

30

Colección  
Ciencias Sociales



# Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo

Clara Cecilia Mesa y María Paula Valderrama  
Compiladoras



**UPB**

Universidad Pontificia Bolivariana

## Autores

Clara Cecilia Mesa

Colette Soler

Gabriel Lombardi

Roser Casalprim

Luis Izcovich

Silvia Migdalek

Jorge Iván Escobar Gallo

Alejandro Javier Rostagnotto

María de los Ángeles Gómez Escudero

Armando Cote

José Alejandro Pérez Betancur

John James Gómez Gallego

Ana Laura Prates

Carmen Gallano

Carmen Elisa Escobar M.

María Paula Valderrama

# Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo

Clara Cecilia Mesa  
María Paula Valderrama  
Compiladoras

Este libro es una compilación de textos,  
conferencias y otros ensayos de diversos autores.

Mesa, Clara Cecilia, compilador

Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo / Clara Cecilia Mesa y María Paula Valderrama. Compiladores -- 1 edición-- Medellín: UPB. 2024 -- 253 páginas - (Colección Ciencias Sociales, 30) ISBN: 978-628-500-120-8 (versión digital)

1. Teoría psicoanalítica 2. Políticas y debates culturales 3. Psicoanálisis lacaniano

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

**Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo**

ISBN: 978-628-500-120-8 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-120-8>

Primera edición, 2024

Escuela de Ciencias Sociales

CIDI: Grupo de investigación: Grupo de Investigación en Psicología (GIP).

Proyecto: Las pasiones políticas desde una mirada psicoanalítica.

Radicado: 326C-11/18-10.

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Padre Diego Marulanda Díaz

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano Escuela de Ciencias Sociales:** Omar Muñoz Sánchez

**Directora de la Facultad de Psicología:** María Paula Valderrama López

**Coordinadora (e) Editorial UPB:** Maricela Gómez Vargas

**Revisión editorial:** Mariaclara Olaya

**Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Editorial UPB

**Corrección de estilo:** Diana Patricia Carmona Hernández

**Fotos portada:** Fragmentos de *El infierno musical de El jardín de las delicias* de Jerónimo Bosco, 1490 o 1500. Licencia Creative Commons.

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2024

Correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Medellín - Colombia

**Radicado:** 2289-02-10-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

## Contenido

Prólogo .....	7
Clara Cecilia Mesa	
Los tiempos de los sujetos y del inconsciente .....	14
Colette Soler	
La pregunta por la política del psicoanalista .....	25
Gabriel Lombardi	
Límites, fronteras del psicoanálisis: ¿dónde los situamos?.....	46
Roser Casalprim	
Política del análisis y formación del analista.....	63
Luis Izcovich	
Los advenimientos de lo real en la clínica psicoanalítica y en la civilización .....	77
Silvia Migdalek	
No hay clínica sin política .....	85
Jorge Iván Escobar Gallo	
El cuerpo que deviene de lo real.....	99
Alejandro Javier Rostagnotto	

Economías de lo humano: entre espejismos y artilugios.....	109
María de los Ángeles Gómez Escudero	
Las migraciones y el psicoanálisis .....	132
Armando Cote	
Usos y abusos del enemigo.....	155
José Alejandro Pérez Betancur	
El anhelo fascista y el odio como capital político: reflexiones desde el psicoanálisis .....	179
John James Gómez Gallego	
Antígona, nombre (im)propio .....	197
Ana Laura Prates	
Del malestar social a la política: subjetividad y psicoanálisis .....	211
Carmen Gallano	
Lo íntimo, entre recurso y resistencia .....	223
Carmen Elisa Escobar M.	
La dimensión ética de los afectos: pensar una política de lo ingobernable .....	237
María Paula Valderrama	

## Prólogo

Clara Cecilia Mesa

Frente a un mundo cada vez más convulsionado tanto políticamente como por la crisis ambiental, y en el que surgen muchas tentativas de explicar la situación, unas con mayor esperanza, otras con visión más catastrófica, casi apocalíptica, nos proponemos presentar una nueva apuesta titulada *Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo*. Una tentativa de mirada mediante un ángulo nuevo propuesto por la concepción propia de la política del psicoanálisis, a través de las lecturas que psicoanalistas de diferentes lugares del mundo pueden aportar.

Es un cierto saber común que el psicoanálisis no se ocupa de los fenómenos sociales, sin embargo, es muy importante verificar que en esa afirmación hay un cierto desconocimiento del verdadero recorrido realizado, no solo por Freud, sino también por Lacan y por una gran cantidad de psicoanalistas contemporáneos; no obstante, que se ocupe de los fenómenos sociales no lo hace necesariamente un discurso social, puesto que no podemos reducir la inquietud política del psicoanálisis en cada época a la concepción de una posición militante que implique tomar partido de un lado o del otro. El propio

Freud en una de las “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en 1933, justamente el año en que Hitler accede al poder, escribe que el “niño formado por el psicoanálisis es suficientemente subversivo como para no tener que ubicarse ni del lado de la opresión ni del lado de la reacción”<sup>1</sup>; y escribe: “No es asunto del psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente”<sup>2</sup>.

En su obra se ve claramente que Freud se ocupa de los efectos políticos sobre el lazo social, lo hace sometiendo sistemáticamente los fenómenos sociales a la “hipótesis psicoanalítica”. Así, en uno de sus primeros textos sobre la cultura, “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” [1908], encuentra una fórmula precisa para extraer de las exigencias sexuales de la cultura en cada época no una denuncia contra la represión sexual, sino el síntoma como la respuesta subjetiva para intentar conciliar las exigencias de la cultura, por un lado, y las de la pulsión, por el otro. Es así que concluye dicho texto diciendo: “No es, ciertamente, labor del médico la de proponer reformas sociales; pero es necesario atender su urgente necesidad por los daños imputables a nuestra moral sexual cultural con la indicación de su responsabilidad en el incremento de la nerviosidad moderna”<sup>3</sup>.

Más adelante, su texto “Tótem y tabú” [1914], aparentemente antropológico, es, empero, un estudio realizado para dar cuenta del origen de la ley en el inconsciente siguiendo dos líneas: una de ellas, como una ley articulada a las prohibiciones culturales, y la otra, como inscripción de una ley singular en el inconsciente. Luego, una de sus grandes obras sobre el asunto es “Psicología de las masas y análisis del yo” [1921], cuyo solo título ya da cuenta de otra fórmula freudiana para pensar las relaciones del individuo con la cultura: la psicología de las masas es un correlato del análisis del yo, y allí la hipótesis psicoanalítica es la teoría de la identificación —estructurante al mismo tiempo del lazo social y de la identidad de la individualidad—, que presenta como el lazo primordial que une un sujeto al otro.

1 Sigmund Freud, “Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones”, en *Obras completas*, Tomo III (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973), 3186.

2 *Ibíd.*

3 Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”, en *Obras completas*, Tomo II (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973), 1261.



Así mismo, en su famoso texto –supuestamente sociológico– “El malestar en la cultura” [1930], hace un giro novedoso pero decisivo. Después de revisar las fuentes del malestar en la cultura produce una torsión de la represión generada por esta a una represión proveniente directamente del inconsciente, y propone al superyó como la instancia que cumple esa función, caracterizándola como una instancia pulsional destructiva que vigila y amenaza al sujeto desde su interior, con lo cual concluye ese gran texto sabiendo que su descubrimiento trastoca la estructura esperada de su investigación sobre las fuentes del malestar en la cultura. Sin embargo, ese hallazgo lo lleva a situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural y a mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con la pérdida de felicidad provocada por la elevación del sentimiento de culpa.

Entonces, recogiendo los puntos cruciales, ¿qué tenemos? En la relación entre el individuo y la cultura, Freud sitúa al síntoma, la identificación, el sentimiento inconsciente de culpa. Lacan, por supuesto, retoma el problema planteado por Freud y, como hombre de su época –una época, por cierto, muy compleja y marcada por la Segunda Guerra Mundial y otras guerras como la de Argelia–, asume una posición: la de abstenerse de caer en una mirada que pudiera sucumbir a la fascinación ante los horrores mismos de la guerra, para más bien proponer la necesidad de ir más allá y buscar la causa de los goces que subyacen a los movimientos llamados políticos. Así, pues, se trataba de ir a la causa de los fenómenos más que a su descripción, a la causa que escapa siempre a las crónicas y a las descripciones de historiadores, sociólogos y politólogos. Realmente, lo que Lacan propuso, sin ceder en el rigor de su pensamiento, es que es necesario aproximarse a las variaciones de las épocas, a las variaciones que la historia produce, con conceptos que permitan comprender la naturaleza del lazo social humano, tales como la segregación como fundamento de ese lazo; por eso dice que no hay más fraternidad que la segregación, afirmación que toca, al mismo tiempo, el núcleo de lo que Freud llamó el narcisismo de las pequeñas diferencias. Las grandes luchas, y quizás las grandes guerras, se producen entre países “hermanos”, próximos o prójimos, entre los cuales hay un valor en disputa. La aspiración, bien a gozar exclusivamente de él, bien a privar al otro, está en el sentido de esa segregación que, incluso, ha alcanzado, como efecto del discurso de nuestro tiempo, su rostro

más radical: el de la exclusión y la destrucción. Un poder mayor se vislumbra, no el del dominio –generalmente establecido bajo el principio del “bien común”– sino otro que surge del vínculo exacerbado entre pares: el poder de privar al otro, al prójimo, al íntimo. En esa confrontación, el íntimo deviene enemigo, enemigo íntimo, y la sospecha se constituye en el afecto que lo reduce a la figura de lo inquietante, lo extranjero, lo amenazante. La desconfianza es, así, el sentimiento correlativo de la sospecha, tanto en su sentido vertical –desconfianza en las instituciones– como en su sentido horizontal –desconfianza entre los semejantes que componen el tejido social–.

En este eje, entonces, de desconfianza, sospecha, potencia de privación, agresividad, resentimiento, Lacan expresa en su texto de 1948, escrito como respuesta al fin de la Segunda Guerra Mundial, “La agresividad en psicoanálisis”, que: “La experiencia subjetiva debe ser habilitada de pleno derecho para reconocer el nudo central de la agresividad ambivalente, que nuestro momento cultural nos da bajo la especie dominante del *resentimiento*”<sup>4</sup>, el afecto fundamental que en el registro de identificación con el semejante es promovido, así, desde su estructuración misma. Esas son, pues, las coordenadas de lo que Freud ha aislado como el “narcisismo de las pequeñas diferencias”.

Así mismo, John James Gómez, en el artículo que incluye este libro, dirá de manera contundente:

La *fascinatio obnubilante*, ligada al goce que se produce en esa ilusión de poder destruir lo otro, a lo diferente, como un acto de “rescate del pudor”, es un capital que puede administrarse; y de hecho se administra con gran eficiencia en nuestros tiempos.

Identificar un enemigo a quien se le atribuye el deseo de llevarnos a la pasividad, es decir, al crimen de la impudicia para aquel que ha nacido libre, constituye la táctica. Las acciones dirigidas a mostrar la inevitabilidad de ese destino, si no se destruye al enemigo, es la estrategia. Entonces, cuando el miedo a ese destino se muda en odio, este deviene un valioso capital que, en su acumulación, supone la

4 Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos 2* (Madrid: Paidós, 1973), 78.

posibilidad de un intercambio para evitar el destino de la impudicia. Cada uno paga con su propio anhelo fascista, si es que deviene preso de la mezcla entre la *fascinatío obnubilante* y el goce que implica la pulsión de muerte, por el derecho a odiar y destruir al otro que ha sido ubicado en el lugar del enemigo. Todo ello, por supuesto, a título de salvaguardar el pudor<sup>5</sup>.

Este prólogo pretende, finalmente, conducirnos a la lectura de un amplio y valiosísimo conjunto de reflexiones que podemos diferenciar, por un lado, en tres modos de considerar las incidencias políticas del psicoanálisis: uno que se ocupa particularmente de las incidencias del psicoanálisis en su clínica y en su institución; otro que da cuenta de cómo el psicoanálisis puede pensar con sus propios recursos conceptuales sobre lo social; y, finalmente, el más complejo, el que anuda de manera moebiana lo social y la clínica psicoanalítica. Esos tres campos dan, a su vez, materia de análisis por cuanto, como propone Luis Izcovich en su texto “Política del análisis y formación del analista”, es necesario considerar dos comentarios de Lacan: el primero es aquel donde plantea que la felicidad se ha convertido en un factor de la política, y el segundo, aquel en que propone la fórmula siguiente: el inconsciente es la política. Entonces, “esto nos lleva a postular una diferencia fundamental del psicoanálisis frente a todo discurso político: es que la posición del psicoanálisis se define esencialmente como una ética del deseo”<sup>6</sup>.

Y, por otro lado, en dichas reflexiones se abordan algunas aproximaciones a la noción del enemigo, a las aspiraciones del fascismo y su incidencia sobre el odio, a las implicaciones de las migraciones que han hecho hoy del refugiado una suerte de figura política de nuestro tiempo y, con ello, al sentimiento de exilio, a la representación de la muerte y de la tortura —figuras potentes del poder político que, con todo, no pueden más que ser consideradas a la luz del sufrimiento infligido y padecido por los sujetos, uno por uno—.

5 Remitimos al lector al artículo de John James Gómez: “El anhelo fascista y el odio como capital político: reflexiones desde el psicoanálisis” presente en esta edición.

6 Remitimos al lector al texto de Luis Izcovich: “Política del análisis y formación del analista” presente en esta edición.

El lector encontrará, entonces, los siguientes desarrollos, siguiendo el delineamiento trazado, con reflexiones más especializadas sobre la política del psicoanálisis como: “Los advenimientos de lo real en la clínica psicoanalítica y en la civilización”, por Silvia Migdalek; “La pregunta por la política del psicoanalista”, por Gabriel Lombardi; “Límites y fronteras del psicoanálisis: ¿dónde lo situamos?”, por Roser Casalprim; “No hay clínica sin política”, por Jorge Escobar; “El cuerpo que deviene de lo real”, por Alejandro Rostagnotto; y “Política del análisis y formación del analista”, por Luis Izcovich. Por otro lado, unos textos que dan cuenta de cómo el psicoanálisis puede aportar una mirada sobre problemas llamados sociales, tales como: “Economías de lo humano: entre espejismos y artilugios”, por María de los Ángeles Gómez Escudero; “Las migraciones y el psicoanálisis”, por Armando Cote; “Usos y abusos del enemigo”, por José Alejandro Pérez Betancur; y “El anhelo fascista y el odio como capital político: reflexiones desde el psicoanálisis”, por John James Gómez Gallego. Finalmente, un conjunto de reflexiones que permiten dar cuenta de cómo la división entre lo subjetivo y lo social es una falsa división, pues, finalmente, ambos campos son dos caras de la misma moneda, entre ellas: “Antígona, nombre (im)propio”, por Ana Laura Prates; “Del malestar social a la política: subjetividad y psicoanálisis”, por Carmen Gallano; “Lo íntimo entre recurso y resistencia”, por Carmen Elisa Escobar; “La dimensión ética de los afectos: pensar una política de lo ingobernable”, por María Paula Valderrama; y “Los tiempos de los sujetos y del inconsciente”, por Colette Soler.

A partir de este ordenamiento se verá que hay un deslizamiento, muy sutil, pero esencial, de la noción de política a la de ética del psicoanálisis, un deslizamiento que se encuentra en casi todos los textos que se reúnen en este libro; de este modo se advierte que preguntarse sobre lo que podemos esperar del psicoanálisis en nuestro siglo no es posible sin una aproximación a una ética que implica el deseo.

El psicoanálisis utiliza el término política, pero el psicoanálisis no es una política. El psicoanálisis, como Lacan lo decía, es una ética del deseo, y plantear la cuestión desde esta perspectiva es pasar de la concepción de *la política* enmarcada en el discurso del amo y su ejercicio del poder, a una concepción que implica lo singular del sujeto en su relación con el deseo. Lo que en el psicoanálisis se puede definir como política está, como su ética, orientada por lo real, es decir, no es una reflexión política de los ideales, de lo irreal, sino de

lo real del goce, de una satisfacción mortífera que subyace a todos los ideales fundadores de segregación y de represión. Un goce del que no se responde colectivamente sino, como dice Ana Laura Prates en su artículo para referirse a Antígona: “El arte – en sus más variadas expresiones– además de las particularidades de una determinada época, transmite y trata conflictos, dolores y dilemas que se repiten a lo largo de la historia de la humanidad y ante los cuales cada uno de nosotros será responsabilizado por su posición, tarde o temprano”<sup>7</sup>.

De manera magnífica, Antígona es el paradigma de Lacan, ella encarna, según muchos de sus lectores, el drama de la rebeldía insensata frente al poder del rey y al imperativo de las leyes de la ciudad; sin embargo, para Lacan, ella encarna la posición ética del deseo; encarna, entonces, el paso de la política a la ética, de lo social a lo singular, de lo colectivo a lo subjetivo.

No queda más que invitar a los lectores a recorrer cada uno de los textos aquí reunidos y agradecer a cada uno de los colegas que decidieron participar en este compendio de reflexiones sobre las incidencias éticas y políticas del psicoanálisis en nuestro mundo. Su decisión para prestar su voz y ser leídos debió esperar durante un largo tiempo de latencia, de espera, o quizás un tiempo para comprender, al que nos sometió la pandemia por COVID-19.

## Bibliografía

- Freud, Sigmund. “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”. En *Obras completas*. Tomo II, 1249-1261. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones”. En *Obras completas*. Tomo III, 3178-3190. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- Lacan, Jacques. “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos 2*. Madrid: Paidós, 1973.

7 Remitimos al lector al texto de Ana Laura Prates: “Antígona, nombre (im)propio”, presente en esta edición.

# Los tiempos de los sujetos y del inconsciente<sup>1</sup>

Colette Soler  
[solc@wanadoo.fr](mailto:solc@wanadoo.fr)

Practica y enseña el psicoanálisis en París. Es doctora en Filosofía de la Universidad de París V y doctora en Psicología de la Universidad de París VII.

Fue su encuentro con la enseñanza y la persona de Jacques Lacan lo que le hizo elegir el psicoanálisis. Fue miembro de L'École Freudienne de París y después de su disolución, directora de L'École de la Cause Freudienne, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis hasta 1998 cuando participó de la creación de la Asociación Internacional de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano y su Escuela. Es autora de numerosos libros publicados a nivel internacional y traducidos a más de 5 lenguas.

---

1 Ponencia presentada en el IV Seminario de Escuela: *Límites, fronteras y confines del psicoanálisis*, organizado por el D.E.L. F9 EPFCL (Madrid, 15 de marzo 2019).

Titulé mi charla de hoy “Los tiempos de los sujetos y del inconsciente”, puesto que hay una inquietud ahora sobre la época. Sobre el psicoanálisis en la época me pregunté qué es lo que puede cambiar. Es cierto que las subjetividades son de época, históricas, pero ¿qué es lo que cambia exactamente en la historia para los que llamamos sujetos? Si contesto a esta pregunta, después podré preguntar hasta dónde estos cambios podrán comprometer al psicoanálisis.

Entonces, mi pregunta la puedo reformular: ¿qué es lo que es histórico y lo que no es histórico? Histórico es la realidad de los lazos sociales, es cierto, estos lazos sociales, por supuesto, están insertados en otras realidades: económicas, financieras, e igualmente históricas, es cierto, pero eso no cambia nuestra pregunta sobre hasta dónde los lazos sociales, lo que Lacan llama discursos, determinan a los sujetos uno por uno. Cuando decimos discursos o lazo social, en vocabulario común, se puede decir los modos de vida que incluyen la cultura, evidentemente.

Los lazos sociales, los modos de vida, determinan a los sujetos cuando los sujetos se apalabran a los discursos, lo que quiere decir, cuando aceptan los semblantes que ordenan los modos de vida; y este término apalabrarse de Lacan indica y supone que para los sujetos hay un margen, si no de autonomía, al menos un cierto margen de opción posible, de elección posible. Revueltas, protestas, peleas, sin las cuales no habría ninguna evolución posible de los modos de vida, si los sujetos no tuvieran un cierto margen, no de libertad, si no de objeción, podemos decir. Entonces, si hacemos un retrato del hombre de 1900 y el de 2018, dos retratos posibles –dos hombres que adhieran al discurso en estas dos fechas–, sería posible y serían bien diferentes los dos, casi nada parecidos. Debemos tomar la medida de que antes de dar una adhesión a algunos partidos políticos, religiosos, de opinión, adherimos al discurso, más o menos.

En nuestros términos analíticos, el apalabramiento se dice primero en Freud con el término identificación, y, en Lacan, con el término significante amo. Pueden ver *El hombre de las ratas*, su identificación a la figura del oficial con lo que esta figura implica de los ideales, de la dedicación al colectivo, del ánimo físico, del coraje, de la valentía, de la probidad; y Freud nos ha dado todos los detalles, es patente, hombre de otra época.

Entonces, los modos de vida implican lo que se llaman los valores, en términos comunes, siempre, los valores que se transmiten vía

la educación y todo el discurso social. Los valores de los individuos no son siempre conscientes, ni inconscientes ni conscientes, más bien pre-conscientes. Hay una prueba posible para percibir los valores de un individuo: todo lo que le produce orgullo de sí mismo y su tiempo, y todo lo que le avergüenza de sí mismo y de su época, nos indica, claramente, la línea de los valores, sin discursos. Creo, entonces, que aquí los afectos son signos, y, de hecho, es lo que producen todas las polémicas de palabra en los encuentros con amigos y enemigos, en las comidas, en los debates políticos. Con todo esto estamos a nivel del verbo y de lo que este ordena, o sea, los significantes. Podría decir, quizá, la mentalidad, en el sentido de Lacan, pero no hay duda de que es solo un aspecto de las cosas, parcial, puesto que los significantes que ordenan los modos de vida tienen también efectos que no son sujeto, efecto de sujeto; tienen efectos de cuerpo, lo que Lacan llama *corpo-rección*<sup>2</sup>, *rección* proviene del latín *rectus*, y lo encontramos también en corrección, o sea, la fábrica de los cuerpos socializados. Los modos de vida no solo determinan a los sujetos sino también a los cuerpos, los cuerpos socializados, y es muy largo el campo de la socialización de los cuerpos: producir cuerpos que puedan convivir con otros, saber lo que se puede mostrar del cuerpo, decir sobre el cuerpo, hacer con el cuerpo, etc.

Los modos de vida determinan la configuración de los más de goce conformes, los autorizados, los impuestos y los prohibidos. Lo que intento decir en el vocabulario común, finalmente si hablamos con nuestros términos, podemos decir que el discurso da figura al sujeto tachado, determinado por el lenguaje. Figura quiere decir aspecto imaginario entre los ideales y las imágenes del cuerpo, y le dan, además al sujeto, un *partenaire* de goce, ese objeto *a* más de goce que contesta a la falta fundamental del sujeto.

Y ahora, el individuo que llega al consultorio del analista no es más “un hombre de las ratas” –quizá puede llegar en algunos lugares aislados–, es más bien un hombre animado por una reivindicación de igualdad fundamental, igualdad de uno a otro, e incluso, de un sexo a otro, y, además, un individuo que puede intentar fabricarse su imagen, completarla, cambiarla, producir, eventualmente, una

2 Jacques Lacan, “Joyce el síntoma”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 596.



imagen original –a veces loca, chiflada– y podemos decir que el valor principal de este individuo, típico de la época, es la autopromoción narcisista. Pueden ver todo el vocabulario que se utiliza, pues tiene que encontrar su proyecto de vida, tiene que ver qué hacer con su vida, encontrar su vía, ganar la competencia, a veces, irrisoria; y, para resumir, es el escabel de la autopromoción que se encuentra en cada uno cuando llegan al consultorio. Y cuando Lacan dice “Hay del Uno”, lo dice a partir de la experiencia del análisis, pero podemos ver que es totalmente convergente con la evolución de la época y que eso, además, es solidario de los odios que se multiplican y se desarrollan en la época actual.

Ahora bien, ¿qué hace el analista con el sujeto que llega a su consultorio, sea el hombre de las ratas o el sujeto de hoy? Y eso, al menos, que sea un analista que haya asimilado un poco la enseñanza de Lacan. En principio, el análisis no sostiene ningún ideal civilizante, ni el ideal del oficial, ni el ideal del emprendedor. El análisis somete al sujeto a la cuestión del más de goce, apunta a que el goce se diga. Sí, pero ¿qué goce? No el goce que conocemos todos, no el goce definido por el discurso modo de vida –ese goce no necesita confesarse, está en todas partes, es patente–, no el goce de los cuerpos socializados. Un análisis apunta, dice Lacan, a poner en claro el inconsciente del cual son sujetos, y poner en claro el inconsciente es poner en claro lo que el inconsciente produce, o sea, el goce síntoma. El Uno de goce propio de cada uno, pueden notar que, en la escritura de los discursos, en los cuatro términos que Lacan utiliza hay algo que falta, y lo que falta es lo que inscribiría el goce disidente del cuerpo, y que Freud nombró síntoma. Freud pensó que este goce del síntoma era un goce patológico, que era solo para los neuróticos –al menos al principio lo pensó así–, pero Lacan ha generalizado la idea a nivel del malestar, la idea de que el goce disidente del síntoma era para cada uno, para cada individuo, para cada hablante, constituyente de su singularidad de goce, voy a decir de su corpo-diferencia, mejor que disidencia, a pesar de que Lacan habla de la disidencia de la pulsión. He hablado de la corpo-rección, y la corpo-diferencia es lo que no entra en la corpo-rección socializada.

Ahora podemos preguntar si eso puede cambiar, o sea, si la producción de los Unos de goce propios, vía el inconsciente, en cada uno, si eso es histórico o no. Debemos opinar sobre este punto, y al menos tenemos la respuesta de Lacan sobre esto que consiste en

decir que eso no cambia, que el inconsciente es desde siempre; lo explícita en *Televisión*, y dice que el inconsciente es de siempre y que desde siempre habla con el cuerpo, y dice que el inconsciente corpo-diferencial es desde siempre, mientras que los lazos sociales, históricos, son corpo-rectores. Entonces, eso no es histórico, lo histórico es el hecho de que Freud ha descubierto, inventado el inconsciente, lo ha pensado y nos ha enseñado a pensarlo como un saber hecho de significantes, y eso sí es nuevo en la historia, pero no es el inconsciente lo que es nuevo sino el psicoanálisis que se acerca al inconsciente de cierta manera, pensándolo como un saber hecho de significantes coalescentes con el goce, hecho de rasgos unarios que se producen en los accidentes contingentes de la historia individual, y que no tienen nada que ver con las identificaciones del sujeto. Entonces, a la división del sujeto hay que añadir la división del ser hablante entre su dimensión sujeto y su dimensión corporal, las dos ligadas por el hecho de que cada uno tiene un cuerpo, y, uno solo.

Entendemos, me parece, por qué el inconsciente –al menos Lacan nos ha dado una teoría que lo explica– no es histórico. El inconsciente no es un efecto de discurso, sino un efecto de lenguaje, y entonces, vale para todos los que hablan, o sea, para todos los que usan el lenguaje: hablar es eso, usar el lenguaje; y es, precisamente, por los efectos del lenguaje, si los aislamos de los efectos del discurso, los efectos del lenguaje no fluctúan con el tiempo, son de siempre los que conocemos, son efecto de falta y de corte, fragmentación, y es por eso que Lacan ha podido encontrar el modelo de la transferencia en Platón, porque la transferencia es un fenómeno ligado al uso del lenguaje, y entonces no es algo que aparece con el psicoanálisis, no es algo histórico la transferencia. De la misma manera, Lacan puede utilizar la lógica para pensar el psicoanálisis, parte del psicoanálisis, puesto que la lógica depende del lenguaje, es siempre lógica del lenguaje.

Entonces, el objetivo de un psicoanálisis refiere al goce unario único. Pero ahora, ¿qué hacemos con las identificaciones? En la práctica analítica, si seguimos la orientación de Lacan, las identificaciones que la modernidad no elimina, buscamos en el análisis, lo digo así, el sujeto no identificado, el ser subjetivo marcado cierto por la división del lenguaje, pero no identificado, y se dice eso cuando hablamos de la caída de las identificaciones. Lacan dice: denunciamos las identificaciones, lo que quiere decir que primero las identificamos, las reconocemos, hacemos la lista, y, a medida que el sujeto percibe

sus identificaciones simbólicas e imaginarias, percibe siempre que él no es ninguno de esos significantes, y es por eso por lo que Lacan podía decir en un momento que el análisis producía un efecto de desnudamiento.

A este sujeto no identificado, Lacan lo ha llamado, primero, *la Cosa*, el lugar de las pulsiones; en 1970 lo llamaría el objeto *a*, incluso, en 1966 lo nombraría el sujeto del goce, antes de criticar la expresión, y, finalmente, nos habla del inconsciente saber sin sujeto, que no determina al sujeto, sino que determina su cuerpo. En todas estas expresiones que marcan los pasos de elaboración de Lacan, ninguna se aleja nunca del eje freudiano, eje que, desde el principio, apunta a ser evidente, a revelar, a mostrar, el orden y la regulación de lo que Freud llamaba pulsional o sintomática, eso es central en Freud, y es lo que el término sexualidad subsume en Freud, cuando Freud subraya el lazo del inconsciente al sexo; es el lazo del inconsciente a pulsión y síntoma. A pesar de eso hay una diferencia entre Freud y Lacan, resumen de manera rápida: Freud condujo los análisis intentando hacer pasar a la articulación verbal de la palabra lo pulsional y lo sintomático, y el resultado es que su palabra maestra es castración para representar la queja sobre el goce, siempre insuficiente, y entonces esta palabra clave y este resultado del análisis en Freud se encuentran ligados a lo que Lacan ha llamado sus amores con la verdad, o sea, la verdad que se dice en palabras, y la verdad que siempre es un *impasse*, puesto que la palabra no va nunca más allá del medio decir. El medio decir es la ocurrencia de la castración en el lenguaje. Lacan ha intentado ir más allá de estos amores con la verdad, su palabra esencial es más allá de la castración, es *fixión* —con una *x* de síntoma—, y, ¿cómo acceder a eso, a este real, en una práctica de palabra? No es posible acceder con la palabra, pues el significante no está siempre en la estructura de la cadena simbólica de la verdad, hay significantes en lo real, y eso es lo que Lacan ha añadido a Freud. Hay dos ocurrencias del significante en lo real en Lacan: la primera es la alucinación verbal, se dice significante en lo real, puesto que la cadena se encuentra rota, y, en realidad, en este caso se trata de significación en lo real; y hay el significante en la segunda ocurrencia significante pasado a lo real. El significante pasado a lo real, que es diferente, es un significante, o sea, un elemento verbal, mejor decirlo así, sin efectos semánticos, fuera del lenguaje, entonces, que proviene de la lengua y eso es en realidad lo que obliga a Lacan a referirse a

*lalengua*, puesto que *lalengua* es el único lugar posible para el significante real sin efectos semánticos, y que permiten la coalescencia, la condensación entre lo verbal y el goce.

El significante real tiene una eficacia sobre el cuerpo, y ¿cómo se averigua eso? Eso no se averigua vía la palabra del sujeto, puesto que el sujeto se encuentra traspasado por su *lalengua*, como dice Lacan se averiguará en dos experiencias: la insistencia de la repetición y la constancia del núcleo del síntoma fundamental, dos incurables –utilizo una palabra que Lacan utiliza– que nos enseñan los límites, no del psicoanálisis, sino que nos enseñan los límites de la dialéctica del sujeto representado por el significante.

Ahora mi pregunta: ¿qué es?, en toda esta operación analítica que he resumido a lo máximo, ¿qué es lo que podría cambiar o ser obstaculizado cuando el discurso cambia? Los sujetos nombrados como contemporáneos son sujetos identificados, como siempre, los S1 de las identificaciones son ahora ordenadas por el discurso concurrente, un discurso que ha cambiado, pero que estas identificaciones tienen el mismo efecto. Si hay un cambio, este cambio no puede ser uno de la estructura. Los S1 no son ahora unificados como los grandes significantes amos del discurso amo anterior, no tenemos más la tropa que camina al paso, pero tenemos una multitud que grita: “¿y yo, y yo?”, pero los S1 de las identificaciones que quedan son más variados, más sorprendentes a veces, y dependen más de la coyuntura de los nacimientos de los individuos. ¡Y, cuidado!, repetimos, los cuerpos son proletarios, no tienen nada para hacer lazo social, y, de hecho, el goce no es algo que liga; Lacan nos dice que el cuerpo proletario es el único síntoma social, sí, pero eso no depende del capitalismo. Como lo hemos leído en *La Tercera*, y yo misma lo he leído en principio así, es un error: los cuerpos proletarios son los cuerpos síntomas y, desde siempre, los síntomas objetan al lazo social.

Respecto a los sujetos, ellos no son proletarios, están siempre ubicados en un discurso: o como siervos del decir de este discurso, o como amo de este discurso en la psicosis. El goce síntoma es proletario, es el único síntoma social, y es lo que dice la famosa expresión: los dispersos disparejos. Para decirlo con una imagen: el vestido cambia, el monje no cambia con la historia, puesto que el monje es la metáfora que utilizo, es la cosa gozante que debemos revelar en un análisis, y que no depende del vestido. Inconveniente de este monje proletario que ilustra el “Hay del Uno”, eso preside a un único afecto:

el odio, es lo que Lacan concluye en el 77, odio del prójimo en su modo de goce, y odio de los otros modos de vida, no lo podemos ignorar hoy. Si seguimos a Lacan en esta vía, y si los analistas son todavía capaces de actuar en la vía abierta por Freud, si saben a qué apunta un análisis, entonces no hay ninguna razón para decir lo que se escucha de algunos que dicen que los sujetos de hoy, apalabrados al capitalismo, no son más analizables, incluso cuando se dirigen a un analista. Sin embargo, eso no da razón para ser optimista porque hay un problema que no está en otra parte, del que veo dos factores: uno que proviene del discurso lazo social y otro que proviene, al menos es lo que sospecho, de los analistas.

Empiezo por el primero. La primera dificultad proviene del hecho de que para apalabrarse al discurso del análisis –porque al discurso del análisis uno debe apalabrarse también– se necesita un acto, hay que quererlo, hay que decidirlo, y no solamente en la primera cita, sino a lo largo del proceso hasta su *ser de goce* síntoma, camino que presenta muchas dificultades, muchos afectos que objetan –como Freud lo ha descubierto con el principio de placer– y muchas frustraciones programadas; entonces, para dirigirse al analista y continuar en el proceso se necesita un motor potente. Y me pregunto si el peso, el precio, del beneficio que se puede esperar de un análisis –que intenté resumir rápidamente aquí– no cambia con la época. Para el hombre de los años 1900, o antes, quizá, hombres fuertemente alienados a los semblantes del discurso de un amo consistente y un discurso en el que el control social era constante y fuertísimo –y no tenemos más idea del control social que hubo–, para este hombre descubrir la parte de su singularidad, ignorada por todos, excepto por él mismo, descubrir en sí mismo significantes propios de su inconsciente sin par, o descubrir los imposibles que fundan lo incurable, no podía ser sino que entusiasmante, de un gran precio. Pero en un mundo totalmente diverso, no unificado, con los S1 múltiples, además segregados en varios lugares, en un mundo donde cada uno intenta hacerse un hueco, de a dos, con otro –como lo ha visto de una manera formidable Sloterdijk, quien habla de la arquitectura del hueco donde ponerse en contra–, refugio de a dos, con una pareja, en un mundo donde, además, la variedad de los goces es largamente aceptado, de las imágenes de los goces; un mundo donde cada uno puede hacer casi todo lo que quiere o puede con su imagen o con su cuerpo carnal, incluso un mundo donde el discurso lo invita, aun, a cultivar su diferencia a

la medida de sus capacidades, y, entonces, un mundo en el que cada uno se sabe diferente y aspira al reconocimiento, reconocimiento de su diferencia. Pueden ver la inquietud, casi delirante, de nuestra época respecto a la discriminación: cada vez que nombramos una diferencia hay una sospecha de discriminación. En breve, un mundo donde el “Hay del Uno” se encuentra en todas partes, donde el odio sube, donde los lazos son amenazados, me digo que la promesa de la famosa diferencia absoluta ha cambiado de valor y los imposibles, como la singularidad incomparable que el psicoanálisis anuncia, no pueden tener el mismo peso.

Entonces, creo que sería el momento de cambiar de discurso, por nuestra parte, sobre este punto. Y creo que Lacan, al final, ha percibido eso, al menos cuando en 1975 dice, en Estados Unidos, que cuando el sujeto se encuentra contento de vivir, basta. El problema, además, se reduplica porque hay una concurrencia entre los discursos y el psicoanálisis mismo busca, como dice Lacan, tener ventaja en el mercado. Los analistas se quejan de no lograrlo, de no ser vencedores en la competencia con los otros discursos, además los sujetos ahora caen bajo la gestión de los nuevos medios de vigilancia de los individuos –Internet, la red, etc.–, y eso va con un nuevo ideal: el de transparencia, transparencia que quiere excluir los secretos de la intimidad. Es un problema para los analistas en los regímenes dictatoriales, y pueden ver ahora cómo en todas partes los espacios donde hay secretos se vuelven objetos de polémicas, secretos de las fuentes de los periodistas, secretos de instrucción a nivel jurídico, secretos de los negocios, secretos de los Estados; hay todo un movimiento de opinión para atacar estos espacios de secretos. Tenemos una nueva inquisición sin dogma unitario, justo el ideal de transparencia. Evidentemente, la afirmación de un inconsciente que determina un goce, además, singular, se encuentra en oposición al ideal de transparencia y los psicoanalistas trabajan con lo más íntimo, lo más odiado ahora en el discurso, lo íntimo, lo que no puede volverse transparente. Algo ha cambiado, eso es seguro, y es que el discurso del amo mandaba a todos a conformarse al orden, pero era bastante indiferente respecto a lo que pasaba en lo privado, en lo íntimo, incluso organizaban la prostitución y su corrupción como su válvula de escape, como algún escape por los sacrificios consentidos. Ahora queremos ser iguales en diferencias, todas reconocidas, y se hace la caza en las singularidades disimuladas. Entonces, todo eso obstaculiza

el psicoanálisis, es cierto, pero por suerte hay siempre más gente que consulta, más gente que no consulta, necesariamente, a un analista, pero incluso a un psicólogo-analista, bueno, más gente que consulta, y la gente que consulta, finalmente, es bastante sencillo, si consultan es porque sufren un fracaso a nivel del deseo: sea el deseo de hacer, el deseo en el amor, pero siempre hay una falla, una dificultad a nivel del deseo, y quizás podemos recordar que, en principio, la especialidad del psicoanalista es hacerse precisamente causa del deseo. Entonces, digo que, a pesar de todos los elementos que intento analizar para entender la dificultad, si tenemos la brújula en su sitio, la situación no es tan catastrófica.

