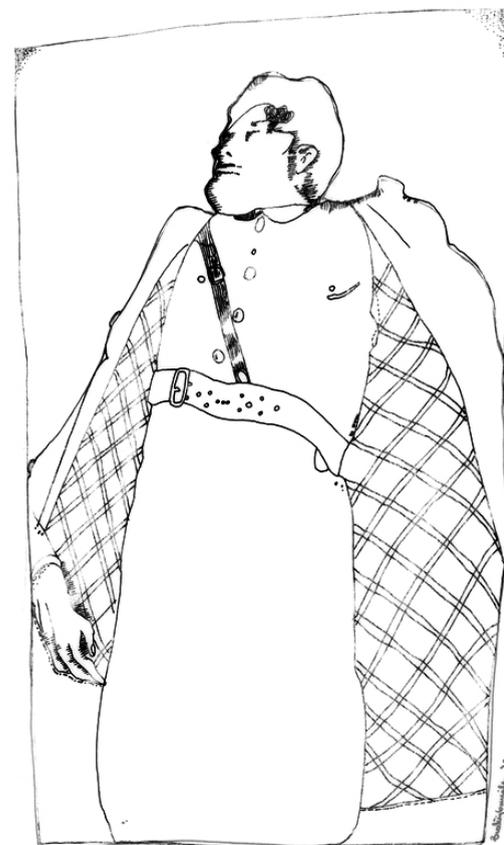
5. Charles Melman, *Nouvelles études sur l'hystérie, séminaire 1993-1994* (Toulouse: Érès, 2010), 182.

6. De causar menos estragos.

del esclavo, entre hombres y mujeres: a los hombres el privilegio o la asignación, por formar bajo el estandarte de esta ambición del significante de hacer Uno, de deber brillar en la escena pública, por qué no, hasta el sacrificio último; a las mujeres el privilegio o el ser relegadas, por representar esta facultad del significante para situar al Otro, para contravenir esta aspiración a la totalidad, a costa de ser puesta bajo la dependencia de otro, de su retiro a la intimidad del hogar y de la alcoba. No se trata aquí de lamentar ni de denunciar un orden simbólico que ya está fuera de lugar; el tercero ya no necesita apoyarse en ninguna figura imaginaria a honrar, ni en ninguna causa que defender, para estar en función. Resulta de una igualdad impar; hay lo “impar” así como hay “un padre”, padre cuya función real, la misma que Lacan desplaza en Nombres-del-padre, en plural, consiste en adecuar un lugar para el descache del hombre, para establecer allí su “Heim”, estructura de imparidad del ser hablante (en inglés: “odd”, que significa también ajeno); tanto fundamento de la cultura como proveedor de nuestra insatisfacción a su respecto.

Nuestra modernidad se ha comprometido en una nueva epopeya, en un intento inconsciente, social, de reorganizar el orden simbólico anterior y de corregir sus atolladeros principalmente superyoicos. Las restricciones paternas de ayer son obsoletas, los grandes textos religiosos, ideológicos, han perdido, por lo menos en Occidente, su facultad para gobernar la vida de las masas, el animal político de Aristóteles cede ante el *homo economicus* de Adam Smith, y el mercado, es decir, el agregado de los cálculos de intereses del consumidor y del productor, resulta promovido a ser regulador de nuestros goces.

Comúnmente, la ciencia, el esfuerzo de la ciencia, un proceso científico —hablo aquí de la ciencia, del esfuerzo de la ciencia, no de una ideología de la ciencia sino de los avances de la ciencia y de los efectos de emancipación que estos han provocado frente a las creencias religiosas y a los reclutamientos ideológicos, pues sin duda que la ciencia nada tiene que ver en ello— se inaugura con el deseo de un investigador: se requiere de un deseo para que algo ocurra. El proceder científico, desde el *eppur si muove* de Galileo hasta el *cogito* cartesiano, se construyó con un rigor siempre afirmado, que ofrece al ser hablante la posibilidad de no quedar atascado en su burocracia infantil. Las escrituras matemáticas que establece la ciencia extraen su validez de forcluir al sujeto del descubrimiento científico. $E=mc^2$, la fórmula de equivalencia entre masa y energía, no necesita de la presencia de Einstein para ser demostrada científicamente, no procede por una decisión política o por un juicio ético; su validez prescinde de toda palabra. Es la fuerza de la ciencia la de imponer una racionalidad capaz de calmar las pasiones, manteniéndose al mismo tiempo atenta a la posible refutación de sus enunciados.



Disfraces de masculinidad de la civilización, que cubriendo el uniforme con una abstracción, imita uno de los animales, mucho agua.

Pero el hombre está hecho de tal manera que no suelta el trozo tan fácilmente; si el proceder de la ciencia es una cosa, su torsión en “ideología de la ciencia” es otra. Todo ocurre como si la ciencia viniese a ser pretexto para la reconstitución de una *Veltanschauung*, término que Freud utilizaba para hablar de las religiones y que se asemeja a “una construcción intelectual que resuelve de manera homogénea todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis que lo comanda todo”⁷. Una concepción general que intenta disimular al ser hablante su división.

DECID “YO GESTIONO”

¿Por qué no llamar *gestión* a esta nueva *Veltanschauung*? El verbo *gestionar* en francés, “portar consigo”, se enganchó vigorosamente al cielo de nuestros significantes. En materia de acción colectiva, esta “administración” tomó para nosotros el término de *management*. Este presenta dos facetas estrechamente imbricadas. Por una parte, tiende a plegar todas las preguntas bajo el estandarte de una gestión contable y, por otra parte, se hace promotor de una protocolización generalizada y de una estandarización de las conductas. Se conoce la célebre fórmula “armonizar sin uniformizar”; por supuesto, lo que produce este eslogan es uniformidad. En la medida en que la protocolización nos permita no sufrir la subjetividad del operador, podemos decir que este intento toma de la ciencia; pero allí donde el espíritu de la ciencia es necesariamente transgresor, se trata sobre todo de una “torsión sin intención” del proceder científico a través de la introducción de una irrefutabilidad que, a semejanza de la creencia, prescinde de toda demostración científica. Hay quienes pueden tener esta experiencia en su recorrido profesional, efectos de la introducción de significantes de esta ideología; progresivamente los espacios de palabras se enrarecen, escasean, lo que no significa que desaparezcan, sino que les falta aire; los debates argumentados se empobrecen hasta el hastío, cediendo asimismo su lugar a las pugnas de prestancia y a la presentación de las heridas de afectos ocasionadas por la contradicción.

No hay que creer que la ideología de la ciencia esté al servicio de algún poder del cual pudiéramos imaginarnos ser víctimas. Su palanca está en la lengua que ilumina ese famoso “yo gestiono” —mi trabajo, mi salud, mis hijos, mis amores, mis colaboradores, mi carrera, mis amigos, mi tiempo, la nación...—. Una lista a la Jacques Prévert que se desliza en la palabra y a través de la palabra en nuestras representaciones; control semántico de la gestión que invita a imaginar un mundo simple, un mundo de conductas, despejado de las escorias de la alteridad y de la paradoja entre saber y verdad. Sin embargo, es en esta intersección donde el sujeto establece su “casa”, su dirección, así como su síntoma.

7. Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (París: Galimard, 1933), 170.

¿Ese “yo gestiono” es un indicio de la porosidad entre la ideología de la ciencia y la dinámica de la oferta y de la demanda? Un mundo entre dos, que se encuentra en el gozne de la extensión de lo que llamamos la economía de mercado autorregulada. En su principio, el liberalismo económico fue primero el resultado de una simple propensión hacia métodos no burocráticos; una respiración que solamente *a posteriori* se topó con un fervor evangélico que conduce a los hombres a querer convertirse en esa relación simplista de la oferta y de la demanda. ¿Es de hecho una conversión o acaso esta economía propone en trampantojo la restauración de otra economía con la que cada cual pudo toparse en su muy primera infancia y de la que pudo conservar una nostalgia? Si bien en ese juego entre dos entre un hijo y su madre, el objeto, ese objeto que ya evoqué como en falta, ya es inaccesible, el ser hablante en esta etapa puede aún imaginar que está en alguna parte, que alguien debe tenerlo... Todavía no ha sido afectado por esa operación lógica que es la introducción del Nombre del Padre, que hace que para nosotros la presencia solamente se realice sobre un fondo de ausencia y que la ausencia pueda situar una presencia. En resumen, en esta etapa aún no estamos en el nivel de la sociedad y de su estructura contradictoria, solamente en el del anhelo de armonía del vivir juntos.

La economía de mercado ha demostrado de larga data su vitalidad, y los éxitos que ha tenido en materia de desarrollo ya no tienen que demostrarse. A este respecto, la economía administrada es aplastantemente victoriosa. Allí es donde se articula un vuelco, ese nivel preciso en que la ideología de la ciencia, al llegar a dejar en desuso las restricciones de goces paternos, favorece una mutación en la estructura de mercado, que ya no es un elemento del vínculo social, sino que pasa a ser organizadora de dicho vínculo. No nos engañemos: el mercado autorregulado marcha al mismo paso que las luchas sociales que lo condenan, luchas que están menos adosadas a la necesaria sustracción de goce de la hominización que al llamado a una redistribución de esta, en pro de quienes estarían a este respecto mucho menos bien provistos, acompañada, por qué no, del establecimiento de una rigurosa disciplina de las conductas. ¿La economía de mercado autorregulada nos vuelve estúpidos? Dejemos abierta la pregunta. Insistiría únicamente en el hecho de que hace del ser hablante un consumidor. El consumidor no tiene sexo o, más precisamente, para él, lo sexual no es una brújula, y si lo es, está rota. Podemos dejarnos sorprender por la aparición en ese vínculo social mercantilizado de interrogantes ansiosos sobre las orientaciones sexuales de los unos, de las unas... Ciertamente, estas pueden tomar la forma de reivindicaciones políticas con sus eslóganes y sus acrónimos, reivindicaciones que enmascaran mal la ansiedad de esta pregunta: “¿A quién debo desear?, ¿cómo puedo orientarme?”. Al saturar el vínculo social a través del consumo, el mercado autorregulado estimula nuestra sensibilidad a

la adicción. Con ello invita al ser hablante a abstenerse de la economía del significante, ese mundo de semblante, para construir una economía del signo, donde una palabra designa algo para alguien. Por supuesto que no es el que se buscaba; el toxicómano se da cuenta de ello. Esta economía deriva su éxito de su facultad para hacernos espejear un objeto facticio cuya posesión desilusionante nos incita a renovar el acto de compra con la esperanza de que... Y esto se acelera; esta es una economía que, si bien sigue siendo autónoma respecto a fuerzas contrarias, funciona por borramiento de la dimensión de la dirección, no constituye lugar, el consumo llama al consumo, substituyendo lo facticio por el semblante, como defensa ante la función del déficit que ya evocaba como introducción.

Cuando preparaba este texto, escuché en la radio en volandas este testimonio de una joven; fue en *France Culture*, en la emisión que se llama “Los pies en la tierra”. Esta muchacha hablaba de su escolaridad, en la que, desde el CP o curso preparatorio, resultó fijada en el lugar de la mala alumna, y repitió el año siguiente, en el que su profesora se burló de su sueño de llegar a ser médico (algunos llaman a eso el principio de realidad, y Freud todavía se estremece por ello). Durante la entrevista, esta joven evocaba su necesidad de moverse; sin lugar en la casa, sin lugar en la escuela, ella quería desentumecerse [*se dégorudir*]; podemos escucharlo como un deseo de salir del entumecimiento [*engourdissement*], de espabilarse [*devenir dégorudie*], de no permanecer siendo torpe [*gourde*], en resumen, de crecer para acceder a un lugar sexuado.

Cuando llegó a la secundaria las cosas se desplazaron: “la escuela me gustó cuando conocí a una profesora de francés”; hubo encuentro: “Ella nos contó la historia de Tristán e Isolda. Yo me veía en la historia. En esa época yo era de verdad muy turbulenta, yo quedaba adherida a su curso desde el comienzo hasta el final, era realmente... era emocionante, yo quería que ella contara más, más. Uno tenía la impresión de limitarse a un personaje, fue así como empecé a construirme”. La noción de límite, de borde, aparece en el comentario, en el momento en que esta muchacha describe a su “profe” como alguien que la empuja a no prohibirse nada. Habrá un segundo tiempo en el liceo, también con un profesor de francés, también con la lectura: un libro le es ofrecido, un don. En ese instante —esta es solamente una hipótesis— la agitación ya había cedido. ¿Había cedido cuando esta adolescente pudo inscribir su demanda en una transferencia ante esta maestra de secundaria? Lacan recuerda que al comienzo siempre hay una demanda, y la transferencia responde a esta agregándole una articulación significante, que al interponer la demanda de amor, en la medida en que es abstencionista, abre hacia otra cosa.

¿Se agitan nuestros hijos al crecer estando ante algo que no digieren, que aquí llamaremos un déficit de la función del déficit, que los encierra en una demanda que

no encuentra dirección? Un déficit del déficit, que se articula en el vínculo social de una complicidad inconsciente entre la ideología de la ciencia y el “no al discurso capitalista”. ¿Nuestros hijos son huérfanos de terceridad? A su agitación responden con facilidad los diagnósticos, los consejos que, al recaer sobre las conductas, acentúan la sugestión. Transferencia y sugestión están separados por muy poca cosa, tal vez por la vibración de la alteridad. Lacan subraya en el seminario 21, *Les non-dupes errent*, que si la transferencia no es una sugestión es porque es abstencionista. Esta abstención debe mantenerse porque las dos líneas de la transferencia de la sugestión son diferenciables, y precisa: “porque para el sujeto lo son, y entre ambas hay todo un campo que, a Dios gracias, no es poco, y que jamás se abuele”⁸. ¿Qué especifica a la sugestión? Prescinde justamente de toda articulación significativa y por lo tanto solo puede mantenerse sobre la cresta de la satisfacción o de la insatisfacción de una demanda no abordada. El déficit de la función del déficit es encierro en la demanda, un encierro que, nos dice Lacan, es “al mismo tiempo resistencia con la transferencia y capitulación ante la sugestión”⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- DE GAULEJAC, VINCENT; FRÉDÉRIC BLONDEL E ISABEL TABOADA-LÉONÉTI. *La lutte des places. Insertion et désinsertion*. París: Desclée de Brouwer, 1994.
- LACAN, JACQUES. “Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del padre) (1973-1974)”, en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folios Views – Bases documentales, versión digital.
- MELMAN, CHARLES. *Nouvelles études sur l’hystérie, séminaire 1993-1994*. Toulouse: Érès, 2010.
- SIGMUND. FREUD. *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*. París: Galimard, 1933.
- SUPPIOT, ALAIN. *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France 2012-2014*. París: Fayard, 2015.
8. Jacques Lacan, “Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del padre) (1973-1974)”, en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folios Views – Bases documentales, versión digital.
9. *Ibíd.*



Quest'uomo mi pare un mio compagno
No ha viso possibile identificare

Paulin Corpelet - 09

Paulin Corpelet 09

Precariedad y apuesta inconsciente*



MÉLINDA MARX**
QUENTIN DUMOULIN***
JEAN-LUC GASPARD****

Universidad de Rennes, Rennes, Francia



CÓMO CITAR: Marx, Mélinda; Quentin Dumoulin y Jean-Luc Gaspard. "Precariedad y apuesta inconsciente". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 103-116, doi: 10.15446/djf.n22.112840.

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: m.marx1277@gmail.com

*** e-mail: quentin.dumoulin@univ-rennes2.fr

**** e-mail: jean-luc.gaspard@univ-rennes2.fr

© Obra plástica: Beatriz González

Precariedad y apuesta inconsciente

La precariedad se ha convertido a lo largo de las décadas en un signifiante maestro con una diversidad infinita: se habla, así, de precariedad económica, social, existencial..., lo que convierte esta palabra en un concepto universal. Nuestro objetivo es cuestionar clínicamente esta precariedad, no como la clínica del hombre en situación de desprendimiento, inestabilidad o inseguridad, sino como paradigmática del Hombre contemporáneo. Pascal inauguró este modelo antropológico en la formulación de su apuesta, testimonio de una relación del sujeto con un Real de goce precario. La colusión de los discursos de la ciencia y del capitalista completa la apuesta de Pascal con las probabilidades y el gobierno a través de los números, hasta el punto de poder decir que esta lógica no produce la precariedad, sino que más bien la condiciona. El Real ahora regresa en formas más radicales, empujando al sujeto de nuestra modernidad a conductas de llamado a un Otro del que ya no se espera ninguna respuesta. El Hombre precario en sus apuestas (inconscientes) ahora flota como una prenda de vestir sobre un personaje inacabado, agitando en el escenario de lo aleatorio.

Palabras clave: precariedad, inconsciente, Pascal, discursos, Real.

Precairousness and Unconscious Wager

Over the decades, precariousness has become a master signifier with infinite diversity: There is talk, in this way, of economic, social, and existential precariousness..., which makes this word a universal concept. Our goal is to clinically question this precariousness, not as the clinic of humankind in a situation of detachment, instability, or insecurity, but as paradigmatic of contemporary Humankind. Pascal inaugurated this anthropological model in the formulation of his wager, a testimony of a relationship of the subject with a Real of precarious jouissance. The collusion of the scientific and capitalist discourses completes Pascal's wager with probabilities and government through numbers, to the point of being able to say that this logic does not produce precariousness but rather conditions it. The Real now returns in more radical ways, pushing the subject of our modernity to behaviors of calling for an Other from which a response is no longer expected. The precarious Man in his (unconscious) wagers now floats like a piece of clothing on an unfinished character, wavering on the stage of randomness.

Keywords: precariousness, unconscious, Pascal, discourses, Real.

Précarité et pari inconscient

La précarité est devenue au fil des décennies un signifiant maître d'une diversité incommensurable: on parle, ainsi, de précarité économique, sociale, existentielle..., ce qui fait de ce mot un concept universel. Notre but est d'interroger cliniquement cette précarité, non comme clinique de l'homme en situation de détachement, d'instabilité ou d'insécurité, mais comme paradigme de l'Homme contemporain. Pascal a inauguré ce modèle anthropologique dans la formulation de son pari, témoignage d'un rapport du sujet à un Réel de jouissance précaire. La colusion des discours de la science et du capitaliste parachève le pari de Pascal avec les probabilités et le gouvernement par les nombres, au point de pouvoir dire que cette logique ne produit pas la précarité, mais la conditionne. Désormais, le Réel fait retour sous des formes plus radicales, poussant le sujet de notre modernité vers des comportements appelant à un Autre dont aucune réponse n'est attendue. L'Homme précaire dans ses paris (inconscients) surnage désormais comme un vêtement sur un personnage inachevé, voletant sur la scène de l'aleatoire.

Mots-clés: précarité, inconscient, Pascal, discours, Réel.



1. André Malraux, *L'Homme précaire et la Littérature* (París: Gallimard, 1977), 315. Hay una traducción al español, *El hombre precario y la literatura* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1977).
2. *Ibíd.*, 270.
3. Palabras pronunciadas en 1935 en el Collège de Sète y compiladas en *Variété iv. Paul Valéry, Variété iii, iv et v* (París: Gallimard, 2002), 477.
4. Malraux, *L'Homme précaire et la Littérature*, 351.
5. Henry Godard, *L'Autre face de la littérature* (París: Gallimard, 1990), 54.
6. Tlfi: Trésor de la langue Française informatisé, ATILF - CNRS & Université de Lorraine. <http://www.atilf.fr/tlfi>

INTRODUCCIÓN

En su póstuma obra *El hombre precario y la literatura*, Malraux expone una historia crítica del arte buscando desprenderse de las lecturas académicas de los universitarios para interrogar las metamorfosis de la creación literaria. A lo largo de las páginas llega a subrayar que lo imaginario deviene aleatorio y el Hombre está sometido cada vez más a la precariedad. Es así como el estudio de Malraux alcanza su reflexión general sobre la condición humana. Y es con cierto pesimismo que Malraux observa el fin de una civilización agotada: “No se hace jardinería en los terrenos del Apocalipsis”¹, escribe, subrayando la posible destrucción del Hombre por el Hombre en una época en que el asunto nuclear está en el centro de las preocupaciones de la Guerra Fría. Lo aleatorio caracteriza “a nuestra generación capaz de destruir a la humanidad por inadvertencia”². De esta manera Malraux hace eco de las palabras de Valéry:

Cada uno de nosotros sabe bien que las condiciones [de la existencia] son cada vez más estrechas, cada vez más brutales, cada vez más inestables, a tal punto que en el seno de la civilización más poderosamente equipada [...] sucede que la vida individual tiende a volver nuevamente a estar tan inquieta, tan acosada, y más angustiante como era la vida de los lejanos primitivos.³

Para Malraux, “la humanidad no ha reemplazado a sus dioses por el ateísmo sino por lo aleatorio”⁴.

Al definir de esta manera lo precario en su dimensión esencial aleatoria y contingente, H. Godard subraya que “el alcance metafísico que Malraux otorga a la creación reposa ante todo en una afirmación epistemológica que es también la de la ciencia moderna”⁵. En efecto, el uso moderno del adjetivo *precario* que caracteriza a toda situación “de la que no se puede garantizar su solidez ni su estabilidad, que, a cada momento, puede ser cuestionada”⁶, se impuso en el siglo XVII al mismo tiempo que tuvo lugar una revolución epistemológica de donde emergieron las ciencias modernas. Con Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), o también Descartes (1596-1650), la relación del hombre con el mundo se ve modificada por la promoción de

la matematización del saber. No obstante, para Lacan, esta ruptura epistemológica no se reduce a la definición de la ciencia a partir de su objeto de estudio; lecturas que harán Bachelard y Koyré. Más aún, se trata de considerar el momento inaugural de la ciencia a partir de la posición de su sujeto, dividido entre saber y verdad. Con Lacan, no hay ciencias, ni exactas ni humanas; únicamente *sujeto de la ciencia*. Y es a este sujeto que el psicoanálisis responde en su acto. El *cogito* de Descartes, que da la fórmula paradigmática del sujeto de la ciencia, se inscribe en dos movimientos: desde una puesta en duda del saber (yo pienso) a la sola certeza posible en cuanto al ser (yo soy). El saber, vaciado así del aspecto simbólico, se anuda a un ser que dice “yo” en lo real. Un cuestionamiento radical del saber dejará una estiba en el ser y al mismo tiempo eliminará la verdad con la que la división del sujeto se encuentra suturada.

Ahora bien, si el *cogito* marca el advenimiento del sujeto de la ciencia, será Pascal⁷ quien dará sus coordenadas matemáticas, reduciendo a Dios al silencio, y abriendo camino a los métodos del cálculo y al espacio de las teorías probabilísticas sobre las que se fundan las teorías de ayuda a la decisión de nuestra modernidad. Con Pascal se inaugura una forma renovada del azar, orientada por la obsesión de un determinismo mecánico en obra; azar calculado, concebido en adelante como una imitación de lo imprevisible de la contingencia. Si bien es falso decir que Pascal inventó el cálculo de probabilidades, se trata de considerar cómo (en la lógica que despliega su famosa apuesta) Pascal propone un modelo de pensamiento sobre el que se fundará el concepto de probabilidad; y, en primer lugar, en la unión oximorónica de la racionalidad y del azar. Con la regla de las partidas y de la esperanza matemática, los conceptos de Pascal autorizarán una nueva manera de pensar la relación de cada sujeto con lo político y con lo económico, pero también la manera como logra o no inscribirse en el lazo social de su época.

LO QUE SE OBTIENE CON LA ORACIÓN: LA APUESTA DE PASCAL

Toda apuesta está relacionada con un acontecimiento previamente decidido cuyas causas ya están instaladas; de allí la parcialidad como dimensión interna de la apuesta. “Se trata de que el acontecimiento sea dudoso e imposible de prever con certeza por la razón, que el acontecimiento sea definitivo e irreversible - sin asidero posible en las causas”⁸. Esto tiene graves consecuencias en términos de pérdida o de ganancia. Así, la condición fundamental de la apuesta radica en su capacidad para salir del atolladero de lo irresoluble, con lo cual vuelve a jugar su destino al azar. La apuesta es un acto de fe en un mundo en que Dios se ha forzado al silencio. Recordemos que el término fue introducido en el siglo XVII, tiempo de los libertinos y del incremento de la

7. Blaise Pascal [1623-1662]. Cfr. *Pensamientos* [1660], elaleph.com, t. 1, 2021. La apuesta de Pascal debe buscarse en el fragmento titulado “Infinito-nada: la apuesta” de la Sección II: El nudo.
8. Dominique Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”, en Cartuyvels, Y. (ed.), *Les ambivalences du risque: Regards croisés en sciences sociales* (Saint-Louis: Presses de l’Université Saint-Louis, 2008), doi: 10.4000/books.puosl.3567.

descreencia. No resulta anodino inscribir en esta serie el juego, que está en pleno auge en toda Europa por esta época. En efecto, para la Iglesia, el juego entra en competencia con Dios, por el azar que convoca. Hay entonces algo que es casi sacrílego en Pascal cuando anuda razón y contingencia en un mismo argumento: una unión paradójica que “aparece como una de las constantes del universo pascaliano, de un universo en el que la parte ineluctable del elemento ‘lúdico’ caracteriza de manera esencial, en toda su inconsistencia, la condición del hombre sin Dios”⁹.

La regla de las partidas será introducida por Pascal en 1654 en el momento en que se dedica a resolver el problema de Méré, en colaboración y rivalidad con el matemático Pierre de Fermat. El problema se enuncia así: sean dos jugadores o más que toman parte en un juego de azar de varias mangas, en el que gana quien haya vencido en un número determinado de mangas. Ahora bien, ¿qué ocurre si uno de ellos se ve obligado a interrumpir la partida antes del final? ¿Cómo distribuir de manera justa las ganancias entre los jugadores? La regla de las partidas le permitirá a Pascal comparar el valor respectivo de los datos heterogéneos, sin tener el mismo grado de certeza, mientras que con la esperanza matemática calculará la probabilidad de las ganancias. Subrayemos que la partida interviene cuando el azar natural se interrumpe en curso, permitiendo de esa manera escapar de allí ordenándolo para atender a ese punto en que el equilibrio se realiza, donde la partición es perfectamente justa. “La situación existencial del hombre que corresponde a los términos de las partidas no es, pues, exactamente la de alguien que duda en apostar o no apostar, sino la de aquel que duda en interrumpir o no un juego que se está desarrollando”¹⁰, de ceder o no ante el azar. En el fragmento en que enuncia los términos de su apuesta, Pascal aplica la regla de las partidas entre lo infinito y la nada. Así, en el punto de partida de la apuesta de Pascal, se trata de escoger: Dios es o no es. De esa elección se desprenden dos acciones posibles: creer o no creer en la existencia de Dios. “Puesto que es necesario elegir, veamos qué os interesa menos. Dos cosas se pueden perder: la verdad y el bien, y dos cosas se pueden comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y de dos cosas debe huir vuestra naturaleza: del error y de la miseria. Vuestra razón no se resiente si elige lo uno o lo otro, puesto que necesariamente hay que elegir. Punto aclarado. Pero ¿vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, considerando ‘cara’ que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, a que Dios existe, sin vacilar”¹¹.

El primer tiempo de la argumentación se enuncia como una apuesta existencial a través de la cual la razón se borra ante la elección, obligada, si no forzada, de la existencia. Así, Pascal no busca tanto construir un saber sobre Dios en una demostración racional de la verdad, como hacer operatoria una ignorancia estructural: es

9. Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (París: Librairie philosophique J. Vrin, 1991). Cfr. la página III del Prefacio.

10. Laurent Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”, *Courrier du Centre international Blaise Pascal* 16 (1994), 16, doi: 10.4000/ccibp.591.

11. Pascal, *Pensamientos*, 185-186.

porque “somos incapaces de conocer lo que él es ni si él es” —impotencia imaginaria estructural— que la necesidad lógica de la apuesta se impone como renuncia a la razón. Vamos un poco más adelante del texto, con la segunda parte de la apuesta:

Sí, hay que apostar; pero yo apuesto quizás demasiado. Veamos. Puesto que el azar de ganancia y de pérdida es parejo, si solo tuvierais que ganar dos vidas por una, todavía podríais apostar; [...] Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y, siendo así, aun cuando hubiera una infinidad de azares de los cuales uno solo fuera el vuestro, aun entonces tendríais razón si apostarais uno para tener dos, y obraríais equivocadamente, ya que estáis obligado a jugar, si rehusarais jugar una vida contra tres en un juego en el cual, de una infinidad de azares, hay uno en vuestro favor, si hubiera como ganancia una infinidad de vida infinitamente feliz. Pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente feliz como ganancia, un azar de triunfo contra un número finito de azares de pérdida, y lo que jugáis es finito. Esto suprime toda apuesta: siempre que interviene lo infinito, y cuando no hay infinidad de azares de pérdida contra el azar del triunfo, no hay que vacilar, hay que arriesgarlo todo. Y así, cuando se está obligado a jugar, hay que renunciar a la razón para conservar la vida, antes que arriesgarla por la ganancia infinita, tan probable como la pérdida de la nada.¹²

La apuesta existencial encuentra, pues, su suplemento en la apuesta matemática con la que se formula la lógica del sujeto del goce.

No hay realidad alguna que pueda ponerse en la balanza con lo infinito, a costa de quedar reducida a nada. En otras palabras, lo finito (cierto) de la vida no puede ponerse en relación con lo infinito (incierto) de Dios. De esta manera, y esta es la astucia de Pascal, toda su argumentación conduce a que no haya partida alguna posible ni distribución justa alguna: “eso acaba con toda partida”. “Pascal presenta un juego que ningún ser sensato rehusaría, puesto que lo que está en juego es del orden de lo infinito, que nada, jamás, podrá compensar”¹³. La apuesta marcada por la inconmensurabilidad del objeto *a* no permite ninguna relación entre sus términos, salvo si se las articula a partir de ese “no hay relación”. El argumento de Pascal efectúa su propia ineficacia, mientras que el razonamiento culmina en una sin salida que parece decepcionante allí donde había alguna esperanza matemática. Pero, entonces, ¿cuál es el elemento en juego de la apuesta de Pascal?

Será a partir de 1966, y particularmente en su seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), que Lacan interrogará la apuesta de Pascal en el momento mismo en que construye su objeto *a*. No obstante, es sobre todo en sus tres seminarios *De un Otro al otro* (1968-1969), *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) y *De un discurso que no fuera del semblante* (1970-1971) donde Lacan se entregará a una relectura original, a

12. *Ibíd.*, 186.

13. Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”.

partir de lo real y del goce. Con Pascal, Lacan buscará acercarse a la articulación del Otro y del objeto *a*. Anota:

Pasa uno su tiempo preguntándose si Dios existe, como si acaso fuera esa una pregunta. Dios es, en ello no hay ninguna especie de duda, lo cual no prueba de ninguna manera que exista. [...] Pero hay que saber si yo [je] existe. ¿Existe yo [je]? Pienso poder hacerles palpar que es en torno a esta incertidumbre que se juega la apuesta de Pascal.¹⁴

Al desplazar así los términos, Lacan llega a situar la incertidumbre de la existencia del yo [je] en el fundamento de la pregunta planteada por Pascal: una incertidumbre fundamental que halla eco en el asunto de saber si existe o no un *partenaire*¹⁵. Todo el seminario *De un Otro al otro* se juega en ese desplazamiento de los términos: del otro en la rivalidad imaginaria al otro como objeto *a*, del Otro marcado por la incompletud al Otro inconsistente, del sujeto representado por un significante para otro significante al yo [je] representado por una cifra para otra cifra, de lo simbólico a lo real.

En toda apuesta se requiere que al comienzo se apueste; lo que aquí se apuesta es la vida, que Lacan anota como objeto *a*. Ahora bien, la vida no es una apuesta a disposición del Hombre, de la cual pudiera gozar libremente. Muy al contrario, para Pascal lo apostado está siempre ya perdido, porque, “si en el juego hay posibilidad de comprometer a pérdida algo, es porque la pérdida está ya ahí, que es justamente por eso que no se puede anular lo que uno ha puesto en juego”¹⁶. Así, es debido a que lo apostado ha sido comprometido de entrada en el juego, que el sujeto puede tener su vida como en sus manos, en la ilusión de ser su amo, condición necesaria para que pueda ser comprometida. En adelante, la vida terrestre no es una apuesta, es “en realidad la partida, el haber que puede recuperar el hombre, si prefiere detener el juego”¹⁷. El sujeto de Pascal es un sujeto que hace cuenta de los goces, de los plus de gozar terrestres contra el goce infinito de Dios. Con todo, la contabilidad no cuadra, la partida resulta imposible debido a un resto que queda siempre a cargo. Si el sujeto es calculable no por ello esto lo satura.

LA APUESTA INCONSCIENTE

Nolan tiene 19 años. Desde sus 16, no asiste a la escuela y, a partir de entonces, ha pasado de trabajo en trabajo temporal. Viene a consulta buscando evaluar la peligrosidad de las interacciones entre sus diferentes consumos de sustancias tóxicas. En lo que concierne a esas preguntas farmacológicas, se lo reorientará hacia un colega psiquiatra. Sin embargo, en el intervalo que separará el acondicionamiento de su demanda a la respuesta que se le dará, se ha desplegado otro componente de su

14. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969 (París: Seuil, 2006), 103-104.

15. *Ibíd.*, 135.

16. Pascal, *Pensamientos*, 187.

17. Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”.

síntoma, relacionado con hurtos y robos de casas, a menudo por botines menores. Nolan pasó su verano (lo conocimos en septiembre) “visitando” las casas vacías de sus habitantes que habían partido de vacaciones. La policía nunca se cruzó en su camino durante esos peregrinajes ilegales, pero la posibilidad de ser arrestado, temida por ese “hijo de buena familia”, hace parte integral del dispositivo legal. En efecto, si durante esos robos Nolan sonsaca algunos objetos menores, el atractivo de la ganancia no podría constituir lo que lo lleva a esta práctica delictiva, y por lo tanto se le escapa la razón. De hecho, busca que los objetos que extrae del lugar del Otro puedan ser notados por sus propietarios en su ausencia, y que al mismo tiempo no sean una gran lástima —son generalmente objetos de pacotilla, de “bisutería—”¹⁸. Tales objetos robados devendrán, pues, objetos faltantes para el Otro, respetando siempre esta regla de un valor relativamente irrisorio.

Nolan, más bien sociable y rodeado, calla ante sus camaradas esas prácticas secretas en las que se afirma en una total y singular soledad. Resalta la búsqueda de sensaciones, de excitación, un hipotético brote de adrenalina, pero igualmente subraya que esta práctica ha cesado hoy en día. Cuando se indaga qué ha permitido ese momento lógico, y el que hayan acabado dichas actividades, Nolan nos cuenta que desde que se interesa en aplicaciones y en sitios de transacciones bursátiles, la frecuencia de su afición criminal se ha desviado ampliamente. La aplicación en Internet que utiliza comparte su ubicación durante sus actividades de robo, por lo cual está ante una nueva forma de riesgo en que las actividades siguen las vicisitudes de las tendencias bursátiles, fluctuaciones ante las cuales trata de posicionarse. Tales plataformas digitales albergan en adelante las “apuestas” de Nolan, en lugar de las casas burguesas que visitaba. Ese paso de los robos de casas a las actividades de cotizar flojo en la bolsa podría ser interpretado como una especie de “reducción de los riesgos” y de legalización de una práctica ordálica. Nos enseña también sobre el muy real soporte que puede hallar el sujeto en los mundos virtuales.

Así, para este joven, la práctica de robos focalizados, la ingestión de tóxicos y el interés por el *trading* en línea responden a la misma lógica y constituyen una serie de “apuestas inconscientes”¹⁹. Estos “arriesgones” diversificados parecen responder de esta manera, ante todo, para ese sujeto, a un “portafolio” (como en la bolsa) de conductas de llamada y no se inscriben (salvo de rebote) en una dinámica delincuente. La esencia de esos actos habría de entenderse entonces como una forma de apuesta implícita que apunta a descompletar y a “inquietar” al otro por la desaparición de los objetos, así como por la desaparición virtual del sujeto mismo si un día debiera asumir las consecuencias de esos “saltos” (arresto, sobredosis, ruina, etc.). Nolan abrevió nuestros encuentros. Y no lograremos interesarlo en reflexionar sobre lo que lo llevaba

18. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre xvii. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1996), 93.

19. François Sauvagnat, “Pari, pacte diabolique et nomination”. Conferencia de cierre en el coloquio “Adolescences et lois”, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 31 de agosto del 2018.

a reiterar esos “arriesgos” ante el Otro. Hablar de ello posiblemente habrá bastado para silenciar en él esta pregunta, y para ponerla en pausa.

En una conferencia pronunciada en la Universidad Federal de Minas Gerais en el 2018, F. Sauvagnat había extraído de la enseñanza de Lacan cinco tipos de elección inconsciente: la elección excluida, la elección forzada, la elección imposible, la separación y la elección de la sexuación. Son cinco tipos de decisión del ser, o de apuestas inconscientes que “atañen precisamente a este asunto de la existencia del sujeto, en la medida en que el sujeto no puede sentirse existiendo salvo respecto a una promesa, en un anhelo, en un deseo que implique necesariamente el porvenir”²⁰. La apuesta de Pascal responde a la lógica de la separación, característica del fantasma. El sujeto se presenta entonces como objeto que él intenta hacer corresponder a una falta en el Otro. Es el sujeto del acto por excelencia. En el caso de Nolan, las conductas de riesgo que experimentó parecen, no obstante, haber quedado en suspenso, sin posibilidad de pasar a la palabra. Es decir que Nolan está ciertamente haciendo un llamado al Otro, pero ninguna respuesta parece darle consistencia. El Otro sigue en estado de espectro. Y es en ese punto que Nolan coincide con Pascal. En efecto, el hombre de Pascal es un extraviado, que se desplaza en ese “caos infinito”²¹, al antojo del azar ante el cual él es impotente debido a la enfermedad de su razón. El azar (cara o sello) deviene función simbólica, y la apuesta “una forma singular del Nombre del Padre”²², un tratamiento del “plus de gozar” que Lacan introdujo a partir de la plusvalía de Marx. Y aunque en los seminarios precedentes, de *El objeto del psicoanálisis* al *Acto psicoanalítico*, Lacan no menciona en ningún momento el Nombre del Padre, este término reaparece en el seminario *De un Otro al otro*. En ese movimiento, el Nombre del Padre se desplazará: del elemento operatorio de la metáfora paterna, padre muerto de lo simbólico, a ese padre feroz, que exige el goce: el superyó.

LA PRECARIEDAD DE LO REAL

El sujeto de Pascal, sujeto del goce, es un yo [je] equivalente a una vida que no es nada, lo apostado inicial en toda apuesta, pero también el modo de gozar ganador a partir de la renuncia. Un “yo” [je] que no se define, como el *cogito*, por la certeza de su pensamiento, sino por la certeza del valor de aquello a lo que se renuncia. En la apuesta, el sujeto apuesta su vida terrestre con la esperanza de ganar “una infinitud de vida infinitamente feliz”²³: promesa de la felicidad a costa de “renunciar a los placeres” que se convertirá en el “principio mismo de la moral moderna”²⁴. Es una renuncia a los placeres a los que responderá una exigencia de goce del superyó siempre más feroz. El Dios de Pascal es el superyó. No ya el Dios de Descartes, que está del lado del ideal

20. *Ibíd.*

21. Pascal, *Pensamientos*, 185.

22. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, 125.

23. Pascal, *Pensamientos*, 186.

24. Deprins, “Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?”.

del yo, como supuesto saber, sino un Otro que se calcula respecto al goce. La renuncia al placer conducirá, así, a una retirada de la libido, que, una vez libre, vendrá a alojarse en el nudo del yo y del objeto al que ha renunciado el sujeto, fijándolo en una posición melancólica. No es sorprendente que en adelante la apuesta se presente como un texto “autófago”, que se devora a sí mismo, “con una inquietante perversidad”, que parece “haberse dado precisamente por misión de mostrar la disfunción de sus rodamientos”²⁵.

Pascal da fe del aspecto engañoso de su argumento que da cuenta de su precario real: tragedia moderna en la que el padre ya no es sino una causa perdida, y el Otro es inconsistente en el punto de la verdad. “Todo lo que conozco se reduce a que pronto debo morir”²⁶. Así, todo juego tiene un final: la muerte es lo que permite, en definitiva, sustraerse al azar: la apuesta se ofrece como modelo a escala de la vida misma. No es una metáfora de la existencia, sino una palabra que está presente en la conjugación de realidades incompatibles. Esta verdad que constituye la inconsistencia del Otro en la apuesta de Pascal quedará ilustrada en la paradoja del mentiroso de Husserl, en la que “yo miento” aparece como un enunciado imposible que contiene en sí mismo una verdad y su contrario. “Yo miento” conduce a ese punto de silencio que hace hablar al sujeto: ese goce inasimilable al significante al que se reduce la verdad que falta en lo real. En efecto, el sujeto alcanza lo real no por la vía de la verdad, sino por la del saber; y, el correlato de lo real no es la verdad, sino la certeza. Allí yace el “ser puro del sujeto”, ese real sin nombre, silencio que habita en el Otro, que no encuentra más suplencia que la del objeto del fantasma, pantalla para la inconsistencia del Otro, y que ofrece una consistencia lógica al sujeto por mediación del objeto, el cual, si constituye la coherencia del sujeto, halla, no obstante, su contraparte en el desasosiego y la soledad²⁷. Con la apuesta, Pascal busca inscribir un límite en el infinito sin límite. Es en ese punto donde la apuesta de Pascal parece efectuar un vuelco, para aparecer como una apuesta inconsciente, no ya en calidad de discurso del Otro, sino como discurso de lo Uno, tal como Lacan lo introdujo en su última enseñanza, haciendo uso del significante no para comunicar, sino con fines de goce; esto se puede notar en el caso de Nolan, donde se asiste a una sucesión de parodias de conductas ordálicas.

La apuesta de Pascal aparece como “conectada” con un Otro que ha prometido una infinidad de vidas, promesa de un goce a costa únicamente de que “yo” [je] apueste contra su existencia. El “yo” [je] de la apuesta se formula con un “se”, que se ilusiona con ser Uno: lógica del fantasma. No obstante, cuando la estructura del fantasma se alcanza, lo único que le queda al sujeto es eternizarse en la melancolía, como la nada de un ser eyectado del deseo del Otro. La apuesta conduce a esa zona de indeterminación, de tope en lo simbólico, que Lacan llama lo “real absoluto”²⁸ por cuanto está separado de lo imaginario y de lo simbólico, separado del deseo. Así, el azar como “Nombre



25. Thirouin, “Propositions sur le ‘Pari’ de Pascal”.

26. Pascal, *Pensamientos*, 166.

27. Lacan, *Le séminaire. Livre xvi. D’un Autre à l’autre*, 24.

28. *Ibid.*, 125.

del padre” aparece como ese “punto al infinito del goce absoluto”²⁹, como lo que hará sentido con lo real. El goce absoluto es el goce fálico, portador de la marca de lo Uno. El enunciado de la apuesta de Pascal aparece como una forma de mentira en el lugar del Otro, retorno de una verdad en la falla del saber matemático. En su “fuera de sentido” da fe del goce propio de Pascal. Así, “Dios existe” no es una pregunta, ni una elección que se ofrece al sujeto, pero aparece como el enunciado necesario sin el cual todo el argumento de Pascal se desfonda. Ahora bien, el neoliberalismo, en su matrimonio con los discursos de la ciencia y del capitalismo, pervierte la apuesta de Pascal. En efecto, con la apuesta, el azar deviene matemático, concebido como una imitación de la contingencia natural, que abre de esa manera la vía para la elaboración de herramientas de predicción. El azar matemático responde en adelante a leyes que vienen a regular su funcionamiento. No obstante, esta nueva modalidad del azar no suprime en absoluto el *Hilflosigkeit* (desamparo original freudiano o *désaide* en Lacan) que se expresa en formas renovadas de la melancolía, de la soledad o del horror al vacío. La esperanza matemática que permite calcular la partida, es decir, evaluar el grado de equidad en un juego de azar, “se ha transformado en principio abstracto, casi filosófico” que designa en adelante “una posición general sobre las acciones de los hombres”³⁰. En otras palabras, la esperanza matemática abre camino al cálculo probabilístico de un acontecimiento, a la luz del cual el sujeto “precavido” regulará su acción para apuntar al riesgo cero, mientras que en el otro borde se situará el sujeto que arriesgará siempre más en conductas cada vez más peligrosas. La lógica neoliberal, en su esfuerzo por reducir todo al único plano del cálculo, borra de esa manera la división del sujeto; “en un sentido, [es el] fin de la ‘subversión del sujeto’, que excede su lugar al puro sujeto de la máquina o de la teoría de los juegos”³¹. El sujeto se encuentra, entonces, enteramente suspendido al goce caprichoso al cual solamente puede responder con un tratamiento radical de lo real pulsional.

CONCLUSIÓN

La precariedad es una noción polimorfa, de borroso contorno, que no permite el consenso ni en las investigaciones en ciencias humanas que tienen dificultades para ponerse de acuerdo sobre su definición, ni en los discursos políticos que han hecho de este término un significante amo en las últimas décadas. En lengua inglesa la noción de precariedad remite al término *flexibility*, con lo cual se subraya la inestabilidad al mismo tiempo que se le da una connotación mucho más positiva que moviliza los campos lexicales de la movilidad, de la adaptabilidad, del dinamismo o, también, del cambio. La particularidad de la *precariedad* en la lengua francesa está en su definición:

29. *Ibíd.*, 335.

30. Thirouin, *Le Hasard et les règles*, 135.

31. Marie-Jean Sauret, *La révolution a eu lieu* (París: Orange, édition le Retrait, 2021), 173.

“que solamente se ejerce por permiso o tolerancia, con dependencia”³². Por extensión, ese término ha llegado a designar lo que tiene poca solidez o fuerza, hablando de principios, de conjeturas. Por último, *precario* es un término antiguo de jurisprudencia, que designa una prerrogativa “que solamente se ejerce gracias a una concesión, a un permiso siempre revocable por aquel que la ha acordado”³³; esto recuerda la etimología del término (del latín *precarius, prex*, “lo que se obtiene a través de la oración”). Se dice precario de un sujeto presa de una relación de sumisión y de dominación a la voluntad del Otro.

Esta precariedad se vuelve a hallar en el nuevo imperativo al que debe someterse todo individuo, rehén de nuestra cultura contable. Más particularmente en lo que Foucault llama *las técnicas de sí* que permiten a los individuos “efectuar, solos o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre el cuerpo y su alma, sus pensamientos, las conductas, sus modos de ser”, por una parte, por una transformación personal y, por la otra, en la búsqueda de algún ideal (felicidad, belleza, pureza, erudición, perfección, etc.)³⁴. En adelante las técnicas médicas constituyen un punto de apoyo que crece en la constitución y exploración de un “nuevo cuerpo” individual. Piénsese en el desarrollo continuo de las intervenciones médicas sobre el cuerpo en la búsqueda de un ideal de masculinidad, de feminidad (cirugía estética, implantes) o para responder a las problemáticas de género o de maternidad (técnicas de fecundación asistida). Pero también en la sustitución de un relato de destino por una teoría que se apoya en las estadísticas y en otros cifrados genéticos o sanguíneos, teoría que subraya el poder de desubjetivación de esas nuevas formas de lenguaje tecnocientífico.

“En esta fase extrema del desarrollo del capitalismo que vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos”, para retomar las palabras precisas de Agamben³⁵, desde los teléfonos móviles, pasando por los cálculos de probabilidad de una buena gestión de la salud, hasta el registro en las redes de Internet y GPS de los mínimos hechos y comportamientos (allí donde el individuo cree, en cambio, liberarse a buena cuenta de todas las obligaciones), parece casi imposible para el sujeto alojarse en esos dispositivos sin ser manipulado, objetivado y finalmente desdoblado digitalmente; así como para Nolan es difícil preservar una “historización” y los significantes que la tejen para continuar viviendo un encaminamiento personal sin delegar progresivamente muchas tomas de decisión y responsabilidades a un oráculo algorítmico.

De esa manera, muchas elecciones “en acto” en los individuos de nuestra modernidad hacen parte, por mediación de las redes sociales, de un fenómeno colectivo que viene a impregnar todo orden de la cultura. En *Televisión*, Lacan agrega este inciso que, en nuestra opinión, es esencial: “En el extravío de nuestro goce, solamente el Otro lo sitúa, pero es solamente en la medida en que estamos separados

32. Definición de precariedad. Disponible en: <https://www.littre.org/definition/précarité>

33. TLFi: Trésor de la langue Française informatisé, ATILF - CNRS & Université de Lorraine. <http://www.atilf.fr/tlfi>

34. Michel Foucault, *Les techniques de soi. Dits et écrits*, vol. IV (París: NRF Gallimard, 1982), 785.

35. Giorgio Agamben, *Qu'est ce qu'un dispositif ?* (París: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2007), 34.

de este". Ahora bien, el hecho de ya no estar verdaderamente separados del Otro en la modernidad tiene como consecuencia que el Otro ya no sitúa el goce. Lacan retoma: "A ello se agrega la precariedad de nuestro modo [de goce], que en adelante solamente sitúa plus de gozar"³⁶. En otras palabras, el Otro, al perder consistencia, ya no le permite al sujeto localizar el goce. Y en este desplazamiento ya no se trata tanto de extravío de goce como de pérdida, con lo que la condición misma de la vida desaparece y lo insostenible de lo real retorna. La diversidad de los monosíntomas y de las conductas de llamado sellan la precariedad de los modos de gozar. Menos que semblantes, el consumo inmediato de objetos "de bisutería"³⁷ obliga al sujeto o bien a renovar su desaparecida presa o bien a apostar más. Las apuestas (inconscientes) se juegan sobre el fondo de un fantasma socavado de uno de sus términos (ya no \$ ◊ a, si no Je - a): fantasma pervertido por la cifra que apunta a saturar al sujeto. Es así como la precariedad hace eco a la hiperabundancia (objetos, imágenes, informaciones, etc.). Como lo subraya Marie-Jean Sauret, "el capitalismo explota las pulsiones desmezcladas de quien se abandona a ello — capitalismo anal (véase la equivalencia del dinero con las heces), exacerbación de la frustración que alimenta las adicciones orales, glotonería de las imágenes y de la pornografía generalizada por las nuevas tecnologías (destino de los cuatro borrados del sujeto en lo real)"³⁸.

BIBLIOGRAFÍA

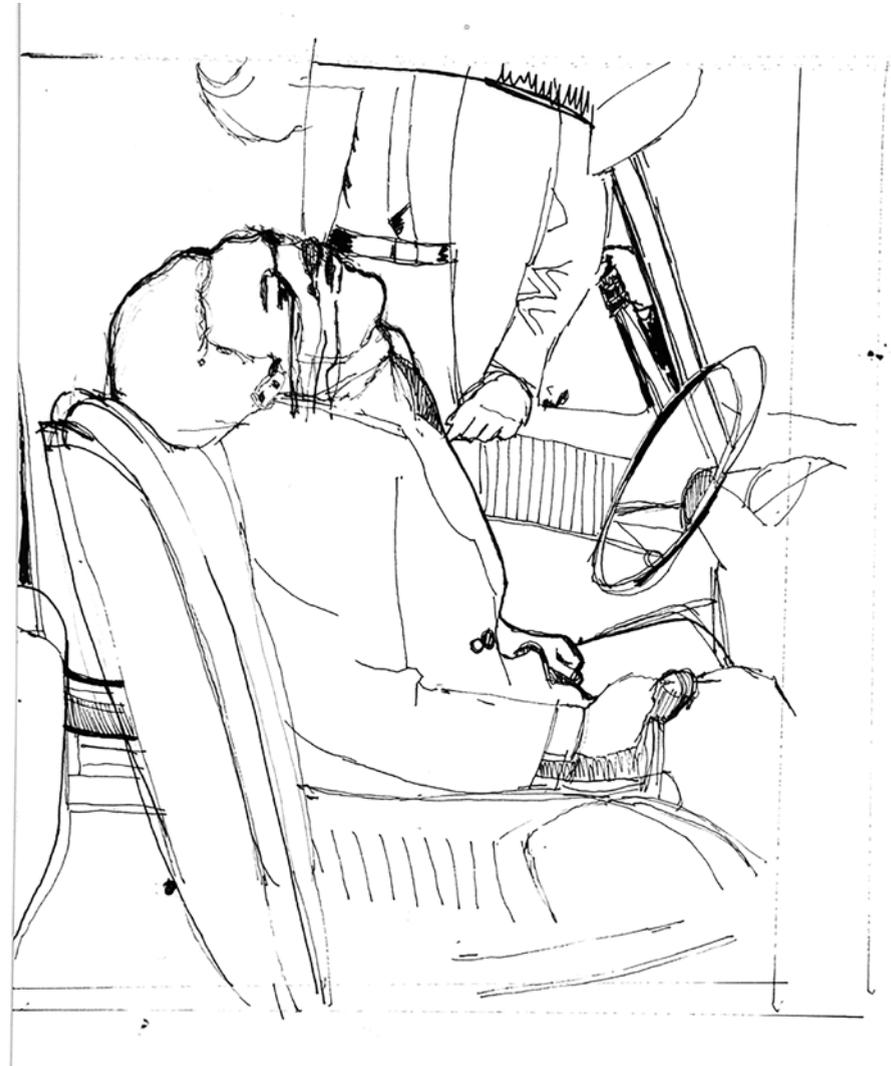
- AGAMBEN, GIORGIO. *Qu'est ce qu'un dispositif?* París: Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2007.
- DEPRINS, DOMINIQUE. "Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution?". En Cartuyvels, Y. (Ed.). *Les ambivalences du risque: Regards croisés en sciences sociales*. Saint-Louis: Presses de l'Université Saint-Louis, 2008. doi: 10.4000/books.pusl.3567.
- FOUCAULT, MICHEL. *Les techniques de soi. Dits et écrits*. Vol. IV. París: NRF Gallimard, 1982.
- GODARD, HENRY. *L'Autre face de la littérature*. París: Gallimard, 1990.
- LACAN, JACQUES. "Télévision" (1974). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.
- LACAN, JACQUES. *Du discours psychanalytique. Conférence à Milan*. París: Salamandra, 1972.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969). París: Seuil, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). París: Seuil, 1996.
- MALRAUX, ANDRÉ. *L'Homme précaire et la Littérature*. París: Gallimard, 1977.
- PASCAL, BLAISE. *Pensamientos*. T. 1. elaleph.com, 2021.
- PASCAL, BLAISE. *Pensées*. París: Gallimard, 2004.
- SAURET, MARIE-JEAN. *La révolution a eu lieu*. París: Orange, édition le Retrait, 2021.
- SAUVAGNAT, FRANÇOIS. "Pari, pacte diabolique et nomination". Conferencia de cierre en el coloquio "Adolescences et lois". Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 31 de agosto de 2018.
36. Jacques Lacan, "Télévision" (1974), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 534.
37. *Ibid.*, 188.
38. Sauret, *La révolution a eu lieu*, 176.

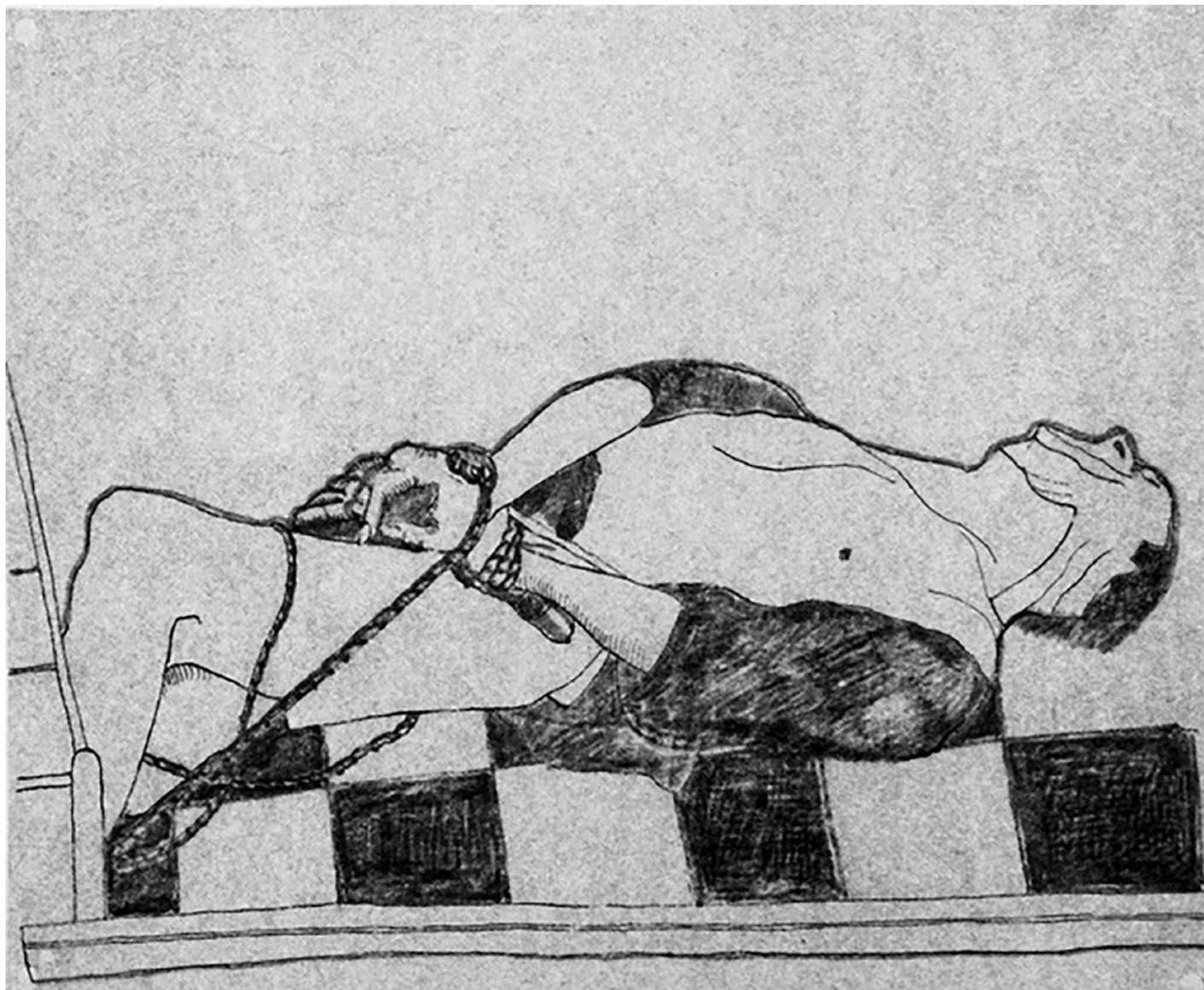
THIROUIN, LAURENT. "Propositions sur le «Pari» de Pascal". *Courrier du Centre international Blaise Pascal* 16 (1994). doi: 10.4000/ccibp.591.

THIROUIN, LAURENT. *Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991.

TLFi: TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE INFORMATISÉ. ATILF - CNRS & UNIVERSITÉ DE LORRAINE. <http://www.atilf.fr/tlfi>

VALÉRY, PAUL. *Variété III, IV et V*. Paris: Gallimard, 2002.





Lo otro de lo humano. Una alianza entre Freud y Bataille



CÓMO CITAR: Teruel, Andrea. "Lo otro de lo humano. Una alianza entre Freud y Bataille". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 117-132, doi: 10.15446/djf.n22.112842.

* e-mail: andreateruel@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

ANDREA TERUEL*

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

**Lo otro de lo humano.
Una alianza entre Freud
y Bataille**

Sigmund Freud y Georges Bataille comparten una similar concepción acerca de lo humano que tensa y desgarras las interpretaciones del sujeto racional heredadas de la modernidad. En nuestro recorrido nos proponemos indagar sobre la influencia que el psicoanálisis habría tenido en la heterología batailleana. Para ello nos detendremos en tres puntos en los que se cruzan el pensamiento de Bataille con el de Freud: el surrealismo, la muerte y la noción de sujeto. Estas serán las cuerdas con las que iremos trenzando los encuentros entre estos autores para arribar a la idea de un sujeto desgarrado o escindido, a contrapelo de cualquier aspiración humanista.

Palabras clave: psicoanálisis, heterología, tánatos, pulsión, gasto.

**The Otherness of the
Human. An Alliance
between Freud and
Bataille**

Sigmund Freud and Georges Bataille share a similar conception about the human that tenses and tears the interpretations of the rational subject inherited from modernity. In our journey, we intend to look into the influence that psychoanalysis would have had on Bataille's heterology. To do this, we will stop at three points where Bataille's thought intersects with Freud's: surrealism, death, and the notion of subject. These will be the strings with which we will braid the encounters between these authors to arrive at the idea of a torn or split subject against any humanist aspiration.

Keywords: psychoanalysis, heterology, Thanatos, drive, expenditure.

**L'autre de l'humain. Une
alliance entre Freud et
Bataille**

Sigmund Freud et Georges Bataille partagent une conception similaire de l'humain qui tend et déchire les interprétations du sujet rationnel héritées de la modernité. Nous nous proposons d'enquêter sur l'influence qu'aurait eue la psychanalyse sur l'hétérologie bataillienne. Pour ce faire, nous nous arrêterons à trois points où la pensée de Bataille croise celle de Freud : le surréalisme, la mort et la notion de sujet. Ce seront les ficelles avec lesquelles nous tisserons les rencontres entre ces auteurs pour arriver à l'idée d'un sujet déchiré ou divisé, contrairement à toute aspiration humaniste.

Mots-clés : psychanalyse, hétérologie, thanatos, pulsion, dépense.



1. Para ver la relación Bataille-Lacan aconsejamos el estudio de Élisabeth Roudinesco, “Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée”, en *Georges Bataille après tout* (París: Belin, 1995); el estudio de José Assandri, *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007); y el estudio de Gibrán Larrauri Olguín, *Bataille y el psicoanálisis. La heterología, Freud y Lacan* (Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2015).

Sigmund Freud y Georges Bataille comparten una similar concepción acerca lo humano que tensa y desgarrar las interpretaciones del sujeto racional heredadas de la modernidad. En nuestro recorrido nos proponemos indagar sobre la influencia que el psicoanálisis habría tenido en la heterología batailleana. Para ello, nos detendremos en tres puntos en los que se cruzan el pensamiento de Bataille con el de Freud: el surrealismo, la muerte y la noción de sujeto. Estas serán las cuerdas con las que iremos trenzando los encuentros entre estos autores para arribar a la idea de un sujeto desgarrado o escindido, a contrapelo de cualquier aspiración humanista.

El psicoanálisis y la heterología batailleana tienen rasgos muy afines, pues ambas perspectivas teóricas arriban a similares concepciones acerca de lo humano. No obstante, el examen específico de la relación de Bataille con el psicoanálisis muchas veces se vio eclipsado por el cotilleo biográfico o anecdótico —el cual centró el interés sobre todo en la relación Bataille/Lacan—, postergando así una exploración más profunda sobre el influjo que los conceptos freudianos habrían tenido en el pensamiento heterológico del autor de *El erotismo*. Por tanto, nos propondremos en el presente artículo avanzar sobre este último camino dejando la dimensión biográfica a un lado, no por considerar que carezca de interés, sino simplemente porque ya ha sido lo suficientemente estudiada¹. Es menester, además, destacar que el impacto del psicoanálisis en la heterología viene exclusivamente de mano de las investigaciones de Freud. Pues, si bien el joven Lacan —al momento en que Bataille elaboraba su pensamiento heterológico en el periodo de entreguerras— comenzaba a tener su propia producción, no encontramos reflejo explícito de esta última en la obra batailleana de aquel entonces.

Estructuraremos nuestro recorrido en tres apartados. En primer lugar, exploraremos la vinculación del psicoanálisis con los orígenes del pensamiento heterológico, lo que nos llevará a revisar la relación conflictiva de Bataille con el surrealismo. Luego, nos detendremos en el anudamiento que realiza el heterólogo con dos cuestiones psicoanalíticas clave: la muerte y la constitución del sujeto. De este modo, iremos cruzando un registro antropológico con un registro ontológico —presente tanto en Freud como en Bataille— para arribar a una concepción de lo humano a contrapelo de las concepciones humanistas heredadas de la modernidad.

EL PRIMER CONTACTO: EL SURREALISMO

Vale subrayar que, mientras Bataille desarrolla su heterología en el periodo de entre-guerras desde París, Freud vive y continúa profundizando sus estudios psicoanalíticos desde Viena y Londres. Esto nos da la pauta, no solo de cierta parcialidad en el abordaje de la obra del psicoanalista por parte del heterólogo, sino también de una recepción rezagada de los estudios de Freud dentro de los círculos intelectuales y científicos franceses de aquel entonces². No obstante, el psicoanálisis ya gozaba desde mediados de los años veinte de gran acogida dentro del movimiento surrealista. Es decir, aunque demoraría en ser aceptado en los núcleos más duros de las ciencias, ya hacía mella en las artes³. Las ideas relativas a la manifestación del inconsciente en los sueños, la apelación a lo irracional o al método de asociación libre impactaban fuertemente en las aspiraciones de la mencionada vanguardia. Así pues, Bataille estaba al tanto de muchas ideas de Freud desde aquellos tempranos años⁴.

Sin embargo, el heterólogo fue un mordaz crítico del surrealismo. Nunca dejó de desdeñar públicamente el idealismo infundido por dicha vanguardia y de vituperar la exaltación a lo maravilloso y al espíritu elevado que de ella emanaba. En efecto, estudiosos de Bataille acuerdan en situar el origen de la heterología en el seno de una ruidosa querrela desatada con André Breton a propósito de la publicación del *Segundo Manifiesto del surrealismo* en 1929⁵. ¿Cuál será, entonces, la suerte que correrá la interpretación de Freud por parte de Bataille en medio de aquel enfrentamiento? Ciertamente, Bataille se propone rescatar al psicoanálisis de las edulcoradas manos bretonianas y, en consecuencia, reivindicar el lado más vil y destructor de sus enseñanzas. En consecuencia, el psicoanálisis, para el filósofo francés, no solo vendrá a pronunciarse sobre la elocuencia de las dimensiones oníricas, sino que vendrá a impugnar las ilusiones culturales y los ideales más “elevados” de la humanidad mostrando el lado maldito de la existencia, su armonía imposible y su violencia irrefrenable. Es decir, las elucubraciones de Freud, para Bataille, no señalarían de ningún modo un mundo bello y maravilloso como el que pretendía alcanzar Breton, sino más bien un mundo bélico y paradójico, doliente y gozoso. De esta manera, ya desde las primeras páginas de su revista *Documents* (1929-1931) —definida por Surya como “máquina de guerra antisurrealista”⁶— Bataille se aparta del universo de concepciones instaladas por dicha vanguardia y comprende al psicoanálisis desde una orilla opuesta al optimismo característico de Breton.

Quizá ese sesgo en la recepción de la teoría psicoanalítica de Breton sea el motivo por el cual Freud siempre se mantuvo en un elocuente silencio respecto al movimiento de vanguardia, incluso habría rechazado múltiples invitaciones para

2. Para la recepción del psicoanálisis en Francia ver Élisabeth Roudinesco, *La batalla de los cien años, Tomo II (1925–1985)* (Madrid: Fundamentos, 1999).
3. El *Primer manifiesto del surrealismo* data de 1924 y allí ya se explicitan los agradecimientos a los descubrimientos de Freud, los cuales se reconocen como cimientos del movimiento.
4. Incluso en 1927 se analizaría con Adrien Borel, freudiano heterodoxo vinculado al surrealismo y miembro fundador de la *Société psychanalytique* de París.
5. Ver Michel Surya, *La muerte obra* (Madrid: Arena Libros, 2014); Marina Galleti, “Heterology or the science of excluded part: an introduction”, *Theory, Culture and Society* 35 (2018): 3-27.
6. Michel Surya, *La muerte obra* (Madrid: Arena Libros, 2014), 151.

participar de este. Una respuesta del psicoanalista a una carta enviada por Breton en 1932 dejará en evidencia su desinterés absoluto por el surrealismo: “A pesar de que recibo tantas pruebas del interés que usted y sus amigos tienen por mis investigaciones, yo mismo no soy capaz de aclararme qué es y qué quiere el surrealismo. Quizá no estoy hecho para comprenderlo, yo que estoy tan alejado del arte”⁷.

Con lo dicho buscamos resaltar dos puntos de importancia: por un lado, que indefectiblemente el psicoanálisis se encuentra en la atmósfera de los inicios del pensamiento heterológico, ya que este último emerge con motivo de una confrontación con el surrealismo; y, por otro lado, que la heterología misma viene a discontinuar una lectura sesgada acerca del psicoanálisis, preponderante hasta ese momento en la escena francesa en manos de la mencionada vanguardia artística. Consideramos, por tanto, que la recepción del legado freudiano reflejado en la heterología viene a rescatar y mantener la complejidad propia de aquel —ausente en la recepción surrealista—, pues preservará, ante todo, la vinculación entre el campo subjetivo y el campo social fuertemente presente en los textos de Freud a partir de los años veinte (aunque con claros precedentes en “Tótem y Tabú” de 1913). En efecto, como veremos, los textos del austriaco retomados por Bataille remiten en su mayoría a los de aquel periodo, conocidos comúnmente como su segunda tópica⁸.

7. Citado por Roudinesco, *La batalla de los cien años...Tomo I (1885-1939)*, 47.

8. La segunda tópica la desarrolla Freud a partir de 1920 y consiste en dividir el aparato psíquico en tres instancias: *Ello/ Yo/Súper-yo*. Anteriormente, el analista establecía una división fundamental entre: *Inconsciente/preconsciente/consciente*. Uno de los aspectos más relevantes de esta modificación es la introducción de la pulsión de muerte.

9. Incluso llega a haber una coincidencia por poco literal entre el subtítulo de un ensayo de Freud de 1915, “Nuestras actitudes ante la muerte” con una ponencia de Bataille de 1938, “Las actitudes frente a la muerte”, emplazada en el marco de *Société psychologie collective*.

10. Surya, *La muerte obra*, 186.

11. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 301.

TÁNATOS

Las resonancias entre el paradigma psicoanalítico y el heterológico son llamativamente notables. Quisiéramos destacar y desarrollar a continuación el lugar central que ocupa la muerte —tanto en sentido literal como figurado— en las reflexiones de Freud y Bataille, pues, en algún sentido, la muerte pareciera ser el centro de gravedad sobre el cual orbitan y adonde siempre retornan las ideas de ambos⁹. Surya, a propósito, remarca que la muerte está “sobreabundantemente presente en todo lo que escribe Bataille desde que escribe”¹⁰. En efecto, lo mismo se podría decir de Freud, quien con sensatez pregunta: “¿No sería mejor dejar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que por derecho le corresponde, y sacar a relucir un poco más nuestra actitud inconsciente hacia ella, que hasta el presente hemos sofocado con tanto cuidado?”¹¹.

Es cierto que a primera vista las personalidades de estos pensadores se presentan como antagónicas: Freud como un riguroso hombre de ciencia y Bataille derrapando por momentos en la bohemia. Sin embargo, encontramos entre ellos, no solo las mismas preocupaciones o temas recurrentes (como podrían ser los fenómenos en masa o la figura del marqués de Sade), sino también cierto estilo compartido en sus escrituras. Es

decir, evidenciamos una coincidencia notable en la forma espiralada con la que ambos construyen sus argumentos, apelando indiscriminadamente a diferentes ramas del saber para echar luz a sus reflexiones. Así, la filosofía, la antropología, la biología, la literatura, la arqueología, la poesía, la mitología, la historia, la religión, etc., se entrecruzan en las líneas tanto de uno como del otro. Ambos autores coinciden incluso en un rasgo particular de sus discursos: la invención de mitos en tren de ilustrar sus ideas. Nos detendremos por el momento en el mito de la horda primitiva de Freud, ya que el valor capital que allí alcanza la muerte resonará en la heterología batailleana.

El mito de la horda primitiva lo presenta Freud en su obra “Tótem y Tabú” de 1913. Este escrito se caracteriza sobre todo por establecer un vínculo entre psicoanálisis y antropología social. Su subtítulo acaso hable por sí mismo: “Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”. Casualmente, este estudio bebe de la antropología de Robertson Smith, quien insistía en la ambigüedad *fasta* y *nefasta* de lo sagrado. Así pues, el sendero que conecta las disquisiciones antropológicas de Freud con las de Bataille es bastante evidente, pues la noción de lo sagrado ambivalente es un pivote indiscutible del pensamiento batailleano. No obstante, la investigación del austríaco sobre el mundo primitivo trasciende las fronteras religiosas y sociológicas, ya que su motivación se dirige a establecer la vinculación que habría entre el desarrollo de la cultura y la sofocación de las pulsiones humanas. Tal recorrido será de indudable influencia para Bataille, puesto que deja escrito que: “[...] con el psicoanálisis la heterología ya había escapado a las formas puramente religiosas”¹². Pero bien, ¿cuál es la dimensión a la que escapa la reflexión batailleana en manos del psicoanálisis?, ¿qué es lo que este aporta a la heterología permitiéndole avanzar más allá de las formas puramente religiosas?

Ciertamente la sociología y la antropología francesa, con Durkheim a la cabeza, tuvieron una gran importancia para el desarrollo de la heterología en la medida en que supo señalar a lo sagrado como el fundamento de lo social. Freud, quien manifiesta haberse sentido siempre cautivado por la antropología, también se preguntará por aquello que organiza a los hombres en comunidad, y en busca de la respuesta desarrolla su mito de la horda primitiva. Este relato, en efecto, agrega un contenido pulsional a la génesis social ausente en las disquisiciones de Durkheim. Dicho mito narra un tiempo primordial en el que se presenta al padre de la horda como poseedor de todas las mujeres, monopolizando así el goce sin encontrar limitación alguna. Por esto mismo, sus hijos, expulsados del placentero desenfreno de su progenitor, deciden matarlo. Curiosamente, tras el crimen y comerse su cuerpo, los hijos no se abandonan a la disipación del goce, sino que lo prohíben y, así —mediante la instauración de la primera interdicción— dan origen a la cultura (a la vida en sociedad). En este sentido,

12. Georges Bataille, “Definition of heterology”, *Theory, Culture and Society*, 35 (2018): 35.

Freud destaca la ambivalencia de tal acontecimiento: el padre odiado empieza a ser amado, pues la Ley vino a ocupar su lugar: “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida”¹³.

Como se observa, este mito posee una carga simbólica tan fuerte que sería una tarea imposible agotar su sentido en pocos renglones. Es por ello que nos limitaremos a extraer de él tan solo algunos elementos para ponerlos en órbita con la heterología batailleana. El primer punto a destacar es el lugar que Freud le otorga al crimen en la cultura, pues este se conforma como el fundamento y promotor del lazo social. De otro modo, la muerte es la que sostiene el núcleo primigenio de la existencia colectiva. Una muerte que, paradójicamente, genera una ambigua afición entre los hombres, pues implica el rechazo al padre a la vez que su veneración.

Tal experiencia, como se observa, es comparable con la experiencia de lo sagrado descrita por Durkheim, por cuanto también provocaba sentimientos antagónicos de admiración y aversión dando origen a lo social¹⁴. Asimismo, aquel crimen primigenio nos recuerda la importancia que Bataille otorga al sacrificio en la comunidad en la medida en que se conforma como el acto que la patrocina. Pero, ¿acaso es lo mismo un crimen que un sacrificio? Debemos destacar que el crimen del mito de la horda primitiva está atravesado por un valor sacralizante, pues —perpetrado el asesinato— el padre es enaltecido y venerado. En este sentido, podemos pensar que ese acto criminal en Freud opera de forma análoga al sacrificio de Bataille: consagrando aquello que destruye.

Ahora bien, el alcance del relato del psicoanalista no concluye en la significación de la constitución del lazo social implicado en la muerte, sino que refleja también, en el mismo acontecimiento, la dinámica de los procesos anímicos inconscientes que operan en los seres humanos. En este sentido, Freud indica que la instauración de la ley tras el crimen viene a inhibir dos de los impulsos más primitivos de los hombres: el deseo de dar muerte y el de alcanzar el goce pleno. La ley reprime estas pulsiones y aparta de la conciencia aquello que la trastorna. Este mecanismo fundante de lo social, señala Freud, coincide de hecho con el complejo de Edipo, en el sentido de que la represión de los impulsos de matar al padre y poseer a la madre desempeñan un papel fundamental en la estructuración de la personalidad y la orientación del deseo humano. Así, la prohibición del incesto y el asesinato (parricidio) son las prohibiciones que no solo estructuran la cultura dando lugar a la ley, sino que de igual modo estructuran el aparato psíquico reprimiendo el deseo y dando lugar a la conciencia moral.

Hasta acá, observamos que el esquema heterológico de Bataille coincidiría con el esquema psicoanalítico si entendemos al orden homogéneo como el lugar de la cultura o el del yo consciente, dimensiones que funcionan bajo estrictas leyes

13. Sigmund Freud, “Tótem y Tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 145.

14. Tanto las investigaciones de Durkheim como las de Freud sobre las formas primitivas de existencia tienen el mismo objetivo: demostrar el valor fundamental del totemismo como expresión primaria de las religiones, la cual contiene a su vez el modelo de la vida social.

reguladoras. En consecuencia, lo heterogéneo se correspondería con las pulsiones reprimidas apartadas del orden simbólico. El mismo Bataille lo dice en su artículo “La estructura psicológica del fascismo”: “[...] el inconsciente debe ser considerado como uno de los aspectos de lo *heterogéneo*”¹⁵. Ahora bien, si continuamos con el paralelismo, ¿cómo se ajustarían estas pulsiones en el marco de la heterología? En este punto el texto “Más allá del principio de placer” es paradigmático, pues nos permite encabalar al registro socioantropológico de crimen y sacrificio que venimos desarrollando un registro económico y, así, constatar cierta correspondencia entre la pulsión de muerte freudiana y el gasto improductivo batailleano.

Si bien desde “Tótem y Tabú” Freud ya insistía, como vimos, en la ambivalencia afectiva de las pulsiones originales de los hombres, la introducción en 1920 de la pulsión de vida y la pulsión de muerte vendrá a articular conceptualmente esa dualidad originaria de un modo definido y radical. A través de la experiencia clínica, Freud advierte que los sujetos son proclives a repetir situaciones que no necesariamente se enmarcan dentro de lo que, en sus investigaciones previas, había definido como el “principio de placer”¹⁶. Al contrario, advierte que muchas veces los sujetos se orientan a repetir situaciones marcadas por el dolor. Entre sus ejemplos clínicos, por mencionar algunos, aparecen los sueños de los traumatizados por la guerra o los juegos de los niños en los que se pone en escena la partida de la madre. De este modo, el psicoanalista señala una “compulsión de repetición”¹⁷ que se instaura *más allá del principio de placer*, dando por resultado un aumento en la excitación de la energía dentro del aparato psíquico, lo cual produce sufrimiento.

Dicha compulsión, señala Freud, es “más originaria, más elemental, más pulsional, que el placer que destrona”¹⁸. Entonces, ¿a qué proceso obedece?, ¿a qué objetivo responde? El psicoanalista observa que aquello que se repite procede del inconsciente reprimido que intenta “retornar” al presente como un alma en pena que no descansa hasta encontrar solución. ¿Pero en qué consistiría tal solución? Freud señala que la pulsión “es un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas”¹⁹. Por lo tanto, siendo que lo inanimado estuvo antes que lo vivo, Freud concluye que “la meta de toda vida es la muerte”²⁰, por lo que la pulsión se dirige indefectiblemente hacia allí. En este sentido, la muerte no se halla al fin de la vida, sino en un pasado constitutivo de lo humano: en lo reprimido que insiste en retornar.

De este modo, el austríaco establece la existencia de la pulsión de muerte, la cual tiende a la destrucción y desintegración de lo viviente, es una pulsión que busca regresar a lo inorgánico. Sin embargo, Freud no niega que sigan operando en paralelo otras pulsiones en los hombres —gobernadas por el principio de placer— que

15. Georges Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, en *Obras Escogidas* (Barcelona: Barral, 1974), 85.

16. El principio de placer Freud lo entiende como uno de los rectores de la vida anímica. Consiste en mantener lo más baja posible (o al menos constante) la cantidad de energía presente en el aparato anímico, dado que el exceso sería la causa del displacer. Se trata de un principio económico.

17. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 19.

18. *Ibíd.*, 23.

19. *Ibíd.*, 36, cursiva en el original.

20. *Ibíd.*, 38, cursiva en el original.

tienden a la conservación de la vida y a su reproducción (como el caso de las pulsiones libidinales y sexuales). Así pues, leemos en “El malestar en la cultura”: la lucha entre Eros y Muerte “es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana”²¹. Dicho en otras palabras, el hombre está atravesado por ambas fuerzas —de vida y de muerte— y, en este sentido, la cultura debe dominar el núcleo perturbador y destructivo en aras de su propia conservación.

Volviendo en este punto a la heterología de Bataille, advertimos con Larrauri Olguín, que lo que aparece en Freud como “principio de placer” es llamado por el heterólogo “principio de utilidad o gasto productivo”²². Ambos tienen por objeto alejar el exceso, sosegar la excitación dispendiosa, y por esa vía garantizar la estabilidad económica de la vida, de las energías tanto psíquicas o materiales. En suma, ambos principios velan por la conservación del individuo y la especie, dando lugar a la producción y a un consumo moderado de energías, lo que genera un equilibrio sin mayores sobresaltos. Se trata, sin ir más lejos, de resguardar la tranquilidad subjetiva y social y domesticar al hombre en una vida anodina que le procura seguridad. En el artículo de Bataille “La noción de gasto” encontramos un pasaje en el que queda indiscutiblemente evidenciada la influencia freudiana. Hablando sobre el principio de utilidad, Bataille dice: “[...] tiene por objetivo el placer, más únicamente bajo una forma moderada, pues el placer violento se considera *patológico*”²³.

Por contraste, el gasto improductivo en calidad de transgresión del principio de utilidad ¿se correspondería con la pulsión de muerte situada más allá del principio de placer? Consideramos que sí. En efecto, ambos son conceptos económicos que se encuadrarían en lo que Bataille llama una “economía general”. Esto es, una economía sostenida en un “principio de pérdida”²⁴, en el sentido en que las energías no se conservan, sino que se dispendian, se gastan, se destruyen. Recordemos que el paradigma para Bataille del gasto improductivo era la práctica del *potlatch*, al cual atribuye “una necesidad de pérdida desmesurada”²⁵ y lo caracteriza como el “poder de perder”²⁶. Las resonancias, de este modo, con la fuerza tanática freudiana saltan a la vista. Se trata, en ambos casos, de lógicas económicas que atentan contra la propia continuidad de la vida, aunque generando satisfacción al realizarse. Una satisfacción que —si bien es antagónica con la exigencia de bienestar— se encuentra en estrecha vinculación con una realización soberana, pues implica la negación a la autoridad y a su sometimiento. Freud, a propósito de la pulsión de muerte, dice: “[...] el organismo quiere morir a su manera”²⁷. Vale recordar también, en este sentido, al asesinato del padre de la horda, es decir, la eliminación de la autoridad que limitaba el goce. Así, tanto la pulsión de muerte como el gasto improductivo contienen valores invertidos

21. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1921), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 118.