Pero hay todavía otra pregunta y es si los analistas de hoy ¿son todavía este *partenaire* que tiene oportunidad de contestar?, de contestar según lo que saben de la estructura y del inconsciente. Y eso no es absolutamente cierto, me planteaba la pregunta de cómo contestar a una pregunta así, de manera que sea un poco objetiva sobre qué podemos apoyarnos para responder sobre este punto difícil de decir, lo que voy a decir, sencillamente, es que hay malas señales. Es cierto que Roser Casalprim evocaba el santo, Lacan evocaba una analogía con él en el 73, imposible sostener hoy en día, porque comprobamos que los analistas, contrariamente a Freud y Lacan, que todavía tenían una posición de subversión, los analistas están hoy en posición defensiva, polémica y de demanda a la sociedad. Es terrible, hay una inversión de lo que funda el análisis; el análisis se funda en que el analista es el que recibe las demandas, no es él el que demanda a la sociedad, y ahora vemos que no solo se quejan de la época, sino que piden al Estado la protección. Es el *súmmum* de la impotencia, una confesión de debilidad, entonces, no es buena señal, creo que es realmente un índice sintomático del estado de la comunidad analítica.

No sé si podríamos pensar, creo que no sería justo –lo pensé como posible y luego lo descarté–, decir que el problema es que hay hoy en día un montón de psicoanalistas, cada día más, puesto que cada analista produce algunos otros, y el hecho de que la formación de estos analistas no es siempre lo que podría ser. Creo que no lo debemos tomar así porque vemos que los que suplican al Estado la protección son los más antiguos, los más formados, que han perdido la brújula, entonces no es esto. Hay otro signo que me inquieta, es la lengua: los analistas ahora hablan una lengua de madera, una jerga, y no son solo los lacanianos, es en todas partes, y ¿para qué

sirve esa jerga? Es claro, sirve para ponerse bajo una autoridad, es decir, hablamos la lengua de Lacan o de Freud o de Winnicott o de Laplanche, nos ponemos bajo el paraguas de un nombre reconocido, sirve para eso. Los analistas deberían intentar traducir esta lengua, falta la traducción, puesto que la palabra depende de a quién se le habla, el estilo, decía Lacan, es el hombre a quién se habla, la palabra también, entonces la traducción sería necesaria y es verdad que no la vemos en el horizonte.

Entonces, termino, el reto sería estar en el espíritu del tiempo sin salir del campo y de la orientación del psicoanálisis dados por Freud y Lacan, ese es el reto. Y ahora lo que vemos es que este reto no se cumple, puesto que vemos, de un lado, analistas que intentan, con toda honestidad, hablar del psicoanálisis, pero en la lengua de 50 años atrás, y otros más que hablan la lengua de la época, pero no hablan más del psicoanálisis. No voy a designar a nadie ahora, cada uno podrá saber de qué lado está. Entonces, es mejor plantear el diagnóstico si queremos buscar una solución.

## Bibliografía

Lacan, Jacques. “Joyce el síntoma”. En *Otros escritos*, 591-598. Buenos Aires: Paidós, 2012.



## La pregunta por la política del psicoanalista

**Gabriel Lombardi**  
[gabrielombardi@gmail.com](mailto:gabrielombardi@gmail.com)

Psicoanalista. AME e integrante en dos períodos de la Comisión Internacional de la Garantía de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano.

Médico de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Psicología de la UBA. Profesor titular regular de Clínica Psicológica de Adultos, UBA. Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología, UBA.

— *When shall we three meet again  
In thunder, lightning, or in rain?  
— When the hurlyburly's done,  
When the battle's lost and won.*  
Shakespeare, *Macbeth* (escena 1).



Durante los últimos años escuché a muchos psicoanalistas argumentar a favor y en contra, y más en contra que a favor, de opciones políticas cada vez más reducidas a una alternativa alienante del tipo “la bolsa o la vida”. Habiendo participado activamente en política en una época en que la alternativa era más bien “la libertad o la muerte”, me encuentro ahora decepcionado por la gente que entonces nos “conducía”. Varios de ellos colaboraron, en el sentido francés del término, obtuvieron dineros e inmunidad, mientras que otros compañeros murieron. Por indecisión o por suerte, pude “desaparecer” temporariamente y luego volver a la ciudad, donde encontré la opción del análisis, hasta que mi propia analista debió exiliarse.

He estudiado, reflexionado y escrito sobre las elecciones del ser hablante y, en consecuencia, desconfío de las elecciones forzadas, aquellas que se plantean desde el yo, desde sus ideales o desde sus metonimias de fantasía; no me interesa ya el masoquismo redentor, sea cristiano o revolucionario. Por eso mismo no voy a hablar ahora de la versión 2020 del *hurlyburly* argentino, no voy a decir si prefiero a los populistas corruptos o a los neoliberales vendepatria, ni voy a ubicarme en el “narco teórico” en el que algunos amigos reiteran el cínico simposio rioplatense, en sobremesa de carne y vino tinto. El relato (el “verso”) y la crítica, como la amistad, son deportes argentinos, y la palabra en estos pagos carece de valor contractual. Los gobiernos nos han enseñado a estar en deuda, y, además, a no cumplir con las obligaciones contraídas, con la devaluación consecuente de lo que valen la palabra y el dinero. Consecuentemente, lo que se diga en el simposio del “malbec” no tiene mucha incidencia en las decisiones que realmente cuentan en el nivel local e incluso personal; sin embargo, esas disputas de alto vuelo emotivo suelen tener alguna eficacia negativa: las amistades se deterioran, los lazos familiares se

resienten, los encuentros de fin de semana se enrarecen –usualmente no mucho más–.

Por otra parte, de vez en cuando me toca recibir a unos y otros en mi consultorio, incluso a los mismos que se acuchillaron el domingo pasado en acalorado debate –porque un debate sobre política debe ser acalorado, Flaubert básico–. Que los reciba como analista puede ocurrir por casualidad o por recomendación entre ellos, en el estilo “andá a hacerte ver”. Bastaría con ese dato para justificar mi abstención en cuanto a política argentina y particularmente en el ámbito analítico. Me parece más interesante, sin embargo, recordar algunas referencias que permiten reflexionar sobre la pregunta por la posición del analista en política.

Recordemos, en primer lugar, que el término no se reduce a la disputa ideológica, sino que, por el contrario, “política” fue, en primer lugar, la elaboración genial del griego sobre los lazos sociales, por fuera de toda disputa ideológica y considerando sus limitaciones e imposibilidades.

El inglés Donald Winnicott propuso estudiar la sustancia de la ilusión en los juegos e interacciones del niño, pero también en aquello que continúa la actividad lúdica en el adulto; por ejemplo, el arte, que es materia del *juicio estético*, y la filosofía, que opina sobre el ser, sobre Dios y el sentido de la vida, y que, por lo tanto, concierne al *juicio teleológico* sobre los fines, hacia dónde vamos. Propongo añadir a ese listado ejemplar el debate político en los simposios argentinos que conciernen al ámbito local, al bolsillo, y enfocan particularmente el *juicio del vecino*. Winnicott sostiene que cuando un adulto exige demasiado de la credulidad de los demás, cuando los compele a aceptar una idea que no les es propia, se puede discernir allí el sello de la locura. La posición de varios grandes líderes del siglo xx agigantó ese sello de manera brutal con efectos sobre el mundo entero. Menguado por el resultado de grandes y pequeñas guerras, lo encontramos ahora en las libaciones patrias: “La Patria no es de nadie, la patria es de todos”, leemos en letras luminosas sobre el frontispicio del CCK, pero, ¿cómo interpretarlo? Ese todos, ese universal siniestro, no concierne a la clínica, como tampoco la “*cancellation*” de las opiniones que se apartan de lo “políticamente correcto”. Encontramos ejemplos recientes, no solo en periódicos argentinos, también en el *New York Times*.

Elogiando o criticando, pero en cualquier caso apoyándose en Winnicott, Lacan introdujo su noción de acto analítico. Podemos resumirla del siguiente modo: para autorizarse, el analista debe pagar con palabras en la interpretación y con su propia persona en la transferencia. Pero, además, y, sobre todo, debe pagar con lo que está en el núcleo de su ser: su juicio más íntimo. Desde esa perspectiva, el analista no selecciona a sus pacientes por su elevación o bajeza moral, por su ideología de izquierda o de derecha, ni se persigna con los gestos que resumirían esas cuatro posiciones. No escoge por ideología ni por sufragio, porque en su práctica sus convicciones personales no interesan. Más bien lo contrario, lo que importa es la certeza con que puede dejar de lado sus opiniones y convicciones para hacer lugar al fuero íntimo de Otro sujeto, a lo que para el sujeto que consulta es su perspectiva personal de la realidad, la suya, la única que interesa.

Avanzando un paso más en esta perspectiva radical, que es la que otorga a la clínica analítica un fundamento ético, me resulta evidente que del lado del analista como causa del deseo las convicciones o afinidades políticas no deberían incidir. Y, a decir verdad, del lado del analizante tampoco, ya que no son sus convicciones decididas las que permiten el trabajo analítico, sino aquellos puntos en los que su juicio está dividido, eso que desde Freud llamamos síntoma. Defino al síntoma, escrito como usualmente, sin la “h” de los lacanianos de los últimos días, como ese *desacuerdo del sujeto consigo mismo*, tan bien descrito en las primeras elaboraciones etiológicas del psicoanálisis —que permitieron a Freud aprovechar, de un modo efectivamente practicable, la causalidad por libertad, sin terror ni necesidad de devastar el entorno familiar, vecinal, regional, nacional o mundial—. Se trata del sujeto confrontado con lo que le gusta o lo que quiere en su fuero íntimo, ese que viene a revisar en el encuentro con el deseo del analista, deseo de la diferencia absoluta, no relativa a la demanda del Otro.

Lacan llamó destitución subjetiva al *efecto de ser* del análisis, beneficio terapéutico y saludable, sin duda, porque cura de la división subjetiva (\$) que es la forma-síntoma de ser hablante; *efecto didáctico* también cuando hace posible al analizado ocupar otro lugar, si es que le interesa, y le entusiasma a actuar como causa del deseo de un nuevo analizante, imprescindible para el ejercicio de la posición y de la práctica eficaz del analista en tanto tal —analista es, hablando con propiedad, quien se des-sujeta—.

Esa destitución concierne al núcleo decisorio del hablante y puede ser situada en la trascendencia lateral que el lenguaje ofrece al *parlêtre*. Me refiero a esa desconexión de toda necesidad (biológica, cultural, política e incluso pulsional) que la estructura, por ser de lenguaje, hace posible, permitiendo al hablante migrar del registro del automatismo alienante a la opción separadora, salir de lo necesario al encuentro de lo contingente. Es, gracias a la estructura, efecto de lenguaje, que la elección es posible —y que es posible en *cualquier* circunstancia, por más alienante que parezca, según afirman, con fundamentaciones diferentes, tanto Sartre como Lacan—. Los ejemplos de Antígona y de Boecio son paradigmáticos, pero no son los únicos.

Ese núcleo del ser puede ser situado gramaticalmente en la imposibilidad de una relación fija entre el sujeto y todo lo que de él pueda predicarse en esa articulación donde el verbo *ser* funciona como pseudo-cópula, ese lugar de repetición donde Aristóteles supo ubicar la ουσία (causa primera) por intervalo. Lacan coincide con Étienne Gilson en que Aristóteles no definió la ουσία, sino que la situó, “genialmente”, por intervalo. El griego lo produjo con el instrumento que es su lógica, ese *órganon* que permite, gracias al lugar vacío anotado con una letra, decir *algo* con la ayuda del lenguaje, algo engarzado en un real exterior al lenguaje.

El análisis demuestra hasta qué punto la definición althusseriana de ideología, “la relación imaginaria con las condiciones reales de existencia”<sup>1</sup>, es claramente superestructural en términos marxistas y digna de la escoba instrumental con que Lacan barre, al mismo tiempo, la imaginería y la agresividad que entorpecen el análisis.

Podemos apreciar, también aquí, la incidencia en la historia del factor Clístenes {Κλεισθένης}, aquel griego que unos 500 años antes de Cristo impulsó la democracia ateniense a partir del principio básico de isonomía o igualdad de los ciudadanos ante la ley. Dando toda su importancia al voto personal, relativizaba los derechos de la herencia y de la riqueza que la reforma previa, impulsada por Solón, no había logrado conmovier. Es el factor que habilitó la libertad con que Sócrates pudo interrogar al amo, Alcibíades, por ejemplo, e hizo posible la idea apresurada con la que Platón intentó salvar al amo,

1 Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (Paris: Les Éditions Sociales, 1976), 41.

y también la lógica aristotélica en que se formó un nuevo amo cuyo retorno, más eficaz y con un nuevo instrumento, el cuantificador “para todos”, hizo posible la rápida y lenta helenización del mundo.

Mi práctica como analista, que no es vacilante en cuanto a la ubicación del síntoma, es, por eso mismo, prescindente en cuanto a opinión política. Destaquemos, sin embargo, que ella es factible y de ella puedo hablar porque vivimos en un país donde, cada dos años, tenemos el derecho a votar nuevamente.

Me agradaría que no se considere esta ponencia como un mero ensayo, sino una reflexión que compendia decenios de elaboración ética. A veces la ética y la ciencia convergen, precisamente cuando la ciencia no excluye la división subjetiva ni sus condiciones de producción. Más difícil resulta, en cambio, que tal ciencia coincida con la ideología, por llevar esta en sus entrañas, camuflado por su pureza exterior, el juicio previo, el prejuicio que en ella supieron discernir tanto Marx como Lacan. Si no se atenúan sus consecuencias, el análisis resulta ser un buen tratamiento de los prejuicios.

Recordemos que Aristóteles estableció en su *Política*:  $\alpha\lambda\lambda\omicron\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\epsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\ \nu\zeta\omicron\upsilon\omicron\nu$ ; traducimos imperfectamente: el hombre es político  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\epsilon\iota$  –“por naturaleza”–. Lo es efectivamente, y todavía. Nacido por obra y gracia del lenguaje, el hombre vive en el lazo social. De modo que no necesita declamaciones ardientes ni ásperos debates para hacer política de la mejor especie, es decir, lazo social, sin necesidad de restringir su participación como *polítes*, ciudadano, en los ejercicios de tensión agresiva que caracterizan a la disputa bipolar de nuestros días.



La ideología y la posición política en la charla de amigos/enemigos no me resultan, decía, muy relevantes en lo concerniente al deseo del analista, que apunta a la diferencia absoluta, diferencia de sí a sí. Es la posición respecto de ceder en el juicio íntimo lo que sí importa y, justamente, por exigir una ética que lo trasciende, ¿qué puede querer decir “pagar con su juicio íntimo”?; ¿qué lecturas diversas admite esa bizarra expresión de Lacan?

Muchos trabajos han sido presentados por los lacanianos sobre el “pagar con palabras” en la interpretación y sobre el “pagar con su persona” en la maniobra de la transferencia, muy poco se ha dicho, en cambio, sobre cómo el analista ha de “pagar con su juicio íntimo”, cuestión introducida en “La dirección de la cura”<sup>2</sup> bajo el subtítulo: “Cómo actuar con el propio ser”.

En este punto se plantean al menos dos preguntas que fueron para mí líneas de investigación bibliográfica y clínica. La primera es la que acabo de enunciar, ¿qué quiere decir “pagar con su juicio íntimo”? , esto es, ¿qué acepciones admite esa expresión que encontramos algunas veces en Lacan?, ¿cómo se hace efectivo ese pago en las experiencias concretas del análisis? La segunda es ¿de qué modos inciden en el proceso analítico las dificultades del analista para efectuar ese pago?, tales dificultades, acaso insalvables, que constituyen seguramente un obstáculo, ¿cumplen alguna función en la cura?, y más particularmente, ¿inciden en el fin de la cura –adelanto una hipótesis– acaso como desencadenante de su terminación?

## Qué quiere decir pagar con el juicio íntimo

Cuando leí esa expresión de Lacan pensé, inicialmente, que se refería a que el analista ha de vencer sus prejuicios y preferencias personales, pagar con su juicio estético, el juicio sobre el que Kant desarrolló la primera parte de su *Crítica del juicio*, que se funda en su reflexión sobre el gusto. La necesidad de ese pago, el del *juicio estético*, fue introducida por Freud y ningún analista podría desdeñarla, al menos en teoría: no deberían prevalecer los gustos personales cuando el sujeto en análisis es otro. Por supuesto que hay gustos o preferencias personales, siempre, del lado del analista; por ejemplo, personalmente tolero, sin mayores problemas, a jóvenes psicóticos de derecha, extremistas divertidos, pero tengo más dificultades con los neuróticos de derecha; o prefiero los neuróticos de izquierda, al menos no son tan aburridos ni tan canalleros, tomados de a uno.

---

2 Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2* (México: Siglo XXI Editores, 2009), 559.

Cuanto mejor analizado esté el analista, más fuertemente experimentará sus preferencias, el deseo de acostarse con su analizante o de echarlo a patadas, según el caso (ejemplos que da el propio Lacan en su seminario *La transferencia*), y también de convencerlo en materia política, ideológica filosófica, religiosa (a cuál escuela de psicoanálisis debería afiliarse). Pero para que haya análisis, ha de prevalecer un deseo más fuerte, el deseo del analista, que es de Otra cosa.

Por supuesto, entonces, que el analista ha de pagar con su juicio estético, en los términos kantianos donde la política es una rama de la estética. Así entendí durante un tiempo la propuesta de Lacan de “pagar con el juicio íntimo”, pero luego advertí con sorpresa que Lacan se refiere a *otra* cosa, más sustancial para la ética del psicoanálisis: el analista debe pagar también, y, sobre todo, con *su juicio teleológico* en cuanto al acto que sustenta. Porque le exige desconocer el fin del proceso que ese mismo acto autoriza y promueve en las diferentes acepciones del término fin: el sentido, el hacia dónde, el hasta cuándo, el bien a obtener. Se refiere así a la segunda mitad de la *Crítica del juicio*. La apuesta del analista consiste en causar el trabajo analítico sin saber hacia dónde lleva, cuándo y de qué modo el analizado aprovechará el plus de libertad que de allí obtenga.

Una parte del sentido de su acción escapa, entonces, al analista por la estructura misma de su acto. El sentido de una *dirección de la cura* cambia totalmente a partir de allí. Para “dirigir” la cura, “hay que seguir el deseo a la letra”, que es el título del quinto capítulo del texto aludido, lo cual da una idea de las limitaciones que implica, en cuanto a los fines, un tratamiento basado en la regla fundamental freudiana. Seguir de *sequor*, incluso de *ob-audire*, hay una cierta obediencia en la escucha analítica, obediencia transitoria, que dura lo que una sesión. Luego el analista escucha a otro, o a sus propias voces (esas que se camuflan en la palabra “pensamientos”).

El acto del analista es esencialmente el de autorizar el despliegue de un saber inconsciente al que él no tiene acceso si no en segundo término, *siguiendo* el discurso del analizante. Para llevar su acción al corazón del ser, del que hablaba Freud en su *Traumdeutung*, el analista ha de tolerar desconocer las consecuencias del proceso que ha puesto en marcha y lo que siga a esas consecuencias: las decisiones, las posiciones, los actos que tome el analizado a partir de los resultados de su tratamiento. El aferrarse definitivo al síntoma, el desamor, la traición, la separación, la cura por amor, el cambio de bando, nada de eso está



excluido en principio de las opciones que el camino analítico puede abrir. Habrá otras salidas, tal vez menos execrables o más próximas a las preferencias del analista —el jugarse por algún deseo que permite sublimar lo pulsional, el entusiasmo analítico, o lo que fuere—, pero el juicio que cuenta en eso no es el suyo.

Ya en Freud encontramos indicaciones sobre este pagar con el juicio íntimo, cuando en “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” explica la diferencia entre la dirección de conciencia y la dirección del análisis:

El padre pregunta demasiado y explora siguiendo sus propios designios, en vez de dejar expresarse al niño mismo. Por eso el análisis se vuelve opaco e incierto. Hans anda por su camino y no rinde cuando se le quiere sonsacar algo por fuera de él. (...) Al lector que todavía no haya hecho él mismo un análisis, solo puedo aconsejarle no querer comprenderlo todo enseguida, sino prestar a todo cuanto suceda una cierta atención neutral y esperar lo que sigue<sup>3</sup>.

En la siguiente sesión, Hans continúa con su juego de exploración del inconsciente mediante sus propias asociaciones, con las que de paso ironiza sobre los intentos del padre de explicar el vínculo del niño con el padre. Hans se burla con metáforas de muñeca y cuchi-lito, de cigüeña, de gallinas, de huevo y de gallina otra vez, y resulta entonces que el padre-gallina puso un huevo, y él mismo dice luego haber puesto un huevo. Freud comenta: “Con un golpe audaz, Hans se ha apropiado de la dirección del análisis”<sup>4</sup>.

El analizante no solo elige los caminos, también la terminación del proceso analítico. El acto de dar por concluido el análisis, la oportunidad de hacerlo, la modalidad, la satisfacción que le es inherente, nada de eso es previsible para el analista; intentar calcularlo *sería un error de cálculo*. Aun si es un final didáctico, de esos que implican para el analizado el acceso a la posición de analista, ese final y ese acceso no son el resultado automático del procedimiento analítico. Plantearlo como resultado automático sería una aberración ética y

---

3 Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *Obras completas*, Vol. X (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 55.

4 *Ibid.*, 72.

un desconocimiento de la lógica de la cosa, un desconocimiento del “abrupto lógico” en el que se funda un acto. Para ubicar el acto analítico necesitamos apoyarnos en los resultados contundentes del filósofo inglés John Austin, quien estudiando los *speech acts*, concluyó que *el acto supone una ruptura de la cadena causal, que no hay acto que pueda ser consecuencia de otro acto*. El analista puede entonces acompañar al analizante hasta la puerta de su acto, pero no realizarlo por él, según la precisa alegoría de Lacan. El corte final es del analizado y no del analista. La idea de alta médica no tiene sentido en psicoanálisis. La idea del pase en una escuela de psicoanálisis viene a suplir esa carencia, la falta de una teoría del final, que repercute en la falta de una teoría del principio, del principio del acto analítico, por el cual el analista solo se autoriza en sí mismo a partir de los resultados de su análisis... y algo más.

Recapitulando, la verdadera dirección de la cura está en la respuesta del analizante, quien solo puede curarse analíticamente cuando el saber del analista cae para él como mero desecho del saber, como objeto *a* cuya función velada ha sido la de sostener su deseo de analizante, y su caída ya evidente es causa de la decisión final del analizado, al que se reserva la última palabra.

## El control del acto por el analizante, el supervisor y la Escuela

Si bien la idea de pagar con el juicio íntimo puede parecer sencilla, implica el más alto costo en la práctica del analista. Más que con la interpretación, más que con la persona con que paga para asumir el significante-máscara que le cabe en la transferencia, el analista paga con su ser, y no solo con la carencia de ser que puede hacer valer como deseo; también debe aportar su presencia silente, su *ser-ahí* efectivamente en cada encuentro propiamente analítico, en general sin opinar desde el juicio personal. Ese pago ha de hacerlo en la modalidad de una escucha abierta que vira hacia la pura presencia, sin definición, sin esencia, depurada de los atributos, de los prejuicios y de los juicios subjetivos que emerjan en su conciencia. Si alguna esencia corresponde a esa presencia, es la que toma del deseo; esencia spinoziana, paradójica, que otorga al analista, para su analizante, el aspecto y la consistencia lógica de un objeto *a*, un *objeto no deseable, sino deseante no subjetivo*, que viene a operar como *causa* del deseo.

Se entiende, así, la necesidad de un análisis previo para acceder a la posición del analista, se entiende también la condición de una *destitución subjetiva* que implica esa depuración del ser de sus atributos, de sus juicios y de sus tiempos, lo cual para un “sujeto” resultaría imposible de soportar. Así ubicada, *la presencia del analista prueba por sí sola que hay más posibilidades de ser para el ser hablante que el ser sujeto.*

Se debe oponer nítidamente la división subjetiva \$ que caracteriza la posición del analizante a la destitución subjetiva del analista. La distinción es decisiva, pero merece una salvedad: que esa destitución subjetiva, en la que el analista sostiene tanto su acto como su integridad ética, no será jamás una posición asegurada ni para siempre. Hay que renovarla cada vez, en acto. Justamente por instalarse en lo imposible de soportar, la clínica psicoanalítica se apoya en esa presencia destituida cada vez, y por eso implica cuestionar al analista, no dejarlo tranquilo en sus títulos, en su experiencia ya hecha y consolidada, en su saber ya construido sobre el caso, porque allí el analista ya está ausente, es un semblante que tal vez pueda tener eficacia sugestiva, pero no analítica. La posición del profesor se revalida por concurso cada 7 años, la del psicoterapeuta cada ocho sesiones, si autoriza la obra social, la del didacta de la IPA es vitalicia, la del analista lacaniano ha de revalidarse cada vez, en cada sesión.

La perspectiva desde la cual Lacan funda su Escuela implica poner al analista en el banquillo, en el taburete del *reus* (cosa a ser juzgada), y también ponerse él mismo en ese banquillo, como acusado, testigo o enseñante, *reus* en cualquier caso, para intentar dar cuenta de su obrar específico en lo que tiene de *hasardeux*, de azaroso, o mejor, de arriesgado, justamente por ese *no saber teleológico* sobre las consecuencias del análisis y sobre *ses suites*, lo que siga a ellas. El acto analítico, por su estructura misma, es una respuesta meramente incoativa, de puesta en marcha e incitación de un proceso cuyo destino se desconoce.

Y, sin embargo, por cuanto sostiene una ética, el psicoanálisis implica un juicio sobre su acto. De allí que el control del acto analítico “se impone”, en palabras de Lacan, y que, de hecho, surgen en la historia del psicoanálisis diversas instancias clínicas para interrogar ese *actuar sin saber* que le es inherente. La ignorancia ha de ser prudente, el no saber ha de compensarse con la escucha, la clínica ha de basarse en lo que el diálogo analítico permite deducir a partir de las

reacciones del analizante, cuyo deseo puede ser *seguido* “a la letra” en sus asociaciones, en sus transferencias, en sus actos. Lacan reservó el término *Verleugnung*, que nunca empleó para la perversión, para designar el desconocimiento por parte del analista de su acto, de la audacia que requiere, del rigor con que lo confronta. Interrogarlo sobre sus razones, sobre su versión de lo que viene ocurriendo en tal o cual caso, es un modo de contrarrestar ese efecto de *Verleugnung*.

En ese plano teleológico de la cura, el analista paga con su juicio íntimo ¡y además debe responder por lo que hace!, mientras que el analizante dice lo que se le antoja y no será enjuiciado por su analista. Tremenda asimetría.

En los diferentes dispositivos clínicos en que participa, el analista recibe una ayuda para controlar la pertinencia de lo actuado. En el *dispositivo analítico* mismo, el analizante –paradoja en acto que interroga las respuestas del analista– es, en sí mismo, un primer control, un primer garante de que el deseo del analista se renueve en una destitución actualizada, de que el analista no se mantenga en la posición fija, en la satisfacción boba de lo ya sabido, inaplicable al ser cuya existencia decisoria es exterior a todo saber. El analista puede decir lo que quiera en la interpretación, a condición de pagar con su persona en la reacción transferencial que suscite. Puede permitirse ciertas maniobras en la transferencia, vacilaciones calculadas o no tan calculadas en la neutralidad, a condición de someterse estrictamente a las posiciones subjetivas con que el analizante responde, deponiendo todo juicio correctivo, aprobatorio o reprobatorio, todo juicio religioso, de absolución o de condena, todo juicio terapéutico, de mejoría o de reacción terapéutica negativa. No es que el analista no pueda opinar, no hablo de una regla técnica, sino de esa política del ser en que se juega su respuesta fundamental. Por eso el analista “está siempre a merced del analizante, ya que este nada puede ahorrarle si tropieza como psicoanalista, y si no tropieza, menos aún”, según se expresa Lacan en su “Discurso a la Escuela Freudiana de París”<sup>5</sup>.

En ese mismo discurso, Lacan sugiere también que el *dispositivo del control o supervisión* se impone en aquellos casos en que el sujeto es superado por su acto, y no tanto porque ese acto resulte ineficaz, sino

5 Jacques Lacan, “Discurso a la Escuela Freudiana de París”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 279.

en la medida en que no advierte o no tolera su eficacia. La fuerza del dispositivo freudiano es tal que casi cualquier intervención del analista despierta reacciones asociativas, sintomáticas, transferenciales, cuya aprehensión clínica escapa al analista, acaso porque encuentra allí lo que en tanto sujeto no puede soportar. Esas asociaciones, esas respuestas transferenciales, esas reproducciones del desgarramiento subjetivo del analizante exigen de él pagos que cuesta efectuar. Y tanto más, estrictamente le serán exigidos cuanto mejor analista sea, y cuanto más sostenga el tratamiento en el tramo conclusivo.

Por todo lo dicho, es claro que la ética del análisis va en contra de la canallería normal del terapeuta, del sanador, del cura, esa canallería consistente en saber manipular las teclas, el inconsciente del sujeto que consulta, saber hacia dónde dirigirlo. Desde esta perspectiva, la sugestión es un caso de canallería, y la transferencia positiva inducida y mantenida por el analista, como indicó Freud, también queda bajo sospecha. Por eso a la Escuela le interesa además focalizar, no solo el tratamiento y su final, sino también ese momento peculiar que es un acto propio de analizado, el que ubica en el pase de analizante dividido a analista destituido y deseante.

La segunda línea de preguntas que planteo refiere a la puesta a prueba por parte del analizante de las dificultades del analista para realizar ese pago. Más precisamente, ¿de qué modos incide en el proceso analítico la dificultad del analista para efectuar ese pago frente a diferentes tipos clínicos de síntoma? En párrafos concisos, Lacan afirma que el psicoanalista está siempre a merced del analizante, que este no puede ahorrarle nada si él tropieza como psicoanalista, y si no tropieza, menos aún —leíamos en el *Discurso a la Escuela Freudiana de París*<sup>6</sup>—.

## La política del neurótico en referencia al juicio del analista

Nuestra segunda pregunta es de qué modos incide en el proceso analítico la dificultad del analista para efectuar ese pago, qué clase de obstáculo representa para el análisis y de qué modo incide esa dificultad en el fin de la cura, y acaso en su terminación. Comencemos

---

6 Ibíd.

por señalar que existen políticas típicas del analizante en relación con el juicio del analista. También en esta materia se puede constatar la diferencia entre esas variantes clínicas del síntoma que son la neurosis, la psicosis y la perversión.

Conrad Stein escribió un artículo sobre el juicio del analista en el que advierte que el neurótico quiere ser reconocido como culpable de masturbación, por ejemplo. Ese reconocimiento tal vez lo aliviaría, argumenta, pero no corresponde al analista otorgarle tal reconocimiento. Tampoco le corresponde absolverlo, no es concebible que el paciente cure porque lo que él tenía por un pecado resulte ser, en verdad, una descarga benigna y natural: el analista que quiere desculpabilizar al analizado se expone al reproche de fallar en su misión, dice Stein, y dice bien. Añadamos a modo de comentario que si la masturbación culpabiliza no es por satisfacer más o menos, sino por lo que su descarga tiene de corto-circuito, de renuncia, de satisfacción que evita el encuentro con el deseo del Otro —y con lo que ese encuentro implica de realización del deseo propio, ese deseo radical e indestructible que se frustra en las realizaciones de mera fantasía—.

La política neurótica de solicitud o espera del juicio aprobatorio o condenatorio del Otro define la posición y la trampa fundamental de la neurosis, así como su duplicidad en materia moral. En lugar del Otro del deseo, el neurótico se asigna un Otro que lo enjuicia, resigna así su deseo y su ética en pos de ese enjuiciamiento ajeno. Incluso si permanece para él profundamente reprimido, el juicio del analista es buscado, es esperado, es solicitado. ¿Cómo se realiza el superyó en la neurosis sino a través de esa cesión al Otro del juicio sobre las propias acciones? El superyó, esa instancia moral contraria a la responsabilidad y la integridad ética, instancia que alienta la culpabilidad y refuerza la división subjetiva, en la neurosis toma la forma del juicio implícito, supuesto o esperado en el Otro. En algunos casos el analista es muy evidentemente tentado por el neurótico a coincidir con el superyó, en otros es menos explícito, pero no menos incitante (el caso del “buen paciente” da el ejemplo).

La política neurótica consiste, en resumidas cuentas, en sostener el ser en cuanto sujeto marcado por esa tachadura \$ que se manifiesta, o bien como división en el síntoma, o bien como *fading* del sujeto cuando se “cura” por el reconocimiento del Otro entendido como ab-solución, abyecta. Mezcla de obediencia y rebeldía interior, la neurosis aporta el más alto porcentaje al rebaño de quienes ceden

en el deseo. El neurótico fue el primero, el que más dócilmente respondió con “asociaciones” cuando la interpretación del analista lo invitó a hacerlo, pero no por eso es necesariamente el que llega más lejos en el análisis ni más decididamente accede al deseo del analista. Muchos psicoanalistas –por una suerte de hipnosis al revés– suelen considerarlo todavía el mejor analizante, a falta de admitir otros tipos clínicos entre sus analizantes.

## El analizante perverso

La posición del perverso, en el sentido lacaniano del término, es muy diferente de la del neurótico y se revela en los momentos álgidos del tratamiento. Conviene mencionarla porque es una coyuntura cada vez más frecuente en los consultorios del analista, y es importante saber reconocerla. En esos momentos candentes, el sujeto perverso zafa de la división subjetiva, es decir, de su síntoma, a su manera: buscando y, muchas veces, logrando producir el efecto de división subjetiva \$ en el Otro, ahora el psicoanalista. En sus realizaciones de fantasía y también en su vida cotidiana, suele valerse de esa maniobra fundamental para “curarse de” su síntoma. En su texto “Kant con Sade”, Lacan da esta indicación preliminar a todo tratamiento posible de un sujeto de ese tipo clínico: “Es que una fantasía es en efecto bien incómoda cuando no sabes dónde acomodarla, por el hecho de que está allí, entera en su naturaleza de fantasía que no tiene otra realidad que de discurso y que no espera nada de tus poderes, pero que te demanda, ella, que te pongas en regla con tus propios deseos”<sup>7</sup>.

Serge André, en su libro *La impostura perversa*, ha señalado muy bien que ya en el relato de su fantasía, el perverso inicia el pasaje al acto transformando el consultorio analítico en escenario de una fantasía ( $a \rightarrow \$$ ) que divide al *partenaire* que no esté en regla con sus deseos. Dividirse, angustiarse, eso puede ocurrirle al analista, y el perverso se alivia al producirlo<sup>8</sup>. Pero de ese alivio no resulta ninguna ganancia para su análisis. Aun si el analista puede admitirla provisoriamente, así como lo hace con las escapatorias de otros tipos clínicos,

7 Jacques Lacan, “Kant con Sade”, en *Escritos 2* (México: Siglo XXI Editores, 2005), 759.

8 Serge André, *La impostura perversa* (Barcelona: Paidós, 1995).

ha de tener en cuenta que la división subjetiva y la angustia deben ser reconducidas al analizante, que su deseo y su acto de analista se realizan, en cambio, en la destitución subjetiva.

Lejos, entonces, de buscar la aprobación del Otro, el perverso en el ejercicio de su fantasía intenta a menudo desquiciarlo, lo cual a los fines analíticos no tiene ninguna utilidad, sino como oportunidad de una maniobra de la transferencia que permita relanzar el análisis. En lo que hace al juicio del gusto, si ese relato excita o angustia, gusta o disgusta, no tiene la menor importancia, ya que lo decisivo es que la intervención del analista se apoye en un deseo ejercido desde la destitución subjetiva requerida para constituirse en *partenaire*, no de la fantasía sino del síntoma analizante. Y en cuanto al juicio teleológico, si el analista propicia la regla fundamental también en este caso, es porque está en la certeza de que su accionar, si es analítico, va en el sentido de liberar también al analizante perverso de las restricciones de la fantasía, que limitan su libertad, que inhiben sus posibilidades sociales y sublimatorias.

Esto explica retroactivamente por qué el perverso, cada vez con más frecuencia, consulta al analista y particularmente al analista que sabe diagnosticar su peculiar posición como algo bien diferente de la neurosis. La consulta del perverso se produce cuando el sujeto ha sido atraído por un deseo más fuerte que el que se satisface en sus performances de fantasía, cuando se ha dividido o se ha angustiado. La sublimación, por ejemplo, supone salir del escenario de la fantasía, exige un plus que no se satisface en ese marco fijo y restricto (Cf. los grafos del deseo en Lacan).

Por supuesto que para que ello sea posible, el analista no ha de condenar de antemano al perverso como un hombre malo, tampoco ha de tratarlo como a un neurótico para evitar emplear ese diagnóstico como un juicio condenatorio. El término “perverso”, que en el lenguaje vulgar es un poco más injurioso que otros, interesa profundamente al perverso, puesto que ha rechazado la “normalización” neurótica del deseo, que no es la única forma “normal” del deseo, pero es la más usual. Más del 90 % de los analizantes, al menos en Argentina, prefieren ser considerados “neuróticos”, es decir, buenos pacientes. Ya no es un término injurioso. Pero buena parte de la enseñanza de Lacan está destinada a liberar a los analistas del prejuicio de que el perverso es malo, que el psicótico es loco y que el psicoanálisis es solo para los neuróticos. El empleo del diagnóstico



en psicoanálisis no implica un juicio moral ni una etiqueta que estigmatiza, tampoco una indicación terapéutica, solamente una cuestión preliminar al tratamiento analítico. No ha de emplearse para segregar, sino como instrumento para alojar mejor a distintos tipos de analizantes y no solo a los que responden dócilmente a la interpretación.

## El analizante psicótico

El psicótico, por su parte, no pide ser enjuiciado, él mismo ya lo hizo y se juzgó radicalmente inocente si es paranoico (la culpa es del Otro), radicalmente culpable si es melancólico, y radicalmente ambas cosas si es esquizofrénico; en este último caso, no de un modo dividido, dubitativo, sino disociado, en la certeza cada vez —una certeza que no necesita de consistencia lógica ni de constancia en el tiempo para resultar radicalmente cierta, tan cierta como la que induce el significante en lo real que prescinde de toda mediación imaginaria, de toda necesidad de consistencia—. Al menos en su momento sintomático, el psicótico sostiene su deseo de existir fuera del lazo social. Incluso, el esquizofrénico que relata sus realidades contradictorias e inverosímiles no es tonto, no es demente, no es ciego al deseo y al enjuiciamiento del Otro; es lógico, es irónico, advierte que el efecto que produce en el Otro es de división o de angustia, y si en algunos casos insiste, sorprendentemente, en volver al análisis es porque apuesta a que el Otro lo escuche, incluso en las condiciones que propone su sufriente y extraña posición.

Pensar que en la psicosis no hay desarrollo de la transferencia es necio después de la cuestión preliminar planteada por Lacan y de las consecuencias que ella implica a nivel de una Escuela de psicoanálisis. Más bien conviene decir que el psicótico es abordable como sujeto cuando solo hay transferencia, cuando todas las posiciones subjetivas le están reservadas en ese momento de la entrevista en que la función de la palabra bascula hacia la presencia del oyente, cuando queda claro que si hay transferencia no hay intersubjetividad. El analizante psicótico, a menudo el más constante y decidido de los analizantes, es el que exige más radicalmente la deposición de la persona del analista. Pero también es el analizante que más radicalmente exige al analista pagar con su juicio íntimo. En efecto, exige ese pago con absoluta vehemencia y solo acepta al analista cuando este admite: 1) testimonios inverosímiles, que el propio psicótico sabe inconcebibles

en una realidad compartida; 2) usos neológicos del lenguaje y otros procedimientos desestructurantes del lazo social, en los que un decir se afirma como pasaje al acto, como des-enlace por fuera de todo código semántico o sintáctico compartido; 3) propósitos delirantes de redención, de gloria, de muerte, designios cuya nota de imposibilidad es exagerada hasta la caricatura por el paciente mismo.

Invitar a esa palabra fuera del discurso al método analítico, sintomatizar al sujeto de la psicosis, exige al analista entrar en una complicidad en el plano del ser que comienza por el pago de todo juicio de realidad, de gusto, de finalidad. Lacan señaló que el mejor modo de entrar (en un lazo social) es previamente salir de veras. Solo si el analista admite salir de la realidad compartida del discurso común, podrá volver al discurso analítico acompañado por el loco, que es el hombre libre. Recibir el hombre liberado de las ataduras sociales es angustiante para quien no tiene defensas muy fuertes como el psiquiatra experimentado, caricaturizadas por Lacan en su “Pequeño discurso dirigido a los psiquiatras”<sup>9</sup>. Puede ser angustiante también para el terapeuta que no está en regla con sus deseos, esos márgenes de libertad que le abre la estructura fallida en que asienta su ser.

## Particulares incómodos

Como habrán notado, apoyo mi elaboración clínica en algunos particulares: neurosis, perversión, psicosis, habría que añadir hombre, mujer, niño. Me opongo a la posición del conferencista brillante que invita *allouchar* contra las particularidades, contra las clasificaciones, contra todo clasificar, como si el psicoanálisis lo hiciera para vigilar y castigar. Puede tener sus razones personales para sostener ese adiós a la clínica. Por otra parte, hay mucho analista psicótico identificado al *master* que publica “estamos todos locos”. Ser loco, para él, es ser normal. Por supuesto que sabe que no es así para todos, conoce y selecciona a sus seguidores en la medida en que no son normales del mismo tipo que él. En la ciudad del discurso, solo el psicótico puede encarnar la figura legalmente abolida del amo antiguo.

9 Jacques Lacan, “Breve discurso a los psiquiatras”, en *Cercle Psychiatrique H. Ey, Sainte Anne* [10 de noviembre de 1967]. Inédito. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Prefiero, por mi parte, pensar que la normalidad no es un valor analítico. A Lacan le sorprendía que hubiera gente que quisiera ser normal. Aun así, admitió que hay formas normales del deseo y que hay al menos tres modos sintomáticos de ser “normal”, es decir, de atenerse a la norma, por ejemplo, en su maravillosa clase del 12 de mayo de 1965, correspondiente al seminario *Problemas cruciales para el psicoanálisis*.

Y esto porque el síntoma no es “totalmente singular”, sino que es justo lo que tiene de típico (ni único ni de todos) lo que permite “atraparlo por las orejas” y ponerlo en el trabajo analítico. Esa tipicidad del síntoma está cada vez más disfrazada de singularidad *queer* por la publicidad dirigida del capitalismo, que se vale de las tecnologías como *big data* e inteligencia artificial para personalizar la información que reemplaza al saber y des-orienta al clínico. Para el analista, esa particularidad, esa tipicidad del síntoma está indicada, sin embargo, en su estructura misma de saber, de residuo identificatorio de ideales caídos, de pecados copiados de antecesores, de algún deseo reprimido cuyas consecuencias atraviesan generaciones.

¿Qué se encuentra, en lo que resta de la experiencia, del pasaje de la particularidad del síntoma cardinal del analizante como sujeto (sujetado, dividido o camuflado) al “ser fuerte y singularmente” que se realiza en el deseo del analista? Lo preguntamos en estos días en que la particularidad es considerada, al mismo tiempo, políticamente incorrecta y objeto de reivindicación, es decir, de enjuiciamientos de signos opuestos que seguramente repercuten en nuestra Escuela y propician, también allí, la *Verleugnung* del acto que debiera suspender tales juicios.

Pienso que el “pagar con el juicio íntimo” debería llevarse también a la Escuela del pase como para que allí puedan formularse preguntas sobre particularidades cruciales para la intensión y la extensión del psicoanálisis. ¿Es solamente desde la neurosis de donde procede la singularización de pase? ¿Y si no, es ese origen el que mejor se aviene al deseo del analista? ¿Cómo pensar lo particular en la psicosis del varón, que no cuenta con el relevo del padre en su posición de excepción? ¿Por qué la perversión vera y simple, no transitoria, que no se padece tanto por saber delegar la división subjetiva en el *partenaire*, por qué no se diagnostica en nuestra comunidad, ni se analiza entonces, menos aún llega al pase, salvo camuflada en la neurosis? ¿Cómo es que tampoco parece haber diferencia entre el recorrido analítico

del varón –cuyo síntoma expresa de su lado la división \$ entre el universal del varoncito “todo un hombre” y el orangután excepcional– y el de una mujer –cuya naturaleza fisiológica (sin pene pero no sin significante, *pas sans le signifiant*) la particulariza de entrada aunque como síntoma de Otro cuerpo, ofreciéndole una ex-sistencia diferente, con menos pretensión y fijeza de esencia, aliviada de las exigencias del universal fálico con su correlato estricto de castración–?

## Para terminar

Señalemos que la dificultad del analista en pagar con su juicio íntimo suele ser el desencadenante de la terminación de los análisis. Una vez que el analizante ha agotado todas las variantes de lo que incomoda al analista, de lo que en la intimidad del analista desbarata su defensa, el análisis se puede dar por terminado, si así lo decide el analizante.

La *físis*, lo que se manifiesta, ama ocultarse, decía Heráclito; lo que se calla ama manifestarse de otro modo, añade Freud. El juicio íntimo, esa instancia ética inherente al núcleo de nuestro ser electivo, no podría ser totalmente ignorado ni siquiera por el neurótico, el más exitosamente reprimido, el menos perceptivo de los analizantes posibles. Los gustos del analista, sus prejuicios inconscientes, sus vacilaciones sintomáticas, sus expectativas terapéuticas o didácticas respecto del fin y de las finalidades de la cura, aunque las reserve para sí, de todos modos, pueden ser advertidos y explorados metódicamente por el inconsciente analizante a lo largo de la cura. En psicoanálisis lo íntimo suele resultar éxtimo, lo que se disimula se comunica entre líneas, lo que se calla se repite, aunque más no sea por omisión, lo que aparentemente se oculta se señala sigilosamente. El inconsciente entiende el oxímoron y el silencio.

## Bibliografía

- Althusser, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Paris: Les Éditions sociales, 1976.
- André, Serge. *La impostura perversa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990.

- Freud, Sigmund. "Análisis de la fobia de un niño de cinco años". En *Obras completas*. Vol. X, 1-118. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Gilson, Étienne. *L'être et l'essence*. París: Vrin, 1987.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Meiner, 2009.
- Lacan, Jacques. "Discours du 6 décembre 1967 à l'EFP". En *Otros escritos*, 279-300. Buenos Aires: Paidós, 2012
- \_\_\_\_\_. "Breve discurso a los psiquiatras". En *Cercle Psychiatrique H. Ey, Sainte Anne* [10 de Noviembre de 1967]. Inédito. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. *L'éthique de la psychanalyse*. París: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. "La logique du fantasme". En *Autres écrits*, 343-348. París: Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Kant con Sade". En *Escritos 2*, 727-754. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_. "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos 2*, 559-616. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Lombardi, Gabriel. *La libertad en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Lombardi, Gabriel (Comp.). Singular, particular, singular. La función del diagnóstico en psicoanálisis. Buenos Aires: JVE Ediciones, 2009.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. México: Cultura Popular, 1974.
- Stein, Conrad. "The judgment of the psychoanalyst". *Interpretation*, vol. II, no. 1 (1968): 15-31.
- Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant*. París: Gallimard, 1943.
- Winnicott, Donald Woods. *Realidad y juego*. Buenos Aires: Gedisa, 2007.

## Límites, fronteras del psicoanálisis: ¿dónde los situamos?

Roser Casalprim  
[rosercasalprim@gmail.com](mailto:rosercasalprim@gmail.com)

Psicóloga clínica. Psicoanalista, analista Miembro de la Escuela del Foro Psicoanalítico de Barcelona. Coordinadora del Centro de Salud Mental Infantil y Juvenil de la Fundació Nou Barris.

## A modo de introducción

---

Dado que se trata de un tema muy amplio, con distintas aristas, que puede ser pensado y abordado desde diversos ejes, y dado también que este año no partimos, en el Seminario Escuela, de un texto de Lacan de referencia, me limitaré a algunas observaciones o puntuaciones no concluidas –algunas de ellas producto de un cartel en el que participé hace tiempo– y que espero seguir desarrollando en el futuro.

Me atrevo a decir que en psicoanálisis la temática de los límites e *impasses* atraviesa tanto la teoría como la experiencia analítica desde sus inicios hasta la actualidad y que cabe preguntarse al respecto: ¿el psicoanálisis ya ha encontrado sus propios límites?

Probablemente, acordaremos en que la construcción del corpus teórico psicoanalítico, como teoría que parte de una experiencia, experimenta a lo largo de la obra freudiana y de la enseñanza de Lacan diversos desarrollos, ampliaciones y rectificaciones que inciden en la delimitación de los conceptos y de las operaciones inherentes a su campo. Desde esta perspectiva, la pregunta por el alcance y los límites del método psicoanalítico subsiste e insiste en articulación con sucesivas reformulaciones que atañen a los fundamentos, alcance y finalidades de la cura analítica. En todo ello, los límites y los *impasses* juegan un importante papel. Cabe recordar que un “*impasse*” consiste en la detención de un proceso, supone un límite o término que “muestra lo real accediendo a lo simbólico”, según referirá Lacan en *Encore*<sup>1</sup>. Algunos de estos límites e *impasses* posibilitan seguir avanzando y aportan una solución.

Podríamos hacer un recorrido, en este sentido, por los conceptos fundamentales del psicoanálisis. No obstante, tomaré solo como ejemplo el concepto de resistencia. Freud se topa desde el inicio con ese obstáculo en la cura y va reformulando el concepto a lo largo del tiempo con otras consideraciones que introducen nuevos interrogantes y recortan la incidencia de nuevos factores que complejizan el estatuto y el alcance de la operación analítica. Así, recordarán que, después de establecer la segunda tópica, sistematizará en 1926, en

---

1 Jacques Lacan, “Televisión”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 2.

“Inhibición, *síntoma* y angustia”, los diferentes tipos de resistencias. Posteriormente, y en distintos momentos, retomará la problemática en torno a los obstáculos clínicos con los que se topó y que complicaban la cura analítica. Más adelante, Lacan retomará este tema dándole un giro. Luego vuelvo a ello.

## Sobre el concepto de límite y frontera en el campo del saber

Para entrar en el tema sobre los límites y la frontera, es importante precisar la diferencia entre los términos límites, fronteras y confines, aunque sean sinónimos en algún punto.

El origen etimológico del término “límite” se encuentra en el latín, en el vocablo *limes*, genitivo de *limitis*, “*sendero entre dos campos*” (linde en español significa, también, limitación, tope y limítrofe). Originariamente, tenía una connotación militar al hacer referencia al “frente de batalla”; suele traducirse como “borde o frontera”. Ahora bien, “frontera” refiere a algo concreto (una muralla, una alambrada), mientras que el límite puede ser un accidente geográfico o algo más bien simbólico. En todo caso, la frontera va acompañada de un límite entendido como un trazado, un borde que marca un interior y un exterior, que separa y une a la vez. La frontera, en cambio, es un área geográfica que se extiende a ambos lados de un límite, es una franja de territorio situada en torno a unos límites para definir, por ejemplo, dónde termina un país y empieza otro. En consecuencia, un límite es una división, pero, aunque haya una división, los dos territorios se pueden comunicar, si bien, a veces, las barreras no permitan transitar con fluidez.

Desde un punto de vista geográfico, así queda establecida la diferencia entre límite y frontera, pero, y en el campo del saber o de los saberes ¿cómo nos orientamos con relación a ello?, ¿a quién pertenece una frontera?, y, ¿por dónde se traza el límite, la división entre un territorio o una frontera del saber y otro? A propósito de esta pregunta me inspiró un texto de una filósofa, María Alejandra Tortorelli, quien fue invitada a participar en una jornada psicoanalítica con relación al tema que nos ocupa. Dice así:



Como los países, las regiones del saber, las disciplinas, tienen fronteras y tienen instituciones y Estados que las autorizan, las legitiman y custodian. Se habla de "fronteras del saber", "regiones del saber", "marcos teóricos", toda una retórica espacial y geográfica se aplica al saber y, sin embargo, nunca hubo y no hay una geografía del saber, una cartografía, un plano de sus trazados. Hay historia de todas las ciencias, pero no hay geografía: una especialidad, un diagrama de sus distribuciones, un trazado de sus huellas<sup>2</sup>.

Pero ¿qué significa?, ¿cómo se entiende? En general, se habla del "Psicoanálisis" así como hablamos de la "Medicina", de la "Filosofía" o de la "Psicología", etc., desde la idealidad de los conceptos, desde la identidad de un concepto consigo mismo, como si estos se generaran a sí mismos en el seno de su propia interioridad, de los bordes hacia adentro. La historia no historiza los términos, parte de un concepto dado y relata la trayectoria, el despliegue de esa idealidad supuestamente dada (en una diacronía). La historia o, mejor dicho, la construcción de la historia colabora en constituir la identidad de un saber, consolida la identidad del concepto. No deja entrever que todo saber, todo concepto, todo término –como indica la misma palabra– implica en cuanto "término", en cuanto fin, un acto de demarcación, una *de-limitación*, lo que se llama también una *de-finición*, es decir, el trazado de un límite, un fin<sup>3</sup>.

En el caso del psicoanálisis –si bien concibe la historia de otra manera y desde otra perspectiva<sup>4</sup>– es interesante plantearse la cuestión también de cómo, desde los inicios, va constituyendo y delimitando un territorio propio, y de cómo construye su historia –que lo diferencia de otros saberes teniendo en cuenta sus particularidades y, en especial, el hecho de que la experiencia psicoanalítica, y no el psicoanálisis, se inaugura a la vez que se practica y se escribe–. Freud relata la historia del psicoanálisis en el presente, al mismo tiempo que lo está fundando.

---

2 María Alejandra Tortorelli, "Las fronteras del psicoanálisis", en *Letra urbana. Al borde del olvido*, no. 13 (noviembre 12 de 2013: s.p.). <https://letraurbana.com/articulos/las-fronteras-del-psicoanalisis/>

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

Podemos preguntarnos, pues, desde un punto de vista epistemológico, ¿cómo se han ido estableciendo en el psicoanálisis esos límites con respecto a otros ámbitos de saber, supuestamente cercanos? Me detengo un poco en esto a partir de algunas consideraciones al respecto tanto de Freud como de Lacan.

## Freud

Son frecuentes las alusiones y referencias a otros ámbitos de saber o disciplinas a lo largo de la obra de Freud y de la enseñanza de Lacan, mientras se va circunscribiendo o reformulando un concepto, para delimitar el territorio propio del psicoanálisis. Ya desde el principio Freud dirá que el psicoanálisis no es ni medicina, ni filosofía, ni psicología, etc., y Lacan también. En 1973 en “Televisión” plantea lo siguiente: “El hombre no piensa con su alma como lo imagina el filósofo (...) El sujeto del inconsciente solo toca el alma por el cuerpo. El pensamiento es disarmónico con el alma”<sup>5</sup>. Y en *L'étourdit* manifiesta: “Mi topología no está hecha de una sustancia que plantee más allá de lo real, aquello en lo que se motiva una práctica. No es teoría”<sup>6</sup>.

Tanto en Freud como en Lacan se puede rastrear todo un riguroso ejercicio de enmarcar y, a la vez, desenmarcar al psicoanálisis de dichas disciplinas. Así, Freud, en 1924, en “Resistencia al psicoanálisis”, delimita a la vez que localiza el ámbito del psicoanálisis. Dice lo siguiente:

el psicoanálisis solo saca desventajas de su posición intermedia entre la Medicina y la Filosofía. El médico lo considera como un sistema especulativo y se niega a creer que como cualquier otra ciencia de la naturaleza se basa en una paciente y afanosa elaboración de hechos procedentes del mundo perceptivo; el filósofo, que la mide con la vara de sus propios sistemas artificialmente edificados, considera que parte de premisas inaceptables y le achaca el que sus conceptos principales –aún en pleno desarrollo– carezcan de claridad y precisión.

5 Jacques Lacan, “Televisión”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 16.

6 Jacques Lacan, “El Atolondradicho”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 500.

Semejante situación bastaría para explicar la recepción indignada y reticente que los circuitos científicos le dispensaron al Psicoanálisis<sup>7</sup>.

En un pasaje muy conocido del texto “Una dificultad del psicoanálisis”, de 1916, Freud reconoce a Schopenhauer como “predecesor” en cuanto a que su formulación sobre la “voluntad inconsciente” es equiparable a la “vida pulsional” del psicoanálisis y le reconoce también que “ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su pujar sexual”. Pero a la vez que lo reconoce, se desmarca diciendo:

El psicoanálisis solo ha tenido prioridad en esto: no se limitó a afirmar en abstracto estas dos tesis tan penosas para el narcisismo –la significación de la sexualidad y la condición de inconsciente de la vida anímica– sino que las demostró con un material que toca personalmente a cada quién y le obliga a tomar posición frente a ese problema. Pero por eso mismo atrajo la aversión y las resistencias<sup>8</sup>.

Lacan retomará más adelante el tema, en su escrito “Posición del inconsciente”, entre otros, separando el inconsciente romántico de la noción de inconsciente en psicoanálisis, ya que, tanto el inconsciente de Schopenhauer como el de Nietzsche o de Schelling enfatizan el lado oscuro del alma, un continente negro, y eso no es el inconsciente freudiano.

En el texto “El interés por el psicoanálisis” dice Freud que, por una parte, “el psicoanálisis es un procedimiento médico que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa (neurosis) por medio de una técnica psicológica”<sup>9</sup>, y agrega: “Pero tanto en las neurosis como en las psicosis permite [el psicoanálisis] –por primera vez en la historia de la medicina– obtener una visión sobre el origen y el mecanismo de su contracción”<sup>10</sup> –es decir la causa– y para ello “roza varios

---

7 Sigmund Freud, “Resistencias al psicoanálisis”, en *Obras completas*, Tomo VII (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1997), 2803-4.

8 Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 135.

9 Sigmund Freud, “El interés por el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu: 1992), 169

10 *Ibid.*

ámbitos diversos del saber y establece inesperadas conexiones entre estos y la patología de la vida anímica”<sup>11</sup>. En cuanto a la psicología explicita que: “el psicoanálisis por una parte puso límites al abordaje fisiológico”<sup>12</sup> –refiriéndose a las manifestaciones del inconsciente, ataques convulsivos, ideas y acciones obsesivas, delirios, etc.– que nunca habían sido objeto de la psicología porque en ellas no se veía sino “perturbaciones orgánicas o deficiencias anormales en la función del aparato anímico”<sup>13</sup>. Por otra parte, “conquistó para la psicología un gran fragmento de la patología”<sup>14</sup>.

Para Freud, pues, la medicina y la filosofía, tal vez la psicología también, son los países limítrofes con el psicoanálisis. Freud, al trazar límites entre la medicina, la filosofía y la psicología dio marco, a la vez que desmarcó, a lo que entonces se instituiría como el psicoanálisis. Sin embargo, ese “fuera de marco” parece retornarle al psicoanálisis. Desde el origen lo ha constituido, a la vez que lo ha perturbado. Aún lo hace. Curiosamente, las críticas más emotivas, y a veces feroces, vienen de la medicina, la filosofía y la psicología dominante (véase, entre otros, *El libro negro del psicoanálisis*), no obstante es bien conocido que muchos filósofos también (Alain Badiou, Žižek, Judith Butler, Jacques Derrida, entre otros)<sup>15</sup> se han interesado y se siguen interesando por el psicoanálisis y lo incluyen en sus formulaciones o elaboraciones, aunque sea para criticarle o diferenciarse de él.

Lacan, a su vez, tanto en su período del llamado retorno a Freud como más allá, se ocupó también de delimitar la especificidad de la experiencia analítica y, por ende, el territorio propio del psicoanálisis. En “Posición del inconsciente” dedicará un largo comentario a la psicología e irá restableciendo la especificidad de este concepto fundamental, así como su topología. Redefinirá el concepto de inconsciente en relación con la psicología y otros campos del saber, también con respecto al propio psicoanálisis después de Freud, plan-

11 Ibid.

12 Ibid, 170.

13 Sigmund Freud, “El interés por el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 170.

14 Ibid.

15 Catherine Meyer, Mikkel Borch-Jacobsen, Jean Cottraux, Didier Pleux y Jacques Van Rillaer, *El libro negro del psicoanálisis* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007).

teando lo siguiente: ¿cuál es el concepto de inconsciente en el campo propiamente analítico? ¿Por qué este cuestionamiento? Porque, a su entender, los psicoanalistas “vuelven a las filas de la psicología”, poniendo de relieve que se produce un retorno a lo que nombra como “mentalidad primitiva”. Dice así:

La psicología es vehículo de ideales: la psique no representa en ella más que el patrocinio que hace que se la califique de académica. El ideal es siervo de la sociedad (...) cierto progreso de la nuestra –sociedad– ilustra la cosa, cuando la psicología no solo abastece las vías, sino que se muestra deferente a los votos del estudio de mercado (...) Pero la ciencia puede acordarse de que la ética implícita en su formación le ordena rechazar toda ideología así definida. Así, el inconsciente de los psicólogos es debilitante para el pensamiento, tan solo por el crédito que este tiene que darle para discutirlo (...) Error central de la psicología: considerar unitario el propio fenómeno de la conciencia, hablar de la misma conciencia, considerada como poder de síntesis, en la playa soleada de un campo sensorial, en la atención que la transforma, en la dialéctica del juicio y en la entonación común (...) Error es también la transferencia indebida a esos fenómenos del mérito de una experiencia de pensamiento que los utiliza como ejemplos<sup>16</sup>.

Este pasaje creo que no necesita muchos comentarios dada su vigencia y visibilidad todavía en la psicología actual, a pesar de que hoy, tanto la genética como las neurociencias –incluso cuando hablan de inconsciente–, orientan a muchos “psi”. A propósito de las neurociencias, François Ansermet y Pierre Magistretti exponen algunos de los riesgos para el psicoanálisis con relación a las neurociencias y a la inversa. Un riesgo que destaca para el psicoanálisis, al que nombra como “reduccionista”, es “imaginarse que el psicoanálisis puede ser confirmado o probado por las neurociencias”<sup>17</sup>.

---

16 Jacques Lacan, “Posición del inconsciente”, en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002), 367.

17 François Ansermet y Pierre Magistretti, “Neurociencias y psicoanálisis”, en *Cuadernos de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente*, no. 43-44 (2007): 1.

## Lacan

Preguntado en 1974 por Emilia Granzotto, en Roma, sobre qué es el psicoanálisis, Lacan responderá:

Lo defino como un síntoma, revelador del malestar en la civilización en la cual vivimos. [ello resuena a '¿Es el psicoanálisis un síntoma?' que plantea en La Tercera] No es ciertamente una filosofía, hace ya tiempo que ella no dice nada interesante. No es tampoco una fe y no me gusta llamarlo ciencia. Digamos que es una práctica que se ocupa de aquello que no anda, terriblemente difícil, ya que pretende introducir en la vida cotidiana al imposible y al imaginario. Hasta ahora ha obtenido ciertos resultados, pero no dispone aún de reglas y se presta a toda suerte de equívocos. No hay que olvidar que se trata de algo totalmente nuevo, tanto sea con relación a la medicina, o a la psicología o a las ciencias afines. Es, asimismo, muy joven, Freud murió apenas hace 35 años<sup>18</sup>.

Vemos, pues, que para Lacan el psicoanálisis es algo nuevo y todavía joven. No obstante, cabe considerar también que la actualidad plantea algunos nuevos retos al psicoanálisis, propios de la época y de los cambios discursivos y sociales acaecidos en las últimas décadas.

Y, en esta misma entrevista –reproduzco la pregunta y la respuesta, puesto que me parecen interesantes– Lacan hablará de los límites del psicoanálisis en el sentido siguiente:

**P:** Profesor Lacan, se escucha cada vez más a menudo hablar de la crisis del psicoanálisis: se dice que Sigmund Freud está pasado de moda, la sociedad moderna ha descubierto que su doctrina ya no es suficiente para comprender al hombre ni para interpretar a fondo su relación con el medio ambiente, con el mundo.

**L:** Esas son historias. Primero, no hay crisis. El psicoanálisis no tiene del todo localizados sus límites, al contrario. Hay todavía muchas

18 Emilia Granzotto, "Freud per sempre" (Entrevista a Jacques Lacan en Roma), en *Revista Panorama* (21 de noviembre de 1974). <https://elp.org.es/entrevista-a-jacques-lacan-en-1/>

cosas por descubrir en la práctica y en la doctrina. En psicoanálisis no hay una solución inmediata, pero solamente a la larga espera investigar los por qué.

En cuanto a Freud, dice:

¿Cómo se puede juzgar que está pasado de moda si nosotros no lo hemos comprendido totalmente? Lo que sabemos es que ha hecho conocer cosas perfectamente novedosas que no se habían imaginado antes que él, problemas desde el inconsciente hasta la importancia de la sexualidad, del acceso a lo simbólico, a la sujeción a las leyes del lenguaje<sup>19</sup>.

Creo que algo parecido podemos decir hoy, 44 años después de la publicación de esta entrevista, acerca de la enseñanza de Lacan y de sus elaboraciones, ya que todavía no lo hemos comprendido del todo y, por tanto, no hemos extraído todas las consecuencias de su enseñanza. En este sentido, queda pues camino por recorrer. ¿Y cómo recorrerlo, entonces?, ¿cómo seguir extrayendo las consecuencias que nos posibiliten el abordaje de los nuevos retos que nos plantea nuestra civilización?

## Los límites del psicoanálisis y su relación con las resistencias del analista

---

El concepto de resistencia tiene varias vertientes: resistencia al psicoanálisis y sus conceptos; resistencias internas del psicoanálisis mismo o de los psicoanalistas; resistencia como obstáculo clínico –resistencia estructural inherente al proceso analítico– que debe ser superado y a la vez como obstáculo que debe ser investigado; resistencias del analista. Freud define la resistencia en “La interpretación de los sueños” como “todo lo que perturba la continuación” del trabajo analítico.

---

19 Ibíd.

En 1926, en “Inhibición, síntoma y angustia” formulará un ordenamiento de las resistencias solidario con la conceptualización de la segunda tópica, sistematizando cinco clases de ellas. Tres resistencias yoicas: resistencia de represión, resistencia de transferencia y ganancia de la enfermedad; la resistencia del ello; y la resistencia del superyó. Este ordenamiento parece que apunta a cernir la serie de obstáculos –las llamadas resistencias mayores: la reacción terapéutica negativa, la compulsión a la repetición, la inaccesibilidad del narcisismo, el masoquismo primario– que ofrecen un núcleo duro, en ocasiones irreductible, frente a las diversas intervenciones que el dispositivo analítico posibilita. Posteriormente, reflexionará sobre nuevos factores que complejizan y exceden la sistematización establecida hasta el momento por cuanto participan en el desenlace de la cura: el factor constitucional de las pulsiones, otros desarrollos sobre el yo, el ello y el superyó, etc.

Finalmente, en 1937 introduce una dimensión del límite relativa al problema del fin del análisis: el tope estructural de todo tratamiento, un punto irreductible que, si lo entiendo bien, no lo pone del lado del analista, “ya que este crea las condiciones para modificar este factor” (Análisis terminable e interminable)<sup>20</sup>. El *penisneid* y el complejo de masculinidad serán los nombres de lo que constituye en cada caso la roca viva de la castración. *Impasse* freudiano en el final del análisis que abrirá nuevas vías de interrogación y una pregunta: ¿se puede ir más allá del complejo de castración?

Lacan hablará de pase, no de *impasse*.

## ¿Qué plantea Lacan respecto a la resistencia, y qué resiste?

Lacan da un giro al tema al situar el foco en el analista como actor de las resistencias y formular también el deseo del analista. ¿Por qué? Porque hay factores históricos y factores específicos a la experiencia

20 Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007).



analítica. Cambió la perspectiva sobre el tema diciendo que la resistencia es del analista, una resistencia al inconsciente del analizante, a su deseo, en definitiva, el analista se resiste a permitir la apertura del circuito propiamente analítico y, correlativamente, del deseo del analizante.

Dicho muy sucintamente, una cura psicoanalítica es un trayecto, un movimiento que va del traumatismo –*troumatisme*–, de un insoportable, al consentimiento del sujeto hasta la parte de imposible, a decir, a escribir, pasando por el deseo que sostiene el fantasma, deseo que recubre lo inaceptable. Todo lo que obstaculiza este movimiento puede conducir a un *impasse*, una vía sin salida: una cura sin final, una interrupción prematura... Dado que es el psicoanalista quién dirige la cura, es deducible que sus propios *impasses* tienen efectos en las curas que dirige.

En el Seminario XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan dice: “La resistencia toma su punto de partida en el analista”<sup>21</sup>. Por tanto, una cuestión se impone a quién intenta ocupar la posición de analista: ¿cuál es su parte –de qué es responsable– en los *impasses* de la cura? Se trata de una rectificación subjetiva del lado del analista, tal como señala Claire Harmand y con quien estoy de acuerdo.

Freud es radical a este respecto. En 1910 en “El porvenir de la terapia analítica” dice: “Quien no consiga nada con ese autoanálisis puede considerar que carece de la aptitud para analizar enfermos”<sup>22</sup>. Lacan prolonga la “tarea sin fin” de Freud por el pase “siempre a recomenzar” para evitar lo más posible los *impasses*.

En consecuencia, una cura analítica implica que el analista se ubique en un lugar vacío de sus propios deseos y de ideas preconcebidas, que no quiera imponer un saber ya adquirido a fin de posibilitar la emergencia de lo real y no producir el cierre del inconsciente. Si eso no se da, es el analista quién se resiste.

A título de ejemplo vayamos a la historia del psicoanálisis y recordemos a dos analistas: Sandor Ferenczi y Helene Deutsche. Se puede hacer la hipótesis de que los dos dan un nombre a lo que sería

21 Jacques Lacan, “L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Seminario 24 de Jacques Lacan, en *Ornicar?*, no. 12, s.p.

22 Sigmund Freud, “El porvenir de la terapia analítica”, en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 136

el límite que pudieron analizar con Freud. En el caso de Ferenczi es el de la transferencia negativa. Hay un reproche explícito, formulado por Ferenczi en su correspondencia con Freud, de que el análisis no pudo ir más allá porque Freud no había analizado la transferencia negativa. Ello plantea la relación entre la transferencia negativa y la dimensión de lo analizable y el nombre que este límite puede tomar para un analizante. En Helene Deutsch hay un fenómeno parecido, pero el nombre de lo que aparece como lo no analizado por Freud es el masoquismo. Hay, pues, dos nombres dados al límite de lo que no se puede articular en un análisis; en ambos hay un reproche a Freud sobre un resto no analizado que retorna, que después tendrá efectos en sus elaboraciones teóricas. Y bien, en estos casos, ¿fue responsabilidad de Freud y/o también del sujeto mismo —ya que hay una parte del propio sujeto del cual depende si consiente o no a llegar hasta el final de la cura—, así como de los límites del dispositivo?

## Resistencias al psicoanálisis

Hay *impases* que cada civilización produce, y en el caso de la nuestra los *impases* del sujeto actual como consecuencia del discurso de la ciencia y del discurso capitalista muestran también lo que no anda bien. Se trata de los *impases* como un efecto sobre el sujeto de los discursos que prevalecen en un momento determinado.

El psicoanálisis despierta por sí mismo, desde sus inicios, resistencias, quizás por haber descubierto aspectos del ser humano que este preferiría no conocer o saber. Por otra parte, el psicoanálisis no es solo un tratamiento del síntoma, sino también un discurso y una práctica que van más allá de la terapéutica: “No es una terapéutica como las demás”<sup>23</sup>. Ha aportado, por ejemplo, que no son los ideales los que determinan nuestras elecciones, sino el síntoma, o que la división del sujeto es ineliminable, o que la supuesta unidad del yo y el control son solo una ilusión. Que la angustia tiene un valor epistémico y que sin ella nada sabríamos de lo que hay más allá del

23 Jacques Lacan, “Variantes de la cura tipo”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1988), 312.

fantasma con el que nos protegemos de lo real. Quizás hay en todo ello algo insostenible para la llamada humanidad, porque esta no quiere saber, hay un horror al saber.

Quizás, entonces, el psicoanálisis ocupa en la humanidad el lugar de lo rechazado. Si el psicoanálisis triunfará tal vez sería su fracaso, como explicita Lacan en “La Tercera”, 1974, planteando la paradoja siguiente: si el psicoanálisis triunfa en su tratamiento del síntoma y del real que lo funda, entonces ya no tiene razón de ser. Si fracasa, es decir, no llega a reducirlos, síntoma y real están siempre allí empujando hacia el sentido. Entonces fracasa y el psicoanálisis perdura como una necesidad<sup>24</sup>.

A mi entender, en España la dictadura franquista rompió la tradición cultural de la República en la que el psicoanálisis empezaba a introducirse en cierta manera. Actualmente, se da la paradoja de que la gente va al psicoanalista, aunque no tiene demasiado reflejo en lo social en comparación con otros países. Lo que sí tiene es la crítica y el anuncio de que el psicoanálisis está superado, no es eficaz, se ha eliminado casi totalmente de los planes de formación universitaria, etc., sin embargo, la gente acude bastante al psicoanálisis como tratamiento –sobre todo cuando fallan algunas terapias *psi-* y bastantes estudiantes universitarios se interesan por él.

Por el lado de la terapéutica, un síntoma actual de nuestra civilización es la negación del inconsciente. Se habla fundamentalmente de síndromes, se eliminan determinados diagnósticos estructurales privilegiando los llamados trastornos mentales con la diseminación que ello implica. El síndrome es colectivo, aplicable a un conjunto, sin diferenciar el uno por uno y lo que lo causa es genético o neurológico, el sujeto no está implicado en él. Para el psicoanálisis, en cambio, el síntoma es singular a cada uno y el sujeto está implicado porque el síntoma es un modo de satisfacción del sujeto, una forma de gozar de su inconsciente. Hoy dominan los discursos de la sugestión, los discursos de la alienación –por ejemplo, la falsa promesa de la felicidad; leí en alguna parte que incluso la Coca-Cola patrocina congresos sobre la felicidad–.

---

24 Jacques Lacan, “La tercera”, en *Intervenciones y textos 2* (Buenos Aires: Manantial, 1998).

Ahora, ¿cómo es posible enfrentar una civilización capitalista neoliberal con una orientación que, en parte, se opone a los valores de nuestra modernidad actual? ¿La posición del analista como “santo” –“*saint-homme*”<sup>25</sup>– que propone Lacan en “Televisión” lo hace posible?

Cuando decimos, siguiendo a Lacan, que el psicoanálisis “no es una terapéutica como las demás”, entre otras declinaciones o aspectos, de ello entiendo que, en parte, estamos diciendo que en la experiencia analítica el beneficio terapéutico no es un fin, sino que se produce por añadidura. En este sentido, pues, la utilidad no es un fin en sí mismo, al contrario que el sistema capitalista que lo toma como un fin.

Ahora bien, ¿hay otros aspectos a considerar para enfrentar nuestra civilización?, y ¿no conviene acaso revisar también cómo nos dirigimos los psicoanalistas al mundo actual?

## ¿Qué límites y qué posibilidades para el psicoanálisis en el mundo actual? Sobre la transmisión y su límite

Lacan, en 1978, en la clausura del Noveno Congreso de la EFP sobre el tema de la transmisión planteará: “tal como lo pienso ahora el psicoanálisis es intransmisible”<sup>26</sup>. Lo plantea, claro está, en un contexto preciso y no en cualquier momento. Y sigue así:

Es fastidioso, muy fastidioso que cada psicoanalista sea forzado, puesto que es preciso que sea forzado a reinventar el psicoanálisis. Si dije en Lille que el pase me había decepcionado es por eso, por el hecho que es preciso que cada psicoanalista reinvente, a partir de lo que ha logrado retirar por el hecho de haber sido un tiempo analizan-

25 Jacques Lacan, “Televisión”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

26 Jacques Lacan, “Intervención sobre la transmisión. 9° Congreso de la École Freudienne de Paris”, en *Lettres de l'École*, Vol. II, no. 25 (1979): 219-20. <https://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm>

te, que cada analista reinvente la manera por la cual el psicoanálisis puede durar<sup>27</sup>.