22. Olguín, *Bataille y el psicoanálisis. La heterología*, Freud, Lacan.

23. Georges Bataille, “La noción de gasto”, en *Obras Escogidas* (Barcelona, Barral, 1974), 37-38.

24. *Ibíd.*, 40.

25. *Ibíd.*, 47.

26. *Ibíd.*

27. Freud, “Más allá del principio de placer”, 39.

de los que rigen el mundo “civilizado”. Pues la insubordinación a cualquier finalidad productiva o conservadora y la inclinación vertiginosa a la dilapidación agonizante de energías se oponen radicalmente a la preservación de la vida, al sometimiento a la autoridad y a la mezquindad del gasto que regulan las formas de vida establecidas por la cultura (Freud) o por el orden homogéneo de la sociedad burguesa (Bataille).

Asimismo, debemos señalar que estas dimensiones destructivas, puestas al desnudo por el psicoanálisis o la heterología, no solo se familiarizan entre sí por compartir una concepción económica constitutiva del ser humano sostenida en la pérdida, sino que a su vez sus mentores coinciden en una lectura sobre el devenir histórico de esta y, en consecuencia, realizan un diagnóstico similar de su tiempo presente. Es decir, tanto Freud como Bataille interpretan que en el mundo primitivo los impulsos de gasto no eran censurados con el mismo tesón con el que lo son en la actualidad. El desarrollo de Occidente implicó una represión más pronunciada a este tipo de conductas y, en este sentido, también un ocultamiento de la muerte o de aquello que la anuncia (cadáveres, podredumbres, excesos, formas violentas, etc.)²⁸. Este mecanismo de apartar cualquier fuente de excitación del centro de la vida trajo inevitablemente consecuencias psicológicas. Dice Freud en “De guerra y muerte”: “Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida”, y más adelante: “[...] esta actitud nuestra hacia la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano [...]”²⁹. Como se observa, dicha interpretación —más allá del prejuicio que inspira— no dista demasiado de la emitida por Bataille, quien denuncia sobre todo a la burguesía, miedosa y mezquina, de vivir una vida sin atractivos dedicada obsesivamente a su cuidado y a la preservación de bienes.

Ahora bien, ambos pensadores —en simultáneo a esta lectura histórica o diacrónica realizada— hacen hincapié también en un punto sincrónico clave que no debe perderse de vista. Este consiste en indicar que la represión establecida ante las tendencias destructivas no es un trabajo que se haya aplicado de una vez por todas en un tiempo primordial desembarazándose en adelante de este, sino que es un trabajo constante. Lo que quiere decir que si el trabajo de la represión cede, el contenido de la pulsión brota. En este sentido, la tensión es permanente e irresoluble. Bataille, a propósito, compara este enfrentamiento con las prohibiciones que el padre impone al hijo —procurándole ante todo alojamiento, ropa, alimentación— para conservar su vida. Aun así, y a pesar de ello, el hijo se entregará a unas diversiones inconfesables en cuanto no esté en la presencia del padre. Análoga situación sucede con la clase burguesa, la cual tras bambalinas se presta a algunos placeres “como



28. Dufourmantelle llama la atención sobre un dato que pone groseramente de manifiesto la actitud ante la muerte en el mundo contemporáneo occidental. Son los llamados “seguros de vida”. Mediante estos, la muerte deja definitivamente de ser una pérdida y se vuelve un negocio y una ganancia. Adviértase, además, que en las palabras que dan nombre a la póliza la muerte está ausente. Ver Anne Dufourmantelle, *Elogio del riesgo* (Buenos Aires: Paradiso, 2019), 83.

29. Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, 290.

si fueran vergonzosos eructos”³⁰. Así, lo reprimido, lo inconsciente, lo heterogéneo, constantemente está retornando y tensionando la vida de los hombres. En cuanto bajan las defensas vigías —como en los sueños—, estas dimensiones advienen y desestabilizan el orden. Si la censura se debilita, el vasto espectro simbólico de la muerte aflora en la superficie. Dice Freud, alertando sobre ese magma oculto en la profundidad humana: “[...] si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos”³¹. Similar idea expresa metafóricamente Bataille: “La Tierra bajo la costra del suelo es fuego incandescente”³².

Con lo dicho, creemos haber dado suficientes razones que demuestren el estrecho parentesco de la heterología y el psicoanálisis en torno a la transversalidad de la muerte en sus esquemas teóricos. Aunque Bataille no haya explicitado demasiado entre sus páginas el real alcance que las ideas de Freud tuvieron en sus reflexiones, no hay dudas de que estas fueron una gran fuente de inspiración de la que bebió a grandes tragos. Pasajes como el que sigue dejan lo expuesto en evidencia. Dice Bataille en su última conferencia proferida en el *Collège de sociologie* en 1939, a semanas del inicio de la guerra y a pocas más de la muerte de Freud:

El ser está constantemente solicitado, en dos direcciones: una conduce a la formación de ordenaciones duraderas y de fuerzas conquistadoras, la otra conduce por medio del gasto de fuerza y de excesos que se incrementan, a la destrucción y a la muerte. Tales solicitudes las encontramos incluso en las circunstancias más triviales de la vida: el debate sobre la oportunidad de un gasto útil o seductor tiene por trasfondo el equilibrio entre los principios de la adquisición o de la pérdida.³³

Como se observa, el influjo de la teoría de las pulsiones es innegable en estas líneas. Bataille —del mismo modo en que lo hizo Freud— delinea mediante esos impulsos antagónicos una antropología basada en una escisión constitutiva de lo humano. Tal concepción, incluso, es pensada bajo la misma perspectiva económica que la del austríaco: la de la irresoluble tensión entre el gasto y la conservación. De este modo, en el paradigma heterológico —al igual que en el psicoanalítico— la existencia (individual y colectiva) aparece como la puesta en juego entre la vida y la muerte, orquestada mediante mecanismos de represión y transgresión.

GASTO, LUEGO SOY

La expresión que da título a este apartado se encuentra entre unas anotaciones sueltas de Bataille, recopiladas y editadas en las *Œuvres Complètes*³⁴. Como se advierte, la frase parodia el célebre adagio cartesiano “*Cogito, ergo sum*” con el que la filosofía daba a

30. Bataille, “La noción de gasto”, 49.

31. Freud, “De guerra y muerte”, 298.

32. Citado por Silvio Mattoni, *Bataille. Una introducción* (Buenos Aires: Quadrata, 2011), 51.

33. Denis Hollier (ed.), *El colegio de sociología* (Madrid: Taurus, 1982), 339-340.

34. La frase pertenece a un conjunto de textos incompletos de Bataille hallados en dos paquetes bajo el título “Aforismos reunidos a finales de 1952 para el Sistema”. Estos fueron editados en el tomo VIII de las *Œuvres Complètes*. La traducción al castellano se publicó en Georges Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica* (México: Taurus, 2001), 155.

luz al sujeto moderno, bastión de la metafísica de Occidente. En esta reformulación, la razón es desplazada de su posición de fundamento ontológico y, en su lugar, el pensador francés coloca una de las actividades que definen a lo heterogéneo: el gasto. Así, la solemne fórmula moderna —que determinaba al sujeto como una identidad robusta y completa capaz de organizar el mundo bajo criterios estrictamente racionales— es subvertida por completo. En esta nueva lectura, el pilar de la existencia ya no se reconocería en una enaltecida razón capaz de establecer la identidad de uno mismo y de las cosas volviéndolas calculables y previsibles, sino justamente en un punto de fuga que imposibilita el cierre en una totalidad mensurable y ordenada. De este modo, podríamos pensar que el gasto, como fundamento ontológico —tal como pareciera establecer la reformulación batailleana—, implica justamente la fisura de la ontología, pues implica la apertura hacia una dimensión de la pérdida. En este sentido, lo que fuera el fundamento pareciera ahora sostenerse —más que en un sólido cimiento— sobre una grieta que impide establecer la unidad.

Ahora bien, no consideramos que la intención de Bataille mediante la alteración de la sentencia cartesiana sea establecer las bases para una nueva ontología, es decir, no creemos que la frase sea una ecuación que se la haya tomado demasiado en serio. Asumimos su intervención más bien como un gesto creativo y pasajero entre sus anotaciones, cuya intención se reduciría a mostrar de forma irónica la distancia abismal que lo aleja de las concepciones filosóficas modernas. No obstante, la alteración de la sentencia nos ayuda a establecer semejanzas para nada menores con la operación del psicoanálisis. En efecto, mediante aquella expresión, Bataille expone con claridad el giro radical que realiza frente a la concepción del sujeto gestada en los albores de la modernidad; viraje que en gran medida está ya presente en Freud. En ambos autores, por tanto, percibimos el mismo quiebre rotundo con la tradición inaugurada en el siglo xvii. Tradición, por cierto, que legó una interpretación reduccionista de lo humano anclada en lo racional que continúa su marcha hasta nuestros días.

Al respecto, Lacan habla del “paso copernicano”³⁵ realizado por Freud en torno al sujeto, queriendo señalar con ello el desplazamiento de la conciencia de su lugar rector y la toma de mando de otra dimensión escurridiza y errática: el Inconsciente. Justamente, esa dimensión *otra* escapa a todo intento de aprehensión racional. Así, bajo el paradigma psicoanalítico, la integridad identitaria se disuelve, y el sujeto se manifiesta no ya en la certeza del *cogito*, sino en el yerro, en el tropiezo, en la interrupción del curso previsible de la conciencia³⁶. En este sentido, el sujeto del psicoanálisis deja de ser el sujeto de la razón para convertirse en el sujeto del inconsciente³⁷. Al respecto, Lorio y Vargas hablan del viraje onto-epistémico del psicoanálisis como reverso del sujeto de la certeza cartesiana, que “pone en cuestión el intento de su totalización

35. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014), 758.

36. Para Freud, el Inconsciente se manifestaba en chistes, lapsus, actos fallidos, sueños o síntomas.

37. Cabe aclarar que la expresión “sujeto del inconsciente” no es utilizada por Freud, sino por Lacan y sus derivas. Si la utilizamos acá es por considerar que resume de manera contundente la distancia del psicoanálisis con las concepciones modernas.

estructural o formalización absoluta, develando en una ontología de la *inconsistencia* el valor de un *ser* abierto a la *posibilidad*, a su constitución *a priori* indeterminada³⁸. En efecto, el descentramiento de la razón derrumba por completo la idea de un individuo indiviso y reflexivo. El sujeto del psicoanálisis deja de ser coherente y cerrado en sí mismo, pues es constituido por lo *otro* de la conciencia que lo atraviesa. Por tanto, es un sujeto escindido, dividido entre lo conocido y lo desconocido; es un sujeto agujereado y defectuoso.

Atendiendo a lo dicho, Larrauri Olguín indica una convergencia fundamental entre Freud y Bataille en el sentido en que ambos “[...] aplicaron su pensamiento a ser una crítica profunda a ese ‘pensar para luego existir’ que hace la seguridad del hombre ‘ilustrado’³⁹. Lo cierto es que la operación crítica de ambos pensadores no solo resquebraja la crisálida del *cogito* dando como resultado la ruptura de la ontología de la sustancia, sino que el embiste propiciado golpea también en un punto preciso que sostiene a la modernidad a sus anchas. Es decir, el destronamiento de la razón atenta también contra los presupuestos de la modernidad pensada como proceso histórico, social y político. Pues la conceptualización del sujeto racional no solo habría servido para calmar la ansiedad de la filosofía ante lo desconocido, sino que también fagocitó determinadas formas de organización social y formas económicas de producción instauradas desde aquel entonces. Como bien señala Balibar, Descartes habría sido tan solo el portavoz por excelencia de lo que devendría en una revolución cultural⁴⁰.

Atendiendo a esa vinculación, la alteración del sujeto racional por parte de Freud y Bataille repercute en interpretaciones más vastas que trascienden la especulación metafísica. Como ya vimos con anterioridad, el *viénés* pone de manifiesto esta continuidad entre el plano de conformación de la subjetividad y el plano del desarrollo social, es decir, indica que la estructura y los mecanismos del aparato psíquico individual se repiten en un orden más amplio intersubjetivo. Es por esto por lo que podemos afirmar que su teoría psicoanalítica también deviene en crítica a la cultura, entendiendo por esta última la suma de operaciones y normas que regulan los vínculos entre los hombres para su protección. En efecto, la cultura criticada por el *viénés* es sobre todo aquella sostenida en el ideal ilustrado del progreso, esto es, en la idea de que el hombre racional mediante el desarrollo de las ciencias y la técnica evoluciona hacia estados superiores que traen emparejados tanto la felicidad y la armonía entre los suyos como el dominio de lo extraño y distinto. Tal ideal, infundido en el alma de la modernidad, opera en función de la unificación y uniformización entre los individuos. En consecuencia, en nombre del aclamado progreso también se establece la condena y descalificación de lo diverso, de todo aquello presentado como lo *otro* de la razón, como lo *Otro* que obstaculiza el dominio de lo *Mismo*.

38. Natalia Lorio y Mercedes Vargas, “Sujeto y deseo”, en *Sujeto. Una categoría en disputa* (Buenos Aires: La cebra, 2015), 175.

39. Olguín, *Bataille y el psicoanálisis...*, 47.

40. Étienne Balibar, *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano* (Buenos Aires: Prometeo, 2013).

Al invertir Freud al sujeto cartesiano, derrumba como consecuencia aquel paradigma ideológico que prometía alcanzar un estado ideal de completitud, un estado homogéneo sin rarezas indómitas. Pues al considerar al individuo conformado por una negatividad que lo atraviesa, en el campo social se replica aquella misma querella de hostilidades recíprocas irresolubles develando un malestar cultural constitutivo. De este modo, el paradigma psicoanalítico no viene a asegurar la armonía del sujeto consigo mismo ni con el mundo, sino a poner de manifiesto un conflicto irresoluble que excede los parámetros racionales e impide la constitución de un universo homogéneo y seguro.

Lo mismo podríamos decir de la heterología. Bataille, al considerar al hombre atravesado por una inclinación al gasto, pone en cuestión el imperio del principio de utilidad, transversal al desarrollo económico que sostiene al mundo moderno. Así, tanto para Freud como para el francés, el hombre se presenta en las antípodas del sujeto cartesiano y, en consecuencia, de las exigencias culturales enquistadas a partir de aquel (tales como el rendimiento, la belleza, la limpieza, la ganancia, la aptitud, el orden, la medida, el ahorro, la discreción, etc.). Psicoanálisis y heterología se apartan de todo ese universo moderno y armónico en la medida en que conciben al hombre indeterminado. Indeterminado porque está constituido no únicamente por una razón consciente que lo identifica en su totalidad, sino también por una fuerza inconsciente que lo excede; e indeterminado porque no logra limitarse a una función con vistas a un fin utilitario ni a un proyecto teleológico edificante, pues eventualmente se subleva a cualquier mandato productivo entregándose a la pérdida y a la destrucción. Lo reprimido (la negatividad) de la conciencia y de la acción retorna como un oleaje. El hombre es concebido así en un vaivén de irracionalidad, desobediencia, improductividad e inutilidad.

Para finalizar, recordaremos unas palabras de Eric Laurent, quien —al explayarse en una entrevista sobre la posición del analista— dice algo que echa luz a esta suerte de comunión que señalamos entre psicoanálisis y heterología a contrapelo de las expectativas culturales heredadas de la modernidad:

En el mundo de la técnica, que es el nuestro, en el cual todo tiene que tener una función, el psicoanalista no es alguien que se ofrece como una herramienta útil. Y eso singulariza la posición analítica. Para ser claro: el psicoanalista trata de dirigirse a lo inútil de cada uno. Si se pudiera pasar de esas costumbres inútiles que nos invaden, sería extraordinario. Pero no es el caso. Es imposible separarse de esa parte oscura que nos habita; esa parte desdichada, maldita, como la llamaba Georges Bataille. Pero el psicoanalista tiene esa distancia sobre el discurso de la utilidad. Y tratar de transformar eso “que no va” en algo que vale es una tarea. Pero de lo “que no va” tampoco es

imprescindible separarse de una manera autoritaria. Hay que considerar a esa parte maldita como algo a lo que vale la pena dirigirse.⁴¹

De este modo, si el *cogito* cartesiano devino en el elegante hombre Ilustrado, podríamos decir, entonces, que el hombre freudobatailleano deviene en el errático hombre del deseo, ubicado en el lugar de la falta —mentando con *falta* una ausencia, una incompletitud, a la vez que la infracción de un deber—. De lo que trata la heterología y el psicoanálisis, resumido por Laurent, es de no dar la espalda a aquella *otra* dimensión oscura y transgresora que avergüenza y humilla a todo hombre adaptado y servil a la norma.

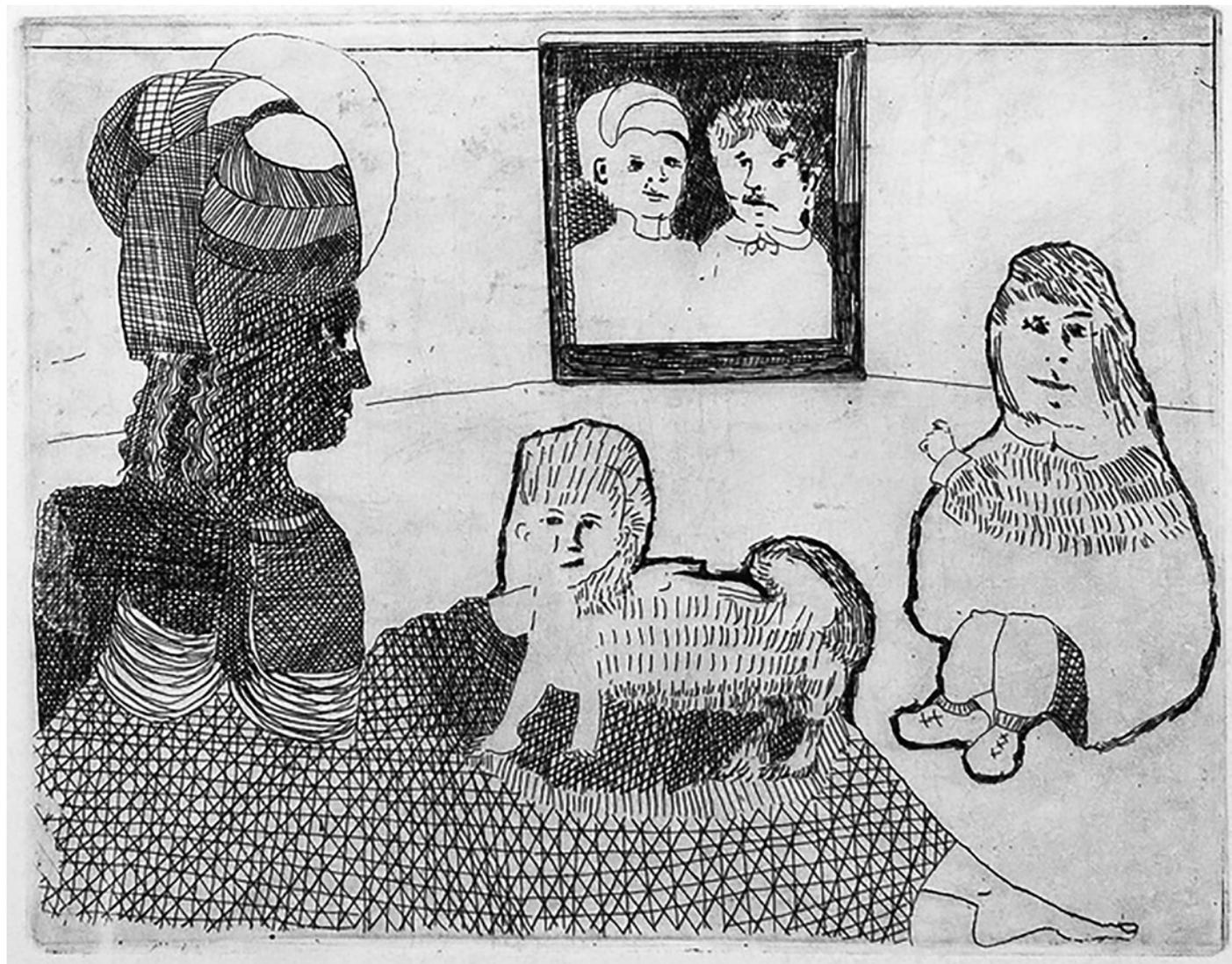
Por último, consideramos que el psicoanálisis le ayuda a Bataille a reforzar cierta mirada acerca de lo humano, la cual se inscribe en su heterología. Está claro, empero, que la heterología no se podría reducir únicamente al psicoanálisis, pues tal como indica su mentor: “[...] el *inconsciente* debe ser considerado como uno de los aspectos de lo *heterogéneo*”⁴². No obstante, la influencia de Freud en la conformación del pensamiento heterológico es indiscutible, pues los estudios acerca de la dimensión inconsciente se conforman en el eslabón necesario para desarticular la idea de un sujeto pensado como totalidad racional. En este sentido, el esfuerzo de Freud, recuperado por Bataille, consiste en romper la crisálida del sujeto, escindirlo y señalar el valor fundamental de las operaciones de pérdida y destrucción que hacen también a la dimensión humana.

BIBLIOGRAFÍA

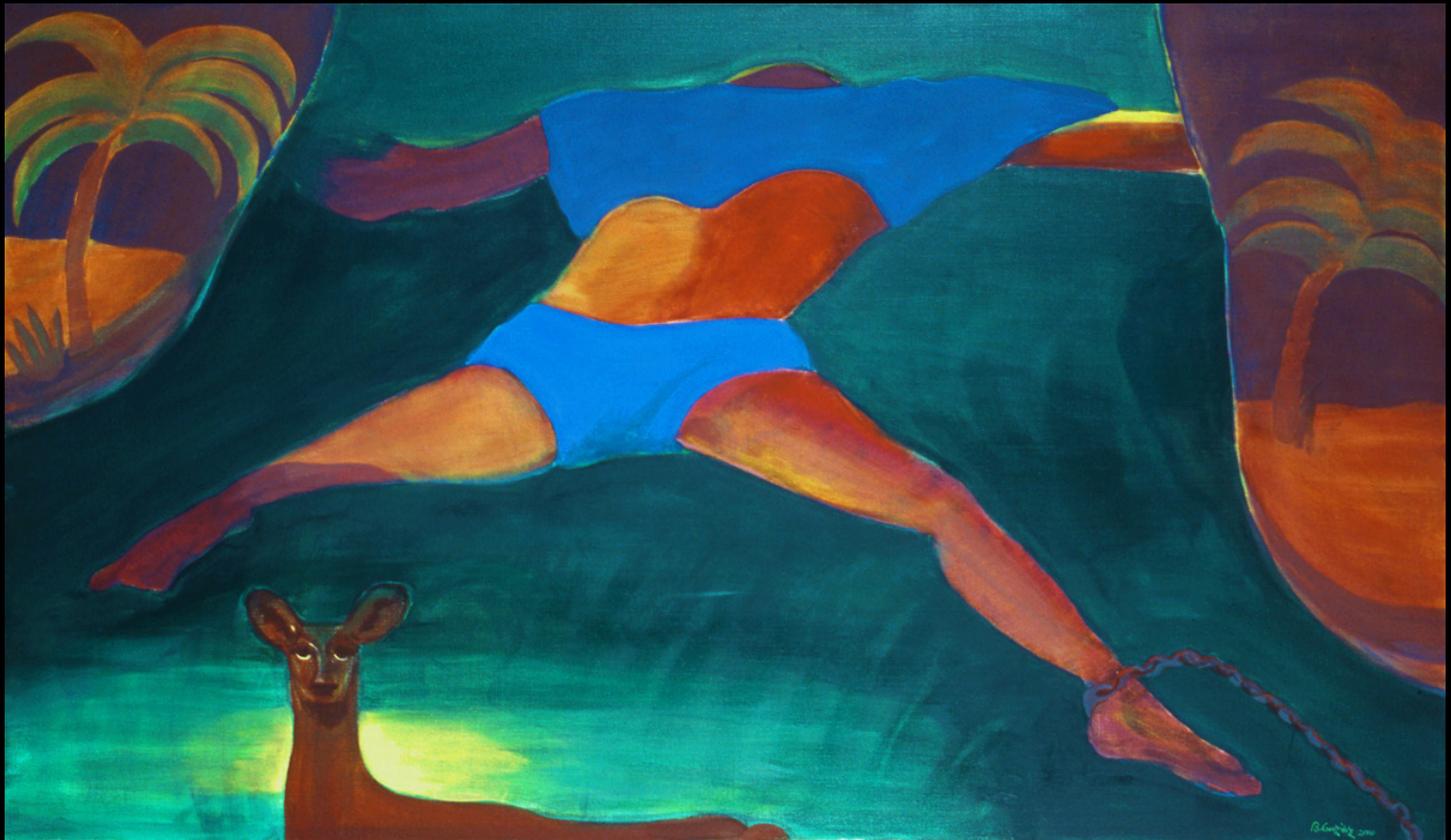
- BALIBAR, ÉTIENNE. *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- BATAILLE, GEORGES. “La estructura psicológica del fascismo”. En *Obras Escogidas*. Barcelona: Barral, 1974.
- BATAILLE, GEORGES. “La noción de gasto”. En *Obras Escogidas*. Barcelona: Barral, 1974.
- BATAILLE, GEORGES. *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*. Ciudad de México: Taurus, 2001.
- BATAILLE, GEORGES. “Definition of heterology”. *Theory, Culture and Society* 35 (2018): 29-40.
- DURKHEIM, ÉMILE. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Ciudad de México: FCE, 2012.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y Tabú” (1913). En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915). En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- FREUD, SIGMUND. “Más allá del principio de placer” (1920). En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1921). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
41. Eric Laurent, “La ciencia es hoy el principio de autoridad”, en *Revista Ñ Digital*. Disponible en: https://www.clarin.com/psicologia/entrevista_eric_laurent_0_ByjZ1cFvQI.html
42. Bataille, “La estructura psicológica del fascismo” en *Obras Escogidas* (Barcelona: Barral, 1974), 85.

- GALLETI, MARINA. "Heterology or the science of excluded part: an introduction". *Theory, Culture and Society* 35 (2018): 3-27.
- HOLLIER, DENIS (ED.). *El colegio de sociología*. Madrid: Taurus, 1982.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- LARRAURI OLGUÍN, GIBRÁN. *Bataille y el psicoanálisis. La heterología, Freud y Lacan*. México: Ediciones Navarra, 2015.
- LAURENT, ERIC. "La ciencia es hoy el principio de autoridad". *Revista Ñ Digital*. Disponible en: https://www.clarin.com/psicologia/entrevista_eric_laurent_0_ByjZ1cFvQl.html
- LORIO, NATALIA Y MERCEDES VARGAS. "Sujeto y deseo". En *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La cebra, 2015.
- MATTONI, SILVIO. *Bataille. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2011.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *La batalla de los cien años, Tomo I (1885-1939)*. Madrid: Fundamentos, 1999.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *La batalla de los cien años, Tomo II (1925-1985)*. Madrid: Fundamentos, 1999.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. "Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée". *Georges Bataille après tout*. París: Belin, 1995, 191-213.
- SURYA, MICHEL. *La muerte obra*. Madrid: Arena Libros, 2014.





IV. EL SUJETO EN RIESGO



© Beatriz González | Pescador pescado | Óleo sobre lienzo | 120x205 cm | 2000



© Beatriz González | Niños aguateros III | Óleo sobre papel | 40 x 70.5 cms | 2017

El riesgo en la revolución y en la subversión



CÓMO CITAR: Abínzano, Rodrigo Valentín; Sofía Blank y Mauro Amor. "El riesgo en la revolución y en la subversión". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 135-150, doi: 10.15446/djf.n22.112843.

* e-mail: abinzanopsi@gmail.com

** e-mail: sofiablank.psi@gmail.com

*** e-mail: mauroamor.r@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

RODRIGO VALENTÍN ABÍNZANO*

SOFÍA BLANK**

MAURO AMOR***

Universidad de Buenos Aires - C.S.M. n°3 Arturo Ameghino (CABA) - Red Palestra (Asistencia y Tratamiento Psicológico) - Foro Analítico del Río de la Plata, Buenos Aires, Argentina

El riesgo en la revolución y en la subversión

En este trabajo se abordan las distintas aristas que tienen los términos *revolución* y *subversión* para el psicoanálisis. La confusión que se suele hacer entre ellos conduce a menudo a impasses en la formalización clínica. Teniendo los dos términos una fructífera polisemia, su diferenciación nos parece necesaria para dar cuenta de sus usos en psicoanálisis. Para ello, utilizamos la teoría del lazo social de Jacques Lacan que se escribe a través de cuatro discursos (Maestro, Histérico, Universitario y Analista). Abordamos los debates de Lacan con los estudiantes de Vincennes, así como las características del llamado discurso capitalista. Es a partir de ahí que podremos identificar las particularidades que adquiere la noción de riesgo en cada proceso.

Palabras clave: revolución, psicoanálisis, subversión, discurso, lazo social.

The Risk in the Revolution and the Subversion

This work addresses the different edges that the terms *revolution* and *subversion* have for psychoanalysis. The usual confusion between the two often leads to bottlenecks in clinical formalization. Since both terms are highly polysemic, we consider their differentiation necessary to account for their uses in psychoanalysis. To do this, we use the theory of social bonds proposed by Jacques Lacan, written through four discourses (Master, Hysterical, University, and Analyst). We address Lacan's discussions with the students of Vincennes and the characteristics of the so-called capitalist discourse. From there, we will be able to identify the particularities that the notion of risk acquires in each process.

Keywords: revolution, psychoanalysis, subversion, discourse, social bond.

Le risque dans la révolution et dans la subversion

Les différentes arêtes que les termes *révolution* et *subversion* ont pour la psychanalyse sont abordés dans ce travail. Les confusions habituellement faites entre eux induisent souvent des impasses dans la formalisation clinique. Les deux termes comportant une polysémie féconde, leur différenciation nous semble nécessaire pour rendre compte de ses emplois en psychanalyse. Pour cela, nous nous servons de la théorie du lien social de Jacques Lacan qui s'écrit au moyen de quatre discours (Maître, Hystérique, Universitaire et Analyste). Nous abordons les débats de Lacan avec les étudiants de Vincennes, ainsi que les caractéristiques du discours dit capitaliste. C'est à partir de là que nous pourrions repérer les particularités que la notion de risque acquiert dans chaque processus.

Mots-clés : révolution, psychanalyse, subversion, discours, lien social.

INTRODUCCIÓN

“Una vez, escribí la palabra *revolución* con cuatro faltas de ortografía, porque pensé en la revolución y entonces puse dos *r*. Después la *v* no era la que tenía que ser. Después en medio, sentí que me tenía que parar un poco ¿no?, que tenía que..., entonces puse una *h*, y al fin acabé con una *t*”

SALVADOR DALÍ, ENTREVISTA CON JOAQUÍN SOLER SERRANO

El uso de la etimología siempre se presenta como una tésera al momento de comenzar un itinerario de investigación. Esto se explica por el simple hecho de que hay saberes que anidan en el tejido de la lengua misma y que ir en búsqueda de ellos ofrece una brújula preliminar del problema o tema a tratar.

En nuestro caso, podemos ubicar la filiación del término *revolución*, aquel que viene del latín *revolutio* y que significa “acción y efecto de dar vueltas de un lado a otro”, para poder diferenciarlo de *subversión*, proveniente de *subvertere*, literalmente “volver hacia abajo lo que debe estar arriba”. A primera vista, se hace evidente que ambos procesos no son lo mismo y que inclusive la posibilidad de diferenciarlos nos permitirá aislar elementos heterogéneos. No obstante, seríamos ingenuos si pensamos que ambos términos remiten a una sola significación, como lo indica dicha apertura etimológica. La polisemia, característica de cualquier término que conforme el campo semántico de un lenguaje, hace que todo el tiempo se haga necesario un esfuerzo de especificación. En nuestro caso, dentro del marco teórico psicoanalítico, podríamos preguntarnos a qué revolución o subversión hacemos referencia.

Esta pregunta es necesaria, especialmente porque ambos términos se reducen fácilmente a explicaciones imaginarias o descriptivas, lo cual implica un riesgo en muchos sentidos, sea de reducción, banalización o distorsión.

En todo caso, debemos apostar al riesgo que implica el sujeto, en calidad de efecto de subversión, es decir, de trastocar un orden establecido de manera irreversible. Este es el punto diferencial de que un efecto sea analítico y no solo terapéutico. No porque lo terapéutico sea algo despreciable ni mucho menos, sino porque la lógica



que lo rige implica la posibilidad de su disolución en cuanto efecto, como bien muestra aquel fenómeno aislado por Freud como la “reacción terapéutica negativa”¹.

En vías de localizar estas diferencias, interrogamos la revolución y la subversión en sus bifurcaciones con la intención de una delimitación de su cauce para dar lugar a lo específico de cada término. Para ello, por su claridad y aporte al tema, abordamos la intervención realizada por Lacan en Vincennes, conocida como *Analiticón*, así como relevamos las coordenadas principales del discurso capitalista. Finalmente, diferenciaremos las particularidades que adquiere la noción de riesgo para estos procesos.

LA REVOLUCIÓN EN TÉRMINOS DE MARX

Al referirse a la revolución es prácticamente ineludible hacer cierto rastreo por el significado que dicho término tiene para la teoría marxista. Es inevitable cotejar la especificidad que reviste para la producción de Karl Marx, especialmente en la influencia de este autor en la obra de Lacan. Cabe recordar que este último le asignó la paternidad del concepto de síntoma², único punto de coincidencia entre el filósofo y Freud. Lacan destaca, además, “el uso abusivo”³ que se hacía del término *revolución*.

Lógicamente, por una cuestión de extensión, es imposible a los fines de este trabajo hacer un desarrollo exhaustivo del concepto de revolución en la obra de Marx. No obstante, podemos localizar una serie de características que nos permitirán establecer diferencias con el modo en que Lacan se vale de este.

En el libro *Vocabulario básico de Marxismo*, Gérard Bekerman no solo localiza todas las menciones del término *revolución* en la obra del filósofo, sino que, además, establece un modo de conceptualización. También se destaca que no hay un uso conceptual del término *subversión* en dicho relevamiento.

Marx utiliza el término *Revolution* con al menos seis acepciones distintas: *kommunistische Revolution* (revolución comunista), *proletarische Revolution* (revolución proletaria o popular), *soziale Revolution* (revolución social), *totale Revolution* (revolución total) y *universelle Revolution* (revolución universal)⁴.

Como señalamos, Bekerman toma menciones varias sobre “revolución” y ensaya un ordenamiento conceptual de esta. Refiere que la revolución es:

Locomotora de la historia. Es un fenómeno puramente natural, dirigido más por leyes físicas que por las normas que en tiempos ordinarios determinan el desarrollo de una sociedad. O más aún, estas normas adoptan en la revolución un carácter más físico, la fuerza de las necesidades aparece con mayor violencia. Acto a través del cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte mediante fusiles, bayonetas

1. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 50.
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 1971), 24.
3. *Ibíd.*
4. Gérard Bekerman, *Vocabulario básico de Marxismo* (Barcelona: Crítica, 1983), 273.

y cañones, es decir, con los medios más autoritarios que se pueden imaginar. No es la crítica, sino la revolución la fuerza propulsora de la historia.⁵

Esta definición es provechosa para nuestro trabajo por cuanto aborda varios de los puntos desde los cuales Lacan establecerá su concepción de revolución.

En primer término, la ubica como “motor y fuerza propulsora de la historia”, que, si lo codificamos desde la noción de lo real como “lo que vuelve siempre al mismo lugar”⁶, podría pensarse como un relanzar constante. Sin embargo, también hay que recordar que Marx conceptualiza que la historia se repite dos veces, primero como tragedia y luego como farsa⁷; entonces esa historia, cuando se repite, difiere.

En segundo término, Marx refiere que la revolución es un proceso de orden natural que se rige más por las leyes de la física que por los tiempos y desarrollos de determinada sociedad. Se entiende que apunta a un carácter estructural de la revolución, punto de absoluta coincidencia con Lacan, con el agregado de que también será el campo de la física, especialmente aquel que rige la mecánica celeste, del cual se valdrá el psicoanalista francés para referirse a la revolución.

Por último, Marx hace referencia a la práctica revolucionaria armada, de la cual destaca el carácter autoritario. Esta coordenada será leída por Lacan desde la lógica del discurso del amo.

EL RIESGO DE LA REVOLUCIÓN (QUE VUELVE SIEMPRE AL MISMO LUGAR)

La teorización de los cuatro discursos de Jacques Lacan es aquella que nace en interlocución con Michel Foucault y sus desarrollos sobre las diversas dinámicas discursivas, así como por el contexto de pensamiento que tiene lugar en ese momento en Francia, donde la noción de discurso está especialmente imbricada en la realidad política. A pesar de ello, los discursos propuestos por Lacan responden al llamado del *retorno* al que lo convoca Foucault en la conferencia *¿Qué es un autor?*⁸, y apuntan a localizar coordenadas de estructura. Será desde allí que Lacan se abocará a la conformación de sus “cuadrípodos”, denominación motivada en que los discursos tienen una estructura tetraédrica, es decir, se conforma por cuatro caras. En este caso, por cuatro lugares y cuatro elementos. Los lugares son el del agente (arriba a la izquierda), también denominado lugar “del amo” o “del dominante”; el del Otro (arriba a la derecha), también llamado lugar “del trabajo”; el del producto (abajo a la derecha); y el de la verdad (abajo a la izquierda). En lo que hace a sus elementos, tenemos al S_1 , significante amo, el S_2 , significante del saber, al $\$$, sujeto dividido (sujeto del deseo) y al a , objeto plus de goce.

5. *Ibíd.*, 193.

6. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 441.

7. Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) (Buenos Aires: Prometeo, 2004).

8. Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* (1969) (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2010).

Los elementos y lugares se rigen por una legalidad que está indicada en los vectores que conforman a los discursos, haciendo un movimiento al estilo de las agujas del reloj o, en términos técnicos, *dextrógiro*⁹, literalmente “que se desvía hacia la derecha”. A su vez, todos los discursos tienen un punto de imposibilidad, lo que hace a “lo real” de su constitución. Lacan utiliza en un primer momento un triángulo negro para indicar dicho real¹⁰ y luego opta por una doble barra (//). Los primeros tres imposibles son freudianos, gobernar (para el discurso del amo), educar (para el discurso universitario), analizar (para el discurso analítico), y el restante lo agrega Lacan, que es causar el deseo (para el discurso histórico).

Dependiendo del lugar que tienen los elementos tendremos un discurso diferente. Cabe aclarar que sin la doble barra y los vectores tendríamos veinticuatro posibilidades de escritura diversas. Es una elección de Lacan establecer esa lógica para los discursos y reducirlos a cuatro. También cabe mencionar al “pseudo” discurso capitalista, ya que no se aplica a esta lógica por excluir a lo imposible en su estructura.

A modo de ejemplo, tomaremos la intervención realizada por Lacan, conocida como *Analiticón*. Dicha intervención no se da estrictamente en el marco del seminario, pero fue incluida al final de la edición establecida. Si uno repasa en la fecha, se puede dar cuenta de que la intervención se realiza entre las clases 1 y 2 de dicho volumen.

La intervención en cuestión tuvo lugar el 3 de diciembre de 1969 en el Centro Experimental Universitario de Vincennes. Es conveniente desarrollar algunas coordenadas históricas para poder comprender la importancia de la presentación de Lacan allí, así como del proyecto mismo de dicho centro.

El Centro Experimental Universitario de Vincennes abrió el 1 de diciembre de 1968 por iniciativa de Edgar Faure, ministro de educación francés, con la finalidad de convertirse en un foco de innovación en términos de educación para el mundo. Cuando Lacan hace su intervención, el centro acababa de cumplir un año.

La creación original del proyecto respondía a ciertos efectos del mayo francés, donde Charles de Gaulle vio una posibilidad de alejar a los estudiantes del centro de París, por considerarlos una amenaza luego del sismo que implicó el movimiento obrero-estudiantil de 1968. El Centro Experimental comenzó su construcción en 1968 y recibió su primera cohorte de estudiantes en 1969. Además de Lacan, muchos de los principales intelectuales de ese momento participaron de sus actividades, como Badiou, Derrida, Deleuze, Foucault y Canguilhem. Al momento de la intervención de Lacan —y a diferencia de lo ocurrido en el mayo francés—, de Gaulle ya no era el presidente, sino que había sido electo George Pompidou cinco meses antes para cumplir dicha función.

9. Pablo Peusner, *El niño y el Otro. Pertinencia de los cuatro discursos en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños* (Buenos Aires: Letra Viva, 2008), 65.
10. Por ejemplo, en las páginas 114 y 138 de *El Reverso...* para referirse al discurso analítico.

En 1980 la universidad es reubicada en la localidad de Saint-Denis (más hacia las afueras, en dirección norte de París, a diferencia de Vincennes, que se ubica más hacia el suroeste de la capital) y la antigua sede es totalmente destruida. Es en dicho pasaje que es rebautizada como Universidad de París VIII, tal como se la conoce hoy en día.

Retomando la intervención de Lacan, se puede apreciar rápidamente que los efectos del mayo francés siguen estando presentes de diversos modos. No obstante, la principal enseñanza de esta intervención es la equivocación discursiva por parte de aquellos que le reclaman a su invitado reproducir un saber, donde Lacan todo el tiempo apuesta a producirlo. En ese sentido, y tomando el piso de arriba del discurso del amo, podemos decir que los estudiantes, ubicados en el lugar de S_1 , le reclaman a Lacan que les dé un saber, que trabaje y lo produzca. Veremos cómo al final de la clase el propio Lacan localiza la división en el sostén revolucionario como la instauración de un nuevo amo. En este punto, es la cosmovisión ideológica en su conjunto a la que apunta la argumentación lacaniana.

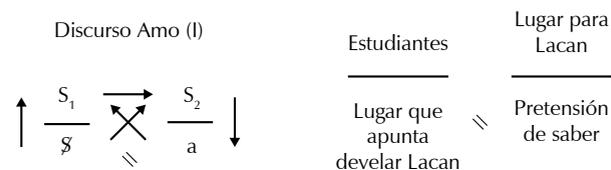


FIGURA 1. Discurso del amo y sus lugares.

Este movimiento se puede localizar en toda la primera parte de la exposición. Lacan se presenta y lo primero que refiere es “Hablaré de mi Egeria, que es de esta guisa”¹¹. Egeria, escritora hispanorromana del siglo IV, fue conocida por sus relatos de viajes. Por esto, es el “viaje lacaniano” al que se referirá Lacan, el de su enseñanza, y lo hará de determinado modo (guisa es sinónimo de “modo” o “manera”). Entonces, Lacan se presenta con un carácter cuasi testimonial para decir, de determinada manera, su verdad. Podemos pensar esto: la propuesta de dirigirse a esos otros, tal como lo hacía en su seminario, está presente desde el comienzo, ofreciéndose desde el lugar de $\$$, de sujeto dividido. Pero, por la respuesta que recibe, se le ofrece el lugar del Otro, en calidad de esclavo, como quien tiene el saber y debe entregarlo, pasaje que va del plus de goce a la plusvalía. También en el comienzo Lacan refiere “les haré un dibujito”¹², pero no hay ningún gráfico en la edición establecida. Por lo que sigue a continuación en su relato —y por algunas menciones posteriores—, entendemos que el discurso que presenta al principio es el discurso universitario.

11. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2013), 211.

12. *Ibíd.*

Para intentar caracterizar al discurso universitario podemos afirmar que es el discurso del decir pedagógico. El discurso universitario es el vehículo de la evaluación, porque el saber se dirige como agente al Otro en calidad de objeto para ser evaluado. Es por ejemplo lo que hacemos en una entrevista de admisión de un paciente, sea en el hospital o en el consultorio, preguntamos e intentamos recabar información sobre ese otro. Por ello no hay que hacer coincidir de modo directo el discurso universitario con las instituciones académicas, porque debemos entenderlo como un modo de decir. Este punto es crucial en el desenlace de lo que sucede en la intervención de Lacan. No debemos hacer una lectura moral de este discurso; uno muchas veces interviene desde allí. En todo caso el problema es solamente operar como agente del saber, porque estaríamos adoctrinando a los pacientes (io a los alumnos!) y solo obtendríamos efectos propios de este tipo de discurso.

El discurso universitario produce división, es decir que cuando el objeto no puede responder en su totalidad a ese saber que se le dirige, hace síntoma, la barra le genera división. Una vertiente interesante de esto son los pacientes niños o adolescentes cuyo motivo de consulta es alguna deficiencia en el desempeño escolar¹³. Este pedido normalmente viene de alguno de sus padres, pero el síntoma lo encarna ese que no pudo soportar el asedio del saber como agente.

Retomando la intervención de Lacan, hay un interrogante que ilustra perfectamente este punto. Una alumna le pregunta: “¿Por qué los estudiantes de Vincennes, al final de la enseñanza que se supone reciben, no pueden convertirse en psicoanalistas?”, a lo que Lacan responde: “El psicoanálisis es algo que no se transmite como cualquier otro saber”¹⁴. Lacan refiere que un analista es el producto de un análisis, y dijimos que el discurso universitario, cuando ocasionalmente trastabilla, produce síntomas, que serían potencialmente el motivo para empezar algún tipo de tratamiento. La lógica de los discursos nos obliga a ubicarlo de este modo, ya que es la diferencia de productos la que hace a un discurso u otro.

Hay que decir que en la primera parte de su intervención —y a pesar de haber hecho otra propuesta inicial—, Lacan se comporta como Otro que hace con un saber, en el lugar del esclavo: da definiciones, precisa algunas cuestiones en relación con la escritura de los discursos; esto lo único que genera es confusión en su auditorio, como lo testimonia una de las primeras intervenciones del público: “hasta aquí no he entendido nada”¹⁵. Las preguntas comienzan a ser cada vez más directas, como, por ejemplo: “¿Es revolucionario el psicoanálisis?”, y las respuestas de Lacan empiezan a virar hacia su propósito de instaurarse desde el lugar de la división, soportando durante varios pasajes las interpelaciones directas del público. Lacan hace el intento de que efectivamente haya producción de saber en su intercambio con los estudiantes. Podemos decir que



13. Véase sobre este punto el capítulo “Clínica del discurso universitario” (pp. 75-85) del ya citado *El niño y el Otro...* de Peusner.

14. Lacan, *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, 212.

15. *Ibíd.*, 214.

logra posicionarse en cierto momento como $\$$ y se dirige a aquellos que ahora, en calidad de Otro, puedan producir un saber sobre el psicoanálisis, la universidad y la revolución. Inclusive hay cierto efecto de dicha división en el público, en la medida en que están quienes quieren que Lacan se calle (volviendo a instaurar el discurso del amo) y quienes quieren darle la palabra.

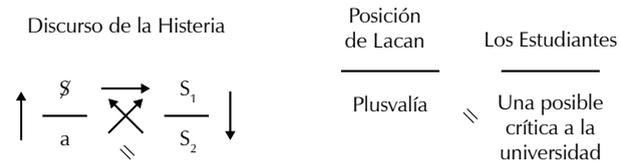


FIGURA 2. Discurso de la histeria y sus lugares.

Es solo desde allí, en segunda instancia, que Lacan puede localizar para los estudiantes el lugar de la plusvalía: el discurso al que interpelan es el mismo al que sostienen. La posición “anti” lo único que genera es darle más consistencia a aquello de lo cual se quiere alejar o diferenciar. De allí que Lacan les responda: “ustedes son producto de la Universidad y demuestran que son la plusvalía”¹⁶, otro modo de decir que cuando el esclavo es quien pierde plus de goce, el amo es quien gana de esa pérdida en términos de plusvalía. Esto es otro modo de leer lo que pasó en el mayo francés: cuando los estudiantes y obreros lograron interpelar al amo de manera tal de mostrar su castración, cayeron en su propia trampa, ya que la división como agente debe contemplar otros discursos; en caso contrario, se vuelve a instaurar el orden establecido.

Es al ubicar esto que Lacan sostiene en su posición el rechazo de sus interlocutores y apuesta a su división: pone énfasis en la incompletitud, en la castración, en los diversos modos por los cuales hay que leer cierta posible salida del discurso universitario. Si la Universidad no decanta como S_1 no habrá trabajo del Otro que valga.

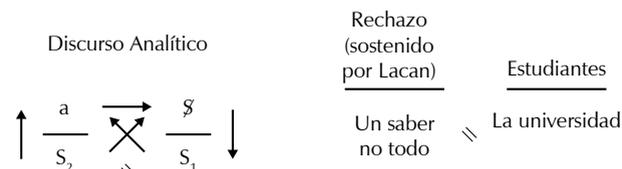


FIGURA 3. Discurso analítico y sus lugares.

16. *Ibíd.*, 216.

Pero el fracaso de ello se evidencia en la extensa intervención del estudiante que se encuentra en la encerrona de confundir el discurso con la institución, diciendo que hay que salir fuera de la Universidad, a quien Lacan advierte: “¿Pero fuera de qué? Porque cuando salen de aquí ¿se convierten en afásicos? Cuando salen, siguen hablando, por consiguiente, siguen estando adentro”¹⁷. Luego de evidenciar la estructura del discurso, la falta de conocimiento de dicho estudiante, quien responde “no sé lo que es afásico”, motiva un uso lacerante del discurso universitario por parte de Lacan, que interroga: “¿No sabe lo que es un afásico? Es indignante en extremo. ¿Usted no sabe lo que es un afásico? Desde luego, hay que saber un mínimo”¹⁸.

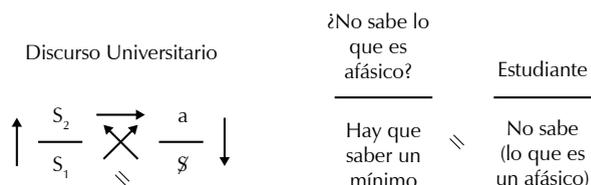


FIGURA 4. Discurso universitario y sus lugares.

El acto de Lacan no puede ser más pertinente e irónico, ya que utiliza lo que advirtió desde el comienzo de su exposición. La división del público se acentúa en este momento, especialmente por la crítica de Lacan al comunismo soviético, al cual incluye en una relación de homología, en términos discursivos, con la universidad. Y es hacia el final cuando localizamos la vuelta al discurso del amo, pero ahora con la diferencia de que Lacan revela su verdad. Frente a los pedidos y manifestaciones en relación con la revolución, no duda en afirmar: “a lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán”¹⁹. Y si no había sido lo suficientemente contundente, cierra ubicando el lugar del cuerpo estudiantil en todo ello: “y los primeros en colaborar, aquí mismo en Vincennes, son ustedes, porque juegan la función de los ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: Mírenlos cómo gozan”²⁰. Los ilotas, los esclavos del régimen espartano, son el ejemplo retórico del cual se vale Lacan para insistir en su propósito inicial: revelar la verdad del amo establece la posibilidad de histerización, como acto de subversión. Dimos una vuelta completa, ahora la verdad inconsciente en cuestión se encuentra revelada.

17. *Ibíd.*, 221.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*, 223.

20. *Ibíd.*

Discurso Amo (II)

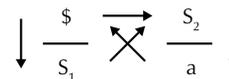
Amo		Ilotas del régimen
Aspiran a un Amo. Lo tendrán	≡	Producen para el Amo (y lo sostienen)

FIGURA 5. Discurso del amo (ilotas).

De esta manera, la castración del amo queda velada y él es repuesto en su lugar mediante el trabajo esclavo. A propósito de ello, resuena un pasaje del escrito de Lacan “Subversión del sujeto...”²¹ donde podemos leer —aún sin la teoría de los cuatro discursos, pero con el amparo de Hegel— al esclavo en la posición que venimos trabajando: “es desde el lugar del Otro donde se instala, de donde sigue el juego, haciendo inoperante todo riesgo...”²². La función de los ilotas, entonces, neutraliza el riesgo que implicaría la emergencia de la división como agente de discurso.

ASTUCIA CAPITALISTA

Lacan presenta el (pseudo) discurso capitalista en una Conferencia en Milán²³ en 1972, a tres años del Seminario *El Reverso...* Lo define como “lo más astuto que se ha hecho como discurso” y, al graficar su estructura, advierte sobre “una pequeña inversión” respecto del discurso amo: el sujeto barrado se ubica en el lugar del agente, dejando así al significante amo en el lugar de la verdad. El resto de los términos se mantiene en su lugar. La modificación mencionada apareja algunas consecuencias. En primera instancia, rompe la lógica mediante la cual se conforman las distintas estructuras discursivas, es decir, los movimientos dextrogíricos que emplazaban los términos sobre los lugares. En segundo lugar, en la composición de este discurso se borra la doble barra (//) que marca la imposibilidad de circularidad, de relación continua entre los cuatro términos. De esta manera, todos los términos podrían relacionarse entre sí.



Discurso capitalista

FIGURA 6. Discurso capitalista.

21. Jacques Lacan “Subversión del Sujeto y dialéctica del deseo en Freud”, en *Escritos 2 (1960)* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 775 - 787.

22. *Ibíd.*, 771.

23. Jacques Lacan, “Del discurso Psicoanalítico”, *Conferencia en Milán*. (1972) (Inédito) <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>.

En la sustitución de los términos “el agente repudia la determinación que recibe de la verdad para pasar a dirigirla”²⁴. En este ordenamiento, podríamos decir que el sujeto no aparece representado entre significantes, sino que es presentado, ya no sería supuesto en el lugar de la verdad. Operaría una liberación de los determinantes simbólicos que lo condicionan para dominar su propio discurso.

Es propuesta una autonomización del sujeto, ahora conductor de su propio destino. Sin embargo, este liberalismo —más que libertad— contradice la condición misma del sujeto propuesto por el psicoanálisis, el cual se funda como efecto del significante. De esta manera, opera una renegación de los principios rectores del \$ a manos del discurso capitalista, el cual, según nos dice Lacan en su conferencia, está destinado a estallar: “marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume”²⁵. ¿Qué riesgos conlleva esta inversión?

El riesgo de lo humano reside en el sujeto, en el efecto del lenguaje que subvierte los ideales de completitud y cava como fundamento del ser un vacío inaugural. Este riesgo, base de imposibilidad, se lee en las incidencias singulares de los entramados de cada analizante. Es por ello que podríamos afirmar que el discurso capitalista pone en riesgo el riesgo de lo humano, es decir, el orden del capital en su estructura apunta a forcluir lo que fundamenta la existencia del sujeto. Los imperativos de rendimiento, autosuperación, etc., pujan por el derribamiento de cualquier borde que limite las capacidades individuales, postulando un sujeto amo de su propio destino, autocausado. De esta manera, el camino hacia la expresión del máximo potencial volitivo y consciente de este sujeto capitalista estaría liberado bajo el rechazo de los imposibles que el discurso establece. Sin peros, el agente queda apto para cualquier clase de consumo.

¿Bajo qué orden pensar este discurso? ¿Es revolucionario? ¿Subversivo? En primer lugar, podríamos referirnos al destino que Lacan postula para este pseudodiscurso presentado en 1972: el estallido. El levantamiento de las barreras simbólicas permitiría un funcionamiento perfecto que aceleraría la relación entre vectores hasta su propia consumición. Byung-Chul Han describe al sujeto de este discurso del siguiente modo:

El sujeto de rendimiento de la Modernidad Tardía no está sometido a nadie. Se positiviza, se libra a un proyecto. En lugar de una coacción externa aparece una coacción interna, que se ofrece como libertad. [...] La sociedad del rendimiento es la sociedad de la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota hasta quedar abrasado. Se desarrolla la autoagresividad, que no en pocas ocasiones se agudiza y acaba en la violencia del suicidio. El proyecto se revela un proyectil, que el sujeto de rendimiento dirige contra sí mismo.²⁶



24. Jorge Alemán. *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan* (Buenos Aires: Atuel, 1993), 21.

25. Lacan, “Del discurso psicoanalítico”.

26. Byung-Chul Han, *Topología de la violencia* (Buenos Aires: Herder, 2019), 21.

Si retomamos lo que hemos planteado, podríamos decir que la revolución no está destinada a estallar, su destino se consume en la reubicación del amo en el lugar del agente, mediante un giro de 360 grados. El riesgo es salvado por el trabajo esclavo. La estructura del discurso permanece conservada, su ley no se corrompe mediante la vigencia de la doble barra. Si la subversión, como hemos mencionado, consiste en poner para abajo lo que estaba arriba —en ese punto ubicamos la emergencia del \$ en el plano superior del discurso, plano al que Lacan denomina contenido manifiesto, en oposición al contenido latente conformado por los dos lugares inferiores—, también se mantendrían conservadas las propiedades discursivas.

Es allí donde podríamos ubicar una distinción entre estos dos órdenes y el discurso capitalista. Este último no es revolucionario ni subversivo, es astuto. Mientras en los primeros dos el funcionamiento del discurso como lazo social no es alterado (sus movimientos se mantienen dentro de la normativa), en la variante del discurso capitalista ese orden se corrompe por la inversión entre S_1 y $\$$. Si bien la subversión analítica consiste en convocar al sujeto en el lugar del agente para, posteriormente, ponerlo a trabajar, este término no deja de estar en relación con los significantes que lo representan y con el objeto que lo causa, a partir de un vínculo de no-consumación, o sea, ordenado por lo imposible. Sus relaciones están regladas. Esto no ocurre en el discurso capitalista, pese a que en ambos el sujeto sea agente. Žižek alude a este movimiento propuesto por la astucia de esta forma:

“Ser astuto” significa ser dinámico y nómada, estar en contra de la burocracia centralizada. Significa creer en el diálogo y en la colaboración y no en la autoridad central; en la flexibilidad y no en la rutina; en la cultura y el conocimiento y no en la producción industrial; en la interacción espontánea, en la autopoiesis y no en las jerarquías fijas.²⁷

La astucia de este discurso consiste en el enmascaramiento del amo bajo la liberación del sujeto. Como hemos dicho, el \$ es presentado, ya no es supuesto en sus representantes, sino que es agente de sí mismo. Al borrar la imposibilidad de la estructura, los términos no necesitan girar, todas las relaciones son posibles. De esta manera, ¿qué orden se podría subvertir? No hay anverso ni reverso. El espacio topológico bidimensional del que Lacan se ha servido con, por ejemplo, la banda de Moebius, se aplanaría en la conformación de una superficie unitaria circular bajo el lema *Just Do It!*

En ese punto es donde podemos preguntarnos qué tiene para ofrecer un psicoanálisis, ¿debe ser “anti”capitalista?, ¿revolucionario?, ¿subversivo? Primeramente, quizás sea fructífero restituir algo del riesgo humano frente a la astucia que lo cercena. Esta posición lejos está de ubicarse como “anti”, ya que, como se ha indicado, la oposición radical consiste en aquello que confronta. Esto último se aproxima más a

27. Cita extraída de Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 57.

lo que entendemos que Lacan refiere respecto del término *revolución*. Operación sintetizada en esta fórmula que Mark Fisher propone a partir de un artículo de *The Economist*, el cual desarrolla la idea de “inmovilización”, haciendo referencia a las protestas francesas del siglo XXI: “Los inmovilizadores partían de una concesión implícita: que solo es posible resistir al capitalismo, no superarlo”²⁸.

RECOMPOSICIÓN DEL RIESGO/SUBVERSIÓN ANALÍTICA

Previamente relevamos que la subversión significa poner para abajo lo que está arriba y también, siguiendo a Lacan, que el discurso analítico es el reverso del discurso del amo; la operatoria subversiva implicaría —discurso histérico mediante— un pasaje del discurso amo al discurso analítico. ¿Cómo operaría este pasaje con el “truco” aplicado por el capital?

En este orden capitalista desenfrenado, sin derecho ni revés, parece imposible postular una subversión. Frente a ello hay que apostar a producir, en primera instancia, una textualidad a la cual suponerle un sujeto. Una operación que aloje la potencia del riesgo de lo humano en una nueva trama discursiva, al menos como suposición. Es una apuesta que podrá orientar al análisis en la recuperación del sujeto y el riesgo que conlleva, inconcebible por fuera del lazo social. La recomposición de las ficciones y escenas que lo alojen permitirá, en segunda instancia, pensar una subversión de los términos.

Frente a lo insostenible y al hacinamiento del mandato capitalista, es necesario recomponer la estructura del discurso amo, ya que habilita la posibilidad de la intervención analítica. Con este propósito, el análisis puede oficiar como espacio que abra un intervalo entre el instante de ver y el momento de concluir²⁹, dando lugar a un tiempo para comprender, es decir, al establecimiento de puentes significantes. Así, los vectores discursivos irán “dejando de constituir un círculo para transformarse en un segmento orientado”³⁰ que va del significante amo al saber: $S_1 \rightarrow S_2$. En la recomposición de dicha direccionalidad, se podrá suponer un sujeto en el lugar de la verdad, siempre definido a partir de un significante en relación con otro.

Sin este restablecimiento, las condiciones para la subversión analítica no están dadas. Mediante este ordenamiento, se producirá lo que Lacan llama el “efecto del significante en el advenimiento de significado”³¹, el cual se define como la “única vía para concebir que inscribiéndose en ella la interpretación pueda producir algo nuevo”³². Acontecido este efecto, la acción analítica contará con terreno fértil para intervenir. Con el significante operando en los numeradores de la estructura discursiva

28. *Ibíd.*

29. Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (1945), en *Escritos I* (Buenos Aires. Siglo XXI), 193-208.

30. Pablo Peusner. *El niño y el Otro. Pertinencia de los cuatro discursos en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños* (Buenos Aires: Letra Viva, 2008), 18.

31. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos I* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2015), 567.

32. *Ibíd.*

como representantes del sujeto, se produce un resto y la dimensión de lo imposible es restablecida.

La recomposición de las propiedades discursivas dará lugar a la subversión analítica, la cual consiste en propiciar la emergencia subjetiva mediante los cuartos de vuelta, vía la acción histerizante que cuestiona al amo y que, tras este paso obligado, encontrará al sujeto en el lugar del trabajo, produciendo aquel destino simbólico que el discurso capitalista intenta forcluir.

COMENTARIOS FINALES

El epígrafe con el que comenzamos este escrito muestra, en la genialidad del artista, la posibilidad de la subversión del manejo del lenguaje por sobre la repetición de lo mismo. Lo retomamos aquí. Ante una pregunta de su entrevistador, Salvador Dalí responde: “Una vez, escribí la palabra *revolución* con cuatro faltas de ortografía, porque pensé en la revolución y entonces puse dos *r*. Después la *v* no era la que tenía que ser. Después en medio, sentí que me tenía que parar un poco ¿no?, que tenía que..., entonces puse una *h*, y al fin acabé con una *t*”³³.

El acto subversivo de Dalí es el de tomar la palabra y darle su propia impronta; le inyecta decir a la “revolución” en un acto de subversión. Esto se da en cuanto no apunta una copia, como propondría el discurso universitario (“revolución” se escribe “r-e-v-o-l-u-c-i-ó-n), sino que es efecto de la subversión del sujeto, efecto de división donde advienen los ecos del corazón de nuestro ser (*Kern unseres Wesens*).

La subversión, para Lacan, contempla tanto su vertiente de acontecimiento como aquella que opera de manera silenciosa. Tal vez esto explique que, en el escrito dedicado a la subversión del sujeto, solamente menciona manifiestamente dicho movimiento al comienzo del texto³⁴ para luego abordarlo de manera alusiva y sugerida.

Para finalizar, en el *Seminario 20*, Lacan establece una nítida diferencia entre revolución y subversión, la cual permite ubicar riesgos distintos. Indica allí que “lo que gira —a eso se llama revolución— está destinado, por su mismo enunciado, a evocar el retorno [...]. La subversión, si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un *gira* por un *cae*”³⁵. En este sentido, podemos diferenciar el riesgo de la revolución de girar evocando el retorno a lo mismo, a diferencia del riesgo del sujeto como efecto de la subversión.

33. Salvador Dalí entrevistado por Joaquín Soler Serrano, Programa televisivo: *A fondo*. 27 de noviembre de 1977. Recuperado de <https://www.rtve.es/alcanta/videos/a-fondo/salvador-dali-fondo-1977/4598867/>.

34. Jacques Lacan, “Subversión del Sujeto y dialéctica del deseo en Freud” (1960), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 775 - 787.

35. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 54-56.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, JORGE. *Cuestiones antifilosóficas en Lacan*. Buenos Aires: Atuel, 1993.
- BEKERMÁN, GERARD. *Vocabulario básico del marxismo*. Barcelona: Grijalbo, 1983.
- HAN, BYUNG-CHUL. *Topología de la violencia*. Buenos Aires: Herder, 2019.
- FISCHER, MARK. *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- FOUCAULT, MICHEL. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Cuenco de plata, 2010.
- FREUD, SIGMUND. "El yo y el ello" (1923). En *Obras Completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- LACAN, JACQUES. "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 18. De un discurso que no sea del semblante (1971)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Del discurso psicoanalítico (1972)*. Conferencia dictada en Milán (Italia) 12 de mayo de 1972. Traducción realizada por Olga Máter. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aún. (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- MARX, KARL. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- PEUSNER, PABLO. *El niño y el Otro. Pertinencia de los cuatro discursos en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños*. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.





El síntoma a riesgo del trastorno



SYLVIA DE CASTRO KORGI*

Analítica. Asociación de Psicoanálisis de Bogotá, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: De Castro Korgi, Sylvia. “El síntoma a riesgo del transtorno”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 151-160, doi: 10.15446/djf.n22.112844.

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

© Obra plástica: Beatriz González

El síntoma a riesgo del trastorno

Con el fin de extraer conclusiones sobre el lugar del psicoanálisis en el mundo contemporáneo y, en particular, sobre lo que le demanda al psicoanálisis como teoría y como práctica, en el presente artículo vuelvo sobre algunas elaboraciones de Lacan respecto al síntoma como una suerte de actualización de la praxis psicoanalítica con respecto a la enseñanza de Freud. El horizonte en el que se inscribe mi reflexión es el de las distintas mutaciones que han tenido lugar en el mundo contemporáneo y sus efectos, asunto que podemos situar en los desarrollos que Lacan ofrece acerca del discurso capitalista. Mi interés es volver sobre algunos elementos en juego de lo que se ha llamado la “subjetividad de la época”, teniendo en cuenta el alcance que pueden tener algunos diagnósticos y su relación con lo que está en juego para los sujetos en la actualidad del discurso. De esto último, destaco al síntoma por su valor y función como aquello mismo que interroga los efectos de su desvalorización cuando queda reducido a simple trastorno.

Palabras clave: síntoma, contemporaneidad, mutaciones, discurso capitalista, subjetividad.

The Symptom at Risk of the Disorder

In order to draw conclusions about the place of psychoanalysis in the contemporary world and, in particular, about what the latter demands from psychoanalysis as theory and as practice, in this article, I go back to some of Lacan’s elaborations about the symptom as a way of updating the psychoanalytic praxis with respect to Freud’s teaching. The horizon of my reflection is that of the different mutations that have taken place in the contemporary world and their effects, an issue that we can place in Lacan’s developments about the capitalist discourse. My interest is to return to some elements that are at stake of what has been called the “subjectivity of the epoch”, considering the scope that some diagnoses may have and their relationship with what is at stake for the subjects in today’s discourse. From the latter, I highlight the symptom in its value and function as the actual thing that questions the effects of its devaluation when reduced to a simple disorder.

Keywords: symptom, contemporaneity, mutations, capitalist discourse, subjectivity.

Le symptôme à risque du trouble

Afin de tirer des conclusions sur la place de la psychanalyse dans le monde contemporain et, en particulier, sur ce qu’elle exige de la psychanalyse comme théorie et comme pratique, je reviens dans cet article sur quelques élaborations de Lacan concernant le symptôme comme une sorte d’actualisation de la praxis psychanalytique par rapport à l’enseignement freudien. Ma réflexion s’inscrit dans l’horizon des différentes mutations qui ont eu lieu dans le monde contemporain et de leurs effets, question que l’on peut situer dans les développements que propose Lacan sur le discours capitaliste. Mon intérêt est de revenir sur quelques éléments en jeu de ce qu’on a appelé « la subjectivité du temps », en tenant compte de la portée que peuvent avoir certains diagnostics et de leur rapport avec ce qui est en jeu pour les sujets à l’heure actuelle du discours. J’en remarque le symptôme par sa valeur et sa fonction comme ce qui interroge les effets de sa dévalorisation lorsqu’il est réduit à un simple trouble.

Mots-clés : symptôme, contemporanéité, mutations, discours capitaliste, subjectivité.



EL MUNDO CONTEMPORÁNEO Y LA SUBJETIVIDAD DE LA ÉPOCA

El título de este artículo toma la expresión de Jacques Lacan en su texto “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”¹, texto temprano en el cual se ocupa del psicoanalista con el fin de extraer conclusiones sobre el lugar del psicoanálisis en el mundo contemporáneo y, en particular, sobre lo que el mundo contemporáneo le demanda al psicoanálisis como teoría y como práctica. El texto de Lacan es, de hecho, una suerte de actualización de la praxis psicoanalítica con respecto a la enseñanza de Freud.

Ahora bien, el horizonte en el que se inscribe mi reflexión es, evidentemente, el de las grandes mutaciones que han tenido lugar en el mundo contemporáneo y sus efectos, un asunto que podemos situar en los desarrollos que Lacan ofrece acerca del discurso capitalista. Mi interés es volver sobre algunos elementos en juego en lo que se ha dado en llamar la “subjetividad de la época”, dado el alcance que puede tener un tal diagnóstico en virtud del cual hacemos luz, si se me permite la expresión, en relación con lo que está en juego para los sujetos en la actualidad del discurso. De esto en juego, me interesa destacar el síntoma, su valor y su función, e interrogar los efectos de su desvalorización cuando este queda reducido a trastorno.

Entonces, una caracterización de dicha subjetividad se impone como contexto. Diría para empezar que, así como Lacan pudo concluir que las neurosis predominantes del siglo XIX guardaban una relación estrecha con las condiciones de la familia², hoy podemos decir que las vicisitudes humanas de este orden están en relación estrecha con los efectos del discurso capitalista. De esto, que merecería un largo desarrollo, puedo destacar para lo que me propongo la presencia ineludible, directa y sin disfraz del empuje de la pulsión de muerte en la actualidad, de la invitación a gozar de todo y a cualquier precio, y cuyos efectos no se hacen esperar, tanto a escala individual como social.

Para retomar los términos en juego diré que el goce es eso de lo cual el sujeto se defiende, de lo cual toma distancia a fin de no perecer, de no quedar simplemente reducido a ser el objeto del Otro (materno, para empezar), y bien sabemos que las

1. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2003), 227-310.

2. Jacques Lacan, “Los complejos familiares en la formación del individuo” (1938), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 33-96.

diferentes estructuras que llamamos clínicas en el campo del psicoanálisis constituyen las diversas formas de defensa, justamente, frente a ese goce.

Ahora bien, decir “sujeto” supone ya, de hecho, que la criatura humana se ha sometido a un ordenamiento, a un *sujetamiento* con respecto a cierta modalidad de relación con el Otro, con los otros y con el objeto, aquella que se impone en determinado tiempo histórico o, lo que es lo mismo, aquella que destaca en una modalidad del lazo social y que marca, así, la dicha subjetividad de la época. Habría que insistir en el hecho de que no hay sujeto en ausencia de este “sujetamiento” que es, paradójicamente, una separación, justamente la separación que opera como exigencia intrínseca a la *condición humana* y que es, en último término, como decíamos, separación con respecto al goce. El goce, como sabemos, no es el placer.

Dicha separación opera, entonces, como condición de la vida humana y de la humanidad misma, y se impone a un sujeto que ostenta ese título justamente porque ha admitido su exclusión con respecto al orden natural —el orden de las necesidades— lo que lo confronta como humano con el campo de la pulsión y su sometimiento al marco cultural. Ahora bien, la *condición humana*, cuya configuración intempestiva no elimina la actualidad sucesiva, como bien nos lo hace saber Giorgio Agamben³, ha concluido hoy, en la llamada época contemporánea, en una suerte de sin salida con respecto a la cual quisiera presentar algunos asuntos que le son inherentes en relación con el tema de mi interés: el síntoma.

Digamos para empezar que el síntoma del que se trata es aquel que Freud dilucida en la clínica de su invención, un fenómeno que responde al conflicto de inconciliabilidad —entre el deseo y la defensa que se opone a ese deseo— (primera tópica), pero cuya expresión más precisa y decisiva para lo que nos ocupa, la que incluso lo exime de participar por derecho propio entre las formaciones del inconsciente, nos exige atender al conflicto entre el empuje de la pulsión y los ideales del Otro o sus demandas superyoicas (segunda tópica). En este orden de ideas, el síntoma freudiano se “actualiza” si atendemos al hecho de que, de una formulación a otra, en últimas, el fenómeno subtiende el conflicto entre la irreductibilidad de las pulsiones y la cohorte de culpabilidad en la que, por añadidura, se ahoga quien se empeña en la satisfacción pulsional “fuera de norma”.

Y bien, en ese marco, que destaca una relación necesaria entre el síntoma y la época, me interesa situar a grandes rasgos la función de castración que es posible atribuirle al síntoma. El trasfondo sobre el que el síntoma destaca aquí es la formulación lacaniana del *sinthome*, cuya implicación más inmediata y determinante para lo que nos ocupa es el supuesto de la operatividad de la castración; en contra, el *sinthome*

3. Giorgio Agamben, “¿Qué es ser contemporáneo?”, en *Desnudez* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011). El ensayo original fue publicado en el 2007 a partir del curso de filosofía que Agamben dictó en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia.

contemporáneo que, en una primera aproximación delata el esfuerzo por eludirla⁴ (toxicomanías, depresión, anorexia, bulimia, etc.).

DEL SÍNTOMA AL TRASTORNO: LA ELIMINACIÓN DE LO PSÍQUICO COMO SINGULARIDAD

Me propongo en lo que sigue un desarrollo de este asunto estableciendo una aproximación entre la designación de síntoma contemporáneo y la noción de trastorno que introdujeron los manuales diagnósticos (DSM), los cuales, en un esfuerzo de sistematización exigida por la ciencia, no perciben, por supuesto, la antinomia de la ciencia y el sujeto.

Los indicadores de trastornos mentales de este manual —que, dicho sea de paso, es de uso obligado en la práctica de la psiquiatría y de la psicología clínica institucional— se construyen sobre la base de concepciones “bio-psico-sociales” con respecto a las cuales no es difícil percatarse de su valor ideológico y su tendencia a la naturalización de malestares de los sujetos sufrientes, quienes entonces están destinados a ser sus “positivos”⁵.

Digamos, a propósito, que el proyecto neoliberal construye por igual indicadores de inteligencia (CI) o de trastornos mentales (DSM) a la manera como es debido cuando los sujetos son pensados como “material humano” que, recordemos, es la suerte que Lacan advertía para el proletario una vez que el capitalismo lo expropió de su función de saber⁶.

Quizás no sea necesario insistir en la particularidad del síntoma en psicoanálisis⁷ que, como hemos dicho, no es trastorno, no es desorden, sino la expresión propia de un conflicto psíquico en singular, aun si las teorías psicológicas en boga insisten en eliminar el lugar que le corresponde justamente a quien lo sufre... La psicología en sus diferentes vertientes ha jugado un papel decisivo en este estado de cosas, y lo ha hecho con conocimiento de causa, por así decir: sus sucesivas teorizaciones, todas, dan cuenta de una reducción de la causa a las determinaciones bio-psico-sociales, y lo hacen con una propiedad tal que puede uno concluir que dicha disciplina aporta al propio capitalismo la teoría psicológica requerida para este tiempo y lugar⁸. El “triunfo” de la neuropsicología, de la que en el corto tiempo será, si no lo es ya, la “teoría madre” en ese ámbito, es una expresión de lo dicho. Es esta, sin duda, una particularidad de la “subjetividad de la época”.

En el contexto de esta “subjetividad contemporánea”, los síntomas y, en general, las respuestas sintomáticas de los sujetos son anulados en lo que aquellos y estas tienen, precisamente, de expresión de la subjetividad y, más propiamente,

4. Cfr. Marie-Jean Sauret, “Fracture du lien social et psychopathologie”, en *Malaise dans le capitalisme* (Toulouse: Psychanalyse & Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse, 2009).
5. Al escribir este párrafo caigo en cuenta de la implicación del “positivo”, como se dice ahora, p. e., “positivo para COVID”, pero en relación con otro fenómeno, el de los falsos positivos en Colombia, un crimen de lesa humanidad que cometieron militares enfrentados a la guerrilla de las FARC en el curso del conflicto armado para presentar campesinos o vagabundos como muertos en combate con el fin de ganar réditos, según una política perversa de las fuerzas militares colombianas.
6. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 159.
7. Remito aquí a mi recorrido sobre el síntoma en psicoanálisis, en Sylvia De Castro K., *Versiones del síntoma* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, 2019).
8. Cfr. Marie-Jean Sauret, *Psicoanálisis y Política. Ocho cuestiones del psicoanálisis a lo político* (París: Erès, 2003).

de la singularidad de quien las padece. Para la muestra, el éxito de los manuales de enfermedades mentales, cuyo nervio es propiamente la degradación de la categoría de síntoma a trastorno, obviando, por supuesto, la configuración que el síntoma le debe a la estructura subjetiva.

No destacamos suficientemente el hecho de que Freud, heredero de la razón cartesiana, hijo entonces de la ciencia, restauró, sin embargo, el mito —Edipo ante todo— con el fin de aproximar a su reflexión los campos de la experiencia humana de los cuales la ciencia no se ocupa justamente porque su designio obliga al científico a excluir cualquier rasgo de singularidad para alcanzar la objetividad que conviene a la universalidad del saber que construye⁹. Este es, pues, el marco de la subjetividad de la época.

EL SÍNTOMA COMO SOLUCIÓN

En el marco previamente dibujado me propongo volver sobre el peligro de reducción que se cierne sobre el síntoma, un peligro que no es cualquiera si constatamos que ya en sus primeros trabajos Freud advertía sobre la doble cara del síntoma, entre el deseo y la defensa contra ese deseo, sin que nada nos permita hacer pensar que una de ellas se identifica “positivamente” con el deseo mientras que la otra “negativamente” con la defensa. En últimas, es del conflicto entre las dos que sufre el sujeto, pero también es cierto que la primera cara es de apertura, por decir lo menos.

A esta cara “positiva” del síntoma habría que sumarle otra arista, que Freud descubrió muy pronto y cuyas consecuencias sobre la cura fueron decisivas: el sujeto se aferraba a su síntoma contra la sugestión —hipnótica o no—, y así se *resistía*, es decir, se defendía, como decía Freud. En efecto, se defendía contra su disolución en el Otro¹⁰. Constatamos así el peligro en que consiste una terapéutica destinada a suprimir el síntoma, dado que tal supresión se cierne sobre el sujeto mismo.

Ahora bien, esta vertiente de expresión de la propia singularidad que el síntoma se encarga de preservar no elimina, sin embargo, el paradójico sufrimiento “gozoso” que provoca y al que el sujeto se apega sin otra razón que la parte que él mismo juega en el *más allá del principio de placer*. Pero ese es otro asunto.

Por lo demás, en una cierta perspectiva —la que Lacan inaugura con la formulación del *sinthôme*—, antes que un problema o una dificultad, el síntoma es una solución: una solución que se aproxima a aquella que cumple la función paterna y que le permite al sujeto situar lo que del goce excede a la castración¹¹. En ese orden de ideas la función *sinthôme* del síntoma es un recurso, no un lastre patológico, con respecto al cual, no obstante, cabe la pregunta por su “efectividad” dado que, sea

9. Cfr. Marie-Jean Sauret, “El Otro de la postmodernidad”, en *L'effet révolutionnaire du symptôme* (París: Erès, 2008).

10. *Ibíd.*, 239.

11. Cfr. Frédérique F. Berger, Bernadette Lemouzy-Sauret y Marie-Jean Sauret, “Clinique du sujet et du lien social contemporain”, *Cliniques méditerranéennes*, vol. 78, no. 2 (2008): 83-98, doi: <https://doi.org/10.3917/cm.078.0083>.

como sea, no se exime de su soporte en el Otro. Se trata de una pregunta crucial, que insiste en el anterior señalamiento, relativo al peligro que se cierne sobre la expresión sintomática de los sujetos en la actualidad.

De hecho, el síntoma ha sido destacado en nuestro campo como una manifestación de la singularidad gracias a la cual un sujeto puede hacer objeción a lo social. Pero ¿acaso la subjetividad de la época no ha cobrado su cuota de manera tal que se pueda poner en duda tal función?

Este interrogante me ha conducido directamente a los llamados *síntomas contemporáneos*. Su misma designación apunta a dar cuenta de la relación entre una cosa y otra, la llamada subjetividad de la época y su incidencia en los sujetos a título de síntomas. Adicciones y dependencias en general, depresiones, *acting-out*, etc., son advertidos por el orden médico, que también, si bien en términos generales, reconoce sus razones en el contexto social sin que en absoluto dicho reconocimiento modifique el tratamiento propuesto, ¡que sigue siendo médico!

Es un “olvido” inscrito en el devenir de la ciencia médica que implica o determina necesariamente una medicalización de la existencia, asunto que vale la pena situar bajo la órbita de la biopolítica. Su mayor alcance, para lo que nos interesa, es la concepción —implícita y explícita— de un sujeto reducido a sus determinaciones, las mismas que la ciencia, psicológica en este caso, cree haber contemplado sin resquicio recurriendo a la tripleta de lo bio-psico-social.

Pero hay que observar que lo psíquico, que, como bien sabemos, tuvo en algún momento, y con definitivas consecuencias, reconocimiento como sector autónomo en la consideración de lo humano [¡Freud!], es pensado hoy como efecto o emergencia de lo biológico, dada la suposición según la cual lo que existe es lo real material. En ese orden de ideas se rechaza la existencia de lo real psíquico, con lo cual, necesariamente, lo rechazado es lo humano.