La cuestión es, pues, ¿cómo cada uno puede reinventar el psicoanálisis después de Freud y de Lacan? Entiendo que la transmisión en psicoanálisis está articulada a un fallo de saber –no hay un saber total–, a partir del cual cada uno se puede inventar un trozo de saber aún alojado en lo real (a partir de lo que queda como resto incurable de la experiencia analítica). Se trata de un tema que anuda tanto el psicoanálisis en intensión como en extensión.

## Bibliografía

- Ansermet, Francois, and Magistretti, Pierre. “Neurociencias y psicoanálisis”, en *Cuadernos de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente*, no. 43-44 (2007): 5-16. <https://www.sepyrna.com/documentos/articulos/ansermet-neurociencias-psicoanalisis.pdf>
- Freud, Sigmund. “El interés por el psicoanálisis”. En *Obras completas*. Vol. XIII, 165-192. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Una dificultad del psicoanálisis”. En *Obras completas*. Vol. XVII, p. 125-136. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Resistencias al psicoanálisis”. En *Obras completas*. Tomo VII, 2803-4. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1997.
- \_\_\_\_\_. “El porvenir de la terapia analítica”. En *Obras completas*. Vol. XI, 129-142. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- \_\_\_\_\_. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007).
- Lacan, Jacques. “El Atolondradicho”. En *Otros escritos*, 473-522. Buenos Aires: Paidós, 2012
- \_\_\_\_\_. “L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre. Seminario 24 de Jacques Lacan” (1976-1977), en *Ornicar?*, no. 12: 1-18.
- \_\_\_\_\_. “Intervención sobre la transmisión. 9º Congreso de la École Freudienne de Paris”. En *Lettres de l’École*, Vol. II, no. 25, 1979. <https://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm>.

---

27 lbíd.

- \_\_\_\_\_. “Variantes de la cura tipo”. En *Escritos 1*, 311-348. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1988.
- \_\_\_\_\_. “La tercera”. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Posición del inconsciente”. En *Escritos 2*, 789-808. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Televisión”. En *Otros escritos*, 535-572. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Meyer, Catherine, Borch-jacobsen, Mikkel, Cottraux, Jean, Pleux, Didier, and Van Rillaer, Jacques. *El libro negro del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007.
- Tortorelli, M. Alejandra. “Las fronteras del psicoanálisis”. En *Letra urbana*. *Al borde del olvido*, noviembre 12 de 2013. <https://letraurbana.com/articulos/las-fronteras-del-psicoanalisis/>

# Política del análisis y formación del analista<sup>1</sup>

Luis Izcovich  
alizco@wanadoo.fr

Psicoanalista, psiquiatra de formación y doctor en psicoanálisis (Paris VIII). Miembro de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano y de su Escuela de Psicoanálisis (l'EPFCL), de la cual es uno de los miembros fundadores. Enseñó en el Departamento de Psicoanálisis de París VIII, enseña actualmente en el Collège de Clinique Psychanalytique de Paris y ejerce el psicoanálisis en París.

---

1 Exposición en el X Coloquio sobre "Psicoanálisis y política", Foros del Campo Lacaniano, sede Bogotá (Colombia), 3 de noviembre 2018. Transcripción realizada por: Sebastián Báquiro, Christian Casas y Esteban Obando. Revisión final: Gloria Gómez.

Voy a comenzar refiriéndome al psicoanálisis frente a la política, porque el término política es sin duda algo que ustedes ya han trabajado, no sé desde qué perspectiva, ya que para poder sostener la política del psicoanálisis es difícil no hacer referencia a lo que es la política en general. El punto que me interesó, particularmente, es la diferencia de la política del psicoanálisis, específicamente en relación con el deseo, respecto al deseo en la política.

Comenzaré con dos comentarios de Lacan. El primero es aquel donde plantea que la felicidad se ha convertido en un factor en la política, y el segundo en el cual Lacan propone la fórmula siguiente: el inconsciente es la política. Entonces, esto nos lleva a postular una diferencia fundamental del psicoanálisis frente a todo discurso político: es que la posición del psicoanálisis se define esencialmente como una ética del deseo; en ese sentido cabe preguntarse sobre lo que es posible esperar del psicoanálisis en nuestro siglo. El psicoanálisis utiliza el término política, pero el psicoanálisis no es una política. El psicoanálisis, como Lacan lo decía, es una ética del deseo<sup>2</sup>, y plantear la cuestión desde esta perspectiva es darle un sentido contrario a lo que sería la política del deseo de los políticos.

¿Qué se entiende por ética analítica? Se lo entiende cuando Lacan habla de ética analítica, introduciendo un adjetivo que la distingue de la ética tradicional, esa a la cual habitualmente uno hace referencia. La ética tradicional, ¿qué la define?, es una ética que está al servicio del bien, al servicio de los bienes, es decir, el hacer el bien. Hacer el bien es descuidar la dimensión del deseo. Aquí hay una cuestión fundamental, porque se plantea el problema sobre lo que sería la distinción entre el bien y el deseo. Entonces, retomo necesariamente cuestiones clásicas como las planteadas por Aristóteles en relación con lo que llama la moral, lo que se transformó en la moral tradicional, que corresponde a una idea de la política de la época de Aristóteles; es decir, una ética al servicio de lo que sería, en castellano, la fórmula de la ciudad. Lacan dice *la cité*, la ciudad. Entonces, una política al servicio de lo que es la sociedad, es eso lo que funda la moral para Aristóteles.

2 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis (Buenos Aires: Paidós, 2000).



Lo que hay que decir es que es una moral del Amo, es el Amo el que fija la moral. Dicho de otro modo, es una moral que está al servicio de sostener el poder del Amo. Si hago estas referencias, ¿es por qué razón? Porque la posición de Lacan y lo que él introduce de un modo neto en el psicoanálisis es la oposición entre poder y deseo; esta es la premisa del discurso analítico, oponer poder y deseo. Esto quiere decir que cuanto uno más está en la búsqueda del poder, más se aleja de la política del deseo, o sea que ven que aquí ya estoy introduciendo el término de política del psicoanálisis refiriéndome a una política del deseo. Entonces, ¿qué es el discurso del amo?, Lacan lo planteó como el reverso del discurso analítico; la inversión del discurso analítico. El discurso del amo se sostiene en esta posición: “Trabaja, te ocuparás de tu deseo más tarde”. Por eso Lacan evocó que una parte del mundo se orientó al servicio de los bienes con la perspectiva de perpetuar el poder.

Ahora bien, traigo algunas referencias de Lacan, sobre todo porque este planteo en relación a poder y deseo está particularmente puesto en evidencia en el seminario *La ética del psicoanálisis*. Lacan dice en ese seminario que el analista no es el garante del sueño burgués. ¿Cuál es el sueño burgués? El sueño burgués es el de estar en la comodidad, en el confort. Esto tiene consecuencias para el psicoanálisis. Por eso hago estas referencias, porque tienen que ver con la cuestión de la posición del analista. La tesis de Lacan es que para entrar en la zona del deseo hay que renunciar al poder, lo que yo decía antes, hay que renunciar a la política a todo precio, buscar el bien, y al mismo tiempo renunciar al confort. En la medida en que se renuncia a esas tres dimensiones es que se puede entrar en la zona del deseo, en lo que es la política del psicoanálisis. Luego, lo que hay que plantear a partir de ahí es que la política del psicoanálisis no es una política basada en lo ideal ni tampoco en lo ingenuo. ¿Qué sería lo ingenuo, la ingenuidad? Lo ingenuo es estar al servicio de la ilusión de creer en el optimismo. La política del psicoanálisis no es una política del optimismo, Lacan utiliza más bien otro término referido a lo que se puede esperar de un análisis; el término que utiliza –y ahí hay una cuestión de política del psicoanálisis– es el de un afecto, un afecto de fin de análisis donde no se trata de pasar del pesimismo al optimismo, sino, si se puede decir así, pasar del

pesimismo al entusiasmo<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, cuando se habla del entusiasmo se está hablando de un afecto contrario al optimismo, es más bien la caída de los falsos optimismos. Este afecto de entusiasmo, como programa del psicoanálisis, es un afecto que no tiene que ver con la nostalgia de las reivindicaciones pasadas, ni con la nostalgia de un pasado mejor, ni tampoco con la creencia de un futuro que va a estar sostenido por la idea de un progreso. Lacan lo decía, no existe la idea de progreso. Entonces, se percibe bien y al mismo tiempo es enigmático, ¿cómo puede ser que haya un afecto de entusiasmo si no está connotado con relación al pasado, a la creencia de un pasado mejor, pero tampoco con la creencia de un futuro mejor?

Retomo la cuestión de la política del deseo. Se puede formular de otro modo. La política del psicoanálisis es una política del deseo en la medida en que la cura analítica es una política del síntoma. ¿Qué quiere decir política del síntoma? Quiere decir que el psicoanálisis a lo que apunta, de un modo fundamental, es al síntoma del sujeto. Esto tiene que ver con que el psicoanálisis no se ocupa de todos los sufrimientos del sujeto, no se ocupa tampoco del sufrimiento de la humanidad; se ocupa de una cuestión muy precisa que es: cómo, para cada uno, el sufrimiento puede hacer síntoma.

Ahora bien, cuando se habla de la política del síntoma del sujeto, ello implica la pregunta por lo que hace síntoma para cada uno, pero también la cuestión de los dispositivos de los cuales el psicoanálisis se puede servir para poner en evidencia los síntomas del sujeto. Esto significa que hay una política del psicoanálisis que no es solo la formación del analista, sino de cómo propagar el discurso analítico por fuera del dispositivo del discurso mismo entre analizante y analista; una política del psicoanálisis que consiste en pensar cuál es la transmisión que permitiría asegurar el futuro del discurso analítico. El futuro del discurso analítico se asegura en la relación entre el analizante y el analista, pero también en el modo en el cual se hace una política al servicio del sostenimiento del discurso analítico fuera del análisis. Entonces, de lo que se trata es de lo que Lacan llamó “reinventar el psicoanálisis”; insistió mucho en esta cuestión. Reinventar el psicoanálisis quiere decir, no que cada uno invente su

3 Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1971).

propia teoría —esto quiere decir, prolongando la idea de Freud que Lacan formula de un modo diferente, pero prolonga a Freud—, sino tomar cada caso como si fuese un nuevo caso. Esto significa que hay un saber que se extrae de un psicoanálisis, pero que no sirve de un caso al otro. Si se parte de la suposición que cada caso es radicalmente nuevo, quiere decir que lo que se deposita como saber en una cura, en un caso determinado, tiene límites para aplicarse a otro caso.

En esto se significa la cuestión de reinventar el psicoanálisis. Significa que en cada caso se parte de la suposición de que existe el inconsciente. Lacan lo dice de otro modo: el inconsciente es una hipótesis. Plantear al inconsciente como hipótesis alude a que cada uno tiene un inconsciente, y al mismo tiempo el inconsciente, en la transferencia, no es lo mismo que el inconsciente previo a la entrada a la transferencia. El dispositivo analítico, con la instalación de la transferencia, condiciona al inconsciente. Entonces, en ese punto, en cada caso, de lo que se trata es de ¿cómo hacer para que pueda emerger lo que en cada uno son las formaciones del inconsciente y, por tanto, la relación del sujeto con su inconsciente? Ahí interviene la cuestión “el inconsciente es la política”. La política del psicoanálisis está guiada por hacer emerger el inconsciente en la transferencia.

Retomo, entonces, la cuestión de la política del síntoma. Esta cuestión es importante puesto que, al mismo tiempo, es lo que permite distinguir la oposición entre psicoanálisis y religión ¿Por qué? Porque cuando uno se refiere a la política del síntoma, a lo que se está refiriendo es a la definición que Lacan toma de Freud: que el síntoma es una satisfacción sustitutiva; esto no es una invención de Lacan, es Lacan con Freud. Esto quiere decir que la política del síntoma es que el sujeto pueda acceder a través del psicoanálisis a una satisfacción diferente a la que tenía al inicio del análisis, y este es un punto fundamental en la diferencia entre el psicoanálisis y la religión porque el psicoanálisis propone la existencia de una satisfacción de la pulsión. Dicho de otro modo, el psicoanálisis no prohíbe la pulsión, el psicoanálisis promueve el derecho al goce, a la satisfacción. El psicoanálisis, contrariamente a la religión, promueve el derecho al goce; a veces se pone el acento de un modo pertinente en la idea de que el psicoanálisis a lo que apunta es a una negativación del goce. Eso es cierto. Tiene que operarse una reducción del síntoma, pero, al mismo tiempo, el psicoanálisis no promueve la exclusión de todo goce, sino el derecho a un goce. Hay, entonces, una cuestión que

permite justificar lo que yo estoy planteando y es: si uno se refiere a la conclusión del seminario *La ética del psicoanálisis* y del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*<sup>4</sup>, encuentra que hay, en esos dos seminarios, una conclusión que es similar, que tiene que ver con lo que se puede esperar de un análisis, ya que los dos seminarios se terminan del mismo modo: ¿cómo un sujeto vive la pulsión al final de un análisis? Dicho de otro modo, cuando uno se refiere a la ética del psicoanálisis alude al modo en el que cada sujeto se satisface de la pulsión con relación al deseo.

Entonces, conviene aquí recordar el planteamiento de Freud en el “Malestar en la cultura”<sup>5</sup>, que dice que el malestar en lo social está ligado a la insatisfacción pulsional; de hecho, la idea de Lacan sobre el síntoma es una prolongación de lo que Freud había anotado del síntoma como satisfacción sustitutiva. En ese sentido, ¿cómo trata la política el malestar del síntoma? La política trata el malestar del síntoma a través de la identificación. Esto es muy claro en el modo en el que Freud lo plantea en *Psicología colectiva y análisis del yo*<sup>6</sup>, donde define la identificación como el resorte que permite acceder al ideal y a la felicidad. Dicho de otro modo, uno accede a la felicidad si sostiene los significantes amo. Ese es el programa de la política. Entonces, si hago estas referencias es justamente para mostrar la oposición con el planteamiento del psicoanálisis. La política se esfuerza en dar una identidad ahí donde, por definición, el sujeto es indeterminado. Dicho de otro modo, el análisis promueve lo opuesto, ya que promueve también una identidad, pero una cuya salida no es por la identificación. Entonces, retomo aquí la fórmula de Lacan: “El inconsciente es la política”. Esto quiere decir que el inconsciente, ante todo, tiene que ver con el lazo de un sujeto con el otro, no el semejante, sino el gran Otro. Esto quiere decir que no hay inconsciente si el discurso del gran Otro no penetró en el sujeto. Lacan lo indica de un modo explícito: “El inconsciente es el discurso

4 Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Seminario (España: Barral Editores, 1974).

5 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

6 Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

del Otro”. Entonces, es importante tener en cuenta esta perspectiva porque Lacan tiene en cuenta la propuesta de Freud de que lo individual siempre toma como modelo lo colectivo.

Ahora bien, al mismo tiempo hay que darse cuenta de que la manera como Lacan construye el discurso del inconsciente sigue la misma estructura que el discurso del amo. ¿Esto qué quiere decir? Que el inconsciente en la cura analítica produce lo que Lacan llama los significantes amo. Significantes amo no es lo mismo que el Amo que dirige la ciudad. Son los significantes propios de cada uno que van a estar en posición de ordenar lo que es la existencia de cada quien. Se impone una nueva distinción entre psicoanálisis y política, y es que Lacan promueve una desidealización de la política, porque la política promueve la reunificación en función de un ideal, mientras que el psicoanálisis promueve la producción de un singular. Es eso lo que quiso decir Lacan con la idea de que el psicoanálisis es subversivo. El psicoanálisis es subversivo porque va contra los ideales, contra la propuesta de una identidad dada de antemano colectivamente; a lo que aquel se dirige es a un punto que es la singularidad de cada uno y que, por lo tanto, va en contra de la identificación. Dicho de otro modo, la política apunta a ordenar las relaciones que unifiquen las modalidades de goce, mientras que cuando se dice la política del síntoma, el síntoma es siempre el de cada uno; por lo tanto, hay en el síntoma siempre algo que está fuera de la norma. Digamos que cada sujeto tiene, a partir de su síntoma, un punto de exclusión con relación a lo colectivo. Es ahí donde queda clara la oposición entre la política y el psicoanálisis, y la razón por la cual el psicoanálisis es una política del inconsciente y del síntoma. El psicoanálisis no promueve una felicidad en función de lo colectivo. El psicoanálisis no promueve la felicidad.

La cuestión es saber, entonces, si el psicoanálisis promete algo. Se podría decir que si un sujeto viene al análisis a su primera sesión de análisis y vuelve a la segunda, es porque de la primera a la segunda algo se le prometió, si no ¿por qué vuelve? En general, en psicoanálisis se dice “yo no prometo nada”. Es cierto. Explícitamente, el analista no promete nada. Al mismo tiempo, hay una promesa implícita de que el psicoanálisis va a cambiar algo en la conducta del sujeto. De ahí, entonces, el cómo un psicoanálisis puede prometer algo sin prometerlo explícitamente. En realidad, la promesa analítica es

hacerle sentir al sujeto que si es perseverante y va hasta el final del análisis puede encontrar una satisfacción diferente de la satisfacción sustitutiva del síntoma.

La idea fundamental es que la política del psicoanálisis es la de aceptar la diferencia, no con la perspectiva de reunificar, sino con la perspectiva de acoger cada síntoma en su singularidad y, al mismo tiempo, hacer ver que el punto de perspectiva es la emergencia, no solo de una satisfacción que estaba al inicio, sino, al mismo tiempo, un deseo inédito. Entonces, la pregunta por la política del psicoanálisis, ahora en términos de formación, es ¿qué cambia el psicoanálisis con relación al deseo? Como lo decía, el psicoanálisis promueve un deseo como opuesto al poder, opuesto a la idea de bien. Entonces, ¿en qué consiste la emergencia de ese nuevo deseo que es referido de un modo específico a la propuesta del discurso analítico? Se trata, digámoslo de este modo: lo que define al deseo del analista es que es un deseo sin objeto. Esta es una cuestión fundamental porque el deseo no es una noción abstracta. Lacan conecta el deseo a la idea de una satisfacción, y si se habla del deseo como deseo de una satisfacción, necesariamente –y esto es lo común a todo deseo– que el deseo busca un objeto con el cual satisfacerse. Luego, se puede explorar la problemática del deseo en las estructuras clínicas, pero hay un punto común al deseo: el deseo necesita un objeto para satisfacerse.

La particularidad del deseo del analista es que es un deseo sin objeto, primer punto. Segundo punto, es un deseo sin sujeto, es decir, el analista, por definición, no es sujeto mientras opera como analista. Ahí hay una paradoja. La problemática, tal como Lacan la situó, es que lo que se trata de resolver es la ecuación de qué desea un sujeto, y la respuesta de Lacan es que con el deseo del analista de lo que se trata es de un deseo sin sujeto. Dicho de otro modo, el analista no interviene en la cura analítica como sujeto. Esta es una cuestión fundamental, específica a la orientación lacaniana, que permite ver por qué Lacan, de un modo radical, se opuso a la idea de la contratransferencia, idea que remite a sostenerse en la cura como sujeto; para Lacan, en la cura analítica hay un solo sujeto: es el que hace el análisis, el analizante. Por eso propuso otra dimensión para lo que es la posición del analista: el analista como semblante de objeto *a*. Semblante de objeto *a* es lo visible una vez que uno queda destituido como sujeto. Dicho de otro modo, el analista no es sujeto porque hizo, en su experiencia propia del análisis, la operación según

la cual se destituyó como sujeto. Esto no quiere decir que fuera del dispositivo analítico el analista no es un sujeto. A lo que me refiero es que en la operación de un análisis la función de ese deseo es una función que es sin sujeto, del lado del analista.

Tercer punto, política del psicoanálisis. ¿Qué se busca obtener en la cura analítica? Tenemos, por un lado, la propuesta de Freud, que es la de la *neutralité bienveillante*, es decir, una neutralidad con una buena disposición, una neutralidad bien dispuesta. El deseo del analista no es una posición completamente neutra, porque la propuesta de Lacan, en cuanto a lo que es la política de la cura, es que el deseo del analista, y este es el tercer punto: hablé del deseo sin objeto, del deseo sin sujeto, ahora se trata del deseo de obtener la diferencia absoluta. Esto lo encuentran en la propuesta que Lacan hace al final del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en el cual dice que el deseo del analista es deseo de obtener la diferencia absoluta. ¿Qué es la diferencia absoluta? Es, justamente, hacer de modo que lo que fue el síntoma inicial, la queja por la cual vino el sujeto, sea transformado en lo que es el punto más singular de la existencia de cada uno. Dicho de otro modo, lo que cada uno tiene de más propio es su propio síntoma.

En ese sentido, se habla de política del síntoma porque es llevar el síntoma hasta sus últimas consecuencias. No hacerlo desaparecer, ya que el síntoma tiene una función: hacer que cada uno tenga un lugar diferente con relación a los otros. De donde se habla de diferencia absoluta. Esta diferencia absoluta no es la pequeña diferencia de la cual habla Freud con relación al narcisismo, no es reivindicar la propia subjetividad; es poder acceder a cuál es el núcleo de lo más íntimo del ser de cada uno, no solo elucidarlo, sino, al mismo tiempo, sostenerse en la existencia a partir de ese núcleo. Es decir que caen las máscaras de la identificación. Una vez que caen las máscaras de la identificación, lo que queda es ese núcleo sintomático con el cual el sujeto está en sintonía. Por eso Lacan, al final de su enseñanza, introduce la fórmula, “identificarse con el síntoma”, que no es identificarse con el otro, con el semejante, ni tampoco con un proyecto común. Es identificarse con esa parte de uno mismo que funcionaba como obstáculo a uno mismo. En esta dirección, hay algo que se reinventa. Se puede retomar la palabra reinención. Algo se reinventa, es decir, un nuevo saber hacer con lo que hace síntoma; dicho de otro modo, con lo que hace ruido en cada uno. Eso, llevado hasta las últimas

consecuencias, es la condición para que pueda emerger el deseo del analista, un deseo, entonces, en el cual uno logra hacer la diferencia entre en lo que es, como sujeto del inconsciente y como objeto causa de deseo para el otro. Para decirlo de otro modo, la política del psicoanálisis es la producción de un deseo en completa disyunción con el propio inconsciente; es un deseo sin inconsciente. Introduce, entonces, toda una serie de nociones. Algunas las conocerán, quizás la articulación es menos habitual.

## Intervenciones del público

*Gloria Gómez:* Lo que nos presentas nos lleva hacia lo que es la singularidad de la política del psicoanálisis; es con lo que terminas tu exposición cuando hablas de obtener la diferencia absoluta, como política de la experiencia analítica. Diría también que, y contextualizando el tema y su abordaje por parte de los analistas lacanianos en nuestro contexto, que domina un abordaje referido a lo que la teoría de Lacan aporta para examinar lo social, el discurso capitalista en sentido amplio, mientras que el asunto de la política propia al psicoanálisis no es motivo de reflexión; tenemos entonces mucho por trasegar sobre la política propia a la experiencia analítica, más allá de hacer una crítica de la realidad social. Planteo esto con el fin de abrir la discusión, las intervenciones y las preguntas.

*Esteban Ruiz:* Yo quisiera hacer una pregunta basada en un comentario, Luis. Uno podría pensar que el síntoma, dentro del campo social, podría tener una función de objeción. Recuerdo, creo que es en una conferencia a unos estudiantes, que a Lacan le preguntan por la función social de la enfermedad y él responde de forma lapidaria: “Es la ironía”. –Luis Izcovich: Sí, a los estudiantes de filosofía–. [Sigue la pregunta:] Digamos que lo deja como para explicar o entender qué sería la ironía, pero uno lo podría pensar como que es una forma de atacar el lazo social a partir del síntoma. Es como, por excelencia, la esquizofrenia lo muestra. Entonces, ¿cómo más pensar este término ironía?



*Luis Izcovich:* La ironía no hace lazo social, es cierto. La ironía es un modo de devaluar el lazo social. Toda la cuestión que se plantea a partir del psicoanálisis es la paradoja de cómo una práctica que, a lo que apunta es a hacer emerger la singularidad de cada uno, sin embargo, no está al servicio de deshacer el lazo social. Por el contrario, algo en la experiencia analítica hace que al final de la experiencia de un análisis, es cierto que, para operar como analista, hay una dimensión de soledad. Eso en cuanto a la práctica del psicoanálisis, pero fuera de la práctica algo empuja a aquel que terminó la experiencia del análisis a encontrarse con otros, a hacer lazo. El psicoanálisis no promueve el quedarse uno con cada uno para gozar de su síntoma. La pregunta es ¿por qué?, ¿cuál es el mecanismo por el cual algo empuja, al final del análisis, a hacer lazo social?

Es algo a explorar, pero me parece que hay una dimensión que Lacan subraya: que no existe satisfacción de uno, sino en conexión con otros. Es decir que, por definición, la satisfacción es propia porque uno se satisface de su propio inconsciente. Pero no es un inconsciente autista, es un inconsciente que está en relación con el otro. Dicho de otro modo, hay algo al final del análisis que no es la promesa de un ser autónomo, digamos, autosuficiente en cuanto a su goce, sino que hay una falta que se promueve con el fin de análisis; es la falta de autonomía que hace empuje a hacer lazo con los otros. Lacan lo dijo de otro modo, lo dijo con relación al analista, pero también tiene que ver con el resultado de la experiencia del análisis: la política del analista es política de la falta-en-ser. La política de la falta-en-ser tiene que ver con lo que yo decía antes, que aquel a quien le viene el deseo del analista está en una posición de desconexión con su inconsciente cuando opera como analista, pero cuando no opera como analista está en conexión con su propio inconsciente, y, al mismo tiempo, en conexión con un saber: solo no se puede, que hay un síntoma que es el propio, pero que también hay un saber hacer con el síntoma que tiene que ver con no hacer obstáculo con el lazo social. Es decir, que no hay satisfacción del inconsciente sino con los otros. La ironía va en el sentido opuesto. La ironía va en el sentido de destituir el lazo con el otro, la ironía destituye al otro. Se podría decir que la ironía es una variante, no quiero decir que es lo mismo, pero es una variante del modo en el cual el insulto deshace el lazo social. La ironía destituye al otro. ¿Estás de acuerdo?

*Esteban Ruiz:* Sí, Luis. Es en el mismo sentido en el que se plantea esa objeción al síntoma. ¿Cómo el síntoma podría pensarse en el sentido de la ironía como deshaciendo el lazo? Entonces, sí, le agradezco mucho la respuesta.

*Gloria Gómez:* Yo quisiera hacer otra intervención, a propósito de lo que Esteban acaba de preguntar. Esteban, no sé si tú estás pensando en el síntoma antes de constituirse como síntoma analítico, síntoma que deshace el lazo social. Habría que introducir lo que la experiencia analítica produce respecto a ese síntoma con el que se llega, o ese sufrimiento, ese malestar con el que se llega. No sé si estás pensando el síntoma más de ese lado, por fuera de la experiencia analítica, que deshace el lazo social.

*Esteban Ruiz:* Por supuesto. El síntoma, digamos, antes de ser analizado. Antes de constituirse en un síntoma analítico. Lo pienso porque, de alguna forma, el mismo Lacan afirmaba que en un análisis lo que se produce es un lazo social muy particular, en relación con la pareja analizante-analista. Y cómo esto puede captarse a partir de lo que se desarrolla o de lo que produce en un análisis. Pero sí, cuando hago la pregunta, Luis, es, precisamente, en el sentido de cómo aparece el síntoma al inicio, o fuera de la experiencia analítica.

*Luis Izcochib:* Es decir, el síntoma siempre es un modo de decir que *no* al otro. Siempre. Porque es lo que constituye a un sujeto. Un sujeto se constituye en un punto como separado del otro, y lo que separa al sujeto del otro es un decir que *no* al otro. Se ve perfectamente en los niños. En los más pequeños, antes de la constitución de síntoma, los padres dicen que en general –cuando se trata de la neurosis– los niños son maleables, dóciles. Y hay un momento en el que los niños dejan de ser tan maleables, en que comienzan a afirmarse y en el que comienzan a decir que *no* a las cosas. Es un momento que da cuenta de la estructuración de un síntoma. Es decir, no hay que ver el síntoma como algo negativo, el síntoma es lo que estructura y da singularidad a un sujeto. Es el primer momento en el cual se le dice *no* al discurso del Otro. En ese sentido, el síntoma no es lo que hace lazo, es algo que hace separación. Entonces, toda la cuestión del análisis es, en efecto, cómo el analista, en un primer tiempo, funciona como complemento de ese síntoma –esa es la transfe-

cia, la transferencia es el analista como complemento del síntoma—, llevado hasta el punto en que el analizante se identifica —se produce la identificación con el síntoma, y en ese sentido hay separación con el analista—.

*Esteban Obando:* Hay una idea que me queda rondando, me hace pregunta, y es cuando tú dices que el psicoanálisis promueve el derecho al goce. No sé si puedes profundizar sobre esa idea, efectivamente, porque una cosa es el goce cuestionado, digámoslo así, o la pregunta sobre el goce que alguien se hace en análisis, o también todas las variantes que puede tener una idea como esa. Entonces, si pudieras profundizar sobre esa idea que me pareció muy interesante.

*Luis Izcovich:* Es la definición que da Lacan del deseo. Por regla general, se entiende el deseo como opuesto al goce. Si se sigue el texto “Subversión del sujeto”, la manera como Lacan termina ese texto es que el deseo es lo que permite acceder a un goce por una escala invertida. Dicho de otro modo, hay un metabolismo que se opera en el goce, de modo tal que el deseo permite un acceso a un goce que no es el goce del inicio, sino un nuevo goce en conexión con el deseo. La idea de Lacan es constante, no es oponer goce y deseo, sino que el deseo es deseo de goce. Menos el deseo del analista. El deseo del analista es un deseo sin goce, pero el deseo del sujeto siempre implica la dimensión del goce. Es decir, que por un lado se negativiza, se intenta negativizar el goce del síntoma, reducirlo, pero que haya una articulación entre deseo y goce: esa es la ética del psicoanálisis. La ética del psicoanálisis no es un deseo sin goce.

## Bibliografía

- Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura”. En *Obras completas*. Vol. XXI, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*. Vol. XVIII, 63-66. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Lacan, Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario*. Ciudad: Barcelona, Barral Editores, 1974.

- \_\_\_\_\_. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*, 231-9310. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos I*, 305-339. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso Roma 1974*. Barcelona: Petrel, 1980.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela”. En *Otros escritos*, 261-278. Buenos Aires: Paidós, 2014.

# Los advenimientos de lo real en la clínica psicoanalítica y en la civilización<sup>1</sup>

Silvia Migdalek  
[smigdalek@gmail.com](mailto:smigdalek@gmail.com)

Licenciada en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora adjunta regular de psicoanálisis, Freud cátedra II, Facultad de Psicología de la UBA. Profesora responsable de seminarios obligatorios y electivos en la Maestría de Psicoanálisis de la UBA. Enseñante en el Colegio Clínico del Río de la Plata, integrante de la red de las Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano. Miembro titular de Jurados de Concursos de la facultad de Psicología de la UBA.

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en la X Cita Internacional de la IF-EPFCL, "Los advenimientos de lo real y el psicoanalista", realizada en Barcelona en 2018, publicado en la Revista virtual *Heteridad* (13) en julio de 2020.

La conferencia de Lacan, *La tercera*, tuvo lugar en Roma en el año 1974, en el marco del VII Congreso de la Escuela Freudiana de París. En ese congreso, Lacan, además de su conferencia, tuvo a su cargo la apertura y cierre del evento. Un congreso que se extendió a lo largo de cuatro intensos días, de los que contamos con algunos trabajos seleccionados para ser publicados en las *Actas de la Escuela Freudiana*<sup>2</sup>. Para muchos, entre los que me cuento, la década de los años 70 estuvo plagada de hechos políticos que nos han marcado sensiblemente. Pocos años antes del comienzo de esa década, en el mayo francés del 68, durante el dictado del *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, se filtraban las protestas de los estudiantes universitarios que interpelaban fuertemente a Lacan, quien no solo no elude las preguntas punzantes que le dirigían los “revoltosos”, sino que les responde decididamente: “la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello. A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un amo. Lo tendrán”<sup>3</sup>.

En mi país, Argentina, en esos años, para ser precisa, el 24 de marzo de 1976, se inició el período más negro de nuestra historia, un golpe militar instauró una dictadura que llevó adelante un plan siniestro de desaparición de personas, secuestros, torturas, apropiación de niños que eran entregados a amigos del régimen y, a veces también, a personas que “ingenuamente” elegían mantener una posición negadora por la que no querían saber nada del horror... del advenimiento de un real que anidó en el colectivo social por muchos años y que conserva aún hoy las características de algo que no cesa en sus efectos.

Simultáneamente, en esos mismos años en Argentina el psicoanálisis lacaniano se expandió con mucha fuerza, lo que, afortunadamente, aún sigue vigente. Con muchos colegas pensamos que los grupos de estudio de Freud y Lacan que proliferaban en ese tiempo se habían constituido casi en el único lugar-refugio donde era posible hablar de temas de los que no se podía hablar en ningún lado, ya que, como es natural a un Estado dictatorial, el clima que imperaba era el del miedo y el de la sospecha generalizada. Hubo muchos que

2 Jacques Lacan, *Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso Roma 1974* (Barcelona: Petrel, 1980).

3 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 223.

debieron buscar refugio en el eventual asilo político, o en un exilio forzoso y durante muchos años en la clandestinidad.

Estas breves referencias histórico-temporales me parecen muy importantes para abordar nuestro tema común de trabajo en Barcelona 2018, “Los advenimientos de lo real y el psicoanalista”. El advenimiento tiene una evidente relación al tiempo, siempre provoca un efecto de ruptura en la temporalidad homeostática de la serie, podría decirse que es como una suerte de embudo temporal, que *après-coup* emerge con una fidelidad no deseada, tanto en la transferencia como fuera de ella, es decir en la vida de un sujeto. En algunos atentados terroristas en los que prevalece el terror y el factor sorpresa se ha podido constatar que algunos sujetos que estuvieron muy cerca del acontecimiento de la explosión, y que milagrosamente salvaron sus vidas, cayeron en una especie de desorientación temporo-espacial que los hizo deambular, perdidos, durante muchas horas, sin que las coordenadas habituales de su realidad estuvieran disponibles para ellos.

El advenimiento siempre es del orden de la emergencia. En español, este término tiene dos significados; sirve para indicar, por un lado, algo que tiene relación con el verbo emerger, por ejemplo, surgir del agua y también brotar; por otro lado, el sustantivo emergencia, que indica accidente o suceso que sobreviene de forma imprevista, por ejemplo, un “estado de emergencia”, un advenimiento puede ser algo esperado o imprevisto, nuevo, inesperado.

Volviendo a las circunstancias de “La tercera”, texto que, de algún modo, ha sido considerado como introductorio al *Seminario 22 RSI* (1974-1975), Lacan da una conferencia de prensa que nos sitúa plenamente en una de las aristas de nuestro tema, que es el de los advenimientos de lo real, enfatizando especialmente en ese momento la dimensión de lo real de la ciencia y sus consecuencias en la subjetividad. Sus respuestas son agudas y por momentos provocan un afecto despertador, al que hoy podemos conferirle un valor anticipatorio sorprendente. A la serie de los imposibles freudianos, educar, gobernar y psicoanalizar, agrega la posición del científico: “la ciencia tiene una probabilidad, también su posición es totalmente imposible, pero ocurre que ella no tiene la menor idea al respecto”<sup>4</sup>. El único

---

4 Jacques Lacan, *Actas de la Escuela Freudiana de París...*, 23.

“brotecito” que tenemos es que a veces los científicos se angustian y eso nos da alguna pista. El psicoanálisis aparece correlativamente a una cierta avanzada del discurso de la ciencia, y, Lacan, evocando el “Malestar en la cultura”, afirma que el psicoanálisis es un síntoma que forma parte de ese malestar y agrega: “el síntoma es lo más real que existe”<sup>5</sup>. Asimismo, respecto del psicoanalista dice que se encuentra en un momento de mutación, ya que: “Durante un breve instante nos pudimos dar cuenta de qué era la intrusión de lo real. El analista se queda allí. Está allí como un síntoma y no puede durar más que a título de síntoma. Pero ya verá Ud. que curarán a la humanidad del psicoanálisis. A fuerza de ahogarlo en el sentido”<sup>6</sup>. El psicoanálisis, a partir del acontecimiento Freud en la cultura con el descubrimiento del inconsciente, nos otorga un nuevo modo de tratamiento de lo real. Freud y su decir nos indican que “eso debe advenir”.

Propongo escandir el título de nuestra X Cita, considerando, por un lado, el sintagma “advenimientos de lo real”, en plural, tal como ha sido señalado en los pretextos que ya han circulado, y, por otro lado, el psicoanalista, que se encuentra preocupado por dichos advenimientos tanto en su práctica clínica, como así también por lo que se vehiculiza en los discursos de la cultura y su malestar.

Enumeremos entonces –de forma no exhaustiva y meramente indicativa– algunos modos del advenimiento de lo real que nuestra práctica clínica convoca fatalmente: las marcas de la fijación de goce traumático en su irreductibilidad, la viscosidad y la inercia de la libido en el síntoma, la angustia, la irrupción de la repetición en su dimensión tíquica, la puesta en causa del objeto *a* en el discurso analítico en el lugar de agente, haciendo caer los velos de las identificaciones, a los que paradójicamente la transferencia misma, en su momento de instalación como “sujeto supuesto saber” habría ofrecido un velo; y, finalmente, un S1 en el lugar de la producción, al que por la vía del deseo del analista, como deseo de obtener la diferencia absoluta, el sujeto enfrentado al significante primordial “viene *por* primera vez en posición de someterse a él”<sup>7</sup>.

5 *Ibíd.*, 22.

6 *Ibíd.*, 23.