La contrapartida de esto a nivel de la ciencia es el triunfo de la neuropsicología, triunfo indudable a juzgar por su capacidad de integrar lo humano al campo de los objetos naturales. No tendría que sorprendernos esta capacidad, pues está inscrita en el devenir del discurso capitalista. De hecho, si el síntoma supone la castración, ¿podríamos acaso concluir que los llamados “síntomas contemporáneos” ponen de manifiesto un esfuerzo de forclusión de la castración?

El recurso a la toxicomanía nos guía en la reflexión. Se ha dicho que el drogadicto es una suerte de individuo completado por su plus de goce, solamente que la referencia no se limita al consumo de drogas o de alcohol, si caemos en cuenta de que él mismo, incapaz de producir, queda excluido del lazo social capitalista, pero no excluido sin más, puesto que su suerte es, en nuestro medio particularmente, el sometimiento a

curas de desintoxicación, usualmente en instituciones privadas de salud, cuando no “habitar en la calle” y engrosar los llamados cinturones de miseria de las ciudades dado que los programas institucionales son insuficientes.

A la drogadicción podríamos agregar la anorexia, la bulimia y demás, pero más allá de señalar las particularidades de cada uno de estos síntomas, es en relación con ellos como conjunto que habría que invocar los efectos del lazo social capitalista que, en unos casos favorece el consumo —de lo que sea—... y en otros el desamarre de todo —como protesta—. Pero justamente aquí, en esta cara de protesta, se destaca entonces el valor del síntoma como objeción, un valor que resulta indispensable preservar en la consideración del sufrimiento sintomático, tanto más cuanto que ningún enfoque psiquiátrico o psicológico lo reconoce y al que vale la pena atender porque se trata, nada más ni nada menos, que del valor de denuncia del síntoma: denuncia del orden social¹².

EL SÍNTOMA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: EN RIESGO

La referencia a la subjetividad de la época nos ha evocado inmediatamente este debatido capítulo que es el de los síntomas contemporáneos. Hemos advertido que lo que ellos tienen de contemporáneo lo reciben de la forma del discurso dominante, el discurso capitalista. Así las cosas, más allá de las particularidades que cada modalidad de síntoma supone, un asunto los atraviesa en su conjunto: lo que compete a la castración. No hay síntoma que no suponga la castración y, en el caso que nos ocupa, todo parece indicar que son formas patológicas desanudadas, justamente, del efecto de la castración.

En ese orden de ideas, podemos listar las “nuevas” formas de síntomas e incluso, al hacerlo, podemos establecer una suerte de correspondencia entre su modo de presentación y el accidente del lazo social que ponen de manifiesto. Como ejemplo, tenemos la toxicomanía, que da cuenta de un individuo —que no sujeto dividido— al que lo completa la sustancia en su calidad de plus de goce. Advertimos que su “usuario” —incluido aquí el alcohólico— es un paradigma del sujeto “completado” por su goce que el lazo social capitalista promueve.

Así, no resulta extraño que los llamados síntomas contemporáneos se alineen con los así designados trastornos de los manuales de enfermedades mentales, que rigen, o pretenden regir, el criterio diagnóstico de los clínicos en todo el mundo: el DSM. Justamente con ocasión del lanzamiento del DSM en su quinta edición, una polémica se suscitó cuando finalmente se hizo evidente la presencia en su formulación de los intereses de las farmacéuticas y su influencia en la práctica de la psiquiatría, y



12. Cfr. Sylvia De Castro Korgi, “El síntoma como objeción”, *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 233-243, doi: 10.15446/djf.n21.101237.

una denuncia fue planteada en términos tanto de la bonanza asegurada a la industria farmacéutica, como del “sufrimiento para los nuevos pacientes *falsos positivos* que queden atrapados en la excesiva amplia red del DSM-5”¹³.

De todas las cuestiones críticas que supone la referencia al DSM en lo que tiene que ver con el sufrimiento psíquico, una de ellas resulta esencial: la “categoría” de trastorno. Esto es, en efecto, una banalización de las categorías aportadas por el saber psiquiátrico, pero más allá, señala una dificultad o, simplemente, la “roca” contra la que choca la concepción médica cuando se dispone a “titular” y a “catalogar” los fenómenos en virtud de los cuales se hace “visible”¹⁴ la “enfermedad” en el orden de lo psíquico. Ya no es síntoma o, incluso, ya no hay síntoma, hay trastorno. Quizás un ejemplo simple baste para medir el alcance de este estado de cosas: el “trastorno” de ansiedad.

Bien sabemos que para Freud el asunto en juego es la angustia, no la ansiedad. La angustia es un estado del afecto ocasionado por un aumento de la “excitación” que busca la descarga. Dicha “excitación” es la expresión de un exceso de energía libidinal no tramitada (primera teoría) y es, también, de una manera más amplia, la marca histórica, bien de los avatares subjetivos de orden traumático, bien de las vicisitudes del yo (segunda teoría). En todo caso, si bien el asunto propio de la angustia es la liberación del afecto, a la “deriva”, como sostiene Lacan, el síntoma viene a cumplir con la función de impedir su estallido, en cuyo caso la fobia es paradigmática de lo que está en juego en el sentido de que ilustra, como ninguna otra neurosis, de qué manera el síntoma es la salida.

Pero, volviendo a nuestro asunto, el síntoma psíquico no cumple con los criterios científicos exigidos por el discurso médico para otorgarle el estatuto requerido de “objetividad”. De hecho, el síntoma es, para la medicina, la manifestación perceptible de una enfermedad de base, cuyas causas habrá que inferir. Y si estas condiciones derivan de la aplicación —para el caso, del método científico— causa / curso de la enfermedad / manifestación observable / diagnóstico / pronóstico—, entonces... solo cabe hablar de trastorno mental.

“Trastorno” es, en el contexto médico-psicológico, una perturbación que puede detectarse tanto en el plano psíquico como en el del comportamiento. Pero hay que ver que esta noción comporta una dificultad intrínseca dado que su definición escapa a los mismos que la concibieron. De hecho, como ha sido notado, carece incluso de un enunciado operacional en el contexto del propio campo de la patología mental en el que se propone. Definidos los trastornos a partir de una gran variedad de indicadores (malestar, descontrol, incapacidad, limitación, irracionalidad, inflexibilidad, etiología [i!]), ninguno de ellos equivale al concepto.

13. Cfr. Francis Allen, *Saving normal: an insider's revolt against out-of-control psychiatric diagnosis, DSM-5, big pharma, and the medicalization of ordinary life* (New York: William Morrow & Co., 2014).

14. Cfr. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

En la versión CIE del Manual Diagnóstico, se plantea una serie de cuestiones relativas a los problemas terminológicos de la noción de trastorno mental y se dice, explícitamente, que dicho término evita los problemas que implicaría el uso de otros conceptos tales como enfermedad o padecimiento, así carezca de una definición operacional... El estado de cosas al respecto interroga el carácter científico de la empresa, aún si es a nombre de la ciencia que el Manual se concibe y se propone como guía para el diagnóstico.

En un texto sobre este mismo asunto, en referencia a la exigencia científica de la clasificación y a la problemática que esto supone¹⁵, el autor evoca el cuento de Borges “El idioma analítico de John Wilkins” del que copio un fragmento con el que cierro mi reflexión:

Las palabras del idioma analítico de John Wilkins no son torpes símbolos arbitrarios; cada una de las letras que la integran es significativa, como lo fueron las de la Sagrada Escritura para los cabalistas. Mauthner observa que los niños podrían aprender ese idioma sin saber que es artificioso; después en el colegio, descubrirían que es también una clave universal y una enciclopedia secreta.

Ya definido el procedimiento de Wilkins, falta examinar un problema de imposible o difícil postergación: el valor de la tabla cuadragesimal que es base del idioma. Consideremos la octava categoría, la de las piedras. Wilkins las divide en comunes (pedernal, cascajo, pizarra), módicas (mármol, ámbar, coral), preciosas (perla, ópalo), transparentes (amatista, zafiro) e insolubles (hulla, greda y arsénico). Casi tan alarmante como la octava, es la novena categoría. Esta nos revela que los metales pueden ser imperfectos (bermellón, azogue), artificiales (bronce, latón), recrementicios (limadura, herrumbre) y naturales (oro, estaño, cobre). La belleza figura en la categoría decimosexta; es un pez vivíparo, oblongo. Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador b) embalsamados c) amaestrados d) lechones e) sirenas f) fabulosos g) perros sueltos h) incluidos en esta clasificación i) que se agitan como locos j) innumerables k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello l) etcétera m) que acaban de romper el jarrón n) que de lejos parecen moscas...¹⁶

15. Cfr. Julio E. Hoyos, “Exclusión del sujeto y fragmentación de la clínica en el sistema DSM”, inédito.

16. Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones* (Buenos Aires: Emecé, 1970).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. "¿Qué es ser contemporáneo?". En *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- ALLEN, FRANCIS. *Saving normal: an insider's revolt against out-of-control psychiatric diagnosis, DSM-5, big pharma, and the medicalization of ordinary life*. New York: William Morrow & Co., 2014.
- BORGES, JORGE LUIS. "El idioma analítico de John Wilkins". En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé, 1970.
- DE CASTRO K., SYLVIA. "El síntoma como objeción". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 233-243. Doi: 10.15446/djf.n21.101237.
- DE CASTRO K., SYLVIA. *Versiones del síntoma*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, 2019.
- F. BERGER, FRÉDÉRIQUE; BERNADETTE LEMOUZY-SAURET Y MARIE-JEAN SAURET. "Clinique du sujet et du lien social contemporain". *Cliniques méditerranéennes*, vol. 78, no. 2 (2008): 83-98. Doi: <https://doi.org/10.3917/cm.078.0083>.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- HOYOS, JULIO E. "Exclusión del sujeto y fragmentación de la clínica en el sistema DSM". Inédito.
- LACAN, JACQUES. "Los complejos familiares en la formación del individuo" (1938). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- SAURET, MARIE-JEAN. "El Otro de la postmodernidad". En *L'effet révolutionnaire du symptôme*. París: Erès, 2008.
- SAURET, MARIE-JEAN. "Fracture du lien social et psychopathologie". En *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: Psychanalyse & Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse, 2009.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Psicoanálisis y Política. Ocho cuestiones del psicoanálisis a lo político*. París: Erès, 2003.



Aflicciones de la voluntad y lazo social en el capitalismo*



BLANCA INÉS ZAMUDIO LEGUIZAMÓN**

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia

Aflicciones de la voluntad y lazo social en el capitalismo

Afflictions of the Will and Social Bond in Capitalism

Afflictions de la volonté et lien social dans le capitalisme



CÓMO CITAR: Zamudio Leguizamón, Blanca Inés. "Aflicciones de la voluntad y lazo social en el capitalismo". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 161-178, doi: 10.15446/djf.n22.112845.

* Trabajo de investigación Maestría en Desarrollo Educativo y Social. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, octubre del 2017.

** e-mail: blancaiza@hotmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

En la búsqueda de comprender las aflicciones de la voluntad en la época del capitalismo se aborda el encuentro fallido de dos comunidades con los imperativos del progreso y la superproducción. Esta falla se traduce en sentimientos de impotencia, desamparo y falta de sentido de la existencia, que no pocas veces se precipita en el suicidio. Este recorrido condujo a las preguntas por los mecanismos que hacen posible la constitución del sentimiento colectivo de desamparo; por la creación de obra colectiva desde la aflicción; y, finalmente, por los efectos del sentimiento de desamparo en la comunidad.

Palabras clave: melancolía, sentimiento de desamparo, comunidad, capitalismo, lazo social.

In the search to understand the afflictions of the will in the era of capitalism, this article addresses the failed encounter of two communities with the imperatives of progress and overproduction. This failure translates into feelings of helplessness, abandonment, and a lack of sense of existence, often precipitating suicide. This journey led to questions about the mechanisms that make possible the constitution of the collective feeling of helplessness; about the creation of joint work from affliction; and, finally, about the effects of the sense of helplessness in the community.

Keywords: melancholy, feeling of helplessness, community, capitalism, social bond.

Cherchant à comprendre les afflictions de la volonté à l'ère du capitalisme, la rencontre ratée de deux communautés avec les impératifs du progrès et de la surproduction est abordée. Cet échec se traduit par des sentiments d'impuissance, de détresse et d'une existence dépourvue de sens, ce qui mène assez souvent au suicide. Ce parcours a débouché sur des questions à propos des mécanismes qui rendent possible la constitution du sentiment collectif de détresse; de la création d'œuvres collective à partir de l'affliction; et, enfin, des effets du sentiment de détresse dans la communauté.

Mots-clés: mélancolie, sentiment de détresse, communauté, capitalisme, lien social.



1. María Rovalletti y Martín Pallares, “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual”, *Psicopatología Fundamental* 17 (2014): 51-68.
2. María Salas, *La escritura del desasosiego: una poética del pensar en Fernando Pessoa* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2009).
3. *Ennui* como el resultado del pensamiento moderno del siglo XIX, en el que el ser humano está convencido de que sus propias acciones son las que marcan el camino de su vida, y cuando semejante peso cae en sus hombros, no le queda más que llegar a la inacción como un mecanismo de defensa del sí mismo.
4. Salas, *La escritura del desasosiego*, 67.

La cadena de aflicciones relacionada con la tristeza, el tedio, la fatiga, la impotencia y el sentimiento de desamparo ha tenido presencia en la historia humana desde la antigüedad, pasando por la Edad Media y la modernidad. Presencia permanente con sus correspondientes variaciones en los efectos y en sus nominaciones, pero también con sus rasgos comunes: una amplia constelación que da cuenta de los efectos de inercia de la voluntad, espera sin expectativa, estancamiento, contemplación sin nostalgia y precipitación en el desarrollo de las tareas intelectuales como manifestaciones de la vida en común a partir de la discontinuidad, o de la objeción al lazo social de una época. Desde la antigüedad la melancolía y, en general, las aflicciones de la voluntad han sido reconocidas en su doble dimensión de *constitución* melancólica y de *enfermedad*. La primera acepción le reconoce un estatuto antropológico o estructural a la melancolía que permite entenderla, no solo como una condición o afección individual, sino como una manifestación de la lógica colectiva que puede derivar o en gran obra o en enfermedad¹.

Esta cadena de aflicciones ha transitado por los nombres de melancolía en la antigüedad, acidia en la Edad Media, tedio, *ennui* o aburrimiento profundo en el siglo XIX y depresión en el siglo XX. Sin embargo, de estas nominaciones se ha destacado el afecto triste, vale decir, el rasgo pesimista, el trazo de impotencia del ser humano en la lógica colectiva que lo constituye; solo unos pocos autores han señalado su anverso: la afirmación de la singularidad del sujeto en las formas de organización colectiva, la sublimación posible, en las aflicciones de la voluntad hecha obra. Al respecto, Salas² destaca la gran capacidad del ser humano para hacer de los afectos del tedio y la tristeza una obra estética. Es lo que encuentra en el *ennui*³, cuando señala que:

El furor *melancholicus* se apodera pues de la “civilización de la mecánica taylorizada”, la de la producción en serie y a gran escala, la misma que excluye al artesano e introduce al especialista. En este contexto el compromiso de una obra como la de Sironi —ilustrador del fascismo italiano, cuya obra no puede estar más llena de tristeza y desesperación— termina por ser un llamado ético: “una advertencia cada vez más pesimista contra los peligros de la sociedad industrial y contra la influencia creciente del poder técnico”.

El gran *ennui* generaba pues “detalladas fantasías de inminente catástrofe” que luego se verán realizadas hasta el exceso.⁴

El *ennui*, como expresión estética, da cuenta de cómo la monotonía de lo insignificante se hace obra, se constituye en presagio de los devastadores efectos que la época del progreso y de la razón no pueden ver. Las aflicciones del aburrimiento, la tristeza y el abatimiento testimonian del malestar de una época, es decir, de la imposibilidad, para una organización colectiva, de contener en el interés común la heterogeneidad del deseo del sujeto; toda organización colectiva produce un resto imposible de contener, a no ser al precio del totalitarismo. Si entendemos que el malestar expresa una forma de objeción de los seres humanos a los determinantes culturales es posible reconocer, en esta cadena de aflicciones, una forma de articulación social, aunque del lado de su reverso.

Paradójicamente, en los tiempos de la superproducción y del consumismo abundan las aflicciones cotidianas relacionadas con la impotencia de producir y de articularse a las obras importantes para una determinada configuración de la vida colectiva: las aflicciones de la voluntad pueden ser estudiadas como manifestaciones de la imposibilidad de los seres humanos de sentirse concernidos por los ideales y propósitos colectivos.

Con este propósito se analizan las formas de la aflicción en la experiencia de dos comunidades que tienen en común su encuentro con las promesas y los imperativos del capitalismo: los jóvenes de Las Heras, un pueblo petrolero ubicado en La Patagonia (Argentina), y los jóvenes de la experiencia educativa de internado en Vaupés (Colombia). La aproximación se realiza a partir de fuentes secundarias: la mirada crónica de Leila Guerriero en “Los suicidas del fin del mundo”⁵ y el documental “La selva inflada” dirigido por Alejandro Naranjo y producido por Rodrigo Dimaté⁶.

LOS MALESTARES DEL LAZO SOCIAL EN EL CAPITALISMO

El capitalismo se caracteriza por su promesa o, más bien, por el imperativo de abolir la falta constitutiva del ser humano a partir de la producción y el consumo de objetos. Con Ehrenberg⁷ encontramos que a partir de los años sesenta surge un nuevo ideal de individuo, el de la emancipación y soberanía sobre su propio destino. A partir de este momento las regulaciones sociales pasan de la norma fundada en la prohibición, proveniente de alguien o algo externo que decide por todos, a la sociedad fundada en los ideales de la responsabilidad y la iniciativa individual. En esta nueva articulación social el individuo ya no se queja de culpabilidad y disciplina sino de insuficiencia, de impotencia de vivir expresada en tristeza, fatiga, inhibición y dificultad de iniciar una acción:

5. Leila Guerriero, *Los suicidas del fin del mundo* (Buenos Aires: Tusquets, 2005).
6. Alejandro Naranjo y Rodrigo Dimaté, *La selva inflada* (Bogotá: Señal Colombia y Tourmalet films, 2015), 70 min.
7. Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1998).

A partir de los años 1980, la depresión entra en una problemática en la que dominan no tanto el dolor moral como la inhibición, la disminución y la astenia: la antigua pasión triste se transforma en un atasco de la acción, en un contexto en que la iniciativa individual se convierte en la medida de la persona.⁸

A la configuración de esta modalidad de lazo social contribuye también, como lo describe Byung-Chul Han, la economía de la eficiencia y la aceleración del mercado neoliberal, que incluso ha conducido a la sobreexigencia de producción, con origen en el sentimiento interior de tener que responder a los ideales de rendimiento. Una nueva forma del superyó que acosa al sujeto con el nuevo imperativo de la época. Así, cuando el ser humano se encuentra abrumado por tales exigencias, cuando pese a su voluntad se encuentra sumido en la impotencia de vivir expresada en tristeza, fatiga, inhibición y dificultad de iniciar una acción, el lazo social le propone dos tipos de estrategias: de un lado, le ofrece una gramática del sufrimiento interno y de sus tratamientos por la vía del dominio de sí y de la elección de la propia vida. Y, de otro, se le ofrecen los objetos de consumo que pudieran completarlo. Aparece, entonces, la oferta farmacéutica como el tratamiento privilegiado contra la insuficiencia⁹.

La gramática del sufrimiento interno y de la emancipación del Yo se despliega a través de la psiquiatría, la psicología clínica y las más diversas estrategias de consignas sociales difundidas incluso por los medios masivos de comunicación; a su vez, el trastorno mental se descentra de la locura para extenderse a las vicisitudes de la vida cotidiana. Se induce la idea de que quien padece los dolores propios de la vida puede y debe hacerse cargo de su dolor, potenciando el Yo, a través de las más diversas terapéuticas de grupo, se promueve la adaptación del sujeto a los ideales sociales favoreciendo la reducción de la vergüenza del individuo por su sentimiento de insuficiencia. Se expande la idea de que la sociedad es el medio de perseguir fines individuales:

Esta religiosidad terapéutica está centrada sobre el cuerpo, difunde un mensaje de amor, ve a la curación como una fe. Son estos sus principales ingredientes. Quizá su concepción de la patología da la impresión de la novedad, pero no hace otra cosa que retomar el viejo modelo deficitario de la disfunción. Solamente que, en lugar de reparar una falla del espíritu, procura duplicar la potencia del Yo.¹⁰

Tanto los ideales del capitalismo como sus mecanismos de regulación del malestar, de aquello que permite constatar la falta, es decir, la imposibilidad de realización de sus preceptos, son planteados por la vía de la responsabilidad de un sujeto que es percibido como impotente, en déficit en su capacidad de producción. Este es un tratamiento y una concepción de sujeto que no permite considerar el malestar, y el

8. *Ibíd.*, 20.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 145.

síntoma que lo aqueja, del lado del acto singular que denuncia una verdad en relación con el valor de objeción y resistencia a ser solo el objeto de los ideales del Otro, de los discursos que organizan las relaciones de la época.

Desde la perspectiva de Anciburé y Sauret¹¹, el malestar cultural de la época del progreso parece signado por el fracaso que se expresa en una doble vertiente: o bien por la fuga de ideas o bien del lado de la sustracción del pensamiento; o por el exceso de sueño o por el insomnio; por el exceso de actividad o por la procrastinación; el individuo se aqueja de una debilidad que le impide hacerse cargo de sus actividades:

La hiperactividad y la depresión forman una pareja de contraste, pero unida en el malestar contemporáneo. Los trazos comunes los aproximan: un desinterés en lo que concierne a los objetos del otro, y los objetos del otro son saber, trabajo, bienes, atención. Y el rechazo de sus exigencias y de las responsabilidades.¹²

En la lógica de la producción más vale el apresuramiento que el retraso por debilidad; este último suele ser percibido como ineficiencia del sujeto. En todo caso, desde la mirada del progreso y la productividad, tanto en el tratamiento de la hiperactividad como de la depresión, se pierde de vista el sufrimiento del sujeto que no logra encontrar sentido al acto en el que se encuentra involucrado:

Esta lasitud moral resulta de la ausencia de sentido de los actos realizados; según Lacan, el aburrimiento proviene del olvido de sí cuando el sujeto se reabsorbe en el “todos parecidos” implicado por la civilización; del aburrimiento a la morosidad, el paso se franquea con esta confusión que empuja al sujeto a quejarse del malestar probado cuando él está en medio de los otros.¹³

TRES FORMAS DE ARTICULACIÓN DEL SUJETO A LAS DETERMINACIONES DEL OTRO EN EL CAPITALISMO

Se entienden las aflicciones de la voluntad en la sociedad moderna como formas de organización del sujeto que rechazan producir e inscribirse en la vida social, según el mandato del capitalismo, percibiendo que lo único que funda esta forma de producción y consumo es el sinsentido. A continuación, se expondrán tres formas de articulación, del sujeto aquejado de aflicción, a las determinaciones del Otro en el capitalismo: 1) la aflicción como objeción a la promesa del progreso y la superproducción; 2) el sentimiento de estar abandonado por el Otro; y 3) el carácter melancólico.

Adicionalmente, se describirán las salidas a esta relación de tensión entre el Otro y el sujeto por la vía del reconocimiento de lo no-posible en relación con la organización de la vida colectiva; camino que liberaría de la impotencia, de sentirse

11. Francis Ancibure, Marivi Ancibure y Marie-Jean Sauret, *La dépression nerveuse* (Milan: Editions Milan, 2006). Las traducciones de las citas son mías.

12. *Ibíd.*, 10.

13. *Ibíd.*, 9.

simplemente a merced de las determinaciones de la vida colectiva, reconociendo que en esa relación hay un resto imposible de colmar; la herida sigue abierta pero no hace imposible e inviable el margen para un sujeto y para la vida-en-común.

LA AFLICCIÓN COMO OBJECCIÓN A LA PROMESA DEL PROGRESO Y LA SUPERPRODUCCIÓN

Este es el mecanismo psíquico presente en aquellas experiencias en las que los individuos de una determinada configuración social se culpan a sí mismos por su impotencia frente a las exigencias del Otro. Aspecto que se deriva del discurso capitalista cuando se promueve que el individuo es incompetente para alcanzar los ideales, en lugar de preguntarse si esos ideales le resultan ajenos. En la vía de los afectos tristes, nos encontramos con una experiencia de malestar que no se revela abiertamente al otro, sino a través de un mecanismo encubierto y que conduce a reconocer la impotencia y la vacilación frente al deseo propio como uno de los malestares de la época: aparentemente sin motivo, a los individuos aquejados de aflicción como mecanismo de objeción todo les aburre, nada les implica o si les implica no es con el júbilo que los otros esperan.

Este afecto triste se hace más paradójico en la época de la superoferta de objetos y la promoción de la potencia del yo en el lazo social:

[...] indigencia de la posesión, servidumbre de la libertad, desesperación de la felicidad excesiva, melancolía de los días festivos, fealdad de la belleza demasiado perfecta; desventuras paradójicas que constituyen una sola y única miseria, la desoladora miseria de los que no tienen el consuelo de poder acusar al destino.¹⁴

Ya Ehrenberg¹⁵ permitía constatar esto que Salas continúa expresando en los siguientes términos: “[...] quien puede todo lo que quiere roza la desesperación, pues, ¿qué puede querer luego?”. El poder ilimitado deriva en miserable impotencia. Nos encontramos entonces con una forma de tribulación o de aflicción caracterizada por la dificultad de conciliar la forma de gozar de cada uno con las exigencias de los ideales del Otro, representados en los padres, la escuela, las empresas, la sociedad. Con estas palabras, Izcovich¹⁶ subraya que esta forma de la depresión o del afecto triste, o de profundo aburrimiento, tomaría el lugar de la denuncia, a partir de la objeción del sujeto al imperativo capitalista del goce homogéneo para todos:

La denuncia tomaría, en este caso, la figura de la abstención; un decir *no* al goce propuesto que estaría al servicio de la preservación del deseo de cada uno frente a un discurso que propone, de forma implícita, disolver la subjetividad.

14. Jankélévitch citado por Salas, *La escritura del desasosiego...*, 84.

15. Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo*, 75.

16. Luis Izcovich, *La depresión en la modernidad* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2005), 15.

No obstante, esta forma de hacer objeción al capitalismo ha sido representada también en el *ennui*, una variante presente en la literatura francesa del siglo XIX que personifica el lado decadente de la empresa del progreso. En este sentido, Salas¹⁷ describe sus dos expresiones:

La primera es doméstica [...]. El tedio de la mujer burguesa es la expresión de la inacción como destino impuesto. La otra variación es el *tedio del decadente*. En él el individuo abdica y elige privarse y restringir su capacidad de acción, es decir que rechaza ser partícipe del dinamismo del mundo, al cual juzga absurdo y sin sentido, sin norte; [...] Pero lo que interesa destacar es que ambas expresiones del tedio decimonónico, de la quietud y la pasividad mórbida, responden a la aceleración del tiempo del progreso y de la técnica; como si esa sensibilidad denunciara que ese tiempo vertiginoso no coincide con la vivencia finita del hombre.

EL SENTIMIENTO DE ESTAR ABANDONADO POR EL OTRO

En el contexto del discurso capitalista, se ha hecho frecuente la experiencia de vaciamiento y desolación ante los imperativos del progreso y las leyes del mercado. Comunidades enteras se encuentran avasalladas por el vertiginoso cambio que imponen las prácticas productivas y de consumo, con lo cual asisten a rupturas del marco simbólico que organizaba las relaciones sociales y sin el tiempo necesario para configurar los nuevos referentes:

La particularidad de este momento histórico se halla marcada por el capitalismo global: el mercado impone su ley sobre la regulación de la cultura, lo que conlleva un cierto vaciamiento de los puntos de referencia tradicionales que forman el nudo que sostiene a una comunidad. La regulación cultural no es universal, es la de cada sociedad con sus ideales, tradiciones e invenciones al servicio de la civilización que recorta por esta vía una modalidad de goce grupal.¹⁸

Son sociedades en transición que asisten a la sobreoferta de productos de consumo que no logran ni producir ni alcanzar. Esta es la paradoja del mercado para las sociedades en transición; en ellas, el sujeto es arrojado a presenciar y desear la oferta de objetos de consumo que le son inalcanzables. Así se configura una experiencia de exclusión en la sociedad capitalista: pudiendo conformarse con una casa, el capital ofrece una mansión y el sujeto no logra sustraerse de esta demanda¹⁹. El sujeto, la comunidad, se encuentra, entonces, confrontada con el imperativo de los nuevos objetos del Otro, cuando no logra aún entrar en el engranaje que le permitiría ser uno más en la cadena de producción para entrar en la lógica del consumo. De cierto

17. Salas, *La escritura del desasosiego...*, 63.

18. Hebe Tizio, "El dilema de las instituciones: segregación o invención", en *NODUS VIII*, 2003. Disponible en: <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=130&rev=22&pub=2>.

19. Parafraseando a Pierre Bruno, Lacan, *pasador de Marx: la invención del síntoma* (Barcelona: S & P, 2011).

modo, cuando se percibe que dentro de una realidad compartida hay medios, bienes y servicios que se vuelven inalcanzables o de difícil acceso para algunos, estamos ante la experiencia de exclusión social por cuanto los objetos dotados de brillo aparecen, a la vez que necesarios, también distantes, inasibles o desprovistos de sentido en las prácticas de las comunidades en transición.

De esta forma ese mercado mundial no reconoce patria, legalidad ni cultura. Se ubica en una posición de excepción respecto a los parámetros que organizaban el mundo y homogeniza y segrega a velocidades de vértigo. Esta pragmática del instante es en realidad una modalidad de deconstrucción permanente que no alcanza a sintomatizar lo Real, a darle envolturas simbólicas, por lo que emerge de manera cada vez más dura.²⁰

Como lo señalábamos, con la entrada del capitalismo y sus imperativos de producción y consumo, las sociedades en transición se encuentran con la ruptura del mundo simbólico que las organizaba, con lo que se configura una suerte de tensión que se expresa en el sentimiento de estar abandonado por el Otro en las aflicciones del desamparo, apatía y profunda tristeza que incluso llevan a la autodestrucción y el suicidio. El estudio de UNICEF relativo a la “Situación mundial de los pueblos indígenas”²¹ ubica el suicidio de los jóvenes (indígenas) en un contexto de discriminación, marginación, colonización traumática y pérdida de las tradicionales formas de vida. Se considera que la marginación de estos jóvenes tanto en sus propias comunidades, al no encontrar ya en ellas los referentes simbólicos necesarios, como en las sociedades envolventes, por la profunda discriminación, forja un sentimiento de aislamiento social que puede conducir a reacciones autodestructivas que expresan el abatimiento por la falta de coordenadas en qué confiar. Por ejemplo, el chamán ya no actúa y los jóvenes ya no confían en él. ¿A quién dirigirse entonces?

Es un sufrimiento que incide de manera desproporcionada en un sector determinado de la población en las grandes urbes y en los pueblos indígenas, en un momento concreto de su desarrollo histórico. Este tipo de estudios sostiene que, aun consistiendo el suicidio en un acto subjetivo e individual, se hace indispensable analizarlo como un hecho social donde los aspectos colectivos y culturales pueden ser determinantes.

20. *Ibíd.*, nota 10.

21. UNICEF, *Suicidio adolescente en pueblos indígenas: Tres estudios de caso: Perú, Brasil y Colombia* (Panamá: IWGIA, 2012).

22. Salas, *La escritura del desasosiego...*

LA MELANCOLÍA Y EL DOLOROSO HASTÍO DEL MUNDO

Salas²² destaca en la obra de Freud una aproximación al carácter melancólico presente en un tipo de relación con el objeto en el que predomina un lazo libidinal no con el objeto como tal y el goce que puede proporcionar, sino con la anticipación de su

decadencia; un tipo de lazo libidinal con el Otro y el objeto por la vía de una exaltación de la finitud, en la forma de un objeto que se hace inaccesible. Este aspecto de la vida taciturna (triste, melancólico, apesadumbrado) es constatado por Freud en el ensayo de “La transitoriedad”²³; allí describe Freud sus reflexiones a partir de la conversación que sostiene con dos amigos, uno poeta y otro taciturno. Le llama la atención la capacidad de sus dos amigos para admirar la belleza del paisaje por el que pasean, pero también su falta de regocijo por la transitoriedad a la que está condenada la naturaleza y que la hace, ante sus ojos, carente de valor. Los dos amigos de Freud testimonian una relación con el objeto, o con el Otro, a partir del doloroso hastío del mundo, lo cual los ubica en el lugar del pesimista que, destacando la transitoriedad de la belleza y lo perfecto, no se hace ilusiones, y, por tanto, restan valor a lo bello por su caducidad. Esta es una posición frente a lo efímero, que les distancia de los optimistas y, quizá, de las promesas del discurso capitalista, que, al contrario, ofrecen un aumento del placer en relación con la caducidad de los objetos, elevando así su valía.

En “Duelo y Melancolía”, Freud²⁴ subraya la diferencia entre la investidura de objeto y la identificación. Esta distinción permite abordar aquellas experiencias en las que el sujeto hace lazo social, o establece relación con el Otro, no a través de la ligazón con el objeto, sino a partir de una identificación inconsciente con un rasgo de este. Es un mecanismo no exclusivo de la melancolía, pero que permite comprender aquellas experiencias en las que la hostilidad y los reproches, que deberían dirigirse al objeto de amor que ha decepcionado al yo, son mudadas en afecto tierno hacia el objeto y con riesgo de autodestrucción; automartirio como forma de castigo dirigido al rasgo del objeto amado que se ha interiorizado y en adelante hace parte del yo. Este mecanismo explica la tendencia al autocastigo e incluso la tendencia al suicidio en el carácter melancólico.

¿CÓMO SE CONSTITUYE EL SENTIMIENTO COLECTIVO DE DESAMPARO?

Descrito por Guerriero²⁵ como un pueblo fantasma, la vida en Las Heras se rebela en toda su perplejidad, en una tensión construida históricamente: un pueblo que pasa de ser centro de producción lanar, en el que se vivía con prosperidad y en paz, a la bonanza petrolera de los años 60; en adelante predomina el sentimiento de pobreza generado por el creciente desempleo desde 1991 y la falta de espacios para construir la vida colectiva. No son pocos los que perciben que para “ser alguien” en Las Heras hay que mudarse al norte.

En el internado del Mitú la terminación de los estudios de secundaria se constituye en el umbral que precipita en cada joven la necesidad de:

23. Sigmund Freud, “La transitoriedad” (1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).

24. Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1917), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).

25. Leila Guerriero, *Los suicidas del fin del mundo* (Buenos Aires: Tusquets, 2005).

[...] tomar la decisión de qué va a hacer con su vida, si quedarse en la ciudad del Mitú y tratar de conectarse a este nuevo proyecto de desarrollo o devolverse a la selva, [...] a esa forma de vida y esa] zona que la mayoría de los colombianos no conocemos, esa zona que está llena de prejuicios sobre el conflicto armado, sobre la Amazonia, etc.²⁶

Tanto para los habitantes de Las Heras, como para los del Mitú, la respuesta al llamado de “ser alguien” solo podría articularse desde afuera. Para “ser alguien” hay que partir en búsqueda de lo desconocido y con poco marco de referencia, por cuanto sus tradiciones culturales parecen *menospreciadas* en la lógica del mercado globalizado que impone su ley sobre la organización de la cultura; esto conlleva el vaciamiento de los puntos de referencia tradicionales que sostienen a una comunidad²⁷.

No es de olvidar que la configuración de un anhelo pasa por el Otro, por una alteridad que hace un llamado; para Las Heras, es el anhelo del progreso y de los múltiples sentidos que se precipitan en el llamado de “ser alguien”. Los jóvenes terminan sus estudios secundarios con la esperanza de estudiar algo, profesorado, psicología, una carrera corta que “permita ser alguien”, pero para eso hace falta plata y la determinación de irse al norte²⁸. En Las Heras, hay una experiencia que traza las relaciones de tensión entre el norte y el sur, como lo dicen sus pobladores: la diferencia entre la buena vida de Buenos Aires y la pobreza de los de acá, donde se producen esos servicios (luz y gas) que se disfrutaban en el norte.

Para el Mitú, un encuentro de dos mundos que se traduce en incertidumbre sobre lo que espera al joven indígena al culminar sus estudios de secundaria, tal como lo señala el profesor en el salón de clase:

Hoy traigo una pequeña gráfica para mostrarles la importancia que tiene el inglés hoy en día. [...] miren, hagamos de cuenta que este es el mundo, este es el mundo y acá están los continentes; no, [...] este mundo que tenemos aquí, el planeta tierra, lo están manejando tres cosas principalmente que son las TICs, preservación del medio ambiente y principalmente el inglés que es lo que me concierne a mí en mi clase. Miren, en torno a esto se está moviendo el mundo hoy en día, quien no maneja las TICs está *out*, está grave, el medio ambiente debemos tratar de preservarlo todos y el inglés viene a ser la lengua con la cual la gente hoy en día se está comunicando, el inglés se ha convertido en la lengua oficial de algo que se llama la globalización. Para ustedes que ya están en el grado once, que ya están terminando y algunos tienen aspiraciones de ir a estudiar o conseguir trabajo, esto será muy importante y este será un factor determinante a la hora de conseguir empleo. Como me han dicho algunos alumnos, algunas personas de la región me han comentado: profe, pero nosotros vivimos en una zona de indígenas, nosotros venimos de algunas comunidades indígenas, porque nosotros hablamos nues-

26. Pazífico Noticias, “Entrevista a Naranjo, Alejandro”, abril 5 del 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dadwpdwwRaQ>.

27. Tizio, “El dilema de las instituciones: segregación o invención”.

28. Guerriero, *Los suicidas del fin del mundo*, 38. Testimonio de jóvenes.

tras lenguas, entonces yo para qué ese inglés. Se necesita, porque esas comunidades indígenas, el Vaupés y todas esas comunidades están dentro de ese mundo.²⁹

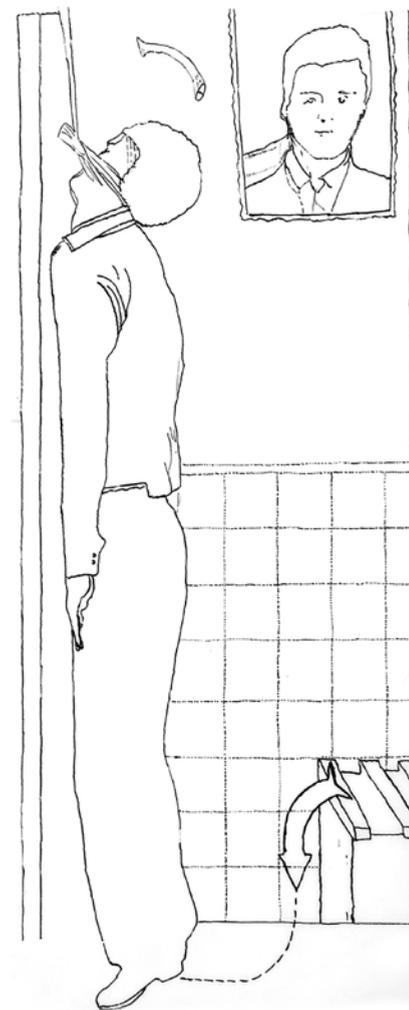
Este mensaje del profesor señala magistralmente las desiguales relaciones de tensión entre las comunidades indígenas y ese otro mundo que se atribuye el derecho de legitimar e imponer una visión del mundo, esa que permite decir que todas las culturas y todas las formas de vivir se reducen, se subsumen en una sola representación del mundo: un modelo de desarrollo social, económico, político y cultural que pretende interconectar las tradiciones locales con el dinamismo mundial de las empresas multinacionales y la libre circulación de capitales al precio de romper con el equilibrio simbólico que configura la vida de poblaciones enteras. Rupturas que se traducen en incertidumbre frente al futuro; que hacen muy difícil hacerse un lugar entre estos dos mundos, el de la sociedad de origen y el mundo globalizado que margina y estigmatiza a quienes no avanzan a su ritmo y por su senda; rupturas que generan sueños imposibles y que se convierten en sentimientos de impotencia, de desamparo, de falta de sentido de una trayectoria vital que se precipita en el tedio y no pocas veces en suicidio.

El internado, o la terminación de la secundaria, se constituye en una pregunta por el ser: ¿qué voy a ser?, ¿quién quiero ser y qué puedo ser? Una pregunta que solo se responde en intersubjetividad, en relación con las posibilidades que genera el Otro, en este caso el capital:

Ya señalé antes que soy indígena. Debo agregar ahora que todos los indígenas del Vaupés tenemos riquezas espirituales y grandes carencias materiales. Mi pueblo necesita profesionales que lo saquen adelante y yo quiero ser uno de ellos. Pero para lograrlo debo empezar a estudiar en una universidad dentro de dos años y eso cuesta mucho dinero. Los derechos académicos, el arriendo, el transporte, la alimentación, las fotocopias. He visto parientes fracasar en el intento. Si los precios siguen subiendo en mi familia no se podrá ahorrar para el pago de mis estudios.

Si no logro ir a estudiar tendré que buscar un pequeño trabajo en Mitú o regresar a mi comunidad y no podré ayudarla como espero. Si eso no sucede pronto en este incierto panorama, seguramente seré tentado por la guerrilla, los paramilitares, la policía o el ejército para que ingrese a sus filas. O quizás algún narcotraficante me proponga opciones de vida en donde la inflación no tenga importancia.³⁰

Como se ve en el testimonio de este joven, la respuesta a la pregunta por el ser implica la reflexión por las posibilidades reales de acceder a esos destinos que se anuncian en la escuela y que se promueven desde la lógica del capital: “ser alguien”



29. Naranjo y Dimaté, *La selva inflada*.

30. *Ibíd.*, fragmento del ensayo: “Mitú: un caso de inflación que ensombrece mi futuro”. Estudiante del colegio José Eustasio Rivera. Mitú, Vaupés, Colombia.

implica la lógica del consumo, de la capacidad de producir dinero para consumir bienes y servicios. No poder acceder a estos bienes implica estar arrojado a destinos menos deseados, como el de la guerra y el narcotráfico, destinos desprovistos de sentido.

Pero, por sí mismos, los sentimientos de desamparo, de falta de sentido, de tristeza y apatía no captan la atención; es el alto número de suicidios el triste acontecimiento, la irrupción de un incomprensible Real, el que dirige la mirada hacia estas comunidades sumidas en el olvido en sus respectivos países: en Las Heras el suicidio de doce hombres y mujeres jóvenes entre 1997 y 1999; en el Amazonas, treinta y cinco jóvenes en el 2009³¹.

¿Cómo comprender esta ola de suicidios? ¿Qué nos dice esta agresión vuelta sobre sí al precio de la muerte? Estas son preguntas presentes en dos comunidades que comparten el encuentro con el capitalismo global. Así parece constatarlo el decir de los sobrevivientes, los amigos y familiares, cuando describen lo que sucede en sus territorios. Algunos testimonios en Las Heras:

La desocupación, la ausencia de contención social, la falta de expectativas laborales y de estudio aparecen como desencadenantes de estas trágicas determinaciones.

Cuando les preguntamos cuáles creían ellos que eran las causas [de los suicidios], dijeron que era porque aquí no hay nada para hacer, porque no hay futuro, porque no hay esperanza. [...] No hay urbanización que invite a un encuentro social, no hay una plaza, no hay confiterías. Qué hacen los chicos un viernes a la noche, no hay cine, no hay teatro. No hay nada.

Acá si no sos muy fuerte, si no tenés mucho empuje se te van apagando las ilusiones. [...] yo creo que esa idea de quitarse la vida la ha tenido todo el mundo.³²

En el Mitú:

Esta zona del Amazonas atraviesa la mitad del planeta y sus piedras lo mantienen en equilibrio. Por eso, romperlas trae maldiciones y enfermedades. De sus grietas han surgido los suicidios de los últimos años. Una angustia creciente se ha llevado la vida de jóvenes como yo, como mis compañeros de estudio, como mis amigos. Algo está ocurriendo en este lugar, algo nos está ocurriendo.³³

Se trata de la voz de un joven que encuentra su destino ineludiblemente articulado al actual destino de su comunidad y del campo simbólico que la ha configurado: un agrietamiento, producido en el encuentro con el capitalismo, que se traduce en angustia y que no todos alcanzan a simbolizar, puesto que allí se extrae la piedra de los lugares sagrados para convertirla en gravilla para la construcción, pero, además,

31. El reporte del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses señala que en el 2009 se registraron treinta y cinco suicidios en los seis departamentos de la Amazonía colombiana. Cinco casos más de los reportados en el 2008. En: <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/10180/34291/7+Suicidio.pdf/0fb719a8-6be8-422c-9151-286493b7f0f7>.

32. Guerriero. *Los suicidas del fin del mundo*, 24, 172, 126. Testimonio de jóvenes.

33. Naranjo y Dimaté, *La selva Inflada*.

son los jóvenes de las comunidades indígenas quienes participan de esta explotación como fuente de trabajo que permite suplir nuevas necesidades como el desodorante y el gel para el cabello. Situación por la cual las respuestas a la angustia, o las salidas de ella, comprenden diversas formas de la “aflicción, e incluso la aniquilación”.

La constitución de las formas de organización de la vida colectiva, en las que se identifica el sujeto, responde a un ordenamiento simbólico que antecede a la constitución de los individuos tomados individual o colectivamente. Al respecto, Esposito, que en este punto se muestra acorde con la obra de Freud, define la característica fundante de la comunidad a partir de la ley común que organiza las relaciones colectivas y permite a cambio la ilusión de que la cultura provee unas formas de satisfacción susceptibles de ser compartidas por todos; así se instituye el don de dar al otro. Los miembros de una comunidad lo son porque están vinculados por una ley común que organiza las relaciones en torno a una falta³⁴.

En esta perspectiva, hay una ley constitutiva de lo humano mismo, no una ley como voz que se impone desde afuera en la forma de un totalitarismo. Los seres humanos fundan la comunidad sobre la experiencia de una ley, un don de hacer, no de recibir; comunidad y ley que no se realizan definitivamente, la comunidad, fundada en esta ley del don, está siempre por constituirse. Lo que reúne a los seres humanos es la falta que los constituye, la tendencia a realizar algo a partir de la deuda impaga que impone el deber del don.

Sin embargo, en los decires de quienes comparten su testimonio, a través de los cuales se reconocen como parte de un colectivo, las dos comunidades a las que nos referimos (Las Heras y el Mitú) se enuncian como un resto, el no-todo articulable en el Otro del capital, ubicadas del lado de la exterioridad en el lazo social en la forma de la melancolía³⁵, de quienes no cuentan en la forma del progreso promocionada por el capital.

LOS QUE DESDE LAS AFLICCIONES SE UNEN EN OBRA COLECTIVA

—Recé tres veces, en el dormitorio, por allí, por todas partes. —¿Y en esos rezos qué pides, o para qué sirve el rezo?, ¿qué le haces al difunto, por qué el rezo? —Para que los compañeros no sé, cómo le diría, no se pongan a arrepentirse más de la cuenta y a causas de eso pueda ocasionar otra vez lo mismo y, entonces, pues toca prevenir, hacer olvidar a ellos, que se ponga a pensar otra cosa, otra idea más a la vida, más pertenencia [sic].³⁶

Este joven indígena del Amazonas colombiano se une con otros en un rezo, con características rituales de la región, para alejar el problema de la angustia que ha

34. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (España: Herder, 2008), 25.

35. *Ibíd.*

36. Naranjo y Dimaté, *La selva inflada*.

motivado a muchos jóvenes a precipitar el fin de sus días. Recurre a sus tradiciones para alejar el mal de la aflicción que aqueja, y que, sin embargo, sigue estando presente:

Después de eso, después de eso, por ahí nos íbamos acostumbrando otra vez poco a poco, y de paso también el compañero, el más compañero, que era Leonel, casi se ahorca, y aquí mismo en el baño. Esa vez, si nosotros no estuviéramos pendientes, seguro él también pasaría lo mismo. Pero como esa tarde nosotros fuimos a jugar en el coliseo, regresamos como a las nueve de la noche y él no estaba, y el guindo [hamaca] de él tampoco estaba. Entonces ya dijimos que como que él estaba haciendo algo, y además había escrito en el cuaderno que gracias por traerme a este mundo a la mamá, a la hermana de él y, o sea dándoles las gracias porque ellos fueron los que le mantuvieron, los que estuvieron pendientes con él y [...] y entonces nosotros nos... nos dimos cuenta [...]. Además él había dejado una silla para pararse y después de atar la cuerda para colgarse [...] y después es que él sonaba ahí en el baño, otra vez, y nos fuimos donde el profesor, o sea el director de internos, y le dijimos lo que estaba pasando eso, y cuando volvimos él ya no tenía pulso y estaba colgado con una cuerda de esas que extienden la ropa. Entonces él la tenía ahí ya, había hecho varias veces —mientras hace gesto alrededor del cuello— una vuelta vuelta vuelta, contra una tabla que está ahí en una puerta del baño, y nosotros fuimos rápido y le cortamos esa cuerda y lo llevamos al hospital, llamamos a la policía y la policía se lo llevó [sic].³⁷

Además de recurrir a sus rituales, algunos jóvenes se cuidan entre sí a través de acciones que llaman de prevención, en un acto que les permite disponerse para la vida y pertenecer. Podemos leer en estos propósitos un intento de simbolizar la experiencia colectiva del desamparo evocando la lógica de su comunidad de origen, precisamente allí, en el internado, en un lugar y unas condiciones que han dejado en suspenso eso que hace singular la organización colectiva de sus comunidades.

En este punto cabe destacar la insistencia de Esposito al declarar que la noción de comunidad, retomando la etimología de la palabra latina *communitas*, reconduce una perspectiva de la comunidad que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, estableciendo la diferencia con la noción de *immunitas* que exonera de tal obligación o alivia de esta carga. Partiendo del *munus* como ley y don, se destaca y se toma distancia de la perspectiva moderna de la comunidad para decir que esta no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva sino, más bien, aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio con el otro³⁸.

El carácter finito, incompleto, siempre parcial de toda formación de comunidad nos permite avanzar en su dimensión real: los rasgos de la experiencia humana que no

37. *Ibíd.*

38. *Ibíd.*, 16.

encuentran lugar en la organización simbólica de la vida colectiva reaparecen bajo las formas del acontecimiento, del malestar, del síntoma, del conflicto, que reclaman una reorganización de la lógica colectiva como condición para no forzar una realización del orden establecido que conduzca a formas de lazo social autoritarias o totalizantes. Asimismo, el sujeto no se clausura en una sola y perpetua pertenencia; puede transitar, vacilar, bascular entre diversas configuraciones de lo común, puede sentirse un tiempo concernido, pero también puede disentir de una configuración comunitaria fundada en determinadas formas de organización de la vida colectiva.

En Las Heras, para jóvenes como Martina, de 18 años, vincularse como voluntaria a los grupos de autoayuda constituyó la salida a la profunda depresión que le llevaba a considerar la idea de quitarse la vida:

Y sí, yo creo que empecé en la línea por eso, porque andaba con un amigo diciendo que nos íbamos a matar. Yo decía: “Yo no tengo nada, tengo mis hermanos a cargo, tengo mi mamá que está enferma, pero fuera de eso no tengo por qué vivir”. Me decía a mí misma: ¿Qué me gusta a mí? Nada. Leer y escuchar música y ahí me quedé. Estudiar comunicación, sí, pero no se podía. No sé cómo ni cuándo, pero yo me deprimí. Dormía, dormía, dormía y no comía. No hacía nada... Como me sentía sola, y encima veía que toda esa gente se estaba matando, matarse era como la salida, la puerta de escape, y bueno. Pero después, con la Línea 500 y el PYN [Plan de Jóvenes Negociadores], zafé.³⁹

Del lado de la institucionalidad encontramos el llamado a indagar las causas y generar planes de apoyo en los que se hace partícipe a la comunidad. Después del diagnóstico de UNICEF que señala como causa la desocupación, la ausencia de contención social, la falta de expectativas laborales y de estudio, la Línea 500 de ayuda al desesperado, el Grupo de Autoayuda para personas en duelo y el Plan de Jóvenes Negociadores (PYN) hacen parte de las estrategias para atender la ola de suicidios en Las Heras. El PYN busca formar a las personas en la negociación de toda circunstancia, para no llegar a la violencia verbal o física, ni a la autoagresión. Pese a la opinión generalizada de que tras el primer entusiasmo estas estrategias declinaron en sus propósitos, el testimonio de Martina permite inferir que, en su momento, la iniciativa colectiva permitió, para algunos, implicarse en un proyecto con otros, construir algo a partir de la aflicción. Sin embargo, no es posible desconocer las limitaciones de dichas iniciativas: “Yo creo que a la gente que lo hizo, el PYN le alimentó el alma. El problema es que no alimenta el bolsillo”⁴⁰. Martina dejó de ser voluntaria en la Línea 500 porque en los casos de intento de suicidio que atendió se logró evitar la muerte, pero no pudo soportar la idea de que algún día una persona que acudiera en su ayuda

39. Guerriero, *Los suicidas del fin del mundo*, 177. Testimonio de jóvenes.

40. *Ibíd.*, 179.

llegase a morir. Con el tiempo la Línea 500 dejó de contar con grupos de voluntarios capacitados para atender una emergencia.

EL CARÁCTER MELANCÓLICO

Los compañeros me sacaron del baño del cuarto donde dormíamos los compañeros internos y creo que me llevaron al hospital. Desperté en el hospital y dije, pero dónde estoy, dije esta no es mi hamaca y entonces cuando vino una auxiliar y preguntó cómo sigues, y no podía hablar porque tenía la garganta adolorida y hasta ahí sentí yo que, o a veces pensaba yo, pero yo qué hago acá, yo qué hago acá y más adelante qué me espera o qué cosa voy a encontrar. O sea, yo tenía una idea que yo estaba aquí en la tierra sin hacer nada, estaba solo por casualidad, por ahí parado, como si nadie me diera nada y nada, sí.⁴¹

Este testimonio da cuenta de la descripción de un estado de ánimo desprovisto de sentido, como la de quien no logra encontrar sentido a su existencia. Se constata un desinterés en lo que concierne a los objetos del otro, y los objetos del otro en el internado están relacionados con un saber que no logra articularse con sus tradiciones.

En los testimonios de Las Heras hallamos que los motivos a los cuales se atribuye el acto de quitarse la vida no difieren en mucho de los motivos de sufrimiento en toda trayectoria humana: la decepción amorosa, la falta de oportunidades, problemas familiares, dolor por la muerte de un ser querido, preocupación por una falta al deber moral o por un delito cometido. Sin embargo, lo más sorprendente, es que varias de esas muertes parecieran no tener un motivo, incluso, se trata de personas que tenían planes inmediatos de casarse, de ir a estudiar, personas que se han quitado la vida justo en el mejor momento, cuando algo importante se resolvió en sus vidas.

Esa es la situación de Carolina, de 19 años, quien se quitó la vida cuando recién se reconfiguraban los motivos para vivir. A sus 16 conoció a Mariano y casi enseguida quedó embarazada. Pero Mariano se marchó a vivir a Buenos Aires y entonces ella debió tener sola a su hijo. La relación se mantuvo con sus ires y venires, hasta que él regresó a vivir a Las Heras y se reconciliaron haciendo planes de vivir juntos. El 13 de mayo Carolina almorzó en casa de sus suegros, tenían planeado asistir esa tarde a las fiestas que se realizaban con ocasión de la visita del gobernador Kirchner. Cuentan que estuvo habladora y divertida; a las 3 p. m. dijo que iba a casa y recogería al niño (Matías) para arreglarlo e ir a las fiestas. Había un hijo y planes de una vida juntos con el padre de su hijo, pero, esa tarde, Carolina llegó a su casa, cruzó unas palabras con su mamá, dijo que subía a planchar y ya no salió de su habitación, tuvieron que

41. Naranjo y Dimaté, *La selva inflada*.

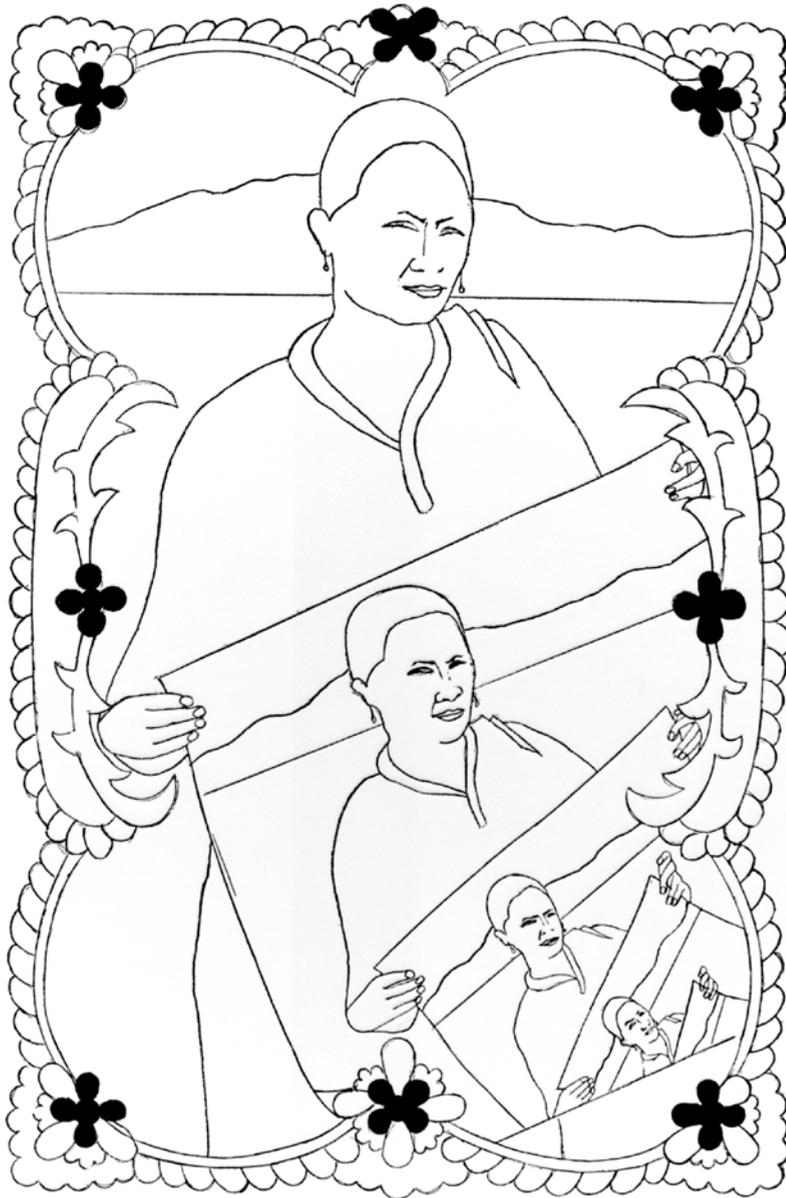
derribar la puerta, no recogió a Matías en el jardín. Según dicen, dejó una carta en la que decía que “había tomado esa determinación porque siempre iba a haber algo que los iba a separar a ella y a Mariano, y que ella quería que Matías tuviera un padre”⁴². Dicen que pedía que le entregaran esa carta a su hijo cuando tuviera 19 años. El único acontecimiento que quizá podía estar perturbando la vida de Carolina era la reciente separación de sus padres estando su madre embarazada, pero tenía motivos para vivir. Al decir de Guerriero, “[...] el 13 de mayo de 1998 la de Carolina y Mariano empezaba a ser la pasión perfecta: la que no se cumple”⁴³.

Esta determinación de Carolina, que se suma a la tendencia o ideación suicida en Las Heras, plantea una pregunta: ¿por qué precisamente cuando se realizan las condiciones para una vida feliz decide quitarse la vida? Las palabras que deja sobre su acto nos dicen sobre su certeza: “*siempre iba a haber algo que los iba a separar a ella y a Mariano*”. Como si su amor no la ligara al objeto de amor, sino a la anticipación de su decadencia. Carolina establece una relación-con-el-Otro por la vía de la exaltación de la finitud haciendo de su relación amorosa algo inasequible. Como lo hemos señalado con Agamben⁴⁴: esta es la capacidad fantasmática de hacer aparecer, como perdido, un objeto in-apropiable. Lo que no podía perderse porque nunca se ha poseído aparece como perdido.

En ello parecen persistir estas comunidades, se revelan como anhelantes de un objeto, de una condición, de una posibilidad que les resulta inasequible; experimentan una configuración de la vida humana que consiste en destacar lo efímero sobre las promesas de infinitud y que hace muy difícil confiar en que las ilusiones pueden hacerse posibles. Es una sensibilidad que estas comunidades viven en su anverso y su reverso: unos harán obra a partir del sentimiento de desamparo⁴⁵, otros desplegarán agresividad sobre sí, incluso cuando la hostilidad se deriva de la decepción que provoca el Otro⁴⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- BRUNO, PIERRE. *Lacan, pasador de Marx: la invención del síntoma*. Barcelona: S & P, 2011.
- EHRENBERG, ALAIN. *La fatiga de ser uno mismo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “La transitoriedad” (1916). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. “Duelo y melancolía” (1917). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
42. Guerriero, *Los suicidas del fin del mundo*, 86.
43. *Ibíd.*
44. Giorgio Agamben, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental* (España: Pre-textos, 2006).
45. Salas, *La escritura del desasosiego...*,
46. *Ibíd.*, 1916, 1917.



GUERRIERO, LEILA. *Los suicidas del fin del mundo*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.

IZCOVICH, LUIS. *La depresión en la modernidad*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2005.

INSTITUTO NACIONAL DE MEDICINA LEGAL Y CIENCIAS FORENSES. *Suicidio Colombia: Epidemiología del suicidio*. (2009). Disponible en: <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/10180/34291/7+Suicidio.pdf/0fb719a8-6be8-422c-9151-286493b7f0f7>.

NARANJO, ALEJANDRO Y RODRIGO DIMATÉ. *La selva inflada*. Documental. Bogotá: Señal Colombia y Tourmalet films, 2015. 70 min.

PAZÍFICO NOTICIAS, "ENTREVISTA A NARANJO, ALEJANDRO". Abril 5 del 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dadwpdwvRaQ>.

ROVALETTI, MARÍA Y MARTÍN PALLARES. "La acedia como forma de malestar en la sociedad actual". *Psicopatología Fundamental* 17 (2014): 51-68.

SALAS, MARÍA CECILIA. *La escritura del desasosiego: Una poética del pensar en Fernando Pessoa*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009.

SAURET, MARIE-JEAN. *La dépression nerveuse*. Editions Milan. Traducción de Sylvia de Castro, inédita, 2006.

TIZIO, HEBE. "El dilema de las instituciones: segregación o invención". En *NO-DUS VIII*. (2003). Disponible en: <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=130&rev=22&pub=2>.

UNICEF. *Suicidio adolescente en pueblos indígenas: Tres estudios de caso: Perú, Brasil y Colombia*. Panamá: IWGIA, 2012.

Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado*



CÓMO CITAR: Gómez Palacio, Germán David. "Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado*". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 179-192, doi: 10.15446/djf.n22.112846.

*e-mail: german.gomez@campusucc.edu.co

© Obra plástica: Beatriz González

GERMÁN DAVID GÓMEZ PALACIO*

Universidad Cooperativa de Colombia, Medellín, Colombia

Entre centramiento y descentramiento. El deseo como *des(eo)centrado*

La epistemología que delimita el conocimiento justificado como verdad hace parte de los discursos que fortalecen la idea de lo humano como centro. En esta perspectiva todo gira en torno a lo instituido, normalizado, así como universalizado. No obstante, ese desenlace que bien expone Descartes como producto de la experiencia del yo, de la naturaleza y de la historia encuentra otro sentido a partir del sujeto lacaniano, el cual dimensionamos como un sujeto que se determina a partir de un *des(eo)centrado*, esto es, por el deseo que no apunta a la homogenización o alienación, sino a la experiencia de un vacío establecido en la relación con la falta.

Palabras clave: centramiento, descentramiento, humano, deseo, resignificación.

Between Centering and Decentering. Desire as *De(sire)centered*

The epistemology that delimits knowledge justified as truth makes part of the discourses that strengthen the idea of the human as center. In this perspective, everything revolves around the instituted, normalized, as well as universalized. However, such outcome, that well explains Descartes as a product of the experience of the self, nature, and history, finds another meaning from the Lacanian subject: that of the subject as determined from a *de(sire)centered*, that is, by the desire that does not point to homogenization or alienation, but to the experience of a void established in the relationship with the lack.

Keywords: centering, decentering, human, desire, resignification.

Entre centrage et décentrement. Désir comme *dé(sir)centré*

L'épistémologie qui délimite la connaissance justifiée comme vérité fait partie des discours qui renforcent l'idée de l'humain comme centre. De ce point de vue, tout tourne autour de ce qui est institué, normalisé et universalisé. Or ce dénouement, bien présenté par Descartes comme le produit de l'expérience de soi, de la nature et de l'histoire, trouve un autre sens au sujet lacanien, que nous estimons comme sujet déterminé à partir d'un *dé(sir)centré*, c'est-à-dire, d'un désir qui ne s'achemine pas vers l'homogénéisation ou l'aliénation, mais vers l'expérience d'un vide établi dans le rapport au manque.

Mots-clés : centrage, décentrement, humain, désir, resignification.



INTRODUCCIÓN

Lo que es conocido como naturaleza abarca no solo el mundo material, sino que lo trasciende y refiere a la humanidad. De esa manera, conocer es de lo material y de lo humano, de lo que están hechas las cosas y del hombre en toda su dimensión. Pero esos dos acontecimientos que configuran una secuencia de saber sobre el mundo y sobre el hombre han instituido una forma de pensamiento, de ser, de actuar en el mundo que sostiene una idea de verdad que nos acompaña hasta nuestros días. De esos acontecimientos podemos extraer los elementos que permiten figurar un *centro* al que naturalmente nos debemos, al que se tiende por voluntad propia y hace responder a ideas preconcebidas que niegan toda intención de ser cuestionadas.

Una de esas ideas fundantes es la de que el hombre hace parte de ese centro, lo que constituye un movimiento identificatorio que conlleva a asumir no solamente una existencia proscrita, sino que de esa manera el hombre logra sentirse centro, amo de lo que le rodea. No obstante, a pesar del fundamento que hallamos en la filosofía y que refuerza esa naturaleza epistémica, no escasean en el psicoanálisis argumentos que permitan concebir la idea del descentramiento como posibilidad; ello da lugar a la resignificación, a la realidad del sujeto *des(eo)centrado* como referente, lo que implica la presencia de una falla estructural que pone en juego cualquier nivel de certitud, de referente, de eje central en la dinámica que concierne a lo humano.

Para llevar a cabo esta propuesta que permite pensar e interrogar el lugar y la función de lo dado, de lo que es instituido como verdad, de la pretensión de universalización de los goces, optamos por tomar ideas de Lacan, especialmente en su experiencia de excomuniación, donde encontramos un referente de descentramiento, de resignificación, de lo Real del deseo.

El recorrido que hacemos en este artículo, habiendo partido de la necesidad de pensar lo que nos convoca: pensar sobre “*el riesgo de lo humano*”, comienza en esa realidad centrada que trastoca el orden de las ideas cuando estas tratan de dar coherencia a un interés. Este último osa defraudar lo que ata todo pensamiento libertario y procura sustentar una dimensión subjetiva, la cual reconoce el *descentramiento* que encierra la magnitud del *no todo*.

EL HOMBRE AL CENTRO Y COMO CENTRO

Pensar la tendencia natural del *hombre al centro* y su consecuente *hombre como centro* implica referirse a una realidad que por incuestionable no se excluye de ser comprendida como riesgo de lo humano. En este sentido, algunas perspectivas teóricas se han pronunciado. El psicoanálisis, por ejemplo, se articula a algunos referentes filosóficos a partir de la idea según la cual es necesario cuestionar el hecho de que todo apunte a lo que ha sido establecido como valores ilustrados de racionalidad, de plena verdad, considerados indispensables; así mismo, cuestiona el supuesto de que allí en esa dimensión de racionalidad y verdad preestablecidas se encuentra la fuente que suple la necesidad humana, donde se emplaza la justificación de que todo está al servicio de la validación del *ser originario*, del *Urseiende* como naturaleza. Al respecto, como una posición crítica, Freud, Nietzsche, Marx y Darwin constituyeron lo que Ricoeur denominó “escuela de la sospecha”, mediante la cual lo que se nombra como *naturalización* representa el significantes que hace consistir la idea de la necesidad de asumir lo instituido resignando la constitución de otras figuras de mundo que pueden llegar a configurar el conjunto de posibilidades.

Esa experiencia arraigada a la tendencia *del hombre al centro* ha calado en lo más íntimo. Teniendo en cuenta a Freud, se encuentra que cuando habla del narcisismo no refiere su definición solo a la libido como lo que reclama su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre y que lo impulsa a seguir viviendo, a hacer lo que le corresponde, a valerse como ser superior, diferenciado ante las otras especies¹, sino que a esa consideración de narcisismo antepone el carácter perverso que puede tener tal centramiento libidinal. Esta sería, en términos freudianos, la forma en la que el cuerpo se experimenta a la manera de un objeto sexual y mediante lo cual se alcanza la satisfacción plena que ofrece la noción del cuerpo como centro.

EXCOMUNIÓN Y DESCENTRAMIENTO

La referencia que hace Gorki cuando dice: “¡El hombre! ¡Qué palabra tan maravillosa! ¡Qué orgullo encierra esa palabra!”² alude al interés más profundo por lo humano. Es la presentación de un *logos* que hizo a esa idea del hombre un *centro*, de lo que se desprende la herencia de una humanización apasionada, que Soler entiende como “producto de un proceso de socialización o de aculturización reducido a la movilización de juicios de valor”³. Si nos atenemos a esa perspectiva de lo humano, podemos pensar que los procesos de humanización se producen a partir de un escaso grupo de ideas que constituyeron el sesgo para reducir sociedades a determinadas culturas, incluso a

1. Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914-1916), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 71.
2. Máximo Gorki, *Los bajos fondos* (Madrid: Esceliecer, 1968), 77.
3. Colette Soler, *¿Humanización?* (Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL, 2019), 12.

dogmas. Por ello, el soporte de lo que entendemos por humanidad se defiende en el terreno de las particularidades, a lo que acota Soler: “Estaba muy claro, en las épocas en las que se hablaba, aun, de bárbaros o de salvajes, excluyéndoles así de la humanidad civilizada; [la concepción de lo humano] se identificaba con las particularidades de una cultura y específicamente de una religión”⁴. Siendo así, sería natural hallar en la definición de lo humano un sesgo que no ilumina soluciones a la necesidad del presente, sino que perfila el riesgo de la continuidad de esa naturaleza, es decir, de la permanencia del centro que previamente delimitado nos incita a pensar ideológicamente.

Lacan, para referirse al discurso de lo humano, plantea un neologismo: “la humanitariería [*humanitairerie*]”⁵, que designa el enmascaramiento de un interés. Transmite la idea de que el concebir que lo primero es lo humano conlleva un riesgo porque se elige esa condición predeterminada para el resto del mundo. Lo que Lacan define como *la humanitariería*, Soler lo interpreta afirmando que es un significante que constituye el eje de la universalización, pero no por ello deja de estar en conflicto con las exigencias de algunos hombres⁶ que por justificables circunstancias advierten la posibilidad del descentramiento. Un hecho es resaltable en este sentido: por estar incrustados en una suerte de deseo universal, el sujeto no es incluido, su exigencia va más allá. El reconocimiento de la singularidad se articula a la idea que tenía Lacan y que deshace la *humanitariería*, a saber, que el goce se resiste a ese interés universal, lo que bien podemos entender como una objeción.

Bajo esta perspectiva, nos arriesgamos a decir que hace falta valor para des-centrarse; es necesaria, como dirían los sociólogos, una conciencia objetora, ir a contracorriente, es decir que hace falta coraje para no estar siempre dispuestos a responder a los intereses creados. En el primer capítulo del Seminario 11 (La excomuni6n), Lacan hace saber los vericuetos de un descentramiento y m1s que an6cdota hay en ello una marca. Ser expulsado de la IPA no fue ni mucho menos un suceso cualquiera para Lacan; fue la inauguraci6n de una exclusi6n que 6l mismo consume en la medida en que constituye una nueva mirada sobre su trabajo. Lo que vino despu6s fue el acto sostenido de estar fuera, mediante lo cual su defensa no ser1a diferente a la de hacerse valer a partir de sus ideas. No obstante, la impresi6n de Lacan es que siempre estuvo fuera, aunque haya intuido estar dentro; esa referencia nos llega de su relato: “El lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado; ya no es un lugar que est1 del todo dentro, y no se sabe si se est1 fuera”⁷. En esas palabras hay evidencia del riesgo de querer ser cobijado por la fuerza cohesiva que imprime el centro. La IPA era la representaci6n del centro que demarcaba los m1rgenes sobre los cuales deb1a ser pensado el psicoan1lisis; el riesgo era seguir all1, la opci6n migrar, poder estar fuera,

4. *Ib1d.*

5. Jacques Lacan, “Televisi6n” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paid6s, 2012), 560.

6. Colette Soler, *¿Qu6 es lo que hace lazo?* (Medell1n: Asociaci6n del Foro del Campo Lacaniano de Medell1n, 2019), 15.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoan1lisis* (1964) (Buenos Aires: Paid6s, 1989), 11.

tomar distancia, no escatimar esfuerzos en granjearse otras perspectivas sobre las cuales poder ser proyectado.

Esa historia tiene sus aristas, por ejemplo: Lacan en un artículo define un criterio de lo que es el psicoanálisis, traza los caminos de lo que sería “el tratamiento dispensado por un psicoanalista”⁸. Por un proceso riguroso y poco habitual, ese artículo es censurado, proscrito, y la enseñanza que allí se plantea en lo atinente a la habilitación de un psicoanalista es nula. Acto seguido, Lacan está fuera de lo que ha constituido lo más profundo de su interés, aunque más próximo a su deseo, más dentro y no articulado a la IPA.

La excomunión y el descentramiento de Lacan hace viable pensar en el cuestionamiento que sobreviene a la sensación de una experiencia de exclusión, de representarse desprovisto ante el otro, vacío de un supuesto saber, debiendo comparecer ante el juicio que arrasa cualquier posibilidad de reivindicación. Ello es, quizá, la condición más fecunda de lo que nos hace centro y tender a él, es decir, el sentirse que no siendo parte del centro se llega a ser nadie. Por ello, no es común correr el riesgo que corre Lacan, el des-centrarse, y se prefiere el otro riesgo de lo humano, el de querer seguir sintiéndose siempre preocupado.

Es un descentramiento que es también desalienación, lo que implica correr el riesgo de la determinación por el deseo que particulariza el goce e interroga la *humanitariería*. Lacan lo experimentó a partir del hecho de estar fuera, un suceso que tuvo alcances insospechados en la medida en que la proscripción de su enseñanza se extiende no solo a sus ideas sino a sí mismo. Ante esta circunstancia, dice: “Y esto aún no es suficiente [la proscripción]. Está especificado que esta afiliación solo será aceptada si se dan garantías de que mi enseñanza nunca podrá, por intermedio de esta sociedad, entrar de nuevo en actividad para la formación de analistas”⁹. El rechazo a su trabajo fue absoluto, recae sobre su idea del psicoanálisis, pero también sobre el veto que se cierne sobre él, esto es que no puede ser en ese centro (IPA) con sus ideas sino en condición de alienado.

No obstante, siendo Lacan quien era, asume las consecuencias de esa anulación y se sostiene en lo que fue su convicción. Conocía, además, que su caso de excomunión hallaba soporte en otros. En el Seminario 11 refiere otro descentramiento, el que implicó la *excomunión mayor*, la de Spinoza, que le significó la aplicación del *chammata*¹⁰; esta muestra cómo a causa de una expulsión se anula la posibilidad de regreso. La historia nos dice que, por sus opiniones y errada conducta, Spinoza es excomulgado y expulsado del pueblo de Israel. Es un pasaje que tiene en cuenta Lacan y encierra, mediante la identificación al filósofo, el reconocimiento de una pérdida que experimentan quienes, excomulgados, son apartados del centro, de un grupo, de una institución,

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 12.

de una ideología. Descentrarse sería una posibilidad que hace eco, porque el hombre descentrado no está solo, hace lazo a partir de la experiencia concreta que indica que la determinación subjetiva no se unifica bajo el orden universal de lo homogéneo. Para Spinoza, la excomunión precipita su paso de comerciante a filósofo; para Lacan, la perspectiva del psicoanálisis, si bien lo integra al pensamiento de Freud, aparta su presencia del centro que constituiría el conjunto representativo de ideas posfreudianas.

Al no tratarse de alienación en Lacan como producto de su excomunión, hay un desenlace que le permite asumir el riesgo en la medida en que no se produce su anclaje al centro. Las experiencias de excomunión de Lacan y Spinoza son referencia no solo de la magnitud de la exclusión, sino que estructuran el sentido de lo que es la resignificación de sus mundos. Es en ese sentido que se asume el des-centramiento, antítesis del centro como riesgo de lo humano, mediante lo cual se anticipa, como afirma Soler en un sentido más extensivo, “una experiencia mayor en nuestras sociedades para el futuro”¹¹.

EL CENTRO RESIGNIFICADO

Cuando Jacques Lacan refiere a su excomunión, permite explorar un fenómeno que venimos proponiendo como des-centramiento, lo que en perspectiva es el curso de una disolución. La excomunión para Lacan fue lo que se puede representar, a la manera filosófica, como una confrontación con la naturaleza. Con Descartes¹² bien se puede entrever el centramiento del hombre como producto de su singular encuentro con la experiencia del yo mediado por la historia y la naturaleza. Tal sentencia se produce a partir del reconocimiento de la razón como lo que instituye un sentido; sin embargo, a esa inscripción natural de lo establecido la resignificación se ofrece como apertura al encuentro de lo que siendo obvio es ignorado.

Resignificación implica variar el sentido de las cosas, dar una vuelta a la primera implicación del sentido de una experiencia para hallar otra forma de encarar lo real. Y es de esa manera como partiríamos de la idea que permite comprender cómo el alienado se emparenta con la vivencia de un desvalido, que, valga aclarar, ostenta esa condición, pero no porque carezca de amparo o protección, sino por la insuficiencia de los recursos que le impiden reconocer el hecho de estar siendo alienado.

El desvalimiento producto de la alienación refiere a la real incapacidad de reconocer que en un supuesto mundo *libre* todo es mediado por razones instituidas, las cuales son, a la vez, expresiones simbólicas de las *mercancías* que promueven el intercambio en el que nos reconocemos¹³. En el desvalimiento se es parte de un intercambio y ante ello emergen formas de asumirse como víctima, con vergüenza

11. Soler, *¿Qué es lo que hace lazo?*, 12.

12. René Descartes, *Obras completas* (Madrid: Editorial Gredos, 2011).

13. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Ciudad de México: Editorial Planeta, 1993).

o indignación. Es a partir de esta última forma (indignación) que Lacan afirma: “*me estaban negociando*”¹⁴. Esa circunstancia ocurría sin que él lo supiera cuando hizo parte de la IPA. Esa afirmación es contundente, *indigna*, pero ante todo abre el espectro que permite una pregunta entre tantas: ¿y no se es acaso negociado en el centro?

Que el centro sea el supuesto eje de lo humano es un supuesto que en realidad atrae de manera indefectible. Implica que por naturaleza las cosas se articulan, se negocian para dar forma a ese centro, para mantenerlo como equilibrio. La proposición “*me estaban negociando*” tiene para Lacan lo que es propio del centro, es decir, la capacidad de absorción natural que ya mencionamos con Descartes, la dimensión constitutiva y desvirtuada que compone la historia y la naturaleza.

La negociación a la que alude Lacan se efectúa porque su enseñanza era perturbadora, pues delineaba un retorno específicamente lacaniano a Freud que distaba de los intereses de la institución y no estaba a favor de la habilitación internacional de la IPA. En lo sucesivo, en los catálogos de los llamados posfreudianos encontramos a Lacan fuera de cualquier grupo representativo: el británico, neoyorquino o el llamado neopsicoanálisis, ubicándose en lo que ha sido reconocido como otras escuelas de inspiración psicoanalítica (junto a Jung, Rank, Biswanger, Buber, von Weizsäcker¹⁵, etc.). Probablemente era en el trasfondo de esta posterior disposición categorial donde Lacan anticiparía parte de lo cómico de su excomunicación, es decir, que ya vislumbraba un futuro de ese psicoanálisis en el que jamás tendría lugar, por lo que su descentramiento no era un precipitado sino un desenlace. No obstante, en la perspectiva de la negociación que es propia de lo que es el centro, Lacan halla un hecho contundente, a saber, que esto no es algo insólito, que nada impide que uno sea negociado, por lo que al respecto plantea:

Cada quien, en cualquier instante, y en todos los niveles es negociable ya que cualquier aprehensión un tanto seria de la estructura social nos revela el intercambio. El intercambio en cuestión es intercambio de individuos, es decir, de soportes sociales que son, además, lo que se llama sujetos, con todo lo que ello entraña de derechos sagrados a la autonomía, según dicen.¹⁶

El hecho de que estar en el centro es ser negociado responde a una naturaleza y eso no es solamente un hallazgo de Lacan, lo es también de la filosofía: hay disposición natural que atrae a ese centro en el que se hace, por una u otra razón, lo necesario para estar en equilibrio. Hablamos páginas atrás de la Naturaleza como centramiento a la que se dispuso Descartes; también Husserl¹⁷ hizo referencia a ese objeto, no a partir de la experiencia histórica y natural del yo, sino de la experiencia de la *preservación de sí mismo* como empecinamiento que hace consistir el centro. De allí, este filósofo hace

14. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 12.

15. Joaquim Poch, *Psicología dinámica* (Barcelona: Herder, 1989), 89.

16. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 13.

17. Michael Theunissen, *El Otro, Estudios sobre la ontología social contemporánea* (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2013).

derivar un problema necesario a ser tratado, esto es que en esa posición reduccionista de necesidad de consistencia hay en efecto la experiencia de un *sí mismo* que pierde la ilusión de lo que bien puede llegar a exceder el centro.

En esa perspectiva podemos afirmar que es por el peso de la naturaleza de lo que se entiende por centro que la resignificación como descentramiento toma la forma de una *causa* dispuesta a combatir, representa el riesgo de lo humano. Para ilustrar un poco más la magnitud del centro como naturaleza, se tendría una explicación incluso desde la *física*: la idea sustraída de la teoría de las fuerzas de las que habló Newton mediante las cuales permite inferir la dinámica del centramiento-descentramiento; bien conocido es que la fuerza centrípeta va a actuar siempre hacia el centro de la trayectoria, es una fuerza neta, fáctica, dirigida al centro. De manera diferente, la fuerza centrífuga evade ese centro, su calificativo reconocido en la física es que *huye del centro*, es fuerza sin inercia, no cumple con las leyes del movimiento que plantea el físico; es una fuerza ficticia que trata de escapar del centro, que va en contravía de lo que circunscribe la fuerza real que configura la naturaleza del centro inercial. Tenemos, entonces, que el movimiento de fuerzas advierte una tendencia natural, central, y, del lado del descentramiento, hay una fuerza que insiste en estar fuera de esa *ratio*. En tal dimensión, tenemos que el descentramiento es inmanente de la escena eje, parte de un acto fundante, es dar otro sentido a lo que se ha tenido por referente, es la resignificación de la fuerza que empuja a reducirse a una verdad (central).

LA VERDAD COMO RESIGNIFICACIÓN

Decía Lacan: “pero si la verdad del sujeto, aun cuando se halla en la posición del amo, no está en él mismo sino, como lo demuestra el análisis, en un objeto por naturaleza velado, hacer surgir este objeto es propiamente el elemento de lo cómico puro”¹⁸. Esto es que la verdad no es puramente referida al centro del que aquí tratamos, de esa naturaleza, sino que existe una verdad que reside en el inconsciente y, por tanto, es la verdad que apunta a la del sujeto, ya no en posición de amo. Hay un encuentro con el desvelamiento del objeto de la verdad que para Lacan se revela a partir del hecho de estar siendo negociado¹⁹, a propósito de su experiencia en la IPA; lo cómico es que Lacan no es quien negocia, sino que él es negociado.

Ahora, ser puesto en el lugar de un objeto negociable revela la condición de una verdad para todo ser humano inserto en un contexto social que conlleva un carácter político, eso es la naturaleza del centro; valga aclarar que todos somos negociados, que somos parte de un intercambio. Frente a esto, decía Lacan, al referirse no solo a la

18. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 13.

19. *Ibíd.*

política sino también al ciudadano: “[...] consiste la política en negociar, y en su caso al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos, llamados ciudadanos, por cientos de miles”²⁰. Sin embargo, por el hecho de reconocer esa verdad predeterminada no se obliga a desconocer su riesgo como parte de lo humano. Con Lacan, a partir de esa descripción, que es un hallazgo, podemos constatar que desvelando la verdad que encubre el “objeto natural”, que tiene por función determinar el destino humano, se encuentra un más allá de la comedia que entraña el reconocimiento del estar siendo negociados.

La verdad, si está toda ella en el lugar de esa rotunda determinación, si está en esa posición que en efecto la hace supuestamente absoluta, natural, ofreciendo *garantía* de lo que entendemos por realidad, es evidencia de que el centro, las coordenadas que orientan su constitución, constituyen una seguridad aparente, pero en efecto riesgosa. No solo porque esa realidad manifiesta es producto de una alienación, sino porque allí se evidencia la imposibilidad del hombre descentrado, el efecto del peso de esa ferocidad con la que atrae el centro, de la acción inobjetable de la naturaleza establecida que pone en riesgo lo humano. La metáfora que hace Hobbes del *homo homini lupus* (el hombre lobo para el hombre) puede articularse en este sentido a partir de la ferocidad con la que se defiende el centro como referente que desgarrar cualquier posibilidad que ose trascender lo establecido.

Sin embargo, si la verdad no está toda ella del lado de la posición del amo, de un todo saber, de un todo control, sino que la disposición es a la emergencia del objeto por naturaleza velado como indica Lacan, la verdad se resignifica; claro está, no bajo la promesa de un hallazgo que refiera a una verdad absoluta, pues el objeto lacaniano no es el de la epistemología. Es decir que la operación de ese objeto no se produce por la vía de la evidencia que sostiene el centro que prioriza la consistencia de lo humano, sino por la injerencia del significante; mediante ello hacemos producir el sentido de verdad como resignificación que contrae la figura de un mundo consistente, epistémico, centrado, por uno constituido a partir de una cadena que, más que un sentido colectivizante, remite a la falta que es punto de fuga de ese mundo central que nos representa. Visto así, la verdad como resignificación ejerce una cierta experiencia de la frustración que agujerea el centro, en la medida en que resignificar implica, además, un movimiento de lo dado para que sea de otra manera. Por tanto, podemos argumentar que la frustración, por ejemplo, no es solamente reducirse a la noción de un rotundo fracaso, sino que es también fundamento de un porvenir que entraña el sentido de una aventura que traspasa el límite establecido.



20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 43.

EL PORVENIR DE LA FRUSTRACIÓN COMO EFECTO DEL DESCENTRAMIENTO

En la frustración reside el reconocimiento de una verdad que no puede ser toda dicha, que no uniforma ni universaliza, lo cual hace posible la elaboración de un sentido que se aleja de cualquier radicalismo, sea doctrina, ideología o ciencia. La naturaleza del centro insiste en la no frustración, en el establecimiento de una secuencia sostenida de una función obturante. Si para la filosofía y otros discursos el centro refiere a una naturaleza referida a la dialéctica de la razón que implica una verdad, para el psicoanálisis lacaniano el acceso a lo Simbólico como expresión del centro se origina a partir de una inadecuación objetal cuya representación es la de una no certeza que desdibuja la noción de la configuración del Uno.

Lacan en el Seminario 4 aborda la frustración como dialéctica²¹ y la sitúa en el centro del psicoanálisis para explicar el encuentro del sujeto con los objetos, que, huelga decir, no es un encuentro producido a partir de una articulación determinada, sino desde la perspectiva del “no hay armonía preestablecida entre objeto y tendencia, por lo que esa articulación se presentaría por sus condiciones propias”²². La referencia de Lacan a los encuentros se da a partir de un acontecimiento que no generaliza, sino que es producto de una frustración propia del reencuentro (*Wiederfindung*). De esa manera, se comprende cómo los significantes de verdad, certeza, garantía, se hacen endeble al momento de ofrecer una lógica a la forma del centro; es más, la frustración que causa su imposibilidad perfora esa ilusión.

Es así como la fisura es de todo centro, el agujero es de lo consistente, lo que es explicable por la imposibilidad de la proporción (sexual) humana que hace viable una manera de asumir el rebasamiento del centro como porvenir desde una perspectiva de la frustración; esto debido a que en esa dimensión se vislumbra el hecho de que no hay del Uno, no hay un todo-centro. En este sentido diríamos, por tanto, que lo que amenaza lo humano, ese interés por el centramiento que lo obliga a su alienación, que lo refiere a universalismos, que lo define a partir de un ser de la serie que constituye el sistema prefigurado, encuentra su límite en la perspectiva abierta a un porvenir repleto de lugares que perfilan el centro no como único destino sino como un referente más. Esos otros lugares que se salen del margen del centro no colectivizan; no obstante, es necesario tener en cuenta que la fuerza de la ilusión, el interés por el porvenir, la promesa de una posibilidad, no excluye de golpe el peso histórico de lo que se ha entendido por frustración ya sea en lo individual o en lo colectivo. Es decir, en su afinidad con lo que entendemos como sentimiento derivado de un deseo no cumplido, por lo que podemos inferir que la frustración como el porvenir que aquí presentamos constituye un reto.

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 61.

22. *Ibíd.*, 62.

En la introducción a los diálogos de Platón se observa de qué manera la dialéctica no es de la frustración como porvenir sino de la promesa de una sensatez que hace lazo y que sitúa, así como satisface a partir de un pensamiento objetivo y razonable marcado por la fuerza que establece, lo que es dicho: “[...] lo pensado acaba objetivándose en la lógica de lo dicho. No queda ya sino el uniforme discurso de lo dicho, lo que, al fin, ha alcanzado, después de vacilaciones y enfrentamientos, la aparente firmeza de la letra”²³. En efecto, bajo esta premisa epistémica, la frustración no constituye ninguna dialéctica del porvenir sino del fracaso. La relación de la epistemología filosófica se posa en la confianza que brinda la secuencia coherente no solo del pensamiento, sino del nivel de reconocimiento del sujeto en el dicho (no en su decir) que es la base de su centramiento, también de su estabilidad emocional, asegurándose un lugar permanente en el discurso.

Uno de los objetivos de la filosofía es mantener ese nivel de coherencia que permite rectificarse como ser a partir del pensamiento, lo que es garantía que interpela la duda y matiza la frustración que produce el no saberse dueño de sí mismo. Esa premisa filosófica se acompaña con lo que manifestamos del centro como naturaleza humana y en lo que explícitamente nombramos como un riesgo de lo humano porque, y es necesario insistir en esa posición, se tiende a desvirtuar lo trascendente de la resignificación evitando hacer frente a lo que frustra, a lo que hace fracasar ese nivel supremo de control. Pero esta dinámica no puede ser asumida bajo el convencimiento de que en esta circunstancia de la frustración el reto es superarla, lo que sería el riesgo de la tendencia a un centro que trataría de reivindicar la idea de que todo es posible. La frustración no es objeto que hace lazo, es decir que no se habla de tal o cual sociedad de los frustrados tratando así de trabajar, de hacer para la superación. De lo que se trata en este caso es de un encuentro subjetivo: la frustración es un encuentro, como decía Lacan, supeditado a condiciones propias²⁴ que en efecto particularizan cada experiencia.

En este punto aparece un aspecto importante para entender cómo la frustración puede ser un porvenir, y es en la medida en que se interroga el deseo no compatible con la objetividad de la palabra, con el dicho, sino con el deseo por la vía de las significaciones, que no hacen como tal un deseo formulable, sino constatado por la demanda. Entonces, en esto que posibilita la frustración como porvenir un menos resulta siendo más; al no haber un encuentro que colme porque el deseo no se colma sino que es insatisfecho, ese movimiento produce en el sujeto un descentramiento que puede llevarlo a otros lugares, a tomar posiciones que sobrepasen los márgenes de lo que hasta ahora ha asumido verdadero.

23. Emilio Lledó, “Introducción”, en *Platón, Diálogos I* (Madrid: Editorial Gredos, 1985), 18.

24. Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, 61.

EL LUGAR DEL HOMBRE DES(EO)CENTRADO

Es preciso recordar que el deseo no es un lugar determinado por alguna noción que aluda a una naturaleza emocional, es decir que no está en el orden de las necesidades. El deseo refiere a un vacío que constituye al sujeto en calidad de deseante y está ubicado fuera de toda posibilidad de responder a un centro, a un determinante emocional que nombra alguna unidad afectiva como, por ejemplo, el llanto, la alegría, el asco o la envidia. El deseo, para Lacan, es la relación que se establece con la falta. Esa impropiedad a la que corresponde el vacío que instituye la falta, si bien hace parte del sujeto, lo reduce a la extrañeza en su propio deseo, por lo que podemos afirmar que no hay centro del deseo o deseo centrado.

El sujeto es excluido de esa supuesta propiedad (expropiado) que figura todo centro; se es descentrado del deseo, pero, valga la pena aclarar, no sin la determinación del Otro que es donde hallamos el lugar (centro) que en efecto permite concebir al sujeto como habitado por un *des(eo)centrado*, un deseo Otro no referido a condiciones establecidas. La afirmación de Lacan de que el deseo es el deseo del Otro instituye la dialéctica de la falta en la que se experimenta inconscientemente el deseo de ser deseado, así como la incompletud más constitutiva. La falta de propiedad sobre sí mismo sustenta la negación implícita de la preexistencia de un centro, en tanto el llamado del Otro condiciona la posición del hombre ante el mundo.

La experiencia del deseo como deseo del Otro constituye un llamado que no excluye. Es ese *Otro-centro* indeterminado que rebasa la determinación de la naturaleza (centro), de donde se desprende una realidad difícil de asumir, como es la imposibilidad de autonomía, de autosuficiencia, de independencia. Decimos difícil de asumir porque tal imposibilidad implica un desdibujamiento de la certeza atribuida a lo que se hace como producto de la voluntad. Según Baudrillard²⁵, es representación de la ilusión de voluntad, de la creencia, principio fundamental de la esperanza que busca mediante un propósito acceder al centro; por tanto, constituye una imposibilidad que hace sospechar la existencia de un sujeto despojado de su propio deseo sin poder dar con su centro como principio de una alienación original. Es por esto que podemos hablar de que no hay deseo centrado, propio, predeterminado a partir de la *realidad interactiva, relacional*, sino que hay deseo *des(eo)centrado* alojado en el seno del Otro, lo que evoca esa experiencia de vacío propia del desencuentro.

La referencia al Otro no es una cuestión que tenga que ver con la intersubjetividad sino con lo que la controierte²⁶. Asumir la relación intersubjetiva como único referente conlleva el riesgo de dar consistencia al centro en la medida en que la determinación de todos resulta siendo también la propia. Sería caer en la inercia

25. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1995).

26. Jacques Lacan, "Proposición del 9 de octubre de 1967" (1967), *Ornicar?* 1 (2008): 11-31.

que hace factible la homologación del deseo no solo a partir de la representación imaginaria de cada quien, desde lo singular, sino también en un plano más general, ante la sociedad, en lo que masifica, en la idea de igualdad. A ello es a lo que refiere el termino *abarcativo* de la universalización de lo individual y de lo colectivo.

Lacan asume las dificultades de esa noción de intersubjetividad en la medida en que es concebida como lo que genera un marco de referencia, un centro de igualdades, cosa que probablemente ha sido así entendida. La referencia está del lado de una lucha, por lo que se diferencia en el marco de lo que se tiene por interacción y concierne al deseo. Una reseña directa cabe en este punto a la responsabilidad del sujeto deseante. Diría Lacan: hay una comprensión de la intersubjetividad a partir de asumirse en el destino, por lo que es la propia suerte²⁷ lo que indica que la insistencia no es sobre el acuerdo que me viene del otro, de su acepción o proscripción, sino sobre el reconocimiento de lo que “[...] se sitúa allí donde el sujeto no puede captar nada sino la subjetividad misma que constituye un Otro en absoluto”²⁸. Esto es la referencia a un origen que no solo hace praxis en la experiencia analítica, sino que hace sopesar al sujeto la necesidad de decidirse ya sea por lo que lo centra-aliena o por lo que lo descentra-singulariza.

Dos polos son el punto de debate para el sujeto: lo que aliena-centra o lo que singulariza-descentra, y un límite radica en cada uno, el riesgo de la alienación que le hace desconocer su reducción a intereses creados. Ello le hace gravitar en una sociedad excesivamente humana aferrada a una tradición epistémica humanista sesgada por el interés ideológico que subyace su ética y que, como afirma Gumbrecht²⁹, desconoce la posibilidad de admitir un límite al saber que permitiría una reconfiguración de la idea de lo humano e incluso de las ciencias sociales y humanísticas que lo estudian. El riesgo de la singularización está determinado por el límite que imprime lo real del deseo, la exclusión de sentido, la frustración que causa la verdad revelada del inconsciente. La elección debe ser, por tanto, una apuesta por lo que no ha sido determinado a partir de una respuesta que refiere a un centro; radica en la emergencia inédita e incalculada del deseo que, no por singular, supedita el riesgo de lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, JEAN. *El crimen perfecto*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

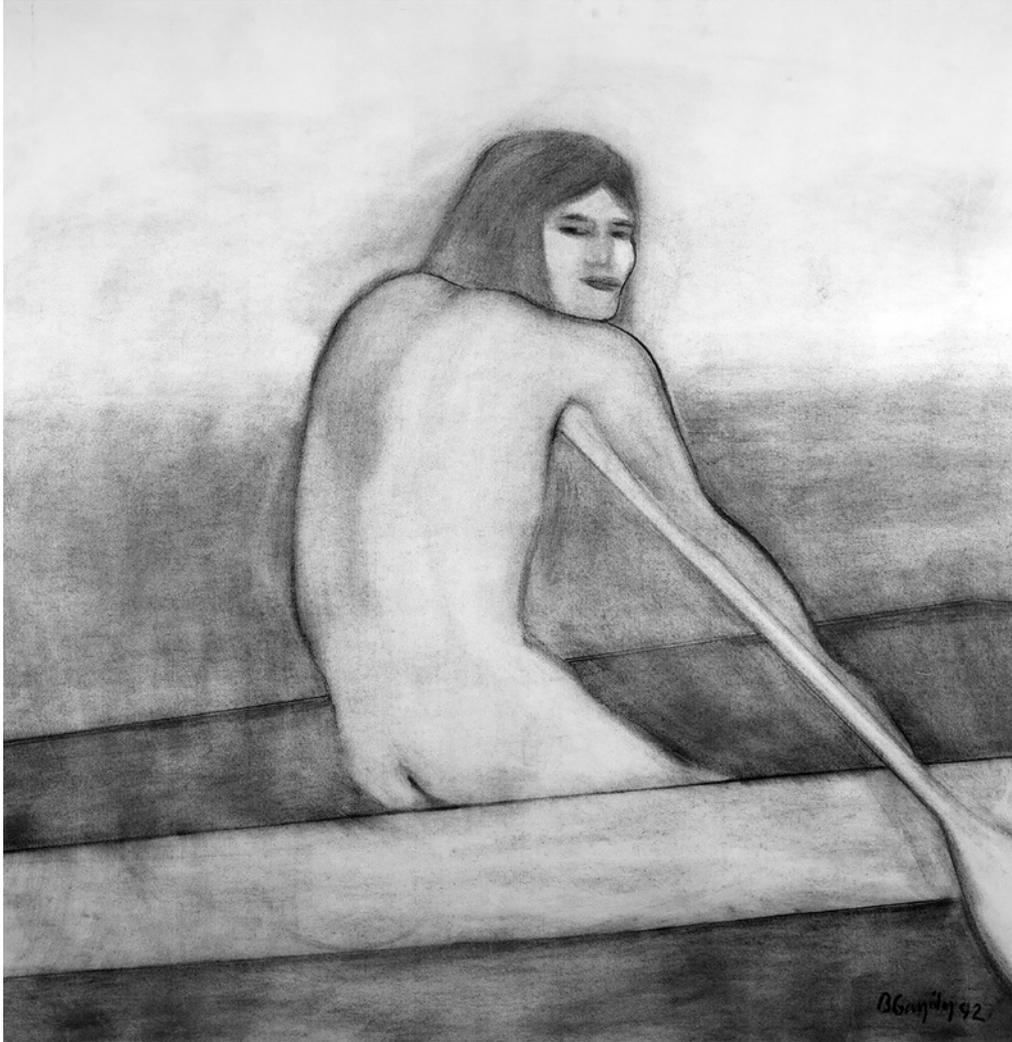
DESCARTES, RENÉ. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

FREUD, SIGMUND. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” (1914-1916). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

27. *Ibíd.*, 14-15.

28. Jacques Lacan, “El seminario sobre La carta robada”, en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 14.

29. Cfr. Hans Ulrich Gumbrecht, *Viviendo al borde del tiempo* (Ciudad de México: Editorial Universidad Iberoamericana, 2004).



GORKI, MÁXIMO. *Los bajos fondos*. Madrid: Esceliecer, 1968.

GUMBRECHT, HANS ULRICH. *Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México: Editorial Universidad Iberoamericana, 2004.

LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

LACAN, JACQUES. "El seminario sobre "La carta robada" (1956). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2008.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1989.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

LACAN, JACQUES. "Proposición del 9 de octubre de 1967". En *Ornicar? 1* (2008): 11-31.

LLEDÓ, EMILIO. "Introducción". En *Platón Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*. Ciudad de México: Editorial Planeta, 1993.

POCH, JOAQUIM. *Psicología dinámica*. Barcelona: Herder, 1989.

SOLER, COLETTE. *¿Humanización?* Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019.

SOLER, COLETTE. *¿Qué es lo que hace lazo?* Medellín: Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín: 2019.

THEUNISSEN, MICHAEL. *El Otro, Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2013.

v. AGUJERO EN LA PANDEMIA



© Beatriz González | Dolores | Óleo sobre tela | 150x150 cm | 2000



© Beatriz González | Lágrimas y peces | Óleo sobre lienzo | 160x90 cm | 1997

¿Tabú sin tótem? Agujero en la pandemia*



MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ**

Analítica. Asociación de Psicoanálisis de Bogotá, Bogotá, Colombia

¿Tabú sin tótem? Agujero en la pandemia

Taboo without a Totem? Hole in the Pandemic

Tabou sans totem ? Trou dans la pandémie



CÓMO CITAR: Figueroa Muñoz, Mario Bernardo. “¿Tabú sin tótem? Agujero en la pandemia”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 195-212, doi: 10.15446/djf.n22.112847.

- * El presente texto recoge los elementos centrales de la intervención del autor en el Ciclo de foros, “COVID 19 y Buen Vivir”, organizados por el Doctorado en Etnobiología y Estudios Culturales de la Universidad del Cauca, el 25 de junio del 2020, a tres meses de comenzado el confinamiento, bajo el título de “Distancia y agujero en la pandemia”.

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

© Obra plástica: Beatriz González

Estas reflexiones, desde el punto de vista de un psicoanalista, no pretenden desconocer las múltiples diferencias de las cifras de contagios y de muertes ocurridas al comienzo de la pandemia, ni tampoco hacer un inventario de los muchos cambios que la crisis sanitaria introdujo en nuestras vidas con las variadas manifestaciones de malestar sufrido durante los primeros meses de confinamiento. Me detendré, más bien, en un hecho sencillo y muy extendido, que ha estado en el centro de la cotidianidad de nuestra vida en los meses posteriores, la falta. Tal vez por lo generalizado y porque sus razones parecen justificadas a la mayoría, pasa inadvertido; pero creo que si reparamos en el agujero y asumimos lo que implica, sin renegararlo o ignorarlo radicalmente como si nada hubiera pasado, podría tener importantes consecuencias.

Palabras clave: agujero, falta, pandemia, COVID-19, objeto a, subjetividad, goce.

These reflections, from the point of view of a psychoanalyst, are not intended to ignore the numerous differences in the numbers of infections and deaths that occurred at the beginning of the pandemic, nor to make an inventory of the many changes that the health crisis introduced into our lives with the varied manifestations of discontent suffered during the first months of confinement. Instead, I will stop on a simple and widespread fact, which has been at the center of daily life in the following months, the lack. Perhaps, due to its generalization and the fact that its reasons seem justified to the majority, it goes unnoticed. Still, if we look into the hole and assume what it implies without denying it or radically ignoring it as if nothing had happened, it could have significant consequences.

Keywords: hole, lack, pandemic, COVID-19, object a, subjectivity, jouissance.

Ces réflexions, du point de vue d'un psychanalyste, n'ont pas pour but d'ignorer les multiples différences dans les nombres d'infections et de décès survenus au début de la pandémie, ni de faire le point sur les nombreux changements que la crise sanitaire a introduits dans nos vies avec les diverses manifestations de malaise subies durant les premiers mois de confinement. Je me concentrerai plutôt sur un fait simple et très répandu, qui a été au centre de notre quotidien dans les mois suivants : le manque. Peut-être à cause de la généralité et parce que ses raisons paraissent justifiées pour la plupart des gens, le trou passe inaperçu, mais je crois que si nous le remarquons et acceptons ce qu'il implique, sans le nier ni l'ignorer radicalement comme si de rien n'était, cela pourrait entraîner des conséquences importantes.

Mots-clés : trou, manque, pandémie, COVID-19, objet a, subjectivité, jouissance.



Aún en medio de ella, una de las pocas certezas que ya arroja la pandemia, es que no tiene *pan*. No me refiero solo al aumento desmedido del hambre y la miseria en los países más pobres, sino también al prefijo que cubre todo con el manto del todo; este ha sido absolutamente relativizado en la crisis generada por el COVID-19. Si bien todos y todas somos susceptibles del contagio, la realidad ha mostrado que la pandemia toma rumbos absolutamente distintos relativos a cada sociedad, a las formas diversas como cada comunidad y cada sujeto responde a este hecho. La consigna *¡quédate en casa!*, por ejemplo, le llegó de manera muy distinta a los habitantes de los barrios pobres de Bogotá: ¡ellos no tienen casa! Cada familia habita un cuarto que paga a diario con lo obtenido en el rebusque... en la calle. Este espacio, ahora prohibido, es su espacio vital, razón entre otras para que allí la pandemia se haya asumido de manera muy particular.

El significado de universalidad de la sílaba *pan* ha sido relativizado por la singularidad del sujeto y la particularidad de los lazos sociales. También por los otros conflictos que agitan al mundo contemporáneo, dentro de los cuales la pandemia se inscribió, aunque esta se utilice para tratar de ocultarlos.

El sujeto parece resistirse, no sin dificultad, a una serie de medidas estandarizadas que pretendieron imponerse de manera global o nacional, optimizando los dispositivos de control de la tecnociencia, que universalizan y buscan borrar las diferencias y tratar organismos, no sujetos.

Es por eso que estas reflexiones, desde el punto de vista de un psicoanalista, no pretenden desconocer las múltiples diferencias, con frecuencia borradas en medio del cotidiano y desesperante recitativo de las cifras de contagios y de muertes en los noticieros. No pretendo hacer acá un inventario de los muchos cambios que esta crisis ha introducido en nuestras vidas, ni de las variadas manifestaciones de malestar que hemos sufrido durante estos primeros meses de confinamiento. Me detendré más bien en un hecho sencillo y muy extendido, que ha estado en el centro de la cotidianidad de nuestra vida en estos meses. Tal vez por lo generalizado y porque sus razones parecen justificadas a la mayoría, pasa inadvertido; pero creo que si reparamos en él y asumimos lo que implica, sin renegarlo o ignorarlo radicalmente como si nada hubiera pasado, podría tener importantes consecuencias.

¡CONSUME, CONSUME... CONSÚMETE!

Para esta sociedad, no en vano apellidada “de consumo”, pues opera bajo la égida del imperativo superyóico, “obsceno y feroz”¹, ¡Consume! —es decir, ¡goza!—, la pandemia implicó un alto radical y abrupto a esta exigencia. Por varias semanas ese imperativo se detuvo drásticamente. El discurso que sostiene a este sistema, el discurso del capitalismo², es el de la exigencia de goce: “Debes gozar, ser un hombre de éxito. Ni goce que no alcances, ni objeto que se te escape. No hay límite, no te prives de ningún objeto: el que sea, el que quieras; si lo demandas, el mercado te lo proporcionará. No dudes... si acaso no sabes cuál es el objeto de tu goce, no importa: el mercado lo averiguará por ti; con su oferta creará tu demanda y te hará creer que es tu deseo”.

A pesar de que sectores inmensos de la sociedad no podrán adquirir jamás la mayoría de las mercancías con las que el mercado los bombardea, ni el éxito y la felicidad que exige, el fantasma que sostiene el discurso capitalista es el de que, si te esfuerzas lo suficiente, todo goce es posible, pues no hay objeto vedado³. Una fantasía se impone: ¡ha caído el tabú, no hay objeto prohibido!

En este punto es necesario aclarar que, desde la perspectiva psicoanalítica, el goce no es el placer; tampoco es el deseo, que constituido por la falta es más bien su contrario. El goce consiste en un más allá de placer, más allá que implica una transgresión y una destitución del deseo y del sujeto, un empuje entonces hacia la muerte⁴.

Me valdré de un ejemplo reciente para ilustrar esta concepción del goce: ¿qué puede hacer que alguien que está en medio de una emergencia sanitaria por causa de una enfermedad que puede ser mortal, que tiene en vilo al mundo y que se contagia con facilidad, particularmente en aglomeraciones, se vaya, a pesar de estar advertido, a comprar un televisor en las multitudes de un día de rebajas? El comprador de nuestro ejemplo, tal como lo hicieron miles que salieron el “día sin IVA”⁵, sabe bien que su bienestar, incluso que su vida puede estar en riesgo exponiéndose de esta manera, pero el goce, como decíamos, está más allá del bienestar, más allá de placer y no repara en argumentos conscientes; busca la muerte.

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 1988), 16.

2. En el planteamiento de Lacan en el seminario 17, los discursos son las formas particulares de lazo social y de regulación del goce. Sin embargo, con relación al discurso del capitalismo que pronuncia en Milán, el autor aclara que en realidad este no es propiamente

un discurso, ya que opera de modo tal que deshace el lazo social, lo rompe; entroniza el individualismo, aborrece lo concerniente al amor y a la solidaridad, para exigir el cumplimiento del imperativo de gozar a toda costa, sin obstáculo. Ver: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Barcelona: Paidós, 1992); *Del discurso psicoanalítico. Universidad de*

Milán. 12 de mayo 1972, en Olga Mabel Mater, “Traducción de la Conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972”, *ElSigma.com*, 13 de marzo, 2006. Disponible en: <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>.

3. Si no lo logras, eres un *lúser*, condensación de usuario: *user* y fracasado: *loser*. Es decir, un consumidor fracasado. Entonces te queda la depresión.
4. Aunque el concepto de goce es de Lacan, sus orígenes están en Freud, en particular en su “Más allá del principio de placer”. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).
5. “Día sin IVA”, es decir, día sin Impuesto al Valor Agregado, fue el nombre con el cual el gobierno denominó su campaña de descuentos para fomentar las ventas. Si bien esta se acordó antes de la pandemia, el gobierno no quiso modificar sus fechas, a pesar de que el comercio estaba cerrado. Abrir los grandes almacenes para recibir estas aglomeraciones, en medio del confinamiento, constituía un seguro riesgo, tal como lo señalaron muchos expertos y varios alcaldes.

Nuestro ejemplo también ilustra que en el goce el sujeto está absolutamente sujeto al objeto. El sujeto sigue el camino que le marca el televisor, mas no solo, sino en la medida en que este electrodoméstico está inscrito en la demanda del Otro, el del mercado, a quien el presidente le prestó su voz exhortando a la ciudadanía a salir a comprar, transgrediendo las normas que hasta entonces el mismo gobierno había promulgado. De nuevo el lado transgresor: ahora el supuesto agente de la ley sostiene un decreto con el cual la transgrede.

Por otro lado, el anzuelo utilizado para hipnotizar al rebaño de consumidores fue el de la rebaja del IVA, pero lo que en realidad se rebajó fue la vida de los compradores; se privilegió el mercado por sobre la salud. Esta depreciación de la vida es el plus de goce que apetece el Otro del neoliberalismo. No es que ocasionalmente la economía sea preferida, sino que en este sistema la economía consume al sujeto. En este punto es necesario reparar en que *consumir* también quiere decir quemar, abrasar hasta reducir a cenizas. Nosotros somos el combustible, nos creemos consumidores, pero el neoliberalismo se sirve de la operación más característica de la pulsión, la vuelta sobre ella misma por la vía del reflexivo, para consumirnos: se goza tanto de mirar (*voyeur*) como de ser mirado (exhibicionista), pero el culmen es gozar *mirándose*, tal como Freud lo dilucidó⁶. Hoy en día, por ejemplo, con las nuevas formas de los contratos por servicios, muchos se creen felices al ser su propio jefe, sin notar que también son sus propios proletarios y que ellos mismos están *explotando-se*. En el capitalismo, cual polilla que no puede escapar a la irresistible atracción de la flama, el sujeto goza consumiéndose mientras consume.

La clínica de las adicciones nos lo corrobora: difícilmente quien las padece habla de otra cosa que de consumir; es el tema de sus sesiones de terapia que giran en torno a una cantinela monótona y repetitiva: qué consume, cómo consume, con quién consume, dónde, cuánto hace que no consume... todo esto mientras es él quien se consume. Por eso no hay nada asombroso en el calentamiento global. Aunque parezcan hechos provenientes de realidades muy distintas, las inundaciones y los incendios que inflaman el mundo entero están relacionados no solo con el consumo de los bosques sino con el nuestro. Estamos consumiéndonos... ¡Ardeos! Nosotros somos el objeto. ¡Y seguimos callados avivando nuestra silente combustión!

LA PANDEMIA CAVÓ UN AGUJERO ENTRE NOSOTROS Y EL OBJETO

Sin embargo, durante la pandemia, y esto no es un hecho menor, es algo que quiero subrayar, se detuvo *de facto* y drásticamente el consumo. Es cierto que algunos renglones se dispararon, como el de Internet o las ventas en línea, y que la mayoría

6. Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 125.

de las ricas corporaciones vieron incrementadas en mucho sus ganancias. No se trató de un golpe mortal al capitalismo, como lo anunciara presurosamente Žižek⁷. Sin embargo, hubo un enorme descenso del consumo. Podrían revisarse las cuentas de los millones de barriles de petróleo que se dejaron de quemar, las inmensas cantidades de energía eléctrica, los miles de vuelos, de viajes en tren, en autobús o en barco que se suspendieron, los cientos de espectáculos multitudinarios que se aplazaron —comenzando por los juegos olímpicos—, los montones de eventos, congresos, viajes de negocios, que no se realizaron. La lista es muy, pero muy larga; hacerla nos ilustraría el tamaño del agujero inextenso que quiero señalar, pero hay otra forma más vívida y próxima del fenómeno que me interesa destacar: que la pandemia cavó un hueco en nosotros y entre nosotros y el objeto. Por unos días el mundo paró, no fue un sueño, ¡ocurrió! Lo curioso y hasta aterrador es la terrible dificultad que nos cuesta tenerlo presente, dimensionarlo y, sobre todo, extraer de ahí algunas consecuencias.

Aquí y allá tuvimos evidencias tangibles del reverdecer de la naturaleza y reducciones de los niveles de contaminación a índices nunca vistos en las últimas décadas. Ya olvidamos que las semanas anteriores a la pandemia, Bogotá, por ejemplo, había tenido que incrementar las restricciones al uso de vehículos, ya no por la falta de espacio en las calles, sino en nuestros pulmones..., por el insalubre aumento de los contaminantes en el aire. No bastó entonces con los días laborales, sábados y domingos entraron también en la prohibición. Es como si no fuéramos capaces de admitir ese hueco o esa distancia entre nosotros y el objeto. Pero si nos detenemos un momento, si devolvemos la película o nos observamos en nuestra cotidianidad, incluso ahora —pues la pandemia no ha terminado—, tendríamos que admitir que, a partir de las medidas tomadas por la llegada del virus, nuestra distancia con relación a los objetos es otra, fuimos alejados de ellos, una suerte de tabú se ha introducido entre ellos y nosotros. Ahora no los podemos tocar, por lo menos no sin una serie de medidas protectoras. ¡Los objetos se nos han vuelto intocables!

UN AGUJERO EN LA REALIDAD. ANGUSTIA DE CONTACTO: ¡NO TOCAR!

A partir de la obligada distancia con el objeto, en la vida de la mayoría se impuso, si no la estructura al menos la fenomenología de la neurosis obsesiva.

Todo comenzó, no sin razón, en las filas de los supermercados, con una de las más características expresiones de la neurosis obsesiva: la acumulación; no de cualquier cosa, sino de montañas de papel higiénico, como honrando a la pulsión anal y a su objeto, el excremento, que comanda la neurosis obsesiva y su lógica de avaricia,

7. Slavoj Žižek, “El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill”, en Giorgio Agamben, *Sopa de Wuhan* (Buenos Aires: ASPO, 2020).

acaparamiento y gusto reprimido por lo asqueroso, manifiesto en su opuesto: el asco y la obsesión desmedida por la pulcritud.

Dos semanas después de iniciado el confinamiento escribí la siguiente nota en Facebook:

Estamos tan atravesados por el “discurso” del capitalismo que lo hemos naturalizado al extremo de no percibir que confunde el culo con la cabeza; de ahí buena parte del malestar contemporáneo. No es para menos, nos pone patas arriba. ¡Solo a él se le podía ocurrir que lo capital es el capital! Que lo capital (la palabra *capital* viene del latín *capitalis*, perteneciente a la cabeza), es decir, lo verdaderamente importante, lo prioritario, lo que comanda, lo que debe capitanear, estar a la cabeza, es el dinero, el capital de la acumulación o el supuesto goce del capitalista. Pero el goce de la acumulación es del orden de lo anal, del estreñimiento, la constipación, la retención: ganar mucho y dar poco, atesorar sin compartir, o dar limosna para no darse y conservar así la magnificencia. Cual Midas, todo lo que toca el capitalismo, lo vuelve... capital. Acumular y sistematizar, contar, digitalizar, gozar reteniendo o aguantándose las ganas, inhibido para “hacer”..., siempre a punto de explotar y explotarse; mantenerse como muerto estando vivo; mezquinar el contacto con el otro, y más aun con la otra: ¡horror!

Creerse uno, individuo, indiviso, aunque la duda le demuestre lo contrario. Creerse independiente y supuestamente libre en su egoísmo, alejado de todo compromiso, inhabilitado para el amor. Ante el temor de la pandemia, lo primero que a muchos se les ocurrió fue correr al supermercado a comprar rollos y rollos de papel higiénico. Tal vez esta crisis nos permita descubrir que hay razones de sobra, referidas a la economía propia de la pulsión anal, para afirmar que el capitalismo es un sistema de mierda y que lo capital no es el capital. Esperemos que no lo olvidemos cuando abran el primer centro comercial.

A tono con el imperio del asco, la obsesión y la muerte que señalaba en esa nota, vinieron las extremas medidas de higiene: tapabocas, desinfectante y lavado de manos. El mundo devino amenazante, se hizo intocable: ¿cuántas veces al día se lavan ahora las manos? ¿Cuántas reparan en que van a entrar en contacto con este o aquel objeto que muchos han tocado? ¿Volvieron a abrazar espontáneamente al amigo que encontraron en la calle? Y ese acto horroroso para muchos obsesivos: darle la mano a alguien... ¿lo han vuelto a cometer? Recordemos que Freud estableció una interesante comparación entre el tabú y la neurosis obsesiva. Señaló que “como en el tabú, la prohibición rectora y nuclear de la neurosis es la del contacto; de ahí la designación: angustia de contacto, *délire de toucher*”⁸.

8. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1912), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 35.

Hasta los rituales, tan socorridos por esta neurosis que convierte los episodios más anodinos en pequeñas ceremonias litúrgicas cuasi sagradas, se colaron en nuestro diario trasegar pandémico, la mayoría relacionados con la limpieza, la higiene, el cambio de ropas, de calzado, los baños y demás; todo condimentado con un toque hipocondríaco.

Si Freud planteaba la neurosis obsesiva como una suerte de religión privada, durante la pandemia esta resultó un recurso útil en muchos casos, pues se evidenció la falla del Otro, o su inexistencia, ante lo cual vino bien un recurso privado. Ni los dioses ni la ciencia —que para muchos en esta época ha venido a ocupar el lugar de un dios y de una religión— han podido aportar la cura. Quedamos solos frente al real de la pandemia: la muerte hizo valer su poder hipnótico o pánico que envolvió a muchos en él; quedaron estupefactos en la inhibición.

Por eso, para completar el cuadro, en el corazón de nuestros días de encierro no faltó ni la pregunta central del obsesivo: “¿estoy vivo, o muerto?”. Este vino de la mano de la inhibición y de cierta vacilación en el deseo, cuando no de un bloqueo angustiante, así como de esa característica de las prohibiciones obsesivas, también señalada por Freud, de desplazarse de un objeto a otro hasta convertir a este último en un verdadero imposible⁹.

A nuestras sociedades, conminadas a prescindir de toda restricción frente a los objetos del mercado, se les impuso súbitamente una distancia, una separación de ellos: ya no los podemos tomar directamente del exhibidor del supermercado sin mediación alguna, sin haber cumplido con la toma de temperatura y la desinfección de manos y zapatos al entrar al almacén. Y una vez en nuestras viviendas ya no los pasamos de la bolsa a la nevera sin antes someterlos a una cuidadosa limpieza. El objeto ideal del mercado, aquel *prêt à porter*, listo para usar sin asco y sin resto, aquel de usar y desechar sin reparar en más..., desapareció rotundamente por unos días. Antes de consumirlo surgió la sombra de una duda, el respeto o el miedo; una precaución o un cuidado, como el obsesivo, que luego de mucho dudar compra algo que por fin le gusta y, en lugar de estrenarlo, lo guarda por mucho tiempo, lo retiene, se aguanta las ganas antes de atreverse a usarlo.

No solo cambió nuestra relación con lo que compramos, también se vio afectada nuestra disposición hacia las cosas más elementales de la vida, esas que en conjunto constituyen nuestra realidad, el mundo, o mejor, “la escena del mundo”¹⁰, como los muebles de la casa, los utensilios de todo tipo o nuestro cepillo de dientes. Varias veces al día desinfectamos incluso nuestras extensiones corporales, esos ya inadvertidos *gadgets*: el teléfono portable, la tarjeta del cajero, la *tablet*, el “compu”, etc. A pesar de lo familiares que ya nos resultan estos objetos, la pandemia también



9. *Ibíd.*

10. En el seminario de *La angustia* Lacan traza la división entre “el mundo”, que es real, inaccesible (e inundo, podríamos decir) y “la escena del mundo”, la realidad, constituida a partir del lenguaje, la cultura, el discurso del Otro. El objeto del deseo, objeto *a*, se ubicaría en el primero, inaccesible, en falta. El yo y los objetos del conocimiento son los que constituyen lo que llamamos la realidad, en el espacio de la escena del mundo; objetos tomados y constituidos por el lenguaje, por el orden simbólico, por el relato y la historia. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 43-48.

introdujo una distancia con ellos. Es que la casa, el hogar, el *heim*, lo más familiar e íntimo que tenemos, terminó siendo *unheimlich*, siniestro: lo más ajeno y amenazante, aunque próximo e íntimo a la vez; como lo demostró Freud en su célebre artículo, “Lo ominoso”¹¹. En nuestro mundo familiar y cotidiano, en nuestro vecindario y hasta en nuestra alcoba, en ese mundo constituido por nuestra historia, por nuestros relatos, por el sentido, algo ahora llama nuestra atención y se manifiesta como totalmente extraño, inquietante. Un real viene a romper nuestra rutinaria y habitual escena del mundo, nuestra realidad; viene a amenazar con una irrupción de goce, de sinsentido, de transgresión mortífera. Frente a “eso” se instala entonces la distancia, el agujero, el horror..., el tabú.

EL OBJETO QUE YO ES. MI VIRUS ES TUYO

Hasta acá he guardado silencio sobre un hecho trascendental: la línea transitoriamente abisal que la pandemia trazó entre nosotros y los objetos recae con mayor fuerza sobre dos de ellos: el yo y el otro. Estos son ahora objetos fundamentales de lo que Freud llamó en “Tótem y tabú” “angustia de contacto”¹², del horror al contagio, rasgo común entre la neurosis obsesiva y el tabú.

El yo, es decir, la persona, la máscara que nos da identidad, se constituye al unísono con el otro y a partir de él. Es otro desde su origen en la identificación con el semejante del que hurta las máscaras que en adelante lo constituirán. Tal vez eso también nos lo recordó esta crisis: tras la exaltación maniaca del individualismo, tan necesaria al capitalismo que se nutre con nuestro ego —al que él mismo engorda—, nuestro pobre yo con todo y sus ínfulas de libertad no es más que un cascarón imaginario, un aparato de defensa, una máscara constituida por una serie de identificaciones, de imágenes tomadas de los otros, cuya unidad es absolutamente imaginaria. Ahora la máscara con la que me protejo y me doy persona, mi querido yo, debe protegerse, vaya ironía... icon una mascarilla! Mascarilla sobre máscara, para protegerse de él mismo y del otro, de los otros que lo constituyen.

Si el yo se ha construido en esa radical dependencia con el otro, se notará enseguida que el tal “distanciamiento social” que ahora se le impone, no es lo suyo. Si por él fuera todo sería fusión con el otro, aunque a cada instante la niegue para reclamarse único y especial. Ahí radica el núcleo mortal del yo: en esa identificación en la que me constituyo, me confundo agresivamente con mi semejante. Por eso mismo el prójimo es mi bien, pero también mi mal. Mi amado o amada, como mi enemigo, mi rival. Esta tensión constitutiva es tan presente como inconsciente, tan actual como radicalmente ignorada. Hacemos lo que sea por desconocer nuestro mísero origen,

11. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

12. Freud, “Tótem y tabú”, 37.

pero la pandemia nos lo ha enrostrado y no es grato: si “yo es otro”¹³, mi veneno será su tóxico. Puedo ser el mal de mi ser querido, portar el virus, así como él puede contener las moléculas de mi muerte. Como se ve, la tendencia no es propiamente a guardar una prudente distancia con el otro, a respetar los dos metros que nos impone la norma, y la mascarilla; todo lo contrario, la tentación inconsciente es la de gozar de él, contagiarse y contagiarlo, podemos decir. Y es ese deseo inconsciente el que la pandemia ofrece realizar, de ahí también su carácter siniestro: nos ha introducido en un escenario en donde el contacto con el semejante puede poner en acto toda su potencia mortífera, hacia él y hacia nosotros. Otra fuente inconsciente del horror al contacto.

SUJETO, CORTE, AGUJERO Y OBJETO

Aclaremos que el yo no es el sujeto y que si el primero se constituye en esa identificación con el otro que le proporciona una ilusoria pero indispensable unidad, el segundo, el sujeto del inconsciente y del deseo, solo existe en calidad de dividido. Surge de la más temprana intervención de la ley que saja un agujero en el neonato. Esta ley no es otra que la del lenguaje, introducido por la madre, quien al hablarle impone una pérdida radical y definitiva del objeto, corta con este por lo sano. El bebé devendrá sujeto gracias a esa sajadura, y el objeto caído será objeto de la pulsión, desecho, despojo perdido.

El agujero constituirá al sujeto, pues como pura falta, causa su deseo. ¿A qué desear si nada me falta? Imposible dibujar sueño alguno en el horizonte si el agujero que me constituye como deseante ha sido obturado por el retorno del objeto de goce. Si el bebé sigue adosado al pecho o al biberón, ¿para qué hablar?, ¿para qué demandar algo si antes de hacerlo ya el pecho en su boca taponó el germen del deseo y de la palabra? Si el bebé permanece pegado al excremento, reteniéndolo, ¿cómo moverse, desarrollar la motricidad, organizar el tiempo y el espacio? Pero, sobre todo, si no resigna a la madre, si se mantiene como una graciosa extensión de ella, ¿cómo pensar siquiera en tener una pareja, más allá de esta díada incestuosa?

Entonces, entre el sujeto y el objeto se han establecido una distancia y una tensión irreductibles; esa distancia es a la vez agujero causal en el sujeto, y en el objeto de goce, marca que lo constituye en asqueroso pero atractivo desecho irrecoverable, so pena de destituir al sujeto al obturar su deseo, al hacer faltar la falta. Si la falta que constituye al sujeto llega a faltar, la angustia se apoderará de él ante la inminencia de su destitución al quedar reducido a puro objeto de goce¹⁴. Este es, dicho de manera muy esquemática, uno de los descubrimientos clínicos de Lacan a propósito de la angustia¹⁵. Para él esta no surge ante la posibilidad de que algo, un objeto muy importante nos llegue a faltar¹⁶, sino todo lo contrario, ante la inminencia de que ese

13. En el *Seminario 2* Lacan retoma y da todo su valor a la célebre expresión de Rimbaud. Ver Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós, 1983), 17.
14. El típico “caca nene”, proferido por algunas madres para advertir a sus hijos que no pueden “jugar” con ese objeto, entrar en contacto con él, habría que entenderlo literalmente: “si tocas el objeto... te convertirás en él”. De hecho, es lo que exclamamos cuando nos topamos un bebé en esas circunstancias: ¡Ay no, quedó vuelto... mierda! No por nada esa es una de las más particulares características del tabú, señaladas por varios etnólogos y retomada por Freud: quien viola una prohibición “adquiere él mismo el carácter de lo prohibido”; es decir, es destituido como sujeto y rebajado a puro objeto de goce. Freud, “Tótem y tabú”, 30.
15. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*.
16. Que era la segunda teoría de la angustia en Freud, en “Inhibición, síntoma y angustia”: la angustia como señal ante la inminencia de una pérdida fundamental. Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1925), en *Obras completas*, vol. xx (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

objeto retorne, haciendo que la falta (la que nos hace desear) nos pueda faltar. Sin embargo, este nudo fundamental de la angustia no se le escapó a Freud: en alguna medida en ello consiste la “angustia de contacto” o la “angustia de tentación”¹⁷ que subrayó a propósito del tabú. Es la angustia, no ante una pérdida del objeto, sino ante la inminencia del encuentro, del contacto con él; de satisfacer la apetencia pulsional y transgredir el tabú, es decir, de colmar la falta. Por ejemplo, ante el tabú a los muertos Freud señalaba: “Ya hemos aprendido a comprender una parte de las prohibiciones del tabú como angustia de tentación. El muerto está inerme, y ello no puede menos que estimular a satisfacer en él las apetencias hostiles, tentación esta que es preciso contrariar mediante la prohibición”¹⁸.

Creo que en medio de la larga serie de restricciones al contacto, de tabúes que ha introducido la pandemia, se hace evidente la posibilidad inminente de que la enfermedad y hasta la muerte gane la batalla en nosotros o en algunos de nuestros prójimos; esto actualiza la tentación inconsciente de transgredir el tabú para colmar así nuestras apetencias pulsionales hostiles, de contagiarnos y contagiar a otros, lo cual no puede menos que generar lo que Freud llamó angustia de tentación.

Por esta vía de la angustia como índice del sujeto y en particular de la posibilidad de su destitución he articulado el sujeto y el problema del tabú. Como las medidas tomadas ante la pandemia, el tabú prohíbe el contacto. Acá es importante recordar que “el contacto es el indicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse de una persona o cosa”¹⁹. Así, el tabú fulmina con su castigo y su culpa a aquellos que, al transgredir la prohibición, entran en contacto con el objeto “para gozar de él”, para “usufructuar el objeto”²⁰ tal como lo planteaba Wundt, retomado por Freud. Sin embargo, es importante aclarar que no todo contacto con el objeto es impedido por el tabú, sino en particular lo que Lacan llama “el encuentro”, la *tyche*; es decir, el encuentro con lo real de goce, que es siempre encuentro imposible, encuentro fallido²¹, pues en él el sujeto queda destituido por el goce, petrificado.

De hecho, es ese encuentro con lo real de la muerte lo que angustia en el contacto con el virus, pues siendo lo más temido, es el goce más buscado; engendra el vértigo ante ese abismo pulsional que atrae desesperadamente, que amenaza llenarse. Ocurre entonces que creemos que nos da *miedo* el virus; pero la verdad es que, de dientes para adentro e inconscientemente, nos *angustia* nuestra propia apetencia de la muerte que amenaza con saciarse con nuestros seres queridos o con nosotros mismos, y nos desconocemos en ese afecto:

El tabú es una prohibición [...] dirigida a las más intensas apetencias de los seres humanos. El placer de violarlo subsiste en lo inconsciente de ellos; los hombres que obedecen al

17. Freud, “Tótem y tabú”, 67.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*, 41.

20. *Ibíd.*, 31.

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* (Buenos Aires: Paidós, 1986), 62.63.

tabú tienen una actitud ambivalente hacia aquello sobre lo cual el tabú recae. [...] se comporta como una fuerza de contagio porque el ejemplo es contagioso y porque la apetencia prohibida se desplaza en lo inconsciente a otra cosa.²²

El tabú se desplaza porque opera con la plasticidad de la pulsión y la eficacia de lo simbólico, en particular de la metonimia. Como en la neurosis obsesiva, ya no solo es amenazante el contacto físico, también el visual, el mental, pensar en él, asociarlo por algún resquicio con el más insignificante detalle, etc. Pero al final de todos los desplazamientos, de todas las personas, acciones, situaciones y cosas que se constituyen en tabú, todo conduce estructuralmente a dos goces fundamentales fantaseados por todos en la más tierna infancia: yacer con la madre y matar al padre; invocados en el *ino matarás!* y en el *ino yacerás con tu madre!*, cara y cruz de la misma prohibición.

No hay espacio en este artículo para mostrar cómo esos dos imperativos estructuran lo humano, la sociedad y sus instituciones y dan forma de prohibición a la ley del lenguaje, que es la que realmente está en la base, la que cava la infancia, esa que constituye al sujeto y nos separa de los objetos.

CADA OBJETO CON SU TABÚ

Se me dirá que en verdad solo los objetos de goce están prohibidos, que los demás nada tienen que ver con el tabú, que una libreta, una taza de té, unos zapatos, no están cubiertos con su interdicción. Responderé que no hay ninguna persona, animal, vegetal o cosa de la escena del mundo, de la realidad, que no haya sido estructurada por lo simbólico, por la palabra, por el relato, por la historia. En ese sentido, aun los objetos que estrictamente hablando no constituyen objetos de amor, de deseo o de goce, en la medida en que habitan en el campo del lenguaje y son constituidos por él —es más, en la medida en que están hechos de palabras—, tienen la imborrable marca de esa distancia insalvable y, por lo tanto, implican el tabú. Por eso mismo, como Freud lo señala, cualquier cosa puede adquirir el papel de objeto erótico, y, en esa medida, cualquier cosa puede llegar a ubicarse allí, viendo transgredido su uso, su valor, para ocupar el lugar de resto, de desecho pulsional. Por eso mismo, de la noche a la mañana, siguiendo solo los resortes de la singularidad de su goce y de la forma como lo ha atravesado el lenguaje, puede un fóbico sobredimensionar ferozmente el tabú de sus objetos fóbicos —que pueden ser los más insospechados—, o un fetichista puede elevar la transgresión de otros al estatus de condición singular para su goce. Entonces, allí en silencio y sin darse a ver, todas las cosas de la realidad alojan su tabú.



22. Freud, "Tótem y tabú", 42.

Es la voz del imperativo de goce del capitalismo contemporáneo la que presta su mandato para que, con toda nuestra complicidad, asumamos que el tabú desapareció, que podemos gozar de cualquier objeto, no importa cuál, no importa cómo..., no son más que mercancías. Desde que lo paguemos, desde que lo demandemos al mercado, estaríamos en “libertad” de hacerlo.

Pero todos sabemos bien que, si en lugar de mascarilla, salimos a la calle con los calzoncillos en la cabeza, seremos tomados por locos, a menos que logremos adoptar la pose de un artista en medio de alguna *performance*. Si Marcel Duchamp es famoso, es en parte porque logró transgredir el tabú que protege al orinal: tomó uno, le escribió algunas palabras y lo colgó invertido..., no en un baño, sino en una galería. Ese es el privilegio de los artistas, pero solo de ellos. Solo a ellos se les permite, en virtud de su genio, transgredir el tabú para servirse de los objetos como les plazca, realizando su deseo, trastocando sus usos, sus sentidos, sus espacios, su material, etc.²³

Quien se quita un zapato y lo pone sobre la mesa del comedor, obviamente está violando un límite, aquel que ordena y da sentido al comedor y también a los zapatos. Pero, sobre todo, con este acto está, cual exhibicionista, buscando dividir subjetivamente a los demás comensales y gozar, no con el zapato, sino con ellos, con su desazón y su asco, que los reduce a objeto de la manipulación y del goce del primero.

A pesar de lo distantes, hay una relación estructural entre este caso y el de la compañía minera que llega a un páramo a perforar túneles, remover toneladas de tierra, contaminar cauces de agua, para extraer oro. Finalmente, este no es su tesoro fundamental, sino que, como en el ejemplo del zapato sobre la mesa del comedor, acá también se trata de explotar al semejante y hasta a las generaciones por venir, de reducir a objeto de goce a los habitantes de la región, transgrediendo el tabú que no inviste a las cosas —al oro, los ríos, el zapato, el páramo— por sí mismas, sino en cuanto el orden simbólico y los otros, nuestros semejantes, están presentes en ellas. Es que, como ya planteé, esas cosas que constituyen nuestra realidad, que hacen parte de la escena del mundo, por más materiales que sean están hechas de palabras o, más estrictamente, de significantes, y el significante “representa a un sujeto para otro significante”²⁴. No hay modo de que, en esas cosas del mundo, aun si nunca lo notamos, dejen de estar presentes el sujeto... y el Otro. Ese tabú no ha surgido de la nada, sino de la prohibición constitutiva que funda lo humano, que protege no tanto al objeto (aunque sea esa la apariencia), como al sujeto, a la comunidad y en últimas a la cultura misma. Por eso en las sociedades donde el tabú se expresa de manera manifiesta, como lo muestra Freud, la responsabilidad y hasta la culpa del transgresor no la asume únicamente él, de manera exclusiva, sino que la comunidad se siente responsable de esa violación. Obviamente hay un castigo para el transgresor, pero la

23. Pienso que en eso consiste el privilegio del artista, pues “elevar el objeto a la dignidad de la Cosa”, como señala Lacan, implica necesariamente esa transgresión del tabú, aunque por la vía de la sublimación, lo cual da otro tono a su acto. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 138.

24. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 74.

comunidad se siente afectada y cumple también con medidas expiatorias, además de velar porque el violador pague su culpa. No hay ni la más mínima indiferencia, esa en la que el discurso capitalista nos ha llevado a sentirnos tan cómodos.

Ante todo, las cosas no son mercancías, como el capitalismo lo figura. Por más que “me pertenezcan”²⁵ no puedo gozar de ellas a mi antojo²⁶.

Pero lo más importante que quiero enfatizar acá es que en esos límites al goce, en esos tabúes —así nos incomode esta palabra en esta época en que supuestamente los hemos desterrado— o gracias a ellos, cuando nos encontramos ante un sujeto y un objeto, cualquiera que este sea —incluso si es otro sujeto en condición de objeto—, no estamos solo ante ellos dos, nunca están solos: están también implicados allí el orden simbólico y el semejante o la sociedad a la que representa. Es decir que por más íntima y singular que sea la relación del sujeto con su objeto, ajustada a la especificidad de goce de su fantasma y de su síntoma, siempre estará en juego una tensión, una invocación al Otro de la ley y al lazo social, aun si la ilusión del sujeto tomado por el goce es la de que logró deshacerse de esas “presencias”. Piénsese por ejemplo en la paradoja de que justamente el goce del perverso sea el que esté más atado a la ley, al Otro.

A partir de lo anterior digamos que el tabú no hace más que vehiculizar, de manera puntual, la ley fundamental que estructura lo humano, ley del lenguaje que impone una pérdida de goce. Pero esta, como en el mito freudiano del origen de la cultura, implica un pacto en el que todos los miembros asumen esa falta a buena cuenta del deseo que surge de ella. Así las cosas, la ley no solo introduce la restricción, sino que causa el deseo. Esa es la función del padre, ser agente de la ley y transmitir el deseo sin confundirse con ella o creerse su dictador. El carácter universal del lenguaje implica que todos entran en el pacto que este impone: renunciar al goce de la madre y al de matarse con el padre y con los hermanos; es decir, asumir la falta del objeto y constituirse en deseante, en favor de la posibilidad de convivir, sabiendo que todos entran al pacto en y por la falta, al pacto de los seres hablantes. Esa es la condición para pactar; la apuesta con la que se entra a este juego de lo humano es la del deseo, que se sostiene en la falta: si alguno es incapaz de renunciar al goce del crimen y del incesto, obviamente no va a buscar pacto alguno, no lo necesita; o mejor, solo lo necesita para gozar, es decir, para transgredirlo en acto, pues el goce exige la transgresión. Esto implica que el lazo social que de acá resulta incluye la falta. Si bien implica también la identificación —que vela la falta sin obturarla— con el padre, representado en el tótem y con los hermanos, no hay lazo social que se sostenga sin incluir la falta. El pacto la exige, es su condición. Esa es la razón por la cual Lacan, al plantear el discurso capitalista, advierte que este, estrictamente hablando, no es un

25. En últimas lo que pone en cuestión el tabú es la supuesta “propiedad privada”, base del capitalismo.

26. No obstante, ya se han generado debates jurídicos ante casos en los que actos de asesinato y canibalismo han sido precedidos de una especie de “consentimiento informado”, aceptados por la víctima a voluntad, para satisfacer su fantasía, en la plenitud de sus facultades. La discusión es si, mediando esta supuesta libre elección de goce de la víctima, este derecho a la autodeterminación acá constituyó o no un crimen. El 30 de enero del 2004 el diario *El País*, bajo el titular, “Los jueces alemanes condenan al ‘caníbal de Rotemburgo’ a tan solo ocho años de cárcel”, daba cuenta de uno de estos casos.

discurso, pues el discurso es una forma particular de lazo social, y el capitalismo, al contrario, lo disuelve. Podemos decir que forcluye la ley y, por ende, la falta.

Sin embargo, no es un sacrificio absoluto en favor del bien de todos, no hay un gesto desinteresado y altruista en todo esto. Obviamente el resultado implica ponerle límite a la mutua destrucción, pero el interés de cada uno también obtiene el beneficio del deseo, la posibilidad de recorrer el camino que este le trace para postergar el goce y obtener finalmente alguno —pues no es posible eliminarlo totalmente de la vida del sujeto y de la sociedad—, pero acotado o inscrito ya en lo simbólico y lo imaginario de cada sociedad, dentro de los límites del tabú, de los ritos, de la sublimación, de la fiesta o mediado por el amor.

Recuerdo en este punto un estudiante indígena que, en el momento en que hablábamos de esto en clase, trajo el ejemplo de su comunidad. Explicó que, para el rito de paso a adultos, la adquisición de destrezas en la caza es fundamental, pero esta formación subraya de manera tajante la prohibición de disparar su flecha al animal que guía la manada —pues esta quedaría acéfala, en el caos—, a las hembras preñadas y a los muy jóvenes. Esa es una manera, decía el estudiante, de tener en cuenta las normas de su tribu, la naturaleza en su conjunto y a los otros.

Otro ejemplo más próximo: a la fecha cuatro ríos y un páramo han sido declarados ya en Colombia “sujetos de derechos”²⁷. Han sido protegidos legalmente, y la explotación a ultranza de que eran objeto ha encontrado claras barreras jurídicas. Obviamente, esta medida no es suficiente para su protección, pero es un avance en el intento por restablecer el tabú para que, en nombre de la ley y de los otros —de las generaciones futuras—, se detenga el goce que desvive a las compañías explotadoras.

EL VETUSTO TABÚ, ¿ESTÁ DE VUELTA?

“Tótem y tabú” es la obra en la que Freud expuso su mito sobre la constitución de la cultura, de lo propiamente humano, de la moral y de la sociedad. Tras su relato mítico subyace el núcleo estructural de lo humano. En su prólogo señalaba que de los dos temas que aborda, el tótem y el tabú, el primero les resultaría extraño a sus contemporáneos, obsoleto y caduco; mientras que el segundo, el tabú, no les sería ajeno, pues mantendría toda su vigencia: “el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros”, afirmaba²⁸. Correspondería al conocido “imperativo categórico”. Sin embargo, si al Freud de hace ciento nueve años le parecía que el tabú mantenía entonces toda su vigencia, tal vez el de hoy no sostendría tal cosa con la misma seguridad. De hecho, allí mismo concluía que “el progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem”. Pero ese “mucho menos” implica que ya en ese

27. Tatiana Pardo, “¿Suficiente con declarar a un río sujeto de derechos para protegerlo?”, *El Tiempo*, 9 de julio, 2019. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/las-implicaciones-de-declarar-sujeto-de-derechos-a-la-naturaleza-384870>.

28. Freud, “Tótem y tabú”, 8.

momento era claro para él que el “progreso social y técnico” también había minado al tabú, solo que en menor proporción. El siglo no pasó en vano para el capitalismo y su manifestación neoliberal que avanza sin pausa en el empeño de hacer del tabú una pieza de museo que nos resulte tan extraña como el totemismo. De hecho, el término está totalmente desacreditado, asociado con el oscurantismo, la superchería, lo contrario a la razón y, sobre todo, con el ataque a la supuesta libertad de hoy en día. A pesar de eso, como lo he señalado, el tabú no ha desaparecido completamente. Su disolución es concomitante con la del nudo estructural de la condición humana. Más aun, actualmente nos encontramos ante una suerte de paradoja: mientras el imperativo del mercado enarbola el goce por sobre todo y la abolición del tabú, por otro lado asistimos al surgimiento de una serie de nuevas restricciones, de una especie de nuevos tabúes que protegen, por ejemplo, a las mujeres —gracias a la lucha que desde hace años adelantan las feministas, hay que decirlo— y a multitud de grupos minoritarios, así como a los animales, la naturaleza, etc. Es como si frente a la fragilidad del tabú fundamental, nos halláramos de cara a una multiplicación de pequeñas prohibiciones, aquí y allá, cada una bien específica, bien delimitada; como si se instauraran pequeñas parcelas de restricción al goce, a resguardo del imperativo universal de la época, que lo exige sin restricción.

No hay espacio para desarrollar acá el problema del padre, es decir, la manera como en el mito freudiano el tabú se apoyaba en el tótem y tras él, en la función del padre para agenciar la ley y transmitirla, al tiempo, con el deseo. Sin embargo, es claro que si el tabú ha perdido gran parte de las formas bajo las cuales se manifestaba, esto se debe, en buena medida, a la caída del patriarcado. A esta se suma o se articula la profundización del dominio del “discurso” del capitalismo con su imperativo de goce, su rechazo de la diferencia, del amor y la solidaridad, en favor del individualismo y de una pretendida libertad que en buena medida es solo su disfraz.

La pandemia introdujo una brizna de aire fresco que frenó por unos días la orden del consumo, obligó a los individuos de sociedades enteras a aportar una falta, a cohibirse de objetos y de actividades, en favor de los otros, a toparse con el hecho de que dependemos de ellos más de lo que admitíamos, al tiempo que ellos dependen de cada uno de nosotros. El “me tiene sin cuidado lo que hagan los demás, yo hago lo que me viene en gana” ha encontrado un relativo límite. Una dosis de reciprocidad, base del intercambio simbólico y de la vida en comunidad, se desplegó al comienzo de la crisis, para decrecer luego. Esto no ha sido sin brotes de xenofobia en uno u otro lugar, manifestaciones que no se originaron en la pandemia, pero que han hallado en ella una buena excusa.

Sin embargo, la gestión de la pandemia nos forzó a sacrificar alguna dosis de nuestro egoísmo, a deponer transitoriamente el aparente carácter perentorio de algunos de nuestros fantasmas de goce, a disminuir o por lo menos a alterar nuestro ritmo de vida en favor del conjunto y a reparar en lo superfluo y banal de algunas de nuestras prácticas de consumo, así como en la manera en que estábamos firmemente atados a ellas. La paradoja es que lo hizo mediante la lógica de la administración de organismos, de meros cuerpos, y no de sujetos o de comunidades.

Por otro lado, nos vimos forzados a ver resquebrajada la ilusoria omnipotencia de nuestro yo, a enfrentarnos con su ignorada fragilidad. La muerte, tan negada, tan excluida de nuestras cuentas en esta era de supresión del duelo, del matar en masa —de manera tecnificada y ante la indiferencia de los consumidores de pantalla—, pasó a golpearnos como un real traumático que petrifica y desnuda la precariedad o la inexistencia del Otro, de la ciencia y de las religiones. Si en estos días comenzamos a hablar de la “nueva realidad” es porque la angustiante emergencia de lo real hizo naufragar momentáneamente la que vivíamos.

Más allá de esto, me detuve a mostrar que la pandemia introdujo un agujero entre nosotros y los objetos, pero también en cada uno de nosotros; estructuralmente es el mismo vacío. Introdujo un pare transitorio al mandato del consumo que nos consume con el mundo de la realidad. Señalé la función imprescindible de la pérdida del objeto en la constitución del sujeto y las correspondencias con el tabú, que también nos aleja de él y es constitutivo de lo humano. Me pregunto ahora si este, que subsiste disminuido en la actualidad, habrá encontrado con la pandemia una especie de “avivamiento”, solo que tal vez sin los elementos necesarios para lograr subjetivar el agujero. Como decía hace un momento, los Estados impusieron la distancia con el objeto desde un dispositivo autoritario y masivo de administración de cuerpos, de organismos como pura *nuda vida* —en el sentido que le da Agamben al término—, sin contar con el sujeto ni con el lazo social. Lo hicieron desde el lugar imaginario del padre tiránico y no del padre simbólico cuya función es introducir la ley y el deseo. Podemos suponer que eso impidió en parte asumir la falta de una forma distinta a la de la mera privación.

Queda planteada entonces la cuestión de qué sería y cómo operaría el tabú sin tótem. La caída de Dios y hasta del patriarcado no nos exime del retorno del padre despótico del totalitarismo, como lo demuestran ejemplos recientes en varias latitudes. Este no coincide y hasta se opone al padre simbólico y a su función de transmitir la ley y el deseo. Por eso es necesario discernir qué tanto debe el tabú y su eficacia simbólica, a uno y otro padre. Sobre este punto vale la pena recordar que Freud señala que, para existir, el tabú no esperó a la entronización del Dios padre de las religiones, es anterior a ellas y se basta a sí mismo²⁹. Si las religiones han tomado apoyo en él, este

29. Freud, “Tótem y tabú”, 27.

no depende de ellas. Esto para señalar que no es lo mismo la función del padre que el patriarca con su despótico poder y su rechazo de la diferencia, de lo femenino y de las mujeres, incluso, o más aun, si este se viste con los ropajes de lo sagrado. Mientras que la primera está en función de transmitir el deseo, el segundo milita en beneficio de su propio goce y del desconocimiento de la falta.

La cuestión es la de sostener el tabú, no en favor del mítico protopadre, sino en favor de la existencia del sujeto y del deseo, de la pervivencia de la humanidad y de la cultura; no por amor al patriarca ni en favor del goce, sino por amor a las generaciones futuras que dependen de esto, como una forma de asumir la deuda simbólica, transmitida así a ellas. Es decir, un tabú de carácter laico, asumido con responsabilidad subjetiva en lugar de culpa y sacrificio, que permita el amor a los demás en lugar de acapararlo exclusivamente para dios padre, de manera que no nos reduzca a una obsesionalización como la que introdujo la pandemia, a la inhibición frente al deseo y a la parálisis angustiada. No dejamos de recordar a este propósito la observación de Lacan sobre la posibilidad de prescindir del nombre del padre “con la condición de utilizarlo”, de servirse de él³⁰.

El otro punto, unido al anterior, es el del carácter de este agujero. ¿Cómo subjetivarlo? ¿Cómo asumirlo de manera que tenga efectos sobre nosotros, que no sea sin consecuencias, para que la renegación no sea la salida —tal como ocurrió en el día sin IVA—, o la forclusión, que ni siquiera permite la inscripción, el registro de lo ocurrido?

A propósito de la primera, la renegación, sostengo que, por ejemplo, frente al cambio climático tenemos los negacionistas, aquellos que no lo admiten, pero más allá están los que lo reniegan, aquellos que admiten la catástrofe que se cierne sobre nosotros, no dudan de los informes de los científicos, pero, aun así, actúan como si nada, o mejor... simplemente no actúan.

Respecto a la segunda, la pregunta es ¿cómo hacer para que, una vez levantadas las restricciones, no olvidemos totalmente lo ocurrido, como si nunca nos hubiera pasado? ¿Qué hacer para que este agujero tenga, como en el nudo borromeo, la consistencia de lo simbólico?³¹ ¿Qué hacer para no seguir en esa suerte de rechazo radical de lo real de nuestra época, eclosionado en esta crisis, umbral del porvenir que nos aguarda, si no despertamos de este dormir que desconoce el sueño?

30. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 133.

31. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I. (1974-1975)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires., 12. Inédito.



BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1912). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio de placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1925). En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1986.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R.S.I. (1974-1975)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Del discurso psicoanalítico. Universidad de Milán. 12 de mayo 1972*. En Olga Mabel Mater, "Traducción de la Conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972", *ElSigma.com*. 13 de marzo, 2006. Disponible en: <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>
- PARDO, TATIANA. "¿Suficiente con declarar a un río sujeto de derechos para protegerlo?". *El Tiempo*. 9 de julio, 2019. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/las-implicaciones-de-declarar-sujeto-de-derechos-a-la-naturaleza-384870>
- ŽIŽEK, SLAVOJ. "El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill". En Giorgio Agamben. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.
- "LOS JUECES ALEMANES CONDENAN AL 'CANÍBAL DE ROTEMBERGO' A TAN SOLO OCHO AÑOS DE CÁRCEL. *El País*. 30 de enero, 2004. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2004/01/30/actualidad/1075417202_850215.html

El capitalismo contra la vida. Una lectura marxista-lacanianiana del debate por la liberación de las patentes de las vacunas del COVID-19



DANIELA DANELINCK *

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

El capitalismo contra la vida. Una lectura marxista-lacanianiana del debate por la liberación de las patentes de las vacunas del COVID-19

Capitalism against Life. A Marxist-Lacanian Reading of the Debate for the Release of Patents for COVID-19 Vaccines

Le capitalisme contre la vie. Une lecture marxiste-lacanianienne du débat sur la levée des brevets sur les vaccins anti-COVID-19



CÓMO CITAR: Danelinck, Daniela. "El capitalismo contra la vida. Una lectura marxista-lacanianiana del debate por la liberación de las patentes de las vacunas del COVID-19". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 213-228, doi: 10.15446/djf.n22.112848.

* e-mail: danieladanelinck@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

El presente trabajo propone una crítica immanente y radical de la sociedad burguesa a través de uno de los debates más importantes de los dos primeros años de la pandemia: la "liberación de las patentes" de las vacunas contra el COVID-19, que ha comprometido no solo a los gobiernos y los dueños de los medios de producción, sino también a científicos, economistas, políticos, militantes, activistas, periodistas, académicos. Desde una perspectiva marxista-lacanianiana, se presenta el debate como una oportunidad para entender la situación desesperada en la que nos encontramos al comenzar la tercera década del siglo XXI.

Palabras clave: patentes, capitalismo, automatismo, discurso, COVID-19.

This paper proposes an immanent and radical critique of bourgeois society through one of the most critical debates of the first two years of the pandemic: the "release of patents" of vaccines against COVID-19, which has compromised not only governments and the owners of the means of production, but also scientists, economists, politicians, militants, activists, journalists, academics. From a Marxist-Lacanian perspective, the debate is an opportunity to understand the desperate situation we find ourselves in at the beginning of the third decade of the 21st century.

Keywords: patents, capitalism, automatism, discourse, COVID-19.

Cet article propose une critique immanente et radicale de la société bourgeoise à travers l'un des débats les plus importants des deux premières années de la pandémie : la « libération des brevets » sur les vaccins contre le COVID-19, qui a compromis non seulement les gouvernements et les propriétaires des moyens de production, mais aussi des scientifiques, des économistes, des politiques, des militants, des activistes, des journalistes, des universitaires. D'un point de vue marxiste lacanianien, le débat se présente comme une occasion de comprendre la situation désespérée dans laquelle nous nous trouvons au début de la troisième décennie du XXI^e siècle.

Mots-clés : brevets, capitalisme, automatisme, discours, COVID-19.



El abrupto cese de las actividades no esenciales y los largos períodos de aislamiento en el 2020 dejaron en suspenso la vida de miles de millones de personas en todo el mundo, produciéndose en este gran teatro un “efecto de extrañamiento”. Durante esos días indistintos de marzo o abril, en que las únicas noticias del mundo exterior eran el conteo de muertos y los mapas de contagio, circularon imágenes que parecían sacadas de una película posapocalíptica de Hollywood: las autopistas completamente vacías, los animales sueltos por las calles, los peces volviendo a los canales de Venecia, los médicos llorando en hospitales saturados. Como observó en ese momento Ignacio Ramonet, decenas de libros y películas en las últimas décadas habían descrito en detalle la pesadilla sanitaria que amenazaba al mundo, con lo cual esas imágenes inverosímiles nos resultaban a la vez familiares y cercanas¹. Eran escenas siniestras, si recuperamos la definición freudiana de “lo siniestro” (*Unheimlich*) como “aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo”².

El hecho es que esas escenas siniestras, extrañamente inquietantes por resultarnos a la vez reconocibles e insólitas, quizás por primera vez en décadas lograron conmover el “realismo capitalista” que denunciaba Mark Fisher en los noventa. Después de años en que resultaba más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (según la célebre fórmula de Fredric Jameson que recupera el análisis de Fisher), el impacto de esas imágenes pareció haber despertado por fin nuestra imaginación histórica. “No queremos volver a la normalidad, porque la normalidad era el problema”. Esta consigna pintada en miles de paredes alrededor del mundo expresó la voluntad decidida de toda una generación que pareció haber descubierto por fin la sinrazón de la normalidad capitalista.

Es innegable que la pandemia de la COVID-19 trajo consigo una “nueva normalidad”, es decir, un significante que se impuso rápidamente desde los medios masivos de comunicación: *The New Normal*, proveniente del *marketing* y el discurso empresarial. Como lo muestra el excelente libro de Gustavo Dessal, *Inconsciente 3.0*, el sintagma era ya de uso frecuente en el discurso neoliberal mucho antes de que sonara la primera alarma sanitaria en diciembre del 2019. No obstante, la apuesta teórica en que se

1. Ignacio Ramonet, “La pandemia y el sistema-mundo”, *Le Monde Diplomatique*, mayo 4, 2020.
2. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. xvii (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 220.

funda este trabajo es que el hecho insólito de que la normalidad pueda ser nueva, y que pueda serlo de la noche a la mañana —lo que solo es un *hecho* por sostenerse ahora en un *decir*, por estar *dicho* en las paredes—³ es un dato no menor que debería interesar a todo el arco de la teoría crítica y la política revolucionaria.

ABANDONAR TODA ESPERANZA

Lo que a simple vista pareciera alimentar la esperanza en medio de la tragedia es el redescubrimiento súbito de nuestra dependencia recíproca, cada uno el nodo terminal de una compleja red de relaciones que no conoce fronteras. En el artículo ya citado, Ignacio Ramonet considera que la actual pesadilla sanitaria es la mejor prueba de que “el mundo es un sistema en el que todo elemento que lo compone, por insignificante que parezca, interactúa con otros y acaba por influenciar el conjunto”. Para el escritor argentino Martín Kohan, la pandemia de COVID-19 es “nuestra primera gran experiencia del mundo entero de verdad”, el descubrimiento súbito de que el mundo no tiene afuera. “Nadie está a salvo, nadie está exento”⁴. De esta manera, por momentos se confunde a la pandemia con una experiencia propiamente religiosa capaz de reunir (religar) a los habitantes del planeta tierra. “Somos olas de un mismo mar, hojas de un mismo árbol, flores de un mismo jardín”. Esta frase de Séneca, que acompañó las cajas con mascarillas e insumos médicos que China le donó a Italia en su peor momento, circuló hasta el cansancio en las redes sociales a través de las cuales los usuarios celebraron con emoticones de aplausos y corazones el renovado espíritu de solidaridad y unión entre los pueblos del mundo.

Sin embargo, no debemos olvidar que hace más de cincuenta años por primera vez un ser humano pudo atravesar la atmósfera en un cohete espacial y fotografiar nuestro planeta, una roca flotando en un inmenso espacio vacío. De esas imágenes había brotado esta misma esperanza, esta misma consciencia de unidad, para marchitarse en las próximas décadas sin dar nunca sus frutos. Todavía en 1994 el espíritu inquebrantable de Carl Sagan nos pedía que observáramos una nueva fotografía de la tierra, tomada en 1990 por la sonda espacial *Voyager 1* a una distancia de 6.000 millones de kilómetros. La tierra semeja en esa fotografía una partícula de polvo suspendida en un rayo de sol, un “punto azul pálido” en la vasta arena cósmica: “Para mí”, concluía Sagan, esto “recalca la responsabilidad que tenemos de tratarnos los unos a los otros con más amabilidad y compasión, y de preservar y querer ese punto azul pálido, el único hogar que jamás hemos conocido”⁵.

Treinta años más tarde, el estado general de nuestro planeta vuelve cada vez más difícil mantener el optimismo de Carl Sagan y, en cambio, es el diagnóstico pesimista

3. Como decía Lacan, lector de Wittgenstein, un hecho es siempre algo que se dice, un dicho: “Todo lo que hay en el mundo solo se vuelve un hecho si se articula con el significante” (Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 61). “Lo que está dicho es de hecho: del hecho de decirlo”, en Jacques Lacan, *Hablo a las paredes* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 74.
4. Martín Kohan, “¡Hola, mundo!”, primer episodio del ciclo *Diarios/Pensamientos* en el Centro Cultural Kirchner. Disponible en: <https://cck.gob.ar/episodio-1-hola-mundo-por-martin-kohan/9121/>
5. Carl Sagan, *Un punto azul pálido* (Barcelona: Planeta, 2003), 28.

de Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, lo que parece confirmar la actual crisis sanitaria. Bajo el modo de producción capitalista, decían estos autores en 1944, la ciencia moderna se desarrolla como tecnociencia; es decir que avanza quemando “hasta el último resto de su propia autoconciencia”⁶. Incapaz de pensarse a sí misma, la ciencia produce un saber técnico que “se halla a disposición de todos los fines de la economía burguesa”; un saber que tiende únicamente “al método, a la explotación del trabajo, al capital privado o estatal”⁷. Bajo el impulso ciego de la competencia en el mercado, la marcha fecunda de este saber en los últimos doscientos años ha conducido al planeta al borde de una catástrofe climática y ambiental cuyas proporciones apocalípticas apenas imaginamos (aunque las conocemos bien por las películas). “La tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”⁸.

“Para no andar con rodeos, nuestro planeta está roto”⁹. Este planeta está roto y es de una ingenuidad peligrosa desconocer el vínculo causal entre la actual crisis sanitaria y las otras crisis del capitalismo global: ambiental, económica, política, migratoria, etc. Como sostiene la economista Mariana Mazzucato: “Muchos piensan que la crisis climática es distinta de las crisis sanitarias y económicas causadas por la pandemia. Pero las tres crisis —y sus soluciones— están interconectadas”¹⁰. Mientras que Mazzucato prefiere hablar de una “enfermedad del Antropoceno”, otros han ido más lejos al afirmar que el COVID-19 es una “enfermedad del Capitaloceno”, lo que quiere decir que, tanto por su origen como por sus efectos, pero sobre todo por el modo en que fue gestionada la pandemia en los primeros dos años, la misma se encuentra sobredeterminada en todo momento por las diferentes instancias del modo de producción capitalista¹¹.

Para concluir, digamos que, si bien no hay razones para albergar la más mínima esperanza en la pandemia, nos está pasando y seguimos viviendo. Jean Paul Sartre decía que no es necesario tener esperanza para obrar. Años más tarde Lacan sostuvo que una verdadera apuesta solo se puede jugar como perdida de antemano. Es con este mismo espíritu que el presente trabajo propone una crítica inmanente y radical de la sociedad burguesa a través de uno de los debates más importantes de los dos primeros años de la pandemia: el debate por la “liberación de las patentes”; este ha comprometido no solo a los gobiernos y los dueños de los medios de producción, sino también a científicos, economistas, políticos, militantes, activistas, periodistas y académicos. Si nos interesa este debate es porque en él se muestra, bajo una iluminación de escenario, el núcleo irracional de la racionalidad capitalista: un automatismo que se viste de razones para salir a la escena del mundo.

6. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal, 2007), 20.

7. *Ibíd.*, 20

8. *Ibíd.*, 19.

9. Así comienza un alarmante discurso del secretario general de la ONU, Antonio Guterres el 2 de diciembre del 2020 en la Universidad de Columbia, Nueva York.

10. Mariana Mazzucato, “El COVID, una enfermedad del Antropoceno”, *Revista Ñ*, noviembre 6, 2020.

11. Cfr. Jason W. Moore, “El declive de la ecología-mundo capitalista. Entrevista con Miguel Ibáñez Aristondo”, *Traficantes.net* (Marzo 10, 2021).

LAS RAZONES PÚBLICAS DEL DEBATE

El 2 de octubre de 2020 Sudáfrica e India presentaron una propuesta ante la Organización Mundial de Comercio (OMC); en ella se pedía una exención temporal para todos los miembros, en las disposiciones del Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual (ADPIC, o TRIPS, en inglés) relacionadas con el comercio de vacunas y fármacos destinado a la prevención, contención o tratamiento del COVID-19. La iniciativa rápidamente recibió el apoyo de más de cien países y diferentes organizaciones internacionales como la Organización Mundial de la Salud, Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras y la Unesco. Sin embargo, el 18 de noviembre del 2020 la OMC rechazó la propuesta, volvió a rechazarla el 4 de febrero del 2021, y de nuevo el 23 de febrero y el 10 de marzo.... Recién en mayo del 2021, cuando el número de fallecidos en el mundo arañaba los cuatro millones, e inmediatamente después de que Estados Unidos cambiara su postura bajo la nueva presidencia de Joe Biden, la OMC aprobó formalmente la moción. Sin embargo, a la fecha no se ha podido avanzar en la implementación de la medida porque algunos países de la UE y el Reino Unido, principales productores y exportadores de vacunas del mundo, continúan obstaculizando y entorpeciendo las negociaciones; con ello impiden *de facto* que se liberen las patentes. Veamos cuáles son sus argumentos.

Quienes apoyan el proyecto desde el principio aseguran que “es nuestra oportunidad de cambiar la historia”¹². En efecto, recuerdan que algo similar ocurrió en 1998 cuando África se vio azotada por la epidemia de VIH y varios gobiernos del continente pidieron suspender las patentes de las farmacéuticas para poder obtener las medicinas que podían prevenir el Sida y evitar muertes. Los países ricos, sedes de las farmacéuticas que producían esos fármacos, se negaron, y los costosos medicamentos antirretrovirales —que desde 1996 estaban disponibles en los países desarrollados— tardaron 10 años en llegar a los países de bajos ingresos a un precio accesible para todos. Con la pandemia de COVID-19 está volviendo a ocurrir. De acuerdo con datos oficiales del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, a la fecha los países ricos han recibido más del 83 % de las vacunas (algunos cuentan con *stocks* para vacunar hasta cuatro veces a cada ciudadano), mientras que las naciones pobres han obtenido apenas un 0,2 %. Lo que plantean India y Sudáfrica es que hay laboratorios farmacéuticos y fábricas de producción que se podrían poner en marcha si se suspendieran temporalmente los derechos de patentes y se compartiera el conocimiento. Su principal argumento, sin embargo, no es humanitario sino utilitario, fundado en los estrictos principios del utilitarismo como vena filosófica del liberalismo económico: en la medida en que el virus continúa circulando en

12. “No a las patentes”, campaña en el sitio web de Médicos Sin Fronteras. Disponible en: https://www.msf.org.ar/firmar/no-patentes-en-pandemia?fbclid=IwAR0TUf9vbpR7xFKyduSRXvwiiC2xjkRpo_DFNgPkBldOkeqTLTiOm-7lK9E.

zonas densamente pobladas, las probabilidades de una mutación aumentan, lo que a su vez tiende a volver obsoleta la eficacia de las primeras vacunas¹³. Se repite que la pandemia es una amenaza global que no puede resolverse localmente: o nos salvamos todos o no se salva nadie.

Sin embargo, los países de altos ingresos (Reino Unido, Japón, Canadá, Suecia, incluida la Unión Europea que actúa como un único agente en el seno de la OMC) se oponen a la propuesta argumentando que la suspensión de patentes obstruirá la innovación científica al desalentar a los inversores privados a involucrarse en la industria. Su razonamiento (también estrictamente utilitarista) es que a largo plazo la propiedad intelectual asegura una comercialización eficiente y la fabricación rápida de vacunas; esto debido a que proporciona incentivos legales y comerciales fundamentales para impulsar a las empresas privadas a hacer inversiones y asumir riesgos. Como lo expuso en 1825 el mejor de los teóricos utilitaristas, Jeremy Bentham, sin la asistencia de leyes de patentes, aquello que alguien inventa podría ser copiado libremente por terceros; e incluso el inventor podría llegar a ser desplazado del mercado por sus rivales, porque el imitador, sin incurrir en ningún costo, llegaría a disponer de una innovación y desplazaría de sus ventajas merecidas al verdadero inventor. Cuesta creerlo, pero, dos siglos más tarde, esta es todavía la verdad de Perogrullo en que se funda el rechazo liberal a la moción: “sin la esperanza de cosechar nadie se tomaría el trabajo de sembrar”¹⁴. Esto es algo que repiten como un mantra quienes se oponen a la suspensión temporal de las patentes: los costos en investigación y desarrollo de nuevos fármacos son tan elevados que ningún capital privado estaría interesado si no se garantiza políticamente una explotación comercial exclusiva por un período de tiempo suficiente para recuperar la inversión y embolsar una importante ganancia.

Sin lugar a duda los argumentos que esgrimen ambas partes son razonables, pero hemos establecido ya que nuestro planeta está roto, y que la normalidad capitalista es el problema. Una crítica radical de la sociedad burguesa debe cuestionar precisamente aquello que se presenta como lo más razonable: la división social del trabajo, el intercambio de mercancías, el régimen asalariado, la propiedad privada y, con ella, los derechos de propiedad intelectual. Contra la impresión de que estamos frente a algo nuevo, un rasgo específico del llamado “capitalismo cognitivo”¹⁵, hemos de decir que los orígenes del actual sistema de patentes se remontan a las prósperas repúblicas italianas durante el renacimiento, el siglo xv de Florencia y Venecia; luego se expandieron por el globo como una sombra de las relaciones de mercado: Inglaterra en 1623, Estados Unidos en 1776, Francia en 1791, Latinoamérica en 1883. Finalmente, para 1994, el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) —el Anexo 1C del convenio por el que se creó la

13. Tedros Adhanom Chebreyesus, director general de la OMS, advierte que “no vacunar a todo el mundo prolongará la pandemia —con los enormes costos sociales, sanitarios y económicos que eso conlleva— y posibilitará el surgimiento de variantes del virus que posiblemente sean resistentes a las vacunas, lo que pondrá nuevamente en peligro a todos”. Fragmento de “Alocución del director general de la OMS en la Asamblea Mundial de la Salud”, mayo 24, 2021.

14. Jeremy Bentham, *The Rationale of Reward, Book IV* (Londres: J. y H. L. Hunt, 1825), 318.

15. Cfr. Carlo Vercellone, *Capitalismo cognitivo: renta, saber y valor en la época posfordista* (Buenos Aires: Prometeo, 2011).

Organización Mundial de Comercio—, estableció el carácter universal y compulsivo del sistema de patentes, obligatorio para todos los países miembros de la OMC¹⁶.

Nuestra apuesta teórica establece que es este sistema de patentes, esa sombra del mercado mundial, lo que debe ser criticado y subvertido con urgencia, no solo ahora que atravesamos una pesadilla sanitaria sino en la siniestra normalidad de nuestras vidas capitalistas. Para ello no alcanza con invocar la lógica de la excepción, como lo han intentado sin éxito los defensores de la moción. Se repite que la pandemia es una situación tan excepcional como para levantar las patentes de todo lo que se usa contra el COVID-19, y a su vez preservar el mecanismo de la OMC para otros rubros e instancias del comercio internacional. Sin embargo, ¿es esta una circunstancia extraordinaria? Es cierto que es la primera crisis de esta magnitud del siglo XXI, pero según dijimos en la introducción existen fuertes razones para sospechar que esto es solo un ensayo general. Mariana Mazzucato anticipa que en un futuro próximo serán necesarios nuevos confinamientos e intervenciones drásticas de los gobiernos para afrontar las consecuencias del cambio climático (incendios, inundaciones, sequías, tornados, hambrunas, etc.). ¿Qué haremos entonces frente a la próxima crisis, y cuántas situaciones excepcionales serán necesarias hasta poner en cuestión la ley?

LA DESMENTIDA DEL AUTOMATISMO

En un libro de reciente publicación, *El desciframiento del mercado*, el filósofo argentino Mariano Campos presenta al mercado mundial como una estructura que

[...] sigue una repetición inhumana, propia de las “relaciones entre las cosas mismas”, un gran *Otro* automático que, aunque sea “producto social” a igual título que el lenguaje o la comunidad, se impone como ley de gravitación universal a los individuos que interactúan libremente en el mercado. Aunque, por supuesto, este “libremente” de los individuos debe ser interpretado a la luz de una teoría del sujeto de mercado.¹⁷

El descubrimiento de Marx, sostiene Campos, es que la lógica del intercambio en el mercado impone “siempre la misma identificación entre dos lugares: la mercancía y el dinero”¹⁸, y que esta lógica se repite hasta el paroxismo, sin ningún miramiento al bienestar, al placer, e incluso a la supervivencia de la especie. El mercado mundial es un “gran Otro automático” donde los sujetos son producidos como individuos libres, paradójicamente, al ocupar un lugar en esa estructura que sigue una repetición inhumana. Bajo el empuje de la competencia, como lo confirma el estado actual de nuestro planeta, los sujetos del mercado se ven forzados a tomar parte de una procesión ciega, “ordenándose en una cadena que se parece a la procesión de los

16. Este Acuerdo (negociado entre 1986 y 1994 en la Ronda de Uruguay) introdujo por primera vez reglas de propiedad intelectual en el sistema de comercio multilateral, e impuso *urbi et orbi* elevados y rígidos estándares de propiedad intelectual, favorables a los países exportadores de conocimientos. Cfr. Liliana E. Spinella, “El acuerdo sobre los ADPIC y un cambio paradigmático en el ámbito de la propiedad intelectual: reflexiones acerca de las patentes de invención”, en *Lecturas sobre la Organización Mundial del Comercio a veinte de su creación* (La Plata: UNLP, 2016).

17. Mariano Campos, *El desciframiento del mercado* (Buenos Aires: Prometeo, 2021), 71.

18. *Ibíd.*, 69.

ciegos de Brueghel, porque cada uno sin duda tiene la mano en la mano del que le precede, pero ninguno sabe a dónde van todos juntos”¹⁹. La libertad del individuo, en otros términos, es el contenido mismo del automatismo; esto nos mete de lleno en el asunto de las patentes, como ese síntoma paradójico del mercado mundial en el que los distintos nombres del bien (la Libertad, la Justicia, el Progreso) operan como vehículos inconscientes de una operación ciega e inhumana.

Como ha sugerido recientemente el economista marxista Rolando Astarita, el actual debate por la liberación de las patentes de las vacunas de COVID-19 manifiesta una contradicción que atraviesa el sistema capitalista: “por un lado, el impulso de la ciencia, y con ella de las fuerzas productivas, asociados a la investigación fundamental y el trabajo científico aplicado, y realizado de manera cooperativa. Por otro lado, la lógica de la ganancia y la creciente concentración del capital”²⁰. Las patentes son una solución de compromiso entre dos impulsos ciegos que el mercado pone a bailar juntos, la competencia y el desarrollo tecnológico. Nacieron con la burguesía como un instrumento jurídico necesario para proteger al mercado de sí mismo, para garantizar un automatismo de la competencia compatible en última instancia con el desarrollo de la industria. Como han observado en primer lugar los economistas liberales, el problema es que bajo la lógica gravitacional de la competencia en el mercado no es rentable invertir en ciencia y tecnología (algo que sabemos de sobra quienes vivimos gran parte de nuestra vida bajo gobiernos neoliberales). Esta es una de las principales “fallas del mercado”, como las nombra por ejemplo Joseph Stiglitz²¹, y la finalidad expresa del sistema de patentes es “subsana el mal funcionamiento del mercado que resultaría en la falta de un número suficiente de actividades de innovación, al ofrecer a los innovadores derechos exclusivos”²². En cierto sentido, podría decirse que el sistema de patentes es un arma de la burguesía contra sí misma, aunque más correcto es decir que cumple la función de un médico en la sala de tortura. Su razón de ser es mantener con vida a la sociedad de mercado, evitando que la misma se autodestruya; busca corregir la irracionalidad del mercado para hacerlo compatible con el modo de producción capitalista.

Lo que está logrando el actual debate por la “liberación” de las patentes de las vacunas de COVID-19 es sacar a la luz este trapito sucio de la economía política que es el automatismo. Lo que allí sucede es interesante, no tanto por los argumentos que efectivamente se esgrimen de uno y otro lado, sino porque el tema pone el dedo en la llaga de la racionalidad burguesa. Como observa Astarita, “la existencia de las patentes cuestiona la teoría —profundamente ideológica— de la competencia perfecta, pilar de la economía *mainstream* neoclásica”²³. El hecho de que sea necesario un sistema internacional de patentes en la era del mercado global, algo que defienden a capa y

19. Jacques Lacan, “Kant con Sade” (1962), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 746.

20. Rolando Astarita, “Patentes y capitalismo”, en *Rolando Astarita [Blog]*, julio 5, 2021.

21. Joseph Stiglitz, *La economía del sector público* (Barcelona: Antoni Bosch, 1986), 13-15.

22. Extraído del “Informe sobre el Sistema Internacional de Patentes” presentado por el Comité permanente sobre el derecho de patentes de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (OMPI), abril 15, 2008.

23. Astarita, “Patentes y capitalismo”.

espada quienes se oponen a la moción de India y Sudáfrica, demuestra la existencia de un automatismo en el mercado que debe ser contenido políticamente. Sin embargo, este saber no es nada nuevo. Es un secreto a voces de los académicos. Lo saben los teóricos liberales después de Bentham; lo saben los teóricos críticos después de Marx; lo saben los psicoanalistas después de Lacan; incluso lo saben perfectamente la OMC y la OMPI; pero se trata de un saber que desmiente cotidianamente nuestra normalidad capitalista. En sí mismo, el sistema internacional de patentes es una gran “desmentida” (*Verleugnung*) del automatismo que instaura el mercado, un intento (si bien fallido) de mantener con vida el ensueño burgués, esa fantasía homeostática de un mercado de los individuos libres²⁴.

Como decía el psicoanalista Octave Mannoni, la fórmula lingüística a través de la cual se expresa por excelencia la operación freudiana de la desmentida es “*ya lo sé, pero aun así...*”²⁵, una fórmula en la que resuena la razón cínica de Peter Sloterdijk: “*lo saben, pero lo hacen*”²⁶. Sí, sabemos que la única solución a la pandemia es global, pero vivimos en una sociedad de mercado que sigue una repetición inhumana. Sí, sabemos que avanzamos a un punto de no retorno en la contaminación del planeta, pero la recursividad de todo el proceso se muestra imposible de detener, como un GIF catastrófico que se actualiza todos los días. El debate en la OMC, en el contexto de la pandemia, muestra esta irracionalidad inmanente a la racionalidad, su hilacha burguesa, bajo una serie de razones igualmente utilitaristas que se rechazan mutuamente como incompatibles.

Como capas de sinrazón que se depositan una sobre la otra, encontramos que la defensa del sistema de patentes en el actual contexto de una emergencia sanitaria global es irracional según los estándares de racionalidad de la sociedad burguesa, porque atenta contra los principios fundamentales del bienestar y la autopreservación. La decisión de suspender temporalmente las patentes es compatible con los principios fundamentales del utilitarismo y se encuentra avalada por los estatutos de la OMC; porque ya el Acuerdo de 1994 prevé una suspensión legal temporaria de los derechos de propiedad intelectual ante una emergencia sanitaria de esta magnitud. Sin embargo, los países productores de vacunas se niegan. En este punto, lo que explica el tozudo rechazo a la moción no es un conjunto ulterior de razones; o en todo caso las razones que se invocan son vacías, un semblante de racionalidad que vela el núcleo irracional del modo de producción capitalista. El carácter irrisorio de los argumentos efectivamente esgrimidos en el debate —como por ejemplo la ausencia de estudios previos que demuestren que las patentes son un obstáculo para el acceso universal a los medicamentos y las vacunas contra el COVID-19—, muestra que no se trata de razones sino de repetición. Por eso, la última parte de este trabajo recurre a la obra

24. Sobre el concepto de “desmentida”, cfr. Sigmund Freud, “El fetichismo” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 141-152.

25. Octave Mannoni, *La otra escena de lo real* (Buenos Aires: Amorrortu, 1990).

26. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica* (Madrid: Siruela, 2003).

de Jacques Lacan —en su lectura de Marx— para avanzar en una hipótesis sobre la aparente irracionalidad de la racionalidad capitalista.

LA ORDEN CIEGA DEL AMO

Muchos han observado que a finales de los años sesenta y comienzos de los años setenta Jacques Lacan intentó una lectura original de *El capital* de Marx, posibilitada y mediada por los trabajos de Louis Althusser y “sus muchachos” en la Escuela Normal Superior de París (ENS). En efecto, alrededor de Althusser en ese momento se reunió una joven guardia de filósofos marxistas, entre ellos Alain Badiou, Jean-Claude Milner y Jacques-Alain Miller, cuyos intereses, objeciones e ideas le marcarían la cancha a Lacan en los tumultuosos años sesenta. Entre 1968 y 1972 Lacan se dedicó en su seminario al montaje de una teoría del discurso(s)²⁷ que no solo entra en diálogo, sino que por momentos reproduce la teoría de los discursos propuesta por Althusser y elaborada por algunos de sus discípulos. Lacan fue el primero en estar advertido de esta deuda teórica al afirmar que no introdujo su concepto de discurso(s) sino en una referencia “a ese cuyas investigaciones, por qué no, y cuyo pensamiento me inspiraron, a saber, Althusser”²⁸.

El 13 de noviembre de 1968 Lacan presenta su concepto de discurso como una “función” que se ejerce “sin la palabra”²⁹, y un año más tarde precisa que se trata de “una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional”³⁰. La teoría del discurso(s) apunta a mostrar que todo aquello que los seres humanos hacemos con palabras (el pensamiento, el amor, la poesía, la invención, la política, el trabajo) encuentra en la lógica discursiva un orden inconsciente de la causalidad, como “Otra escena” que “domina y gobierna todas las palabras que eventualmente puedan surgir”³¹. Samo Tomšič ha observado en *The Capitalist Unconscious* (2015) que el concepto de “discurso” en Lacan se asemeja por momento al de “modo de producción” en Marx. Aunque quizás lo más correcto sería decir que se confunde con el concepto de “nexo social” en las así llamadas “nuevas lecturas de Marx” (Backhaus, Heinrich, Postone, etc.); es decir, la forma estable de una relación contingente entre elementos heterogéneos (saber, valor, verdad, trabajo, etc.), que al repetirse produce como efecto a la realidad, al mundo tal como lo conocemos.

Considerada como una “historiografía no narrativa” de Occidente,³² la teoría lacaniana del discurso(s) establece que nuestras modernas sociedades occidentales son el resultado de un cambio en el discurso dominante que se produjo alrededor del siglo XVII, sobredeterminado por el desarrollo combinado de la ciencia moderna y las relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, si Lacan ubica este cambio

27. Escribimos “discurso(s)” para señalar el carácter inherentemente plural del concepto de discurso en la teoría lacaniana.

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 28.

29. *Ibíd.*, 11.

30. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 10.

31. *Ibíd.*, 180.

32. Daniela Danelinck, “El problema de la historia en la teoría de los discursos de Jacques Lacan”, en *Actas de la V Jornadas de Becarios y Jóvenes Investigadores del Instituto Ravignani* (Buenos Aires, 2018).

alrededor del siglo xvii, debemos cuidarnos de entender ese “alrededor” como el espacio alrededor de la tierra o el tiempo alrededor de la caída de Constantinopla. ¿Cuándo comienzan ese tiempo y ese espacio? La mutación del discurso puede rastrearse hacia atrás en la historia, hasta la fundación de las Universidades en el siglo xiii y se encuentra al mismo tiempo irrealizada, desarrollándose en este mismo momento. En el curioso objeto matemático que Lacan inventa en 1969 para intentar formalizar su teoría del discurso —el “matema” de los cuatro discursos (figura 1)—, esta asombrosa mutación del nexo social se escribe como un “cuarto de giro” del “discurso del amo” al “discurso universitario”.³³

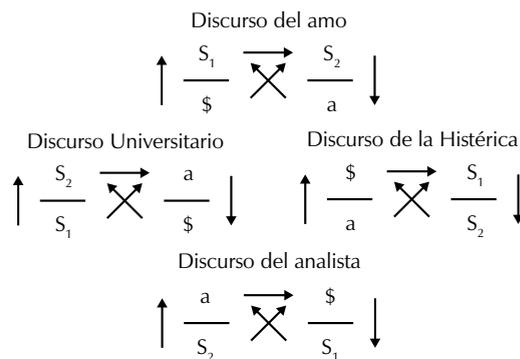


FIGURA 1. El matema de los cuatro discursos.

Mientras que el primero es el discurso del amo antiguo, el de la dominación tradicional que encontramos por ejemplo en el monoteísmo, el patriarcado o el poder soberano, el segundo formula la lógica de la dominación por abstracciones en la modernidad capitalista. Pero lo importante, y en esto se juega el aporte de la teoría lacaniana al campo de la teoría crítica contemporánea, es la comprensión de que el normal funcionamiento del capitalismo descansa en la repetición de este pasaje, del amo antiguo al amo moderno, mediante un movimiento que parece suspendido en el aire, congelado en un *loop*.

Consideremos primero la fórmula del discurso del amo. Si bien la manera más habitual de leerla es desde el punto de vista del retorno de Lacan a Freud, como una escritura algebraica del descubrimiento freudiano del inconsciente, no obstante Lacan habilita en el Seminario 17 una lectura marxista de la fórmula. Desde esta perspectiva, el discurso del amo escribiría (en el piso superior) la ley del valor en el mercado, la lógica repetitiva de las mercancías (S2) y el dinero (S1), junto a los efectos que produce

33. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 12.

esta lógica sobre el cuerpo social (en el piso inferior): el síntoma (\$) y la plusvalía (a), los dos grandes inventos que Lacan atribuye a Marx³⁴. En el lugar de la producción (abajo a la derecha) se escribe el objeto a, la plusvalía, ese objeto-plus que el genio de Marx logró reconocer a la vez como un menos (una falta) y un más (un exceso) con relación al ordenamiento legal de las mercancías en el mercado mundial³⁵. Es este objeto endemoniado lo que Lacan recupera en primer lugar de la crítica de Marx a la economía política: el plus-valor, elevado al estatuto de causa del deseo en las sociedades burguesas. Como objeto causa del deseo en el capitalismo, el plus-valor pone en marcha toda la estructura productiva de la sociedad, atando el deseo humano a la espiral enloquecida del capital, en un movimiento repetitivo que lo arrastra más allá del placer y del bien.

Consideremos ahora el discurso universitario. “Lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el amo moderno, que llamamos capitalista”, comienza argumentando Lacan, “es una modificación en el lugar del saber”³⁶. En efecto, lo que caracteriza al discurso universitario es un estado que podemos nombrar, con Alexandre Kojève, como “pseudodominio, que es en realidad una pseudoservidumbre, una servidumbre sin amos”³⁷. Lo propio del capitalismo en su mutación cognitiva es que el poder cada vez más se ejerce desde el semblante de un saber anónimo o “todo-saber”: el conjunto de las verdades formalizadas de la ciencia, ratios financieras, bases de datos, algoritmos probabilísticos, registros financieros, protocolos internacionales, resultados de experimentos, resultados de encuestas, historiales de navegación, historiales médicos, normativas vigentes, niveles de serotonina. Pero el secreto de este saber en el discurso universitario, dice Lacan, su verdad oculta, es la orden ciega de un amo que, como todo amo, no sabe lo que quiere. Gracias a su lectura de Marx, Lacan reconoce sin ambages que el lugar de enunciación del todo-saber es siempre el capital (S1), el dinero convertido en capital. La verdad oculta en el ensueño burgués es el interés abstracto del capital, la tendencia permanente hacia la autovalorización. Estrictamente hablando, no hay ningún interés privado, porque detrás de cada interés aparentemente privado de los individuos descansa el imperativo estructural del capital: producir plus-valor. Como objeto causa del deseo inconsciente, el plus-valor es lo que buscamos con cada inocente acto de intercambio, lo que deseamos en cada nuevo objeto de consumo; y desde Freud sabemos perfectamente que el deseo puede conducirnos más allá del principio de placer, de la conservación de la vida, de todas las coartadas de la razón instrumental.

34. “Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural en su discurso, y que se llama plusvalía”. Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, 16; “Lo indiqué varias veces, y es muy fácil localizarlo en la lectura —el responsable de la noción de síntoma es Marx—”, Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 152.

35. Del lado izquierdo de la fórmula, Samo Tomšič ha argumentado convincentemente que \$ en el lugar de la verdad del discurso del amo escribe el concepto marxiano de “fuerza de trabajo”, en tanto es algo que solo puede ser dicho a medias (como valor) en el mercado. *The Capitalist Unconscious* (Londres: Verso, 2015).

36. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 32.

37. Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires: Leviatán, 2006), 234.

SENTIR VERGÜENZA

Lo que descubre Lacan leyendo a Marx es que en el corazón de la racionalidad burguesa anida un empuje irracional, o racional en un sentido kantiano fuerte, en la medida en que no se dirige a ningún bien, no persigue la felicidad de los hombres ni el bienestar general:

¿Quién puede, en nuestra época, soñar ni siquiera por un instante con detener el movimiento de articulación del discurso de la ciencia en nombre de cualquier cosa que pudiera resultar de él? Dios mío, ya se ha llegado a eso. Ya se ha visto adónde va a parar todo esto, desde la estructura molecular hasta la fisión nuclear.³⁸

Lacan lo denuncia en este caso en la marcha suicida de la tecnociencia capitalista, pero podría decirse lo mismo de la absolutización del mercado. ¿Quién puede soñar con detener el automatismo? La situación actual en la que nos encontramos es la ocasión para volver a hacernos estas preguntas. ¿Cómo quebrar la repetición de lo mismo? Nuestra experiencia del mundo al comenzar la tercera década del siglo XXI es siniestra (*Unheimlich*), porque nos enfrenta con renovado espanto a cosas ya sabidas desde hace mucho tiempo. Sabemos que el automatismo del valor es inhumano, no porque atente contra la vida humana sino porque le es indiferente; que el plus–valor es el objeto de deseo de los sujetos del mercado, y que como tal es capaz de conducirnos más allá del principio de placer; que avanzamos como los ciegos de Brueghel hacia un futuro apocalíptico. Lo sabemos, pero aun así...

Lo que debería permitirnos un poco de seriedad en el análisis, concluye Lacan en la última clase del Seminario 17, no es un “saber vivir” ni mucho menos un “arte de vivir” sino una “vergüenza de vivir”: una vergüenza que “se justifica por no morir de vergüenza, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido: el discurso universitario”³⁹. En otro sitio he argumentado que tanto Marx como Lacan hicieron de la vergüenza una pasión revolucionaria⁴⁰, un afecto que raramente se consigue en la normalidad capitalista; este nos descubre comprometidos hasta el alma (en nuestro deseo, nuestra voluntad, nuestro goce) con la reproducción del modo de producción, partícipes involuntarios de una comparsa suicida.

¿No es el actual debate en la OMC una ocasión para sentir vergüenza? Al escuchar hablar a los representantes del poder político, con su asombrosa vulgaridad del pensamiento, defendiendo un ensueño burgués del que se ríen los propios liberales (al menos los teóricos serios, empezando por el propio Adam Smith), ¿no nos da vergüenza? “Nos vamos a morir todos”, dicen unos. “Va a desacelerar la inversión”, contestan otros. Si tan solo pudiéramos avergonzarnos un poco, descubriríamos tal vez el conjunto de relaciones automáticas que organizan nuestra impotencia colectiva; y sin

38. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 110.

39. *Ibíd.*, 198.

40. Daniela Danelinck, *Debería darte vergüenza. Ensayo sobre álgebra lacaniana* (Buenos Aires: Heterónimos, 2018).

dejar de ser una apuesta perdida, la vergüenza es un llamado a atravesar el semblante de racionalidad en las sociedades burguesas, rasguñando las piedras del utilitarismo, hasta llegar a percibir la orden pura del capital como verdadero lugar de enunciación del saber: *¡Más! ¡Un esfuerzo más!*

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR Y MAX HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007.
- ASTARITA, ROLANDO. "Patentes y capitalismo". En *Rolando Astarita* [Blog]. 2021. Disponible en: <https://rolandoastarita.blog/2021/07/05/patentes-y-capitalismo/>.
- BENTHAM, JEREMY. "Wealth—Means of Increase". En *The Rationale of Reward Book IV. Reward Applied to Production and Trade*. Londres: J. y H. L. Hunt, 1825.
- CAMPOS, MARIANO. *El desciframiento del mercado. Brillo, automatismo y lógica en Karl Marx*. Buenos Aires: Prometeo, 2021.
- DANELINCK, DANIELA. "El problema de la historia en la teoría de los discursos de Jacques Lacan". En *Actas de la V Jornadas de Becarios y Jóvenes Investigadores del Instituto Ravignani*. Buenos Aires, 2018.
- DANELINCK, DANIELA. *Debería darte vergüenza. Ensayo sobre álgebra lacaniana*. Buenos Aires: Grupo Heterónimos, 2018.
- DESSAL, GUSTAVO. *Inconsciente 3.0. Lo que hacemos con las tecnologías y lo que las tecnologías hacen con nosotros*. Madrid: Xoroi, 2019.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Fetichismo" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- GUTERRES, ANTONIO. "El estado del planeta". En *Conferencia en la Universidad de Columbia*. Nueva York, diciembre 2, 2020.
- KOHAN, MARTÍN. "¡Hola, mundo!", primer episodio del ciclo *Diarios/Pensamientos* en el Centro Cultural Kirchner. Disponible en: <https://cck.gob.ar/episodio-1-hola-mundo-por-martin-kohan/9121/>
- KOJÈVE, ALEXANDRE. *Alexander Kojève, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. J.J. Sebrelí. Buenos Aires: Leviatán, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Kant con Sade" (1962). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro (1968–1969)*. Trad. N. A. González. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969–1970)*. Trad. E. Berenguer y M. Bassols. Buenos Aires: Paidós. 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971–1972)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Hablo a las paredes (1971)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MANNONI, OCTAVE. *La otra escena de lo real. Claves para lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- MAZZUCATO, MARIANA. "El COVID, una enfermedad del Antropoceno", en *Revista Ñ*. Noviembre 6, 2020. Disponible en: <https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/maria->

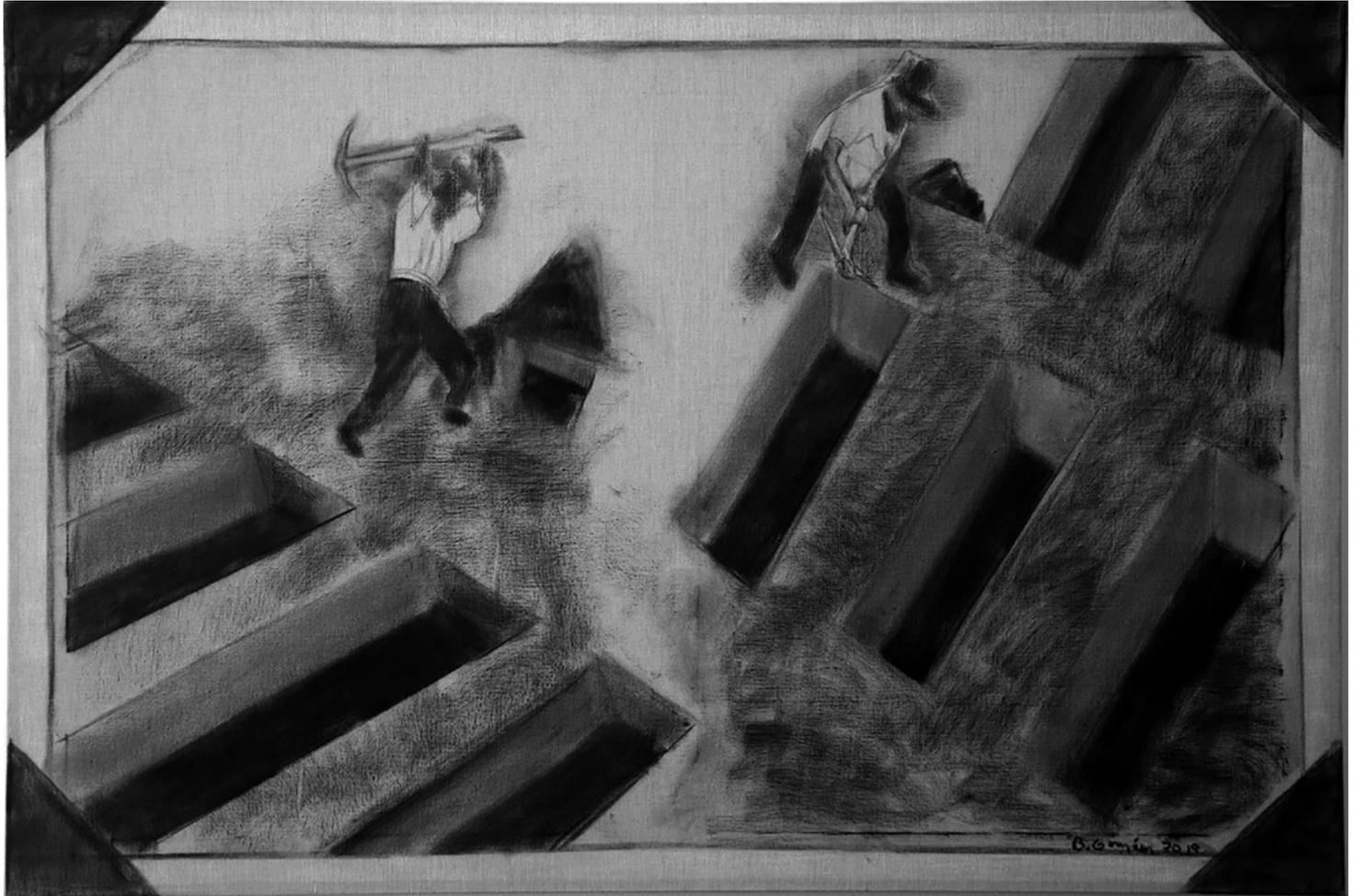
na-mazzucato-COVID-enfermedad-an-tropoceno_0_aK72WTrg2.html

- MOORE, JOHN WILLIAM. "El declive de la ecología-mundo capitalista. Entrevista con Miguel Ibáñez Aristondo". *Traficantes.net*. Marzo 10, 2021. Disponible en: <https://www.traficantes.net/resena/el-declive-de-la-ecolog%C3%ADa-mundo-capitalista-jason-w-moore-en-entrevista-con-miguel-ib%C3%A1%C3%B1ez>
- RAMONET, IGNACIO. "La pandemia y el sistema-mundo". En *Le Monde Diplomatique*. Mayo 4, 2020.
- SAGAN, CARL. *Un punto azul pálido*. Trad. M. Widmer Caminal. Barcelona: Planeta, 2006.
- SLOTERDIJK, PETER. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.
- SPINELLA, LILIANA. "El acuerdo sobre los ADPIC y un cambio paradigmático en el ámbito de

la propiedad intelectual: reflexiones acerca de las patentes de invención". En *Lecturas sobre la Organización Mundial del Comercio a veinte de su creación*. La Plata: UNLP, 2016.

- STIGLITZ, JOSEPH EUGENE. *La economía del sector público*. Tercera ed. Trad. M. E. Rabasco, y L. Toharia. Barcelona: Antoni Bosch, 1986.
- STIGLITZ, JOSEPH EUGENE. *La gran brecha: Qué hacer con las sociedades desiguales*. Trad. M. L. Rodríguez Tapia y F. Corriente. Barcelona: Taurus, 2015.
- TOMŠIČ, SAMO. *The Capitalist Unconscious*. Londres: Verso, 2015.
- VERCELLONE, CARLO. *Capitalismo cognitivo: renta, saber y valor en la época posfordista*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.





Retorno al punto de partida



ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ *

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Retorno al punto de partida

Return to the Starting Point

Retour au point de départ

La pandemia actual de COVID-19, que comenzó hacia finales del 2019, ha determinado cambios radicales en la vida cotidiana de la población mundial. El artículo recuerda nociones del psicoanálisis que podrían explicar algunos efectos subjetivos y sociales de esta situación de emergencia sanitaria y resalta el sesgo de retroceso cultural, en la secuencia de un bucle extraño del proceder humano.

Palabras clave: partida, COVID-19, emergencia sanitaria, humano, lazo social.

The current COVID-19 pandemic, which began towards the end of 2019, has led to radical changes in the daily life of the world's population. The article recalls notions of psychoanalysis that could explain some subjective and social effects of this health emergency, and it highlights the bias of cultural regression in the sequence of a strange loop of human behavior.

Keywords: departure, COVID-19, health emergency, human, social bond.

La pandémie actuelle de COVID-19, qui a commencé vers la fin 2019, a déterminé des changements radicaux dans la vie quotidienne de la population mondiale. L'article rappelle des notions issues de la psychanalyse qui pourraient expliquer certains effets subjectifs et sociaux de cette urgence sanitaire et met en évidence le biais de régression culturelle, dans l'enchaînement d'une boucle étrange du comportement humain.

Mots-clés : départ, COVID-19, urgence sanitaire, humain, lien social.



CÓMO CITAR: Muñoz López, Aleyda. "Retorno al punto de partida". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 229-240, doi: 10.15446/djf.n22.112849.

* e-mail: aleydaml815@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González



1. El 30 de enero del 2020 la Epidemia de COVID-19 fue declarada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) una “*emergencia de salud pública de preocupación internacional*”. El 13 de marzo del 2020 el director general de la OMS Thedros Adhanom Gebreyesus declaró que la COVID-19 podía considerarse como una pandemia. Puesto que esto significaba la propagación mundial de una enfermedad, las medidas iniciales para controlarla incluyeron también el cierre de fronteras entre los países.

PARA EMPEZAR

Esta reflexión ha surgido a partir de un acumulado de experiencias relacionadas con tareas elementales que fue necesario asumir por el confinamiento al que nos obligó la pandemia en los años 2020 y 2021¹.

En primera instancia, pueden considerarse *tareas elementales* porque se relacionan con actividades de sobrevivencia en el contexto del hogar y en interacción con los miembros del grupo social más próximo. Es *sobrevivencia* por cuanto estas actividades permiten seguir viviendo después de un suceso que pone en riesgo la integridad física o la vida. Para la ocasión conviene hacer anotar que significó ejecutar acciones con atención rigurosa al aseo, cuidado y protección del cuerpo como en la infancia; también del espacio que se ocupa y de los objetos, pero asumidas en forma personal y no por la gestión de figuras parentales o subalternos de servicio doméstico, y en condiciones de obligada autonomía.

Tiene sentido al desglosar las actividades de cuidado y protección señalar que, por el riesgo biológico, estas medidas también se recomendaron para la conservación, preparación e ingesta de alimentos con extrema asepsia; además cambios preventivos de vestuario, aceptar el uso permanente de protectores faciales y mantener distancia para evitar el contacto físico, por el riesgo de contagio que anunciaba enfermedad grave e incluso muerte.

A esta descripción general de algunos efectos muy visibles y funcionales del confinamiento hay que añadir el aspecto dramático del riesgo de extinción humana, a nivel planetario, y la incertidumbre complementaria por las limitaciones de la ciencia para encontrar en corto tiempo las fórmulas que combatieran el virus. En estos términos, la responsabilidad se amplía, del cuidado personal al cuidado general de toda la población. Todo lo anterior en un escenario en el que los factores políticos y económicos determinaron una competencia entre los países para producir la vacuna o adquirirla, con algunas decisiones no muy plausibles en relación con la solidaridad con la Humanidad.

UN BUCLE ENTRE LO ELEMENTAL Y LO COMPLEJO

En segunda instancia, es necesario trascender la descripción de las actividades elementales, para explorar la significación compleja de su impacto en la vida cotidiana de la humanidad y de las condiciones que determinaron este estado de emergencia crítica, que afecta también al entorno natural. La noción de *bucle* en palabras de Douglas R. Hofstadter: “...en definitiva, un bucle extraño es un bucle de realimentación paradójico en el que existen saltos de nivel”². De un problema macrosocial de dimensiones geográficas planetarias, el bucle nos remite al campo pequeño pero complejo de la genética, los virus y las bacterias³ que se combaten con agua y jabón.

Parece una broma o una afrenta a la ciencia, que en su desarrollo ha descifrado aspectos del funcionamiento de la naturaleza y del universo, para luego dar paso a avances asombrosos del conocimiento y de sus aplicaciones. Sirva de ejemplo que en el año 2021, se plantó un equipo de observación en Marte que ha significado un largo trabajo para la ciencia y en contraste, al inicio de la pandemia, la medicina pareció inerte o desconcertada frente a un fenómeno biológico ya explorado y controlado bajo otras circunstancias. De nuevo el autor: “...aunque tengamos la sensación de irnos alejando cada vez más del origen, nos llevamos la sorpresa de que al final, estamos otra vez en el punto de partida”⁴. Guardadas las proporciones, el regreso al cuidado básico del cuerpo y del entorno próximo cuando se avanza en la exploración de los planetas parece un bucle extraño.

No obstante el aspecto paradójico y pese al escepticismo inicial, los científicos descifraron en tiempo corto los factores singulares del virus, las posibles causas que lo favorecieron y las fórmulas para combatirlo. Transcurridos 18 meses de los primeros casos, el mundo entero cumplió un programa de protección mediante las vacunas producidas por varios países, pero el fenómeno biológico sigue activo con variantes que apuran nuevas investigaciones y el riesgo *para los humanos* y de *lo humano* sigue vigente.

LO HUMANO Y EL RIESGO

En términos amplios, *lo humano* remite al viviente que, en la escala de la evolución, un buen día pudo pensar y crear sistemas de símbolos y convenciones para representarse a sí mismo y al entorno natural, y para crear formas de organización social. Este salto cognitivo lo clasifica como *Homo sapiens* que, en su devenir, no solo ha podido optimizar la solución de sus necesidades primarias, sino que ha logrado procesar sus experiencias hasta sistematizar el conocimiento práctico, para ampliar el rango de sus acciones mediante la fantasía y la creatividad. Enriquecer la forma de interpretar su lugar

2. Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle* (Barcelona: Tusquets Editores, 2008), 136.
3. Virus: partículas infecciosas muy pequeñas invisibles al microscopio, compuestas por ácidos nucleicos que constituyen el material genético, envueltas en una capa de proteína; necesitan entrar en una célula viva para usar su metabolismo y reproducirse. Bacterias: microorganismos unicelulares de forma y tamaño variable, se multiplican de forma autónoma dividiéndose en dos unidades; participan en los ciclos de la materia como la fertilidad del suelo, el deterioro de materiales y alimentos y en procesos tecnológicos como la planificación y síntesis de las vacunas, fermentación alcohólica en ingeniería genética, etc. entre otros. Tanto virus como bacterias causan enfermedades a los animales, a las plantas y a los seres humanos. (Versión adaptada del Diccionario de la Real Academia Española de Medicina).
4. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle*, 136.

en el mundo solo es posible a partir de lo que Freud llamaría *la vida anímica*, que supone el resultado de un complejo entramado de interacciones entre el mundo interior y el mundo exterior⁵, registradas en distintos niveles de conciencia. Esta fisura estructural es el resultado de la adquisición del lenguaje y de su inmersión en el universo de la cultura, que lo deja para siempre en conflicto entre la fuerza de su dotación pulsional y las exigencias del ideal social. El ritmo pulsátil y con frecuencia caótico que origina esta encrucijada subjetiva, queda plasmado en el recorrido vital de los sujetos y en los avatares de la sociedad y la cultura.

Desde su aparición en la tierra, calculada en 200.000 años, y el salto cognitivo estimado entre 70.000 y 30.000 años⁶, su adaptación al entorno y la ampliación de su capacidad cognoscitiva han transformado la interacción con la naturaleza y potenciado su mayor aprovechamiento de esta; con esto ha llegado hasta el punto de producir resultados adversos que tienden a agotar los ciclos de renovación y estabilización de los procesos naturales que garantizan su vida.

En el mismo sentido, en el ámbito social, las acciones del hombre desde el comienzo de los tiempos no siempre han significado bienestar y mejoría. Pese al devenir de la cultura de la cual forma parte, al acumulado constante de conocimiento y a los códigos establecidos para regular el lazo social, que le permitirían resolver la existencia de una forma eficiente y no destructiva, el hombre ha incurrido en acciones que han causado catástrofes para la humanidad y para el funcionamiento social alcanzado en determinado momento de la historia.

Por contradictorio que parezca, siempre se han encontrado indicios de la actividad del pensamiento orientado a evaluar las acciones y sus consecuencias, con sistemas sancionatorios y reparadores a la medida de los imaginarios culturales de cada época. Hoy, en el campo de la sociología y el derecho, se menciona la *sociedad del riesgo* y tienen vigencia legislaciones que establecen responsabilidades individualizadas para reparar los daños causados. Un nuevo intento de instaurar la sanción social acorde a las reflexiones recientes de las ciencias sociales.

Requiere explicación ese movimiento fluctuante entre reflexión y creatividad, en secuencia o en coincidencias temporales, en relación con la destrucción irracional y mortífera. El psicoanálisis ha formulado la hipótesis de una capacidad destructiva, que aparece en el accionar humano en el sesgo de lo real indomeñable. Ha llegado hasta a poner en riesgo la permanencia de la humanidad en el planeta, al modificar el funcionamiento renovador del entorno natural y al contrariar numerosas expectativas de orden cultural.

No se ha definido con precisión la causa de la pandemia, pero todo parece indicar que responde a una mutación genética agenciada por el consumo humano de

5. Para ampliar este tema, léanse textos como: Sigmund Freud, "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911), en *Obras completas*, vol. xii (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 217-232; "Lo inconsciente" (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 153-214; y "Esquema del psicoanálisis" (1940 [1938]), en *Obras completas*, vol. xxiii (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 133.

6. Yuval Noah Harari, *Sapiens. Una historia gráfica* (Bogotá: Penguin Random House, 2020). Véase del mismo autor: *De animales a dioses* (Bogotá: Penguin Random House, 2020).

animales silvestres, y su rápida propagación se facilitó por la movilidad globalizada. Algunos rumores relacionados con deficiencias de seguridad en un laboratorio de investigación siguen en estudio y no se debe olvidar que esta posibilidad ya ha sido imaginada en la literatura y el cine. Los efectos imprevistos de las acciones humanas o las construcciones imaginarias, que a veces se plasman en la realidad, no pierden el sesgo ominoso.

EL RIESGO SUBJETIVO

Del análisis de los eventos dramáticos de la historia de los pueblos y de la cultura, con las categorías de las ciencias sociales, al análisis prolijo de la actividad psíquica a partir del relato de cada hombre o mujer que reconstruye los dramas de su vida, hay un cruce de fronteras epistemológicas. Fronteras que instauran la singularidad irrepetible como premisa fundamental de análisis, aunque tal subjetividad solo haya sido posible en el contexto de la interacción social.

Y en este ámbito particular también aparece la repetición de efectos indeseables de las acciones del sujeto, que Freud detectó en los síntomas y que una vez descifrados mostraron una tensión permanente entre el *ser* y el *deber ser*. En otras palabras, el forcejeo entre el sujeto y el orden cultural, que pone límites a su búsqueda de bienestar personal en aras del bienestar colectivo. Los resultados contrarios de esta búsqueda y el impacto que causan en la sociedad solo pueden explicarse, según Freud, por una carga pulsional destructiva, que en lugar de unir o cohesionar, más bien erosiona y hace daño. Sin embargo, dio por sentado que el forcejeo se traduce entre dos pulsiones contrarias: "...solo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales; nunca una sola de ellas"⁷.

Con Lacan adquiere relevancia la dinámica anudada de los tres registros de la actividad psíquica: Real, Simbólico e Imaginario, y se reformula la expectativa de bienestar como aspiración máxima del sujeto para cruzarla con la noción de goce. Noción que, a su vez, redefine elaboraciones previas relacionadas con la castración, es decir, con la imposibilidad de reencontrar el disfrute alucinado, cuya búsqueda sintomática no cesa. Lo precisa Miller cuando revisa los cambios formulados por Lacan en su último período:

El goce se presenta siempre bajo la forma de síntoma, es decir —para expresarlo todavía de otra manera— que el ser hablante goza de modo sintomático. O aún, que su goce no es nunca el que debería ser, que siempre hay un error, una falla en el gozar con respecto a lo que sería el goce conveniente, si ese goce conveniente existiera.⁸

7. Sigmund Freud, "Análisis terminable e interminable" (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 244-245.

8. Jacques-Alain Miller, *El partenaire-síntoma* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 28.

No hay posibilidad de goce para el sujeto hablante, pero se insiste en buscarlo porque hay alguna satisfacción a pesar del déficit que causa no encontrarlo. Disfrute en el sufrimiento; es la lectura del síntoma como una modalidad de funcionamiento en lo real que acompaña al sujeto en su ruta vital. En este sentido, las búsquedas incesantes que darían consistencia subjetiva suponen el ritmo de la expectativa por alcanzar y el reinicio en el contexto del goce.

EL DISCURSO SOCIAL COMO SEÑUELO

Si se admite que en el sujeto hay una fisura estructural que moviliza siempre a encontrar la sutura que repare o el significante que complete una falta de sentido, ambas pretensiones insolubles, es posible entender cómo el discurso social vigente lo permea con respuestas que sirven de señuelo temporal en su doble vertiente de ficción y promesa.

Que tanto el sujeto como el lazo social se constituyan en relación con este imposible (del goce) nos permitirá sopesar las consecuencias sobre el sujeto y sobre el lazo, de las modificaciones del discurso en el mundo contemporáneo.⁹

Y el discurso contemporáneo como propuesta de interpretación del mundo y del lugar del sujeto en él, está cruzado de forma excepcional por la ciencia en expansión vertiginosa, aunque haya admitido el margen de incertidumbre que explicaría el carácter aproximativo de sus formulaciones. A pesar de esta advertencia que justificaría alguna medida, la aplicación del conocimiento científico ha dado paso a un desarrollo de la técnica que se ha concretado en innumerables recursos instrumentales para facilitar en buena parte la actividad humana. Pero tales recursos también han producido efectos subjetivos y sociales indeseables no previstos.

Lo han advertido algunos filósofos que señalan la diferencia entre el ritmo lento del *pensar meditativo frente al pensar meramente calculador*¹⁰ de la era moderna, o la desventaja frente a los cambios de dimensión social; ello en la medida en que la actividad humana emigra de la vida contemplativa a la vida productiva con todo lo que significa en el horizonte de la autonomía y de las servidumbres económicas. Más reciente en el tiempo, es notable el impacto que agobia al sujeto de la era tecnológica, sobreestimulado por la información y por consignas que lo presionan a ser feliz y visiblemente exitoso.

Los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda. Esta es reemplazada progresivamente por una forma

9. Sylvia de Castro Korgi, "Editorial", *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 13-17. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/50482>.

10. Martin Heidegger, *Serenidad* (Barcelona: ODÓS, 1988), 25.

de atención distinta, la hiperatención. Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos.¹¹

Premisas sociales que no alcanzan la solidez para un avance trascendente del espíritu y más bien lo enganchan en múltiples funciones y, lo peor, en una aspiración por la imagen social propuesta desde la publicidad, que, potenciada en sus alcances por la difusión globalizada, la sugiere como imagen ideal. Sin percatarse de los efectos alienantes, el sujeto de la era de la tecnología y de la economía del mercado termina encadenado en una espiral de exigencias que asfixian las posibilidades del ocio creativo o contemplativo y fatigado con la velocidad en aras del rendimiento máximo.

Rendimiento más dramático para quienes se desempeñan en contextos laborales, que se transforman al ritmo de la tecnología. Los determina a una competencia con el modelo avanzado de la máquina inteligente, cuyo automatismo y precisión parece corregir la posibilidad de error humano, al tiempo que evita para los empresarios la insubordinación frente al exceso de la tarea.

En estas condiciones, algunos sujetos excepcionales hacen síntoma con su participación y abandonan la interacción social para buscar refugio en la naturaleza; buscan el silencio y la soledad, ambas más propicias para la reflexión, que luego se materializa en argumentos contra el funcionamiento de la sociedad que les tocó en suerte. Tal vez esta añoranza de una vida más serena, menos orientada desde fuera, aunque libere del ámbito laboral, sea la resistencia a abandonar el dominio de lo humano; o también la adquisición de mayor conciencia sobre los riesgos que generan sus acciones, que los moviliza al aislamiento para establecer una relación menos utilitaria, con el semejante y con los recursos naturales.

EL DESPOJO DEL ARTIFICIO Y EL CONFINAMIENTO FORZADO

Esta descripción básica y por sus alcances incompleta, de la situación del sujeto coetáneo partícipe de una sociedad económicamente activa y beneficiada en buena medida por los desarrollos de la ciencia y la tecnología, es un punto de partida para explorar la resonancia subjetiva de los cambios en la vida cotidiana precipitados por la pandemia que afectó la población a nivel planetario¹².

De entrada, registrar que se está inmerso en una situación en riesgo con toda la población existente, sin mayores preclusiones por vivir en un hemisferio u otro y en la dependencia inicial frente a las posibles acciones de un Otro, bien en el campo de la ciencia o de la política; que además parece desconcertado y en consecuencia equívoco en sus decisiones, es un acumulado de factores que acrecienta la experiencia

11. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder Editorial, 2012), 35.

12. Es necesario señalar que esta reflexión alude a los efectos generales en relación con el conocimiento y a la vida de relación, de poblaciones partícipes, mal que bien, de los desarrollos culturales de una sociedad moderna; pero reconoce las diferencias notables que deben producirse entre los países más solventes e industrializados y los más pobres con notable atraso en tecnología y con formas de vida más ligadas al ámbito rural o a los cinturones de miseria de las ciudades. Porque, en efecto, las condiciones sociales y económicas de grandes sectores de la población mundial, impiden su acceso a la tecnología, a la educación formal y más aún a la divulgación científica que les permitiría evaluar el momento de retroceso general producido por la pandemia y además los condiciona a padecer algunas de sus consecuencias más nocivas.

de indefensión, contraria a la soberbia alcanzada en la sociedad del rendimiento que ha sido sembrada en la consigna de *poderlo todo*.

Perder el apoyo instrumental conseguido en siglos de desarrollo cultural, que le ampliaba la capacidad para actuar y en simultánea el verse obligado a aceptar una reducción extrema del espacio, ya significa una afectación drástica en lo real, de ejes fundamentales que condicionan el diario acontecer de los humanos. Tiempo y espacio en función de una actividad reducida y orientada al cuidado del cuerpo sin mediaciones. Y en un contexto general de preocupación por el riesgo de dolor y muerte, a causa de un *atacante fantasmal* que se filtra a través del aire, del aliento de los semejantes o que impregna los objetos de uso constante. Se puede afirmar que si el aire necesario para respirar supone riesgo mortal y si la proximidad con el humano y los objetos también lo suponen, se dan las condiciones propicias para el terror y la pesadilla; no al amparo del sueño y de la manifestación inconsciente, sino de la vigencia de lo real más paralizante.

Ahora bien, el rigor de la emergencia no ancló en algunos sujetos proclives a la negación, o al desafío ciego de la restricción o muy afines a la conjetura persecutoria. Del estupor inicial y de las múltiples hipótesis acerca del origen del virus, se dio paso a prolijas recomendaciones que algunos adoptaban con eficacia, y que otros intentaban desconocer en una especie de desafío prepotente a la voz autorizada de la medicina y de la OMS.

Es posible imaginar al *rey desnudo*, al *hombre sin prótesis*, al *Amo desafiado* y al humano actual inerme, pero atornillado a la pantalla esperando la información con frecuencia caótica o engañosa. ¿Se podrá alguna vez cuantificar el enorme daño humanitario que causaron personajes de la política que desestimaron la veracidad del peligro y que dilataron la toma de decisiones para proteger la población de una mortalidad previsible? El poder infatuado en personajes narcisistas que deliran apuntalados en la fuerza bruta más que en la racionalidad responsable, dejó una estela de muerte en países que aún aumentan la cifra alarmante de fallecidos por la COVID-19¹³.

¿Se podrá corregir el efecto amplificador de los que han imaginado una *conspiración mundial*, o una *invasión de extraterrestres* o una *estrategia de control social* o una *noticia falsa*? Con la velocidad de transmisión de los relatos que facilitan la tecnología y las redes sociales, grandes sectores de la población quedaron sumidos en la confusión o el delirio que estimula la fragmentación subjetiva y social. El “movimiento antivacunas” se fortaleció y ha dificultado la inmunización colectiva; la interpretación “conspiracionista” ha nutrido la sospecha y la respuesta defensiva; la versión de un plan de sometimiento ha incitado a manifestaciones contra las medidas restrictivas y contra un orden social, que, si es legítimo, resulta necesario como contención básica en situaciones extremas¹⁴.

13. Según estadísticas de la OMS, midiendo las cifras de casos confirmados y muertos por millón de habitantes, estos son los países que en un momento inicial manejaron muy mal la Pandemia y luego intentaron corregir: Estados Unidos, Brasil, India, México y Reino Unido. Los que mejor lo hicieron: Nueva Zelanda, Isla Mauricio, Islandia, Singapur y Australia. Los rebrotes y las variaciones que han aparecido a medida que transcurre el tiempo, la ausencia total de contagios en unos pocos lugares y la aparición tardía en otros como Samoa, dan una idea del sesgo aleatorio del virus y de las dificultades para erradicarlo. Para el segundo semestre del 2022, las réplicas de la epidemia y algunas variaciones del virus, han obligado a dosis adicionales de refuerzo y a nuevos confinamientos en algunos países que creían haber adquirido la inmunidad general.

14. En el transcurso de la elaboración de este texto, estalló en Colombia el Paro Nacional de larga duración, que complejizó al extremo la incidencia de lo Real en sus manifestaciones de muerte, odio, violencia, peligro e indefensión frente a la injusticia social y el abuso del poder de parte del Estado. Aspectos inéditos de esta situación ameritan un análisis interdisciplinario que registre también el fulgor del *deseo por un mundo mejor* que iluminó la protesta social; pero, en secuencia siniestra, facilitó el uso mortífero de las armas de parte del Estado, el despliegue de la destrucción oportunista y la ferocidad pulsional de la delincuencia vinculada al narcotráfico.

Conviene mencionar cómo las redes sociales crean lazos identitarios espurios y en su rápida difusión adquieren gran potencia subversiva; cómo la noticia falsa utilizada como estrategia usual tergiversa los hechos a conveniencia de intereses aviesos y difama para provocar reacciones de odio y venganza. Este entramado de reacciones subjetivas y sociales pone de presente el impacto de un Real generalizado, que agudiza las construcciones imaginarias en detrimento del efecto transformador del conocimiento y la racionalidad.

EL ÁMBITO FAMILIAR

Mención aparte requieren los efectos del *confinamiento* y la *distancia social* en la interacción familiar. Es justo señalar que muy pronto los medios de comunicación, las universidades, los centros de pensamiento, las Organizaciones no gubernamentales (ONG), los profesionales de la salud y las ciencias sociales y algunas instituciones del Estado, ofrecieron alternativas de educación, información veraz, actividades de ocio recreativo y de apoyo comunitario. Significaron en cierta forma un alivio a la monotonía y una pausa en las tensiones que se generaban por la convivencia intensa.

Como ya se afirmó, los medios de difusión beneficiaban ante todo a quienes dispusieran de equipos electrónicos y acceso a Internet y que soportaran la virtualidad y el aprendizaje de nuevas formas de comunicación masiva. Quienes no disponían de estas condiciones, mantenían las formas de interacción social que les eran posibles, como las actividades lúdicas en la calle, la tertulia y la fiesta del barrio, desafiando incluso las medidas de seguridad recomendadas.

Fortalecida la comunicación virtual como solución inmediata al confinamiento, surgieron numerosas publicaciones con los relatos personales de cómo se afrontaba la pandemia; también las recomendaciones de todo orden, los remedios más eficaces contra el virus, los concursos literarios para interpretar lo sucedido; también los pedidos de auxilio para afrontar las dificultades económicas, y se conocieron las denuncias por el agudizamiento de la patología familiar.

No resulta extraño para el psicoanálisis que se intensifique la patología familiar, cuando desaparecen las mediaciones y las alternancias que derivan a la escuela, al trabajo y al mundo exterior las tensiones de la vida familiar. Patología expresada con frecuencia en desencuentros de diversa índole, no tramitados por la racionalidad o los sentimientos afines al entendimiento y que pueden derivar en hostilidades cruzadas como el abuso de la autoridad o su contraparte, la rebelión obstinada. En el peor de los casos, en situaciones en las que se pierde el límite elemental frente a la integridad del *otro* y se le convierte en objeto para el goce.



Resulta oportuna la descripción de Umberto Eco para fundamentar el origen de la ética, porque facilita entender las modalidades de agresión al ser y al cuerpo del otro, en la interacción social o en los manuales de tortura, o en los pactos para el placer perverso que dan salida a la pulsión cruda:

[...] todo hombre posee nociones sobre lo que significa percibir, recordar, o advertir deseo, miedo, tristeza o alivio, placer o dolor, así como emitir sonidos que expresen estos sentimientos. Por lo tanto (y entramos ya en la esfera del derecho) poseemos concepciones universales acerca de la constrictión: no deseamos que nadie nos impida hablar, ver, escuchar, dormir, tragar o expeler, ir a donde queramos; sufrimos si alguien nos ata o nos segrega, si nos golpea, hiere o mata, si nos somete a torturas físicas o psicológicas que disminuyen o anulan nuestra capacidad de pensar.¹⁵

Y fue notable, al parecer en muchas latitudes, el aumento de denuncias de abuso sexual, violencia contra niños, mujeres y adultos mayores. Indicios del debilitamiento de los controles subjetivos establecidos por la cultura y de la fuerza de dramas no resueltos en los vínculos familiares o sociales que se estimulan en la proximidad física y en el ambiente de zozobra frente a la epidemia. Faltantes múltiples y vacíos existenciales que pueden agotar, en algunos sujetos, el capital libidinal necesario para revertir los vínculos hacia la solidaridad, la cooperación y la creatividad orientadas a la solución de las dificultades.

EN EL ENVÉS DEL RETROCESO

En el giro del *bucle* hay cambios de nivel y algunos pueden significar mayor complejidad. Una conjetura insistente en la época descrita se relacionaba con la idea de que *el hombre no aprende lo suficiente de sus errores*. Se ha advertido desde hace varios años de la urgencia de modificar los hábitos de vida y la interacción con la naturaleza por los daños causados a condiciones naturales necesarias para la vida y para el funcionamiento adecuado del planeta.

En el momento en que ocurrió la pandemia, los biólogos podrían recordar que lo habían pronosticado y ahora es la oportunidad para cambiar el nivel de comprensión del fenómeno biológico y de los riesgos del caos genético. *Tiempo de ver, de comprender y de concluir*, evocando a Lacan, justo como resultado del instante en que se constata la fragilidad de la vida y se conjuga el pasado con la urgencia de acción en el presente para proteger el futuro.

Pero justo es reconocer que lenta y tímidamente, para los cambios que se requieren, desde hace varios años han aumentado las investigaciones para modificar

15. Umberto Eco, *¿En qué creen los que no creen?* (Bogotá: Planeta, 1997), 88.

procesos industriales y tecnológicos que afectan el medio ambiente; universidades y científicos renuncian a sus derechos de autor y defienden el acceso al conocimiento sin restricciones, aunque también se les interpela críticamente por el horizonte ético de sus investigaciones; antiguos asesores de los organismos económicos, concededores de las deficiencias del sistema cuestionan con propiedad las políticas mundiales y urgen por reformas para erradicar el hambre, la pobreza y la ignorancia; algunos personajes, a la par de sus negocios millonarios, ofician de mecenas y crean fundaciones para financiar proyectos de beneficio social; en el orden político, centros de pensamiento y organismos multilaterales insisten en defender derechos fundamentales y sociedades más democráticas; frente a la insolidaridad se recomienda fortalecer *la empatía del humano por lo humano*.

Con Freud, cuando manifiesta el anhelo de la prevalencia del *Eros eterno* y con Pascal:

Es peligroso mostrar al hombre cuán semejante es a las bestias, sin mostrarle a la vez su propia grandeza. Más peligroso es mostrarle su grandeza sin su bajeza. Y Aún más peligroso es dejarle en la ignorancia de la una y de la otra.¹⁶

Con ellos puedo concluir esta reflexión, que solo pretende mencionar algunos aspectos de la situación que generó la pandemia, hasta cierto punto inédita, y recordar elementos del psicoanálisis para explorar los efectos subjetivos de los mecanismos utilizados para combatirla.

BIBLIOGRAFÍA

- ECO, UMBERTO. *¿En qué creen los que no creen?* Bogotá: Planeta, 1997.
- FREUD, SIGMUND. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Lo inconsciente" (1915). En *Obras completas*. Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Esquema del psicoanálisis" (1940). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Análisis terminable interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- DE CASTRO KORG, SYLVIA. "Editorial". *Desde el Jardín de Freud*, nº. 15 (2015): 13-17. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/50482>.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- HEIDEGGER, MARTÍN. *Serenidad*. Barcelona: ODÓS Ediciones del Serval, 1988.

16. Blaise Pascal, citado por Fernando Savater, "Elegir la humanidad", en *El valor de elegir* (Bogotá: Editorial Ariel, 2003), 163.

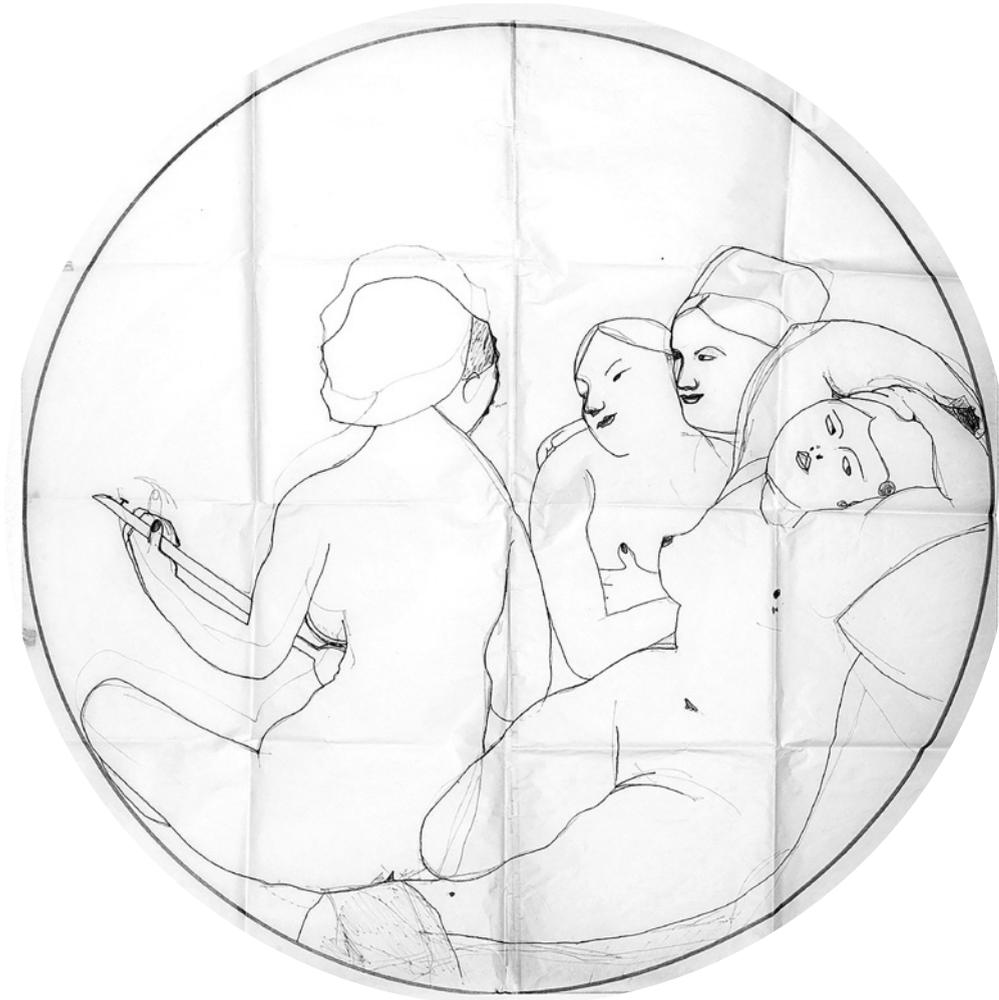
HOFSTADTER, DOUGLAS R. *Yo soy un extraño bucle*.
Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

HARARI, YUVAL NOAH. *Sapiens*. Bogotá: Penguin
Random House, 2020.

HARARI, YUVAL NOAH. *De animales a dioses*.
Bogotá: Penguin Random House, 2020.

MILLER, JACQUES-ALAIN. *El partenaire-síntoma*.
Buenos Aires: Paidós, 2008.

SAVATER FERNANDO. *El valor de elegir*. Bogotá:
Editorial Ariel, 2003.



VI. FALLA DE LA TÉCNICA. POSIBILIDAD DE LA ESCRITURA





© Beatriz González | Voy desapareciendo como sombra que se alarga (Salmos/109,23) | Serigrafía sobre papel | 155x45 cm | 2008



© Beatriz González | Pescar de noche) | Óleo sobre tela | 155x45 cm | 2008



© Beatriz González | Aradores araron sobre mis espaldas (Salmos/129,3) | Óleo sobre tela | 155x45 cm | 2008

Psicología de las masas y democratización digital de la información



FLORENCIA REALI*

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Psicología de las masas y democratización digital de la información

Mass Psychology and Digital Democratization of Information

Psychologie des masses et démocratisation numérique de l'information

La *World Wide Web* promete una vía hacia la democratización de la información. Sin embargo, si bien los medios *online* ofrecen espacios para la pluralidad y la diversidad de voces, las nuevas formas de difusión de noticias presentan riesgos: el colectivo tiende a constituirse en “cámaras de eco” donde los mensajes se refuerzan y distorsionan potenciando ideologías extremas de naturaleza totalitaria. Este artículo se pregunta por el goce del sujeto en el colectivo que crea y recibe noticias. Se visita “Psicología de las masas” de Freud y se revisan conceptos lacanianos sobre el riesgo de adoptar una lógica del todo fálico resonante con la promesa de armonía totalitaria en el contexto de la democratización digital.

Palabras clave: democratización de la información, psicología de las masas, no todo-fálico, armonía totalitaria, imposibilidad del universal.

The *World Wide Web* promises a path to the democratization of information. However, although *online* media offer spaces for the plurality and diversity of voices, the new forms of dissemination present risks: the collective tends to become “echo chambers” where messages are reinforced and distorted by enhancing extreme ideologies of a totalitarian nature. This article asks about the jouissance of the subject in the collective that creates and receives news. It visits Freud’s “Mass Psychology”, and reviews Lacanian concepts on the risk of adopting an all-phallic logic resonating with the promise of totalitarian harmony in the context of digital democratization.

Keywords: the democratization of information, mass psychology, not-all phallic, totalitarian harmony, the impossibility of the universal.

Le *World Wide Web* garantit la démocratisation de l’information. Cependant, si les médias en ligne offrent des espaces de pluralité et de diversité des voix, les nouvelles formes de diffusion de l’information montrent ses risques : le collectif tend à devenir des «chambres d’écho» où les messages sont renforcés et déformés, promouvant des idéologies extrêmes à caractère totalitaire. Cet article se demande sur la jouissance du sujet dans le collectif qui crée et reçoit l’information. La « Psychologie des foules » de Freud a été examinée ainsi que les concepts lacaniens sur le risque d’adopter une logique toute phallique qui résonne avec la promesse d’une harmonie totalitaire dans le contexte de la démocratisation numérique.

Mots-clés : démocratisation de l’information, psychologie des foules, pas tout-phallique, harmonie totalitaire, impossibilité de l’universel.



CÓMO CITAR: Reali, Florencia. “Psicología de las masas y democratización digital de la información”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 243-252, doi: 10.15446/djf.n22.112850.

* e-mail: f.reali96@uniandes.edu.co

© Obra plástica: Beatriz González



LA DEMOCRATIZACIÓN DIGITAL DE LA INFORMACIÓN

Estrenándose el siglo XXI, muchos vaticinaban la llegada de la democratización digital: la creación y el acceso a la información por y para todos se hacía posible. La Internet, entendida como “la tecnología última de la libertad”¹ comenzaba a permear en los diferentes ámbitos de la vida humana. En su libro *The Myth of Digital Democracy* [El mito de la democracia digital], Matthew Hindman² cuenta cómo a mediados de la década de los 2000, muchos pensadores políticos consideraban la Internet como la tecnología más democratizadora jamás creada, superando incluso a la prensa. La información ya no estaría centralizada en un puñado de medios controlados por unos pocos, sino que la voz del libre pensamiento encontraría su lugar.

¿Qué se entiende por democratización de la información? La Internet permite redistribuir las vías del mensaje político multiplicando las esferas de influencia, incrementando la participación partidaria, involucrando a los ciudadanos en actividades previamente cerradas y desafiando el monopolio de las élites. Así, las tecnologías de información digital materializan la amplificación de la voz política ciudadana. En palabras de Arthur Lupia y Gisella Sin³,

La “World Wide Web” permite a los individuos —incluso a los niños— publicar, a costo mínimo, mensajes e imágenes que pueden verse instantáneamente por audiencias globales. Vale la pena recordar que, tan recientemente como los tempranos años noventa, esas acciones eran imposibles excepto para unos pocos líderes mundiales, figuras públicas y compañías de entretenimiento —e incluso para estos solo era posible en momentos específicos. Ahora mucha gente toma por sentado dichas capacidades—.

En el 2002, la Comisión Federal de Comunicaciones estadounidense argumentó en contra de la reglamentación de los medios digitales sobre la base de que las nuevas tecnologías de la información tendrían un efecto naturalmente democratizador. Siendo una tecnología de bajo costo, la difusión de información digital garantizaba a toda persona el acceso a “la verdad detrás de la cortina”⁴ liberada de la influencia de los medios tradicionales.

1. Ithiel de Sola Pool, *Technologies of Freedom* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1983).
2. Matthew Hindman, *The Myth of Digital Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
3. Arthur Lupia y Giselle Sin, “Which Public Goods are Endangered? How Evolving Communications Technologies Affect the Logic of Collective”, *Public Choice* 117 (2003): 316, citado por Hindman, *The Myth of Digital Democracy*, 7. La traducción es mía.
4. *Ibíd.*, 2.

Pero, si bien la multiplicidad de voces da lugar a la participación democrática de los ciudadanos de a pie, también se materializa un nuevo riesgo: la polarización del discurso y la consolidación de nuevas formas de desinformación.

LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN: ¿UN RIESGO PARA LA DEMOCRACIA?

Las nuevas formas mediáticas llegan con un costo asociado: la calidad y la fiabilidad de la información se ven afectadas por la repetición sesgada, la distorsión y la falsificación de noticias. En contra de la idea de que la Internet propaga la sabiduría de las masas⁵, muchos han puesto en tela de juicio la pertinencia de la difusión masificada. No se trata de determinar cuál es el medio físico adecuado (papel o electrónico), sino de evaluar si las formas de transmisión de la información debilitan o no la habilidad de las organizaciones de noticias para producir periodismo de calidad en cuestiones fundamentales. El periodismo pluralista, considerado un pilar fundamental de las sociedades liberal-democráticas⁶ se ve amenazado. Como propone Hindman⁷, la digitalización de la información fortalece algunos valores democráticos a expensas de otros. Desde la perspectiva de la democracia deliberativa, se espera que la esfera pública en el ciberespacio se vea liberada de las “malas influencias” corporativas. Sin embargo, el diseño de los medios *online* favorece al consumidor frente al ciudadano⁸.

Además del detrimento en la calidad de las noticias, se observa una dinámica peligrosa en las nuevas formas de transmisión del mensaje. Los grupos sociales se gestan y se alimentan de afinidades ideológicas. Las noticias se reproducen en grupos de manera sesgada. Como resultado, las redes de usuarios se transforman en “cámaras de eco”⁹ o “burbujas filtradas” que simplemente refuerzan creencias y actitudes preexistentes¹⁰. Así, el uso de redes sociales conlleva la sustitución sistemática de fuentes y supone cambios en los patrones de exposición a noticias, transformándose en sistemas de reforzamiento, en los que los usuarios escogen la información que consolida su mirada, con lo que cimentan creencias previas. El mensaje encuentra un medio de amplificación en el discurso que potencia el espiral del mandato del superyó de las ideologías totalizantes. De esta forma, el fenómeno de las cámaras de eco o consonancia pone en riesgo la pluralidad y diversidad en la información.

Por otra parte, los medios de información tradicionales comienzan a perder hegemonía y crece el llamado “periodismo ciudadano”. Si bien este último no ha remplazado totalmente el periodismo profesional, la línea que distingue a ambos se hace cada vez más borrosa¹¹. Para cada noticia que nace se produce una explosión de

5. James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations* (New York: Doubleday, 2004).
6. Mark Graham y William H Dutton, *Society and the Internet: How Networks of Information and Communication are Changing our Lives* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
7. Hindman, *The Myth of Digital Democracy*.
8. *Ibíd.*
9. Matteo Cinelli, Gianmarco De Francisci Morales, Alessandro Galeazzi, Walter Quattrociocchi y Michele Starnini, “The echo chamber effect on social media,” en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 118, no. 9 (2021), doi: 10.1073/pnas.2023301118.
10. Mark Graham, Matthew Zook y Andrew Boulton, “Augmented Reality in the Urban Environment: Contested Content and the Duplicity of Code”, en *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, no. 3 (2013): 464.
11. Nic Newman, William H. Dutton y Grant Blank, “Social Media in the Changing Ecology of News: The Fourth and Fifth Estates in Britain”, *International Journal of Internet Science* 7, no. 1 (2012): 6-22.

comentarios, blogs, votos y peticiones de cambio que suman nuevas voces. Eventos como “La primavera árabe” muestran cómo, en muchos casos, la difusión rápida de noticias movilizadoras proviene de los sujetos ordinarios que se encuentran más cerca de la acción¹².

En suma, si bien la democratización de la información digital prometía la liberación de las masas de la influencia de las élites, como resalta Nicholas Carr¹³, vale la pena preguntarse qué clase de democracia está siendo promovida. El colectivo integrado por libres consumidores de noticias ha mostrado una tendencia hacia la polarización, y se consolida en capullos de consonancias ideológicas¹⁴.

TRIBALISMO Y POLARIZACIÓN

La concepción de las nuevas tecnologías parte de una visión idealizada de la naturaleza humana y de los procesos de comunicación. En la última década, los sentimientos antiinmigración, el fundamentalismo religioso y el tribalismo han tomado fuerza en el discurso popular. El nacionalismo de ultraderecha basado en principios raciales, étnicos o religiosos ha surgido como respuesta a la crisis de refugiados a nivel global. Amber Shina¹⁵ proporciona un interesante análisis de cómo el manejo de la información en redes sociales ha servido de catalizador en este proceso. La polarización reforzada por la distorsión de noticias, así como la repetición de mensajes que apelan a la reacción visceral del consumidor, se contraponen al pensamiento pluralista constitutivo del orden social democrático.

La reacción visceral a la noticia se potencia por el surgimiento y la preponderancia de la imagen como modo de transmisión efectista. Solo para poner un ejemplo, luego de la explosión en el sistema de transporte subterráneo en Londres en el 2005, la BBC recibió, en el transcurso de pocas horas, más de 1.000 fotografías y 20 videos *amateurs* proporcionados por transeúntes y testigos ocasionales¹⁶. El poder sugestivo de los nuevos modos de mensaje se revela en la frecuencia de retransmisión: las publicaciones con mayor contenido emocional son las más propensas a ser reproducidas por los usuarios¹⁷. Cuanto más visceral es el contenido de un mensaje, más rápido circula y más tiempo se mantiene en el ojo público.

El discurso populista encuentra allí un terreno fértil. La reflexión es sustituida por la estimulación. El pensamiento grupal es enardecido y se impone por encima del pensamiento crítico, lo que fomenta la propaganda y la desinformación¹⁸. El refuerzo ideológico dentro de los grupos favorece así la adherencia a las ideologías extremas. En relación con esto, el filósofo Lee McIntyre¹⁹ advierte que estamos en los umbrales de una nueva era fundamentalista y totalitaria.

12. Halim Rane y Sumra Salem, “Social Media, Social Movements and the Diffusion of Ideas in the Arab Uprisings,” *Journal of International Communication* 18, no. 1 (2012): 97-111.

13. Nicholas Carr, *Utopia is Creepy and Other Provocations* (New York: Norton and company, 2016).

14. *Ibíd.*

15. Amber Shina, *The Networked Public: How Social Media is Changing Democracy* (New Delhi: Rupa Publications, 2019).

16. Mark Graham y William H. Dutton, *Society and the Internet: How Networks of Information and Communication are Changing our Lives* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

17. William J. Brady, Julian A. Wills, John T. Jost, Joshua A. Tucker y Jay J. Van Bavel, “Emotion Shapes the Diffusion of Moralized Content in Social Networks,” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114, no. 28 (2017): 7313-7318.