7 Jacques Lacan, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario (Barcelona: Barral, 1974), 279.



El análisis, como lo sugiere Lacan en el *Seminario 11*, requiere de cierta valentía, ya que conduce, como ninguna otra praxis, al hueso de lo real. El psicoanálisis depende de lo real, tanto de aquel que emerge en un análisis, como así también del que es efecto de la ciencia y la tecnología en la civilización. A nosotros, practicantes del psicoanálisis, nos toca el sostenimiento del discurso del analista en esta época del capitalismo, cuyo real es que justamente no promueve los lazos sociales. Nuestra política debe responder a ello sin desconocer sus consecuencias y seguir apostando entonces al lazo social inédito inventado por Freud, el lazo analista analizante que implicó el advenimiento de algo que no encuentra ningún modelo en las relaciones habituales que mantenemos con nuestros semejantes. Es quizá por esta vía que Lacan también aspiraba a que el psicoanálisis tuviera algo nuevo para decir sobre el amor, ya que postula el advenimiento de un nuevo amor que no desmienta el real de la imposibilidad de la escritura de la relación proporción sexual.

Señalemos que, del mismo modo que en el año 1974 Lacan evocaba los 20 años de “su primera”, La conferencia de Roma del 53, nuestra cita en Barcelona también marcará los 20 años de la creación de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano, es decir, de la puesta en primer plano de la clínica del goce y de lo real que lo atraviesa. Una fundación que se originó en el cuestionamiento del mal uso de UNO y por ende de una política tendiente al pensamiento único en la institución analítica. Estos son significantes que todavía nos representan. Tendremos ocasión de recordarlo, pero también dedicaremos media jornada a debatir acerca de la política del Campo Lacaniano hoy. Cuáles han sido sus efectos, sus resultados, y no menos importante aún, atendiendo las particularidades que ha tenido en las distintas zonas de nuestro conjunto internacional. Las fuertes crisis políticas, sociales e ideológicas que prevalecen hoy en nuestro mundo del capitalismo globalizado pueden ser leídas —en parte— desde las potentes herramientas conceptuales del psicoanálisis.

Freud y Lacan se han ocupado, suficientemente, de la relación entre el psicoanálisis y la política. Para nosotros, analistas del Campo Lacaniano, se trata de la política del goce en sus diferentes anudamientos. El goce que, con su carácter entrópico, constituye una suerte de economía política, y la segregación que es inherente a la estructura del *parlêtre*, el goce segrega, separa. Lo que no es lo mismo que el racismo o la discriminación. Lacan decía que el inconsciente es la

política, es decir que el analista en el consultorio trabaja con eso y con el objeto *a* como semblante. Fuera del consultorio puede tener una posición ideológica política cualquiera, incluso más o menos fanática, a condición de que eso no le interfiera en su escucha. Hace poco, una colega me contaba que una analista le había dicho que ella no tomaba pacientes “gorilas”, término que, en el argot local, es utilizado para designar a alguien muy de derecha... Pienso que nuestra política de tratamiento de lo real de la segregación en la institución analítica debe subordinarse a la política de estar separados juntos, de los disperso- disparejos.

## Lo real de la ciencia y la segregación

No son pocos los lugares en los que Lacan nos advierte de lo que podría advenir de lo real. En la “Proposición de 9 octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, dirigida a los analistas de la Escuela, también se ocupa de eso y nos advierte de lo real de la ciencia. Se han cumplido recientemente 50 años de este texto fundante de nuestros principios y no deja de ser sorprendente el poder anticipatorio del que hablábamos más arriba: “En lo real de la ciencia que destituye al sujeto de un modo muy diferente en nuestra época, cuando, solos, sus partidarios más eminentes, un Oppenheimer, pierden ante ello la cabeza.”<sup>8</sup>

Hoy tenemos a las neurociencias, que, en sus versiones más radicalizadas, prescinden por completo de la dimensión del sujeto y además son un poderoso aliado del pujante mercado capitalista de los laboratorios. Lacan también se pronuncia acerca de eso en la “Proposición”, y leemos que “nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación”<sup>9</sup>; y merced a los efectos de universalización de la ciencia, vislumbra ciertos reordenamientos de las agrupaciones sociales como consecuencia de dicha universalización.

8 Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2014), 17.

9 *Ibid.*, 22.

Por último, Lacan indica “tres puntos de fuga” como una suerte de proyección de nuestro horizonte, se trata allí de lo que como psicoanalistas deberemos tener en perspectiva, de lo que no podríamos dejar de ocuparnos, poniendo en juego el psicoanálisis en extensión, pero anudado a la hiancia del psicoanálisis en intensión. Sitúa entonces, como tercera incidencia, la que proviene de lo real y la conecta con el campo de concentración y la segregación. Convoca a los psicoanalistas a ocuparse de ello sin desviar la mirada. Lo real de la segregación en el grupo analítico y en la civilización. Respecto a la segregación, es interesante recordar que Lacan reconoce en la fraternidad una de sus formas más netas, y si hace falta recordar tanto que somos hermanos es porque en algún punto no lo somos...

Al real de la ciencia y la tecnología de nuestro tiempo, debemos tenerlo en nuestro horizonte para conocer sus nuevas formas y poder operar sobre los nuevos reales en su incidencia subjetiva, por los nuevos goces ofertados y la proliferación de *gadgets* para consumir. Freud, en el “Malestar en la cultura”, pensaba que este sometimiento sin más a los avances de la ciencia y la tecnología no implica, de suyo, un avance en el bienestar de la humanidad.

Es una tarea del psicoanálisis *aggiornarse* y dialogar con los discursos existentes, ya que nuestro deber es no ignorarlos. La ciencia avanza inexorablemente, aunque no se sepa exactamente hacia dónde, y como afirma Lacan, sus efectos generalmente son considerados providenciales, es decir, que se parte de la premisa de que eso va en la dirección de proporcionar bienestar al hombre. No se trata de oponerse a eso y reclamar los beneficios que podría aportar un retorno a la edad de piedra. Se trata de reflexionar acerca de acerca de sus efectos, como lo han hecho Freud y Lacan, dado que ellos transforman la subjetividad de nuestro tiempo, y el sujeto siempre debe asumir frente a ellos una posición ética, y por ende conllevan un juicio íntimo, una decisión y una elección. Es allí donde el discurso del analista puede tener una incidencia.

¿El real que produce la ciencia es el mismo real del psicoanálisis? Se podría discutir, pero, en todo caso, podremos convenir en que el goce es el real del psicoanálisis, con el que operamos e intervenimos, produciendo mutaciones, transformaciones, seres mutantes, habitantes de un mundo que tiene el privilegio o la desgracia de cierta condición de extraterritorialidad...

## Bibliografía

---

- Lacan, Jacques. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario. Barcelona: Barral, 1974.
- \_\_\_\_\_. Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso Roma 1974. Barcelona: Petrel, 1980.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela”. En *Otros escritos*, 261-278. Buenos Aires: Paidós, 2014.

# No hay clínica sin política<sup>1</sup>

Jorge Iván Escobar Gallo  
[jorgee@une.net.co](mailto:jorgee@une.net.co)

Médico de la Universidad de Antioquia. Médico del Servicio de Consulta Externa de la Empresa Social del Estado METROSALUD. Psicoanalista, AME, Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano.

---

1 Texto presentado en la Jornada "La muerte de la clínica", de la Asociación Foro del Campo Lacaniano, sede Medellín, el 24 de agosto de 2013.

Imagino que el título que he elegido les evoque a muchos la famosa frase de tipo axiomático acuñada por Miller: *no hay clínica sin ética*. Axioma extraído de la experiencia clínica abierta por Freud, y refrendada por la de Lacan y su enseñanza. Jacques Lacan dictó un seminario que llamó *La ética del psicoanálisis*, que conocemos como el *Seminario 7*, pero nunca dictó un seminario sobre la política, a diferencia de Aristóteles, quien escribió, además de tres textos sobre ética, uno sobre política. Trataré de desarrollar la tesis, también de Lacan, aunque no mencionada en esos términos, de que no hay clínica sin política. Y, si bien no escribió un artículo en sus *Escritos*, ni dio un seminario expresamente sobre ello, la mayoría de sus trabajos van en esta dirección, si partimos de una entre las múltiples de las acepciones de lo que es la política: la manera de conducir un asunto hasta alcanzar un fin determinado.

En Lacan esta tesis se desprende de todo lo que fue su enseñanza, tanto si la ubicamos en relación a su retorno al descubrimiento freudiano, o si lo pensamos a partir de la concepción que tuvo de la cura, y, en consecuencia, del final del análisis y de su íntimo correlato: la producción del analista, dado el advenimiento para este de un deseo nuevo: el deseo del analista, deseo en el que fundamentó su apuesta por la formación de los analistas, y su propuesta de institución para los mismos: su Escuela. Y es impensable, por lo demás, la política del psicoanálisis sin la concepción, el uso y el destino del síntoma en una cura analítica, en particular la consideración del síntoma como un objetor del Otro, como el núcleo de goce irreductible del sujeto, donde este halla su estatuto último e íntimo. Así que la clínica analítica es solidaria de una política, que Lacan definió como la política de la cura, que apunta, más allá del restablecimiento sintomático, al fin mismo del proceso analítico, entendido el fin no solo como término de la misma, sino también como finalidad u objetivo. No hay cura sin una política, es lo que espero precisar, además es lo que hace del psicoanálisis una praxis singular, ya que es en el desenlace de la cura misma donde está el porvenir de la institucionalidad analítica y su supervivencia como clínica inédita. Es en el final de la cura donde se puede fijar exactamente el instante propicio a la propagación de la especie de los analistas, me refiero al pase, como ese momento clínico donde el analizante deviene analista. En otras palabras, el futuro del psicoanálisis, su especificidad terapéutica, está ligado a la cura misma y al desenlace del vínculo transferencial que

para Lacan conlleva la producción de un analista, y que con su deseo permita el avance del psicoanálisis en el mundo, dada la naturaleza y la precariedad del estatuto del inconsciente. Debido a que su realidad no es ontológica, no hay una realidad *per se* del inconsciente, su realidad es esencialmente de naturaleza ética y, en consecuencia, hace falta un deseo: el deseo del analista para que el inconsciente de un sujeto emerja como presupuesto ético en el desenlace de una cura, a través de la apertura que el síntoma como pregunta induce.

Desde Freud, este asunto de lo político asociado al psicoanálisis ya era evidente, solo basta con repasar alguno de los términos acuñados por él para describir su invención. Ya que los nombres y las designaciones que Freud acuña para articular su experiencia denotan un tinte no solo militar, sino político: represión, resistencia, censura, revolución. Es más, a su creación le dio el nombre de movimiento, y se ha utilizado en la historia esta palabra, en general, para mirar el desarrollo y la propagación de una tendencia de tipo artístico, cultural, pero también política. También la denominó peste, un significante fuerte que resalta el carácter subversivo del psicoanálisis, ya que la peste es aquello virulento, desestabilizador que pone en jaque cualquier comunidad y/o civilización. Recordemos hoy cómo las guerras político-militares entre los Estados recurren a las armas biológicas, a las pestes para dominar o controlar los enemigos. Por otra parte, Lacan no fue ajeno a este tipo de designaciones, en su texto “La dirección de la cura y los principios de su poder” habla explícitamente de política y recurre a dos expresiones: la táctica y la estrategia, que igual son válidas en el terreno militar y en el político. Además, designó a uno de sus textos, en los *Escritos*, como *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*; es singularmente potente el término subversión en el terreno al que hago alusión, del mismo modo que la alienación y la separación, como las dos operaciones de causación del sujeto, tienen su resonancia política.

Varios actos de Freud, apuntando a defender su invención, a lograr su persistencia y su independencia de la psicología y de la psicoterapia en general, nos permiten verlo decididamente político, pretendiendo la avanzada, la expansión y el sostenimiento de su movimiento en el mundo. Señalo tres de estos actos: el primero corresponde a la creación, en 1910, de la Asociación Psicoanalítica Internacional, la IPA, cuyo objetivo, más que regular la práctica del psicoanálisis, era asegurar la sobrevivencia del dispositivo freudiano;

el segundo ocurre en 1912, Freud consiente la idea de Ernest Jones de crear el famoso comité de los 7 anillos, en el cual se creaba alrededor de la figura del fundador del psicoanálisis una especie de simpática, y a lo mejor cuestionada, cofradía, que apuntaba a ejercer un poder paralelo al de la IPA, pero con fines de cálculo eminentemente político; y el tercero transcurre en el año 1913 y es recordado con su texto “Contribución a la historia del movimiento analítico”. Freud da razones de su ruptura con Jung y de las consecuencias, dado que esta generó no solo la partición de las aguas, sino la destitución de Jung de la revista de la que era jefe de redacción. Allí se ve su radicalidad política que apunta a defender la especificidad de lo que él inventó como psicoanálisis y a refutar, defendiendo y rescatando la dignidad del psicoanálisis mismo, al catalogar como una usurpación las pretensiones de Jung, su colega y amigo: “nadie puede saber mejor que yo lo que el psicoanálisis es, en qué se distingue de otros modos de explorar la vida anímica, qué debe correr bajo su nombre y qué sería mejor llamar de otra manera”<sup>2</sup>.

En su texto “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan nos anuncia, desde el título, dos elementos susceptibles de pensar el asunto de cómo entender lo político con relación a la práctica analítica. El primero de ellos es la política entendida en la dimensión de la cura, del trabajo uno por uno, de la cura como un fin último a alcanzar; pero también nos invita a pensar la política en su sentido más amplio, que abarca desde la posición del psicoanálisis en el mundo hasta el problema y el reto de la agrupación analítica misma, y el cuestionamiento del análisis didáctico, que es uno de los fines de la cura misma que, a la postre, será la única manera de hacer perdurable la invención freudiana en el tiempo.

No podemos dejar pasar por alto el valor político de la enseñanza de Lacan para el psicoanálisis, pues fue decidido su trabajo por volver a repensar, sobre bases científicas, el descubrimiento de Freud. Hace su apuesta condicionada al avance del discurso, durante más de 30 años, a través de un seminario constante donde apuntaba para sus alumnos y seguidores a, como lo dice en la lección 12 del *Seminario 13*: “restablecer las enseñanzas del psicoanálisis sobre

2 Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, en *Obras Completas*, Vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 7.



bases verdaderas”<sup>3</sup> con un verdadero alcance y logro políticos. Hoy la enseñanza de Lacan continua incólume en el mundo, su efecto transferencial es indudable y muchas de las instituciones analíticas tienen en él un referente importante, y la nuestra, la de los Foros del Campo Lacaniano, no es ajena a sus textos instituyentes y a su creación inédita: la Escuela.

No es exagerado agregar que Lacan refunda el psicoanálisis, refundar en la acepción política del vocablo. Lacan encontró un psicoanálisis desviado y psicologizado, ya que este había vuelto al redil de la psicología general, y digamos que lo refunda al repensarlo y al reelaborarlo a partir de las bases y los principios de lo que fue la razón después de Freud.

Digamos que el psicoanálisis tiene su política, si la pensamos como orientación, como directriz, pero también como técnica o método que conduce a un asunto. Y, en ese sentido, es posible afirmar que la praxis del psicoanálisis está dominada, es regida por una política que es la del sujeto del inconsciente, la del sujeto del deseo, es lo que subvierte un análisis al final de la experiencia. Lacan criticó a los analistas que no estaban a la altura de su misión, dado que fracasaban en el punto donde debían consagrarse sus esfuerzos, como nos lo recuerda en la lección 5 del *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis*<sup>4</sup>. Esta misión no es otra que la de su concepción de la cura encaminada hacia el sujeto del deseo a través de un hilo conductor al que llama hilo de oro; hilo por lo de eje central de su pensamiento y concepción de la clínica, oro por su alto valor para la cura. Se refiere aquí a su invención, al objeto *a*, invención que tiene su valor clínico, su valor epistemológico, pero fundamentalmente su valor político porque, a partir de ella, Lacan nos dirá que se establece el punto de partición entre lo que es el psicoanálisis y lo que no lo es.

Pensar la política del psicoanálisis es tratar de asegurar su subsistencia en el mundo más allá del nombre, dado que existen aún, bajo su rúbrica, muchas desviaciones, deformaciones y suplantaciones, pero a la vez, es también asegurar su especificidad como la única clínica concebible del sujeto.

3 Jacques Lacan, *Seminario 13: El objeto del psicoanálisis (1965-1966)*, sesión del 23 de marzo de 1966, Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.

4 Ibid., sesión del 5 de enero de 1966.

Claro que todos los abordajes clínicos, si le damos al término clínico su origen etimológico —y digamos más general, “el de los cuidados en cama”—, en otras palabras, todos los abordajes del sufrimiento humano desde el punto de vista de cualquier terapéutica no son sin una directriz política, y entendiendo la política como el fin último u objetivo a alcanzar, pero también como el ejercicio de poder. Para ejemplificarlo me encontré, y no por casualidad, en razón de este trabajo, con alguno de los diálogos de Platón que permiten ilustrarlo.

Los textos del filósofo griego, *La República*, que junto con *El político o sobre la soberanía* y el diálogo sobre *Las leyes* son los tres textos que originan la reflexión occidental sobre el Estado y, por ende, sobre la política, marcan el inicio en la historia del pensamiento político. Además, siguen siendo esenciales para pensar la sociedad de nuestros tiempos. Sócrates, frente a una pregunta de Glaucón, hermano de Platón, convierte a Esculapio, el dios sanador, en un hombre político. Para el dios Esculapio los fines últimos de sus tratamientos estaban orientados en razón de la conveniencia del Estado, y lo justifica mediante el siguiente argumento:

estas son las razones que obligaron a Esculapio a no prescribir tratamiento alguno, como no fuese para los que, dotados de buena complejión y observando una vida frugal, se veían acometidos de alguna enfermedad pasajera, limitando sus remedios a bebidas e incisiones, y sin alterar nada el método ordinario de vida del paciente, para que la República no recibiese ningún daño. Respecto a los cuerpos radicalmente enfermizos, no creyó conveniente alargarles la vida y los sufrimientos por medio de un régimen constante de inyecciones y evacuaciones bien dispuestas, ni ponerlos tampoco en el caso de dar al Estado súbditos que se le pareciesen. Creyó, en fin, que no deben curarse aquellos que por su mala constitución no pueden aspirar al término ordinario de la vida marcado por la naturaleza, porque esto no es conveniente para ellos, ni para el Estado.<sup>5</sup>

Y más adelante agrega:

---

5 Platón, *La República* (Bogotá: Ediciones Universales, 1988), 109.

(...) establecerás en nuestra república una medicina y una jurisprudencia que sean como acabamos de decir, y que se limiten al cuidado de los que han recibido de la naturaleza un cuerpo sano y un alma bella. En cuanto a aquellos cuyo cuerpo está mal constituido, se los dejará morir, y se castigará con la muerte a aquellos cuya alma es naturalmente mala e incorregible<sup>6</sup>.

Recordemos que se trata de construir un Estado perfecto, es la política del ideal, cuyo objetivo a alcanzar era la felicidad del Estado.

Por otra parte, desde el siglo XVIII asistimos a un fenómeno creciente de lo que Foucault llama la “medicalización indefinida”. La medicina, hoy por hoy, sobrepasa, en mucho, la demanda propia del enfermo, y se nos impone a todos los individuos, incluso no enfermos, como un hecho de autoridad, de expresión del poder político. Hoy se asiste al médico desde la preconcepción hasta más allá de la muerte, sin que medie algún padecimiento. Son las políticas de vigilancia preventiva y epidemiológica que convirtieron la salud –como lo recuerda Foucault en su texto *La vida de los hombres infames*–, en objeto de intervención médica, lo que es coherente con el fenómeno creciente de la economía política de la medicina. “El cuerpo humano” –es la expresión de Foucault para señalar la des-subjetivación del hombre en la estrategia de la biopolítica–, el cuerpo humano y el sistema de salud entraron en una economía de mercado que moviliza enormes cantidades de dólares.

Dentro de las lecturas que hice preparando este texto me sorprendí con esta feliz coincidencia. En su libro *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault contrapone en su primera lección una cita de Freud –tomada a su vez por este de la Eneida de Virgilio– a otra cita de un hombre de Estado. La cita de Freud se halla como epígrafe de su libro *La interpretación de los sueños*, y dice así: “si no puedo doblegar a los dioses supremos, moveré el Aqueronte”; y la cita de Robert Walpole, un hombre del estado inglés, el Primer Ministro de Gran Bretaña, quien frente a su propia manera de gobernar proponía: “No hay que tocar lo que está tranquilo”. Y nos advierte Foucault que

---

6    *Ibíd.*, 111.

Freud hizo lo contrario, es decir, movió lo que tranquilo estaba<sup>7</sup>. En esta cita el autor contrapone un clínico como Freud a un hombre de Estado, un político.

Este concepto de la biopolítica le permite a Foucault hacernos palpables los nuevos retos y presupuestos que el Estado moderno introduce como metas, y que involucran la vida y lo viviente. Es él quien nos ubica y enseña cómo se va configurando en la historia de nuestra civilización, a partir del siglo XVIII, mediante su abordaje de la racionalización inherente a las prácticas de gobierno y de Estado en el ejercicio de lo que conocemos como la soberanía política, a través del enlazamiento de tres nuevas funciones que él destaca: la disciplina, que introduce un control y un orden, además de la riqueza y la salud. De esta tríada –orden, riqueza y salud– surge esa nueva institución que caracteriza al Estado moderno, y que Foucault llamó Policía. Es de ahí que surge el término de biopolítica, término que define una política, un que-hacer del Estado, que toma un control que apunta a ser total sobre los individuos, los procesos de salud y enfermedad; control vigilante como una función inherente a su condición de Estado, de la que no puede caber duda y, por tanto, es una responsabilidad ineludible. Es una política del Estado que apunta no solo a agrupar sino a conocer, investigar y analizar, pero también a supervisar todos los fenómenos propios de la población en lo referente a la salud y sus determinantes, así como los sistemas clasificatorios y taxonómicos, pero también los procesos estadísticos y de información. No son pensables hoy las políticas de Estado sin el desarrollo y la consolidación de lo que se ha llamado la estadística o la aritmética política, como nos lo recuerda Foucault.

Se trata del panoptismo del poder como política del Estado a través de los distintos aparatos como el médico, el educativo, el penitenciario y judicial que apuntan al control de todos y cada uno de los individuos del que nos habla Foucault, tomado de la figura arquitectónica del panóptico de Bentham, llevado a su máxima expresión. Es la presencia del amo moderno que todo lo desea ver, todo lo quiere saber, todo lo pretende controlar para que se cumpla su objetivo, como nos lo recuerda Lacan en el seminario sobre los

---

7 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 15.

discursos: “que la cosa funcione”. Esta práctica discursiva, esta forma de tratar el deseo, obturándolo, acallándolo, produce una objetivación de los sujetos, un reduccionismo de los asuntos del hombre, y un borramiento de la subjetividad, que es la característica de lo que se llama post-modernidad.

Vuelvo atrás a la cita de Foucault en su primera clase del seminario sobre la biopolítica. Es un juicio del autor bastante desacertado, si lo pensamos desde el síntoma, ya que Freud no tocó lo que estaba tranquilo, más bien se dedicó, con su acto, a escuchar lo que desde siempre había estado agitado e ignorado. Freud lo que sí toca y señala con su índice es la imposibilidad, el irreductible y el fracaso que subyace a todo intento de someter al sujeto vía el ejercicio del poder, de lo cual el síntoma es su manifestación, como el grito, donde se revela para cada uno la incompatibilidad entre la cultura y el deseo.

Tal vez lo que Freud no advirtió completamente era que abría, con su acto, una nueva clínica con un alcance ético pero también político. Una clínica que comporta una política con un interés particular y preciso: el sujeto, que no se corresponde con la universalidad del sujeto del derecho, que no es el sujeto de las políticas del Estado —o si se quiere el sujeto de la gobernabilidad—, el sujeto que asume deberes y derechos y que hace referencia al yo. Es la diferencia del sujeto con el que Freud se tropezó, aquel con el que opera el psicoanálisis, que es el sujeto escindido por el lenguaje y que solo lo pensamos en cuanto es sujeto del deseo y, repito, es el referente de la clínica analítica.

La clínica tiene una tarea política sin la cual el psicoanálisis no sería psicoanálisis. Tal vez lo que Foucault no destaca es que ese sujeto, del que se encarga el psicoanálisis, escapa al control del Otro, es su objetor por estructura y es, por ende, ingobernable. Lacan nos invita, en el seminario de *La ética del psicoanálisis*, a no despreciar para nada el orden del poder, ya que para nada los psicoanalistas somos anarquistas, pero el acto freudiano dio cuenta de que el poder tiene un límite, y que es en el más allá de ese límite que se constituye o que se abre el campo en el que la investigación analítica se hace probable y se fundamenta. Punto límite donde el psicoanálisis advino con Freud a irrumpir en la tranquilidad a la que aspira el poder que la cita de Foucault nos enseña.

La posición del poder a través de la historia, nos precisa Lacan, siempre fue la misma en cuanto a los *impasses* y los desasosiegos

que introduce el deseo en el hombre, la posición del poder ha sido desconocerlo. En el *Seminario 7*, refiere:

¿Qué proclama Alejandro Magno llegando a Persépolis al igual que Hitler llegando a París? Poco importa el preámbulo –he venido a liberarlos de esto o de aquello–. Lo esencial es lo siguiente –continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga–. Lo que quiere decir –Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo–<sup>8</sup>.

La moral del poder, que no es otra que la de los bienes, es no tener en cuenta los asuntos del deseo. Desde su texto *La República*, Platón nos hace evidente el objetivo de la política en lo que compete a la fundación de ese Estado ideal que él plantea, y que no es otro que el bien de la sociedad a partir de la concordia entre los ciudadanos y la honra de los dioses y de los padres, buscando, ante todo, la salvaguarda de la unidad del Estado o de la República. Si el problema político, como lo señala Foucault, es el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, para la clínica analítica, pensada como política, se trata de la relación también problemática entre el sujeto y el Otro, y que en esa dirección el analista tiene una tarea que es esencialmente política, tarea planteada como fin en el *Seminario 20, Aún*. Dicha tarea consiste en disociar *a* y *A*, y, a través de esta escisión, de este desprendimiento, se logra reducir la *a* minúscula a lo que concierne a lo imaginario y la *A* mayúscula a lo que concierne a lo simbólico. Este desprendimiento es el que le da el estatuto y rigor al psicoanálisis, y que nos diferencia de una psicología porque es este desprendimiento lo que le dará el estatuto al sujeto y va a permitir desanudar el fantasma, que no es más que la conjunción entre el *S* de *A* barrado y el objeto, donde este está cautivo.

La psicología es esta escisión no efectuada, porque la psicología se soporta en la obturación del síntoma y de la angustia a partir de la restauración y estabilización funcional del fantasma fundamental como soporte de la realidad, pero el psicoanálisis hace estallar esa conjunción para que el sujeto, como sujeto del deseo, pueda advenir.

8 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis (Buenos Aires: Paidós, 2000), 374.

A partir de este estallido vacila la seguridad que da el fantasma, y es ahí donde se corre la cortina que cubre la ventana de donde proviene la luz de lo real y el neurótico sale del estado de ensoñación permanente hacia una vigilia irremediable, es el lugar del desamparo, del desasosiego, donde se está irremediablemente solo, pero es también el momento de la toma del deseo. Es el punto singular e inédito de la cura analítica en que “cada cual es responsable de su elección”, no porque Dios sea inocente, como lo dice Platón, sino porque Dios es inconsciente.

En su texto, Aristóteles define el objetivo de la política en los siguientes términos: “La ciudad, en suma, es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, para alcanzar una vida bella y feliz”<sup>9</sup>. Y en la *Constitución* de Francia, de junio 21 de 1793, el primer artículo reza así: “El fin de la sociedad es la felicidad común”. Es lo que le permite decir a Lacan que la felicidad se transformó en un factor de la política, al menos es evidente desde el siglo XVIII, cuando es elevada al rango constitucional en Francia, constitución que inspiró el liberalismo político que caracteriza al mundo occidental.

La felicidad se convierte en objetivo y deber de Estado. Para que nos preguntemos, con Lacan mismo, si la promesa analítica, que nace posteriormente pero en este contexto –el de la Ilustración–, es sostenida por el psicoanalista en la vía de la demanda que al inicio todo paciente hace y que es una demanda de felicidad. La respuesta nos ha sido dada en el análisis para los que por allí hemos pasado. ¡Cuán lejos está de considerarse la clínica analítica en la vía de una disciplina de la felicidad! El fin último, y el que hace de la cura una política, es alcanzar el deseo luego de ver palidecer el encanto de los objetos que intentaron sobornarlo. Alcanzar el deseo es solo intentar forjar las paredes donde quedó el rastro del objeto para siempre perdido porque, en últimas, el deseo es deseo de nada, es solo su vacío lo que se contornea en un análisis, pero es mucha la liviandad y la soltura que produce. No estamos en el psicoanálisis en la lógica de los bienes, ni en la lógica del sueño burgués, es tal vez el punto que nos recuerda Lacan de una manera muy simple, pero muy bella, en

9 Aristóteles, “Política”, en *Ética nicomáquea - Política* (México: Editorial Porrúa, 1970), 207.

el *Seminario 7* donde dice que: “el sujeto ha adquirido una nueva posición que hace que misteriosa y milagrosamente con las cosas le vaya bien, y que las tome por el lado adecuado”<sup>10</sup>, y créanme que no es poca cosa; una nueva posición que le permite enfrentar nuevas aventuras y afrontar con soltura las contingencias de la vida y del amor. Lejos está la cura analítica de proponer una maduración genital o el asunto del acuerdo con la realidad, lejos de prometer la armonía y la beatitud, pero también, y para dar la justa medida, Lacan –criticando la propuesta política de la felicidad– termina señalándonos la dimensión de infelicidad que el análisis comporta, ya que la cura permite, asimismo, aislar la ley con la que cada uno ha hecho su destino, que tiene para todos su dimensión trágica e infeliz.

Digamos que las prácticas terapéuticas tienen una definida orientación política, considerándolas a partir de su norte. El psicoanálisis aborda ese campo límite que el Otro del poder desconoce, y por eso hablamos en términos de subversión del sujeto. En la clase VI del *Seminario 13, El objeto del psicoanálisis*<sup>11</sup>, Lacan es categórico al afirmar que el estatuto clínico y terapéutico para el neurótico moderno le es dado por el psicoanálisis, y con vehemencia afirma que no existe más que completado por la existencia de dicha clínica, en otras palabras, que la clínica nació con el psicoanálisis, nació con Freud.

El psicoanálisis abrió con Freud un campo nuevo, el del deseo, del cual históricamente todas las formas del ejercicio del poder no han hecho más que desconocerlo y negarlo sistemáticamente, y que resulta ser, en alguna medida, el objeto de una ciencia; y Lacan, en *La ética de psicoanálisis*, se pregunta qué se ha hecho del deseo en el marco de las ciencias humanas, y nos advierte que dicho marco, celosamente cuidado y protegido, ha estado al servicio del poder, es decir, al servicio del Otro, ya que su constitución y su dedicación apuntan a un desconocimiento de los asuntos del deseo, lo que define también una orientación política de dichas prácticas que se denominan clínicas, y que en el sentido del origen del término se validan, pero que no lo son en cuanto desatienden el sujeto y refuerzan su alienación estructural. Termina su comentario advirtiéndonos que

10 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 348.

11 Lacan, Seminario 13: El objeto del psicoanálisis (1965-1966), sesión del 12 de enero de 1966.



los programas, se refiere a los académicos, diseñados para las ciencias humanas, no tienen más función que la de apuntar al servicio de los bienes, es decir, de los poderes que a través de la historia se han mostrado siempre inestables.

En la respuesta a la pregunta III en “Televisión”, Lacan responsabiliza a los psicólogos, a los psicoterapeutas, a los psiquiatras y a todos los trabajadores de la salud mental, por entrar, aunque fuera a manera de protestas, en el discurso que los condiciona. Al considerarlos como los cargadores de la miseria del mundo, ya que la sola denuncia del discurso capitalista termina reforzándolo, los hace cómplices del discurso que los ubica en ese lugar y, por tanto, hacen un Otro consistente. Y Lacan advierte que queda excluido que se trate para el psicoanálisis de reprobar la política, y, yo agregaría, no queda excluido pero hay que preguntarnos ¿por cuál?, porque “los *psico*, quienes quiera que sean, aquellos que se dedican a vuestra supuesta carga, no tienen que protestar, sino colaborar. Lo sepan o no, es lo que hacen”<sup>12</sup>.

Y no es este un verbo escogido al azar, por lo que representó en la historia política de Francia el término colaboracionismo en los tiempos dramáticos de la Segunda Guerra Mundial. En julio de 1940, un sector mayoritario del parlamento francés claudica ante la invasión política y militar de los nazis, desde allí pasará a la historia el término colaboracionismo como aquel que abdica, colabora y auxilia al enemigo.

Digamos, a manera de conclusión, que la praxis analítica tiene una orientación hacia lo real de la estructura, hacia aquello que Lacan llama lo imposible y que intentó formalizar por la vía de matema como el objeto *a*. Dicha orientación define una manera de enfrentar el síntoma, es decir, hacen posible una terapéutica por cuanto la experiencia analítica enseña que la operatividad de su dispositivo tiene efectos sobre lo real del síntoma. Simultáneamente, define una política que, a través de unos medios –la asociación libre y la interpretación–, alcanza un fin que, en definitiva, toca al Otro: al del poder y al del discurso; y funda una nueva ética, que plantea algo nuevo como medida de la acción analítica soportada en el deseo que habita

---

12 Jacques Lacan, “Televisión”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 543.

dicha acción, y es lo que da no solo la especificidad sino la solidaridad entre clínica, política y ética para el psicoanálisis.

El futuro de los analistas y de su praxis está en el refugio que Lacan llamó su Escuela, refugio para pensar el psicoanálisis en los tiempos de la ciencia y darle el rigor de ser un discurso de estos tiempos; ese es nuestro asilo, en la resonancia política de esta expresión, es el lugar de extraterritorialidad que Lacan se imaginó y creó para los crecientes fenómenos del malestar, y nos aconsejó no denunciarlos en exceso. Trabajar por nuestra causa común, en medio de nuestras diferencias, es el horizonte, tal vez difícil, pero no existe otro.

## Bibliografía

---

- Aristóteles. “Política”. En *Ética nicomáquea – Política*. México: Editorial Porrúa, 1970.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Freud, Sigmund. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. En *Obras completas*. Vol. XIV, 7-64. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Lacan, Jacques. *Seminario 13: El objeto del psicoanálisis (1965-1966)*. Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_. “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*, 559-616. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Televisión”. En *Otros escritos*, 535-572. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Platón. *La República*. Bogotá: Ediciones Universales, 1988.

## El cuerpo que deviene de lo real

Alejandro Javier Rostagnotto  
[alejandro.javier.rostagnotto@unc.edu.ar](mailto:alejandro.javier.rostagnotto@unc.edu.ar)

Psicoanalista, Miembro del Foro Mediterráneo del Campo Lacaniano. Analista miembro de la Escuela de Psicoanálisis los Foros del Campo Lacaniano. Miembro fundador del Foro Mediterráneo del Campo Lacaniano.

Profesor titular de Psicopatología II. Profesor adjunto Psicoanálisis. Investigador y director del Área de Psicoanálisis Aplicado, Investigación y Desarrollo de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

El estudio de la problemática de la diferencia sexual en las concepciones estructuralistas permite entender cómo el sistema sexo-género reproduce la heteronorma patriarcal y sexista. La estructura social, incluida su ideología, se (re)produce por medio de la alienación que se genera en el adoctrinamiento educativo culturalizador. Este sistema ubica a unos como sujetos –activos, agentes, portadores de la razón y el poder– y a otras como objetos –pasivas, del lado de lo emocional, cuerpo reproductor–. Estos aspectos, muy trabajados por los feminismos, podrían sumar la idea psicoanalítica de que la reproducción del sistema sexo-género pervive a modo de mandatos sociales cuya voz, no tan inconsciente del superyó, marca lo deseable, lo bueno, lo bello, lo abyecto... el Otro –concepto lacaniano al que le atribuimos incluir tanto las leyes normativizantes socioculturales como la ideología–.

El deconstructivismo posestructuralista como punto de superación, o al menos de revisión del estructuralismo, identifica los elementos constitutivos de dicho sistema. En el caso del psicoanálisis, puntualmente en la obra de Jacques Lacan, en los años 70 se introduce en las conceptualizaciones lacanianas la idea de que los lazos sociales se sostienen a partir de un discurso que los determina, postulándose cuatro formas, cuatro discursos compuestos cada uno por cuatro lugares fijos (el agente, el otro, la verdad y la producción) donde se sucede o permuta un conjunto de letras, siendo quizás lo más interesante de estos desarrollos que el operador de subjetividad, lo que produce como efecto a la subjetividad, ya no es atribuida al padre en el Edipo, *sueño de Freud*, sino simplemente al lenguaje. De esta manera, la alienación al lenguaje instrumentado en las prácticas discursivas constituye una subjetividad inconsciente sujeta a los usos que dicho lenguaje ejerce en las prácticas discursivas, en este contexto es idóneo suponer al síntoma una objeción, disidencia o insubordinación al servicio de la norma discursiva, momento de afirmación de subjetividad a partir del cual la práctica analítica podría colaborar en la emancipación subjetiva, devolviendo al síntoma su dignidad individual y social (punto de coincidencia entre el marxismo y el psicoanálisis). Los conflictos subjetivos, sintomáticos, conllevan una crítica, en ocasiones impensada, a la norma social y sexual. Siendo lo disruptivo de estas afectaciones no tanto el *disorder* personal sino los imperativos normativos de dichas normas que disciplinan, sexualizan, colonizan.

Creo que es un logro de la época la deconstrucción de la norma sexual, binaria, universal, heterosexista que recae sobre los cuerpos. La diferencia sexual resulta, así, construcción discursiva, social, cultural y situada, efecto de poder, Ley o alienación al discurso. En este contexto el cuerpo es subordinado, sujetado, y producto del dominio discursivo. La diferencia sexual se vincula a los estereotipos normativizantes y rechaza nuevas sexualidades. Las prácticas discursivas que recaen sobre los cuerpos dan significado legal, penal, médico o psicológico: sexualizan. Esta performatividad encarnada que designamos como discurso sexual, recae eventualmente sobre la diferencia sexual como situación discursiva. Este discurso solo tolera la diferencia que engendra y así mismo en su carácter de Ley normativa engendra cuerpos como abyectos; alienación u enajenación que en ocasiones genera disidencias o resistencias.