18. Nicholas Carr, *Utopia is Creepy and Other Provocations* (New York: Norton and company, 2016).

19. Lee McIntyre, *Post-truth* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2018).

PSICOLOGÍA DE LAS MASAS

Las redes sociales proporcionan un medio propicio para la desinformación. Pero es cada sujeto, uno por uno, el que se acoge (con entusiasmo y de manera acrítica) al mensaje que refuerza su ideología. Debemos entonces preguntarnos por el goce del sujeto miembro de un colectivo ideológico. Hace cien años, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud²⁰ desarrolló un análisis de completa vigencia. A partir de la idea de que ciertas emociones se refuerzan o aparecen cuando los individuos se constituyen en multitud, Freud examinó lo que el sociólogo Gustave Le Bon llamaba “el alma colectiva”. Le Bon proponía que el rasgo y la voluntad individuales se desdibujan en condiciones de colectividad y pasan a constituirse en una masa automática cargada de entusiasmo y carente de espíritu crítico. La racionalidad, decía Le Bon, se ve disminuida como consecuencia del efecto de masa. Independientemente de su rasgo intelectual singular, en estado de multitud el individuo se vuelve bárbaro. A partir de estas ideas, Freud describió a la multitud como “extraordinariamente influenciable y crédula”, como “carente de sentido crítico” y afirma que:

[...] lo inverosímil no existe para ella [la multitud]. Piensa en imágenes que se enlazan unas a otras asociativamente, como en aquellos estados en los que el individuo da libre curso a su imaginación sin que ninguna instancia racional intervenga para juzgar hasta qué punto se adaptan a la realidad sus fantasías. Los sentimientos de la multitud son siempre simples y exaltados. De este modo [la multitud] no conoce dudas ni incertidumbres [...]. Para influir sobre ella, es inútil argumentar lógicamente. En cambio, será preciso presentar imágenes de vivos colores y repetir una y otra vez las mismas cosas.²¹

Así, Freud se adelanta un siglo al fenómeno de comunicación digital, en la que constantemente “se presentan imágenes de vivos colores” que apelan a la emoción y en la que se “repite una y otra vez las mismas cosas”. Freud compara el alma de las masas con “el alma primitiva”, lo puramente humano. Se pregunta por la modificación psíquica que la masa impone al individuo y descubre que el “instinto gregario” no es suficiente para unir a la multitud, sino que el lazo libidinal que mantiene a la horda unida es del orden de la identificación a un ideal, a un rasgo. En el proceso de identificación común, dice Freud, se observa una “desaparición de la personalidad individual consciente, la orientación de los pensamientos y los sentimientos en un mismo sentido”²². El enardecimiento colectivo conlleva así una disolución de la enunciación singular.

En un artículo reciente, la psicoanalista Marie-Hélène Brousse²³ analiza el surgimiento de nuevas formas de racismo (en relación con el fenómeno Woke) en el discurso y nota que existen nuevas formas de identidades segregativas que están siendo

20. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921[1953]), en *Obras completas*, vol. IX (Ciudad de México: Editorial Iztaccihuatl S. A., 1953).

21. *Ibíd.*, 20-21.

22. *Ibíd.*, 80.

23. Marie-Hélène Brousse, “Woke or Racism in the Time of the Many Without the One”, *The Lacanian Review Online* 298 (2021), disponible en: https://www.thelacanianreviews.com/woke-or-racism-in-the-time-of-the-many-without-the-one-part-1/?fbclid=IwAR1bLEBhbQpgJTPa_kupZlqBivrCP70Hzpdf9Gwg3h2c12DnBS67P5X4PrU.

reinventadas en la hipermodernidad. Las nuevas formas de identificación, argumenta Brousse, se correlacionan con la caída del nombre del Padre y, por tanto, la caída del nombre. En el discurso hipermoderno, el “hermano” reemplaza al padre, mientras que el cuerpo reemplaza al nombre²⁴. De manera similar, Antonio Aguirre, tomando a Lacan²⁵ en *Televisión*, argumenta que “el rechazo del inconsciente [...] produce un retorno mortal en la excitación maniaca, que toma la forma de un delirio colectivo.”²⁶ De esta manera, la marca de goce que implica la identificación con el S1 encuentra un nuevo lugar en el discurso segregativo hipermoderno. Esto es particularmente interesante si se tiene en cuenta cómo el mandato del superyó del mensaje totalizante se catapulta a través de los fenómenos de repetición y consonancia colectiva potenciados por las “cámaras de eco” de las redes sociales.

Por otra parte, el efecto de la imagen por sobre la palabra toma un rol cada vez más central en las nuevas formas de enunciación. La profusión imaginaria del cuerpo invoca un goce desbocado, que escapa al anudamiento simbólico. El concepto de “imagen reina” desarrollado por Jacques Alain Miller²⁷, permite elaborar la idea de un nuevo anudamiento entre la imagen, el cuerpo y el lenguaje, que encuentra forma en el discurso. Miller introduce la expresión “imagen reina” como el homólogo del significante amo de Lacan en el registro imaginario, a partir de la idea de que las imágenes se “significantizan”²⁸, es decir, pueden ser tomadas como significantes. Pero a diferencia del significante, dice Miller, las imágenes no representan al sujeto, sino que “coordinan su goce”²⁹. Lacan interroga la percepción (en particular en el campo de lo visual), según el deseo y el goce.

Miller retoma a Freud para mostrar el efecto de la imagen en el anudamiento entre lo imaginario y el goce. En el texto Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis), Freud relata cómo, al verse por primera vez frente a la imagen de la Acrópolis, se presenta en él el siguiente pensamiento que describe como “asombroso”: “¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?!”³⁰. Freud constata que, al verse frente a la imagen espléndida del Acrópolis, se produce en él una esquizia, una división subjetiva, y da cuenta de cómo, por una parte sabía que aquello realmente existía, y por otra parte parecía dudar³¹. La imagen, argumenta Miller, produce así un “júbilo excesivo y por eso mismo indirecto, causando la primera división del sujeto, la del sentimiento de extrañeza, de la cual el sujeto se defiende con ‘la perturbación de un recuerdo’”³².

Tomando en cuenta su estatuto de “representación factual” y el efecto que produce en el sujeto, la imagen se constituye en una herramienta poderosa para enmarcar y articular mensajes ideológicos en el discurso hipermoderno³³. El mensaje,

24. *Ibíd.*

25. Jacques Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión* (1974) (Barcelona: Anagrama, 1993).

26. Antonio Aguirre, “Los psicoanalistas en épocas oscuras”, en *Zadig La Moviada Latina* (2021), <http://bit.ly/ZLML18MAY>

27. Jacques-Alain Miller, *Elucidación de Lacan* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

28. *Ibíd.*, 579.

29. *Ibíd.*, 583.

30. Sigmund Freud, “Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)” (1936 [2008]), en *Obras completas*, vol. xxii (Buenos Aires: Amorrortu, 1953), 214.

31. Miller, *Elucidación de Lacan*, 586.

32. *Ibíd.*, 587.

cuando es transmitido a través de la imagen, o acompañado de esta, da lugar a una nueva dimensión de significado, que puede reforzar estereotipos o prejuicios de manera efectiva³⁴.

EL IMPOSIBLE DE LA ARMONÍA UTÓPICA

En su libro *Lacan y lo político*, Yannis Stavrakakis describe la democratización como un “proyecto político de esperanza”³⁵. Sin embargo, argumenta que el discurso político no debería estar basado en una sociedad utópica armoniosa, sino por el contrario, debería reconocerse la imposibilidad del sueño de armonía y las consecuencias catastróficas de aferrarse a él. Lo que diferenciaría la democracia de otras formas políticas, es “la legitimación del conflicto y la negativa a eliminarlo mediante el establecimiento de un orden armonioso autoritario”³⁶. La democracia, entendida desde una perspectiva lacaniana, dice Stavrakakis, “implica la aceptación del antagonismo, en otras palabras, el reconocimiento del hecho de que lo social siempre estará estructurado en torno a una imposibilidad real que no se puede suturar”³⁷. La imposibilidad del universal, de la que nos habla Lacan, da luces sobre la cuestión de la posibilidad de un orden democrático. Un proyecto democrático no debe estar basado en “la fútil sutura fantasmática de la falta en el Otro, sino en el reconocimiento de su propia imposibilidad.”³⁸. El autor propone una concepción de un proyecto democrático basada en la lógica del no-todo lacaniano, en el que se contrarresten las tendencias totalitarias universalistas, pero que, por otra parte, no sucumba a la fragmentación extrema. En palabras de Stravrakakis,

No es posible no impresionarse por el hecho de que estas dos amenazas a la democracia constituyen un círculo vicioso. La dislocación de las unidades tradicionales y la amenaza de fragmentación provocan un resentimiento que alimenta la propagación de las tendencias universalistas y totalitarias; en efecto, lo que ocurre habitualmente es que el éxito del totalitarismo sigue a un período de fragmentación social y caos. Por otro lado, la misma dislocación abre el camino a una ola de particularismo que se opone a cualquier tendencia unificante, incluyendo a ciertos intentos democráticos de articular alguna suerte de unidad democrática.³⁹

La experiencia de la democracia debe situarse entre la lógica de la “completa identidad y de la pura diferencia”, como las nombra Stavrakakis⁴⁰. Es decir, debe estar basada en el reconocimiento de la multiplicidad social y en su articulación.



33. Paul Messaris y Linus Abraham, “The role of images in framing news stories”, en *Framing public life: Perspectives on media and our understanding of the social world* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2001), 215-226.

34. *Ibíd.*

35. Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007), 161.

36. *Ibíd.*, 161.

37. *Ibíd.*, 172.

38. *Ibíd.*, 172.

39. *Ibíd.*, 178-179.

40. *Ibíd.*, 180.

La construcción de un orden social democrático, argumenta Stavrakakis, debe estar advertida entonces del peligro inherente a la persecución de la fantasía utópica de armonía que constituye el sueño totalitario. Se trata, por el contrario, de reconocer la imposibilidad de dicha armonía sin caer en la posición pesimista o cínica. Desde la perspectiva psicoanalítica, y partiendo de la base de que no es posible el dominio de lo real, el autor propone que el proyecto de democracia radical debe incorporar la falta; esto es, la dislocación constitutiva del orden y preservar el sentido de la indeterminación. Es decir, todo intento de orden democrático deberá evitar el anhelo de clausura completa en el sentido del todo-fálico introducido por Lacan⁴¹, consintiendo a la imposibilidad constitutiva de la armonía social.

HACIA UNA LÓGICA DEL NO-TODO PARA LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

El auge de la información digital prometía al sujeto una garantía de acceso a la verdad. Pero la verdad es no toda. Lacan en *Televisión*, nos recuerda, “Yo siempre digo la verdad: no toda, porque decirla toda, no somos capaces. [...] Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real”⁴².

En el contexto de la democratización digital vemos surgir una paradoja, resultado de la inconsistencia estructural inherente a todo orden social: el individuo se encuentra con la posibilidad de escoger y difundir información liberado del yugo de las élites. Sin embargo, inmerso en un colectivo, el sujeto se acoge con mayor entusiasmo a aquella noticia que enardece su goce, priorizando la escogencia de la noticia que se siente bien creer. Lo que prometía ser un camino hacia la pluralidad y la diversidad de voces, deviene campo fértil para el florecimiento de discursos ideológicos extremos, de carácter tribal y segregativo, discursos que toman cada vez más fuerza dejando el sujeto borrado una vez más.

El reforzamiento ideológico funciona de acuerdo con la lógica del todo-fálico afín al discurso totalizante. El fenómeno de fragmentación y amplificación del mensaje en cámaras de consonancia entra en resonancia con la tendencia al enardecimiento colectivo del que nos hablaba Freud en su análisis de la psicología de masas, que conlleva la disolución de lo singular. La fantasía utópica (o antiutópica) propia del discurso totalitario alimenta el goce del sujeto; este no acoge con el mismo entusiasmo la enunciación “no toda” que pone en riesgo la completitud del Otro, que deviene cada vez más consistente bajo la promesa de la (imposible) armonía totalitaria. En este sentido, los fenómenos de amplificación del mensaje ideológico en las nuevas formas de información constituyen una plataforma de resonancia para la voz del superyó del

41. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20: Aún* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1998).

42. Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, 75.

mandato totalitario. Como resalta Stavrakakis en su análisis político, nos enfrentamos con la imposibilidad de la democracia bajo una lógica del todo. ¿Cómo dar un lugar a un proyecto de democratización de la información basado en la lógica del no-todo? Por un lado, se trata de consentir al antagonismo y la contradicción en el decir, preservando el sentido de la indeterminación. Como miembro de un colectivo de voces, el sujeto barrado deberá estar advertido de la sugestión en la tendencia universalista de los discursos totalizantes, y deberá consentir a la imposibilidad constitutiva de la clausura del Otro. Se trata, una vez más, del retorno al uno por uno, el retorno a la enunciación singular.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, ANTONIO. "Los psicoanalistas en épocas oscuras". *Zadig La Movida Latina* (2021). <http://bit.ly/ZLML18MAY>
- BRADY, WILLIAM J.; JULIAN A. WILLS, JOHN T. JOST, JOSHUA A. TUCKER Y JAY J. VAN BAVEL. "Emotion Shapes the Diffusion of Moralized Content in Social Networks". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114, n.º. 28 (2017): 7313-7318.
- BROUSSE, MARIE-HÉLÈNE. "WOKE OR Racism in the Time of the Many Without the One". *The Lacanian Review Online* 298 (2021). https://www.thelacanianreviews.com/woke-or-racism-in-the-time-of-the-many-without-the-one-part-1/?fbclid=IwAR1bLEBhbQpgJTPa_kupZlqBivCP70Hzpdf9Gwg3h2c12Dn-BS67P5X4PrU
- CARR, NICHOLAS. *Utopia is Creepy and Other Provocations*. New York: Norton and company, 2016.
- CINELLI, MATTEO; GIANMARCO DE FRANCISCI MORALES, ALESSANDRO GALEAZZI, WALTER QUATTROCIOCCI Y MICHELE STARNINI. "The echo chamber effect on social media". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 118, no. 9 (2021). doi: 10.1073/pnas.2023301118
- DE SOLA POOL, ITHIEL. *Technologies of Freedom*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1983.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921[1953]). En *Obras completas*. Vol. ix. Ciudad de México: Editorial Iztaccihuatl S. A., 1953.
- FREUD, SIGMUND. "Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)" (1936 [2008]). En *Obras completas*. Vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- GRAHAM, MARK Y WILLIAM H. DUTTON. *Society and the Internet: How Networks of Information and Communication are Changing our Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- GRAHAM, MARK; MATTHEW ZOOK Y ANDREW BOULTON. "Augmented Reality in the Urban Environment: Contested Content and the Duplicity of Code". *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, no. 3 (2013): 464-479. doi: 10.1111/j.1475-5661.2012.00539.x.
- HINDMAN, MATTHEW. *The Myth of Digital Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

LACAN, JACQUES. *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama, 1993.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20: Aún (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

LUPIA, ARTHUR Y GISELLE SIN. "Which Public Goods are Endangered? How Evolving Communications Technologies Affect the Logic of Collective". *Public Choice* 117 (2003): 315-31.

MCINTYRE, LEE. *Post-truth*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2018.

MESSARIS, PAUL Y LINUS ABRAHAM. "The role of images in framing news stories". En *Framing Public Life: Perspectives on Media and Our Understanding of the Social World*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2001.

MILLER, JACQUES-ALAIN. *Elucidación de Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

NEWMAN, NIC; WILLIAM H. DUTTON Y GRANT BLANK. "Social Media in the Changing Ecology of News: The Fourth and Fifth Estates in Britain". *International Journal of Internet Science*, 7, no. 1 (2012): 6-22.

RANE, HALIM Y SUMRA SALEM. "Social Media, Social Movements and the Diffusion of Ideas in the Arab Uprisings". *Journal of International Communication* 18, no. 12 (2012): 97-111.

SHINA, AMBER. *The Networked Public: How Social Media is Changing Democracy*. New Delhi: Rupa Publications, 2019.

SUROWIECKI, JAMES. *The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*. New York: Doubleday, 2004.

STAVRASKAKIS, YANNIS. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.



El esposo miraba en los días felices de su matrimonio.

Técnica y deshumanización



SEBASTIÁN ALBERTO BÁQUIRO GUERRERO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Técnica y deshumanización

Technique and Dehumanization

Technique et déshumanisation



Este artículo discute las formas de la técnica que dependen de los desarrollos digitales, como las inteligencias artificiales, y el impacto de estos dentro de la sociedad, especialmente, por el intento de atrapar Verdades que, para la ciencia, estarían referidas a la Verdad sobre el sujeto. Esta objetivación del ser humano termina, guiada por el espíritu de optimización capitalista y por el circuito del discurso capitalista, en ansias de eliminar todo lo que no sea susceptible de ser matematizado.

Palabras clave: inteligencia artificial, técnica, real, significante, automatización.

This article discusses the forms of technique that depend on digital developments, such as artificial intelligence, and the impact of these within society, especially in the attempt to catch Truths that, for science, would be referred to as the Truth about the subject. This objectification of the human being ends, guided by the spirit of capitalist optimization and by the circuit of the capitalist discourse, in the eagerness to eliminate everything that is not susceptible to be mathematized.

Keywords: artificial intelligence, technique, real, signifier, automation.

Cet article traite des formes de la technique qui dépendent des développements numériques, tel que l'intelligence artificielle, et de l'impact de celles-ci au sein de la société, notamment en raison de la tentative de capter des Vérités qui, pour la science, concerneraient la Vérité sur le sujet. Cette objectivation de l'être humain aboutit, guidée par l'esprit d'optimisation capitaliste et par le circuit du discours capitaliste, à la volonté d'éliminer tout ce qui n'est pas susceptible d'être mathématisé.

Mots-clés : intelligence artificielle, technique, réel, signifiant, automatisation.

CÓMO CITAR: Báquiro Guerrero, Sebastián Alberto. "Técnica y deshumanización". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 253-266, doi: 10.15446/djf.n22.112851.

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

© Obra plástica: Beatriz González



“Este progreso tecno científico es un desafío a las subjetividades, un *pharmakon* (medicina y veneno a la vez) y ningún código, ninguna reflexión filosófica, ninguna ortodoxia podrán librar del sufrimiento y el goce concomitantes”.

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Hoy día no nos encontramos frente a las formas tecnológicas en las que se da cuenta de una creación industrializada o de formas de ejercicio de poder externas; el desarrollo técnico ha ido acogiendo en su seno más y más partes de la experiencia humana, impulsado por las ansias de descubrimiento del Absoluto, de un conocimiento que sea la Verdad. Estas ansias científicas no son nuevas. El mismo Freud, en “El malestar en la cultura”, al escribir sobre las formas que podemos tener para enfrentar el malestar que nos mueve, decía “Hay por cierto otro camino, un camino mejor, como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos”¹. Esto da cuenta de una visión de la ciencia en la que, aunque no tenga un carácter de total salvación, sí hay cierta expectativa respecto de su papel en el porvenir, gracias al sometimiento de la naturaleza a través de la técnica.

La producción científica se puede entender en dos formas complementarias. En primer lugar, como *episteme*, como teoría, pues “[...] se pretende conocimiento de lo real, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera”², expresándolo mediante fórmulas matemáticas. En segundo lugar, se presenta como *tekhné*, en su aspecto práctico, dando lugar “a la invención de objetos ‘útiles’ que permiten experimentar y confirmar las predicciones científicas adelantadas por la teoría”³. Estas dos formas se confirman en los desarrollos técnicos presentes, mediante los cuales se apuesta por una visión ampliada de la experiencia humana; por formas de potenciar nuestras capacidades, ya sea con fármacos que permiten mayor concentración, con adiciones al cuerpo, como visores que permiten una “realidad aumentada”; o mediante algoritmos que guían el buen vivir de acuerdo con la Verdad de la ciencia.

1. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 77.

2. Néstor Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2012), 114-115.

3. *Ibíd.*

En el mismo escrito sobre el malestar, Freud afirma que este surge por tres causas distintas: “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”⁴. Así, la ciencia busca, por un lado, controlar la naturaleza, encasillarla en fórmulas y tratar de significarla toda, procurando predecir todo cuanto pueda poner en juego la fragilidad humana. En este sentido, las innovaciones médicas dan cuenta de un cuerpo que se busca descubrir, al cual se reduce para tal fin. No hay que negar los avances en términos de ciencias de la salud, sino preguntarse por lo que sucede en ese punto; esto es, cómo hay un cambio y una sujeción en la cual la técnica responde al capitalismo, al mismo tiempo que al discurso capitalista, lo que se da gracias al amo tras su encuentro con la ciencia. Por otro lado, la proliferación de señuelos promete completitud al sujeto, que se vuelca a ser usuario y consumidor. Parece, entonces, que la ciencia intenta dar cuenta de las tres causas del malestar humano.

Podemos ver que los objetos que crea el mercado intentan satisfacer al sujeto, pero es en ese sentido en el que mejor se evidencia el problema de los *gadgets*. La optimización del mercado, intentar producir más objetos, más variados, mejores, solo se sostiene sobre la impotencia de la satisfacción. En palabras de Soler, “el automóvil que evoca [Lacan] en «Radiofonía», *gadget* si cabe, no lo sitúa como un objeto, sino como un signo, signo de nuestro aburrimiento, del deseo de Otra cosa, y añade, poniendo los puntos sobre las íes: ese signo no nos dice nada sobre el objeto *a*”⁵. Siempre es Otra cosa lo que se busca, es algo distinto a lo que se tiene.

Esta producción de objetos se ata a la producción como fin de sí misma, basándose en la impotencia de la satisfacción del sujeto, con el espíritu técnico de descubrimiento de la Verdad. En palabras de Heidegger, en *La pregunta por la técnica*, “La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto”⁶. Esto quiere decir que la técnica tiene que ver con la *aletheia*, con el desocultamiento, cuestión que no fue ajena a Lacan, quien nombró a estos objetos técnicos como *lathouses*. Estos no son objetos que faltan, sino que sobran, por lo cual no hay forma en la que se configuren causa de deseo, sino respuesta al deseo, pero, de nuevo, no son sino signos de algo que no dice nada sobre el objeto *a*.

Los *lathouses* dan cuenta de un carácter de los objetos técnicos, el cual no parece obvio en épocas de Lacan, mucho menos de Heidegger. Cuando nos enfrentamos a los nuevos objetos, tenemos que ver su carácter virtual, el cambio de escritura que está en juego y la transformación de la realidad. Probablemente sean las inteligencias artificiales las mayores muestras de desocultamiento y de ansias de verdad que podemos tener hoy día. Cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a un buscador, hay un algoritmo detrás

4. Freud, “El malestar en la cultura”, 85.

5. Colette Soler, *Incidencias políticas del psicoanálisis / 1* (Barcelona: Ediciones S&P, 2011), 107.

6. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Serbal, 2001), 14.

que está aprendiendo de nuestro consumo, gracias al *machine learning*. Esto quiere decir que hay un paso de las máquinas recopiladoras y tabuladoras a máquinas que son capaces de predecir ciertos comportamientos; que sugieren objetos que pueden satisfacerlos, en la línea de lo ya comprado o, incluso, solamente buscado. Así es que, cuando buscamos algo en Google o Amazon, nos encontramos con sugerencias de compra, basadas en búsquedas anteriores, pues el algoritmo aprende a aprender del usuario. Esta característica de las Inteligencias Artificiales parece sumamente conveniente en principio; pero, si de lo que trata la técnica es de desocultamiento, hay que preguntarse qué es lo que se desoculta.

La premisa parece ser que, a partir de lo que aprende el algoritmo sobre su usuario, se pueden sacar ciertas tendencias, las cuales son informaciones variadas que permiten generar algunos perfiles; esto puede entenderse como lo que es desocultado. Siguiendo el hilo, lo que las inteligencias artificiales ubican es la Verdad sobre el sujeto, la cual ni él mismo conoce. ¿Son las inteligencias artificiales cazadoras del inconsciente? Parece, en efecto, que a lo que apunta este objeto virtual es a hacer de nosotros otro objeto, virtual también, del cual toma los datos; mercantiliza la subjetividad, a la par que perfila y aspira a decir sobre el consumidor lo que él mismo no puede, capturando la producción, pero ¿del inconsciente?

Este cambio es muy importante y dicente sobre el avance técnico, que no es lo mismo que la esencia de la técnica. El avance técnico nos muestra cómo el amo, el Soberano, mutó para llegar a ser capitalismo. A su vez, el capitalismo debió mutar para ser neoliberal. Néstor Braunstein, en *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, conjuga las ideas de servomecanismo, dispositivo y discurso, tratando de encontrar la forma discursiva actual; esto no quiere decir otra forma de subjetividad, porque no vamos a tener sujetos nuevos, aunque sí contextos distintos.

En su libro, Braunstein habla sobre servomecanismos, recurriendo a esta palabra por el carácter servil que en ella está. Ahora bien, estos servomecanismos no son algo distinto a los *lathouses*, los cuales intentan seducir el deseo del sujeto. Sin embargo, y en contrario a lo que podemos pensar, el siervo no es el servomecanismo, sino el sujeto. Con un ejemplo sumamente esclarecedor, el psicoanalista argentino muestra cómo el objeto atrapa la realidad: el reloj determina el tiempo de movimiento, las tareas, los intervalos; no es el tiempo el que domina al reloj, sino el reloj el que domina al tiempo. En ese sentido, el consumidor depende del reloj para sus quehaceres, depende del GPS para configurar su territorio, depende de las redes sociales para sus lazos, depende de las ofertas para sus necesidades. Estos servomecanismos engloban una gama amplia de objetos; recurriendo a filósofos como Marshall McLuhan y Lewis Mumford, Braunstein muestra cómo los *media*, nuestros medios de comunicación, son

también servomecanismos. Teniendo en cuenta esto, podemos ver que de lo que se trata es de una construcción de realidad, de contexto.

Los dispositivos, tomados a partir de Foucault, sirven a Braunstein para mostrar cómo los cuerpos entran en el discurso, pues el dispositivo solo tiene sentido en su relación con el saber, el poder y la subjetividad. La biopolítica da cuenta de la inclusión de los cuerpos en los discursos de lo viviente en el aparato de dominación, por lo que “Los dispositivos promovidos entonces por Foucault, con sus componentes extra discursivos, no serían sino la materialización de los (cuatro) discursos de Lacan”⁷. Así, llegamos a los discursos enunciados por Lacan, los cuales son cuatro, y uno más. Este más uno es el discurso capitalista, el cual no responde a la lógica de organización de los matemas, ni al giro de cuarto de vuelta, sino que intercambia el lugar del agente y el de la verdad, y deja al sujeto en lugar de agente; adicionalmente, quita la barrera que separa producción de verdad.

Además, “lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber”⁸. El amo ya no toma el saber del esclavo, sino que el sujeto es quien pasa a comandar ese saber para la producción de objetos. Estos, en últimas, lo someten a su existencia, reconfigurándolo, ya no solo sometiéndolo, sino recabando, buscando desocultar quién es el sujeto que consume. Lacan da cuenta así de un discurso que, a partir del discurso del amo, se vuelve un “circuito cerrado, continuo, sin ruptura, donde podemos decir que tanto el sujeto como los productos son los que mandan, ya que cada sujeto se ve explotado por los productos; que, más que codiciados, condicionan el funcionamiento mismo de la vida cotidiana”⁹.

En este punto, podemos hablar de un nuevo discurso para Braunstein, el cual estaría determinado por las formas de escritura: así como el amo antiguo respondía a la escritura única, por ejemplo, los monjes y la biblia, el amo moderno, capitalista, responde a la escritura de la imprenta: industrializada; el nuevo discurso, que sería el PST (post- o de la peste), respondería a la escritura digital, por el nombre único a cada cosa en el mundo. Esta escritura digital está “fuera de toda determinación, fuera de toda práctica y fuera de todo deseo, registra, mide, pesa, calcula y enuncia las leyes (del funcionamiento) de lo existente”¹⁰. Este discurso PST es el mismo del analista, para Braunstein, con la diferencia de que el lugar del agente es ocupado por los *lathouses*, servomecanismos, los cuales comandan al sujeto. Cabe decir que, aunque resulta tentadora esta propuesta, el discurso capitalista muestra el carácter de circuito, por la eliminación de la barrera, lo cual no sucede con la propuesta del psicoanalista argentino. Esto es clave, pues en el discurso capitalista el sujeto se ubica en el lugar del agente, y trata de serlo en efecto; cree serlo, desencadena cosas que no reconoce, que no

7. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, 74.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2013), 32.

9. Soler, *Incidencias políticas del psicoanálisis*, 437.

10. Sandino Núñez, *Psicoanálisis para máquinas neutras* (Montevideo: HUM, 2017), 43.

sabe, que no controla, sometiendo a la producción y al consumo, a la máquina de producción mercantil. Además, no se trata de objetos que comanden sin más, sino que es sobre la ilusión que subyace a un sujeto que pretende usar el saber, siendo su amo.

Esta lectura de Braunstein parece obedecer a una equivalencia entre el capitalismo y el discurso capitalista, de la misma forma que entre el discurso del amo y el antiguo régimen. Si bien es cierto que las formas de explotación no son las mismas, y que la escritura digital produce algo totalmente nuevo, el capitalismo no es lo mismo que el discurso capitalista. Y su impacto subjetivo no se ve en una propuesta que implique al discurso del analista, aunque los matemas representen algo distinto, que depende del mercado mismo. Pensar la sociedad con el discurso capitalista permite entender que no hay relación entre *partenaires*, y que el lazo se rompe ante la supuesta satisfacción con *lathouses*; estos son productos del saber tecnocientífico que modifican la realidad y se personalizan para cada usuario de acuerdo con sus gustos. Así pues: todos proletarios, pues el plus-de-gozar se configura como la causa del deseo, ya sea por ser quitada por el dueño de los medios de producción, o porque el proletario busca restituir esa pérdida. No hay capitalista en el discurso capitalista, pues el dueño de los medios de producción no goza de lo que ha quitado al proletario económico. Los proletarios del lazo son todos los que andan por el discurso capitalista, así en el campo económico sean dueños de los medios de producción. Y a nivel del goce, nosotros somos empleados del lenguaje, en tanto “El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza”¹¹. Traslapar capitalismo y discurso capitalista es, entonces, un error.

Ahora bien, nuestra realidad ya no pasa tan solo por los servomecanismos que son los *media*, sino que, en el paso denunciado por Deleuze de sociedades disciplinares a sociedades de control¹², vemos una realidad que se modifica y se personaliza para cada ser humano gracias a los algoritmos. Este circuito del discurso capitalista se ve modificado en el sentido en el que las instituciones, desde la escuela hasta el noticiero, ya no ejercen un poder externo sobre el sujeto, sino que los *lathouses* operan como extensiones del cuerpo. Así, el *Smartphone*, por ejemplo, gracias a las inteligencias artificiales, da cuenta de realidades totalmente ajustadas al consumidor. Las redes sociales aprenden sobre nuestros gustos políticos, estéticos, de compras, y nos someten a una burbuja en la cual solo hay una relación con otros que se nos presentan homogéneos.

Además, por supuesto, esto genera una relación mediada por el entendimiento de una máquina; no a través de cuerpos, gestos, miradas, sino a través del lenguaje propio de las máquinas, de significantes que llevan a la automatización de la comunicación misma. Nuestro lenguaje se ve empobrecido, pues debe ajustarse al entendimiento de las máquinas, las cuales filtran la comunicación. Nuestra gestualidad, nuestras palabras mal usadas, nuestros *lapsus*, nuestras manos que buscan dar contundencia a lo que

11. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 70.

12. Ver Gilles Deleuze, *Post-scriptum. Sobre las sociedades de control. Academia*, https://www.academia.edu/15082806/POST_SCRIPTUM_SOBRE_LAS_SOCIEDADES_DE_CONTROL_GILLES_DELEUZE.

decimos; todo esto se pierde en favor del emoji, del meme, del *sticker*. Esto afecta cualquier campo político, pues ya no buscamos nombrar las cosas, debatir, escuchar, esperar y suspender nuestro juicio para evaluar al otro. Simplemente se manda un emoticón al otro. ¿Quién ha visto a otra persona reírse tanto como pareciera que lo hace en WhatsApp, con largas líneas de jajaja? Nuestras emociones y la forma en la que las comunicamos cambian también, afectando nuestro entendimiento y reconocimiento mutuo. El *Smartphone*, como servomecanismo, implica “el advenimiento de un *cuerpo-interfaz* que instaura otras modalidades de manipulación [...] que muy pronto será capaz de interpretar las expresiones faciales y los deseos de los usuarios”¹³. A esto, sin duda, apunta la cuestión de desocultamiento: al *deseo* de los usuarios.

Con ayuda de la escritura digital, las inteligencias artificiales se presentan en un carácter abstracto de inteligencia que emula la humana; con las limitaciones propias de lo programable, pero, sobre todo, con los caracteres científico de Verdad y capitalista de la optimización. Es así como ya no podemos pensar en máquinas dispuestas a tabular bases de datos, para permitir disposiciones en formas de gobierno. Tenemos que pensar en la afectación de aplicaciones que son capaces de guiar y tomar decisiones, sin necesidad de ejercer ningún tipo de coerción externa, sino guiando al usuario.

La ciencia se sostiene en una universalización del usuario, quien se ve homogeneizado a partir de su acceso a los *lathouses*; estos le permiten desocultar su existencia en el mundo, aunque a partir de su objetivación digital y su inclusión en las redes mercantiles digitales. Esto lleva a una singularización de sujetos sin lazo con el otro, quienes solo pasan por el objeto para buscar satisfacerse; incluido el problema de un sujeto forcluido por la ciencia, el cual termina deviniendo engranaje para una máquina superior.

Los problemas de desocultamiento de una suerte de Verdad humana llevan, inevitablemente, al problema de la decisión. La capacidad de decisión se va diluyendo cuando todas las elecciones de un usuario pasan por las formas dictadas por una aplicación. Y no hay que perder de vista que, por ser producidas por la ciencia, las inteligencias artificiales se asumen objetivas, pues ¿quién sería capaz de afirmar que en la ciencia se juega algo subjetivo? Esto nos despoja de nuestra responsabilidad sobre las decisiones que tomamos y cómo estas impactan en el mundo.

Este problema, que se añade al desocultamiento de la técnica, determina la ruptura del tejido social. Cuando no hay desencuentros en un campo común, no hay forma de ejercer ningún tipo de ciudadanía. Todo campo común es eliminado porque la realidad de cada cual se va particularizando, dando lugar a la singularización universalizada. Es así como el individuo se consume como usuario, como consumidor, y no ejerce su ciudadanía, pues no hay necesidad de lidiar con el otro, con su diferencia.



13. Éric Sadin, *La humanidad aumentada* (Buenos Aires: Caja negra, 2017), 56.

Porque se homogeneiza al individuo en el campo individual, suplido por nuestros plus-de-goce personalizados –por eso individuos, no sujetos–. Esto, por supuesto, lleva a una eliminación de lo político, pues ante la ausencia de heterogeneidades que deban dialogar, las burbujas se encierran en sí, los circuitos se alimentan a sí mismos. La ausencia de responsabilidad, junto con la individualización personalizada, redundan en el rompimiento de lazos sociales. La técnica, representada por los servomecanismos diversos, ayuda a filtrar nuestra relación con los demás seres vivos, remitiéndola a lo mínimo necesario.

La pregunta al otro sobre qué corbata nos luce más pasa a ser una anécdota frente a aplicaciones que, aprendiendo de cada cual, de su entorno, del clima, pueden decirle cómo vestirse para sus tareas del día, de manera que se vea bien, sin sufrir por el calor o el frío. Así, la aplicación es capaz de llevarnos a la adecuación al modelo de “la economía ultraliberal, basado en la identificación en tiempo real de todo lo que ocurra y que sea virtualmente aprovechable para generar incesantemente ciclos crecientes de rotación de capital”¹⁴. Este carácter singularizador del discurso da lugar al “narcisismo”, enunciado por Colette Soler, en el cual ese cinismo es universalizado para cada narciso: “que cada uno cultive su pequeño goce personal”¹⁵.

Éric Sadin apunta a que la ciencia, en especial con la escritura digital y la virtualización producida por la sujeción a las inteligencias artificiales, nos llevará a un funeral de aquello que somete a nuestras existencias; producirá que estas se vean entonces “liberadas, porque la inflexibilidad de las cosas, su aspereza, su crueldad, la suerte escurridiza de la vida parecen estar desapareciendo”¹⁶. ¿De quién es el funeral? El filósofo francés responde, de manera contundente:

Esta entidad que agoniza y muere es *lo real*. Esa fuerza sorda y hasta ahora ineludible que representa la fuente de todas nuestras dificultades, nuestros riesgos, conflictos, encuentros fortuitos, penas y alegrías, variaciones continuas y acontecimientos imprevisibles y que, sin prevenirnos, modifica de modo anodino, para bien o para mal, el curso de nuestros destinos; este real contra el cual, según la fórmula de Jacques Lacan, no dejamos de “golpearnos”, porque no hay una ley integral que nos permita capturarlo en toda circunstancia, ni hay manual de uso que verse sobre la infinidad de sus zonas, bien, asistimos actualmente a su extinción.¹⁷

Sin duda, es descorazonador lo que piensa Sadin, Pero ¿estamos ante la muerte de lo real? Digamos que, en efecto, los desarrollos científicos parecen apuntar, precisamente, a las causas del malestar, pues el dominio sobre la naturaleza se relaciona tanto con lo externo como con nuestro cuerpo. Y, además, la satisfacción supuesta a través de objetos implica poder salir del paso respecto del otro, simplemente cayendo

14. Éric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo* (Buenos Aires: Caja negra, 2020), 70.

15. Soler, *Incidencias políticas del psicoanálisis*, 426.

16. Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, 247.

17. *Ibíd.*, 248.

en la feliz (in)completitud de los *gadgets*. Sin embargo, difícilmente podemos afirmar que esto elimine el real que está en juego en el malestar, como si la cuestión fuera de usuarios *del* mundo y no de seres humanos *en el* mundo, por más que el mercado nos trate de reducir a objetos intercambiables. Podríamos ser dioses con nuestros aparatos y herramientas, y aún mantenernos con el malestar. En este sentido, Freud advierte que:

Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo; sobre su carácter acorde a fines no caben dudas, no obstante lo cual, su programa entra en querrela con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos.¹⁸

Así pues, si de lo que se trata es de una ciencia que está tratando de tomar lo real, para significarlo, no parece que vaya a suceder, a menos que de lo que hablemos no sea más de humanos. En este sentido, no es difícil encontrar posturas poshumanistas, de las cuales una parte busca, por medio de la intervención científica, el mejoramiento humano aun a costa de lo humano mismo: esta es llamada transhumanismo. En esta corriente de pensamiento se pueden encontrar formas algo variadas, que confluyen en ver en la técnica el camino para hacer del ser humano algo superior. Es sostenida por personas como Raymond Kurzweil, director de tecnología de Google, con lo que se entiende que no es un capricho, aunque lo sea, sino un programa respecto de cómo se piensa la vulnerabilidad humana. En el Manifiesto Transhumanista, el cual se encuentra en Internet, se puede leer lo siguiente, en el primero de sus puntos: “La humanidad será profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Nosotros prevemos la posibilidad de ampliar el potencial humano al vencer el envejecimiento, las limitaciones cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta tierra”¹⁹.

Acá no se afirma que se pueda extender la vida, sino que se puede vencer el envejecimiento; entonces, la muerte causada por el cuerpo mismo. Sin duda, este punto marca una agenda que, aunque irreal para personas dentro de los campos de la tecnología y la biología, e insensato para la filosofía, muestra un compromiso con deshumanizar al humano, ya que:

La muerte misma empieza a no ser vista como un destino, como una condición básica e inexorable de nuestra forma de estar en el mundo, de nuestra índole biológica, o como un referente de nuestra comprensión como seres humanos, tal como las religiones y la filosofía nos habían venido enseñando, sino que se está transformando en un problema técnico. Algo que tarde o temprano nuestro ingenio podría solventar.²⁰

18. Freud, “El malestar en la cultura”, 76.

19. Ver el manifiesto en <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-declaration/>. La traducción es mía.

20. Antonio Dieguéz, *Transhumanismo* (Barcelona: Herder, 2017), 12.

Si se trata de eliminar el malestar y conquistar lo real, sin duda que esta será la vía para lograrlo, puesto que estaríamos hablando de algo distinto a lo que es lo humano. Ni siquiera nos preocuparía que el principio de realidad y el principio de placer empaten, gracias a la ciencia, porque lo que está más allá del principio de placer sería conquistado. Pero ¿para qué conquistar una tierra que simplemente se puede ignorar al intentar cercarla, amurallarla? Las máquinas, en su calidad de entidades imperecederas, incluso podrían ser cunas para mentes humanas que se traspasen a ellas.

Y no estoy hablando de ciencia ficción, pues proyectos como el *Neuralink* de Elon Musk, hablan sobre la visión que hay respecto de la consciencia humana; sobre cómo se asume que la experiencia del mundo es para la ciencia nada más que formas de conexión neuronal, de procesamiento de datos; formas en las que podría eliminarse la experiencia del cuerpo biológico, y solo dejar ciertos procesos racionales susceptibles de matematización por parte de inteligencias artificiales hipercomplejas.

Tampoco es inverosímil pensar en organismos humanos que no sean cuerpos, sino simplemente organismos técnicos, en los que la anticipación de completitud que Lacan muestra en el *Estadio del espejo*, responda más bien a la mutilación de partes intercambiables. Actualmente existen distintos implantes, incluso como el marcapasos, para atestiguar sobre un futuro que está siendo guiado hacia otras formas de sujeción.

Ahora bien, esto ni siquiera es cuestión técnica, por no decir discursiva; puesto que, si el resultado del desarrollo es la deshumanización del humano, no hay desocultamiento que valga, no hay cultura, en su faceta de supuesta oposición a la naturaleza, que resista. Esto quiere decir que, en aras de buscar una salida al malestar en la cultura, de lo que se trata es de eliminar aquello que lo sufre, a aquellos que están insertos en la lógica del mundo. Este es el *pharmakon* superior, si se quiere, puesto que “ha llegado la hora de que el ser humano tome el control de su propia evolución y haga de ella una evolución dirigida o diseñada”²¹. Nada de azar, puro control, pura optimización, a costa de lo humano.

Lo humano, por ser humano, se relaciona con lo real, debido a la lógica misma del significante, de la red de significantes. Lo real no es algo que sea susceptible de ser representado, y no lo ha sido aún debido a una carencia de herramientas, de lengua de algún tipo; sino que existe porque hay un vaciamiento de goce, porque hay inconsciente por el Otro del lenguaje, precisamente. En contra de esto descansa la esperanza de la escritura digital para la ciencia; pero, en cambio de cazar lo real, como se podría suponer con las inteligencias artificiales, termina por forcluir definitivamente al sujeto del inconsciente, mediante un intento de deshumanización. El gran problema de esto es que el inconsciente, si bien produce, no produce de acuerdo con matematizaciones.

21. *Ibíd.*, 41.

dato registrable. Lo que se produce en el inconsciente —que no se reduce a lo real, por supuesto— tiene que ver con el tropiezo, con la hiancia. Sobre esta habla Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: “Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término *producirse*, se presenta como el *hallazgo*. Así es como la exploración freudiana encuentra primero lo que sucede en el inconsciente”²².

La gran cuestión sobre por qué no es posible que la ciencia atrape lo real, tiene que ver con que todo tendría que ser atrapado por lo simbólico. No es que lo real sea algo que exista en el mundo, o que sea el mundo directamente, y los significantes sean representaciones sobre eso real, como en una relación de fenómeno-noúmeno. El significante es lo que da lugar a lo real, siendo eso, precisamente, la hiancia desde la cual hay producción. Lo real, de hecho, carece de representación, de *Vorstellung*, por lo cual es un lugarteniente, como lo llama Lacan, el que allí aparece, el *Vorstellungrepräsentanz*: el carrito famoso del juego de *Fort-da*, a partir del cual Freud piensa la repetición. No hay en ese caso un intento de apropiarse de una pérdida, sino que aquello que carece de *Vorstellung*, encuentra en el carrito su forma de representación. Es así como la repetición muestra un carácter de pérdida constante, de pérdida irrecuperable, de ausencia y falta, de imposibilidad de lo simbólico. La repetición siempre pide lo nuevo, pero no porque haya algo nuevo que exista, sino porque hay algo nuevo que pedir.

El punto no es lo que se encuentra, pues el encuentro de la repetición implica lo no-realizado, sino que la repetición pide atrapar eso que no se pudo la última vez; eso que la palabra deja perder, que se escurre como un hoyo negro que hace danzar significantes a su alrededor, mostrando que el vacío es una ausencia constituyente, positiva, como el ombligo del sueño.

Ese carácter paradójico de la repetición es clave para entender que el malestar humano, la civilización y el sujeto, no son matematizables. La identidad requerida en la repetición da cuenta de la imposibilidad de acoplar la palabra y la cosa, el desfase entre lo perdido e imposible y su función de causa; al mismo tiempo, esta identidad requiere algo nuevo, pues la *Sachvorstellung* no es *Wortvorstellung* y, sobre todo, *das Ding*, como fue enunciada en el *Seminario 7* por Lacan, es irrecuperable. Así, ni la palabra (*Wort*) es la cosa (*Sache*), ni la Cosa (*Ding*) es recuperable.

Sin embargo, como *parlêtre*, el ser humano está en la lógica del *automatón*, el cual se da por la propia red de significantes, como un automatismo, que no es de repetición. La insistencia significante da cuenta del carácter maquinal del inconsciente, del carácter de reproducción que en él se establece a partir del trauma del Otro. La faceta maquínica tiene que ver, entonces, con *das Ding*, siendo la máquina una composición netamente significante. En palabras de Lacan:

22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* (Buenos Aires: Paidós, 2011), 33.

La palabra es ante todo objeto de intercambio por el cual nos reconocemos: si dan la contraseña no les romperán la cara, etc. La circulación de la palabra comienza así y se infla hasta el punto de constituir el mundo del símbolo que permite cálculos algebraicos. *La máquina es como la estructura suelta, sin la actividad del sujeto.* El mundo de la máquina es el mundo simbólico.²³

Para que lo simbólico dé cuenta de lo real, debemos pensar que el mundo se debe reducir a la lógica de la máquina. No es extraño, entonces, que sobre las inteligencias artificiales se deba asumir que hay un desocultamiento del sujeto, mediante la forclusión de este, para asumir que tienen una verdad que escribir. La escritura digital, binaria, tiene un nombre para cada cosa, no hay ambigüedad allí; sin embargo, la palabra no es la cosa; incluso cuando podemos nombrar todo lo existente y tener espacio para todo lo por existir, el significante no puede agotar, por su existencia misma, lo real.

Tampoco es de extrañar que proyectos extremos como el transhumanismo piensen en acabar la muerte o generar máquinas casi omniscientes por la escritura digital de todo y la velocidad de procesamientos cuánticos. El Dios que tanta falta hace para suplir la providencia, se encuentra en las ansias de Verdad de la ciencia, a la par que la inmortalidad, en cuerpo de máquina. Mientras Él llega, las inteligencias artificiales son las encargadas de dictar cómo vivir, cómo comer, cómo transportarse, cómo trabajar; asumiendo la responsabilidad del humano, liberándolo por fin de ese terrible ajeteo de evaluar y fallar, dándose cuenta de que siempre es Otra cosa lo que quiere. Si todo queda librado a los algoritmos, tampoco hay azar que cuente, tampoco hay *Tyché*, ni encuentros inesperados. Todo esto es nada más que afán de sacar a lo humano, al sujeto, del camino de la producción maquínica, que reine el *automatón*, y que lo haga en tiempo real, optimizando todo, sin fracasos, sin restos, sin ausencias.

En esta línea, la optimización maquínica, que crea vínculos a partir de tareas y no lazos, aunada a la forclusión del sujeto, podría requerir anular el sueño —y el soñar!— descartándolo por ser algo inconveniente, al reemplazarlo por algo más que permita regenerar las neuronas de alguna otra forma que no implique dormir. Sin embargo, es claro, tras este recorrido, que todo esto se tendrá que mantener en pausa mientras que el ser humano exista, tenga un mundo y sea empleado por el lenguaje. Incluso podemos suponer que con una existencia toda-simbólica algo se filtraría en el dispositivo tecnocientífico, algo del tejido se agujerearía ante un real que vuelve para mostrar que la máquina no lo sabe todo, no lo puede todo, no lo escribe todo.

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 77.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAUNSTEIN, NÉSTOR. *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2012.
- DELEUZE, GILLES. *Post-scriptum. Sobre las sociedades de control*. En *Academia*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/5509>.
- DIEGUEZ, ANTONIO. *Transhumanismo*. Barcelona: Herder, 2017.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- HEIDEGGER, MARTIN. "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- NÚÑEZ, SANDINO. *Psicoanálisis para máquinas neutras*. Montevideo: HUM, 2017.
- SADIN, ÉRIC. *La humanidad aumentada*. Buenos Aires: Caja negra, 2017.
- SADIN, ÉRIC. *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja negra, 2020.
- SOLER, COLETTE. *Incidencias políticas del psicoanálisis / 1*. Barcelona: Ediciones S&P, 2011.
- VITA-MORE, NATASHA. "The Transhumanist Manifesto". En *Humanity+*. Disponible en: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>





"Um menino com olhos pequenos, após deslizi, mas já não conseguiu a br..."
"Um menino com olhos pequenos, após deslizi, mas já não conseguiu a br..."

El problema de lo irrepresentable en Freud: lo estético, la literatura y el ombligo del sueño



EDUARDO POZO CISTERNAS*

Universidad Autónoma de Santiago de Chile, Santiago, Chile

El problema de lo irrepresentable en Freud: lo estético, la literatura y el ombligo del sueño

The Problem of the Unrepresentable in Freud: Aesthetic, Literature, and the Navel of the Dream

La question de l'irreprésentable chez Freud : l'esthétique, la littérature et le nombril des rêves



CÓMO CITAR: Pozo Cisternas, Eduardo. "El problema de lo irrepresentable en Freud: lo estético, la literatura y el ombligo del sueño". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 267-294, doi: 10.15446/djf.n22.112852.

* e-mail: eduardopozoc@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

En el presente artículo abordaremos el problema de lo irrepresentable dentro del psicoanálisis. Para esto exploramos dos ejes que consideramos anudados entre sí. En primer lugar, desde la lectura que hace Jacques Rancière del inconsciente freudiano a partir de su propuesta del inconsciente estético, nos situaremos en el cambio del régimen representacional al régimen estético de la literatura y su reparto de lo sensible que trasciende el mundo de las artes alcanzando un terreno político. En segundo lugar, investigaremos la relación de Freud con la técnica de interpretación de sueños, la teoría de los sueños en sí y, a partir de esto, el encuentro con los límites de la representación.

Palabras clave: inconsciente estético, Freud, sueños, representación.

In this article, we address the problem of the irrepresentable within psychoanalysis. To do so, we explore two axes that we consider knotted together. First, based on Jacques Rancière's reading of the Freudian unconscious as an aesthetic unconscious, we focus on the transition of the representational regime to the aesthetic regime of literature and its distribution of sensitivity, which transcends the world of the arts reaching a political terrain. Second, we look into Freud's relationship with the technique of dream interpretation, the theory of dreams itself, and, from this, the encounter with the limits of representation.

Keywords: aesthetic unconscious, Freud, dreams, representation.

Dans cet article, nous nous pencherons sur la question de l'irreprésentable au sein de la psychanalyse. Pour cela, nous explorons deux axes que nous estimons être liés entre eux. Premièrement, à partir de la lecture de Jacques Rancière de l'inconscient freudien comme un inconscient esthétique, nous nous intéresserons au passage du régime représentationnel au régime esthétique de la littérature et sa distribution du sensible qui transcende le monde des arts jusqu'à atteindre le terrain politique. Ensuite, nous examinerons la relation de Freud à la technique d'interprétation des rêves, la théorie de rêves elle-même et, à partir de là, la rencontre avec les limites de la représentation.

Mots-clés : inconscient esthétique, Freud, rêves, représentation.



1. Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno Cervantes (Buenos Aires: Paidós, 2012).
2. María Luciana Yacuzzi, “El concepto de representación en psicoanálisis: algunas notas para su abordaje”, en IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXIV Jornadas de Investigación, XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017). Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-067/1013.pdf>.
3. Sigmund Freud, “La represión” (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).
4. Pablo Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia* (Tesis de doctorado con mención en Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, 2015).

INTRODUCCIÓN

El concepto de *Vorstellung* proviene de la filosofía alemana en la que clásicamente se comprendió bajo la idea de una reproducción en la conciencia de las percepciones, presentes o pasadas, como también del sentido y forma del contenido concreto de un pensamiento. En otro registro también, la filosofía moderna ha considerado que la representación es la imagen mediante la cual se conoce la cosa¹.

Pero más allá del significado “verdadero” u “original”, podríamos decir que el concepto de *Vorstellung* que plantea Freud, al momento de incorporarlo en su propio corpus teórico, sufre reformulaciones. Es incorporado a la disciplina dentro de una red de otros términos, lo que lo lleva a profundas e importantes transformaciones; esto es sin duda fuente de malos entendidos y desencuentros en la conversación interdisciplinaria². Es decir, lo representable y lo que resta, lo imposible de representar, tendrán que trabajarse en función de una concepción del psiquismo que establece una ruptura epistemológica con la filosofía de la conciencia en la que nace la noción.

Freud va a contraponer representación y afecto, dando cuenta de esta primera diferencia, así como de sus distintos destinos por efectos de la represión: la representación es atraída hacia lo inconsciente y el afecto se hunde en el cuerpo o se muda en angustia³. Otra diferencia inicial que podríamos plantear es que el concepto no requiere necesariamente de un sujeto de acción; en cambio, la representación, antes que la operación psíquica que realiza un sujeto sobre una cosa u objeto, versa más bien en torno a cómo el objeto se inscribe⁴, pudiendo hacerlo en dos sistemas psíquicos distintos, como veremos.

Por último, para introducir el problema, el término *Vorstellung* en Freud implica una manera específica de aceptar una verdad a través de un trabajo de “darle forma a”, “presentar algo delante de” frente a la ausencia. Un término emparentado es el *Darstellung* que significa presentar al modo de una puesta en escena teatral, o al modo de una figuración, de una puesta en imagen, un pensamiento mientras implique figuración de un deseo inconsciente como lo podemos observar en el sueño. Así, el verbo *Darstellen* implica un movimiento que da cuenta del dar una forma determinada,

mostrable, capturable, aceptable a ese deseo reprimido. Freud, entonces, se aleja de la relación directa entre lo representado y su representación, ya que entremedio siempre hay una desestabilización, una desfiguración, una dislocación, una *Entstellung*. Nada puede ser representado de manera directa, pero: ¿no hay algo que siempre se pierde en esa traducción del deseo inconsciente?, y antes de eso: ¿cómo nace o se registra en la memoria ese primer deseo si antes de eso no está formado el aparato psíquico?

INCONSCIENTE ESTÉTICO, LITERATURA Y COLECTIVIDAD

La estética y lo sensible

Jacques Rancière plantea una relación posible entre psicoanálisis, filosofía y arte. Es decir, sus propuestas se abren a la metodología transdisciplinar coherente con la “repartición o distribución de lo sensible” propio de la estética. Dice el autor:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas [...]. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto [...]. Reparto de lo sensible revela quién puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce.⁵

En otras palabras, lo sensible, categoría fundamental de la estética, desborda al mundo del arte para distribuirse sobre otras experiencias perceptibles, ligado al lugar político del sujeto en la realidad común. Una noción de comunidad que en Occidente encuentra espacios y ejercicios predeterminados, fijados, y que lleva a la desigualdad⁶ según el autor. Desde aquí surge la necesidad de redistribuir, repartir, reconfigurar lo sensible de otra manera; entonces “el reparto de lo sensible” es la dimensión política de la estética, dimensión que torna visible lo común donde hay un cruce de diversas voces desde sus lugares particulares de experiencia.

Pensándolo así, la estética no sería una disciplina filosófica del arte sino una forma de desconexión frente a lo preestablecido de las condiciones de experiencia sensorial (la experiencia estética de Kant) en un ordenamiento social y político. Se encuentra preconfigurado quiénes son los que hablan y quiénes callan, quiénes son los que toman decisiones y quiénes obedecen, quiénes actúan y quiénes permanecen pasivos ante las acciones de los otros. De allí la propuesta de Rancière: ante esta división desigual que gira en un círculo vicioso, el filósofo francés nos propone salirnos

5. Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible: estética y política* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014), 14.

6. Según Platón, los trabajadores no pueden hacer otra cosa que sus labores propias por dos razones: en primer lugar, no disponen del tiempo y, en segundo lugar, están dotados de la aptitud justa para hacer lo que hacen, lo suyo. Tienen aptitud para una sola cosa, y para ocupar un lugar y un espacio determinados. A partir y en contra de esta tesis platónica se posiciona Rancière e interroga el círculo de la desigualdad que fija a cada uno a ocupar un lugar en ese “común” para entrar en una espiral emancipatoria de igualdad en la que podemos pensar, escribir, ver, hablar y hacer varias cosas a la vez. Ver Felipe Alfonso Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda. Un diálogo entre psicoanálisis y estética* (Memoria para optar al título de psicólogo. Universidad de Chile, 2017).

de ahí para movernos en una espiral emancipatoria que nada tiene que ver con la confirmación de un mundo signado por el “cada uno en su lugar” tan característico de la desigualdad⁷.

Dicho a la inversa, al igual que en la política y la organización social, también en las prácticas artísticas, y tomaremos en la presente investigación específicamente la literatura, hay un régimen estético, un determinado reparto de lo sensible, que pasa a ser político. El autor plantea tres regímenes del arte en la tradición occidental: el régimen ético de las imágenes, el régimen representativo y el régimen estético. Para el objetivo del presente trabajo nos situaremos entre los últimos dos; el fin es analizar cómo en esa ruptura revolucionaria, lenta y silenciosa, con los cánones representativos de las Bellas Artes, surge el último régimen, en el que se constituye el inconsciente estético. A partir de aquí proyectamos seguir la propuesta de que el inconsciente estético sería como un telón de fondo al inconsciente freudiano al cual nos interesa llegar.

7. Judit Mentasti, *Pensar entre estética y la política, según Rancière* (Jornada de investigación en filosofía, Universidad Nacional de la Plata, 2015). Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7619/ev.7619.pdf.
8. Cita de Rancière en Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.
9. El psicoanálisis es la última en cuanto a las tres grandes humillaciones que ha recibido el narcisismo del ser humano por la investigación científica. La primera la humillación “cosmológica lanzada por el descubrimiento de Copérnico”, que destruyó la ilusión narcisista según la cual el habitáculo del hombre estaría en reposo en el centro de las cosas; luego fue la humillación “biológica, cuando Darwin desgarró la barrera separadora que la arrogancia había erigido entre el hombre y el animal”. Finalmente vino la “humillación psicológica”: el hombre que sabía que ya no era ni el señor del cosmos, ni el señor de los seres vivos, descubre que su yo no controla su mente. Ver Sigmund Freud, “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1925[1924]), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 234-235.

Sobre lo representacional, el jeroglífico y lo irrepresentable de la literatura

En relación con el segundo régimen de las artes, este estaría subordinado a los cuatro principios del sistema representativo: 1) el principio de ficción, que propone que lo que se busca con una obra de arte es poder representar una serie de acciones, contar una historia. Su lugar como obras de arte no refiere a la forma en la que ellas se despliegan, sino al contenido, al mensaje que quiere transmitir, a la historia que cuenta; 2) principio de genericidad, que nos indica que la ficción tratada debe ser puesta en relación con un género determinado que tiene una escala de valores; una jerarquía que va desde los dioses y héroes hasta la vida cotidiana y sus vicios (sátira y comedia); 3) el principio de conveniencia, que refiere a que hay criterios que le entregan a la obra y a su autor una sumisión a una expresión conveniente, en una consonancia “decente” con el carácter y las costumbres de sus personajes y del pueblo; 4) y, por último, el principio de actualidad; por este, cada palabra y acción de un personaje tiene un motivo y un fin específico y claro, el ideal de la representación de la palabra como acto⁸.

Detrás de estos principios decanta una concepción particular de sujeto cartesiano, del ideal, el del empalme entre la representación y lo representado, del yo coherente. Esta noción “redonda” del “deseo” humano, tal como veremos, sufre una tercera afrenta directa al narcisismo por el concepto de inconsciente freudiano⁹. Este régimen de representación en el sujeto impone la acción intelectualmente predelimitada sobre la expresión espontánea; también una normativización jerárquica (bueno o malo; adecuadas o inadecuadas) de los temas, las palabras e imágenes, puesta en juego en

el terreno artístico. En relación con la literatura, que es lo que aquí nos interesa, esto puede ceñirse a una imitación de la verdad que se acopla solo al orden jerárquico de la monarquía¹⁰. Este régimen, planteado por Aristóteles y luego utilizado por los revolucionarios, toma la acción correcta del ser humano por sobre la existencia en sí, por sobre la vida.

Dentro de este régimen de representación, la literatura hacía un uso comunicativo explícito de un discurso de lucha social, como un instrumento para lo político. El poder de hacer arte con las palabras estaba ligado al poder de una jerarquía de ella; de una relación reglada del discurso entre los actos de palabra y las audiencias definidas sobre las que dichos actos habían de producir efectos de movilización política, de ideas, emociones o energías.

Recién a comienzos del siglo XIX, se comienza a hablar de literatura como el arte de escribir en sí. Aparece propiamente asociada a la idea de “literatura en democracia”, que no busca el sentido clásico de representación para movilizar desde un lugar elevado las situaciones o hechos políticos. Más bien, apuesta hacia una poética expresiva hecha de frases, de imágenes que valen por ellas mismas como expresiones de la poeticidad¹¹.

Es un momento de quiebre hacia el régimen estético que constituye un cambio que puede expresarse estrictamente como la inversión de los cuatro principios antes vistos. Al primado de la ficción se le opone el primado del lenguaje; a su distribución en géneros se le opone el principio antígenérico de la igualdad de todos los temas representados. Al principio de conveniencia se le opone el de indiferencia de los temas. Y al ideal de la palabra en acto se le opone el modelo de la palabra escrita¹².

En este momento, la estética de la literatura tiene que ver más con una descripción o presentación que puede ser realizada y leída por cualquiera. Este hecho en sí es un hecho político, ya que “pone en escena la experiencia común con objetos designados por ciertos sujetos [...] que hacen visible lo que era invisible, hace audibles a aquellos que no eran oídos sino como animales ruidosos”¹³. Esto pone en juego el nuevo reparto de lo sensible, el cual trabajamos en el apartado anterior.

Si el paradigma de la representación era la ficción de una palabra en acto, el paradigma de la revolución estética pasa a ser la escritura; una escritura como palabra viviente, cuyo uso se demuestra ejemplarmente en la prosa del género sin género de la novela¹⁴. También se subvierte completamente la noción de poesía que se tenía en el anterior régimen. Mientras la poesía sea un estado del lenguaje es también un estado del pensamiento. Un estado en que se dicen las cosas “tal cual son”, donde hay un saber, algo ignorado, pero también algo imposible de decir.

10. Rancière, *El reparto de lo sensible*.

11. “La política de los escritores no se refiere a sus compromisos personales en la pujas políticas o sociales, ni la manera en que estos representan las estructuras sociales o movimientos políticos [...] implica que la literatura hace política en tanto literatura”. Ver Jacques Rancière, *Política de la literatura* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011), 15.

12. Cita de Rancière en Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.

13. Rancière, *Política de la literatura*, 15-16.

14. *Ibíd.*

En la prosa se destacan la fascinación por el detalle y la indiferencia ante el significado humano de las acciones y los personajes. Flaubert, por ejemplo, ponía a todas las palabras en pie de igualdad, así como suprimía toda jerarquía entre temas nobles y temas vulgares, entre narración y descripción, primer plano y trasfondo, entre hombres y cosas: “No hay temas bellos ni temas vulgares [...] lo que crea la textura de la obra es el estilo, que es una manera absoluta de ver las cosas”¹⁵. Esto estaría lejos del estructuralismo también, que lleva a la escritura como un lenguaje llevado a la pureza de su materialidad significante.

En este régimen no hay compromiso político en su sentido explícito; trata con igual desprecio a demócratas y conservadores. Para él, el escritor debía cuidarse de querer probar algo. Esa “indiferencia” ante la significación del mensaje y de las acciones humanas, era justamente la estética implícita que esa literatura quería presentar sobre *la cosa en sí*,

[...] la palabra democrática es una palabra más muda, una palabra escrita sobre el cuerpo de las cosas [...] que expresa la verdad de las cosas así como los fósiles o las estrías de las piedras cargan su historia por escrito [...] ese testimonio es más fiable que todo discurso enunciado por labios humanos [...] es la verdad de las cosas por oposición a la charlatanería y la mentira de los oradores.¹⁶

En este sentido no tiene como fin reproducir los hechos de la realidad, sino desplegar un nuevo régimen de adecuación entre el significante de las palabras y la visibilidad de las cosas; hacer aparecer el universo de la realidad de la prosa novelesca como un inmenso tejido de signos que lleva escrita la historia de una era, de una civilización o de una sociedad; es decir, una “escena verdadera” que hay que interpretar¹⁷. En otras palabras, las novelas nos indican que la ficción es próxima a una nueva idea de verdad,

[...] en tanto lo impensado que habita en esta es recuperado, al menos parcialmente y no sin deformaciones, en su escritura. Lo real, sobre todo cuando aparece como trauma o violencia, como catástrofe o acontecimiento, puede ser tramitado “simbólicamente” a partir del humano ejercicio del relato.¹⁸

Acercarse a la verdad a través de un rodeo, de una interpretación, que siempre deja un agujero sin abarcar. Aquí entra en la ciencia marxista que invita al lector a adentrarse a los infiernos de la producción capitalista a partir de la banalidad del intercambio mercantil. Entra también en el pensamiento freudiano que propone una entrada a un terreno desconocido a través de los desechos de la razón; es decir, para comprender “no solo hay que buscar en las cosas banales, sino que hay que conferirles

15. *Ibíd.*, 25.

16. *Ibíd.*, 31.

17. *Ibíd.*

18. Roberto Aceituno, *Memorias de las cosas* (Ediciones departamento Artes Visuales de la Universidad de Chile, 2013), 67.

a esas cosas banales su aspecto suprasensible, fantasmagórico, para ver aparecer la escritura cifrada del funcionamiento social”¹⁹. Para Freud, esta es la lógica clásica del síntoma en el sujeto como formación del inconsciente, como un mensaje inconsciente dirigido a otro, pero oculto para el propio sujeto. Ese mensaje debe ser descifrado e interpretado en el trabajo clínico, tal como veremos en el siguiente apartado.

Esta política de la literatura está retratada para Rancière en la literatura en *Los Miserables*, cuando el protagonista se interna en los relatos de los aldeanos en torno a París (o se sumerge en sus alcantarillas) para descifrar la Revolución francesa desde ahí y no desde la misma capital. Esto hace surgir un nuevo modelo de verdad que es como el del geólogo “que reconstruye ciudades a partir de unos dientes, vuelve a poblar los bosques a partir de unos helechos impresos en la piedra fósil”²⁰. En este punto su ligazón con la clínica psicoanalítica se hace impostergable: la verdad puede entrar por la ventana²¹.

Llegados a este punto podemos dilucidar una de las cuestiones constituyentes del régimen estético de las artes, a saber, la contradicción. Una de ellas es la contradicción entre la literatura como expresión del genio individual y la literatura como expresión de la sociedad. Sin embargo, ambas versiones pertenecen al mismo texto, son posibles por el mismo reparto de lo sensible²². El autor propone que, si el lenguaje no se preocupa más que de sí mismo, no es porque es un mero juego autosuficiente, sino porque él es en sí mismo experiencia del mundo y texto de saber. Entonces, por un lado, tenemos que literatura parece ser la manifestación de una potencia singular; pero que a la vez se vale de una potencia colectiva, que da cuenta de ciertos aspectos, detalles y retazos de un momento particular del pensamiento y de la sociedad.

Esa contradicción también se pone en juego, por una parte, en la aventura simbolista que afirma la existencia de un pensamiento y de un lenguaje que retorna a su fuente disolviéndose en la imposibilidad de la obra misma; y tenemos el movimiento contrario, que va desde la disociación esquizofrénica hacia la literatura; de la disociación sufrida por el espíritu hacia la reconquista de sí mediante la capacidad de crear y la exploración de las posibilidades del lenguaje, como en Flaubert²³. La literatura es un arte escéptico, paradójico, que se sustenta en la guerra de contradicciones de las escrituras. Tanto los intentos por domesticar el relato, como de disolverlo, como lo pretendería Deleuze, son un intento de borrar esta guerra, esta contradicción y en último término una “banalización de la literatura”²⁴. Pero la contradicción paradigmática de la literatura (y de las demás artes) dentro del régimen estético está representada en la idea de la palabra muda; y dentro de ella, su expresión por un lado de la *palabra escrita* y por otro de la *palabra sorda* que veremos a continuación.

19. Rancière, *Política de la literatura*, 42.

20. *Ibíd.*, 221.

21. Rancière va a poner como ejemplo el caso de Freud llamado “El hombre de los Lobos” y la forma como Freud va a construir parte de un fragmento de la historia infantil del paciente mediante el recuerdo de un sueño de infancia: a través de una ventana aparecen sentados sobre un nogal 6 o 7 lobos que lo miran. Rancière señala que este nuevo modelo de la verdad está anclado a la literatura, es decir, sí puede construirse a través de la ficción, “la verdad puede entrar por la ventana en lugar de que se deba subir hasta ella”. *Ibíd.*

22. Rancière, *El reparto de lo sensible*.

23. Rancière, *Política de la literatura*.

24. Rancière, *El reparto de lo sensible*.

El inconsciente estético y el freudiano: tensiones

Con lo anterior dicho, ya podemos avanzar hacia el inconsciente estético que no debe ser estudiado como una contextualización de la teoría psicoanalítica, sino que el inconsciente estético “es una constelación que tiene su dinámica, su filosofía y sus políticas propias”²⁵. Como ya dijimos, para el autor el inconsciente estético está enmarcado dentro del régimen estético del arte y “se manifiesta en la polaridad de la doble escena de la palabra muda”²⁶. Esta palabra muda quedará formada en la contradicción que señalábamos, protagonizada por la palabra escrita (jeroglífica) y la palabra sorda (irrepresentable). La primera es el registro del logos en el *pathos*, lo que se encuentra en el orden del jeroglífico, del síntoma, lo que habla de forma muda, en la medida en que dirige sin tener un remitente concreto; sin poder distinguir a aquellos a los que conviene hablar de los que no, ni tampoco en los modos de enunciación. Es poner en escena el acto de la palabra que debe ser descifrado a través de fragmentos.

Del otro lado, está la palabra sorda, el *pathos* del logos, lo que se encuentra en la dimensión de lo irrepresentable; “una verdad inarticulable que se imprime en la superficie de la obra desbaratando toda lógica de historia bien organizada, de composición racional de los elementos”²⁷. Es el lugar en el que la bella apariencia estética se torna desprovista de sentido, insensata; “voluntad” que nada quiere y que en última instancia se identifica con la “pulsión dionisiaca de goce y sufrimiento, que se manifiesta en las mismas formas que pretenden negarlas”²⁸. Este segundo registro de la revolución estética es aquel marcado por la tradición romántica que inauguran Schopenhauer y el joven Nietzsche; es el soliloquio que a nadie habla y que nada dice ²⁹.

En síntesis, lo sensible del mundo dentro del régimen estético se juega en la contradicción entre la palabra escrita y la palabra sorda que Rancière plantea en el inconsciente estético³⁰. Contradicción que no se resolverá en la literatura al estilo de un jeroglífico (ni en ninguna otra arte), ya que lo que se descifra no es ningún secreto sino la consecuencia misma de la escritura que se despliega en su materialidad³¹. En la palabra escrita el espíritu es la potencia de la disolución que da la verdad a la literatura; mientras que la palabra muda deviene juego de espíritu, capacidad de crear mediante la exploración sistemática de las formas del lenguaje; en donde el hombre aparece como jugador y constructor.

Rancière³² sostiene que el propósito de su ensayo es marcar determinadas relaciones de complicidad y conflicto entre el inconsciente estético y el inconsciente freudiano, con la idea del primero como telón sobre el que se sostiene el segundo. La primera cuestión para decir entonces sobre la propuesta de este diálogo es que

25. Jacques Rancière, *El inconsciente estético* (Buenos Aires: Del estanke editorial, 2005), 10.

26. *Ibíd.*, 54.

27. *Ibíd.*, 77.

28. *Ibíd.*, 43.

29. Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.

30. Rancière, *El inconsciente estético*.

31. *Ibíd.*

32. *Ibíd.*

“La interpretación de los sueños”³³ de Freud marca una determinada distancia con la idea de ciencia tradicional y positivista; en ella el autor estaba completamente inmerso durante su periodo “neurológico” y lo que lo saca de ahí es la estética de la literatura. Rancière³⁴ propone que precisamente aquel salto es posible en la medida en que se instala el inconsciente estético como régimen de pensamiento. La posibilidad de una nueva forma de ciencia de la psiquis es posible porque hay un espacio ocupado por:

[...] la literatura del viaje por las profundidades, de la explicación de los signos mudos y de la transcripción de palabras sordas. Esa literatura ya vinculó la práctica poética de la exhibición y la explicitación de los signos con cierta idea de civilización, sus apariencias brillantes y sus profundidades oscuras, sus enfermedades y sus medicinas que le son apropiadas.³⁵

¿Fue la literatura bajo su régimen estético algo realmente determinante para Freud, su técnica y su forma de representar el deseo?

Para Rancière, ambas escenas de la palabra muda tienen lugar de una u otra forma en el psicoanálisis; sin embargo, en el caso particular de la elaboración freudiana la relación con el soliloquio, con la palabra sorda, se vuelve complicada. “Freud opera una selección determinada en la configuración del inconsciente estético. Privilegia la primera forma de la palabra muda, la del síntoma que es huella de una historia”³⁶. Y si ahora hacemos uso de los elementos que hemos aportado, podemos decir que, en última instancia, la elección de Freud de un registro por sobre otro conlleva una banalización del principio contradictorio del régimen estético. Esto en la medida en que no pone de manifiesto la tensión entre ambos, sino que intenta soslayar, según Rancière, los aspectos sórdidos, lo inexpressable del mismo inconsciente que se propone estudiar³⁷.

Así, en el análisis de Leonardo Da Vinci, Gradiva de Jensen, El Moisés de Miguel Ángel, o en el relato de El hombre de la arena de Hoffman, Freud terminaría por dirigirse “hacia el descubrimiento del recuerdo reprimido, y en última instancia, hacia el punto de partida, que es la angustia infantil de castración”³⁸. Se basa entonces en la causalidad lógica de una interpretación capaz de dar univocidad a la historia relatada. Es la importancia del detalle del fragmento de una escritura a la que se hace hablar, el desciframiento de un jeroglífico que responde a un trabajo arqueológico, lo que privilegiaría Freud (tal como lo hace, en parte, en “La interpretación de los sueños” como veremos), para finalmente remitir a una causa prínceps bien definida. Rancière³⁹ señalará otra forma del uso del detalle en el arte, aquella que identifica en el pedazo insignificante el impacto directo de una verdad inarticulable, irreductible de

33. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. v (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

34. Rancière, *El inconsciente estético*.

35. *Ibíd.*, 59.

36. *Ibíd.*, 75.

37. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*.

38. Rancière, *El inconsciente estético*, 69.

39. *Ibíd.*

interpretación; sin embargo, a Freud no le interesaría en lo más mínimo esta posición; le interesaría encontrar la verdad del inconsciente individual de un sujeto.

Freud nos advierte inmediatamente al comenzar su trabajo sobre la obra *El Moisés de Miguel Ángel*: “He notado a menudo que el contenido de una obra de arte me atrae con mayor intensidad que sus propiedades formales y técnicas, a pesar de que el artista valore sobre todo estas últimas”⁴⁰. Rancière⁴¹ se tomará de esta frase y nos dirá que el contenido de las obras para Freud no es sino la tendencia a descubrir el recuerdo reprimido y en última instancia la angustia de castración en las obras de arte. La angustia de castración y el recuerdo infantil constituirían siempre aquella causa última desde la cual se encadenan los elementos de una obra organizados en torno al fantasma de la castración⁴². Así, la obra de arte reflejaría una formación de compromiso que da cuenta de las mociones libidinales del autor, quien se mostraría más o menos en el héroe de su obra de arte. “Esa postura contundente tiende a una consecuencia singular que Freud mismo es llevado a señalar: la transformación de la ficción en biografía”⁴³.

El descubrimiento de la pulsión de muerte, como se sabe, marca sin duda un giro central en la obra freudiana⁴⁴, y para Rancière⁴⁵ este descubrimiento estuvo influenciado por la cosa en sí schopenhaueriana. Con esto Freud permitiría abrir un campo que se pregunta por el segundo registro de la palabra muda, pero para el autor, este habría rechazado esta senda; ella sería retomada, en el caso de la historia del psicoanálisis, por un “freudismo más radical”⁴⁶ y en la reflexión estética tomaría forma en el pensamiento de Lyotard. En él, encontramos al sujeto desarmado frente al golpe de lo sublime, confrontado a la fuerza del Otro. El psicoanálisis que valore la segunda escena en la tensión del inconsciente estético debe valorizar la palabra del Otro irreductible a toda hermenéutica, reivindicar la entropía nihilista que, para Rancière, Freud ha combatido⁴⁷. Esto, veremos al final que no es tan así para Verhaeghe⁴⁸, quien señala que se limita solo a un momento en Freud cuando su voz y posición tenían en la clínica y en su técnica una cierta lógica que hacía predominar la palabra escrita.

En síntesis, Freud se adscribe a esta forma de representación del deseo ligado al régimen estético de la palabra muda; sin embargo, la pregunta que nos queda es si solo en el nivel de la palabra escrita, y no a través de lo irrepresentable de la palabra sorda. A continuación, iremos a constatar esto en su teoría de los sueños y del deseo.

40. Sigmund Freud, “El Moisés de Miguel Ángel” (1914), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 217.

41. Rancière, *El inconsciente estético*.

42. Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.

43. Rancière, *El inconsciente estético*, 69.

44. Retomaremos esto en el último apartado.

45. Rancière, *El inconsciente estético*.

46. *Ibíd.*, 99.

47. Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.

48. Paul Verhaeghe, *¿Existe la mujer? De la histérica en Freud a lo femenino en Lacan* (Buenos Aires: Paidós, 1999).

LOS SUEÑOS, EL DESEO Y LA TÉCNICA FREUDIANA: POSIBILIDADES DE REPRESENTACIÓN

En el presente apartado iremos haciendo un contrapunto entre los límites en la técnica de la interpretación de los sueños y la teoría de los sueños que lleva a Freud a proponer una manera de comprender el trabajo de representación del deseo humano. Iremos viendo cómo la interpretación de los sueños, al igual que su interpretación de cierta literatura, le permiten cambiar de paradigma, del régimen representacional clásico hacia el régimen estético en la comprensión de los fenómenos psíquicos. Sin embargo, veremos cómo irá apareciendo cierta “opacidad” a partir de su trabajo con los sueños, un terreno irrepresentable propio del registro de la palabra sorda, que aparece menos clara en su relación con la literatura.

El objetivo de plantearlo desde la técnica de los sueños es salirse de la idea de que el psicoanálisis es una hermenéutica y mostrar que está articulado inseparablemente de la clínica en transferencia con una alteridad, como veremos. Entonces, nuestro camino será desde el sueño como una forma de pensar la representación del deseo “efectiva” hacia su fracaso, su límite de representación, su límite de interpretación.

Comenzamos planteando la máxima de Freud en “La interpretación de los sueños”: “el sueño es un fenómeno psíquico de pleno derecho, más precisamente un cumplimiento de deseo”⁴⁹. Ahora bien, advierte que ese deseo es “irreconocible y está disfrazado, debió existir una tendencia a la defensa contra ese deseo y a consecuencia de ello el deseo no pudo expresarse de otro modo”⁵⁰. Entonces habría dos instancias que interfieren y hacen que el sueño sea “cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido)”⁵¹. Una instancia que Freud más adelante llamará *ello*, que propone un deseo movilizando el trabajo del sueño, y la otra, la censura, que exige que ese deseo sea tomado por la *Ent-sellung* para poder ser expresado.

En otras palabras, el deseo en Freud sería una fuerza del aparato psíquico totalmente inconsciente que surge de contenidos que han sido reprimidos y que buscan la *Vorstellung* en la consciencia a través de la *Ent-sellung*. Esta energía busca recuperar un placer perdido, específicamente de las primeras satisfacciones infantiles encontradas en el cuerpo del otro, en general la madre o quien encarne su función. En “La interpretación” plantea:

[...] es una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción, producir otra vez la percepción misma, vale decir, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo.⁵²



49. Freud, “La interpretación de los sueños”, 142.

50. *Ibíd.*, 160.

51. *Ibíd.*, 177.

52. *Ibíd.*, 557.

La censura del sueño como resistencia y la doble *Vorstellung*

En la clínica de la interpretación de los sueños nos encontraremos con la resistencia como “una fuerza que quiere expresar algo y otra que no se avenga a permitir esa exteriorización”⁵³. Muchas veces se va a requerir una única ocurrencia o unas pocas para llevarnos desde el elemento onírico hasta su inconsciente, mientras que otras se necesitará de largas cadenas asociativas y el vencimiento de muchas objeciones críticas que están asociadas a los grados de resistencias⁵⁴. Su fin es sofocar lo inconsciente reprimido pudiendo provocar lagunas, oscuridades y confusiones en el soñante; algunas veces las mociones pueden exponer lo que quieren decir, en otras logra borrar por completo la comunicación o logra sustituirla por algo irreconocible. Esta resistencia tiene su lectura desde el trabajo del sueño como censura onírica. “La resistencia a la interpretación es solo objetivación de la censura onírica. Nos prueba también que la fuerza de la censura onírica no quedó agotada cuando produjo la desfiguración del sueño... sino que sigue persistiendo”⁵⁵.

Sigue persistiendo a través de otras formas, por ejemplo, el olvido del sueño en su totalidad o por un fragmento de este que luego el analizante lo puede agregar restándole importancia; con respecto a esto Freud dice: “ha de entenderse como un intento de olvidarlo. La experiencia muestra que justo ese fragmento es el más significativo; suponemos pues, que su comunicación tropezó con una resistencia más intensa que la de los otros”⁵⁶. Otra forma de resistencia, que estaría insertada en un sentido contrario al olvido del sueño, es la que ocurre cuando el analizante escribe los sueños enseguida de despertar. Así, la resistencia no estaría puesta en juego en la conservación del texto del sueño, sino que se desplaza hacia las asociaciones que pueda hacer el paciente de este, haciendo que el sueño sea inaccesible a la interpretación⁵⁷.

Freud encuentra otro límite a la interpretabilidad claro y directo con respecto a la resistencia: cuando la presión de resistencia es alta, ni siquiera sería oportuno abordarlo, aun cuando sea un analista con elevada experiencia⁵⁸. Sobre este tema, más adelante en el texto “Los límites de la interpretabilidad”, concluirá lo siguiente: “Si se practica la interpretación de sueños siguiendo el único procedimiento técnico que puede justificarse, pronto se repara que el resultado depende enteramente de la tensión de resistencia entre el yo despierto y lo inconsciente reprimido”⁵⁹, agregando que cuando existen resistencias altas la posibilidad de interpretación es muy limitada porque aparecen resistencias que aún ni siquiera han podido ser analizadas en el análisis mismo; es decir, generalmente se puede traducir y valorizar solo una cierta parte y de manera incompleta. Al depender del nivel de resistencia que exista en el paciente, el analista queda eximido de ir más allá de lo que puede conseguir como interpretación en un momento dado (advierde que luego, en otro momento resistencial,

53. Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis: 9° conferencia. La censura onírica” (1915), en *Obras completas*, vol. xv (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 14.

54. Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis: 7° conferencia. Contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes” (1915), en *Obras completas*, vol. xv (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

55. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis: 9° conferencia. La censura onírica”, 129-130.

56. *Ibíd.*, 13.

57. *Ibíd.*

58. Sigmund Freud, “Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños” (1923), en *Obras completas*, vol. xix (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

59. Sigmund Freud, “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en conjunto: Los límites de la interpretabilidad de los sueños” (1925), en *Obras completas*, vol. xix (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 130.

sí se pudiese retomar); a veces prestará oídos al contenido preconscious, otras veces prestará atención a las mociones reprimidas dentro de lo inconsciente que llevaron a la formación del sueño, o sea, al deseo inconsciente y otras veces no podrá hacer nada⁶⁰.

¿Qué nos muestra esta parte de la técnica de la interpretación de los sueños respecto a la teoría de la representación del deseo? Primero podemos observar claramente que la posición de Freud es que hay un sujeto dividido por su deseo inconsciente. En otras palabras, es una noción de sujeto descentrado de la conciencia, no es transparente ni autónomo. Se encuentra dividido en una constante conflictividad subjetiva ya que, desde un nivel tópico, va a estar determinada por dos sistemas paralelos en pugna; uno con las leyes lógicas del yo racional y del sentido común (proceso secundario) y otro regido por la propia lógica del inconsciente (proceso primario). En este último hay una libre movilidad de sus investiduras haciendo posible la condensación y el desplazamiento; no se rige por el principio de contradicción ni por la temporalidad lineal.

En un nivel dinámico, los fenómenos psíquicos resultan del conflicto subjetivo por esta represión o censura (que en clínica llamamos resistencia) y de las fuerzas que ejercen un determinado empuje para manifestarse, manteniendo ambos niveles de representación en un intercambio. Y es ahí donde la *Vorstellung* encuentra un sentido más preciso y complejo al quedar asociado a la *Ent-sellung* a la cual le es inherente el trabajo de trasposición, de traducción de un dominio a otro.

Por tanto, sería posible hablar de una *Vorstellung* inconsciente comandada por el proceso primario, y otra preconscious del proceso secundario; “las representaciones serían materiales que se hacen parte de los procesos psíquicos de manera diferencial y, a veces, de manera yuxtapuesta, dado que la misma representación puede ser trabajada a un mismo tiempo por ambos procesos”⁶¹.

El sueño como fragmentos de jeroglíficos

En “La interpretación de los sueños”, Freud ya estaba distanciado de la técnica de Breuer para combatir los síntomas, desarrollando una propia, que a su vez la aplicaba a los fenómenos oníricos como una forma de aproximarse a lo reprimido del inconsciente. Le solicitaba al paciente que intensificara la atención de sus percepciones psíquicas y que suspendiera la crítica de pensamientos. La atención debía dirigirse a la captación de pensamientos involuntarios que afloraran, centrándose en la observación de sí mismo; a diferencia de lo que sería un proceso de reflexión en el que entra más en juego una acción psíquica voluntaria; les decía: “El éxito del psicoanálisis depende de que tome nota de todo cuanto le pase por la cabeza y lo comunique y no vaya a dejar de lado

60. A propósito de las limitaciones del psicoanalista, muchas veces también él mismo ha caído en errores y sobrestimaciones de lo que se puede extraer de un sueño por un excesivo respeto hacia lo “inconsciente misterioso” (Freud, “Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños”) olvidando dos cosas: la primera, que muchas veces el sueño es un pensamiento como cualquier otro posibilitado por la relajación de la censura y la elaboración inconsciente. Sobre esto, el autor dice: “El sueño está muy lejos de ofrecer solo intentos de solución de la tarea de vida. El sueño no es más que una forma del pensar; y la comprensión de esa forma jamás podrá lograrse desde el contenido de sus pensamientos” (Freud, “La interpretación de los sueños”, 502). Se refiere a una forma de pensar diferente al pensar consciente, pero no por eso más descuidado, incorrecto, olvidadizo o incompleto; es un pensar distinto, inconsciente, que muchas veces tiene su acceso limitado. En segundo lugar, se olvida la exclusiva tarea del sueño y dice “un solo propósito útil, una sola función, es preciso atribuirle al sueño: está destinado a impedir la perturbación del dormir... puede describirse como un fragmento de fantaseo al servicio del dormir” (Freud, “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en conjunto”, 129). En “La interpretación de los sueños”, lo dirá así: “el sueño es el guardián del dormir” (Freud, “La interpretación de los sueños”).

61. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*, 271.

una ocurrencia por considerarlas sin importancia, que no vienen al caso o porque le parece disparatada”⁶². Sugería una posición de reposo y que cerraran los ojos.

Podemos ver cómo, para interpretar los sueños, aparecen técnicas herederas de la hipnosis como, por ejemplo, indicarle al paciente que cierre los ojos y que tome posición de relajo. También se logra vislumbrar lo que conceptualizará más adelante como la asociación libre. En el desarrollo de la técnica dejará de lado la sugerencia de cerrar los ojos, aunque mantendrá la idea de la posición de reposo a través del diván como una forma de cancelar lo motor y centrarse en las asociaciones que surgen en la mente del paciente. Estas debían ser a partir de la presentación, por parte del analizante, de fragmentos del sueño (no en su totalidad) para que asociara ocurrencias que pudieran definirse como “segundos pensamientos” con el fin de aproximarse hacia el desciframiento.

Le Rider señala que lo que permite esta libertad en la técnica es la atención libre flotante ejercida sobre los discursos de sus pacientes junto con su autoanálisis que le permiten sentirse más libre de los dogmas científicos. Así la psicología y el conocimiento científico mismo ya le son insuficientes; por tanto, es el discurso literario, sus asociaciones y fuentes lo que adviene como otra forma de conocer. Él señala: “No se puede decir que Freud aplica su teoría a las obras literarias de un modo externo. Sus comentarios parecen, por el contrario, brotar dentro del cauce de una conversación ininterrumpida con los autores que le acompañan toda su vida [...], en él existen tres grandes fuentes: La Biblia, la mitología y la tragedia griega y Shakespeare”⁶³.

Freud⁶⁴ escribe sobre los diferentes procedimientos técnicos más específicos que debiera utilizar el analista frente un sueño: hacer que el soñante reproduzca sus ocurrencias en la secuencia en que se presentaron en el relato del sueño; también puede optar por tomar un elemento, frase o pedazo del sueño, ya que como se espera ha de llevar un dicho de la vigilia; también no tomar el contenido manifiesto y a cambio inquirir al soñante por fragmentos de acontecimientos de la víspera que se vinculan en su asociación con el sueño relatado; o, finalmente, cuando el soñante ya está familiarizado con la técnica de la interpretación, renunciar a todo precepto y dejar que el paciente escoja por cuál trozo comenzará sus asociaciones. No existe una mejor que la otra y todo dependerá del momento del análisis y el grado de resistencia. Lo que sí deja claro es que no es aconsejable abordar el proceso analítico forzosamente desde la interpretación de los sueños ya que eso podría introducir fuerte resistencia⁶⁵.

Así, lo que nos muestra la técnica, es que existe un trabajo de trasposición, de cifrado, de codificación de las fracciones de pensamientos del sueño en los contenidos oníricos, transformándose en una pictografía, en un jeroglífico. Al comienzo del texto Freud plantea que existió en la historia de la humanidad (y sigue existiendo)

62. Freud, “La interpretación de los sueños”, 123.

63. Jacques Le Ride, *Freud y la literatura en la historia del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1968), 53.

64. Freud, “Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños”.

65. Sigmund Freud, “El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis” (1912), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

una manera de interpretación de los sueños simbólica; esta se realiza como bloque a representar en su totalidad y para lo cual no se pueden dar más indicaciones que la agudeza y genialidad del intérprete de turno; pero también está el método del cifrado del fragmento que es al cual él se adscribe: “trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en la que cada signo ha de traducirse merced a una clave fija, en otro de significado conocido”⁶⁶. Si lo tomamos como un todo, el sueño nos parece absurdo y carente de valor.

Buscar en cada signo, fragmento a fragmento, esa es la orientación freudiana en el descifrado que tiene que ocurrir por parte del analizante; pues en cada trozo se pone en juego la masa de representaciones por el arduo y amplio trabajo de la *Ent-sellung* que supone la producción del sueño sobre el deseo infantil reprimido. En otras palabras, habría una *sobredeterminación* de los elementos del contenido del sueño en múltiples pensamientos oníricos; por ejemplo, un nombre puede representar a varias personas a la vez⁶⁷.

El deseo, la alteridad y el ombligo del sueño

Es fundamental la presencia de la alteridad para vencer las resistencias; de hecho, señala Freud que, si uno aplica a sí mismo un autoanálisis de sueños, se dará cuenta de que, aunque se proponga realizar la asociación libre, no podrá y terminará seleccionando racionalmente por el yo los elementos que van emergiendo. El trabajo de la interpretación del sueño se vuelve más nítido cuando se hace interpretar por un otro con el cual acontece el fenómeno de la transferencia; aquí no profundizaremos en este para no desviarnos de nuestro objetivo.

Ahora bien, lo que sí nos interesa decir respecto a esa huella que deja la alteridad primaria en lo que va a devenir en transferencia, es que ya desde los orígenes, Freud va a plantear que el aparato se rige por el principio de placer. Esto quiere decir que se intenta mantener la tensión del aparato psíquico lo más bajo posible evitando el displacer y abrazando la reducción de la tensión que significa el placer. Esto no será simple ya que hay grandes tensiones corporales, que se intentan descargar a través de la motilidad; y como en el sueño el movimiento se encuentra más o menos cancelado, se expresa a través de la puesta en escena onírica en el polo sensorial. Ahora bien, en los comienzos de la vida, la liberación de dicha tensión dependerá de la manera en que una alteridad se haga presente o ausente. En un nivel económico, habría una circulación y distribución de una energía pulsional cuantificable, susceptible de disminución o aumento. En la medida en que ese otro sí apacigüe el desequilibrio, se instalará *Die primare befriedigungserlebnis*, una vivencia de satisfacción primaria.

66. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*, 119.

67. Esto es lo que nos muestra, por ejemplo, Irma en el sueño paradigmático de Freud. Es decir, un personaje como elemento del contenido onírico que subroga a más de una persona; cuestión que muchas veces termina dando lugar a nuevas unidades, algunas de ellas extremadamente confusas, en la que la máxima evidencia está en la creación de palabras. *Ibíd.*

La próxima vez que la necesidad sea percibida por el aparato psíquico, se investirá la huella de aquella percepción y procurará producir nuevamente esta experiencia. Al movimiento del aparato psíquico hacia el encuentro con aquella percepción que permite su cumplimiento Freud le llama *deseo*⁶⁸.

Ahora bien, respecto a la posición de la alteridad en la técnica habría que establecer que el intérprete central del sueño es el propio soñante, no así el analista que más bien encarna el fenómeno de transferencia. Así, la “Interpretación de los sueños” no pasa por una interpretación brillante del analista, sino que es el propio soñante quien debe decir lo que el fragmento del sueño significa: “el psicoanálisis sigue la técnica de hacerse decir por los mismos a quienes estudia”⁶⁹. Si el analista insiste en imponer él su saber de una manera autoritaria, unidireccional, universalizada, lo único que va a lograr es mayor resistencia. Si bien es el analista quien, frecuentemente, da el último paso vía interpretación hacia una verdad inconsciente, la mayor parte del trabajo está del lado del paciente que trabaja en transferencia con aquella alteridad.

Hasta aquí, podemos plantear que la técnica de la interpretación de los sueños aplicada por Freud, de la misma forma que la influencia de cierta literatura como señala Rancière, le sirve para salirse del régimen representacional clásico totalizante y ceñirse por los fragmentos de la palabra escrita ahora en la vida onírica (y en la historia psíquica en general). Creemos que la teoría y la técnica de los sueños no se dio sin la influencia directa de la literatura; ambas están anudadas⁷⁰.

Ahora bien, Freud toma tanto de los relatos novelados como de los relatos oníricos de sus pacientes para proponer un trabajo de representación del deseo; sin embargo, el sueño no piensa al estilo de la literatura, sino que se conforma con transformar; no es vehículo de ninguna comunicación, “por el contrario, está formado para permanecer incomprendido”.

Pero esa incompreensión no es solo porque exista un trozo jeroglífico en resistencia por el sujeto en su trabajo transferencial como señalamos; también contiene un punto ciego, de detención absoluto de las asociaciones frente al cual, señala explícitamente, hay que dejarlo en las sombras, pues está cerrado, es imposible para la palabra; es el límite máximo de la *Vorstellung*, su cicatriz, y es a la vez el lugar donde se engendra, se articula el deseo como el micelio de un hongo; nos referimos al ombligo del sueño. Dice Freud:

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco, han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz

68. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*.

69. Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis: 7ª conferencia.”, 125.

70. Piensa a los poetas y los novelistas como garantía de verificación para el análisis ya que su testimonio va más allá de lo que puede pensarse académicamente. Le Rider señala: “Freud estima que la literatura y el psicoanálisis, por vías diferentes, llevan a cabo una misma indagación sobre el hombre y pueden enriquecerse mutuamente [...] Freud se entrega de buena gana a la ilusión novelística: cree en los personajes más vivientes que la naturaleza, imaginados por el novelista; analiza sus casos ficticios como si se tratara de casos reales”. Le Rider, *Freud y la literatura en la historia del psicoanálisis*, 45.

de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.⁷¹

El ombligo del sueño representa el paradigma de lo irrepresentable en el psicoanálisis freudiano que luego va a complejizar a través de la pulsión de muerte y la repetición del sueño traumático.

SUEÑO, MUERTE Y TRAUMA: LO IRREPRESENTABLE

La cosa, la representación cosa y el encuentro originario con la alteridad

Pero antes de irnos a la conceptualización del sueño traumático y la pulsión de muerte, demos una breve vuelta por la historia de este fragmento irrepresentable dentro de la obra de Freud; este tiene su origen ya en los sistemas neuronales del “Proyecto de psicología para neurólogos” de 1895 como también en las sutilezas más relacionadas al análisis del lenguaje anímico inconsciente, como lo desarrolla en 1915 en sus escritos metapsicológicos.

En estos últimos vuelve a la importancia de la alteridad, la que con su presencia-ausencia constituye y transforma la pulsión en algo más o menos representable, haciendo más traducible *la cosa* en *representación-cosa* y luego en *representación-palabra*. Sin embargo, siempre en esa traducción al mismo tiempo hay algo que excede al aparato y va dejando un resto opaco, algo que se pierde imposible de representar.

En la representación-palabra se combinan componentes correspondientes a la imagen sonora, a la imagen visual de las letras escritas, a la imagen motriz del habla y a la imagen motriz de la escritura. Ahora bien, la composición de la palabra encontrará su real complejidad al considerar la asociación de cada operación lingüística determinada por la relación de la cría con el Otro y su transmisión al sistema de lenguaje cultural. De esto se desprenderán verdaderas conquistas, nos dice Freud, de ligazones, de enlaces y luego de representaciones que instauran y hacen parte a la cría, de una cultura, humanizándola a partir de las palabras del Otro⁷².

La representación-cosa contiene un núcleo de memoria que en sí mismo carece de representación; o su representación es la manera en que se hace presente una primera inscripción que testimonia la marca que dejó el encuentro con la pulsión y la experiencia de satisfacción con el *Nebenmensch*. Así la pulsión en sí (la cosa), queda en un estado de opacidad a diferencia de la representación-cosa que

71. Freud, “La interpretación de los sueños”, 519.

72. “Aprendemos a hablar en cuanto asociamos una ‘imagen sonora de palabra’ con un ‘sentimiento de inervación de palabra’. Una vez que hemos hablado, entramos en una posesión de una ‘representación motriz de lenguaje’ (sensaciones centrípetas de los órganos del lenguaje), de modo que la palabra, desde el punto de vista motor, queda doblemente comandada para nosotros”. Luego dice: “Aprendemos el lenguaje de los otros en cuanto nos empeñamos en hacer que la imagen sonora producida por nosotros mismos se parezca en todo lo posible a lo que dio ocasión a la inervación lingüística. Así aprendemos a ‘pos-hablar’”. Sigmund Freud, “Lo inconsciente” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 208-209.

implicaría una experiencia fáctica de placer en dos tiempos (archivo y repetición). Esto movilizará al aparato psíquico al cumplimiento de deseo por diversas vías: alucinación, satisfacción autoerótica, sueños, síntomas, etc., que buscan su expresión a través de la representación-palabra⁷³. Assoun sugiere en esta línea que “[...] lo representado puro y simple: entendemos que lo inconsciente es un pensamiento puro de la Cosa. A esto se aferra lo consciente, como registro de las representaciones de palabra”⁷⁴.

Más que profundizar en la teoría de la representación-cosa/palabra, de la represión primaria/secundaria o de la negación⁷⁵, nos interesa marcar que en ese camino de traducción del aparato siempre hay algo de afirmación y otra cosa que se pierde; por ejemplo, la representación-cosa nunca se disuelve en la representación-palabra. Por otro lado, la opacidad de la representación-cosa, lo no conocido del ombligo del sueño, se relacionaría con un resto “originario”. *Das Ding* que siempre intentará aparecer en las palabras, sin que ellas y sus representaciones logren allanarla en toda su geografía y espesor; y al revés, con las palabras y su ligazón, la intensidad de la cosa también encontrará otros destinos de expresión. En efecto, la palabra se constituye como la alteridad de la cosa en el interior de la *Vorstellung* escindida y por ligar. Será ese “real” emergente, propio del *das Ding*, el que fisure el nivel representativo de la palabra, ya que, si bien puede ser identificado, nombrado, ligado “con” y “en” el campo de la *Vorstellung* y el pensamiento, lo que resta mantiene una relación de imposibilidad estructural.

En el sistema inconsciente, encontraremos también una representación pura, anterior a esas otras representaciones que se alojan en lo Inconsciente por efecto de la represión secundaria. Se trata de la inscripción psíquica de la pulsión. Freud le llama, representante representación y será el modo en que la pulsión se inscribe psíquicamente. Ahora bien, [...] la *Vorstellung* si bien se puede entender como una representante representación en tanto es la manera en que la pulsión se inscribe subjetivamente, aquella no debe confundirse con la imagen total de un objeto, sino más bien como un significante que puede remitir a otro significante y no necesariamente a la cosa que aparece en principio relacionada.⁷⁶

Continuando con el tema de la traducción, también difieren en sus contenidos la percepción y la conciencia, lo que más tarde será conceptualizado como el sistema Pre-Consciente (Pre-cc). Existen diferentes tipos de materialidades psíquicas, pero ni siquiera el primero en constituirse, el signo de percepción, es una transcripción exacta, una copia de lo percibido. Al registrarse el estímulo como signo, inscripción, se le asocian otros elementos de acuerdo con una lógica específica: la simultaneidad. La inscripción inconsciente, equivalente a la representación-cosa, corresponde ya a una

73. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*.

74. Paul-Laurent Assoun, *Introducción a la metapsicología freudiana*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Paidós, 1993), 149.

75. Esto está detrás de nuestra investigación, pero su profundización supera los límites y objetivo del presente trabajo.

76. Laplanche et al, *Diccionario de Psicoanálisis*, 371.

retranscripción de lo inscripto por simultaneidad, que se lleva a cabo de tiempo en tiempo. De modo tal que el sistema correspondiente a la inscripción inconsciente consiste en una transformación de lo inscripto como signo de percepción. A su vez, su retranscripción supondrá el enlace a una representación-palabra, correspondiente a la inscripción Pcc-cc⁷⁷. Dice Freud en un pasaje que creemos que aclara y resume este embrollo:

De *golpe* creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes [...] sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. El sistema Icc contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema Pre-cc nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabras que le corresponden. Tales sobreinvertidas, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario.⁷⁸

Assoun⁷⁹ es el que sitúa ya en el “Proyecto de psicología para neurólogos” los antecedentes de los límites de la representatividad a través del *Complejo del próximo*. El sujeto queda marcado en una doble vertiente por el choque “traumático” con esa alteridad, con el *Nebenmensch*: como una búsqueda significativa (en el sentido simbólico como diría Lacan) de esas primeras satisfacciones como huella mnémica en un intento de construir una trama. Y, por otro lado, en esas primeras satisfacciones, dolor y sufrimiento con el otro, hay una imposibilidad, un sin sentido, un algo de inaccesibilidad para el sistema Pre-cc a ese material mnémico originario, ya que existe un advenimiento tardío en los procesos secundarios.

Es a partir de esta hipótesis que podemos articular el ombligo del sueño al tesoro de recuerdos infantiles sustraídos desde un comienzo al Pre-cc; desde allí se puede pensar el límite de lo representable en el aparato psíquico en Freud, quedando anticipada su argumentación sobre la represión primaria⁸⁰. Es decir, observamos en esta dimensión un núcleo irreductible que se restará a la comprensión que aborda los restos mnémicos. Bajo esta lógica, la elaboración de lo inconsciente bajo el trabajo del recuerdo y el discernimiento siempre quedará un resto que deja ese conjunto abierto e inacabado.

77. Cabrera, *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*.

78. Freud, “Lo inconsciente”, 198.

79. Assoun, *Introducción a la metapsicología freudiana*.

80. Alma Pérez Abella y Julia Germani, *El ombligo del sueño en Freud: La respuesta de Lacan a Marcel Ritter*. (3er Congreso Internacional de Investigación, 15 al 17 de noviembre del 2011, La Plata, 2011). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1385/ev.1385.pdf.

La pulsión de muerte y lo imposible del sueño traumático

Precisamente, lo que se introduce con *das Ding*, es un complejo de huellas que no logran tener una significación última para el sujeto; es inasimilable, y sin embargo empuja a la repetición ¿Qué hay detrás de esta repetición? ¿Qué tienen que ver la repetición, la muerte y la pulsión? Para Lacan el *das Ding* “es el elemento que está en el origen aislado por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, siendo en su naturaleza extranjero”⁸¹. A pesar de ser buscado, nunca se encuentra, sino que solo reconocemos sus coordenadas de placer; pero va a marcar todos los rodeos en los que el sujeto procura su cumplimiento de deseo. Es la voluptuosidad de una verdad inarticulable en su historia, un homenaje a ese golpe traumático con la alteridad que lo condena al deseo.

En 1920 con el texto “Más allá del principio de placer” Freud va a formalizar la *compulsión a la repetición* comandada por la *pulsión de muerte* como aquello que da cuenta de lo irrepresentable para el psicoanálisis. Revisemos este punto a la luz del sueño traumático.

En este texto Freud plantea que en los sujetos existe una fuerza distinta a la del principio de placer, el cual, hasta ese momento, había sido la manera en cómo se explicaba la automática regulación de los procesos anímicos. Este principio gobierna en el proceso primario del aparato psíquico, es decir, desde lo más inconsciente. Este imperio se contrapondría al principio de realidad que, con el fin de cuidar al yo y “sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el *displacer* en el largo rodeo hacia el placer”⁸².

Bajo el contexto del fin de la primera guerra mundial y de su interés por reflexionar acerca de aquellas fuerzas destructivas en los seres humanos, Freud, en primer lugar, retoma el tema de las neurosis de guerra y de las neurosis traumáticas en relación con los sueños traumáticos. Se pregunta por qué estos se repiten una y otra vez y lo reconducen con *displacer* a la situación de su accidente, siendo que el sueño, en general, es el cumplimiento de deseo. Volveremos sobre ellos más adelante.

En segundo lugar, desde la observación familiar (a un nieto) se pregunta por qué el niño repite tan placenteramente la primera parte del juego *fort-da* (“no está- ahí está”) siendo que en ella se puede suponer un *displacer* extremo; esto, porque representa la renuncia pulsional de admitir sin protesta la partida de la madre. Y, en tercer lugar, desde la clínica, señala que cuando se instala la neurosis de transferencia, existe algo en el paciente que no puede recordar; y lo repite tanto en su vida cotidiana como con el analista, tal como señalamos respecto a cierta transferencia. Muchas veces estas repeticiones son indeseadas ya que provocan *displacer* y se afanan por interrumpir

81. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 1986), 65.

82. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 10.

la cura. Freud denomina esto *compulsión a la repetición*, que comienza a trabajar anteriormente en el texto “Recordar, repetir, reelaborar”⁸³. Ahí refiere que se pone en acto algo que no se puede recordar; por lo tanto, tampoco olvidar. Esto en la medida en que nunca fue consciente. Agrega entonces que existe un tipo particular de vivencias que han sobrevenido desde una época arcaica en la infancia y que en su momento no lograron ser entendidas, sino que solo se logró su comprensión, en parte, *nachträglich*, a posteriori. Son impresiones de las que es imposible rescatar un recuerdo y se toma noticia de ellas no su totalidad y a la manera de la *Ent-sellung* propia de la lógica de la represión secundaria.

Tomando estos tres puntos, y sumando el masoquismo, Freud plantea que existe una constante “repetición de vivencias dolorosas [...] osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión a la repetición que se instaura más allá del principio de placer”⁸⁴. Esta compulsión a la repetición estaría comandada por la pulsión de muerte, una fuerza en el ser humano que se esfuerza en pasar de lo vivo a un estado inanimado de una manera directa, corta, “quiere morir ahora”. Es la que apunta a desligar todo aquello que posibilita la vida psíquica y cultural. En contraposición a esta fuerza estaría la pulsión de vida (Eros) que busca por un rodeo, alejar un directo progreso a lo inorgánico, prolongando el camino hacia la muerte. La pulsión de muerte contendría entonces mociones destructivas que se conseguirían neutralizar a través de las pulsiones de vida (pulsiones sexuales) y desviarlas hacia el mundo exterior por medio de la descarga motora dirigida a los otros.

Bajo este nuevo modelo pulsional Freud pretende explicar la repetición displacentera del niño en el juego o de la transferencia de un sujeto en análisis, pero nos referiremos al concepto de trauma que nos interesa resaltar acá. Freud, en su primera teoría, con el fin de encontrar la etiología de los síntomas de la histeria, señala que en un momento de la infancia tuvo que haber habido una escena de seducción o abuso sexual. Luego en su teoría del trauma, le atribuye más importancia a la fantasía inconsciente o fantasma, a la “realidad psíquica” por sobre la “realidad material”. Así, Freud substituye lo real traumático con la ficción del fantasma. En esta segunda teoría del trauma, una escena posterior vivida por el sujeto retroactivamente podrá reanimar esa “realidad psíquica” que dejó huella; y, en función del principio de placer, ambas escenas son reprimidas, operando desfiguraciones y desplazamientos; en su lugar se crean síntomas, sus retoños.

Finalmente, en su teoría después de 1920 dirá que el suceso traumático provoca una perturbación de la economía psíquica que pondrá en acción todos los mecanismos de defensa. Sin embargo, en un primer momento el principio de placer quedará abolido porque no estuvo la angustia para preparar al aparato psíquico; se



83. Sigmund Freud, “Recordar, repetir, reelaborar” (1914), en *Obras completas*, vol. xii (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

84. Freud, “Más allá del principio de placer”, 21-22.

romperá así la “barrera antiestímulo”. Esta barrera va a ser importante en la medida en que protege al sujeto en su encuentro con la realidad, justamente lo que no ocurre en una vivencia traumática que puede ser llevada a la vida onírica.

En el sueño traumático no hay un recorrido arquitectónico trazado como sí ocurre en el sueño neurótico. Hay una falta de un relato y de un orden, pero no de un orden al modo de la intriga clásica que lo acerque a aquello que desconoce, sino que, justamente lo contrario, necesita digresión del relato arquitecturado que lo aleje de lo que ya sabe; ese trozo de realidad confrontado al puro presente sin olvido, que a la vez se vuelve imposible de traducir, de representar.

Así, con el rompimiento de esa barrera, se ve anegado por grandes volúmenes de estímulo que irrumpen desde lo interno pulsional o externo y todo el esfuerzo que realizará será intentar dominar el estímulo, es decir,

[...] ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación [...]. Se produce una enorme contrainvestidura en favor de la cual se empobrecen todos los otros sistemas psíquicos, de suerte que el resultado es una extensa parálisis o rebajamiento de cualquier otra operación psíquica.⁸⁵

Es un exceso intramitable, irrepresentable que subvierte las posibilidades de procesamiento metafórico, un encuentro con lo real por fuera de lo simbólico, va a decir Lacan, dejando una especie de huella sin experiencia; un vacío, un agujero en la continuidad representacional inherente a la vida psíquica y, por consiguiente, lo ocurrido es difícilmente transmisible y compartible⁸⁶.

De esta manera, los sueños traumáticos que investigaba Freud reconducían regularmente al sujeto a la situación en que sufrió el accidente, una y otra vez, compulsivamente, “como un intento fallido de elaboración ya que repite la escena traumática agregando la angustia que en su origen estaba ausente”⁸⁷. Así, estos sueños: “Nos proporcionan una perspectiva sobre una función del aparato anímico que, sin contradecir el principio de placer, es empero independiente de él y parece más originaria que el propósito de ganar placer y evitar displacer”⁸⁸. Solo tras una ligazón lograda vía representación-palabra (que en su momento no existió) podría establecerse el imperio irrestricto del principio de placer.

Freud dice que nos vemos en la obligación de aceptar que los éxitos del desarrollo orgánico son producto de los influjos del medio externo; pues dada esta naturaleza pulsional, el ser vivo no querría cambiar y la impresión de progreso no será sino un engaño del afán repetitivo de las pulsiones. Así, llevando el argumento hasta el final, se concluye que en última instancia “la meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo”⁸⁹.

85. *Ibíd.*, 30.

86. Roberto Aceituno, *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (Santiago: Universidad de Chile, 2010).

87. Cabrera citado por Aceituno. *Ibíd.*

88. Freud, “Más allá del principio de placer”, 31.

89. *Ibíd.*, 38.

CIERRE Y APERTURAS HACIA LO IRREPRESENTABLE

Según lo anteriormente expuesto respecto a la representación del deseo y su intento por cumplirlo, podríamos resumir que se encarna en una búsqueda imposible e interminable, tanto en sueños como en vigilia, de unas primeras huellas mnémicas de satisfacción que marcan la elección de objeto erótico/deseante del sujeto hasta su muerte. Hay dos complejidades en este punto; en primer lugar, es un objeto que surge de un deseo mítico; porque al momento de entrar el individuo en el lenguaje edípico, el registro perceptivo sufre una reconstrucción a través de la represión (secundaria) y la fantasía. Es decir, antes de eso, las primeras huellas quedan como una nostalgia estructural inaccesible hacia aquella completitud sensible que alguna vez ocurrió, pero de la cual no tenemos representación; son trazos perdidos que melancólicamente arrastramos, con más o menos padecimiento, por nuestras vidas. Vacío representacional que portan los agujeros del cuerpo en esas experiencias con la alteridad, que el Complejo de Edipo, momento estelar del drama infantil, con sus castraciones y frustraciones, se encargará de reconfigurar hacia ciertos objetos libidinales capturables por la representación-palabra. En segundo lugar, la escisión entre lo consciente y lo inconsciente tiene consecuencias en relación con la opacidad y lo enigmático del deseo; por tanto, el sujeto consciente no puede dar cuenta de esta discontinuidad mediante el recurso a sí mismo, sino que para eso necesita el trabajo con algún otro⁹⁰.

En síntesis, el deseo está sujeto a la memoria inconsciente de esas satisfacciones primitivas, en la que habrá un resto originario inaccesible, que jamás se conocerá, un vacío; y que será re-fundado por la articulación simbólica familiar y cultural dándole algún destino sustituto que en la traducción hacia la palabra va sufriendo inevitables pérdidas también, como sucede en toda traducción.

El paradigma de lo irrepresentable en Freud es el ombligo del sueño, que resulta de esa pre-historia que no es sin la alteridad, pero en la que el aparato psíquico no posee la estructura para representar, quedando la experiencia en un agujero. Espacios de memoria no-representables que también se muestran en los sueños traumáticos (y en la psicosis) en los que hay una vivencia que retorna una y otra vez sin poder simbolizarse. Todo esto toma una formalización en la teoría freudiana a través del “Más allá del principio de placer”; sin embargo, existe todo un antecedente de este tipo de fragmentos en el concepto del complejo del próximo de sus primerísimos escritos del año 1895 como el de “Proyecto de psicología para neurólogos”; también de “La interpretación de los sueños”, de sus “Escritos técnicos” específicamente del sueño como vimos, o del “Recordar, repetir, reelaborar”, hasta sus escritos metapsicológicos de 1915-1917.

90. En el caso del psicoanálisis propone el trabajo en transferencia y el concepto de construcción.

Paralelamente a ese proceso, se gesta una lógica del jeroglífico en su primera clínica, en el trabajo con el síntoma de la histeria bajo la lógica de la representación secundaria, de las formaciones del inconsciente como el sueño influido por cierta literatura. Un enigma por descifrar que cuenta con todo un potente aparatage teórico-clínico y que surge de lo que para Rancière sería la influencia de la palabra muda del inconsciente estético en su vertiente de la palabra escrita.

Para Rancière⁹¹, esta sería la vía que elige Freud, en desmedro de la palabra sorda, pues allí donde el jeroglífico debería terminar por conducirlo a lo irrepresentable y lo sórdido, Freud opondría la bella intriga clásica aristotélica que en su caso tomaría la causa príncipes del complejo de castración. No obstante, dicho lo anterior, podemos sostener que ya desde esta época Freud ha logrado instalarse en esta doble escena, sin hacer una elección tajante por una de ellas.

Cuando Rancière dice que Freud rechaza la palabra sorda remite precisamente su fundamento a textos en los que Freud toma la literatura tal como vimos, antes del claro y explícito giro que supuso la pulsión de muerte; esta lo empuja a darle una vuelta de tuerca más a sus nociones técnicas y teóricas ya revolucionarias. Siguiendo las investigaciones de Verhaeghe, esto supuso un giro en Freud también respecto a su posición del saber. Este giro viene no tanto de la relación de Freud con la estética, sino con la clínica (ambas anudadas como vimos) a partir de esa época. Esto le permite plantear que Rancière no se equivoca, pero es un planteamiento parcial, ya que se limita a un momento particular de Freud en que se posiciona desde un lugar de amo, “y podemos agregar que sintomática, pues ese Freud que lee Rancière, es el momento de Freud I, aquel que se instala en el lugar de gran sabedor y que constituye la figura del amo muerto con la que se quedan los posfreudianos”⁹².

De hecho, para Verhaeghe después de 1920 aparece un Freud más abierto, más ligado a la incertidumbre y al no saber, desde su posición clínica y con sus discípulos. Sin embargo, antes de eso, se posiciona como un poseedor de un saber cerrado, comprendiendo muy rápido todo; ello lo llevó a utilizar algunas obras de arte como una creación para someterlas a su examen psicoanalítico y respaldar sus conceptos. Esto, desde nuestra investigación, sería que las obras de arte literarias fueron determinantes para salir de sus explicaciones representacionales clásicas positivistas para acercarse a la palabra escrita, la palabra del jeroglífico inscrita en las cosas y que responde a un trabajo de desciframiento arqueológico.

Este primer Freud para el autor es precisamente el momento de la obra freudiana desde la cual los posfreudianos van a posicionarse en relación con un amo muerto y a partir del cual desarrollarán sus obras; llevarán a una serie de tristes confusiones, particularmente en el campo del estudio de la histeria. La época de Freud I es la época

91. Rancière, *El inconsciente estético*.

92. Verhaeghe, *¿Existe la mujer? De la histórica en Freud a lo femenino en Lacan*, 76.

de un Freud que se erige como gran sabelotodo, y los posfreudianos posicionados desde el discurso universitario, comenzaron a ocupar el marco teórico psicoanalítico; no como un instrumento, sino como un argumento de manual, de autoridad al cual el paciente tendría que adaptarse para alcanzar la salud⁹³. Así el autor, poniendo como ejemplo lo que sucedió con Lacan, denuncia una lógica sintomática de amos muertos al interior de la institución psicoanalítica, esquematizando sus teorías y petrificándolas mediante sus palabras.

De hecho, volviendo a Rancière, cabe señalar que él reconoce este otro momento freudiano a partir de la influencia de la pulsión de muerte, diciendo que aparece algo “más radical”, y que le da lugar a lo “sórdido”, a lo “inarticulable”. Sin embargo, nos dice:

La afirmación de la pulsión de muerte se deduce del estudio de la problemática de la “neurosis traumática”. Pero su reconocimiento está también ligado al golpe que la guerra de 1914 asesta a la visión optimista del psicoanálisis que había guiado a la primera edad del psicoanálisis, y a la simple oposición del principio de placer al principio de realidad.⁹⁴

Aquí hay dos cuestionamientos. El primero es que le da al concepto un fundamento contextual por la guerra desestimando su carácter filosófico, que podríamos encontrar que, como vimos, está bajo la influencia de Schopenhauer y Nietzsche, o incluso Kant. Esto creemos que termina poniendo la idea de la palabra sorda en el centro de la concepción del sujeto en psicoanálisis. Lo otro es que esto sucede no solo a partir de 1920 sino, como vimos, a través de algunos elementos fragmentados e incompletos pero que siempre tuvieron a Freud en una tensión que lo mantuvo oscilando.

En cierta forma, esto coincide con lo que Cabrera llama las *interpretaciones canónicas* de Freud y que toman como paradigma del corpus freudiano, al lapsus, al sueño, al síntoma y su interpretación. De esta forma, el Freud que Rancière lee en *El inconsciente estético*, deja completamente de lado el argumento de “Más allá del principio de placer”⁹⁵, al igual que los posfreudianos.

En conclusión, Freud responde a este programa romántico del régimen estético de las artes, en sus consideraciones sobre el sueño y el aparato psíquico por cuanto hay una doble escena contradictoria entre el desciframiento y la desarticulación del sentido; la doble escena de la palabra muda. Por ello nos está permitido decir que el sueño freudiano (relevando sus límites representacionales e interpretativos, su ombligo del sueño y la repetición dada en el sueño traumático) se inscribe como una práctica estética al interior de este régimen de identificación de las artes. El jeroglífico onírico, y el aparato psíquico simbolizante vía represión, no reniega de la segunda escena de la palabra muda; más bien es la otra cara de una constante contradicción.

93. *Ibíd.*

94. Rancière, *El inconsciente estético*, 95.

95. Díaz, *Freud en la doble escena de la palabra muda*.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEITUNO, ROBERTO. *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago: Universidad de Chile, 2010.
- ACEITUNO, ROBERTO. *Memoria de las cosas*. Ediciones departamento Artes Visuales de la Universidad de Chile, 2013.
- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Introducción a la metapsicología freudiana*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- CABRERA, PABLO. *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*. Tesis de doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile, 2015.
- DÍAZ, FELIPE ALFONSO. *Freud en la doble escena de la palabra muda. Un diálogo entre psicoanálisis y estética*. Memoria para optar al título de psicólogo. Universidad de Chile, 2017.
- FREUD, SIGMUND. "La interpretación de los sueños" (1900). En *Obras completas*. Vol. v. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis" (1912). En *Obras completas*. Vol. xii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Recordar, repetir, reelaborar" (1914). En *Obras completas*. Vol. xii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "El Moisés de Miguel Angel" (1914). En *Obras completas*. Vol. xiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "La represión" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Lo inconsciente" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis: 7º conferencia. Contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes" (1915). En *Obras completas*. Vol. xv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis: 9º conferencia. La censura onírica" (1915). En *Obras completas*. Vol. xv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio de placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños" (1923). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Las resistencias contra el psicoanálisis" (1925[1924]). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto: Los límites de la interpretabilidad de los sueños" (1925). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1986.
- LAPLANCHE, JEAN Y JEAN-BERTRAND PONTALIS, *DICCIONARIO DE PSICOANÁLISIS*. Trad. Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LE RIDE, JACQUES. *Freud y la literatura en la historia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- MENTASTI, JUDIT. *Pensar entre estética y la política, según Ranciere*. Jornada de investigación en filosofía. Universidad Nacional de la Plata, 2015. Disponible en: <https://www.>

memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/
ev.7619/ev.7619.pdf

PÉREZ ABELLA, ALMA Y JULIA GERMANI. *El ombligo del sueño en Freud: La respuesta de Lacan a Marcel Ritter*. 3er Congreso Internacional de Investigación, 15 al 17 de noviembre del 2011, La Plata, 2011. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1385/ev.1385.pdf.

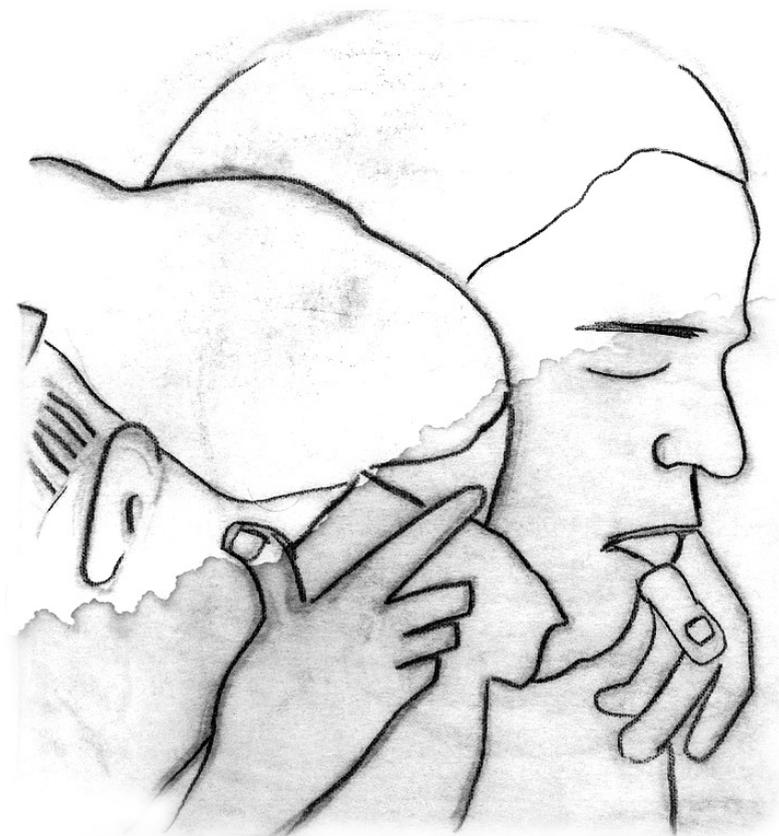
RANCIÈRE, JACQUES. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

RANCIÈRE, JACQUES. *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del estante editorial, 2005.

RANCIÈRE, JACQUES. *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.

VERHAEGHE, PAUL. *¿Existe la mujer? De la histérica en Freud a lo femenino en Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

YACUZZI, MARÍA LUCIANA. *El concepto de representación en psicoanálisis: algunas notas para su abordaje*. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXIV Jornadas de Investigación, XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, - Facultad de Psicología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017.





VII. CAMPO ABIERTO



© Beatriz González | Chicamocha | Serigrafía sobre papel Taller Zapata Medellín | 53x65.5 cm | 2016



© Beatriz González | Los Inundados 6 | Óleo sobre lienzo | 60x60 cm | 2012

DISCURSO DE LA PRESENTACIÓN OFICIAL DEL INFORME FINAL DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD*

(FRAGMENTO)

FRANCISCO DE ROUX

EL RECLAMO DE LA INDIGNACIÓN

No teníamos por qué haber aceptado la barbarie como natural e inevitable, continuar los negocios, la actividad académica, el culto religioso, las ferias y el fútbol como si nada estuviera pasando. No teníamos por qué acostumbrarnos a la ignominia de tanta violencia como si no fuera con nosotros, cuando la dignidad propia se hacía trizas en nuestras manos. No tenían por qué los presidentes y los congresistas gobernar y legislar serenos sobre la inundación de sangre que anegaba el país en las décadas más duras del conflicto.

¿Por qué el país no se detuvo para exigir a las guerrillas y al Estado parar la guerra política desde temprano y negociar una paz integral? ¿Cuál fue el Estado y las instituciones que no impidieron y más bien promovieron el conflicto armado? ¿Dónde estaba el Congreso, dónde los partidos políticos? ¿Hasta dónde los que tomaron las armas contra el Estado calcularon las consecuencias brutales y macabras de su decisión? ¿Nunca entendieron que el orden armado que imponían sobre los pueblos y comunidades que decían proteger los destruía, y luego los abandonaba en manos de verdugos paramilitares? ¿Qué hicieron ante esta crisis del espíritu los líderes religiosos? Y, aparte de quienes incluso pusieron la vida para acompañar y denunciar, ¿qué hicieron la mayoría de obispos, sacerdotes, y comunidades

* Francisco de Roux, “Esta es una invitación a superar el olvido, el miedo y el odio a muerte”, *Diario Criterio*, 28 de junio, 2022. Disponible en: <https://diariocriterio.com/comision-de-la-verdad-francisco-de-roux/>.

religiosas? ¿Qué hicieron los educadores? ¿Qué dicen los jueces y fiscales que dejaron acumular la impunidad? ¿Qué papel jugaron los formadores de opinión y los medios de comunicación? ¿Cómo nos atrevemos a dejar que pasara y a dejar que continúe?



VISITA A LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. DISCURSO DEL SANTO PADRE* (FRAGMENTOS)

PAPA FRANCISCO I

[...]

La labor de las Naciones Unidas, a partir de los postulados del Preámbulo y de los primeros artículos de su Carta Constitucional, puede ser vista como el desarrollo y la promoción de la soberanía del derecho, sabiendo que la justicia es requisito indispensable para obtener el ideal de la fraternidad universal. En este contexto, cabe recordar que la limitación del poder es una idea implícita en el concepto de derecho. Dar a cada uno lo suyo, siguiendo la definición clásica de justicia, significa que ningún individuo o grupo humano se puede considerar omnipotente, autorizado a pasar por encima de la dignidad y de los derechos de las otras personas singulares o de sus agrupaciones sociales. La distribución fáctica del poder (político, económico, de defensa, tecnológico, etc.) entre una pluralidad de sujetos y la creación de un sistema jurídico de regulación de las pretensiones e intereses, concreta la limitación del poder. El panorama mundial hoy nos presenta, sin embargo, muchos falsos derechos, y —a la vez— grandes sectores indefensos, víctimas más bien de un mal ejercicio del poder: el ambiente natural y el vasto mundo de mujeres y hombres excluidos. Dos sectores íntimamente unidos entre sí, que las relaciones políticas y económicas preponderantes han convertido en partes

* Papa Francisco I, “Visita a la Organización de las Naciones Unidas. Discurso del Santo Padre”, en *Viaje Apostólico del Santo Padre Francisco a Cuba, Estados Unidos de América y Visita a la Sede de la Organización de las Naciones Unidas* (Nueva York: Libreria Editrice Vaticana, 2015).

frágiles de la realidad. Por eso hay que afirmar con fuerza sus derechos, consolidando la protección del ambiente y acabando con la exclusión.

Ante todo, hay que afirmar que existe un verdadero “derecho del ambiente” por un doble motivo. Primero, porque los seres humanos somos parte del ambiente. Vivimos en comunión con él, porque el mismo ambiente comporta límites éticos que la acción humana debe reconocer y respetar. El hombre, aun cuando está dotado de “capacidades inéditas” que “muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico”¹, es al mismo tiempo una porción de ese ambiente. Tiene un cuerpo formado por elementos físicos, químicos y biológicos, y solo puede sobrevivir y desarrollarse si el ambiente ecológico le es favorable. Cualquier daño al ambiente, por tanto, es un daño a la humanidad. Segundo, porque cada una de las creaturas, especialmente las vivientes, tiene un valor en sí misma, de existencia, de vida, de belleza y de interdependencia con las demás creaturas. Los cristianos, junto con las otras religiones monoteístas, creemos que el universo proviene de una decisión de amor del Creador, que permite al hombre servirse respetuosamente de la creación para el bien de sus semejantes y para gloria del Creador, pero que no puede abusar de ella y mucho menos está autorizado a destruirla. Para todas las creencias religiosas, el ambiente es un bien fundamental².

El abuso y la destrucción del ambiente, al mismo tiempo, van acompañados por un imparable proceso de exclusión. En efecto, un afán egoísta e ilimitado de poder y de bienestar material lleva tanto a abusar de los recursos materiales disponibles como a excluir a los débiles y con menos habilidades, ya sea por tener capacidades diferentes (discapacitados) o porque están privados de los conocimientos e instrumentos técnicos adecuados o poseen insuficiente capacidad de decisión política. La exclusión económica y social es una negación total de la fraternidad humana y un gravísimo atentado a los derechos humanos y al ambiente. Los más pobres son los que más sufren estos atentados por un triple grave motivo: son descartados por la sociedad, son al mismo tiempo obligados a vivir del descarte y deben injustamente sufrir las consecuencias del abuso del ambiente. Estos fenómenos conforman la hoy tan difundida e inconscientemente consolidada “cultura del descarte”.

[...]

1. Papa Francisco, Carta eucílica LAUDATO SI' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. Associazione Amici dei Papa, 6 de octubre de 2020, libro electrónico.

2. Cfr. *Ibíd.*, 81.

No bastan, sin embargo, los compromisos asumidos solemnemente, aunque constituyen ciertamente un paso necesario para las soluciones. La definición clásica de justicia a que aludí anteriormente contiene como elemento esencial una voluntad constante y perpetua: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. El mundo reclama de todos los gobernantes una voluntad efectiva, práctica, constante,

de pasos concretos y medidas inmediatas, para preservar y mejorar el ambiente natural y vencer cuanto antes el fenómeno de la exclusión social y económica, con sus tristes consecuencias de trata de seres humanos, comercio de órganos y tejidos humanos, explotación sexual de niños y niñas, trabajo esclavo, incluyendo la prostitución, tráfico de drogas y de armas, terrorismo y crimen internacional organizado. Es tal la magnitud de estas situaciones y el grado de vidas inocentes que va cobrando, que hemos de evitar toda tentación de caer en un nominalismo declaracionista con efecto tranquilizador en las conciencias. Debemos cuidar que nuestras instituciones sean realmente efectivas en la lucha contra todos estos flagelos.

La multiplicidad y complejidad de los problemas exige contar con instrumentos técnicos de medida. Esto, empero, comporta un doble peligro: limitarse al ejercicio burocrático de redactar largas enumeraciones de buenos propósitos —metas, objetivos e indicaciones estadísticas—, o creer que una única solución teórica y apriorística dará respuesta a todos los desafíos. No hay que perder de vista, en ningún momento, que la acción política y económica solo es eficaz cuando se la entiende como una actividad prudencial, guiada por un concepto perenne de justicia y que no pierde de vista en ningún momento que, antes y más allá de los planes y programas, hay mujeres y hombres concretos, iguales a los gobernantes, que viven, luchan y sufren, y que muchas veces se ven obligados a vivir miserablemente, privados de cualquier derecho.

Para que estos hombres y mujeres concretos puedan escapar de la pobreza extrema, hay que permitirles ser dignos actores de su propio destino. El desarrollo humano integral y el pleno ejercicio de la dignidad humana no pueden ser impuestos. Deben ser edificados y desplegados por cada uno, por cada familia, en comunión con los demás hombres y en una justa relación con todos los círculos en los que se desarrolla la socialidad humana —amigos, comunidades, aldeas, municipios, escuelas, empresas y sindicatos, provincias, naciones—. Esto supone y exige el derecho a la educación —también para las niñas, excluidas en algunas partes—, que se asegura en primer lugar respetando y reforzando el derecho primario de las familias a educar, y el derecho de las Iglesias y de las agrupaciones sociales a sostener y colaborar con las familias en la formación de sus hijas e hijos. La educación, así concebida, es la base para la realización de la Agenda 2030 y para recuperar el ambiente.

Al mismo tiempo, los gobernantes han de hacer todo lo posible a fin de que todos puedan tener la mínima base material y espiritual para ejercer su dignidad y para formar y mantener una familia, que es la célula primaria de cualquier desarrollo social. Este mínimo absoluto tiene en lo material tres nombres: techo, trabajo y tierra; y un nombre en lo espiritual: libertad de espíritu, que comprende la libertad religiosa, el derecho a la educación y todos los otros derechos cívicos.

Por todo esto, la medida y el indicador más simple y adecuado del cumplimiento de la nueva Agenda para el desarrollo será el acceso efectivo, práctico e inmediato, para todos, a los bienes materiales y espirituales indispensables: vivienda propia, trabajo digno y debidamente remunerado, alimentación adecuada y agua potable; libertad religiosa, y más en general libertad de espíritu y educación. Al mismo tiempo, estos pilares del desarrollo humano integral tienen un fundamento común, que es el derecho a la vida y, más en general, lo que podríamos llamar el derecho a la existencia de la misma naturaleza humana.

[...]

Sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables y sin la actuación inmediata de aquellos pilares del desarrollo humano integral, el ideal de “salvar las futuras generaciones del flagelo de la guerra”³ y de “promover el progreso social y un más elevado nivel de vida en una más amplia libertad”⁴ corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológica a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables.

La guerra es la negación de todos los derechos y una dramática agresión al ambiente. Si se quiere un verdadero desarrollo humano integral para todos, se debe continuar incansablemente con la tarea de evitar la guerra entre las naciones y los pueblos.

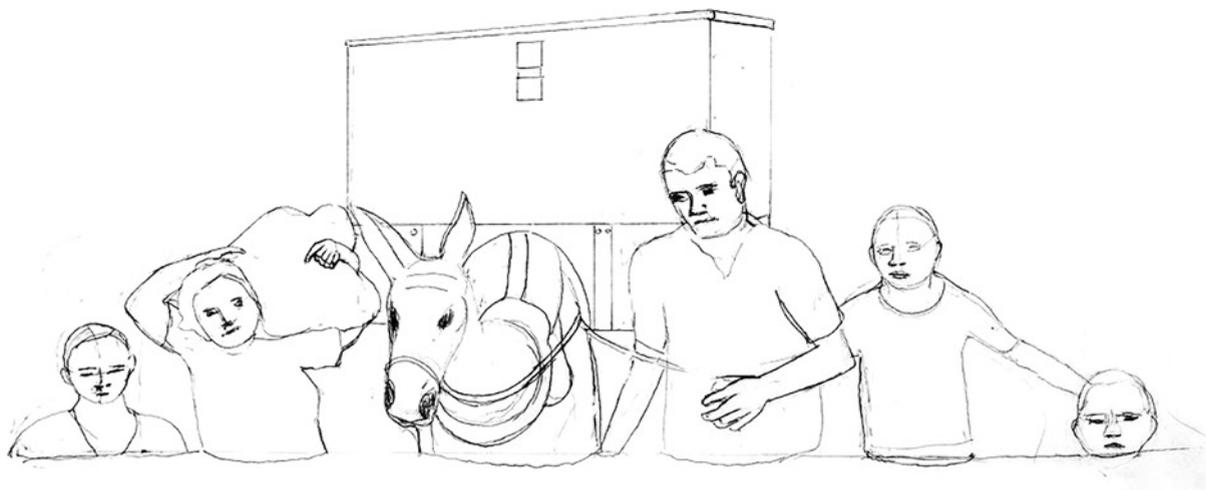
[...]

Estas realidades deben constituir un serio llamado a un examen de conciencia de los que están a cargo de la conducción de los asuntos internacionales. No solo en los casos de persecución religiosa o cultural, sino en cada situación de conflicto, como Ucrania, Siria, Irak, en Libia, en Sudán del Sur y en la región de los Grandes Lagos, hay rostros concretos antes que intereses de parte, por legítimos que sean. En las guerras y conflictos hay seres humanos singulares, hermanos y hermanas nuestros, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, niños y niñas, que lloran, sufren y mueren. Seres humanos que se convierten en material de descarte cuando la actividad consiste sólo en enumerar problemas, estrategias y discusiones.

3. Cfr. Preámbulo de (Cursiva) Carta de las Naciones Unidas. Disponible en: <https://un.org/es/about-us/un-charter/full-text>.

4. *Ibíd.*

Como pedía al Secretario General de las Naciones Unidas en mi carta del 9 de agosto de 2014, “la más elemental comprensión de la dignidad humana [obliga] a la comunidad internacional, en particular a través de las normas y los mecanismos del derecho internacional, a hacer todo lo posible para detener y prevenir ulteriores violencias sistemáticas contra las minorías étnicas y religiosas» y para proteger a las poblaciones inocentes”.





"Todalat iwi a Biafra blivendo el conygn Colombiano"

VIII. LA OBRA



© Beatriz González | Pagamento en la Sierra | Óleo sobre lienzo | 30x30 cm | 2015



© Beatriz González | Historias Wíwas I Boceto para Papel de colgadura
| Carboncillo, pastel y sanguina sobre papel | 75x65 cm | 2015

Beatriz González, o el recortar y cortar



ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ*

Hay una imposición o revelación en la gestación de cada pintura y de toda intervención artística de quien ocupa con su quehacer un lugar preeminente en nuestra escena cultural. No se trata por tanto de plan o método, sino de lucha, fragor e invención. Empero, en entrevistas y en los restos de la gesta que es su obra advertimos cómo su proceder pasa por cercenar imágenes, por aislar narraciones y brincar de un trazo al otro, de un boceto al siguiente hasta hacer corte, hasta interrumpir lo consabido y conseguir un cierto extracto, una variación, un concepto.

La prolífica producción de Beatriz González es, a nuestro entender, una pesquisa de la puesta en marcha de una política que es una ética en aras de una transformación estética. Con esta idea, vamos a comentar fragmentariamente (no puede ser de otra manera, pues lo total es solo lo parcial inconfeso) algunas de sus realizaciones, convencidos de que allí, en los retazos, en la disección misma de su obrar, hay entresijos de un sumario expuesto para ser leído con la gris espera de rasgar el cotidiano disimulo de nuestros humanos hedores.

Trasladémonos a un segmento de *Bruma* (2022), asentada y urdida en consonancia con Doris Salcedo. Esta instalación se hace sobre una superficie que ha sido pisada aún antes de que caminemos erguidos, es el suelo del furor donde nos confundimos armas con bípedos; empero hay armas de armas, guerras de guerras y humanos de humanos inventando modos distintos para paliar nuestro encuentro con unas y otros. Estas dos artistas lo muestran de manera clara.

Beatriz buscó llevar a esta instalación del hálito, sombra y bruma, una parte de la intervención suya previa: los “cargueros”. Estas sombras segadas y transmutadas por su labor son efecto de los cuerpos desterrados, y desenterrados, que logró confeccionar a partir de fotos y figuras partidas; pero sobre todo, al notar cómo en esas impresiones de los diarios que retrataban las desapariciones, hay personas, incluidos sus deudos,

CÓMO CITAR: Reyes Gómez, Álvaro Daniel. “Beatriz González, o el recortar y cortar”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 307-314, doi: 10.15446/djf.n22.112855.

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

© Obra plástica: Beatriz González

que se topan con un instrumento artesanal hecho con otros fines y lo usan para cargar muertos, despojos de osamentas y restos producto de nuestra ferocidad conflictiva que no tropieza con un freno elemental: el del ayuno de matar. Lo cierto es que no logró inicialmente nuestra artista llevar directamente las representaciones de esos cargueros expuestas en los columbarios del antiguo cementerio central bogotano. En esa medida, se puede pensar que la carga mostró algo de su talante, ya que se hizo fatigante, gravosa, pesada y, en concordancia con eso que los cargueros buscan no dejar olvidar, se hizo bulto que muestra la rila de llevar lo querido asesinado.

Para resolver este atasco, se procedió a mutilar o cercenar las figuras originales. Se cargaron cuatro y se dejaron dos, pasando además a ser impresos en papel de colgadura. Se trozó entonces una unidad o cuerpo, se abandonó lo proyectado para traer algo distinto y ser alojado en otro lugar, con otras compañías y para otros menesteres. Este proceder frente a la dificultad nos ilustra sobre una manera de actuar de la artista, nos da indicios de cómo procede a partir, luego a trasladar, y a dar un paso; con lo cual logra hacer cisura, diferencia, oquedad o condición de posibilidad para la creación a partir de lo existente. En este tránsito se consigue, a la sazón, un modo de paliar lo plomizo y no abrumarse tanto.

De otra parte, los cargueros dan señal de un manto distinto, de un trapo o telilla cuyo arropo no encubra sino acuerde, recuerde, tal vez despierte sin olvidar. Anotician al unísono esos lienzos de lo cargado y de la primicia a la cual estamos abocados, la de poner cierto coto a las impúdicas mostraciones y dar cabida a exposiciones de lo humano de otras formas, de unas maneras en las que no se privilegie solo lo fugaz diario, sino también en las que algo perdure. Y todo ello, tal como lo muestra el trabajo al cual se ha dedicado toda su vida, es que su arte (quizá cualquiera), pasa por proceder a dar pasos para trazar, rebanar e imprimir algo. Y allí, en esa faena, ponernos a caminar cual cargueros.

Nos recuerda la misma Beatriz que de camino al aeropuerto de Bogotá, en una noche con fulgor lunar, pasando frente al cementerio central lleno de muertos sin nombre, se vio impelida a parar por un alumbramiento, por una especie de fuente quebrada que le indicaba hacer lápidas para responder a una inquietud que aún la carcome. Y así, cobran vida las más de 8000 figuras de esas sombras, de esos cargueros pintados uno por uno, con su tris de trazo singular, con su real sin tocayo bregando a resistir a los olvidos. Son las *Auras anónimas* (2009) esperando quién reciba el recado, la encomienda, el trabajo del duelo, la manera de ir cada uno en pos de alcanzar una relación o parentesco distinto con lo arrebatado, con lo ausente y su pisotón.



© Beatriz González | Las Delicias | Óleo sobre lienzo | 24x24 cm | 1997 | Colaborador: Andrés Pardo



© Beatriz González | Los Suicidas del Sisga N.º 1 | Óleo sobre lienzo | 120x100 cm | 1965 | Colaborador: Óscar Monsalve



© Beatriz González | Roda y María como suicidas del Sisga | Heliogravado sobre papel Edición de 5 | 6x14 cm | 1969 | Colaborador: Juan Rodríguez Varón



© Beatriz González | Decoración de Interiores | Serigrafía sobre tela a color. Taller de Víctor Alfandari | 2.70x70 m | 1997 | Colaboradores: Óscar Monsalve y Andrés Pardo



© Beatriz González | Columbarios en exposición *Bruma* | Fotografía | 2022

Por eso la fatiga, el gravamen, la desazón para afrontar tan ardua labor. Esos columbarios, esa intervención con pretensión de conmemorar, de ponerle traba a la compulsión de no darnos por aludidos, estaba pensada para ser más efímera; empero, ahora sufre los martirios de lo perecedero sin lograr ser preservada.

Como sea, puede ocurrir que alguien detenga su caminar cotidiano al notar cómo esas lápidas no son tumbas e indague: *¿Qué tienen dibujado? ¿Porqué los nombres no están? ¿Para qué hicieron eso? ¿No ha estado ahí siempre un cementerio? ¿Y ese aviso de “La vida es sagrada”?* Inquisiciones como estas podrían llegar a disquisiciones y búsquedas o, en el mejor de los casos, a producir una significación, una idea, una impresión, unos colores de una canción o el canto de un pincel. Si algo como eso pasa, entonces podemos pensar que ahí está obrando su arte, que tiene lugar una de sus pretensiones, la de causar, tocar, implicar, compulsar y espinar la más democrática

pasión: la de la ignorancia, la de no querer ni soportar cierto saber y, por tanto, no dejar de repetir sin trozar y sin atrevernos a trazar. En todo caso, el colosal columbario aún yace allí, cual tajo esculpido en el barullo ciudadano: y aún le aguarda, a usted quizás también.

Guardar para ilustrarse y dejarse asaltar por los dictados de fotografías, imágenes y aconteceres es un proceder con el cual se tejen hilos de la enorme cortina que da a ver lo brutal de un gobierno más y de su corte, el del mentado Turbay Ayala para la ocasión: así es *Decoración de interiores* (1981). Esta pieza es una disección del ornato, del telón, de la cobertura de la desfachatez y la indolencia; la pantalla, por tanto, ha de ser morrocotuda, grosera pues desangra nuestra existencia, se la ve por doquier, es la miseria en la que nos atamos dirigentes con pueblos en una especie de mutua fecundación. Y allí se coloca como diciendo: ve, mira, ¡velo! Es la exposición de periódicos e impresentables personajes celebrando lo no célebre. Y este tipo de desfiles de nuestros interiores, de lo doméstico, mostrando sus sórdidos pliegues y repliegues, pareciera no dejar de crecer e inundar la vida cotidiana con su hartazgo de personajillos. Ahora bien, quizás el destino de este monumental paño que estamos comentando sea similar al que pudiéramos añorar en nuestros entresijos, ya que la enorme cortina se fracciona para ser vendida, cual tela en botica, por metros: el decorado cae, la cortina se hace menudencia y algunos guardan un pedazo, un tris de Beatriz que, ojalá, al modo de legados, dones y herencias, se logre hacerlas propias para tenerlas. Para el caso, se trata de adquirir el retazo comprado, de estar a la altura del objeto, cuestión a la orden de nuestros días corroídos por mal habidas bodas o consorcios entre cosas y clientelas.

Ad portas de un matrimonio quedan también un hombre y una mujer. Su lanzamiento a las aguas de una represa no sabremos si logra un lazo de otra índole. Lo cierto es que gozan ahora de una existencia disímil, pues están enlazados en artística cópula con una serie de planos, dibujos, ensayos y otras acciones más que conforman un heteróclito conjunto, el de *Los suicidas del Sisga* (1965). Y es que una producción estética como esta es un cambio de estado, pues logra una inédita mutación, es un corte esculpido por el efecto de cincel del pincel partiendo aguas. *Los suicidas del Sisga* son inicialmente un asalto de mirada, una impresión imposible de un periódico debido a que una fotografía que se ha tomado esa pareja antes del letal chapuzón no consigue ser reproducida con fidelidad; así las cosas, hay agrietamientos, blancos espacios frente a los cuales es imposible para la pintora evitar la zambullida, pues precisamente en esas fallas de grafía topa el baño de una solución: el líquido para liquidar un problema, el suyo. El del lío del espacio y la representación.

Ahora bien, para ella es obligatorio en este hallazgo poner un aislante, suspender la historieta de los amantes, el torrente de sentido buscando saber. Y entonces, se le impone un recorte, un sesgo para fijarse en las manos de la pareja, en las salpicaduras hechas sin sentido, en las azarosas, casuales e imposibles fallas. Por falta de tinta está la solución, la respuesta a su problema. Y a partir de allí ensaya, borra, cubre, traza, deja blancos... trabaja y trabaja hasta conseguir lo que hoy apreciamos y está expuesto a nuestras miradas: el cuadro de *Los suicidas*. Pero no sólo eso, también con esta pintura se parten las aguas, dice la misma Beatriz, en cuanto a estar rasgando en fotos de periódicos y escudriñando en las colecciones que se van armando por ese obrar. Y así continúa, ya que prosigue a la fecha trabajando no sin el corte, no sin los recortes casados con una política, que es una ética, logrando una descomunal producción estética: y una parte de la misma acompaña este número de lo humano y de su riesgo.

XI. RESEÑAS





© Beatriz González | El políptico de Lucho I La apoteosis de Lucho | Óleo sobre papel | 152x152 cm | 1988

El infinito en un junco

JORGE ALBERTO PALACIO CASTAÑEDA*

Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP), Bogotá, Colombia

VALLEJO, IRENE. *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*. Madrid: Siruela, 2019. 472 páginas.

No sé de qué modo me he convertido en un representante menor de Irene Vallejo y, para hablar de manera más específica, de su libro *El infinito en un junco*. Lo cierto es que comento sobre el libro a los amigos, lo recomiendo en los grupos de WhatsApp en los que sé que habría a quién le interese, lo he regalado en navidad o de cumpleaños, y últimamente, a una que otra persona, por los favores recibidos. Desde el inicio de su lectura tuve una especie de *insight* histórico al darme cuenta de que de lo que íbamos a tratar, es decir, de libros, correspondía a un tema tan próximo y tan lejano, tan humano y tan divino, como quizás lo imaginó Wim Wenders en *Tan lejos y tan cerca*. A la posibilidad de verlo todo en el paneo omnipresente de la acción de la lectura y la escritura, y la imposibilidad de dominarlo y poseerlo definitivamente, en la acción de recuperar en un solo lugar el saber acumulado, y al mismo tiempo inabarcable, de las bibliotecas.

Este es un libro sobre la historia de los libros. Un recorrido por la vida de ese fascinante artefacto que inventamos para que

* e-mail: jorgepalacio@yahoo.com

CÓMO CITAR: Palacio Castañeda, Jorge Alberto. "El infinito en un junco (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 317-320, doi: 10.15446/djf.n22.112856.

© Obra plástica: Beatriz González

las palabras pudieran viajar por el espacio y por el tiempo. La historia de su fabricación, de todos los tipos que hemos ensayado a lo largo de casi treinta siglos: libros de humo, de piedra, de arcilla, de juncos, de seda, de piel, de árboles y, los últimos llegados: de plástico y luz.¹

Aquello que parecía un descubrimiento cuando lo leí, el del libro de Irene Vallejo, no lo era tanto, porque ya se había convertido en un fenómeno editorial. Esta vez no tengo sospechas con respecto a la acción de los medios y el mercadeo, o los escritores inflados y posicionados como reguetoneros o *youtubers* en medio de la dinámica de las redes sociales. De lo que he podido cerciorarme es de que efectivamente el libro ha sido recibido con alegría, placer, admiración y agradecimiento, por lectores comunes, escritores, editores, libreros y especialistas de la literatura. Un verdadero imparable, como dirían los beisbolistas. La sacó del estadio con su ensayo. Muchas virtudes se han señalado, aunque, como es debido, también tiene sus críticas y algunas recomendaciones de lectura.

En mi caso, lo primero que me llamó la atención al leer el libro fue la invitación a regresar a los tiempos de Grecia y Roma, que siempre, desde Homero, me han resultado un plato exquisito y degustado de tanto en tanto. Me interesó la época,

1. Irene Vallejo, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo* (Madrid: Siruela, 2019), 4.

y lo que proviene de ese entonces siempre resulta siendo una invitación atractiva. Leí la *Ilíada* y la *Odisea* en el colegio, luego en la universidad y un par de veces posteriormente como un excelente pasatiempo; más que por razones de interés académico o profesional, por el simple disfrute.

Como otras personas, leí algunos autores griegos y latinos, en la poesía, la tragedia y la comedia. Admiré a Irene Papas y sufrí como ningún otro con la muerte de Ifigenia, la hija de Agamenón, cuando asistí, hace al menos 40 años a la versión cinematográfica en el teatro Scala de la avenida Chile; fue antes de que el recinto se convirtiera en una miscelánea. Me hice a una versión musical de los versos de Safo de Mitilene y todavía los escucho. Hace no mucho, tuve la oportunidad de pasear por Roma, echándome algunos globos en medio de la ensoñación. Eso, pensaría yo, ya era un buen antecedente para un iniciado cualquiera.

Para los expertos en la materia, esos que han profundizado en las lenguas clásicas y son versados en ellas; que se han adentrado en la filología antigua y se mueven como peces en el agua en medio de las raíces etimológicas; que han leído a Platón y Aristóteles sin confundir sus legados; que se han sumergido en la literatura y las artes y han bebido de sus fuentes; o que han incursionado con disciplina en el derecho romano, este libro puede resultar una propuesta interesante, pero que como en el póker, pagan por ver.

Para los que a lo mejor estas historias y su lenguaje no alcanzaron ningún interés, pero al menos tuvieron la oportunidad de ver a Brad Pitt haciendo el papel de Aquiles y a Orlando Bloom el de París en Troya, la película de Wolfgang Petersen, mientras Diane Kruger como Helena servía de florero de Llorente, puede resultar una propuesta atractiva; aunque uno sepa a ciencia cierta que esa visita a la sala de cine no fue necesariamente la mejor oportunidad y en general cualquiera les recomendaría humildemente una aproximación enriquecida por la lectura.

De cualquier manera, habiendo degustado en mayor o menor medida el sabor de los clásicos, habiéndose acercado

con mayor certeza o simplemente de contera, la referencia a esa antigüedad clásica es inequívoca para todos, aunque como todo lo antiguo, difícil de asir.

En segunda instancia, situar los libros como un botín de guerra no solo me llamó la atención, sino que me sorprendió. Nunca lo había pensado de esa manera. ¿Tanto era su valor? Tuve la imagen del cofre en cuyo interior se encontraba un ejemplar de la *Ilíada*, que acompañaba permanentemente a Alejandro el Grande en sus campañas conquistando el mundo. Y pensé en los momentos en que, guardando todas las distancias, me he alegrado y vanagloriado de tener en mi haber un objeto cualquiera que podría causar la pequeña envidia y admiración de mis amigos; y en últimas, la triste resignación por no tenerlo entre sus objetos más preciados. En medio del *remake* contemporáneo, una versión no conocida de la última grabación de los Beatles parece una joya de colección, decían en estos días en un programa radial. ¿Cómo no sería un libro, ese objeto tan especial y tan escaso en tiempos de Alejandro Magno, todo un tesoro?

Algunos que han caído en la tentación de apurar el paso, han querido volver sobre el libro y saborearlo poco a poco. Es la historia contada como una historia, en la que la voz de la autora aparece acompañando al lector con sus apreciaciones, opiniones, hipótesis, anotaciones... que se presentan en un permanente ir y venir a través del tiempo, ilustrando los acontecimientos de la época con referencias actuales del cine, la literatura, la ciencia, la tecnología o la vida cotidiana.

Es, además, un libro de viajes, una ruta con escalas en los campos de batalla de Alejandro y en la Villa de Los Papiros bajo la erupción del Vesubio, en los palacios de Cleopatra y en el escenario del crimen de Hipatia, en las primeras librerías conocidas y en los talleres de copia manuscrita, en las hogueras donde ardieron códices prohibidos, en el gulag, en la biblioteca de Sarajevo y en el laberinto subterráneo de Oxford en el año 2000. Un hilo que une a los clásicos con el vertiginoso mundo contemporáneo conectándolos con debates actuales: Aristófanes y los procesos judiciales contra

humoristas, Safo y la voz literaria de las mujeres, Tito Livio y el fenómeno fan, Séneca y la posverdad...²

Aquí está una de las claves del éxito: ilustrar con ejemplos cotidianos de la vida en el siglo XXI asuntos sucedidos hace veinticinco centurias; como si Alejandro, Marco Antonio, Cleopatra, Sócrates, Ptolomeo, fueran miembros de un reparto fácil de reconocer, embebidos en la búsqueda de propósitos que nos vinculan a todos. Pero no solo ellos, sino especialmente la gente anónima de la cual no teníamos noticia; gente que se hace queriente o doliente de un bien común, de un patrimonio de la humanidad; que nos ha acompañado a través de los siglos, para nuestro consuelo y solaz; para servirnos de alimento en la penuria y de remedio para las enfermedades del alma, y para enriquecer nuestros viajes imaginarios a territorios y momentos no imaginados con anterioridad.

Imaginé, mientras leía la ambición de los emperadores por acumular en un solo lugar todo el conocimiento adquirido y acumulado, la memoria elaborada, el recuerdo enquistado en unas letras solamente descifrables por algunos; organizado según los temas tratados o el lugar de procedencia, correspondiente a cualquiera de los territorios que conformaban los lugares y culturas conquistadas, devastadas; pero resguardadas del olvido y salvadas del desastre, de la peste, del incendio o del naufragio, en las palabras escritas.

El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo está estructurado en dos partes: en la primera, Grecia imagina el futuro; en la segunda, nos adentramos en Los caminos de Roma. Como acude a nuestro imaginario, Irene Vallejo nos presenta una visión de una Grecia creativa y una Roma competitiva y violenta. Esto nos lo ofrece en pequeños episodios como pequeñas dosis, veinticinco en relación con la primera parte y diecinueve en relación con la segunda. El texto se desarrolla como un cuento; es una mezcla entre ensayo y novela plagada de “anécdotas, opiniones, recomendaciones,

2. Ibíd.

curiosidades históricas, bromas irónicas”³, que se deja leer a chorros o a pequeños sorbos.

Llegó este libro en un buen momento y quizás fue el momento el que brindó un nicho para su nacimiento; y como el virus, su diseminación insospechada: en el ámbito personal de la autora, ella nos cuenta que llegó a pensar que sería el último libro que escribiría, al menos por un buen tiempo. Señala cómo la llegada de un hijo débil y enfermizo se constituyó en el lugar donde concentrar su energía, y la escritura en el refugio donde encontrar abrigo.

En el contexto más general, la pandemia abre para muchos un escenario de impotencia y sufrimiento, de duelo y desolación. Y sorprendentemente los libros, esos objetos a los cuales ya se les estaba dando una inevitable sepultura, renacen como compañeros y se constituyen en hospitales del alma. Un libro que recupera el amor por los libros en la conciencia de todos, se vuelve nuevamente “la mejor fuga posible para el encierro”⁴.

Pues bien, de eso se trata el libro: del recorrido que ha tenido esa invención de la humanidad, y de cómo, sin saberlo, muchos anónimos de todos los tiempos, y particularmente de la antigüedad, hicieron posible que perdurase, a pesar de las vicisitudes.

Pero sobre todo, esta es una fabulosa aventura colectiva protagonizada por miles de personas que, a lo largo del tiempo, han hecho posible y han protegido los libros: narradoras orales, escribas, iluminadores, traductores, vendedores ambulantes... Lectores en paisajes de montaña y junto al mar que ruge, en las capitales donde la energía se concentra y en los enclaves más apartados donde el saber se refugia en

3. Trotalibros, “El infinito en un junco, de Irene Vallejo / Reseña”, *YouTube*, 10 de julio de 2021. Video, 27:56. Disponible en: <https://youtu.be/UtFDxwllQmw>.
4. El Tiempo, “Irene Vallejo, autora de “El infinito en un junco”, con Juan Esteban Constaín / El Tiempo”, *YouTube*, 7 de agosto de 2021. Video, 1:08:03. Disponible en: <https://www.youtube.com/live/zQ1eb1jWog?feature=share>.

tiempos de caos. Gente común cuyos nombres en muchos casos no registra la historia, esos salvadores de libros que son los auténticos protagonistas de este ensayo.⁵

Este recorrido ha supuesto ambiciones, intrigas, peripecias, viajes, amores, traiciones y, como componentes del relato, la autora ha sabido mezclar los diversos elementos para entregarnos una mirada al mundo clásico que se cuenta como una historia de aventuras; una combinación para el deleite de sus lectores, que recuperan, de paso, el amor por un objeto que estaba cayendo peligrosamente en desgracia, pero que sirvió, en medio de la pandemia como refugio y consuelo.

Y allí radica una de sus fortalezas, pero también de sus debilidades: no se dice nada que no conociéramos, expresan los eruditos; me ha posibilitado recuperar o encontrar el amor y el sentido de la lectura, expresan los recién llegados. Es demasiado ingenua esa mirada sobre los textos, afirman los especialistas; es un acercamiento con una carga de profundidad y ternura que seduce rápidamente, afirman los enamorados que se han dejado caer a cántaros.

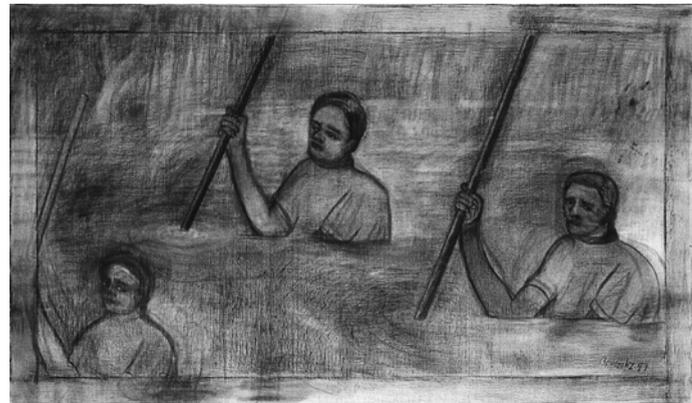
Y allí aparece una combinación de críticas y anotaciones de los más enterados en la materia: la fetichización de *El infinito en un junco*⁶. Se refieren a un libro que habla de libros y se sitúa en la esquina de la adoración sin contemplaciones,

volviendo la lectura como la actividad que alimenta el espíritu sin competencia alguna; y el libro como el invento más contundente y prácticamente el objeto salvador y ángel de la guarda de la aventura más significativa de la humanidad. El registro y la transmisión del conocimiento, apegándose a lugares comunes, en una especie de enciclopedia ligero, que deja al lector con la sensación de que la tarea está hecha, habiendo resuelto la *checking list* de los autores, personajes, momentos significativos y lugares referenciales de la antigüedad clásica. Pero bien preparados y condimentados, asunto difícil de negar, por la calidad estilística del relato.

Todo esto me deja un poco pensativo, pues ya no sé si ponerme del lado de los enamorados alegres platónicos o de los distantes observadores aristotélicos. Lo que podría decir sin dudar es que el libro me encantó desde el primer encuentro y hasta ahora, la autora me atrapa cuando la escucho, en la finura y sencillez de su palabra. En cualquier caso, resulta siendo una excelente invitación para volver a los clásicos; para reivindicar la lectura; para reconocer la riqueza de esos objetos que a veces nos acompañan por años en nuestras bibliotecas sin que volteemos a mirarlos; que se despliegan en pequeños grafismos puestos en línea, plagados de historias y decires, de aventuras, inmóviles en apariencia, pero indómitos para el juego de la imaginación.

5. Vallejo, *El infinito en un junco*.

6. Ernesto Castro, "La fetichización del libro en *El infinito en un junco*", YouTube, 7 de junio de 2021. Video, 1:55:02. Disponible en: <https://youtu.be/USUzeJK6OKA>.



Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes

PILAR GONZÁLEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

DUFOUR, DANY-ROBERT. *Il était une fois le dernier homme*. París: Denoël, 2012. 224 páginas.