La diferencia, en este sentido, alberga algo deleuziano puesto que se la puede entender como aquello siempre diferido, nunca alcanzado, una diferencia diferida. Deleuze postula una *diferencia* que quiere validar *lo-otro*, una alteridad, *lo que no es idéntico*, *lo-Otro* que impide la unicidad de toda identidad, es verdaderamente el reverso de *la identidad*. En este sentido, Romina Lerussi señala que en Derrida el verbo diferir tiene dos sentidos muy distintos: el de temporalizar, recurrir a la *mediación temporal y temporalizadora de un rodeo*, esto es, demora, retraso, reserva y; por otro lado, diferir es *no ser idéntico*, es *ser otro*, *discernible*. La *differance* no será entonces solo actividad, sino el movimiento que produce diferencias, lo que equivale al aspecto económico de la libido sexual postulado por Freud en 1905.

Derrida, en *La escritura y la diferencia*<sup>1</sup>, recopila varios trabajos respecto a la *diferencia* (*différance*). Aquí, el sentido de diferencia se lo puede entender desde el término *diferir*: lo que es *no es lo mismo* es, a la vez, *lo que se retarda o se retrasa*. De este modo, la *différance* incluye un sentido temporalizado por el que Derrida remite al movimiento que producen *las diferencias*: un movimiento que se entiende como instrumento de *deconstrucción de la escritura*. Además de retomar los discursos del estructuralismo (como los propios de Lévy-Strauss o de Lacan, e incluso de Foucault), es de interés consignar también que Derrida combinó tales fuentes con una vena irrenunciable que se

1 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989).

inspira en la fenomenología de Husserl, pero, también y claramente, en Heidegger.

En el marco de la biopolítica, las normas, reglamentos y leyes plegadas a las estructuras de poder producen un efecto cuerpo subordinado a estas estructuras, determinado por el devenir discursivo, histórico, lingüístico, engendrado por las marcas del poder. Este aspecto, que para Foucault es una problemática del poder, para Butler es relativo a la Ley y afirma que debemos desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la Ley; no hay emancipación posible del cuerpo construido culturalmente si no es por la subversión que se da en él, contradicción de la ley consigo misma. El cuerpo es una producción performativa del poder del discurso hegemónico. No hay subjetividad previa a la norma social, los cuerpos son cuerpos construidos en y por la norma social. Desde este poder normativo se construyen ciertos cuerpos como abyectos, en el mismo movimiento que se los excluye, la norma se afirma perentoriamente, es así como Butler hipotetiza que la represión crea el objeto que va a rechazar. Los cuerpos abyectos, rechazados, adquieren el valor de reificar la heteronorma patriarcal. Para Foucault, el cuerpo afectado de discurso se vincula al origen del poder, es anatomía política u objeto del disciplinamiento.

En la década de 1970, Lacan parte de planteos que ubican la problemática sexual y corporal por fuera de lo simbólico-imaginario en una dimensión del ser donde las representaciones y los sentidos sobre el sexo no dependen del discurso y están por fuera del sentido. En esta dimensión, el cuerpo ya no es tanto lugar de inscripción de representaciones ni agente de la resistencia al discurso, sino aquello que resiste a ser pensado. La discusión no recae aquí sobre el sentido o los símbolos relativos al desciframiento corporal de las diferencias-disidencias. Se parte de la hipótesis de que la razón no se aplica a sí misma, como lo demuestra Kant en su crítica del juicio, el repliegue de la razón sobre sí misma al no estar dirigida a los objetos se pierde, aspecto que señala Copjec<sup>2</sup> con mucha claridad, sosteniendo que la ontología de la diferencia sexual es una tautología. En la obra de Lacan, la verdad de ese imposible de decir, de inscribir en represen-

2 Joan Copjec, "El sexo y la eutanasia de la razón", en *Ensayos sobre el amor y la diferencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

tación alguna, se denomina verdad del ser<sup>3</sup>; otra manera de indicar esa falla –y a la vez, fundamento ontológico– es designarlo como *ser-para-el-sexo*.

Las identificaciones y las diferencias sexuales son efecto del discurso que se gesta en el orden simbólico y se afirman performativamente por reproducción y abyección, como lo muestra Butler, o como lo indica Lacan respecto al discurso del Otro en el plano de la alienación como causación subjetiva. La alienación es el momento de la intrusión del lenguaje que ofrece sus marcas, insignias o rasgos, pero para el psicoanálisis esto implica algo más. Esta alienación que hace surgir al sujeto en el campo del lenguaje, que posiciona a la subjetividad como un confinamiento de lo real, no solo lo domina, marca o enajena, sino que es el momento del surgimiento de una libertad por determinación, un factor electivo que quisiéramos agregar al entendimiento de las lógicas del dominio o abyección de los cuerpos. En la perspectiva psicoanalítica, el cuerpo se hace asumir por el ser que no hay, cuerpo sexuado que se sexualiza en la dialéctica del empuje pulsional y el discurso sexual que viene del campo performativo del lenguaje.

Así, la asunción corporal puede reproducir el discurso normativo, o disentir, o incluso rechazarlo. Si los operadores de salud (psicoanalista, médicos, obstetras, etc.) no rompen filas con el dominio de la norma y la Ley, si no logran deconstruirlas, poco podrán liberar sus prácticas reproduciendo este discurso normativo sobre los cuerpos intervenidos (en ocasiones intervenidos literalmente). Volver a darle al síntoma su dignidad radical de expresar los conflictos incluye la modificación del cuerpo en la diversidad de singularidad de asumirlo. En este sentido, el psicoanálisis como práctica emancipadora y como lazo social, debe producir un nuevo cuerpo, un nuevo modo de vivir a partir del conocimiento de las raíces del síntoma, de su determinación. Tal vez en un pasaje del síntoma, impuesto a la asunción de un síntoma-cuerpo satisfactorio, pasaje del conflicto que enferma al modo corporal de resolverlo, de autoliberarse o de autorizarse. Así, el síntoma-corporal que somos, modo inventado de arreglárnosla con lo que no funciona, es un modo de afirmación de sí mismo que permite entrar en los lazos sociales de otro modo. El síntoma resolutivo tiene

---

3    Francois Balmes, *Lo que Lacan dice del ser*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2002).

algo de homeopático puesto que lo que cura está íntimamente ligado a lo que enferma, es de la misma sustancia gozante (así entiendo al cuerpo) de lo que se padece. Es el mismo *pathos*, rechazado o reprimido, que nos hace patéticos, apáticos o apasionados... pero el ejercicio corporal de las pasiones no nos hace enfermos, todo lo contrario, nos hace simpáticos, valientes, entusiastas o incansablemente críticos.

Estamos advertidos que es el discurso hegemónico de la norma o Ley el que hace surgir las rarezas que luego clasifica de anormales y discrimina como patológicas, práctica esta que busca legitimar y afirmar el poder hegemónico. En contra, el psicoanálisis, tiene la chance de provocar, de producir, de permitir una auto asunción corporal como ejercicio de la rareza, esta posición subjetiva sería el revés del rechazo o represión de la rareza, de lo extraño, tan fácilmente endilgable al semejante. Las determinaciones, imposiciones o injurias sobre el cuerpo sexualizado por la discursividad performativa, pueden encontrar en las prácticas feministas y psicoanalíticas la posibilidad de elección, la disidencia, la resistencia y otras maneras de hacer cuerpo. La práctica analítica corrobora que la elección implica un factor de pérdida no eliminable; la inscripción al registro simbólico del discurso conlleva la alterización de la biología a otro orden del ser, una subjetividad causada por el orden significante. Atribución corporal producto de la oferta identificatoria del discurso sexual, para nada de biológico.

Para el psicoanálisis, la sexuación es una opción de identificación sexuada (Lacan, 1973-1974), nótese que opción no es imposición, implica un factor electivo, una ética. A la vez, esto nos permite evocar la expresión lacaniana “el ser sexuado no se autoriza sino por sí mismo”. Esta última expresión es muy sugerente en la medida que Lacan también indica que el psicoanalista, en su práctica, no se autoriza sino a sí mismo en la experiencia de su propia práctica, en su propio análisis a secas, y no en ningún título, formación académica o aval institucional, es decir, mucho más auto u homo que hetero autorización. En qué se autoriza un analista no dista mucho de la pregunta de en qué se autoriza un cuerpo sexuado.

Entonces, al real lacaniano lo definimos como dimensión de análisis de lo sexual centrada en lo insustancial, tópica donde fracasa el ser en decirse, se refiere más al registro de la experiencia que a una categoría epistémica. En esta dimensión redefinimos el cuerpo sexuado como síntoma corporal. Proponemos un cuerpo dividido entre



los efectos de discurso y un real, pulsional, fuera-sexo, que puede entrar al lazo social autorizándose a sí mismo con otros. Lo real del sexo, aquello que se sitúa al límite de nuestra experiencia subjetiva, concierne al uso del cuerpo. Esto es el goce, y es allí donde el goce que afecta al cuerpo, excediendo la representabilidad de este, permite pensar un tipo de diferencia por fuera de todo Uno normativizante, prescinde de los opuestos dicotómicos y, sobre todo, recae sobre la singularidad del cuerpo, incluida su extraña rareza. Un cuerpo autorizado a sí mismo en su modo singular de goce, ese cuerpo que somos, cuerpo hablante, sustancia gozante, síntoma corporal, se afirma en su propia singularidad diferente. Dicha diferencia por fuera de todo Uno siempre difiere, nunca llega a ser lo Otro.

## El cuerpo que adviene de lo real en la experiencia analítica

---

En ocasiones suele reducirse lo real, lo simbólico e imaginario a categorías o dimensiones epistémicas, hasta incluso ontológicas, olvidando que en la praxis analítica son modos de registro de la experiencia subjetiva. Lo real desde esta perspectiva emerge como lo insoportable sobre lo cual el analizante sustenta su demanda de análisis, pero este real fuera de discurso excede a la palabra. Excesos y defectos en la satisfacción anhelada muestran un anclaje irrepresentable, un vacío ontológico del cual solo se obtienen restos que en el transcurso de un análisis pueden encontrarse con el acto que permita fundar algo distinto que el síntoma padecido.

Así, pues, el proyecto de un análisis implica la modificación del cuerpo en sus diferentes enajenaciones, una de ellas, quizás una de las más arraigadas, es la enajenación fantasmática cuya presencia, velada en el síntoma, fue descubierta muy tempranamente por Freud; el síntoma se alimenta de la fantasía que hace cuerpo, lo construye afectado de distintas maneras: desvitalizado, deshabitado, en relación maníaca, impotente, anestésico o hiperestésico, instrumentalizado, en fin, una corporeidad erotizada según la clave fantasmática. La deconstrucción del fantasma en la travesía analítica permite obtener el *password* de acceso a ese real velado por la promiscuidad del síntoma y el fantasma. La deconstrucción del cuerpo fantasmático, que

ocurre al compás de la interpretación del deseo, produce un efecto de emancipación en la medida que deja de consistir en ese modo fijo mediante el cual se ejerció el juicio moral sobre el goce propio y de los otros, se deconstruye ese punto de mira donde el estrago significativo construyó la realidad sexual, misma que en ocasiones es entendida rápidamente como neurótica, psicótica o perversa, olvidando su anclaje en el ser-para-el-sexo, en la castración.

En este sentido, el develamiento de la verdad de la castración puede ser correlativa a la obtención de la clave de eso que se ha sido en el deseo del Otro y, a la vez, obtener la cifra del destino en la enajenación al discurso del Otro en sus diferentes manifestaciones (discurso de la norma sexual, de los bienes y otras desinencias del discurso del amo, incluido el capitalismo hedonista del consumo de la vida y el discurso universitario disciplinador de subjetividades). Estos discursos rigen sobre los bienes, los ideales y la norma sexual, bien descrita en nuestros tiempos como heterónoma-machista-patriarcal que se sostiene en alienación, que insta un tipo sexual para todos y todas. La política muestra un fuerte lazo con la ideología hegemónica sexo-género, tanto como con el liberalismo económico, discurso autoritario disfrazado con frases de autoayuda o falsos hedonismos individualistas; en psicoanálisis proponemos, a contrario, un lazo social donde lo más radicalmente individual pueda articularse por las vías perversas del deseo como un destino pulsional: nuevos cauces de goce.

En la experiencia analítica, verdad y destino construyen un cuerpo cuya liberación puede permitir, como dice Lacan, un nuevo amor o, bien, nuevas sublimaciones. En estas coordenadas, la interpretación *hysterizadora* produce una emancipación del cuerpo en la medida que se subjetiva el real que resta. Manteniendo la distancia entre el I en la experiencia de lo simbólico y el *a* en la experiencia de lo real, deviene una experiencia de consistencia imaginaria del cuerpo un tanto más emancipada, un mejor escabel, por eso un amor renovado a condición de deconstruir el cuerpo que, incorporándose, corporeifica. El registro real de la experiencia del *parlêtre* en el proceso analizante se manifiesta como opacidad real del cuerpo, un real con el que el cuerpo se goza, de corte autista, fuera del discurso, incurable; sobre este real del cuerpo viviente no podemos decir nada en la medida que el muro del lenguaje desaloja ese real fuera de lo simbólico. La única relación del *parlêtre* con ese real es la forma sin-

gularísima de goce, ajena al simbólico, incluso auto-propuesta por cada uno como suplencia de la incompletud e inconsistencia. Real que, lejos de fundamentar una ontología del Uno, ética del goce, o mónada cínica fuera de lazo, adviene en la experiencia analítica para permitir un tipo de lazo social donde el deseo pueda ser destino de pulsión, incluso deseo impuro, como en el caso del deseo del analista. Por eso, la política del síntoma que proponemos en el campo lacaniano es una política del síntoma no-autista, eso que se goza no se reduce a una monadad solipsista, sino que se presenta como un punto de apoyo real del deseo. Un deseo que, en ocasiones, es también deseo del analista, cuyo cuerpo, sustancia gozante, sujeta a la regla de abstinencia, es efecto de una experiencia que permite que la palabra analizante anude real, simbólico e imaginario cada vez, otra vez. El deseo del analista que toma cuerpo es ese deseo impuro que se sustenta, que adviene de un puro real, su origen le debe muy poco al saber o, incluso, al deseo de no saber. En el lazo analítico, el cuerpo debe permitir dar lugar al semblante donde un decir interpretativo se desprenda. Por eso el cuerpo del analista es un cuerpo impropio, apto para la articulación discursiva, medio para que el decir interpretativo lleve el acto analítico hasta su fin. Fin que es inicio de nuevos lazos, de nuevos cauces de goce, de un nuevo ex-sistir. El paso por la experiencia del análisis modifica, produce un cuerpo que no reifica la experiencia de lo real llevándola a un Uno del goce (como lo enuncian otras propuestas políticas) sino que sustenta un tipo de lazo social un tanto más digno. La experiencia analítica deconstruye la tópica donde la repetición corporal (la expresión es de Lacan en ... *o peor*) liga lenguaje y goce, lenguaje que no-todo dice, goce que, aun con nuevos rumbos, conserva cierto acopio pulsional.

## Bibliografía

- Balmes, F. *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

- Castellanos Llanos, Gabriela. "Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna". En *Revista Género*, Vol. 8, no. 1 (2007): 223-251.  
<https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/30966/18055>
- Copjec, Joan. "El sexo y la eutanasia de la razón". En *Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. *El compacto sexual*. México: Paradiso Editores, 2011.
- Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Gárate Martínez, Ignacio, Marinas, José Miguel y Orozco Guzmán, Mario. (Coords.). *Estremecimientos de lo real: Ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia*. México: Kanakil, 2012.
- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Barcelona: Akal, 2007.
- Lacan, Jacques. "Clase del 9 de abril de 1974". En *Les non-dupes errent. Séminaire (1973-1974)*. Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 19: O... peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_. "El atolondradicho". En *Otros escritos*, 473-522. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lerussi, Romina. "El feminismo de la diferencia sexual italiano. Mapeos y debates pasados con proyección actual". En *Temas de mujeres*, Vol. 6, no. 6 (2010: 85-103).
- Morel, Genevieve. *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Soler, Colette. "El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan". En *Estudios de psicósomática*. Buenos Aires: Atuel – CAP, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista: conferencias y seminarios en Argentina*. Buenos Aires: Letra Viva, 2007.
- Zupančič, Alenka, Copjec, Joan y Cevasco, Rithèe. *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Centro de Investigaciones Psicoanálisis y Sociedad, 2013.

# Economías de lo humano: entre espejismos y artilugios<sup>1</sup>

María de los Ángeles  
Gómez Escudero

Catedrática del Programa Graduado de Psicología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Supervisora didáctica de los residentes del Departamento de Psiquiatría del Recinto de Ciencias Médicas de la UPR. Doctora en Psicología en la Universidad de Paris V.

Formada en Francia como psicoanalista. Miembro fundador del Taller del Discurso Analítico y del Foro Psicoanalítico de Puerto Rico (FPPR). AME (Analista Miembro de Escuela) de la Escuela de Psicoanálisis de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano y miembro del comité editorial de la revista *Intervalo* y de la *Revista Psicologías de la Universidad de Puerto Rico*.

Miembro de la RHIPNA (Red Hispanohablante de Psicoanálisis con Niños y Adolescentes) y de la RUCLA (Red Universitaria del Campo Lacaniano).

---

1 Trabajo presentado en el Coloquio XXXVI del Taller del Discurso Analítico y del Foro Psicoanalítico de Puerto Rico, San Juan, en diciembre 2015. Revisado en agosto 2020 para esta publicación.

*For economists, goods are just things we want to obtain. They can be resources like oils, manufacturers like cars, or intangibles such as esteem of ones's colleagues, peaceful relations between countries, or a quiet evening at home"*<sup>2</sup>.

Mariano Tommasi & Kathryn Ierulli.  
The New Economics of Human Behavior

*Un discurso, una civilización... Podríamos decir que se trata de una máquina del lenguaje, máquina cultural para regular, ordenar las conductas, para hacer posible la convivencia más o menos pacífica entre los seres hablantes, lo que supone un tratamiento de las exigencias de goce de cada uno.*

Colette Soler. "El anticapitalismo del acto analítico"<sup>3</sup>.

La historia de las economías de lo humano comienza con los inicios de la cultura y se ha ido trenzando con la política y lo político a través de las épocas y las distintas formas sociales. La economía es un producto de lo humano que resulta del afán de controlar y poner en perspectiva lo que cuenta y con lo que se cuenta. Es un asunto de administración, organización y disposición de los bienes, es decir, de las propiedades, riquezas o productos de alguien, producidos por alguien o utilizados para algo.

A través de la historia, la economía ha sido una herramienta para uso público y también privado, un recurso primordial en el juego de los intercambios sociales y afectivos que ayudaba a administrar los dominios, pero no dominaba la administración. Cada época está marcada por modos particulares de hacer jugar las economías de lo humano. Bajo el discurso del Amo antiguo, las economías estaban dominadas por el lugar de la autoridad: la del amo o dueño; la autoridad conyugal y la autoridad paterna. El flujo de lo permitido y lo autorizado se gestaba desde los dominios del Amo. Siguiendo a Lacan, diríamos que el Amo era el agente/responsable de las economías

2 Mariano Tommasi & Kathryn Ierulli. *The New Economics of Human Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

3 Colette Soler, "El anticapitalismo del acto analítico", en *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? Conferencias y Seminarios en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Letra Viva, 2007), 506.

humanas. Cualquiera que fuera la forma política que dominara, las economías eran administradas desde ese lugar que pretendía ordenar, gestar y dirigir los asuntos, los intercambios, los goces permitidos. Era un poder, generalmente vinculado al Estado o al gobernante, que pretendía dominar las economías de la vida y la muerte.

El paso de los siglos fue socavando el lugar del Estado como centro y pivote del poder político y de las economías. La industrialización, el auge del capitalismo inglés y los cambios sociales del siglo XIX produjeron un quiebre en las economías y en los modos de pensar lo social, lo económico y lo político. Marx propuso, sin duda, la mejor lectura de lo que se estaba gestando al plantear que “la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política”<sup>4</sup>. Se trataba, entonces, de perfilar que la economía era un asunto vital en las relaciones sociales y políticas para descubrir la ley económica que organiza la dinámica social en la Europa del siglo XIX. Sus elaboraciones tienen como punto de partida la teoría del valor que plantea que el trabajo humano es la fuente de acumulación del capital; la mercancía, cuya utilidad es nombrada por Marx como valor de uso, posee además un valor de cambio. En su obra analizará el valor del dinero para destacar el giro que le lleva de ser un simple medio de intercambio a ser el horizonte y fin de todo el proceso de producción, y entenderá que la producción estaría al servicio de la acumulación del dinero y de las mercancías: de ahí el valor fetichista que Marx les otorga y el lugar crucial de la plusvalía que Lacan reconocerá: “El producto del proceso de producción capitalista no es ni un mero producto ni una mera mercancía, es decir, un producto que tiene valor de intercambio; su producto específico es la plusvalía”<sup>5</sup>. Esta sería el producto excedente que queda en manos de aquel que no lo produjo. Se trata de la apropiación del trabajo no pagado que abre a la lógica de la explotación, la apropiación y otras derivas oscuras de las economías. Para Marx, el capitalismo tendría como horizonte la maximización de la plusvalía en detrimento de las condiciones de trabajo y los beneficios del trabajador.

4 Marx, K. (2001) Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. 1859. Marxists Internet Archive, marzo de 2001, p. 2.

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

5 *Ibid.*, 33.

Durante el siglo xx y en las primeras décadas del siglo xxi, los señalamientos realizados por Marx sobre el capitalismo y los estragos de la plusvalía sobre las condiciones de vida se han podido constatar cada vez más. La entronización del neoliberalismo y del capitalismo salvaje han dado paso a una vorágine arrolladora que ha hecho de la economía el ritmo de una maquina que no duerme ni deja dormir. La economía se ha convertido en el amo ordenador de todos los modos de abordar lo humano, trayendo al cotidiano de nuestras vidas una lógica de consumo imparables. Ese imperio de lo económico incide, arropa, violenta y quebranta nuestro cotidiano, de múltiples y cada vez más agobiantes maneras. Pero, a diferencia de las economías ligadas al discurso del Amo, las nuevas vertientes de las economías del neoliberalismo se declinan bajo lo que Lacan llamó: *el discurso capitalista*, propuesto en 1972 –cinco años después de la formulación de los cuatro discursos– en el *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Este discurso que Lacan formula toma como referente las propuestas sobre la plusvalía de Marx, pero subrayando, como recuerda Colette Soler, que la plusvalía como objeto sustraído: “Se transforma en causa del deseo, no solo para el capitalista, como lo hubiera llamado Marx, sino la causa del deseo en la cual se fundamenta toda la economía [y] cuando la plusvalía es la causa del deseo de toda una economía, se genera lo que Lacan llama la extensa e insaciable producción de la falta para gozar”<sup>6 7</sup>.

Locamente astuto (*follement astucieux*), no despreciable (*moche*) pero consagrado al estallido (*crévaision*)<sup>8</sup>, son los tres referentes que Lacan planteó para presentar esa nueva manera de acercarse a los modos de hacer/deshacer los lazos sociales y gestionar los goces de los humanos. Astucia es un vocablo que condensa, a la vez, la temeridad, el atrevimiento, la determinación, la energía, el coraje, la sagacidad, la imprudencia, el denuedo y el engaño. Esos referentes marcarían la pauta del galopante discurso capitalista que estaría, sin embargo,

6 En francés: *manque à jouir*.

7 Colette Soler, “El discurso capitalista”, en *Intervalo 0* (Puerto Rico: FCL-PR, 2008), 27.

8 Jacques Lacan, “Del discurso psicoanalítico” (Fragmento transcrito de la conferencia que pronuncia J. Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972). <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>



destinado a su destrucción. Pero, entretanto, sus despliegues traen la locura al cotidiano de lo humano bajo la forma de falacias, espejismos, mandatos y quebrantos. El discurso capitalista se construye bajo un modelo económico que trenza la capitalización (del goce) con la capitulación (del deseo y la singularidad). La capitalización apuntaría al continuo esfuerzo de rentabilizar, aumentar el valor, añadir la plusvalía y sacar beneficio propio de dicha ecuación. La capitulación remite a la rendición y al sometimiento por acuerdo del rendido a las condiciones del que ha ganado la batalla. Se trataría de la capitalización del goce mediante la universalización del objeto –producido por las tecnociencias y los medios de comunicación– para ser consumido en una espiral desmesurada cuyo corolario es la insatisfacción e insaciabilidad que relanzan el ciclo de consumo. El costo de esta apuesta por la capitalización del plus de goce es la capitulación de la singularidad del malestar que el deseo pone a jugar para cada cual.

En ese circuito sin trabas que el discurso capitalista promueve, los lazos sociales se corroen, se erosionan y quebrantan. A diferencia de los otros discursos que viabilizan modos de encontrarse y desencontrarse, el discurso capitalista no establece ningún lazo entre los hablantes, sino entre los sujetos con el objeto plus de goce. Por eso, los significantes que han inundado el cotidiano remiten a economías que promueven el individualismo, el auto-engendramiento y el derecho al goce propio: empoderamiento, emprendedor de sí mismo, *self-made man*, crédito, demanda, oferta, productividad, eficacia, capital, bienes, valores, consumo, valores y bienes, pero también quiebra, desempleo, endeudamiento, precarización, y capitulación. Es un imperio que no solo se ha conjugado, sino que ha subyugado todas las vertientes de la vida humana. Sus incidencias son tan avasalladoras que habría que interrogar los modos en que se trenzan y dislocan los ya complicados escenarios humanos de la sexualidad, la muerte y la locura. Hagamos algunas observaciones sobre las dos primeras.

## Economías de la sexualidad

---

Es un interdicto sobre la sexualidad lo que haría posible el pasaje de la naturaleza a la cultura. Se trataría, según Levi-Strauss, de la ley de la prohibición del incesto que permitiría la fundación de la exo-

gamia y una nueva economía que implicaría la restricción del goce endogámico, la apertura a los lazos sociales y culturales y la valoración del intercambio que sellaba de manera simbólica las alianzas, los sistemas de parentesco y las vías de la filiación<sup>9</sup>. Esa prohibición de la sexualidad incestuosa, ese goce interdicto, intento de domesticación de la sexualidad, dio paso al surgimiento de una economía “doméstica” hecha de artificios, sostenida por la idea del clan, del intercambio, de la reciprocidad y, más adelante, de la familia con lugares y funciones definidas.

Pero la historia muestra las dificultades de domesticación de la sexualidad humana y los intentos desde los diferentes discursos de poner un límite a sus despliegues, es decir, de administrar sus excesos. Quizás el más claro es el discurso religioso, en particular el que proviene del cristianismo y del catolicismo, y que colocó a los desbordes de la sexualidad alrededor de un pecado capital, *la lujuria*. Aunque los otros pecados capitales también implicaban satisfacción y desmesura, la Iglesia circunscribía como pecado mortal de la sexualidad a la *fornicatio*. La ecuación económica parecía clara: el pecado del “*appetitus inordinatus delectationis venerae*”, del apetito desordenado de los placeres eróticos, costaba la vida del cuerpo y del alma para la eternidad. El precio de la lujuria era la eterna condenación.

Foucault destacó con contundencia los vínculos entre la sexualidad y la economía del saber y del poder, enfatizando sobre los modos en que las prácticas sociales habrían intentado dominar y controlar los cuerpos con las complicidades del discurso religioso, del discurso de la ciencia y del poder del Estado. Para Foucault, es con el entramado de mecanismos políticos, sociales, económicos y discursivos que aflora una cierta verdad sobre lo que es la sexualidad. Sus propuestas destacaban los modos en que la voluntad de saber sobre el sexo daba paso a dos modos particulares de despliegue: el *ars erótica* y la *scientia sexuales*<sup>10</sup>. En esta última, la confesión no era ya solamente la del discurso religioso, sino la confesión que el discurso de la ciencia ponía a jugar, y con ello los pecados advinieron a ser síntomas, síndromes, locuras y perversiones de una *psicopathia se-*

9 Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco* (Barcelona: Paidós, 1981).

10 Michel Foucault, “Scientia sexuales”, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI Editores, 2003).

xual que intentaba nombrar, reducir y controlar los excesos sexuales. Con ello se buscaba establecer la clara distinción entre la sexualidad ordenada y al servicio de la economía doméstica y la procreación; y la otra sexualidad, la oscura e indómita, que había que administrar desde el Estado, el orden médico y la ciencia, es decir, someterla a una economía del control de los cuerpos, de los placeres –y de las almas también–.

Es en ese contexto de finales del siglo XIX y principios del XX que Sigmund Freud comenzó a interrogarse sobre los modos en que la vida anímica era impactada por la moral sexual civilizada<sup>11</sup>, así como por los efectos y excesos que los humanos sufrían por su inserción en el orden de la cultura. Con ello, iría perfilando otras paradójicas, y hasta entonces desconocidas, vertientes de la economía humana que tendrían que ver con el placer, el dolor, la sexualidad, el deseo y la satisfacción. Hay una “cuota” que el humano paga por entrar a la cultura y que es irrecuperable: un quiebre de su naturalidad y del principio *bio-lógico* que le es inherente. Es el quebranto del principio de inercia por parte de otra constelación de intensidades que traerán a la economía psíquica un apremio de la vida (*Anankê*)<sup>12</sup> imposible de pacificar. Esa pérdida provoca fracturas en el principio de homeostasis, el principio de placer, la intimidad y la unidad del psiquismo, por lo que la satisfacción ya no estaría ligada económicamente a una convergencia entre el organismo y su medio, ni a la anulación o pacificación de las intensidades vividas, como tampoco estaría vinculada a la recuperación de una integridad psíquica. En los seres humanos, la sexualidad es un efecto del lenguaje y, por tanto, las funciones más básicas de comer, beber e incluso respirar, se vuelven actividades eróticas que el cuerpo realiza apoyándose más en el fantasma que sostiene el deseo, que en la exigencia o necesidad del organismo.

Freud descubría las paradójicas economías de la sexualidad en el humano con sus dos rasgos más sensibles: *la indestructibilidad del deseo y el empuje de la pulsión*. Con y por ellas, los humanos errarían por laberintos y desfiladeros en un continuo destiempo, en la búsqueda

11 Sigmund Freud, “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, en *Obras completas*, Vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1986).

12 Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, Vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 341.

da de una satisfacción siempre escurridiza y efímera. Los humanos tendrían que lidiar con las consecuencias de tener un cuerpo que ya no es solo organismo y que, por tanto, no se pacifica ni en los sueños y lleva inscrita la ineludible marca de lo perentorio y de la mortalidad.

Freud se acercó a los efectos económicos de los desgarramientos psíquicos que arrojan al humano a través de la escucha de los síntomas y otras formaciones del inconsciente, de las vertientes del trauma y lo traumático, de la función de las fantasías y particularmente del valor del fantasma. El síntoma resulta de una transacción entre dos fuerzas: la de la represión y la del retorno de lo reprimido, y su insistencia y repetición estarían conmemorando la pérdida de un saber y de una satisfacción por parte del sujeto. El trauma es la marca de un exceso que, por su imposibilidad de ser tramitado por vías normales, trastocará la economía del psiquismo de forma duradera. Siguiendo a Freud, podemos entender los modos en que se articulan la sexualidad y el trauma, ubicando en el núcleo de este último las vivencias sexuales más primarias. Las vivencias se irán conformando en escenas que dan paso a la construcción del fantasma fundamental; pero hay un desfase estructural, pues mientras las inscripciones que memorizan las experiencias de satisfacción de la pulsión están hechas de material simbólico, la cuota de afecto o factor cuantitativo es real.

Hay en el psiquismo una clara división entre goce y sentido, entre lo que de la pulsión insiste y lo que, por otro lado, insiste en descubrir el sentido de dicha insistencia; lo que insiste en no escribirse y lo que insiste infructuosamente en escribirlo. Son vertientes irreconciliables de la economía sexual del humano: por una parte, lo que puede contarse se encuentra del lado del significante desde donde se intenta, infructuosamente, dar cuenta de la intensidad de lo vivido: allí encontramos al síntoma y a las otras formaciones del inconsciente por cuya insistencia se juega el despliegue de la repetición; por otro lado, se encuentra lo que escapa a dichas cuentas como intensidad y como goce, irrepitable, pero sostén de la compulsión a la repetición del sinsentido del rasgo pulsional. Por ello, como indica Serge André: “La represión es un proceso de sexualización de lo real, de intentar inscribir lo real en la corriente de la significación fálica”<sup>13</sup>. Lacan

13 Serge André, *¿Qué quiere una mujer?* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002), 133.

irá reformulando sus acercamientos al síntoma para aclarar mejor los asuntos del goce llamado sexual y las economías del *hablaser* (*parlêtre*)<sup>14</sup>. En el Seminario RSI dirá que el síntoma “es la manera por la cual cada uno goza de su inconsciente”<sup>15</sup>. ¿No hay otro pasaje al goce del cuerpo a cuerpo que por el goce del inconsciente? Por eso Colette Soler dirá que “para el hombre, el significante rige también la eyaculación, ese goce ajeno, fuera del cuerpo, que es el goce fálico. ¡No hay píldora que valga para la erección!”<sup>16</sup>.

Sabemos que aquello que comanda las economías del sujeto tiene que ver con un objeto perdido, objeto causa, dirá Lacan. Tanto el deseo como la pulsión se despliegan a partir de ese objeto que no es otra cosa que la marca de un goce sustraído en la emergencia del sujeto al orden del lenguaje y de la palabra. Esos despliegues del deseo y de la pulsión producen una pérdida, pero también una ganancia, un plus de goce. Cada sujeto es determinado por el modo de gozar y sus economías están atravesadas por imperativos de satisfacción que entran en sus erráticas cuentas afectivas como falta de goce, goce fálico o como goce suplementario.

Podríamos decir que la sexualidad humana implica una economía maldita que remite a ese desorden esencial e irreductible que separa al sujeto del sexo, y que es llevado hasta sus últimas consecuencias por Lacan al postular la imposible complementariedad de los sexos y la propuesta de la “no relación sexual”<sup>17</sup>. A esto se añade que la alteridad sexual no es de orden biológico sino del orden del significante y es el falo el que marca la disimetría al nivel del deseo y del goce. Como señala Colette Soler: “Al nivel del deseo, hay en efecto una pareja: la del fantasma [S <> a]; en el nivel del amor, si creemos al seminario Aún, hay una pareja de sujeto a sujeto [S <> S]; pero al

14 Jacques Lacan propone el término *parlêtre* (hablaser) en 1974 en su *Seminario RSI*.

15 Jacques Lacan, *Seminario 22 RSI*, 18 de febrero de 1975. Inédito.

16 Colette Soler, “Los mandatos del goce”, en *Incidencias políticas del psicoanálisis* (Barcelona: Ediciones S & P, 2011), 175.

17 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aún* (Buenos Aires: Paidós, 1973).

nivel del goce, ¡nada!, no hay pareja, el goce no es vinculante, no hay relación de los goces"<sup>18</sup>.

Para lidiar con esta economía maldita, el psiquismo cuenta con otra vertiente económica: la de los espejismos, que solo tiene sentido en la medida en que se inscribe en un orden simbólico que impone una relación ternaria, sostenida por el falo que pretende recubrir la falta, pero no hacerla desaparecer. Y, aunque es una vertiente que apunta al redondeo y a la pretensión de correspondencia entre lo que se busca y lo que se encuentra, lleva la marca de la castración, del límite y de la imposibilidad. Desde el amor más primario que se juega entre un infante y su madre se despliega una trama económica sustentada en el registro de la demanda, que se construye entre imágenes y palabras; demanda de amor y demanda de alimentos se trenzan muy prontamente en una problemática ecuación de satisfacción.

La vida misma se va construyendo sobre los espejismos del amor. Pedir lo que el otro no tiene y dar lo que no se tiene, decía Lacan del amor, tiene que ver con la falta y con el velo que intenta cubrir: ¿no es acaso el más claro ejemplo de lo que sería un espejismo? Amor y narcisismo van a trenzarse en una vertiente de la economía libidinal en donde los pequeños otros comenzarán a contar en la economía afectiva poniendo a jugar los celos, la envidia, el odio, la paranoia, la angustia vinculada al abandono, al rechazo y a la pérdida. Es una economía afectiva cuya intensidad acompañará la vida de los humanos para lo mejor y para lo peor.

La economía de los espejismos del amor se ha ido transformando a través de los tiempos recibiendo un duro impacto por parte del discurso capitalista y la consecuente erosión de los lazos sociales. El amor ya no solo cuesta y se vuelve cada vez más difícil de conseguir y sostener, sino que ahora pretende cifrarse y hacerse siervo de cuentas tales como las capitulaciones, los acuerdos prematrimoniales, los divorcios pre-calculados e incluso el valor de mercancía que el Estado y otras instituciones dan a los hijos que nacen. El capitalismo ha intentado reducir el amor a ser una mercancía más, una transacción como cualquier otra, con fecha de caducidad y exige satisfacción por parte del producto o de quien lo ofrece. ¿Cuáles serían las consecuen-

18 Colette Soler, "Perversión generalizada", en *Incidencias políticas del psicoanálisis* (Barcelona: Ediciones S & P, 2011), 205.

cias de esta deriva? ¿Qué pasaría cuando se quiebra el espejismo del amor, que es lo único que permite al goce condescender al deseo?<sup>19</sup>

El discurso capitalista pretende dislocar los límites que la maldición de la sexualidad pone a jugar. La posibilidad real de cambiar la anatomía por la vía médica y con ello pretender cambiar el sexo y armonizarlo con la subjetividad; manipular genéticamente el sexo del hijo o hija por nacer y cumplir con el ideal y las exigencias de la pareja parental; manipular científica y médicamente las condiciones de encuentro del espermatozoide y el óvulo haciendo innecesaria la intimidad de dos y la existencia de una pareja parental; la propuesta de un tercer sexo; pagar por tener hijos dándoles a estos un valor comercial y de intercambio. *Más que una economía de los espejismos, el capitalismo ha abierto el camino a una economía de artilugios que pretende hacer desaparecer los límites que la sexualidad y el cuerpo ponen a jugar.*

Se trata de un discurso que da cabida a todo y a todos, siempre y cuando se dejen atrapar en sus cuentas y haya en el horizonte usufructo y capitalización. Por ello, quizás hay cada vez más experiencias de goce e intentos de clasificarlas como nuevas identidades sexuales en fórmulas como la de LGBTTIQ: el lesbianismo, lo gay, la bisexualidad, lo transgénero, el travestismo, la transexualidad, la intersexualidad y lo *queer*. Bajo esa sombrilla de siglas impronunciables se engloban diversas diversidades (de elección de objeto, de identidad de goce, de vinculación amorosa, etc.). El discurso capitalista sostiene la falacia de que la libertad atraviesa todas las elecciones (incluyendo las que tienen que ver con la sexualidad) y que las trabas que aparezcan en el camino hacia la satisfacción pueden y deben descartarse. Pero, aunque el discurso lo proponga y el sujeto lo crea, hay cosas de lo humano que no se pueden elegir. El *hablaser* no controla y tampoco conoce bien los pliegues y despliegues de sus economías. Y los afanes de control, más temprano que tarde, se pagan. Bien dice Colette Soler:

Toda la clínica cercana verifica más bien que [los sujetos] padecen lo que determina su realidad sexual y, a menudo, al precio de su propio cuerpo. Confrontados a la impotencia, a la frigidez, a la intrusión de incómodos goces, pero también a sardónicas repeticiones de su

19 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia* (Buenos Aires: Paidós, 2004).

elección de objeto, asco insuperable, apetencia incoercible, fuga automática, incluso indiferencia o insensibilidad<sup>20</sup>.