Compartiendo su vida entre Brasil y Francia, este filósofo escribe un ensayo en forma de cartas amorosas a su “bella amiga” que apoda “Onza” (Jaguar), pero con un contenido crítico, humorístico y lúcido sobre el humano; ese ser que nació prematuro comparado con los demás mamíferos, concretamente con los primates, los cuales muy pronto pueden comer sólidos y no dependen durante tanto tiempo de la protección materna; sin vello calorífero en el cuerpo; con un agujero occipital que lo obliga a una postura perpendicular de la columna vertebral; con fontanelas que no se cierran sino hacia los veinte años y, para completar, sin hueso en el pene que sí poseen sus parientes primates machos. Por todo esto está condenado a cargar la marca del “tener menos”. No obstante, a pesar de no estar terminados, de no haber alcanzado la edad adulta, los seres humanos pueden reproducirse y hasta transmitir a sus descendientes esos mismos caracteres juveniles; tal como el ajolote, que puede permanecer toda su vida en estado larvario y, sin embargo, tener crías. Esta

* e-mail: pigori6@hotmail.com

CÓMO CITAR: González, Pilar. “Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 321-323, doi: 10.15446/djf.n22.112857.

© Obra plástica: Beatriz González

característica llevó al anatomista Bolk, repudiado por mucho tiempo por otros científicos al atreverse a destronar al rey y centro de la creación, el humano, a darle a este el nombre de “neoteno”, del griego *neo* y *tenein*, es decir, “lo juvenil prolongado”, y a afirmar que dicho “retardo del desarrollo tiene como consecuencia que dos generaciones seguidas se queden más tiempo juntas”.

Al respecto, le llamó la atención la insistencia en muchos pacientes de cierto síntoma llamado en alemán *Hilfflosigkeit*, difícil de traducir y que terminó en francés como *désaide*, literalmente “poco ayudado” en castellano.

Dicho término aparece en muchas de las obras freudianas y representa la situación de desprotección en que se encuentra el recién nacido, origen de “todos los tormentos del alma en el ser humano”, dada su larga dependencia y el hecho de llegar al mundo más desprotegido e inacabado que los demás animales. Este factor biológico, que sume al pequeño en situaciones peligrosas, apela la necesidad de ser amado y esto, a su vez, acarrea las neurosis. El tener *menos* neotéricamente lleva a un más de neurosis.

Los otros animales saben a la perfección lo que deben hacer, cómo y cuándo, en contraste con las dudas, indecisiones, remordimientos del humano, ante los cuales, lo mejor que puede hacer es reírse. Dice Dufour: “La risa disimula siempre una secreta e inconsolable nostalgia de la potencia animal perdida”.

Por otra parte, la invención del tótem, héroe protector, engendra instituciones como las religiones, politeístas inicialmente y más tarde monoteístas, que engendraban batallas entre las tribus de sus adeptos, compitiendo en poder; ya que, cuanto más débil es el individuo, más engrandece a su dios.

El humano, como ser insuficiente que es, aprendió a imitar al animal con las cualidades de este para cazarlo, imitando sus sonidos o fabricando señuelos para poderlo pescar ... Y quiere comer al predador para convertirse en él, incluso llegando a la homovoracidad.

Desde el comienzo, fue excluido del aquí y el ahora como el loco y por tanto pertenece a una especie desquiciada. De ahí que Dufour proponga una adición al nombre de nuestra especie, llamándola *homo sapiens sapiens demens*.

La pregunta que se plantea el autor es entonces: ¿cómo es que la especie más inapta no únicamente ha sobrevivido, sino que es la que ha logrado triunfar sobre todas las demás? Es la inteligencia humana lo que le permite tanto vivir en presente, como anticipar el futuro y volver al pasado para obtener enseñanzas sobre el porvenir. Se sabe que los ancestros del humano ya hablaban-cantaban y practicaban ritos funerarios; por tanto, sabían de la muerte como destino. Pero además podían representar todo tipo de cosas ausentes gracias al lenguaje. Incapaz de habitar el verdadero mundo, el “neoteno” humano optó por habitar el del lenguaje.

En cuanto al espacio, como no logró vivir en ninguna parte, entonces puede habitar cualquier otra; una ciudad, una selva, un desierto, el espacio intersideral... De tal forma que serias críticas se pueden aplicar al darwinismo, ya que es nuestra inadaptación lo que ha posibilitado la superadaptación. El ser humano se volvió todo y nada, loco y razonable, débil y fuerte.

En todo ser viviente existe una escritura (genoma) que consiste en la combinación de cuatro letras (g, a, t, c) que determinan los rasgos de la especie a la cual se pertenece. Mas, en el humano, esta ley endógena (escrita como *homo sapiens sapiens*), se replica en la ley exógena, escrita por él, y

es infinita, a diferencia de la primera. De ahí que el “neoteno” esté constreñido a la escritura, llámese fresco, mural, tatuaje, pictograma, etc., que persiste a través del tiempo e incluso trasciende a la muerte del individuo. Es por ello por lo que puede constituirse en Ley.

La gramática está presente en todas las actividades del “neoteno” en las que haya un discurso implicado: es el caso del álgebra, la música, la astronomía, la medicina o la filosofía, así como de los mitos más exuberantes, como Lévy-Strauss lo demostró; e incluso de esos actos aparentemente incomprensibles como los sueños, los lapsus, los olvidos, que Freud nos enseñó a leer.

Al agregarse un trozo de escritura que no está presente en él y que hereda de sus ancestros, el humano resuelve su problema de “tener un acabado”, diríamos.

Pero si no tuviese manos, liberadas gracias a la posición erecta, no sería merecedor del otro epíteto, que lo hace *homo faber*, capaz de compensar sus carencias fabricando prótesis y órtesis, hasta volverse una especie de “dios protético” como decía Freud en 1929.

Esa hibridación entre lo natural y lo artificial da origen a un nuevo campo de invención, en el cruce de las nanotecnologías, las ciencias biogenéticas, la informática y las ciencias cognitivas. ¡Ese sería el coste de la supervivencia humana: la única forma de habitar el mundo es desnaturalizándolo!

Mas no se limita a sí mismo para eso: logra transformar en “neotenos” al resto de la creación: caballos, gatos, aves de corral y especialmente perros inventados por el hombre a partir de lobos feroces dominados por él, a quien a su vez dominan los dioses. Esta situación se puede resumir en inglés así: “*If the man is the god for his dog, he is a dog of his god*”.

En la medida en que los humanos, por razones de estructura, necesitan un dios, este existe por lo menos en su cabeza. Y este supermacho interesa en buena medida a las mujeres; al punto que algunas de ellas, las novicias católicas, llegan hasta a casarse con *Él*.

El “neoteno” siempre trata de escapar a una ciega evolución natural y cambiarla por una artificial, integrando en la escritura genética lo mejor que se ha escrito en la escritura exógena. Pero ¿qué pasaría si la transmisión de la vida se hiciera por clonación, a riesgo de repetirse lo que le sucedió a Edipo, que resultó ser a la vez el padre y el hermano de Antígona? Un incesto tecnocientífico podría tener efectos devastadores como la desaparición del sujeto, la del amor, la libertad y la dignidad, a cambio de una sociedad extremadamente eficiente como la de las hormigas o de superhombres estilo Frankenstein, ese monstruo que no necesita hablar o amar.

Las culturas siempre contuvieron la pleonexía en sus dos sentidos: estaba presente y se le ponía distancia. No obstante, el posmodernismo que reina hace más de treinta años logró implantar la idea de la riqueza infinita. Así, si al comienzo había una cultura *simbólica* y represiva, productora de neurosis, ahora entramos en una *diabólica*, perversa, muy polimorfa, sin límites; que preconiza la no-diferencia entre el bien y el mal, en la que se trata de ganar a como dé lugar, instrumentalizando al otro con ese fin.

El goce que otrora estaba ligado al encuentro, aceptado o no, con el otro sexo, se centra ahora en todas las zonas erogenizables posibles, remitiendo al perverso-polimorfo de la infancia descubierto por Freud, de tal forma que el “neoteno” que ya era se vuelve aún más infantil; como “Bambi”, el apodo de Michael Jackson, blanco y negro, hombre y mujer, joven y viejo, ángel y demonio, todo a la vez, paradigma de la perversión ordinaria para toda una generación y quien logró la hazaña de morir adolescente... ¡A los cincuenta años!

En esta sociedad dividida entre “neotenos” pobres y “pleonexos” que explotan todo lo que pueden, estos últimos no están lejos de proclamar soluciones eugenésicas, racistas y genocidas, mediante una guerra que atentaría contra las bases de la vida, tanto de la segunda como de la primera naturaleza. La tierra ya no da más: las especies cada vez son menos diversas, hay un riesgo acrecentado de pandemias y de propagación de virus (¿a alguien esto le suena?), agotamiento de los recursos naturales, calentamiento climático, poblaciones de refugiados por razones climáticas...

Algunos, sin embargo, pretenden que la producción de organismos genéticamente modificados, dentro del contexto de un eugenismo neoliberal, sería la ética por promover, con la finalidad de producir un ser superior probablemente más exitoso que el del nazismo y el estalinismo.

¿Se le puede ganar a esta propuesta? Dufour apuesta a que sí, identificándose con Borges, para quien el verdadero *gentleman* es el que escoge de entrada las causas perdidas; y le da un nombre a ese *gentleman*: Albert Einstein, quien en 1934 escribía que “la concentración del poder (económico, financiero, etc.) alrededor de tan pocas personas [...] conducía inexorablemente a la aniquilación universal”. Y agrega que “solo la instauración de un orden jurídico supranacional podría todavía salvar a la humanidad”. El único paramento posible contra los intereses privados que se imponen en todo lugar en detrimento de los colectivos sería pues, la ley. Al despedirse en este escrito amorosamente de su “felina”, Dufour le propone continuar la lucha, aceptar la imperfección del humano “neoteno” para que errar se transfigure en libertad y el desamparo constitutivo en amor.

¿Humanización? Como bichos raros

LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

SOLER, COLETTE. *¿Humanización?* Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL, 2019. 249 páginas.

Hay un animal que nos mira desde dentro, algo que no se hace palabra, que queda fuera del significante, algo que acecha en lo que somos, algo del ser entonces que parece no humanizable; pero ¿qué nos humaniza?, ¿qué es la humanización? Ese es justamente el título del libro de Colette Soler, que reúne sus clases del 2014: *¿Humanización?* Y con los signos de interrogación ya nos plantea varias cuestiones: ¿podemos hablar de humanización?, ¿cómo definirla?; pero, también, hay en esta forma del título un tonito irónico que no deja de escucharse, algo similar a un *ide* verdad! *¿Eso es humanización?*

Con el psicoanálisis, como con otros campos de conocimiento, podemos dar respuestas rápidas, que parecen obvias, a esta cuestión: humanización es el sendero que cada cual trasiega haciéndose sujeto del lenguaje; es consentir ceder la pura carne, la pura vida, para entrar en el campo del Otro; es el deseo y el goce; es, diríamos con algunos, sumergirse en la piscina del lenguaje, mantenerse a flote e incluso disfrutarlo, preservar la vida en el lenguaje; renunciar a

permanecer cachorros. Y sí, está esto y lo que supone entonces del encuentro con el Otro y con otro, de lo real que aparece con lo simbólico y de lo imaginario en que buscamos la unidad, y del anudamiento de estos tres.

Sin embargo, Soler nos propone una lectura siguiendo a Lacan: “la humanización, a saber, la posibilidad de un lazo”¹; que, por supuesto, nos deja enfrentados con la realidad de nuestra época, en la que están aquellos que “no tienen «nada para hacer lazo social»”², y otros que viven en el afán de enlazar, por ejemplo en las redes sociales, en las *app* para encontrar pareja; y con la decepción que resulta de muchas de estas interacciones en las que precisamente es el lazo lo que no aparece.

De la propuesta lacaniana que nos trae Soler, surge entonces una primera cuestión: en la época de los Derechos Humanos, ¿qué tan humanizados estamos? Siguiendo con la invitación de este número de *Desde el Jardín de Freud*, podemos decir: ¿qué tanto nos miramos entre todos como bichos raros? Y aflora así la cuestión del lazo social: desde qué lugar nos relacionamos con el otro y qué lugar le permitimos. Esto nos lleva al asunto de los discursos tal y como lo planteó Lacan, y como es retomado en el libro en cuestión.

* e-mail: luisagomezl@gmail.com

CÓMO CITAR: Gómez Lozano, Luisa Fernanda. “¿Humanización? Como bichos raros (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 324-326, doi: 10.15446/djf.n22.112858.

© Obra plástica: Beatriz González

1. Colette Soler, *¿Humanización?* (Medellín: Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL, 2019), 239.
2. *Ibíd.*

Pero para llegar allí, Soler nos invita a ir a la estructura. Si es el tejido entre simbólico, real e imaginario lo que hace a cada uno, entonces es al momento en que esto se organiza, a las vías en que lo hace, a lo que debemos remitirnos. La psicoanalista va poniendo los elementos en juego con claridad para llegar a mostrar que el asunto central está en el padre, que es en esta función en la que descansa la organización de los tres registros. Así, la necesidad o no del padre en el proceso de humanización, es pregunta rectora de este libro. Con un desarrollo cuidadoso nos lleva hasta la metáfora paterna, para dar cuenta de que aquello que llamamos Deseo Materno (DM) es un nombre, el nombre del primer real, del primer agujero; que viene a ser sustituido por otro Nombre, el del Padre, y que es con esta sustitución que una nueva significación es posible. Hablamos entonces de la significación fálica que nos permite hacer parte del todos, todos castrados; es decir, todos operando con la simbolización de la falta. Diríamos que con eso hay para que haya encuentro, lazo. Sin embargo, lo que muestra Soler es que incluso lo que aparece allí puede hacer de ruptura, puede imposibilitar el lazo, romperlo o evitarlo.

En esto también, el libro es interesante: “¿en qué condiciones un deseo puede fijarse de manera que sea compensada, o contenida, su posible destructividad subjetiva y/o social?”. Soler se hace esta pregunta rompiendo el falso idilio con el deseo, en el que lo sostendríamos como aquello que por sí solo podría anudar el encuentro con otro. Más adelante nos da la evidencia del carácter destructivo del deseo en su relación con el goce fálico: el \$ que en la búsqueda del objeto termina por reducir al otro a objeto *a*, resto, trozo, dispuesto para el goce; o el deseo de hijo que reduce al recién llegado a Φ . Afirmaciones como esta permiten salir de las respuestas rápidas para entrar a la seriedad de la pregunta que nos convoca.

¿Qué humaniza? ¿Qué hace lazo? Y entonces al acercar así estas dos cuestiones la cosa se hace más clara. ¿Acaso no es necesario que el recién llegado encuentre un lugar para asentir al llamado que se le hace de aceptar la humanización?

Entonces juntamos dos elementos: el lazo, que nos lleva a los discursos; y el padre, que *da lugar* a una significación. Recuerda entonces cuestiones de importancia. Punto uno: Lacan habla de un discurso sin palabra; lo que tiene efecto no es la palabra en sí misma, sino la estructura en la que aparece; más puntualmente, el semblante que esté en el lugar de agente en el discurso. Será desde este desde el que se determinará la palabra que se juegue entre los lugares del lazo. Punto dos: ¿de qué padre estamos hablando?

En torno al asunto del padre, Soler da cuenta de las críticas de Lacan a la preponderancia de esta figura como necesaria en la estructuración del sujeto; pero también a aquello que sí sería del orden de lo necesario para que haya humanización. La pregunta se hace inevitable teniendo en cuenta las particularidades de nuestra época en lo que a filiación y sexuación se refiere. Resalta entonces la función de Nombrar que conlleva el lugar del padre, diferenciando el nombre del significante. El segundo caracterizado por remitir siempre a otro significante en la búsqueda de un significado; mientras el primero, el nombre, remite más bien a un referente, dice Soler. Si volvemos al asunto de la metáfora diremos entonces que el Nombre del Padre remite a una falta. El Nombre entonces nombra al agujero, lo hace ex-sistente, sustituyéndolo en el mismo movimiento. Solo existiendo el agujero puede haber anudamiento, nudo, y, por consiguiente, lazo. En una exposición cuidadosa, Colette Soler nos recuerda el trabajo de Lacan en el que transitamos del Nombre a los nombres del Padre, para llegar al *Sinthome* como nombre, como cuarto que anuda. Así el Padre en cuanto nombrante es la función de la que no puede prescindirse en la humanización; solo recordar el Génesis nos lo evidencia: es con el nombramiento con lo que el mundo aparece y con lo que se puede hacer relación con las cosas de este.

“La nominación hace al hombre”³, dice Soler, y con la nominación se anuda. Si no hay nombre, si no se recibe

3. *Ibíd.*, 238.

nombre y en consecuencia no se puede aceptar o rechazar el mismo, o sustituirlo, si este fuera el caso, ¿cómo entonces entrar en el lazo, tomar un lugar? Nos recuerda que “hombre” y “mujer”, son nombres que alguna vez lo fueron propios para luego hacerse genéricos; son entonces nombres a los que cada cual tiene que hacerse ya para aceptarlos o negarse a llevarlos. Resuena en todo este asunto, de fondo, la numeración de la época que termina por borrar el nombre; “soy solo una cifra”, es la queja que se escucha frecuentemente en los diferentes espacios de lo social; solo un consumidor, solo un objeto.

La pregunta que persigue este texto no solo es estimulante en el recorrido teórico que sigue la autora, sino en las consecuencias y salidas que permiten pensar al lector en relación con lo que acontece en la contemporaneidad. Si vamos a ese “discurso” capitalista que Lacan alcanzó a dejar planteado y que muestra la estructura en que se organiza lo social de manera predominante, lo primero que salta a la vista allí es la pérdida de lugares; ya no hay agente ni otro que trabaje, no hay producción ni verdad; todo se ve reducido a

un círculo vicioso en el que aparentemente al sujeto le llega su objeto, una ilusión de que la relación es posible. No hay lugar allí para el agujero; no hay nada que nombre y entonces dé un lugar. En ese sentido, esta época parece promover al humano como bicho raro, bicho de laboratorio al que se le da un número para diferenciarlo; sobre el que opera la ciencia como sobre cualquier objeto, al que se intenta exterminar en su singularidad poniéndolo a buscar el trocito de comida que el experimentador ha destinado para que se mantenga corriendo en la rueda sin fin del consumo. Unos a otros viéndonos como uno más para la explotación, sin ánimo de permitir ninguna producción singular, sinthomática, que nos nombre, que nos dé un lugar.

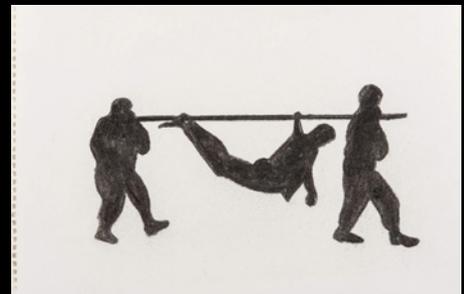
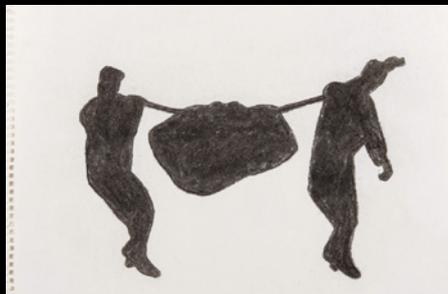
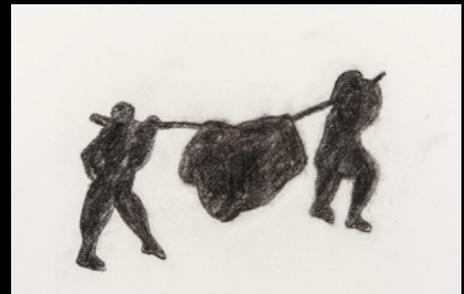
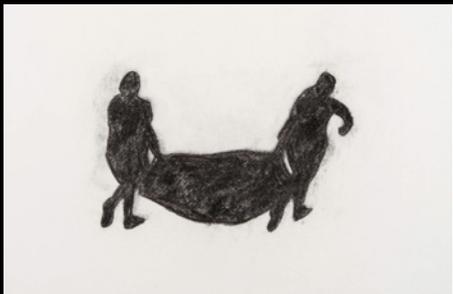
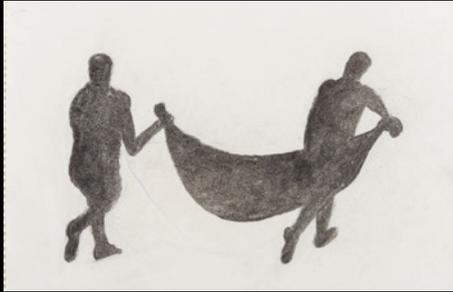
¿Humanización?, pregunta Soler; y entonces el contraste de la definición que entrega, siguiendo a Lacan, con lo que encontramos en la cotidianidad, invita a concluir que estamos en un proceso de deshumanización en el que pretendemos saltarnos la inevitable génesis del nombre.



x. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Beatriz González | Auras Anónimas | Instalación sobre cuatro columbarios del Cementerio Central de Bogotá. 8947 lápidas serigrafía sobre láminas de polipropileno | 2007-2009



© Beatriz González | Boceto Auras Anónimas | Tinta y lápiz sobre papel | 50x35 cm | 2007

LA SAL DE LA TIERRA*

SANTIAGO MUTIS**

LA PATRIA Y LOS DÍAS

La irresponsable invención acuñada en la revista *Mito* (Bogotá 1955-1962), aquella de que la única tradición colombiana es *la tradición de la pobreza*, ha servido para empobrecer literaturas, obras de arte y hasta la cultura colombiana, erosionando en forma eficaz el interés y el esfuerzo necesarios para poner a salvo en nuestro propio pasado los momentos de privilegio y comprensión, hoy brumosos tras un gesto de desdén, con el que se ha despoblado nuestra intimidad y nuestro saber, reorientando la inteligencia y sus mejores energías hacia un desierto, iniciando así tal vez un proceso de autodestrucción.

La pequeña e inmensa crónica de Jaime Paredes Pardo (Popayán 1911, Bogotá 1985) con la que iniciamos esta *Antología mínima* la tomamos del segundo tomo del libro *La patria y los días*, publicado en 1971 junto con otras tres crónicas suyas y textos de Jaime Barrera Parra, Luís Eduardo Nieto Caballero, Hernando Téllez, Germán Arciniegas, Eduardo Mendoza Varela, Tomás Rueda Vargas, Caballero Calderón y muchos otros, por el Instituto Colombiano de Cultura como número 15 de su Colección Popular, fundada por el escritor Jorge Rojas, quien la llevó más allá de los 100 títulos.

* La búsqueda y selección de textos para este número estuvo a cargo de Santiago Mutis Durán, así como la presente introducción que abre esta sección. A él, siempre nuestro agradecimiento.

** e-mail: sanmutisd@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

EL TIEMPO NECESARIO

B. Traven murió en Méjico en 1969 y sus cenizas fueron esparcidas en las selvas de Chiapas. Dejó su verdadero nombre y su vida personal en cierta penumbra, para no distraer la atención de la insondable sencillez de sus personajes, como el indígena campesino y “finísimo” artesano de este pueblito “miserable” del estado de Oaxaca, donde un ávido negociante “norteamericano” pone en riesgo una milenaria y paciente cultura creadora de silenciosa belleza, ajena a tan torpe ambición. La ciudad —dice Thomas Bernhard— está poblada por “dos clases de personas”, las que hacen negocios y sus víctimas. Y no solo la ciudad, también el corazón humano. En el estricto análisis económico que hace Traven del “encuentro” devastador de estas dos “culturas”, una de ellas, la más distante al dinero, cae como castillo de naipes, llegando el daño hasta la misma fuente...: la vida. “Cualquier persona honesta puede verlo”, se dice aquí, desde la humildad, que no es otra cosa que el durísimo acceso y aprendizaje de cierta claridad y lucidez de pensamiento, de quien bien sabe sentir.

Y es el gran orden del arte el primero en plantearlo y resentirlo, representado en la lenta, amorosa y muy cuidada labor de este artesano, raíz de todo Arte, gracias a la cual no hemos desaparecido. Pero para el *mister*, este otro hombre no es más que un *pobre mendigo*: “al demonio con esos condenados indios”.

“La producción artesanal —decía entre nosotros a los cuatro vientos el crítico de arte polonés Casimiro Eiger— es la base de toda creación artística. La cultura que olvide esta verdad está implacablemente condenada...” (1951).

LAS ALTERNATIVAS

El fragmento que hemos tomado de la novela de Albert Camus, *El Extranjero* (1942), considerada también una obra filosófica, es en el libro la lectura de un recorte de prensa —ya amarillento— hallado por el extranjero bajo el colchón de la cama en su celda, en la que espera el juicio que se ha levantado en su contra, acusado de asesinato. Lo ha leído mil veces, dice el detenido, quien sabe que se trata de un hecho real, verdadero, de una noticia, de un suceso que él juzga ocurrido en Checoslovaquia, y que la novela nos cuenta disimulando su terrible fuerza, francamente de orden mítico: un horrendo asesinato, aun más doloroso en su desenlace, y sobre el cual el personaje de Camus comenta con una ecuanimidad que va aún más hondo:

“Debí leer esta historia millares de veces. Por un lado, era inverosímil. Por otro, era natural. De todos modos, encontraba que el viajero se lo había merecido un poco, porque no hay que jugar nunca”... con la vida. Al conocer nosotros los hechos, este “comentario”

iluminará la frontera en la que las fuerzas opuestas que se disputan nuestro destino se yerguen en auténtica tragedia.

Aliviando el castigo de la pérdida de la libertad en su encierro, los sueños reclaman intensidad ofreciéndole vida, lo mismo que los recuerdos que lo visitan, y sobre todo la insistente lectura del episodio atroz, del que nos comenta, ocultándonos la revelación, como si hablara del día y la noche... y no del alma humana: “las alternativas de luz y sombra”.

LA MILENARIA CONDICIÓN HUMANA

El *Diario de Lecumberry* lo publicó Álvaro Mutis en 1960, en la Universidad Veracruzana, como número 19 de la colección “FICCIÓN”, junto a libros de Elena Garro, Blanca Varela... y donde se publicaría también *El coronel no tiene quién le escriba*, de Gabriel García Márquez. La ficción —escribe Mutis— hizo posible que “la experiencia no destruyera toda razón de vida”, refiriéndose a sus narraciones “La muerte del Estratega” (elogiada por Borges) y a otros dos relatos, nacidos en largas horas de “encierro y soledad”, incluidos en el *Diario*; sin embargo, el propio *Diario* es un “testimonio” que ve la luz —nos dice él— por quienes quedaron allá, “por quienes vivieron conmigo la más asoladora miseria, por quienes me revelaron aspectos, ocultos para mí hasta entonces, de esa tan mancillada condición humana de la que cada día nos alejamos más torpemente”, y a la que su *Diario* responde con estremecedora nobleza, devolviéndole al hombre su dignidad, rescatada de vastos abismos, sucedáneos de la aún más vasta ternura humana.



(Nota: de las distintas ediciones de este *Diario* sugerimos para su lectura íntegra, además de la sobria edición príncipe, la póstuma y más reciente hecha por la editorial bogotana Áncora Ediciones).



LA REGALADA*

JAIME PAREDES PARDO

Es por su bien, se dijeron los padres de la indiecita cuando la llevaban a la ciudad, a regalársela a los patronos. La víspera la bañaron en la batea que servía para pilar el maíz y le cortaron el pelo al rape.

En la ciudad le enseñarían todos los oficios que saben las criadas viejas, aprendería a leer de corrido en la cartilla y los domingos la mandarían a misa con bata limpia y un lazo de cinta azul en la cabeza, parecido al de la cucarachita mandinga.

En cierta manera era un regalo inútil, pues estaba tan pequeñita que no podía con el palo de la escoba y era tan tímida que se la pasaba todo el día en la cocina, escondida detrás de los barros de una silla, como tratando de defenderse de quienes la miraban.

La hubieran devuelto a la hacienda con el mayordomo, montadita encima de la carga, si las nietas de los patronos no la descubren para sus juegos. Como las muñecas de porcelana, la indiecita también puede entornar los ojos, fingiendo dormir, y andar con los brazos tiesos, como movida por una cuerda. Lástima grande que tenga el pelo erizo como los cardos y aquel apretado color tierra. Mas, no la hubiesen conseguido tan entretenida en los mejores almacenes; sobre todo porque cuando la obligan a decir “mamá”, como a las muñecas de pasta, suelen empapársele las mejillas en llanto.

* Jaime Paredes Pardo, “La Regalada”, en *La patria y los días. Antología de Crónicas II* (Bogotá: Colcultura, 1971).

CANASTITAS EN SERIE*

B. TRAVEN

En calidad de turista en viaje de recreo y descanso, llegó a estas tierras de México Mr. E. L. Winthrop.

Abandonó las conocidas y trilladas rutas anunciadas y recomendadas a los visitantes extranjeros por las agencias de turismo y se aventuró a conocer otras regiones. Como hacen tantos otros viajeros, a los pocos días de permanencia en estos rumbos ya tenía bien forjada su opinión y, en su concepto, este extraño país salvaje no había sido todavía bien explorado, misión gloriosa sobre la tierra reservada a gente como él.

Y así llegó un día a un pueblecito del estado de Oaxaca. Caminando por la polvorienta calle principal en que nada se sabía acerca de pavimentos y drenaje y en que las gentes se alumbraban con velas y ocotes, se encontró con un indio sentado en cuclillas a la entrada de su jacal.

El indio estaba ocupado haciendo canastitas de paja y otras fibras recogidas en los campos tropicales que rodean el pueblo. El material que empleaba no solo estaba bien preparado, sino ricamente coloreado con tintes que el artesano extraía de diversas plantas e insectos por procedimientos conocidos únicamente por los miembros de su familia.

El producto de esta pequeña industria no le bastaba para sostenerse. En realidad, vivía de lo que cosechaba en su milpita: tres y media hectáreas de suelo no muy fértil, cuyos rendimientos se obtenían después de mucho sudor, trabajo y constantes preocupaciones sobre la oportunidad de las lluvias y los rayos solares. Hacía canastas cuando terminaba su quehacer en la milpa, para aumentar sus pequeños ingresos.

Era un humilde campesino, pero la belleza de sus canastitas ponían de manifiesto las dotes artísticas que poseen casi todos estos indios. En cada una se admiraban los más bellos diseños de flores, mariposas, pájaros, ardillas, antílopes, tigres y una veintena más de animales habitantes de la selva. Lo admirable era que aquella sinfonía de colores no estaba pintada sobre la canasta, era parte de ella, pues las fibras teñidas de diferentes tonalidades



* B. Traven, "Canastitas en serie", en *Canasta mexicana de cuentos* (México D. F.: Cía. General de Ediciones, 1956). Traducido del inglés por Rosa Elena Luján.

estaban entrelazadas tan hábil y artísticamente que los dibujos podían admirarse igual en el interior que en el exterior de la cesta. Y aquellos adornos eran producidos sin consultar ni seguir previamente dibujo alguno. Iban apareciendo de su imaginación como por arte de magia, y mientras la pieza no estuviera acabada nadie podía saber cómo quedaría.

Una vez terminadas, servían para guardar la costura, como centros de mesa, o bien para poner pequeños objetos y evitar que se extraviaran. Algunas señoras las convertían en alhajeros o las llenaban con flores. Se podían utilizar de cien maneras.

Al tener listas unas dos docenas de ellas, el indio las llevaba al pueblo los sábados, que eran días de tianguis. Se ponía en camino a medianoche. Era dueño de un burro, pero si este se extraviaba en el campo, cosa frecuente, se veía obligado a marchar a pie durante todo el camino. Ya en el mercado, había de pagar un tostón de impuesto para tener derecho a vender.

Cada canasta representaba para él alrededor de quince o veinte horas de trabajo constante, sin incluir el tiempo que empleaba para recoger el bejuco y las otras fibras, prepararlas, extraer los colorantes y teñirlas.

El precio que pedía por ellas era ochenta centavos, equivalente más o menos a diez centavos moneda americana. Pero raramente ocurría que el comprador pagara los ochenta centavos, o sea los seis reales y medio como el indio decía. El comprador en ciernes regateaba, diciendo al indio que era un pecado pedir tanto. “¡Pero si no es más que petate que puede cogerse a montones en el campo sin comprarlo!, y, además, ¿para qué sirve esa cháchara?, deberás quedar agradecido si te doy treinta centavos por ella. Bueno, seré generoso y te daré cuarenta, pero ni un centavo más. Tómalos o déjalos”.

Así, pues, en final de cuentas tenía que venderla por cuarenta centavos. Mas a la hora de pagar, el cliente decía: “Válgame Dios, si sólo tengo treinta centavos sueltos. ¿Qué hacemos? ¿Tienes cambio de un billete de cincuenta pesos? Si puedes cambiarlo tendrás tus cuarenta fierros”. Por supuesto, el indio no puede cambiar el billete de cincuenta pesos, y la canastita es vendida por treinta centavos.

El canastero tenía muy escaso conocimiento del mundo exterior, si es que tenía alguno, de otro modo hubiera sabido que lo que a él le ocurría pasaba a todas horas del día con todos los artistas del mundo. De saberlo se hubiera sentido orgulloso de pertenecer al pequeño ejército que constituye la sal de la tierra, y gracias al cual el arte no ha desaparecido.

A menudo no le era posible vender todas las canastas que llevaba al mercado, porque en México, como en todas partes, la mayoría de la gente prefiere los objetos que se fabrican en serie por millones y que son idénticos entre sí, tanto que ni con la ayuda de un microscopio podría distinguírseles. Aquel indio había hecho en su vida varios cientos

de estas hermosas cestas, sin que ni dos de ellas tuvieran dibujos iguales. Cada una era una pieza de arte único, tan diferente de otra como puede serlo un Murillo de un Renoir.

Naturalmente, no podía darse el lujo de regresar a su casa con las canastas no vendidas en el mercado, así es que se dedicaba a ofrecerlas de puerta en puerta. Era recibido como un mendigo y tenía que soportar insultos y palabras desagradables. Muchas veces, después de un largo recorrido, alguna mujer se detenía para ofrecerle veinte centavos, que después de muchos regateos aumentaría hasta veinticinco.

Otras, tenía que conformarse con los veinte centavos, y el comprador, generalmente una mujer, tomaba de entre sus manos la pequeña maravilla y la arrojaba descuidadamente sobre la mesa más próxima y ante los ojos del indio como significando: “Bueno, me quedo con esta chuchería sólo por caridad. Sé que estoy desperdiciando el dinero, pero como buena cristiana no puedo ver morir de hambre a un pobre indito, y más sabiendo que viene desde tan lejos”. El razonamiento le recuerda algo práctico, y deteniendo al indio le dice: “¿De dónde eres, indito?... ¡Ah!, ¿sí? ¡Magnífico! ¿Conque de esa pequeña aldea? Pues óyeme, ¿podrías traerme el próximo sábado tres guajolotes? Pero han de ser bien gordos, pesados y mucho muy baratos. Si el precio no es conveniente, ni siquiera los tocaré, porque de pagar el común y corriente los compraría aquí y no te los encargaría. ¿Entiendes? Ahora, pues, ándale”.

Sentado en cuclillas a un lado de la puerta de su jacal, el indio trabajaba sin prestar atención a la curiosidad de Mr. Winthrop; parecía no haberse percatado de su presencia. —¿Cuánto querer por esa canasta, amigo? —dijo Mr. Winthrop en su mal español, sintiendo la necesidad de hablar para no aparecer como un idiota.

—Ochenta centavitos, patroncito; seis reales y medio —contestó el indio cortésmente.

—Muy bien, yo comprar —dijo Mr. Winthrop en un tono y con un ademán semejante al que hubiera hecho al comprar toda una empresa ferrocarrilera. Después, examinando su adquisición, se dijo: “Yo sé a quién complaceré con esta linda canastita, estoy seguro de que me recompensará con un beso. Quisiera saber cómo la utilizará”.

Había esperado que le pidiera por lo menos cuatro o cinco pesos. Cuando se dio cuenta de que el precio era tan bajo pensó inmediatamente en las grandes posibilidades para hacer negocio que aquel miserable pueblecito indígena ofrecía para un promotor dinámico como él.

—Amigo, si yo comprar diez canastas, ¿qué precio usted dar a mí?

El indio vaciló durante algunos momentos, como si calculara, y finalmente dijo:

—Si compra usted diez se las daré a setenta centavos cada una, caballero.



—Muy bien, amigo. Ahora, si yo comprar un ciento, ¿cuánto costar?

El indio, sin mirar de lleno en ninguna ocasión al americano, y desprendiendo la vista sólo de vez en cuando de su trabajo, dijo cortésmente y sin el menor destello de entusiasmo:

—En tal caso se las vendería por sesenta y cinco centavitos cada una.

Mr. Winthrop compró dieciséis canastitas, todas las que el indio tenía en existencia.

Después de tres semanas de permanencia en la república, Mr. Winthrop no sólo estaba convencido de conocer el país perfectamente, sino de haberlo visto todo, de haber penetrado el carácter y costumbres de sus habitantes y de haberlo explorado por completo. Así, pues, regresó al moderno y bueno “Nuyorg” satisfecho de encontrarse nuevamente en un lugar civilizado.

Cuando hubo despachado todos los asuntos que tenía pendientes, acumulados durante su ausencia, ocurrió que un mediodía, cuando se encaminaba al restorán para tomar un emparedado, pasó por una dulcería y al mirar lo que se exponía en los aparadores recordó las canastitas que había comprado en aquel lejano pueblecito indígena.

Apresuradamente fue a su casa, tomó todas las cestitas que le quedaban y se dirigió a una de las más afamadas confiterías.

—Vengo a ofrecerle —dijo Mr. Winthrop al confitero— las más artísticas y originales cajitas, si así quiere llamarlas, en las que podrá empacar los chocolates finos y costosos para los regalos más elegantes. Véalas y dígame qué opina.

El dueño de la dulcería las examinó y las encontró perfectamente adecuadas para cierta línea de lujo, convencido de que, en su negocio, que tan bien conocía, nunca se había presentado estuche tan original, bonito y de buen gusto. Sin embargo, evitó cuidadosamente expresar su entusiasmo hasta no enterarse del precio y de asegurarse de obtener toda la existencia. Alzando los hombros dijo:

—Bueno, en realidad no sé. Si me pregunta usted, le diré que no es esto exactamente lo que busco. En cualquier forma podríamos probar; desde luego, todo depende del precio. Debe usted saber que, en nuestra línea, la envoltura no debe costar más que el contenido.

—Ofrezca usted —contestó Mr. Winthrop.

—¿Por qué no me dice usted, en números redondos, cuánto quiere?

—Mire usted, Mr. Kemple, toda vez que he sido yo el único hombre suficientemente listo para descubrirlas y saber dónde pueden conseguirse, las venderé al mejor postor. Comprenda usted que tengo razón.

—Sí, sí, desde luego; pero tendré que consultar el asunto con mis socios. Véngame a ver mañana a esta misma hora y le diré lo que hayamos decidido.

A la mañana siguiente, cuando Mr. Winthrop entró en la oficina de Mr. Kemple, este último dijo:

—Hablando francamente le diré que yo sé distinguir las obras de arte, y estas cestas son realmente artísticas. En cualquier forma, nosotros no vendemos arte, usted lo sabe bien, sino dulces, por lo tanto, considerando que sólo podremos utilizarlas como envoltura de fantasía para nuestro mejor praliné francés, no podremos pagar por ellas el precio de un objeto de arte. Eso debe usted comprenderlo, señor... ¿Cómo dijo que se llamaba? ¡Ah!, sí, Mr. Winthrop. Pues bien, Mr. Winthrop, para mí solamente son una envoltura de alta calidad, hecha a mano, pero envoltura al fin. Y ahora le diré cuál es nuestra oferta, ya sabrá si aceptarla o no. Lo más que pagaremos por ellas será un dólar y cuarto por cada una y ni un centavo más. ¿Qué le parece?

Mr. Winthrop hizo un gesto como si le hubieran golpeado la cabeza.

El confitero, interpretando mal el gesto de Mr. Winthrop, dijo rápidamente:

—Bueno, bueno, no hay razón para disgustarse. Tal vez podamos mejorarla un poco, digamos uno cincuenta la pieza.

—Que sea uno setenta y cinco —dijo Mr. Winthrop respirando profundamente y enjugándose el sudor de la frente.

—Vendidas. Uno setenta y cinco puestas en el puerto de Nueva York. Yo pagaré los derechos al recibirlas y usted el embarque. ¿Aceptado?

—Aceptado —contestó Mr. Winthrop cerrando el trato.

—Hay una condición —agregó el confitero cuando Mr. Winthrop se disponía a salir—. Uno o dos cientos no nos servirían de nada, ni siquiera pagarían el anuncio. Lo menos que puede usted entregar son diez mil, o mil docenas si le parece mejor. Y, además, deben ser, por lo menos, en veinte dibujos diferentes.

— Puedo asegurarle que las puedo surtir en sesenta dibujos diferentes.

—Perfectamente. Y ¿está usted seguro que podrá entregar las diez mil en octubre?

—Absolutamente seguro —dijo Mr. Winthrop, y firmó el contrato.

Mr. Winthrop emprendió el viaje de regreso al pueblecito para obtener las doce mil canastas.



Durante todo el vuelo sostuvo una libreta en la mano izquierda, su lápiz en la derecha y escribió cifras y más cifras, largas columnas de números, para determinar exactamente qué tan rico sería cuando realizara el negocio. Hablaba solo y se contestaba, tanto que sus compañeros de viaje le creyeron trastornado. “Tan pronto como llegue al pueblo —decía para sí— conseguiré a algún paisano mío que se encuentre muy bruja y a quien le pagaré ochenta, bueno, diremos cien pesos a la semana. Lo mandaré a ese miserable pueblecito para que establezca en él su cuartel general y se encargue de vigilar la producción y de hacer el empaque y el embarque. No tendremos pérdidas por roturas ni por extravío. ¡Bonito, lindo negocio este! Las cestas, prácticamente, no pesan, así es que el embarque costará cualquier cosa, diremos cinco centavos pieza cuando mucho. Y por lo que yo sé no hay que pagar derechos especiales sobre ellas, pero si los hubiere no pasarían de cinco centavos tampoco, y estos los paga el comprador; así, pues, ¿cuánto llevo? ... Aquel indio tonto que no sabe ni lo que tiene me ofreció un ciento a sesenta y cinco centavos la pieza. No le diré en seguida que quiero doce mil para que no se avorace y conciba ideas raras y trate de elevar el precio. Bueno, ya veremos; un trato es un trato, aún en esta república dejada de la mano de Dios. ¡República!, ¡hum!... y ni siquiera hay agua en los lavabos durante la noche. República... Bueno, después de todo yo no soy su presidente. Tal vez pueda lograr que rebaje cinco centavos más en el precio y que este quede en sesenta centavos. De cualquier modo y para no calcular mal diremos que el precio es de sesenta y cinco centavos, esto es, sesenta y cinco centavos moneda mexicana. Veamos... ¡Diablo!, ¿dónde está ese maldito lápiz?... Aquí... Bueno, el peso está en relación con el dólar a ocho y medio por uno, por lo tanto, sesenta y cinco centavos equivalen más o menos a ocho centavos de dinero de verdad. A eso debemos agregar cinco centavos por empaque y embarque, más, digamos, diez centavos por gastos de administración, lo que será más que suficiente para pagar aquí y allá algo de extras. Quizás al empleado de correos y allá al agente del expreso para que active la expedición rápida y preferente. Ahora agreguemos otros cinco centavos para gastos imprevistos, y así estaremos completamente a salvo. Sumando todo ello... ¡Mal rayo! ¿Dónde está otra vez ese maldito lápiz?... ¡Vaya, aquí está!... La orden es por mil docenas. ¡Magnífico! Me quedan alrededor de veinte mil dólares limpiécitos. Veinte mil del alma para el bolsillo de un humilde servidor. ¡Caramba, sería capaz de besarlos! Después de todo, esta república no está tan atrasada como parece. En realidad, es un gran país. Admirable. Se puede hacer dinero en esta tierra. Montones de dinero, siempre que se trate de tipos tan listos como yo”.

Con la cabeza llena de humo llegó por la tarde al pueblecito de Oaxaca. Encontró a su amigo indio sentado en el pórtico de su jacalito, en la misma postura en que lo dejara. Tal parecía que no se había movido de su lugar desde que Mr. Winthrop abandonara el pueblo para volver a Nueva York.

—¿Cómo está usted, amigo? —saludó el americano con una amplia sonrisa en los labios. El indio se levantó, se quitó el sombrero e, inclinándose cortésmente, dijo con voz suave: —Bienvenido, patroncito, muy buenas tardes; ya sabe que puede usted disponer de mí y de esta su casa.

Volvió a inclinarse y se sentó, excusándose por hacerlo:

—Perdóneme, patroncito, pero tengo que aprovechar la luz del día y muy pronto caerá la noche.

—Yo ofrecer usted un grande negocio, amigo.

—Buena noticia, señor.

Mr. Winthrop dijo para sí: “Ahora saltará de gusto cuando se entere de lo que se trata. Este pobre mendigo vestido de harapos jamás ha visto, ni siquiera ha oído, hablar de tanto dinero como el que le voy a ofrecer”. Y hablando en voz alta dijo:

—¿Usted poder hacer mil de esas canastas?

—¿Por qué no, patroncito? Si puedo hacer veinte, también podré hacer mil.

—Tiene razón, amigo. Y cinco mil, ¿poder hacer?

—Por supuesto. Si hago mil, podré hacer cinco mil.

—¡Magnífico! ¡Wonderful! Si yo pedir usted hacer doce mil, ¿cuál ser último precio? Usted poder hacer doce mil, ¿verdad?

—Desde luego, señor. Podré hacer tantas como usted quiera. Porque, verá usted, yo soy experto en este trabajo, nadie en todo el estado puede hacerlas como yo.

—Eso es exactamente que yo pensar. Por eso venir proponerle gran negocio.

—Gracias por el honor, patroncito.

—¿Cuánto tiempo usted tardar?

El indio, sin interrumpir su trabajo, inclinó la cabeza para un lado, primero; después, para el otro, tal como si calculara los días o semanas que tendría que emplear para hacer las cestas. Después de algunos minutos dijo lentamente:

—Necesitaré bastante tiempo para hacer tantas canastas, patroncito. Verá usted, el petate y las otras fibras necesitan estar bien secas antes de usarse. En tanto se secan hay que darles un tratamiento especial para evitar que pierdan su suavidad, su flexibilidad y brillo. Aun cuando estén secas, deben guardar sus cualidades naturales, pues de otro modo parecerían





mueratas y quebradizas. Mientras se secan, yo busco las plantas, raíces, cortezas e insectos de los cuales saco los tintes. Y para ello se necesita mucho tiempo también, créame usted. Además, para recogerlas hay que esperar a que la luna se encuentre en posición buena, pues en caso contrario no darán el color deseado. También las cochinillas y demás insectos deben reunirse en tiempo oportuno para evitar que en vez de tinte produzcan polvo. Pero, desde luego, jefecito, que yo puedo hacer tantas de estas canastitas como usted quiera. Puedo hacer hasta tres docenas si usted lo desea, nada más deme usted el tiempo necesario.

—¿Tres docenas?... ¿Tres docenas? —exclamó Mr. Winthrop gritando y levantando desesperado sus brazos al cielo—. ¿Tres docenas? —repitió, como si para comprender tuviera que decirlo varias veces, pues por un momento creyó estar soñando.

Había esperado que el indio saltara de contento al enterarse que podría vender doce mil canastas a un solo cliente, sin tener necesidad de ir de puerta en puerta y ser tratado como un perro roñoso. Mr. Winthrop había visto cómo algunos vendedores de automóviles se volvían locos y bailaban como ningún indio lo hace, ni durante una ceremonia religiosa, cuando alguien les compraba en dinero contante y sonante diez carros de una vez. A pesar de la claridad con que el indio había hablado, él creyó no haber oído bien cuando aquél dijo necesitar dos largos meses para hacer tres docenas. Buscó la manera de hacer comprender al indio lo que deseaba y el mucho dinero que el pobre hombre podría ganar cuando hubiera entendido la cantidad que deseaba comprarle.

Así, pues, esgrimió nuevamente el argumento del precio para despertar la ambición del indio.

—Usted decir si yo llevar cien canastas, usted dar por sesenta y cinco centavos. ¿Cierto, amigo?

—Es lo cierto, jefecito.

—Bien, si yo querer mil, ¿cuánto costar cada una?

Aquello era más de lo que el indio podía calcular. Se confundió y, por primera vez desde que Mr. Winthrop llegara, interrumpió su trabajo y reflexionó. Varias veces movió la cabeza y miró en rededor como en demanda de ayuda. Finalmente dijo:

—Perdóneme, jefecito, pero eso es demasiado; necesito pensar en ello toda la noche. Mañana, si puede usted honrarme, vuelva y le daré mi respuesta, patroncito.

Cuando Mr. Winthrop volvió al día siguiente, encontró al indio, como de costumbre, sentado en cuclillas bajo el techo de palma del pórtico, trabajando en sus canastas.

—¿Ya calcular usted precio por mil? —le preguntó en cuanto llegó, sin tomarse el trabajo de dar los buenos días.

—Sí, patroncito. Buenos días tenga su merced. Ya tengo listo el precio, y créame que me ha costado mucho trabajo, pues no deseo engañarlo ni hacerle perder el dinero que usted gana honestamente...

—Sin rodeos, amigo. ¿Cuánto? ¿Cuál ser el precio? —preguntó Mr. Winthrop nerviosamente.

—El precio, bien calculado y sin equivocaciones de mi parte, es el siguiente: Si tengo que hacer mil canastitas, cada una costará cuatro pesos; si tengo que hacer cinco mil, cada una costará nueve pesos, y si tengo que hacer diez mil, entonces no podrán valer menos de quince pesos cada una. Y repito que no me he equivocado.

Una vez dicho esto volvió a su trabajo, como si temiera perder demasiado tiempo hablando. Mr. Winthrop pensó que, tal vez debido a sus pocos conocimientos de aquel idioma extraño, comprendía mal.

—¿Usted decir costar quince pesos cada canasta si yo comprar diez mil?

—Eso es, exactamente, y sin lugar a equivocación, lo que he dicho, patroncito —contestó el indio cortés y suavemente.

—Usted no poder hacer eso, yo ser su amigo...

—Sí, patroncito, ya lo sé y no dudo de sus palabras.

—Bueno, yo tener paciencia y discutir despacio. Usted decir yo comprar un ciento, costar sesenta y cinco centavos cada una.

—Sí, jefecito, eso es lo que dije. Si compra usted cien se las daré por sesenta y cinco centavitos la pieza, suponiendo que tuviera yo cien, que no tengo.

—Sí, sí, yo saber —Mr. Winthrop sentía volverse loco en cualquier momento—. Bien, yo no comprender por qué no poder venderme doce mil mismo precio. No querer regatear, pero no comprender usted subir precio terrible cuando yo comprar más de cien.

—Bueno, patroncito, ¿qué es lo que usted no comprende? La cosa es bien sencilla.

Mil canastitas me cuestan cien veces más trabajo que una docena y doce mil toman tanto tiempo y trabajo que no podría terminarlas ni en un siglo. Cualquier persona sensata y honesta puede verlo claramente. Claro que, si la persona no es ni sensata ni honesta, no podrá comprender las cosas en la misma forma en que nosotros aquí las entendemos. Para mil canastitas se necesita mucho más petate que para cien, así como



mayor cantidad de plantas, raíces, cortezas y cochinillas para pintarlas. No es nada más meterse en la maleza y recoger las cosas necesarias. Una raíz con el buen tinte violeta, puede costarme cuatro o cinco días de búsqueda en la selva. Y, posiblemente, usted no tiene idea del tiempo necesario para preparar las fibras. Pero hay algo más importante: Si yo me dedico a hacer todas esas canastas, ¿quién cuidará de la milpa y de mis cabras?, ¿quién cazará los conejitos para tener carne en domingo? Si no cosecho maíz, no tendré tortillas; si no cuido mis tierritas, no tendré frijoles, y entonces ¿qué comeremos?

— Yo darle mucho dinero por sus canastas, usted poder comprar todo el maíz y frijol y mucho, mucho más.

—Eso es lo que usted cree, patroncito. Pero mire: de la cosecha del maíz que yo siembro puedo estar seguro, pero del que cultivan otros es difícil. Supongamos que todos los otros indios se dedican, como yo, a hacer canastas; entonces ¿quién cuida el maíz y el frijol? Entonces tendremos que morir por falta de alimento.

—¿Usted no tener algunos parientes aquí? —dijo Mr. Winthrop desesperado al ver cómo se iban esfumando uno a uno sus veinte mil dólares.

—Casi todos los habitantes del pueblo son mis parientes. Tengo bastantes.

—¿No poder ellos cuidar su milpa y sus animales y usted hacer canastas para mí?

—Podrían hacerlo, patroncito; pero ¿quién cuidará entonces de las suyas y de sus cabras, si ellos se dedican a cuidar las mías? Y si les pido que me ayuden a hacer canastas para terminar más pronto, el resultado es el mismo. Nadie trabajaría las milpas, y el maíz y el frijol se pondrían por las nubes y no podríamos comprarlos y moriríamos. Todas las cosas que necesitamos para vivir costarían tanto que me sería imposible, vendiendo las canastitas a sesenta y cinco centavos cada una, comprar siquiera un grano de sal por ese precio. Ahora comprenderá usted, jefecito, por qué me es imposible vender las canastas a menos de quince pesos cada una.

Mr. Winthrop estaba a punto de estallar, pero no quiso rendirse. Habló y regateó con el indio durante horas enteras, tratando de hacerle comprender cuán rico podría ser si aprovechaba la gran oportunidad de su vida.

—Piense usted, hombre, oportunidad maravillosa.

Fue desprendiendo una por una las hojas de su libreta de apuntes llenas de números, tratando de demostrar al pobre campesino que llegaría a ser el hombre más rico de la comarca.

—Usted saber; realmente, usted poder tener un rollo de billetes así, con ocho mil pesos. ¿Usted comprender, amigo?

El indio, sin contestar, miró todas aquellas notas y cifras y vio con expresión de verdadero asombro cómo Mr. Winthrop escribía con toda rapidez números y más números, multiplicando y sustrayendo, y aquello parecióle un milagro. Descubriendo un entusiasmo creciente en la mirada del indio, Mr. Winthrop malinterpretó su pensamiento y dijo:

—Allí tener usted, amigo; esta ser cantidad usted tener si acepta el trato. Siete mil y ochocientos *brillantes* pesos de plata, y no creer yo soy tacaño, yo dar usted más cuando negocio terminado, yo regalar usted mil doscientos pesos más. Usted tener nueve mil pesos.

El indio, sin embargo, no pensaba en los miles de pesos; suma semejante carecía de sentido para él. Lo que le había interesado era la habilidad de Mr. Winthrop para escribir cifras con la rapidez de un relámpago. Esto era lo que lo tenía maravillado.

—Y ahora, ¿qué decir, amigo? ¿Ser buena mi proposición, no? Diga sí, y yo darle un adelanto de quinientos pesos luego luego.

—Como dije a usted antes, patroncito, el precio es aún de quince pesos cada una.

—Pero hombre —dijo a gritos Mr. Winthrop—, *this is the same price...*, quiero decir, ¡ser mismo precio... *have you been on the moon...* en la luna... *all the time?*

—Mire, jefecito —dijo el indio sin alterarse—, es el mismo precio porque no puedo darle otro. Además, señor, hay algo que usted ignora. Tengo que hacer esas canastitas a mi manera, con canciones y trocitos de mi propia alma. Si me veo obligado a hacerlas por millares, no podré tener un pedazo del alma en cada una, ni podré poner en ellas mis canciones. Resultarían todas iguales, y eso acabaría por devorarme el corazón pedazo por pedazo. Cada una de ellas debe encerrar un trozo distinto, un cantar único de los que escucho al amanecer, cuando los pájaros comienzan a gorjear y las mariposas vienen a posarse en mis canastitas y a enseñarme los lindos colores de sus alitas para que yo me inspire. Y ellas se acercan porque gustan también de los bellos tonos que mis canastitas lucen. Y ahora, jefecito, perdóneme, pero he perdido ya mucho tiempo, aun cuando ha sido un gran honor y he tenido mucho placer al escuchar la plática de un caballero tan distinguido como usted, pero pasado mañana es día de plaza en el pueblo y tengo que acabar las cestas para llevarlas allá. Le agradezco mucho su visita. Adiosito.

Una vez de regreso en Nueva York, Mr. Winthrop, que sufría de alta presión arterial, penetró como huracán en la oficina privada del confitero, a quien expresó sus motivos para deshacer el contrato explicándole furioso:

—¡Al diablo con esos condenados indios; no comprenden nada, no se puede tratar negocio alguno con ellos! ¡Créame! No tienen remedio ni ellos ni ese su país tan raro. Lo



que me sorprende es que vivan, que puedan seguir viviendo en semejantes condiciones. No hay esperanzas para ellos, ni las habrá en muchos siglos, de veras, yo sé de qué hablo.

Nueva York no fue, pues, saturada de estas bellas y excelentes obras de arte, y así se evitó que en los botes de basura americanos aparecieran, sucias y despreciadas, las policromadas canastitas tejidas con poemas no cantados, con pedacitos de alma y gotas de sangre del corazón de un indio mexicano.



EL EXTRANJERO*

(FRAGMENTO)

ALBERT CAMUS

Entre mi colchoneta y la tabla de la cama, había encontrado, en efecto, un viejo pedazo de periódico casi pegado a la tela, amarillento y transparente. Relataba un suceso cuyo comienzo faltaba, pero que debía haber acontecido en Checoslovaquia. Un hombre había salido de una aldea checa para hacer fortuna. Al cabo de veinticinco años, había regresado, rico, con una mujer y un niño. Su madre regentaba un hotel con su hermana en la aldea natal. Para darles una sorpresa, dejó a su mujer y a su hijo en otro alojamiento y fue al hotel de su madre, que no lo reconoció cuando entró. Por broma, tomó una habitación. Había dejado ver su dinero. Durante la noche, su madre y su hermana lo asesinaron a martillazos para robarle y arrojaron su cuerpo al río. Por la mañana vino la mujer y reveló sin darse cuenta la identidad del viajero. La madre se ahorcó. La hermana se arrojó a un pozo. Debí de leer esta historia miles de veces. Por una parte, era inverosímil. Por otra, era natural. Me parecía, de todos modos, que el viajero lo había merecido un poco y que nunca se debe jugar.

Así, con las horas de sueño, los recuerdos, la lectura de mi historia checa, la alternancia de la luz y la sombra, discurrió el tiempo. Por supuesto, había leído que se terminaba de perder la noción del tiempo en la cárcel. Pero eso no tenía mucho sentido para mí. No había comprendido hasta qué punto podían los días ser cortos y largos a la vez. Largos de vivir, sin duda, pero tan distendidos que terminaban por desbordar unos sobre otros. Perdían su nombre. Sólo las palabras de ayer o mañana tenían, para mí, sentido.

Cuando un día el guardián me dijo que ya llevaba allí cinco meses lo creí, pero sin comprenderlo. Para mí, se trataba del mismo día incesante que se desencadenaba en mi celda y del mismo trabajo que proseguía. Aquel día, cuando el guardián se hubo ido, me miré en mi escudilla de hierro. Me pareció que mi imagen permanecía seria,

* Albert Camus, *El extranjero* (Madrid: Alianza, 1971).

incluso cuando yo trataba de sonreírle. La agité ante mí. Sonreí y la imagen mantuvo el mismo aire severo y triste. El día acababa y era la hora de la que no quiero hablar, la hora sin nombre, en la que los ruidos de la tarde subían de todos los pisos de la cárcel en un cortejo de silencio. Me acerqué al ventanillo y, con la última luz, contemplé una vez más mi imagen. Seguía estando seria, pero ¿de qué asombrarse si en ese momento también yo lo estaba? Al mismo tiempo, y por primera vez después de meses, oí distintamente el sonido de mi voz. La reconocí por la que resonaba ya hacía largos días en mis oídos y comprendí que durante todo ese tiempo había hablado solo. Me acordé entonces de lo que decía la enfermera en el entierro de mamá. No, no había solución y nadie puede imaginar lo que las tardes son en las prisiones.



DIARIO DE LECUMBERRI*

(FRAGMENTO)

ÁLVARO MUTIS

Esta mañana vinieron a contarme que “Palitos” había muerto. Lo apuñalaron en su crujía a la madrugada. Como sabían que venía a verme y a conversar conmigo, y a sus compañeros les contaba que yo era su “generalazo” y que era “muy jalador” —en esto aludía a la facilidad con que lograba convencerme de sus complicados negocios de leche, café y cigarrillos—, algunos de ellos vinieron a traerme la noticia.

Fui a verlo por la tarde al estrecho cartucho que en la enfermería usan como anfiteatro. Sobre una losa de granito estaba “Palitos”. Su cuerpo desnudo se estiraba sobre la lisa superficie en un gesto de vaga incomodidad, de sostenible rigidez, como hurtando el frío contacto de la piedra. Debajo, a sus pies, estaba el atado de sus ropas de preso, el uniforme azul, celeste ya por el uso, y sobre la ajada página de una revista deportiva, sus objetos personales: una jeringa hipodérmica remendada con cáñamo y cera, una pequeña navaja, un retrato de Aceves Mejía con una dedicatoria impresa, un lápiz despuntado y una arrugada cajetilla de cigarrillos, casi vacía.

Me quedé mirándolo largo rato mientras un rojizo rayo de sol, tamizado por entre el polvo de Texcoco que flota en la tarde, se paseaba por la tensa piel de su delgado cuerpo al que las drogas, el hambre y el miedo habían dado una especial transparencia, una cierta limpieza, un trazo neto y sencillo que me hizo recordar el cuerpo de esos santos que se conservan debajo de los altares de algunas iglesias, en cajas de cristal con polvosas molduras doradas.

Allí estaba “Palitos”, más joven aún de lo que pareciera en vida, casi un niño. Libre ya de la desordenada angustia de sus días y del uniforme que le quedaba grande y lo hacía ver más desdichado, mostraba en la desnudez de su cadáver cierto secreto testimonio de su ser que en vida no le fuera dado transmitir y cuya expresión buscara acaso por

* Álvaro Mutis, “III”, en *Diario de Lecumberry* seguido de doce cartas (Bogotá: El Áncora, 2014).

los caminos de la heroína en los cuales se perdiera irremediabilmente. La boca le había quedado semiabierta, en un gesto parecido al de los asmáticos que buscan afanosamente el aire; pero al mirarlo de cerca se advertía un repliegue del labio superior que descubría una parte de sus dientes. Una mezcla de sonrisa y sollozo semejante al espasmo del placer. En el costado izquierdo mostraba una herida de gruesos labios por la que todavía manaba un hilo de sangre negra con la consistencia del asfalto.

A los pocos días de mi llegada había aparecido de repente en mi celda con la mirada descajada y un leve temblor en todo el cuerpo, como el que precede a la fiebre. Me explicó que estaba dispuesto a lavar mi ropa, a limpiarme el calzado, a ir a la tienda por café, y así siguió ofreciéndome una lista de servicios con la presurosa angustia de quien transmite un santo y seña o comunica un mensaje urgente. No se esperó a que yo le pidiera nada y, al verme dudar, desapareció como había entrado, dejando el eco de sus atropelladas palabras.

«A ese téngale cuidado, compañero. Se llama “Palitos” y siempre está tramando alguna chingadera», me dijo alguno. No me ocupé en pedir más detalles y ya lo había olvidado por completo cuando volvió a aparecer de repente en medio de mi siesta:

«Mi jefecito, le hacen falta unas cortinas para la ventana. Tengo un cuate que me vende unas requetebarratas... a ver si las compra, ¿no?»

«¿En cuánto?», le pregunté.

«Siete pesos, mi estimado. ¿Se las traigo?»

Le di un billete de diez pesos y salió corriendo. No volvió en varios días. Le comenté el asunto a un compañero ducho en la vida diaria del penal. «¿Pero a quién se le ocurre ir a darle diez pesos y tragarse esa historia de las cortinas? ¿No sabe que “Palitos” necesita reunir cada día cerca de 16 pesos para comprar su droga y para ella se vale de cuanto argucia pueda imaginar su mente de hábil ratero?». Recordé entonces la mirada acuosa y vaga de sus grandes ojos asombrados por la urgencia de la droga, el temblor que le recorría el cuerpo, la atropellada rapidez con la que hablaba, como quien libra una carrera contra el tiempo, que se va cerrando implacable sobre el débil ser que pide a gritos esa segunda vida, sin la cual no puede existir.

Algunas semanas más tarde volvió “Palitos” a visitarme. Había encontrado una mina inexplorada de ingenuidad y ni siquiera se molestó en explicarme lo sucedido con los diez pesos. Debía tener ya una dosis de heroína que le permitía actuar con relativa tranquilidad y le daba al mismo tiempo cierta disposición comunicativa de quien quiere conversar mientras le llega el sueño. Fue entonces cuando me contó su vida y nos hicimos amigos.

No recordaba a su madre ni tenía la más remota idea de cómo había sido ni quién era. Su primer recuerdo eran las noches que pasaba debajo de una mesa de billar en un café de chinos. Allí dormía envuelto en periódicos recogidos en las calles y a la salida de

los cines. Según él, tenía entonces seis años. A los ocho cuidaba un puesto de periódicos y revistas en Reforma, mientras el dueño iba a almorzar y a comer. Fue entonces cuando fumó por primera vez marihuana: «Me quitaba el hambre y me hacía sentir muy contento y muy valedor». A los once fumaba ya seis cigarrillos diarios. Por ese tiempo entró a formar parte de una banda de carteristas que operaba en Madero y 5 de Mayo. Para “trabajar” necesitaba estar “grifo” y, a buena cuenta de los cigarrillos que se fumaba, servía a sus jefes con una habilidad y una rapidez que bien pronto le dieron fama. Un día cayó en una redada. Lo llevaron a la delegación de policía y allí lo examinó el médico. “Intoxicación aguda por narcótico” fue el dictamen, y lo llevaron a un reformatorio de menores. De allí se escapó a los pocos meses y, escondido en un vagón de carga del ferrocarril, fue a dar a Tijuana.

Tijuana es la frontera. El paraíso de los narcotraficantes y los tahúres, el vasto burdel que opera día y noche al ruido ensordecedor de las sinfonolas y bajo las luces de mil avisos de neón. Tijuana es el absceso de fijación que hace posible el trabajo ordenado del resto de la rica región californiana y que permite que millones de norteamericanos vayan a desahogar allí la tensión luterana de su conciencia y a probar los nefandos pecados cuyas maravillas les hacen adivinar los furiosos sermones de sus pastores. “Palitos”, por un ordenado azar de la vida, había caído justo en el medio donde podía consumirse con mayor y más eficaz rapidez.

Allí conoció una mujer —“mi jefa”— que lo usaba como cebo para los turistas interesados en “something special” al tiempo que como amante ocasional, cuando los dos caían semanas enteras en la ardua excitación de la heroína, de la que se sale como de una profunda zambullida. Ella fue la que le hizo probar el opio. Y aquí era de ver la mirada espantada de “Palitos” al recordar las pesadillas que le produjeron las primeras pipas. Tal como él lo narraba, parece que el poder de excitación del opio superaba su breve bagaje de imaginaciones y recuerdos sensoriales y, en lugar de proporcionarle placer alguno, le llenaba el sueño de pavorosos monstruos que lo agobiaban en el temor primario de lo desconocido, y le arrastraban los sentidos hacia comarcas tan lejanas de toda posibilidad de comparación con su mezquina experiencia, que, en lugar de ensancharle el territorio del ensueño se lo distorsionaba atrocemente. No resistió mucho tiempo y tuvo que dejar el opio y con él a su “jefa”, de la cual se llevó algunas cosas que fueron a parar a la tienda de empeño.

Al regresar a México volvió a entablar amistad con los carteristas, pero ya tenía el prestigio de su viaje y el que le diera entre sus antiguos conocidos el haber vivido en Tijuana. Ya no trabajaba a cambio de droga. Cobraba en efectivo y compraba todas las dosis que le hacían falta. Sin ella no podía trabajar. Con ella adquiría una coordinación de movimientos y una velocidad de imaginación que lo hacían prácticamente invulnerable.



Hasta cuando un día planeó el golpe increíble, la jugada maestra. Compró unos pantalones de paño azul oscuro, una impecable camisa blanca y unos muy respetables zapatos negros. Se fue a unos baños turcos y de allí salió convertido en un pulcro muchacho de provincia, en uno de los hijos consagrados que trabajan desde muy jóvenes para ayudar a sus padres y pagar el colegio de sus hermanas. La ascética expresión de su rostro le servía de maravilla para completar el papel. Consiguió un maletín de esos que usan los agentes viajeros para guardar y exhibir las muestras de su mercancía, y con él en la mano entró a la más lujosa joyería de Madero. Esperó unos momentos a que el público se familiarizara con su presencia y, de pronto, con serenidad absoluta y seguros ademanes, comenzó a desocupar una vitrina del mostrador. Brazaletes de diamantes, relojes de montura de platino, anillos de esmeralda, aderezos de zafiros, todo iba a parar al maletín de “Palitos”. Nadie sospechó algo anormal, todos creyeron que se trataba de renovar el muestrario de la vitrina y los empleados pensaron que sería un nuevo muchacho puesto a prueba por la gerencia. Cuando llenó su maletín, “Palitos” lo cerró cuidadosamente y se dirigió hacia la puerta con paso firme y tranquilo. En ese momento entraba el gerente de la firma, y por esa rara intuición que tienen los dueños de tales negocios cuando algo marcha mal, se lanzó sobre “Palitos”, le arrebató la maleta y lo puso en manos del detective de la joyería. Al hacer inventario del botín se calculó que valía cerca de tres millones de pesos... «Yo ya tenía la transa para venderlo todo por cinco mil pesos... Droga para dos meses, mi jefecito. ¡Me amolaron regacho!».

Cuando llegó a Lecumberri y pasó por el examen médico, fue asignado a la crujía “F”, la de los adictos a las drogas. Y allí esperaba el resultado de su proceso desde hacía tres años, durante los cuales se asimiló tan perfectamente a la vida de la crujía que, aunque lo hubieran dejado libre, se habría ingeniado la manera de “echarse otro juzgado” para seguir allí.

Su delirante rutina comenzaba a las seis de la mañana. Vendía el pan del desayuno y la mitad del atole y con eso comenzaba a reunir la suma necesaria para proveerse de droga. Todas las malicias de la picaresca, todos los vericuetos de la astucia, todas las mañas de un esfuerzo gigantesco para lograr esa suma. Sin embargo, nunca le faltó “su mota y su tecata”, que son los nombres que en Lecumberri se les da a la marihuana y a la heroína.

Últimamente había la productiva amistad de un afeminado “cacarizo” —como se llama a los presos que gozan de especiales prerrogativas a cambio de trabajos en las oficinas del penal— que le pagaba suntuosamente sus favores. En una riña causada por los celos de su protector, le habían dado esta mañana una certera puñalada en el corazón, en plena fila y mientras pasaban lista en la crujía. Se fue escurriendo ante los guardias que miraban asombrados el surtidor de sangre que le salía del pecho con intensidad que decrecía desmayadamente a medida que la vida se le escapaba en sombras que cruzaban

su rostro de mártir cristiano. Ahora, allí tendido, me recordó un legionario del Greco. La dignidad de su pálido cadáver color marfil antiguo y la mueca sensual de su boca, resumían con severa hermosura la milenaria “condición humana”.

Al tobillo le habían amarrado una etiqueta, como esas que ponen a los bolsos y carteras de mano de los viajeros de avión, en la cual estaba escrito a máquina: “Antonio Carvajal, o Pedro Moreno, o Manuel Cárdenas, alias Palitos. Edad: 22 años”. Y debajo, en letras rojas subrayadas: “Libre por defunción”.





COLABORADORES

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Docente de posgrado de la Universidad ICESI hasta el 2013. Autora de diversos artículos publicados en revistas especializadas. Consultora independiente.

e-mail: aleydaml815@gmail.com

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

Psicoanalista. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Literatura, de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Director de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Director de la revista *Desde el Jardín de Freud* desde el 2022. Autor del libro *Análisis documental en torno a la pedagogía hospitalaria* y de varios artículos y reseñas en revistas especializadas.

e-mail: adreyesg@unal.edu.co

ANDREA TERUEL

Licenciada en Filosofía. Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria doctoral de CONICET. Miembro del equipo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", CIFFYH-UNC. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre la noción de "heterología" en la obra de Georges Bataille.

e-mail: andreateruel@gmail.com

ANDRÉS FELIPE ANIMERO HINCAPIÉ

Psicólogo de la Universidad del Valle, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

e-mail: andres.animero@correounivalle.edu.co

BLANCA INÉS ZAMUDIO LEGUIZAMÓN

Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Desarrollo educativo y social, de la Universidad Pedagógica Nacional. Especialista en infancia, cultura y desarrollo de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá. Docente del programa en Pedagogía en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Investigadora del grupo Educación y cultura política.

e-mail: blancaiza@hotmail.com

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Especialista en Psicología Clínica de la Universidad de los Andes. Magíster en Literatura Hispanoamericana del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (*Análítica*). Profesora titular de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 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

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación, de la 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

DANIELA DANELINCK

Profesora de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Filosofía y doctorando en Filosofía de la misma universidad, con beca doctoral de CONICET. Autoproclamada "psicoanalista teórica", investiga temas vinculados a los fundamentos teóricos del psicoanálisis lacaniano. Su primer libro *Debería darte vergüenza. Ensayo sobre álgebra lacaniana* (2018, Heterónimos) ganó el primer premio en el 2do Concurso internacional de ensayos del Grupo Heterónimos. Miembro del colectivo *Entrevenir* y co-coordinadora del Laboratorio de Políticas del Inconsciente.

e-mail: danieladanelinck@gmail.com

DANY-ROBERT DUFOUR

Filósofo. Doctor en Ciencias de la Educación y en Letras y Ciencias Humanas. Trabaja como docente en la Universidad de París VIII, Francia. Director del Colegio Internacional de Filosofía.

e-mail: dany.dufour@free.fr

EDUARDO POZO CISTERNAS

Psicólogo clínico de la Universidad Católica de Chile. Psicoanalista asociado de la Nueva Escuela Lacaniana en Santiago. Magíster en Clínica en Adultos, mención psicoanálisis, de la Universidad de Chile. Docente de la Universidad Autónoma de Chile.

e-mail: eduardopozoc@gmail.com

FLORENCIA REALI

Doctora en Psicolingüística de la Universidad de Cornell. Profesora asociada en el Departamento de Psicología de la Universidad de los Andes, Bogotá y asociada a la Nueva Escuela Lacaniana, Bogotá. Su investigación es ecléctica e incluye temas en el área de la psicolingüística, semántica, análisis del discurso, psicoanálisis y educación. Ha publicado varios artículos y capítulos de libro en revistas en áreas de lenguaje, semántica y psicoanálisis.

e-mail: f.reali96@uniandes.edu.co

GERMÁN DAVID GÓMEZ PALACIO

Psicólogo de la Universidad San Buenaventura. Especialista en Psicología Clínica, magíster en Psicología y Salud Mental, y doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Algunos de los temas de investigación que ha trabajado giran en torno a fenómenos que tienen que ver con la subjetividad y la clínica psicoanalítica, así como algunos aspectos puntuales en filosofía. Autor de varios artículos publicados.

e-mail: german.gomez@campusucc.edu.co

JEAN-LUC GASPARD

Psicoanalista. Profesor del programa de Psicopatología de la Universidad de Rennes, Francia. Pertenece al *Laboratoire RPPSY*.

e-mail: jean-luc.gaspard@univ-rennes2.fr

JORGE A. PALACIO C.

Psicólogo de la Universidad de los Andes. Magíster en Ciencias de la Actividad Física de la Universidad de Montréal y Máster en Escrituras Creativas de la Universidad de Salamanca. Ha trabajado en la formulación, seguimiento y evaluación de la política pública, la administración académica, la investigación, la docencia y la consultoría independiente en los campos de la educación, la recreación y la cultura. También se ha desempeñado como director cultural y deportivo de la Universidad Javeriana de Cali y como profesor del Instituto de Educación y Pedagogía de la Universidad del Valle; como director de Culturas Recreativas de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá; y como profesional-investigador del Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico - IDEP. Ha presidido el Capítulo de Psicología de la Asociación de Egresados de la Universidad de los Andes en los últimos cinco años.
e-mail: jorgepalacio@yahoo.com

JULIÁN ANDRÉS LASPRILLA BURBANO

Licenciado en Filosofía con estudios de psicología de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Magíster en Filosofía y Críticas Contemporáneas de la Cultura de la Universidad de París 8, París, Francia. Máster en Psicoanálisis, de la Universidad de París 8. Formado en la Sección Clínica de Paris-Saint-Denis. Doctorando en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad de París, Francia.
e-mail: julianandreslasprilla@gmail.com

LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Docente ocasional en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Autora del libro *(No) todo ser humano es libre. De la desmentida del sujeto en la contemporaneidad* (2018).
e-mail: luisagomezl@gmail.com

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ

Psicoanalista. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (*Analítica*). Realizó estudios en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapias, Bogotá. Profesor asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Fue director y editor de la revista *Desde el Jardín de Freud* por varios años. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.
e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

MAURO AMOR

Licenciado en Psicología. Investigador UBAC y T. Psicólogo en Centro de Atención Primaria de la Salud N.º 6, Barrio Libertador; y concurrente en Psicología Clínica en Centro de Salud Mental N.º 3, Dr. Arturo Ameghino.
e-mail: mauroamor.r@gmail.com

MÉLINDA MARX

Psicóloga, psicoanalista y doctora en Psicopatología de la Universidad de Rennes, Francia. Pertenece al *Laboratoire RPPSY*.
e-mail: m.marx1277@gmail.com

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Profesor de posgrado en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Autónoma de México. Doctor en Medicina y Cirugía de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Psiquiatra. Fue pionero de la enseñanza del psicoanálisis lacaniano en México.
e-mail: n.a.braunstein@gmail.com

PHILIPPE CANDIAGO

Diplomado en Políticas Sociales de la Universidad de Grenoble, Francia. Magíster en Educación de la misma universidad. Miembro de l'École Rhône 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

PILAR GONZÁLEZ RIVERA

Psicoanalista. Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia. DEA en Psicoanálisis, Universidad de París VIII. Fue autora del libro *De parir son capaces todas las mujeres, de matar a sus hijos, no* (2005). Publicó diversos artículos y realizó traducciones de temas psicoanalíticos.
e-mail: pigori6@hotmail.com

PÍO EDUARDO SANMIGUEL ARDILA

Psicoanalista. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (*Analítica*). Profesor e investigador asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Ha colaborado como traductor y autor de varios artículos en la Revista *Desde el Jardín de Freud*.
e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

QUENTIN DUMOULIN

Psicóloga clínica y doctora en Psicología de la Universidad de Rennes, Francia. Pertenece al *Laboratoire RPPSY*.
e-mail: quentin.dumoulin@univ-rennes2.fr

RODRIGO VALENTÍN ABÍNZANO

Psicoanalista. Lic. en Psicología de la UBA. Becario UBACYT-TE. Instituto de Investigación. Facultad de Psicología. Docente de Clínica de Adultos I. Facultad de Psicología (UBA). Psicólogo Clínico del C. S. M. 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

SANTIAGO MUTIS DURÁN

Poeta, ensayista, editor y crítico de arte de Colombia. Es asimismo director fundador de las revistas, *Gradiva* y *Conversaciones desde La Soledad* en las que ha desarrollado una amplia labor crítica en torno a la poesía y el arte contemporáneos. Sus poemas logran equilibrar temas de la cultura literaria y la vida cotidiana, el conocimiento y la experiencia, en un lenguaje a veces conversacional, de tonos irónicos, voluntariamente prosaico pero pleno de seductoras imágenes y riqueza expresiva. Sus textos y ensayos han sido traducidos y difundidos en distintas antologías y publicaciones del país y del exterior. Es tutor de la maestría de artes plásticas de la Universidad Nacional de Colombia. Como editor, compiló las obras de José Asunción Silva, Aurelio Arturo, José Antonio Osorio Lizarazo y Álvaro Mutis, entre otros. Además, fundó la revista *Gaceta del Instituto Colombiano de Cultura* y fue director de publicaciones de la Universidad Nacional.

e-mail: sanmutisd@gmail.com

SEBASTIÁN ALBERTO BÁQUIRO GUERRERO

Filósofo y Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, de la Universidad Nacional de Colombia. Algunos de sus temas de investigación se mueven entre el choque de la técnica y la tecnología en la sociedad, la subjetividad y los impactos del capitalismo en lo social.

e-mail: sabaquirog@unal.edu.co

SERGIO DANIEL AGUDELO SABOGAL

Psicólogo de la Universidad del Valle, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

e-mail: sergio.agudelo@correounivalle.edu.co

SOFÍA BLANK

Psicóloga. Licenciada en Psicología de la UBA. Concurrente en Psicología Clínica. (C. S. M. n.º3 Dr. Ameghino). Docente de la materia de grado Psicoanálisis:Freud II (UBA). Maestranda en Psicoanálisis (UBA).

e-mail: sofiablank.psi@gmail.com

SYLVIA DE CASTRO KORGI

Psicoanalista. Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica de la Universidad de París VII, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la 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

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 conceptualizado 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: ²Sigmund 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: ³Bernard 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: ⁴Carina 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 sociaux. 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.

Éléments 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 par 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 ouvrages cités 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'expliquer.
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: ¹Jacques 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: ²Sigmund 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: ³Bernard 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: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/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/articulo/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 appellation juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz".
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alignées à gauche, renfoncées et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. 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 contraire, le contenu de cette revue a une licence 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 junction 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 psychoanalysts, 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, 16^a. 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: ²Sigmund 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: ³Bernard Duez, "De l'obscurité a l'autotochtonie sujetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscurité a l'autotochtonie sujetale". *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: ⁴Carina 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 sans-serif 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://creativecommons.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 «**EL RIESGO DE LO HUMANO**». LA OBRA GRÁFICA ES DE LA ARTISTA BEATRIZ GONZÁLEZ. IMAGEN DE LA PORTADA: *ZULIA ZULIA ZULIA*. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 22, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPF HUMANIST Y PAPEL HOLMEN BOOK DE 60 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN
_ _ _ _ _ DEL 2023.