Pero ante esta situación, se propone una nueva clasificación: aquella que intenta patologizar, cuantificar y cifrar la potencia del deseo y el alcance del goce sexual. Los excesos de un comportamiento sexual pretenden graduarse con una escala cuantitativa que remite a la intensidad de su repetición (raro, leve, suave, moderado y grave); el ciclo sexual normal “existe” y es la referencia para el establecimiento de un sinnúmero de anomalías: a nivel del deseo (hipoactivo o ausente), de la excitación (frigidez, impotencia), del orgasmo (anorgasmia, eyaculación fuera de tiempo), del placer obtenido (vaginismo). Cada marca de disfunción del ciclo sexual tiene su respuesta en la economía del mercado que la sexología, el discurso médico y las tecnociencias recogen y pretenden normalizar, remitiéndose siempre a la lógica de un organismo que no sufre de los embates de la historia, de la cultura y del significante. Las perversiones, llamadas ahora parafilias, son los modos de marcar el despliegue de un goce parcial de la sexualidad, insumiso a la lógica de la reproducción y las buenas costumbres. Son nombradas con códigos de desórdenes tanto las fantasías, los impulsos como las acciones. Y al equivalerse, todos se acomodan con la economía de los planes médicos y de las casas farmacéuticas que pretenden controlarlos. Pero esa misma economía les convoca a nutrirse de la parafernalia creciente del mercado del “sexo”: objetos *gadgets*, películas pornográficas, ciberespacio del sexo, sexología y técnicas que prometen el acceso a los niveles de satisfacción que el sujeto demande y a los que supone aspirar. El menú de objetos de cultivo de los goces no deja de aumentar, ya sea por la vía del exhibicionismo, el voyerismo, el sadismo, el masoquismo, el consumo vinculado a la oralidad, la acumulación de objetos que resuena con la analidad y, por supuesto, aquel menú de objetos que aparecen en las redes oscuras e ilegales de Internet y que atizan goces vinculados a la pornografía infantil, el incesto, la explotación sexual, los homicidios y violaciones en vivo, el canibalismo, entre otros. Habría que referirse

---

20 Colette Soler, “Lo que no se puede elegir”, en *Incidencias políticas del psicoanálisis* (2005) (Barcelona: Ediciones S & P, 2011), 215.



a lo que Colette Soler ha llamado la “perversión generalizada”<sup>21</sup> para ponderar el alcance de las economías de la sexualidad.

La economía del capitalismo ha hecho de la sexualidad un gran negocio que rechaza a *Eros* como soporte de sus despliegues, quebrando las posibilidades para que entren a jugar el espejismo del amor y el sostén más básico de la palabra y el lenguaje. Es el pasaje del narcisismo que sustenta, mal que bien, las cosas del amor, al *narcinismo* que conjuga un narcisismo marcado por la época y un cinismo que apunta a servirse de su propio goce. Allí se conjugan el rechazo del espejismo amoroso y el aferramiento a la falacia que supone la libertad del individuo ante el goce y la sexualidad. Poco se puede hacer ante un *argumentum ad ignorantiam* que sostiene como verdad esa falaz perspectiva que pretende ser refractaria a la castración.

## Economías de la muerte

Otra de las paradójicas vertientes de las economías de lo humano está relacionada con la muerte y sus múltiples caras: guerras, violencias, masacres, homicidios y suicidios que trenzan distintas vertientes de la voluntad de destrucción y de la responsabilidad subjetiva. También están las muertes vinculadas al efecto de catástrofes y accidentes que pueden deberse a causas “naturales” o que son consecuencia también de la responsabilidad humana y su voluntad de destruir. Están las muertes vinculadas al deterioro o enfermedad del cuerpo por razones naturales o incidentales. Están las muertes ajenas y están las cercanas; las colectivas y las singulares; las notorias y las anónimas; la muerte del otro y la propia muerte. Están la idea de la muerte, la mortificación —que no es lo mismo—, las acciones que buscan la muerte y las fantasías de muerte. Están el duelo y la melancolía. Está el deseo de muerte, la muerte del deseo y, por supuesto, la pulsión de muerte.

Cabría destacar dos conceptos cruciales para pensar los asuntos de las economías humanas de la vida y de la muerte: la biopolítica y la necropolítica. La noción de biopolítica, desarrollada principalmente por Michel Foucault y vinculada al biopoder, da cuenta del conjunto de estrategias orientadas a administrar todos los asuntos

21 Soler, “Perversión generalizada”, 207.

de la vida humana y de las condiciones que la hacen o no posible. Se trata de los modos en que el discurso dominante, con el recurso de la ciencia, gestiona económica y políticamente a quien hacer vivir y a quien dejar morir<sup>22</sup>. Ese es el ejercicio político y económico del biopoder. Más recientemente surgió otro modo de nombrar las políticas humanas sobre la muerte. Se trata del concepto de necropolítica, propuesto por Achille Mbembe<sup>23</sup> que destaca los modos en que la muerte es administrada, el modo en que el *poder puede dar muerte* con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como las ejecuciones, las masacres, los feminicidios, la esclavitud, el comercio sexual, la segregación, la tortura y la desaparición forzada.

Cada época y cada discurso que la atraviesa y domina ha propuesto distintos modos de lidiar con la muerte. Philippe Ariès en su libro *El hombre ante la muerte*<sup>24</sup> plantea los intentos culturales de enfrentar la muerte mediante rituales, ceremonias y recursos simbólicos. Para los humanos, más allá de sus creencias, la muerte no es un drama individual, sino una prueba para la comunidad para sostener la especie y el sentido de pertenencia que se disloca con cada pérdida. La sepultura, como lugar simbólico, marca no solo un lugar físico sino un lugar en una filiación en la historia de una familia, de un grupo. El duelo y el luto tienen también una función cultural de tramitación.

Como con la sexualidad, la muerte para el humano no es un asunto natural, ni el mero término de la vida del organismo. El abrigo cultural y el deseo de tantas generaciones que le preceden y que lo afilian –sin pedirlo– y que lo nombran –sin solicitarlo–, subvierten las relaciones del sujeto con lo que son los límites, el inicio, el fin y la finalidad de la vida. Y aunque el humano no puede vencer a la muerte y esta adviene a ser el corazón de sus preocupaciones, la muerte propia no se puede concebir. La experiencia psicoanalítica nos enseña, según Freud, que “nuestro inconsciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal”<sup>25</sup>. Admite la muerte y al mismo tiempo la desmiente como irreal. No hay inscripción ni

22 Michel Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI Editores, 2003).

23 Achille Mbembe, *Necropolítica* (Madrid: Editorial Melusina, 2011).

24 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Editorial Taurus, 2011).

25 Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas*, Vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 290

simbolización de la muerte propia, no hay simbolización de ella. Habría una “inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida”<sup>26</sup>. Hay, entonces, frente a la muerte distintos modos de saber. Se sabe algo de la muerte, pero al mismo tiempo se la desconoce. Se le rechaza y no se le deja de hacer presente de múltiples maneras.

La encontramos del lado del narcisismo como imagen mortífera que hace de la confusión con el otro la perdición del yo, y el resorte de la agresividad y de la falacia del poder y de dominio. Esa constatación llevó a Freud a retomar la frase *homo homini lupus*, el hombre es el lobo del hombre, para destacar la naturaleza cruel del humano, quien no solo atacaría en defensa propia o bajo la lógica de la supervivencia. La agresividad y la crueldad humanas son de origen pulsional y podrían traducirse en hacer del prójimo un objeto sexual y satisfacer en él, dirá Freud, “la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”<sup>27</sup>. Cuántos ejemplos encontramos cada día para ilustrar esta vertiente mortífera del lado del racismo, la estigmatización y la marginalización del otro: el negro, el latino, el árabe, el homosexual, el loco, el adicto, el que tiene más o menos, el que es distinto: todos somos terroristas potenciales del bienestar, el derecho al goce y el narcisismo del otro.

Asimismo, la economía bélica y armamentista ha crecido en el fértil terreno de la tendencia a la destrucción que late en el corazón de los humanos. Pero con el discurso capitalista esta economía ha tomado una deriva de perturbadora oscuridad. Más que el cultivo de la crueldad (que erotiza a la muerte y a la destrucción), los modos actuales de hacer la Guerra –más fría que nunca– y sus efectos de devastación, se remiten a cálculos financieros que no producen efectos de conmoción en quienes coordinan su puesta en vigor. Por ser cada vez más tecnológicas, las guerras se vuelven impersonales, pues ya no ponen a jugar el cuerpo a cuerpo sino una dimensión impersonal que desdibuja las otras economías de muerte y dolor que la guerra implica. Los humanos que mueren son *daños colaterales*,

26 Ibid., 290

27 Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 108.

simples bajas o números aproximados de víctimas cuyos cuerpos ya no pueden siquiera ser enterrados y dolidos por sus familiares. Ese quebranto se constata también en la destrucción “ciega” que ocurre en los actos terroristas: ya no solo se trata de destruir a alguien, sino de sostener la economía de la destrucción. Esa deshumanización del dolor resuena con la homogeneización y exacerbación de modalidades de goce que pretenden alejarse del Eros y del semblante.

La industria de la muerte ha ido extendiendo sus tentáculos a casi todos los escenarios de la vida. La cultura de las armas, vinculada en parte a un derecho constitucional, ha hecho de Estados Unidos el territorio con más armas vendidas (de 310 millones de armas disponibles para los civiles en 2009, ha aumentado a 650 millones en los últimos diez años); es también el territorio con más masacres en escuelas y sitios públicos. El año 2019 marcó un récord en número de tiroteos masivos: 41, para un total de 211 muertos, y más de 38 000 muertes violentas por el uso de armas de fuego<sup>28</sup>.

Cada masacre causa una gran conmoción y dolor, pero eso no produce ningún cambio en la política de venta y portación de armas en el Senado de ese país. Al contrario, parecería que el ritmo de la compra de armas se ha exacerbado luego de la llegada al poder del anterior presidente (Donald Trump) y en particular con la llegada del COVID-19 y su trenzado de imperativos, restricciones, amenazas y contagios. “Te estoy alentando fuertemente a que te armes”, “Yo no quiero que te quedes sin balas, ni quiero que te quedes sin armas antes de que puedas salvarte”, decía hace un tiempo un jefe de la policía en Texas a sus ciudadanos. Armarse es estar listo para la guerra, es significar las acciones e incluso la presencia del otro como una amenaza o un ataque inminente. “A(r)mate a ti mismo” sería la consigna con las ganancias económicas tanto narcisistas como de la industria de la venta de armamento. Desposeer al otro, humillarlo, infligirle dolores, usarlo, ¿no es acaso lo que pone a jugar el discurso capitalista como consigna del futuro exitoso de las empresas y de los hombres ricos? El discurso capitalista se lleva bien con las economías de la muerte y los gobiernos. Como subraya Zygmunt Bauman, estos

28 BBC News, “Tiroteos masivos en Estados Unidos: el estudio que revela que 2019 fue el año con más ataques en la historia reciente del país”, en *BBC News* (29 de diciembre de 2019). <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50937030>

se nutren: “de la angustia provocada por la sensación ambiental de precariedad (inseguridad de la posición social entrelazada a una aguda incertidumbre con respecto al futuro del sustento) para transformarla en miedo por la seguridad personal (integridad del cuerpo, las posesiones personales, la casa, el vecindario)”<sup>29</sup>.

Estos tiempos de cuarentena extendida y de la irrupción del enigmático y amenazante virus que se ha nombrado COVID-19 exacerbaban el entrelazamiento de los estragos de la precariedad económica con el miedo por las amenazas a la seguridad personal. El cultivo de la desconfianza y del miedo al otro ha producido una escalada en las confrontaciones y un quiebre cada vez más contundente en el seno de la sociedad civil. La ironía es que dicho quiebre tiene un fundamento económico claro (la absurda repartición de las riquezas y los modos obscenos de capitalización versus la precarización de las vidas y los trabajos, incluyendo la exposición a los riesgos de contagio para aquellos que no pueden dejar de trabajar); y, sin embargo, los argumentos que se privilegian para cultivar las grietas sociales y económicas son la seguridad y el derecho al goce.

Añadamos la economía de muerte que se juega en la pérdida y el duelo. En el texto “Duelo y melancolía”, de Freud, encontramos esa dimensión imposible de cifrar económicamente cuando se pierde a alguien querido. ¿Qué perdemos cuando perdemos a alguien amado? ¿Cómo saber lo que se juega en esa muerte cuando no hay forma de representarla, cuando no hay los recursos simbólicos para poderla cifrar? ¿Qué pasa si el sujeto se identifica con el objeto perdido? ¿Cuánto cuesta un duelo? Ante el desamparo de significantes, la cultura ofrece los rituales, las tumbas y cementerios para intentar cifrar algo: fechas y nombres inscritos en la piedra advienen a ser lápidas y sepulcros. La tumba marca y enmarca, ofreciendo un lugar para “reposar en paz”, para poder ser visitado, conmemorado, etc. Ahora hay también las cremaciones para todos los gustos y presupuestos y el destino de las cenizas puede ser bastante desconcertante y de una lustrosa y paradójica morbidez: “la magia de nuestro servicio –dice una compañía suiza que transforma las cenizas de un difunto en diamante–, es que cuando entregas un diamante estás devolviendo

29 Zygmunt Bauman, “¿Son peligrosos los extraños?”, en *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 78.

prácticamente este ser querido al seno de la familia”. ¿Es acaso eso posible? ¿De qué se trataría ese trueque que regresa al muerto bajo la forma de una piedra de particular valor comercial?

De igual forma, los feminicidios no se detienen, los asesinatos y las muertes violentas realizadas por miembros de la policía y otros cuerpos de seguridad del Estado son parte de las economías de la muerte que el capitalismo cultiva. A las que se añaden las muertes sin rostro, las muertes que se pretenden anonimizar: los desaparecidos, los que no entran en las cuentas del Estado durante los desastres naturales (como fue el caso de Puerto Rico, cuyo gobierno sostuvo que solo había 16 fallecimientos debidos al Huracán María, para luego tener que aceptar cifras que llegaron casi a 5 000 personas muertas en ese trágico período). Están además los naufragados, los migrantes que no llegan a ningún destino, y más recientemente los muertos vinculados al COVID-19. Esta última tragedia ha implicado la dolorosa imposibilidad de despedirse de los seres queridos, dejarles morir en aislamiento (y muchas veces en soledad) y poder celebrarles un funeral. Los gobiernos han tenido muchas veces que enfrentar las decisiones de quién vive o no cuando los recursos hospitalarios revelan su insuficiencia, en parte, ligada a decisiones políticas y económicas de priva(tiza)r la salud y convertirla en un objeto de lucro, plusvalía y difícil acceso. Los estragos afectivos son inmensos. Las economías de la muerte que se perfilan en esta coyuntura llevan a plantear incluso quién debe morir o quién tiene más derecho a vivir (por su juventud, sus recursos, etc.). Se trata no solo de quitar los derechos más básicos, sino de intentar destituir subjetivamente y arrancar la dignidad –con los recursos de la violencia, la tortura, el exterminio, el abandono, la segregación y otros tantos– a innumerables sujetos: cosificarlos, tratarlos como *casualties* o como *mindless savages*<sup>30</sup>. En esa misma dirección, Zygmunt Bauman advierte:

El compuesto explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de ‘colateralidad’ (puesto que la marginalidad, la externalidad y la cualidad descartable no se han introducido como parte legítima de la agenda política)

30 Como decía un agente fronterizo de los Estados Unidos que atropelló a un inmigrante.

tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver durante el siglo en curso<sup>31</sup>.

Con la propuesta de la pulsión de muerte se abren múltiples preguntas para abordar las vertientes más oscuras y los abismos más profundos del psiquismo humano. Está la economía de la muerte declinada como satisfacción de dominar y destruir al otro; también está la economía que se juega en las múltiples caras de la autodestrucción. ¿Cuánto del deseo de muerte se juega en el masoquismo moral, en la melancolía y en las distintas vertientes de la mortificación? La pulsión de muerte ha sido uno de los conceptos más controversiales del legado freudiano, pues perfila que el peor enemigo no se encuentra en el exterior sino en la perturbadora y quebrada intimidad de cada cual<sup>32</sup>.

Las economías de la pulsión de muerte toman fuerza y se nutren del silencio, el aislamiento, el miedo, el resquemor, la culpa y la conmiseración. Alimentan una paradójica posición subjetiva en la cual es posible estar bien estando mal, obtener una ganancia en el dolor y el sufrimiento, ganar perdiendo o perder en el punto donde se ha ganado algo. Esta economía encontrará en la figura del superyó un perfecto aliado y, a la vez, un verdugo para exacerbar la necesidad de castigo y la culpabilidad de un maltrecho y masoquista yo. ¿Cómo cifrar el valor de aquel que no es más que a través del tener o de los espejismos que construye alrededor de su falta? La pulsión de muerte sostiene la compulsión a la repetición en una economía de la mortificación, la abyección, el desprecio, la censura y la inhibición. Esas derivas llevan hacia la depresión de lo más vital que encuentra en el DSM un perfecto título: el trastorno depresivo mayor, y un reto de lucrativa y oscura economía para la industria farmacéutica y hospitalaria.

Es el Thanatos del sujeto que encuentra eco en la *némesis médica* y en la *hybris* de la psicofarmacología. Es también Thanatos como tendencia hacia el desligamiento y la disolución de los vínculos, los lazos con la vida y el lenguaje. Y es paradójica, pues, aunque parecería

31 Zygmunt Bauman, *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 103.

32 Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer" (1920), en *Obras Completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

apuntar hacia una hipotética extinción de lo vital, es decir, hacia la desexualización de la vida psíquica, no deja de implicar una economía de ganancias y de pérdidas que siempre implican lo libidinal. No hay Thanatos sin Eros y viceversa.

Esta perspectiva de desligamiento de la vida, del lenguaje y de los lazos sociales que vehicula la pulsión de muerte, resuena y se potencializa con particular fuerza con la implacable lógica del discurso capitalista cuyo corolario es el desasimiento de los afectos de lo común y de las palabras y memorias de lo compartido. El discurso capitalista apuesta y contribuye al desconocimiento de las historias: de allí su máxima del *self made man* que no le debe nada a nadie. Es el discurso que exilia a los ciudadanos de sus referentes culturales y que erosiona la libido y el deseo, ofertando a cambio un plus de goce anónimo, solitario y marcado por el desenfreno y la más angustiada de las soledades. Las economías de la muerte también han ido socavando los recursos de la tierra. Se expolian los recursos que permiten comer, respirar y sostenerse, bajo el supuesto de que la Tierra no tiene límites. Es una apuesta trágica e irreversible por el derroche y la idea de que los recursos ecológicos son infinitos. Recordemos que derrochar implica quebrar o destruir la roca, *la roche*; va de la mano de derrocar, despeñar y dilapidar, lo que implica lanzar piedras en distintas direcciones, abonando a la imposibilidad de que algo se construya con una base sólida.

## Corolario

El discurso capitalista contrasta con la lógica y el alcance de los otros cuatro discursos propuestos por Lacan, aunque puede conjugarse con algunos de ellos, como lo hemos visto en los últimos tiempos. Los discursos que Lacan propuso en su *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, se organizan en una estructura de relaciones y fuerzas cuya función es privilegiar ciertos modos de hacer lazo social y regular los goces que con ellos se despliegan. Cada discurso hace discurrir una economía que comporta un semblante y un encuentro con lo imposible, con el límite de lo real. El discurso capitalista rechaza la imposibilidad, rechaza la castración y la roca que la sustenta y, por ende, rechaza también la economía de los espejismos que requiere del



trenzado de lo imaginario y de lo simbólico para poderse desplegar. De ahí la pertinencia de las palabras de Lacan en su seminario sobre *El saber del psicoanalista* cuando dice:

lo que distingue al discurso capitalista es esto: la *verwerfung*, el rechazo, el rechazo fuera de todo el campo de lo simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia: ¿el rechazo de qué?, de la castración. Todo orden. Todo discurso que se entronca en el capitalismo deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos, ¿ven eso, eh? ¡No es poca cosa!<sup>33</sup>

Las economías del *hablaser* se trenzan al son del discurso que les atrapa, pero solo pueden desplegarse a partir de los hilos y los agujeros del telar que les conforma. Nunca hay equilibrio en las cuentas: siempre hay de más o de menos, y las economías del discurso dominante no dejan de acentuar las discrepancias y los desequilibrios de lo propio y de lo común. Por eso, cada discurso conlleva una dimensión política y ética que define, además, los actos que de él se derivan. Aquellos que remiten al discurso analítico implican tomar partido a favor del sujeto, del *hablaser*, su síntoma y su goce. Su apuesta: que el sujeto pueda dar cuenta, asumir y hacerse responsable de aquello que le ha tocado vivir, de sus elecciones y de sus lazos con los otros. Por eso, las incidencias del acto analítico son clínicas, pero también éticas, económicas y políticas.

## Bibliografía

---

- André, Serge. ¿Qué quiere una mujer? Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Ariès, Phillippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 2011.
- Bauman, Zigmunt. Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BBC News. “Tiroteos masivos en Estados Unidos: el estudio que revela que 2019 fue el año con más ataques en la historia reciente del país”, *BBC News*,

---

33 Jacques Lacan, *El saber del psicoanalista*, clase del 6/1/72, inédito.

- 29 de diciembre de 2019). <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50937030>
- Foucault, Michel. “Derecho de muerte y poder sobre la vida”. En *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Scientia sexuales”. En *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Freud, Sigmund. “Más allá del principio de placer”. En *Obras completas*, Vol. XVIII, 1-62. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- \_\_\_\_\_. “El malestar en la cultura”. En *Obras completas*, Vol. XXI, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- \_\_\_\_\_. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. En *Obras completas*. Vol. XIV, 273-276. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Proyecto de psicología”. En *Obras completas*. Vol. I, 323-336. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”. En *Obras completas*, Vol. IX, 159-182. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 19: O Peor. Buenos Aires: Paidós, 2012
- “Del discurso psicoanalítico” (Fragmento transcrito de la conferencia que pronuncia J. Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972). <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>
- \_\_\_\_\_. *Seminario 22: RSI (1974-1975)*. Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito. Inédito.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 19: O Peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Marx, Karl. *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. 1859. *Marxists Internet Archive*, marzo de 2001, p. 2. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Madrid: Melusina, 2011.
- Soler, Colette. “El anticapitalismo del acto analítico”. En ¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? Conferencias y Seminarios en Argentina. Buenos Aires: Editorial Letra Viva, 2007.
- \_\_\_\_\_. “El discurso capitalista”. En *Intervalo 0*. San Juan: Foro del Campo Lacaniano de Puerto Rico, 2008.

- \_\_\_\_\_. “Perversión generalizada”. En *Incidencias políticas del psicoanálisis*, 199-210. Barcelona: Ediciones S & P, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Los mandatos del goce”. En *Incidencias políticas del psicoanálisis*, 160-183. Barcelona: Ediciones S & P, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Lo que no se puede elegir”. En *Incidencias políticas del psicoanálisis*, 211-232. Barcelona: Ediciones S & P, 2011.
- Tommasi, Mariano & Ierulli, Kathryn. *The New Economics of Human Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

## Las migraciones y el psicoanálisis

Armando Cote  
[armando.cote@orange.fr](mailto:armando.cote@orange.fr)

Psicólogo de la Universidad Javeriana de Bogotá.  
Doctor en psicoanálisis de la Universidad París 8.

Profesor del colegio de Clinique psychanalytique de Paris, trabaja como psicólogo en el centro de salud Primo Levi y en la Asociación Thélémithé. Ejerce el psicoanálisis en París.

El Centro Primo Levi<sup>1</sup> es una asociación francesa dedicada específicamente a la atención de las víctimas de tortura y violencia política. El Centro es una asociación reconocida de interés general, acoge cada año 400 personas de más de 40 países diferentes. Estas personas se benefician de las terapias psicológica, médica y física, así como de la asistencia social y jurídica. Fue creado en 1995 y opera bajo tres ejes centrales: curar, transmitir y movilizar.

Desde sus inicios, la asociación ha optado por compartir su experiencia en la gestión de los traumas asociados a la tortura y la violencia política. Ofrece diversas herramientas de formación para profesionales que trabajan con personas que vienen a Francia a pedir el asilo político. El Centro Primo Levi también lleva a cabo actividades de promoción y sensibilización a través de una red internacional de centros de salud. Estas acciones tienen por objeto promover una atención adecuada a las víctimas de la tortura y la violencia política y la defensa de derechos de asilo. El Centro Primo Levi actúa independientemente de las organizaciones políticas, estatales y religiosas.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* afirma la prohibición absoluta de la tortura: “Nadie zarpó hacia la tortura, los tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes” (Art. 5). La tortura todavía se practica en muchos lugares en el mundo. Hombres, mujeres y niños abandonan sus países de origen porque sus vidas están amenazadas. La tortura, la persecución y la violencia política los llevan a buscar refugio en el extranjero. Las migraciones son y serán uno de los temas centrales de los años por venir<sup>2</sup>. Los cambios climáticos producen, actualmente, migraciones masivas, estos desplazamientos, sin quererlo, van a crear tensiones nuevas en regiones del mundo donde no existían conflictos.

El tema de las migraciones es muy amplio y los puntos de vista son muy diversos, voy a empezar por un cambio mayor que ocurrió

1 Su sede se encuentra en el barrio norte de París, 75011, 107 Avenue Parmentier.

2 Uno de los autores contemporáneos más importantes que trabaja sobre el tema de las migraciones en el mundo es Michel Agier. Algunos de sus libros más importantes son: *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire* (París: Flammarion, 2008); *La Condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire* (París: Éditions, 2013); *La Découverte, Les migrants et nous. Comprendre Babel* (París: CNRS éditions, 2016); *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité* (París: Éditions du Seuil, 2018).

en Europa y que tiene aún hoy un impacto en la manera como pensamos y abordamos la pregunta de los inmigrantes. Para ello, voy a centrarme, en un primer momento, sobre la transformación de la mirada y actitud que tenemos hacia la muerte; en un segundo momento hablaré del traumatismo y el lugar del psicoanálisis frente a sus efectos.

Voy, entonces, a hablar de la muerte, la palabra y el psicoanálisis. Tres temas que han ocupado mis últimos veinte años en París. Durante el siglo XVIII, los anatomistas se interesaron cada vez más por las estructuras patológicas que descubrieron sobre el cadáver y su posible relación con las manifestaciones del cuerpo vivo enfermo. El principio que gobernaba en esta época era, cito a William Harvey (Siglo XVII): “Examinar el cadáver de un solo hombre que murió como resultado de una enfermedad crónica es más útil para la medicina que la disección de diez ahorcados”<sup>3</sup>.

A su vez, Antonio María Valsalva vivió en el período barroco. Valsalva fue más tarde el maestro de Giovanni Battista Morgagni, los dos compartían el nuevo enfoque y la obra de autores como el inglés Thomas Willis (1621-1675), el francés Raymond Vieussens (1641-1715), el suizo Johann Wepfer (1620-1695) y sobre todo de Theophile Bonet (1620-1689).

Michel Foucault, en su libro *El nacimiento de la clínica*, hace alusión a este momento: “En el punto del día en que se acerca la noche –Valsalva– se deslizaba furtivamente en los cementerios para estudiar allí con holgura los progresos de la vida y la destrucción”; y a su vez a Morgagni: “excavar la tumba de los muertos y hundir su escarpelo en cadáveres robados al sepulcro”<sup>4</sup>. Luego vinieron las Luces; la muerte tuvo el derecho a la claridad y se convirtió para el espíritu filosófico en objeto y fuente de saber. Escarbar tumbas no fue nunca más un pecado, la noche de la razón se disipa con la claridad de la muerte.

Hoy podemos trazar una línea de transformaciones a partir del mundo de la claridad clásica, el paso de la ilustración del siglo XIX hasta nuestra época de hipertransparencia. Se ha producido una mu-

3 William Harvey, citado por Guenter B. Risse, *La synthèse entre l'anatomie et la clinique* (Paris: Seuil, 1997), 183.

4 Michael Foucault, *El nacimiento de la clínica* (México: Siglo XXI Editores, 2013), 126-27.

tación del discurso que tenemos sobre la muerte. Entre las palabras, las cosas y el cuerpo muerto se ha tramado una nueva alianza. Transmutación singular del cadáver que un tierno respeto lo condenaba a pudrirse, el cadáver se convierte en el momento más claro en los rostros de la verdad: “El saber prosigue donde se formaba la larva”<sup>5</sup>.

En 1974, Michel Foucault creó el neologismo *biopolítica*, le dedicó un curso entre 1978 y 1979 en el *Collège de France*<sup>6</sup> en París. Efectivamente, uno de los cambios mayores del siglo XIX fue la toma en cuenta del poder que el Estado puede ejercer sobre la vida. Para entender este cambio fundamental recordemos que el principio de los soberanos antes era: *hacer morir y dejar vivir*. Lo paradójico de ese derecho soberano es que el sujeto que interesa al derecho no es un sujeto ni vivo ni muerto, sino un sujeto neutro. Su vida o su muerte dependen de la voluntad del soberano. Foucault insiste sobre este punto, existe un desequilibrio del lado de la muerte, es decir, que el derecho sobre la vida se ejerce en el momento en que se puede matar. Las crisis políticas de hoy se encuentran en este punto, la separación entre el poder de matar y la política. Ya no es un privilegio del Estado, el terrorismo es su nuevo rostro en Europa.

Pero volvamos al origen de *la biopolítica*. En el siglo XIX un nuevo derecho nace y se instala de manera masiva hasta nuestros días, el viejo principio de *hacer morir y dejar vivir* se transforma en *hacer vivir y dejar morir*. Dicho de manera muy condensada, lo que sucede es que el poder deja caer la muerte para ocuparse de la vida; se pasa de *la anatomo política* individual a una *política de poblaciones*. Una nueva manera de pensar nace, ya no se piensa solamente el hombre como un cuerpo dócil, sino como una especie que debe vivir. Las consecuencias son múltiples y los ejercicios del poder van a multiplicarse también.

Los primeros fueron los controles de nacimientos y de muertes, de la reproducción y la fecundidad: la medicalización de la población. Paralelamente, la industrialización invade las ciudades y la inmigración del campo a la ciudad produce nuevas tensiones. Un control sobre los individuos se desarrolla en torno a la idea de optimización y de rendimiento, hay que pensar la manera de maximizar las fuerzas y

5 Ibid., 109.

6 Michael Foucault, *Naissance de la biopolitique* (Paris: EHESS, Gallimard, Le Seuil, coll. «Hautes études», 2004).

para ello se necesitan nuevas formas de control. Es en este momento que nacen *la bio seguridad* y *la biolegitimidad*.

Es un nuevo contrato social que los individuos tienen con el soberano. La vida entra en la ley, y los mecanismos, las técnicas y las tecnologías de poder comienzan a diseñar las ciudades de hoy: los cementerios que estaban en el centro de la ciudad van a alejarse de la mirada, las ejecuciones públicas, como la guillotina y los fusilamientos, desaparecen. Desde entonces, nuestra mirada frente a la muerte no puede escapar a la vergüenza.

## Nuestra actualidad frente a la muerte. Las series

Pero no se preocupen de su vida ni de su muerte, la *bioseguridad* está presente en todas partes bajo la forma de *Los expertos*<sup>7</sup>, la policía de los muertos. Los expertos llegan del cielo, como ángeles de ninguna parte, para ocuparse no de los vivos sino de los muertos. “Sonría, usted ya está muerto”, la función de la palabra está poco a poco desapareciendo, no se fatigue, *los expertos* van a hacer hablar a las cosas. La medicina, gracias a la ciencia, puede encontrar el síntoma sin que el paciente hable, solo necesita conocer los indicios, los signos.

La serie, me refiero a las series de televisión, es una respuesta al universo infinito de la ciencia<sup>8</sup>. La serie no es solo un género, es una forma. La forma de la serie es, por lo tanto, un concepto que representa el lenguaje de nuestro mundo. Hay que tomar en serio las series. Es la forma rota del tiempo, nos cuentan las historias de una manera cronológica como antes, los personajes tampoco son los mismos, no se trata de crear héroes, simplemente exponen pedazos de realidad. Las historias en las series hablan del reino sin rey, hablan del colapso del mundo. La serie es una crisis permanente, de tiempo eterno. Es la muerte la que permite la narrativa en crisis. El campo de batalla no es un campo de palabras.

7 Gerard Wajcman, *Les experts, la police de mort* (Paris : PUF, 2012).

8 Gerard Wajcman, *Les séries, le monde, la crise, les femmes* (Paris : Verdier, 2018).



La serie no se ocupa de los sujetos vivos, ella se interesa en los objetos, es una superproducción de objetos dentro de los cuales el cadáver ocupa un lugar central, el cadáver como un objeto precioso y agalmático, más que el cuerpo vivo, es la paradoja de nuestra biopolítica. Pensemos en la inmensa transformación a la que hemos asistido desde que Valsalva, en el siglo XVII, se deslizaba furtivamente en los cementerios durante la noche para desenterrar los cadáveres, y la hipervisibilidad de una autopsia frente a millones de teleespectadores en el mundo entero. La ciencia ha logrado desacralizar el cadáver y el cuerpo a un punto tal que no hay nada más que ver, todo está bajo nuestros ojos: “tenemos un testigo doctor (...) no necesitamos el testigo, respondió el Doctor Langton, todo lo que tenemos que saber, lo tenemos frente a nuestros ojos”<sup>9</sup>. El drama de nuestra época es que los seres hablantes, a quienes antes se les pedía confesarse y dar testimonio, ya no se les pide nada y, de esta manera, se les reduce al campo de la visión.

La *Biolegitimidad* hace parte de este control visual, es nuestra forma moderna de control sobre los cuerpos. Lo legítimo es lo que está conforme con la ley, lo cual implica que el individuo que quiera beneficiarse de la *biopolítica* debe respetar ciertas condiciones, de otra manera no será considerado como legítimo. Es lo que ocurre hoy en Europa, todas las polémicas que se juegan en el mar mediterráneo.

Efectivamente, morir intentando llegar a Europa es el destino de muchos inmigrantes, estas muertes nos obligan a preguntarnos sobre las políticas migratorias. Lo que podemos constatar hoy es que todos los esfuerzos van hacia un refuerzo de las fronteras marítimas europeas para impedir que lleguen. El dinero que se invierte es para evitar que vengan<sup>10</sup>. Las fronteras de Europa, como los barcos migrantes, están a la deriva en el Mediterráneo. Pasan de las zonas continentales del sur de Europa a las islas y luego al mar, incluso moviéndose inexorablemente hacia las costas mediterráneas del sur y el este (Libia, Turquía). El resultado de las políticas europeas es un esfuerzo de disuasión colosal. Esta ausencia de claridad sobre las fronteras muestra la miseria política de Europa.

9 *Los expertos* (2009, S9E18), citado por Wacjman, *Les séries, le monde, la crise, les femmes*, 45.

10 Sobre este punto, leer a Michel Agier en *Méditerranée: Des frontières à la dérive* (2018, Le Passager Clandestin).

En las últimas décadas, el Mediterráneo ha sido tanto el lugar de despliegue de nuevas formas de ingeniería de control como el de las innovaciones colectivas y las formas de resistencia. El Sistema Fronterizo de la Unión Europea es una zona muy compleja donde se encuentran muchos intereses, no solamente económicos o ecológicos, sino sobre todo políticos. Los ataques terroristas de los últimos años han hecho que el mar Mediterráneo sea una puerta de entrada posible a enemigos de Europa.

Antes de la *biopolítica* las migraciones eran diferentes, si alguien salía de un país y llegaba a otro, llegaba a un lugar en el cual no perdía su identidad ni su libertad, el sujeto podía decidir quedarse o partir según las leyes de la hospitalidad y del asilo. Hoy en día no es así, la lógica ha cambiado, existen nuevas formas de segregación. Esta nueva situación se llama *l'acampement du monde*<sup>11</sup>, el acampamento del mundo, y puede tomar muchas formas diversas y muchos nombres diferentes: un barrio, un *gheto*, un campo, una periferia, una zona, un centro de retención... Lo nuevo de estos espacios es la extraterritorialidad, es decir, que el individuo que llega a un país, por ejemplo, a Francia, al aeropuerto Charles de Gaulle, puede ser llevado a lo que se llaman una “zona de espera”, lugar en el cual toda persona que entra pierde sus derechos y su identidad. Es una forma moderna de segregación, es decir, entrar a un lugar y encontrarse afuera. Es la lógica de la hospitalidad hoy en día, crea desechables, hombres basura que hay que tratar como restos de la humanidad.

Estas formas de acoger a los migrantes son mundiales, no importa el país a donde ustedes vayan, en todos hay extraterritorialidad. Una cierta forma de tolerancia se ha instaurado entre los que merecen vivir y a los que dejamos sobrevivir. Es la razón por la cual una nueva condición y un nuevo tipo de sujeto ha nacido, ya no se llaman ciudadanos, sino víctimas o desplazados. La lógica es muy clara: llamarlos víctimas o desplazados permite tratarlos, no como a cualquier ciudadano, sino como a alguien que se debe socorrer, lo cual implica que hay que aplicar nuevas leyes “humanitarias”.

La globalización no ha logrado eliminar fronteras, las ha transformado y movido; la economía y el comercio las están haciendo

11 Michel Agier es el director de esta publicación colectiva que se trata de un atlas de campos en el mundo, faltan muchos, pero este libro muestra bien que los lugares donde los derechos del hombre no existen son invisibles a nuestros mapas.

cada vez más amplias y al mismo tiempo frágiles. Las fronteras están en movimiento, se están reconfigurando, estamos presenciando y veremos una transformación generalizada. Las figuras del vagabundo o del errante son figuras antiguas que recuerdan a la del vendedor ambulante y el nómada, el principio de “libertad para ir y venir” era su motivación. Eran “sin hogar” o “sin hogar temporal”, pero en ningún caso “indocumentados”. La principal diferencia con el pasado es la movilidad y la libertad que se pierden<sup>12</sup>. El inmigrante ha perdido la movilidad y la libertad.

La figura antigua del vagabundo es ahora más compleja, tomar el camino hoy es más de la incertidumbre que antes. Podemos encontrar, según Michel Agier, cuatro fines: *el éxito* de la aventura, es decir, llegar al lugar deseado; *el fracaso*, que se encuentra generalmente en el camino mismo –los acontecimientos traumáticos tanto físicos como psicológicos contribuyen mucho al fracaso–; *la decisión del retorno*, muy frecuente y difícil y; *cambiar el objetivo* en el camino, también recurrente –lo que ocurre más a menudo es que el migrante encuentre una manera de ganar dinero, generalmente mediante el comercio–. La ruta se convierte en un final del camino, entre dos caminos se cambia seguido, *la ruta se convierte en la vida del migrante*. Antonio Machado<sup>13</sup> tenía razón: “caminante no hay camino, se hace camino al andar”.

Hannah Arendt conoció la migración<sup>14</sup> y la experiencia de no tener Estado. Es la exclusión lo que condiciona y caracteriza al extranjero. A diferencia de Ulises en la Odisea, que deja su ciudad, Ítaca, primera y última parada, el migrante hoy traza un camino sin retorno. Además, debe enfrentarse a dos condiciones: ser un “paria”, marginado en un lugar confinado o entre dos, o la marginalidad de un “meteca”, presente y tolerado, pero sin acceso a la ciudad y sus derechos.

Existe una topografía del extranjero. Lo extraño no es la identidad, es un lugar y un contexto, un lugar material y simbólico. El material puede tomar muchas formas, desde un campamento, un gueto, hasta barrios o suburbios extranjeros. Los campamentos, los centros de detención, las zonas de tránsito y los campamentos de

12 Ver también “Lever les barrières. Mobilité et développement humain”, en *Rapport mondial sur le développement humain* (Paris: PNUD, 2009).

13 Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XXIX (Madrid: Edición El País, 2003).

14 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III, *Le système totalitaire* (Paris : Seuil, Coll. «Point», 1995).

desplazados internos se encuentran entre *las zonas extraterritoriales* que no están comprendidas en la jurisdicción nacional. Estas áreas extraterritoriales se pueden encontrar en los aeropuertos, aunque usted está en el aeropuerto de Múnich, usted no está en Alemania, usted no está bajo jurisdicción alemana, no hay jurisdicción. Muchos Estados europeos han sido condenados por la corte europea por esta situación y prefieren pagar las multas que recibir a todas las personas que llegan.

En el caso de los refugiados, la existencia del llamado campamento humanitario siempre puede explicarse por causas locales y regionales, ya sea para proteger a las propias personas o para evitar el contacto entre poblaciones que podrían librar una guerra. El cruce fronterizo y la consolidación de campamentos en otro país, por lo general adyacente, garantizan la seguridad fuera del ámbito de la guerra propiamente dicha y posiblemente fuera de los asentamientos de cuentas que puedan estar asociadas con ella, como se ve con los campos de refugiados afganos en Pakistán o liberianos en Guinea hace unos años. Pero lo que han observado los antropólogos y sociólogos, desde hace muchos años de investigación sobre estos espacios, especialmente en África, es que la orientación política y social de estas situaciones es bastante representativa de la “gobernanza global” que multiplica y endurece las separaciones, exclusiones y administraciones separadas de las “poblaciones”, especialmente las más indeseables. Lo que está pasando ahora mismo en Francia con los gitanos y refugiados es la tentación de formar campos humanitarios estabilizados, lo cual se convierte en la respuesta “tolerada” por el Estado.

Todo esto crea más y más espacios de contención, de exclusión. Los términos “campamento” y “gobierno humanitario” son términos que se refieren a la solución política de colocación y gobierno de personas separadas en los campos y en alguna excepción jurídico-política, también una exclusión social. Gobernados por organismos no estatales, los campamentos y sus habitantes son vistos en este modo de gobierno mismo como víctimas y no como ciudadanos, lo que no significa que las personas se reconozcan bajo este estatuto. Tarde o temprano un conflicto de sentido, y a veces conflictos cortos, surgen en y alrededor de los campamentos entre sus habitantes (refugiados, desplazados, migrantes) con organismos de las Naciones Unidas, organizaciones humanitarias locales e internacionales que “gestionan”. Estos conflictos son de un nuevo tipo, tienen un ca-

rácter urbano y político; y al mismo tiempo expresan la tensión y la inestabilidad inherentes a las situaciones fronterizas. Lo importante es poder guardar una mirada ágil que permita a cada individuo, uno por uno, en este contexto de masas, encontrar un lugar *dónde* crear una identidad. Si quitamos el discurso sociológico, filosófico y antropológico de la migración tenemos que preguntarnos cómo el psicoanálisis entra en juego en estos discursos.

La transición entre las migraciones y el lugar del psicoanálisis la podemos hacer gracias a la noción de víctima. Para ello voy a servirme del libro de Fassin y Rechtman *L'Empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*<sup>15</sup>; su propósito no es descalificar a las víctimas sino entender cómo llegaron a ocupar fuertemente “el espacio moral de las sociedades contemporáneas”<sup>16</sup>, cómo uno pasó de un régimen en el que el trauma fue interrogado sistemáticamente y, la víctima, sospechosa de ser un régimen en el que el sufrimiento atestigua la violencia social, confiere un estatuto a la víctima y le otorga derechos, incluida la reparación.

Los autores muestran en este texto cómo esta noción de trauma, durante mucho tiempo relacionada con una internalidad del sujeto (de un sujeto débil y deficiente), ha adquirido, desde entonces, un nuevo estatus de “objetividad” haciendo de la víctima un ser ordinario luchando con un evento extraordinario. Al hacerlo, nuestra sociedad adquiere más ampliamente un “nuevo lenguaje del acontecimiento” y una nueva traducción de la violencia que produce. El libro está organizado en cuatro partes: la primera propone una genealogía histórica y conceptual de la noción de trauma; los otros tres despliegan escenas locales de psiquiatría y trauma. La primera parte, “De una verdad a otra”, vuelve al alfabeto y la gramática de este nuevo lenguaje del acontecimiento y la violencia compuesto en torno a las víctimas, desde las primeras descripciones de los accidentes de tren a finales del siglo XIX, pasando por el trabajo y las heridas de guerra, hasta las víctimas de abusos sexuales y torturas. Mientras tanto, el concepto de neurosis traumática movilizaba por la psiquiatría forense, el psicoanálisis y la psiquiatría de guerra se trasladará al

15 Didier Fassin y Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime* (Paris: Flammarion, 2007).

16 *Ibid.*, 17.

del “trastorno de estrés posttraumático” (TEPT). También habrá una sospecha sistemática de personas traumatizadas basada en la idea de que el hombre traumatizado es testigo de la violencia de la historia.

Por ejemplo, el Holocausto fue, sin duda, un punto de inflexión en esta reevaluación, socavando la idea de que la etiología del trauma debe buscarse en la psique del individuo. Por el contrario, la idea de que el trauma “es tanto producto de una experiencia inhumana como de la prueba de la humanidad de quienes lo han vivido”<sup>17</sup>. Entre estos dos extremos, lo inhumano y lo humano, se encuentra el sujeto que interesa a la clínica del trauma. Esta inflexión del pensamiento académico también se hizo después de una alianza entre la psiquiatría y los movimientos sociales estadounidenses de la década de 1960. El discurso psicológico, inicialmente reservado a la clínica, se ha vuelto cada vez más político. El concepto de TEPT, desarrollado en la década de 1980, después de la guerra de Vietnam, revertirá por completo la perspectiva, establecerá la noción de trauma y rehabilitará a las víctimas. Con un hecho nuevo, y paradójico, ya que esta noción nos permite pensar no solo a las víctimas sino también a los verdugos: “el trauma ya no es solo el atributo de las víctimas, sino que también (se convierte) en el estigma de los victimarios, autores de atrocidades”<sup>18</sup>.

Es, en primer lugar, la victimología psiquiátrica y AZF<sup>19</sup> en Toulouse donde los autores analizan el desarrollo de una “política de reparación”, se cree que el trauma es elegible para la compensación. La psiquiatría humanitaria y la segunda intifada en Palestina permiten, también, el análisis de una “política de testimonios”, siendo el trauma la base legítima para la violencia del conflicto. Por último, el psicotrauma sintonizado con las víctimas de la guerra y el desarrollo de una “política de evidencia”, se convierten en un objeto político que permite a algunos individuos obtener el estatus de refugiado político, gracias al trauma.

17 Ibid., 36.

18 Ibid., 37.

19 Esta fábrica es conocida principalmente por el desastre del 21 septiembre 2001, cuando una gran reserva de nitratos explotó alrededor de las 10:17 a.m. devastando la fábrica y sus alrededores, y causando grandes daños humanos (31 muertos y varios miles de heridos en Toulouse).

La tercera parte, sobre la psiquiatría humanitaria, es desde este punto de vista muy esclarecedora para comprender el surgimiento de un mundo político en el que el significado de lo trágico está menos presente en favor de una visión mucho menos idealizada de la violencia, donde lo que esperanzador no es tanto la “liberación” de una minoría o una nación, como sí la resiliencia de las personas injustamente afectadas por la historia.

Así, la noción de trauma y la condición de víctima son objetos esenciales de batalla hoy en día. Por lo tanto, Fassin y Rechtman proponen una fuente de reflexión que anteriormente carecía de un objeto de particular importancia para las ciencias sociales, para quienes la “economía moral” de las sociedades contemporáneas está en marcha.

Ahora, ¿cuál es la posición del psicoanálisis frente a todo este conflicto mundial?, ¿cuál es su propuesta? Lacan sabía que la segregación entre los cuerpos iba a crecer y a expandirse en el mundo como efecto de lo que él llama el “advenimiento de la ciencia”, la llegada de la ciencia en el mundo ha cambiado nuestra mirada sobre los cuerpos, como lo pudimos demostrar algunas líneas antes, la mirada médica transforma la relación del hombre con su cuerpo. La universalización de la ciencia produce, en la realidad social, una ruptura del lazo.

Por ello, todo discurso somete los cuerpos a un ordenamiento<sup>20</sup>. El discurso en torno a las víctimas ordena hoy una gran parte de las migraciones en el mundo. Un hombre que viaja hoy puede ser un turista si tiene los papeles necesarios, de otra manera su estatuto lo va a reducir a una víctima climática, social o política. La propuesta del psicoanálisis, como discurso, es proponer una manera de salir de la alienación; un discurso es, por tanto, una causa, que tiene dos consecuencias: primero, en el tipo de vínculo social, es decir, una cierta codificación de “vivir juntos”, y segundo, la preparación y educación de los cuerpos destinados a formar parte de este vínculo social. El psicoanálisis propone salir del orden social a partir de la afirmación de la diferencia, de la diferencia absoluta. Pero no debemos caer en

20 “J'ai la tâche de frayer le statut d'un discours, là où je situe qu'il y a... du discours: et je le situe du lien social à quoi se soumettent les corps qui, ce discours, habitent”. Que traduce: “Tengo la tarea de desbrozar el estatuto de un discurso, donde situó que hay... discurso: y lo situó con el lazo social al que se someten los cuerpos que a este discurso lo habitan”. Jacques Lacan, “El atolondradicho”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 498.

la misma trampa de creer que la propuesta del psicoanálisis no tiene un límite. Lacan al final de su enseñanza teorizó este límite.

El lenguaje sucumbe también a modalidades de goce que están por fuera de las modalidades conocidas, es decir que tiene una manera extraterritorial en donde se desarrolla, es lo que se llama un punto real y que Lacan llamó el “narcisismo de las causas perdidas”. Sobre este punto fue Hannah Arendt quien denunció la expansión de *los expertos* como una manera de no tratar el trauma. Como hemos dicho, los expertos ya han comprendido el mundo, su funcionamiento, ellos van simplemente a explicarnos cómo funciona. Esta posición frente al saber es una pantalla para evitar que se vea la realidad del trauma; Arendt no quería a los expertos porque el discurso que producen es un discurso de comprensión que impide mantener viva la pregunta del porqué.

El psicoanálisis atraviesa las fronteras geográficas, lingüísticas y culturales. Lacan, desde el final de la Gran Guerra, le dio una nueva dinámica. Desde su nacimiento, el psicoanálisis utiliza como único medio para curar el cuerpo: la palabra. Nosotros recibimos la demanda de análisis sin prejuicios, sin presupuestos, sin saber, sin memoria, ese es el comienzo del análisis. Sin embargo, algo impide a los sujetos hablar libremente, en el camino de la palabra libre. Si hay palabra, hay lenguaje, y si hay lenguaje hay posibilidad de un decir. Con Lacan se explicita el hecho de que con las palabras se pueden producir efectos. La palabra analítica no es cualquier palabra, es una palabra que exige la asociación libre, es decir: sin censura. No es un detalle, todas las palabras tienen una intención, pero en el psicoanálisis se pide que se produzca una palabra sin intención. Este es el alcance político mayor del psicoanálisis.

Es un punto esencial, porque para poder hablar se necesita confianza. Es la razón por la cual no se puede tener una palabra de confianza o de testimonio. Por eso el psicoanálisis trata con un sujeto, no con el individuo. Es decir, un sujeto que se hace representar por su palabra, por lo que dice y no por las exigencias de la *biopolítica* ni de la *bioseguridad*. Es la razón por la cual, cuando se recibe por primera vez a alguien, lo primero que se recibe es una imagen que da índices de lo que es la persona: su sexo, su clase social, sus gustos, etc., pero en un segundo momento, para poder entrar en el discurso analítico, todas las exigencias de la *biopolítica* del sujeto hay que dejarlas a un lado, ellas caen para darle lugar al sujeto de la palabra. Dicho de otra



manera, cuando se ocupa el lugar del analista, las exigencias de la *biopolítica* desaparecen frente a las exigencias del sujeto del lenguaje, es decir que el inconsciente tiene la misma estructura del lenguaje, no conoce ninguna clase social, ni sexual, ni cultural. Todos los seres que hablan son iguales frente al discurso analítico.

He tenido esta experiencia en París en el Centro Primo Levi, he podido llevar a cabo tratamientos durante varios años con personas que hablan lenguas diferentes a la mía y que tienen culturas y religiones diferentes, lo cual no impide poder avanzar en el trabajo. Gracias a los intérpretes profesionales he podido trabajar en 24 lenguas diferentes.

Lacan demostró que el psicoanálisis es un tratamiento del cuerpo por el solo medio de la palabra, es decir, que el sujeto no es un cuerpo. Nosotros tenemos un cuerpo, lo necesitamos para hablar, pero nuestro cuerpo no es nuestro ser de palabra. El primer paso que hace el psicoanálisis es separar el cuerpo vivo del sujeto de la palabra. El gesto de Freud y de Lacan, como el de Valsava, fue el de desenterrar al sujeto de la palabra, al organismo vivo de la ciencia.

A su vez, los discursos atrapan los cuerpos, todos los discursos tienden a modelar los cuerpos, pero esto no es lo propio del psicoanálisis. Los cuerpos domesticados, como dice Foucault, los cuerpos de vida, como los niños que acaban de nacer, hay que domesticarlos, hay que pasarlos a los cuerpos civilizados, es en este sentido que los cuerpos antes de hablar de manera individual responden a un mismo discurso, es decir, a unas mismas normas y unas mismas prohibiciones. Es la razón por la cual para el psicoanálisis el cuerpo natural no existe, el poder de las palabras desnaturaliza nuestro cuerpo, lo coloniza y lo transforma. La *biopolítica* es una manera de controlar y transformar los cuerpos, ella dicta lo que debemos comer, hoy en día hay que (comer bio), no hay que fumar, etc. La *biopolítica* obliga, oprime. El psicoanálisis es lo contrario de la *biopolítica*, en el sentido que allí donde se busca que todos sean iguales el psicoanálisis se interesa en todo lo que no funciona en cada uno, el psicoanálisis se interesa en la parte del individuo que no entra en la *biopolítica*, en todo lo que no se pudo domesticar incluso en los peores lugares del mundo. He recibido personas que han salido de Siria, de Afganistán y que han sido torturados por el Estado Islámico, y siempre el poder de la palabra permite tocar en lo más profundo del ser algo que resuena con la vida, allí donde todo era muerte.

Lacan llamó síntoma a lo que se opone al discurso del amo; el síntoma es lo que cada uno tiene de más singular y particular. Es el famoso íntimo disidente, es lo más real. El síntoma, en términos psicoanalíticos es un disidente político, por eso debemos escucharlo, darle la palabra. Cada uno de nosotros tiene un disidente político adentro, es nuestro síntoma, es decir nuestra diferencia, la cual es mal tolerada por el discurso de la ciencia. A su vez, Freud sostuvo siempre el hecho de que entre el síntoma y la sexualidad hay una relación, pero no pudo decir por qué. Cuando se leen todos los casos de Freud se ve que hay una relación con la sexualidad. Lacan va a proponer el término de goce, para oponerlo al placer y va a concluir al final de su enseñanza que el síntoma es una forma de goce, que no es programada por el goce. Para acentuar la singularidad, Lacan emplea el término *événement*, acontecimiento. El síntoma es el punto de unidad entre el cuerpo y el lenguaje, diferencia absoluta.

Para dar cuenta de esto, Lacan tuvo que introducir un tercer tipo de *palabra* a la serie de palabras plenas y vacías, la propia al psicoanálisis que es una palabra poética. En el sentido de que la palabra poética no busca dirigir o comandar, sino cambiar el sentido, convertir el sentido en un sinsentido, el sentido blanco, para operar en el cuerpo real. A esta palabra, Lacan ya la había visto en los años cincuenta cuando habló de la “palabra fundamental”. Una palabra, dice Lacan, que hace la exploración en el habla e introduce agujeros de tiempo, expresión muy hermosa. Pero también, esta palabra fundamental o poética produce vibraciones armónicas que vienen a liberar las resistencias.

Así, el equívoco es aquel que ofrece el mismo sonido al oído, pero un significado diferente a la mente. Es por lo que Lacan dijo que en cualquier adverbio<sup>21</sup> hay una mentira y que este aspecto debe tenerse en cuenta cuando interpretamos. El lenguaje es el instrumento del habla, y si tuviera papilas gustativas, dice Lacan: “lo que decimos se está diciendo”<sup>22</sup>. El arma contra la crisis política es el equívoco,

21 El adverbio es una categoría léxica (una palabra completa) de la misma manera que el nombre, el adjetivo o el verbo. Pero, por el hecho de que es invariable, y por su capacidad de combinarse con las palabras para formar varias frases, se encuentra en el borde entre la palabra completa y la palabra de conexión.

22 El amigo de Lacan, Maurice Merleau-Ponty, decía, en este mismo sentido: “La palabra, del que habla, no traduce un pensamiento que ya existe, sino que lo realiza”.

es solo por medio de este, como arma contra el síntoma, que la interpretación opera. Es necesario que haya algo que en el significante resuene. Concluyo sobre este punto, espero que algo de todo lo que dije resuene en eso que hace síntoma para cada uno.

Si el psicoanálisis propone un tratamiento del síntoma a través la palabra, tenemos que hablar también del trauma, de lo que el psicoanálisis dice sobre esta noción tan utilizada hoy en todos los campos de la vida cotidiana y profesional. ¿Todos traumatizados?

Al comienzo del psicoanálisis está el trauma, Freud en su búsqueda de la causa del síntoma supuso el trauma. Nuestro siglo ha inventado la condición del trauma y su generalización. El eslogan de nuestra época podría ser: “todos traumatizados”. Hagamos la diferencia entre dos tipos de trauma: el trauma psicológico de origen interno y el trauma que está en relación con un acontecimiento externo, histórico. El punto en común de los dos es una efracción, un exceso que el sujeto vive en su cuerpo y que llega por sorpresa. Es en este sentido que el acontecimiento es traumático. Pero no todo lo que acontece en la vida de un hombre es traumático: el acontecimiento tiene que tocar algo íntimo de la vida de un individuo, de su ser. Aclaremos que el acontecimiento traumático no se puede, por definición, imputar al sujeto, porque este se encuentra en posición de víctima, en términos analíticos en posición de objeto, es decir que él no puede ser el autor del acontecimiento, es solamente el testigo; así, el sujeto es excluido de lo que acontece. Cuando trabajamos con personas traumatizadas, ellas no pueden dar cuenta de lo que pasó, del momento traumático, se necesita un trabajo de elaboración, de construcción, para poder contarlos –en los dos términos del significante contar–.

Estamos viviendo una nueva era con respecto al trauma, antes los sujetos podían vivir colectivamente los acontecimientos, las fiestas religiosas, las celebraciones funerarias y los diferentes ritos de purificación, iniciación y otros. Estos tenían la función de reunir las personas en torno de un acontecimiento traumático. Hoy en día los sujetos no tienen ningún recurso colectivo frente a lo real. Hemos pasado de una lógica colectiva traumática a una lógica individualista angustiante. Nuestros lazos se han vuelto líquidos, inestables, como los describe el sociólogo Zygmunt Baumann.

Entonces, el trauma existe, siempre ha existido, pero: ¿cómo responder al traumatismo? Es una pregunta esencial para el psicoanálisis. Freud cambió toda su concepción del trauma para darle un lugar

esencial a la angustia como causa primera y no al acontecimiento externo. Fue un paso muy grande que le costó mucho en términos no solo teóricos, sino también en la comunidad analítica que nunca comprendió ese cambio radical. Fue una revolución, pues Freud le quita todo el peso al acontecimiento histórico externo para dárselo al sujeto del inconsciente. La angustia no es el efecto del trauma, es la causa. Pero si la angustia es primera, entonces existen experiencias en las que el sujeto va a sentir no la angustia sino el desamparo, una derivación de la angustia.

Una experiencia de desamparo, *Hiflosigkeit*, que es el término utilizado por Freud, es una experiencia en la cual el sujeto se encuentra completamente disminuido de sus fuerzas vitales. Sobre este punto constatamos que cada uno de nosotros tenemos un umbral muy diferente para afrontar el encuentro con lo real. Este desamparo está en el origen de la angustia y en muchas formas de pérdidas: el amor, la seguridad, la confianza, los recuerdos, etc. El factor común que está en el origen de la angustia es el retorno del desamparo, de la experiencia de pérdida. Entonces podemos constatar dos angustias diferentes en la clínica: la primera es la que está en relación con el exceso de real, *trop*, en francés, como es el caso de muchas personas que han sido víctimas de violencia política o de catástrofes naturales; y la segunda es la de la ausencia *le trou*, el hueco en francés, y que Lacan llamaba *le troumatisme*, las angustias que están relacionadas con la ausencia, la pérdida —la melancolía entra en este tipo de casos—. En mi trabajo en París con víctimas de violencia política he constado muchos casos de melancolía; en el origen de este síntoma hay una serie de pérdidas que exceden la capacidad del sujeto para soportarlas.

Es, por ejemplo, el caso de Ziba, una mujer que nació en Irán, donde existe un régimen terrible contra las mujeres. Ella viene de una familia muy pudiente, su padre era médico y poseía muchos bienes materiales. Ziba estudió medicina y pudo ocupar puestos muy importantes en los hospitales de Irán, pero en un momento dado, debido a que ayudaba a las mujeres excluidas del sistema político, poco a poco su vida empezó a estar en peligro. Como tenía un lugar importante en la sociedad, la única solución que le propusieron fue un trabajo muy lejos de la capital. Sin embargo, esto no le impidió continuar su vida política y médica, hasta que un día intentaron asesinar a su hijo mayor. Ella decidió irse del país con su hijo mayor y dejó con su madre a su hijo menor. Llegar a París fue un trauma y

el comienzo de una experiencia de pérdida. Tuvo que compartir un apartamento durante muchos meses con una familia africana. Esta experiencia fue del orden de lo real: las costumbres y la manera de vivir eran completamente opuestas a su antigua vida cotidiana. Pero no fue la realidad exterior, sino el sentimiento interno de un vacío lo que la invadía. Esta etapa no pudo superarla, un vacío y una tristeza que ya había conocido en su país. Efectivamente, cuando ella iba a terminar sus estudios de medicina, su padre murió súbitamente de una enfermedad, el eco de esta muerte se hace sentir solamente en el *après coup* y la soledad de París. Con este fragmento de caso, quiero llamar la atención sobre que el hecho que traumatizó a Ziba no fue el accidente de su hijo, ni la pérdida de un estatus social, ni de su lengua; ella me explica que su duelo más profundo es el duelo de una pérdida existencial, del sentido de su vida. Hay que estar atentos a esa diferencia fundamental entre el duelo, el trauma y la melancolía.

Gracias a Lacan sabemos que una de las condiciones para que haya trauma es que lo simbólico no puede recubrir completamente lo real, algo escapa a su control. Pero esto no es suficiente, se necesita una condición más para que haya trauma: la participación del sujeto. Es decir que lo que determina el trauma no es la ausencia de una barrera simbólica, de una anticipación del golpe; no lo es porque se atravesase un bombardeo, la muerte de muchas personas o la violencia física que el sujeto será traumatizado; para que haya trauma se necesita tener en cuenta la dimensión temporal.

Hay dos tiempos en el trauma. El primer tiempo es el encuentro con un real impensable y el segundo tiempo es el retorno de ese real. Todo encuentro traumático es un momento de forclusión del sujeto, es decir forclusión de lo simbólico. Esto explica el hecho de que muchas personas traumatizadas presentan facetas alucinatorias importantes, las cuales necesitan frecuentemente el uso de drogas que se utilizan en casos de psicosis. A muchos de los pacientes que conocieron la guerra en Afganistán o en Siria, por ejemplo, para que puedan volver a recuperar un equilibrio y una regularidad, sobre todo en el ritmo de la noche y el día, les hemos hecho tratamientos químicos muy importantes, incluso hospitalizaciones. En algunos niños que sobrevivieron al cruce del mediterráneo hemos tenido que utilizar drogas, la palabra no es suficiente allí donde hubo exceso de real. Pero, en términos psicoanalíticos, a largo tiempo, cuando el cuerpo vuelve a encontrar una estabilidad, lo que va realmente a

marcar el momento traumático es la traducción que el sujeto hace del acontecimiento. Recordemos que esta traducción depende siempre de un discurso. El discurso ordena los cuerpos y los lazos sociales, es por esta razón que lo que hace trauma en una época está condicionado por el discurso.

Para que haya violencia y degradación de los lazos sociales, lo primero que sucede es una degradación, una destrucción de la lengua, del lenguaje cotidiano. Antes de poder ejercer o producir un golpe o un acto violento, las víctimas son degradadas por el lenguaje. Los estudios destacados que se han hecho sobre el nazismo, por ejemplo, por Víctor Klemperer<sup>23</sup> y sobre el genocidio en Ruanda y Camboya, muestran que las fuerzas de destrucción dirigidas hacia un pueblo, una raza o una población, están generadas por el discurso. Todo discurso, excepto el discurso analítico, busca el control y la obediencia de los cuerpos. El discurso analítico busca exactamente lo contrario, liberar al sujeto de la influencia y el sometimiento al discurso.

Lacan, el 10 de mayo de 1967, dice que “el inconsciente es la política”, frase que podría pasar desapercibida, pero que resume tanto la posición de Freud como la de Lacan con respecto a lo colectivo y al hecho de que el inconsciente colectivo no existe. La experiencia analítica lo demuestra en cada caso, cada vez que un hombre va a entrar en la sociedad como ciudadano, él lleva consigo las marcas de la educación de la familia, marcas que lo hacen singular frente a los otros. Es la razón por la cual Lacan decía, siguiendo a Freud, que el sujeto individual es simultáneamente el sujeto de lo colectivo. Dándole la palabra al paciente, Freud invierte la relación de poder que existía y produce un nuevo discurso que interpreta la lengua totalitaria.

Estos discursos totalitarios, justamente, se sirven de las prohibiciones y los límites para producir un trauma. El régimen nazi, por ejemplo, se sirvió de la degradación de la lengua y logró hipnotizar y convencer a miles de personas de participar en la destrucción de un pueblo<sup>24</sup>. Esto lo hizo lejos de las ciudades, lejos de la mirada,

23 Víctor Klemperer. *LTI. La langue du Troisième Reich. Carnets d'un philologue*, traduit et annoté par Elisabeth Guillo. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1996.

24 Sobre la actualidad de este tema y la importancia del discurso, referirse al libro de Frédéric Joly, *La langue confisquée: Lire Victor Klemperer aujourd'hui* (2019, Premier Parallèle).

deteniendo una industria de la muerte durante muchos meses. Sin embargo, la efracción que conocimos el 11 de septiembre de 2001 fue de otro orden, no del orden del lenguaje, sino del orden *escópico*. Si comparamos estas formas de violencia, esta forma de romper los lazos sociales, la lógica del 11 de septiembre fue completamente diferente. Todo pasó en el centro de una ciudad, no en el campo, durante el día, no en la noche, ni en la bruma, ni en secreto; todo lo contrario, fue transmitido en directo a millones de telespectadores en el mundo entero, produciendo de esta manera un trauma *escópico* mundial. No puedo entrar en el detalle, pero el nacimiento de las series de televisión es contemporáneo a este drama *escópico*, visual, que vivió el planeta. Si los campos de concentración y genocidios fueron locales, el 11 de septiembre fue planetario.

La superproducción y la invasión de la de televisión por la forma de las series están en relación con este traumatismo. Son nuestra nueva manera de recoser el hueco que dejó el 11 de septiembre de 2001. La serie<sup>25</sup>, como forma, no como género, es una construcción de un tiempo propio a nuestra época. La representación clásica del cuadro fijo en un museo, de una historia cronológica, capítulo por capítulo, no corresponde más a nuestro mundo. La serie no respeta el orden cronológico, en el centro encontramos como actor principal un cadáver, el personaje que falta en escena es siempre el mismo: el criminal. La fascinación por las series policiales son una manera de volver a ese momento justo antes del 11 de septiembre, justo antes del momento de una angustia monstruosa.

Hablemos ahora sobre la resistencia al trauma. La resistencia al trauma es como la resistencia de los materiales en la física. El ser hablante no puede conocer de antemano la resistencia frente al trauma, solo puede saberlo después de haber pasado una prueba, no antes. Las personas que he encontrado en París y que han atravesado situaciones extremas se sorprenden ellos mismos de su capacidad desconocida. Esta resistencia es algo real sobre lo que no tenemos mucha influencia. Sin embargo, hay culturas, es decir discursos, que permiten soportar y afrontar lo real del trauma más que otras. El ejemplo que evoco es el del pueblo checheno<sup>26</sup>, que se encuentra en

25 Gerard Wacjmann, *Les experts*.

26 La historia de Chechenia es interesante para nosotros: el peso de la historia, los significantes para este pueblo y el impacto en el trauma cuyo significado maestro

la zona geográfica del Cáucaso, entre Rusia y Europa. Como muchos otros pueblos, también ellos debieron combatir al imperio ruso pero, a diferencia de otros, lograron resistir.

He podido verificar con mis colegas médicos en París la resistencia de hombres y mujeres a las peores condiciones. Recuerdo el caso de un hombre que venía a verme todas las semanas y que tenía la columna vertebral destruida, lo que normalmente impediría a cualquier ser humano caminar. Este hombre caminaba, sentía el dolor, lo soportaba, como muchos otros dolores, pero se sobreponía y continuaba. Esto es en el plano físico, pero en relación con el plano mental es también impresionante. Él sobrevivió a la tortura, al hambre, al frío, vio morir a casi toda su familia, tuvo que combatir en Chechenia, pasó por cinco países diferentes antes de llegar a París y la razón por la cual acudía a la consulta era por una pesadilla. Una pesadilla que hacía muchos años le inquietaba. En la pesadilla había dos escenas, la primera era un recuerdo, no una representación de algo que no tuvo lugar, la escena era muy clara: una mujer sorda que vivía al frente de su casa y quien, durante los bombardeos de la ciudad, salía de su casa como si nada para ir al centro de la ciudad, y un vecino que tuvo que salir a buscarla para advertirle del peligro, fue un momento muy angustiante. Pero esta escena no era la más importante para él, la escena que lo despertaba era siempre la misma, una bomba caía a su lado y su cuerpo se incendiaba. Era el fuego el significante que lo despertaba.

El significado de este sueño permaneció oculto. Pasaron varios meses y un día llegó muy emocionado y me relató un recuerdo de cuando era pequeño, un recuerdo infantil en el que, junto con un

---

es, sin duda, "resistencia". Sobre ella (la resistencia), León Tolstói escribe su novela *Hadji-Mourat* (relato escrito entre 1896 y 1904, publicado póstumamente en 1912, aunque el texto completo no fue publicado hasta 1917), cuyo protagonista es el líder avar Hadji Murad (1790-1852), uno de los opositores a la conquista rusa del Cáucaso. La obra fue objeto de numerosos cortes cuando se publicó por primera vez. De hecho, las observaciones de Tolstói (alimentadas por su propia experiencia como oficial subalterno en el Cáucaso y Crimea entre 1851 y 1856) sobre la conducta de las tropas rusas en el Cáucaso (oficiales alcohólicos, corruptos y apostantes, soldados mal entrenados...), así como sobre la personalidad de Nicolás I, cuyo retrato, en una marca fronteriza, a través de la finura desplegada en la caracterización de los personajes, la reflexión sobre su psicología y el vigor de una narrativa derivada de la experiencia vívida del autor como de una larga investigación documental, *Hadji-Mourat* es una de las cumbres del trabajo de Tolstói.



grupo de amigos, encontró un agujero, un hueco a través del cual salía gas natural en el camino que los llevaba a la escuela. El grupo de niños había inventado un juego que consistía en turnarse para llevar bolsas de plástico, llenarlas de gas, calentar el gas con un fósforo y hacerlas volar por el cielo. Los adultos prohibían a los niños jugar cerca de estos agujeros, pero sobre todo les habían prohibido encender el fuego. Una mañana, decidió ir más temprano que sus amigos, se vistió con un impermeable plástico, el cual cumplía la función de la bolsa de plástico, se sentó en el agujero de gas y encendió un fósforo. El efecto fue inmediato, el fuego lo invadió, se tiró al suelo y se apagó, no resultó herido. Nunca pudo decirle nada a nadie sobre esta experiencia infantil, sobre ese momento de puro desamparo. Este recuerdo interpretó inmediatamente la pesadilla, nunca más la volvió a tener.

Al traumatizado le falta una memoria, le falta una inscripción. La tesis de Lacan, en relación con el inconsciente como memoria, es que las representaciones *Volterllungen* que están en el inconsciente son una respuesta a la imposibilidad del encuentro entre los sexos. En ese sentido, el inconsciente articula algo que, a su vez, articula una inconsistencia, una incompletud del Otro.

## Bibliografía

- Agier, Michel. *Un monde de camps*. Paris: Editions La Découverte, 2014.
- Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme, III. Le système totalitaire*. Paris, Seuil, Coll. «Point», 1995.
- De Wenden, Catherine Wihtol. *La question migratoire au XXIe siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*. Paris: Presses de Sciences Po, 2010.
- Fassin, Didier y Rechtman, Richard. *L'Empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2007.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Paris: EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI Editores, 2013.
- Gunter, B. Risse. *La synthèse entre l'anatomie et la clinique*. Paris: Seuil, 1997.
- Klemperer, Victor. *LTI. La langue du IIIe Reich. Carnets d'un philologue*. Bibliothèque Albin Michel, 1996.

- Lacan, Jacques. “El atolondradicho”. En *Otros escritos*, 473-522. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Machado, Antonio. *Proverbios y cantares, XXIX*. Madrid: Edición El País, 2003.
- Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). “Lever les barrières. Mobilité et développement humains”. Dans *Rapport mondial sur le développement humain*. Paris: PNUD, 2009. (2003).
- Wajcman, Gérard. *Les experts, la police de mort*. Paris: PUF, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Les séries, le monde, la crise, les femmes*. Paris: Verdier, 2018

## Usos y abusos del enemigo

José Alejandro Pérez Betancur  
[japerezbetancur@gmail.com](mailto:japerezbetancur@gmail.com)

Université de Paris, CRPMS, París, Francia. Psicoanalista. Psicólogo por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Máster en Psicoanálisis por la Universidad Paris 8, Vincennes-Saint Denis. Doctorando en investigación en Psicopatología y Psicoanálisis en la Université de Paris (antes Paris 7, Diderot).

Clínico en el CAPA (Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes à Paris). Miembro de los Foros del Campo Lacaniano de Medellín y de París, y de su Internacional.

*Mientras el hombre sea hombre, mientras existan el deseo de poseer, la pasión, el temor y el odio, mientras haya gente de color diferente, lenguas y pueblos diversos, el rico será rico y el pobre, pobre, y el fuerte dominará al débil y el astuto dominará al fuerte.*

Mika Waltari. Sinuhé, el egipcio

*Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie.*

Sigmund Freud. Moisés y la religión monoteísta

*¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros? / Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.*

Constantino Cavafis. Esperando a los bárbaros

La cuestión es, en el fondo y, en definitiva, la diferencia, la “pura” diferencia. Lo que es y lo que no es, lo que pertenece y lo que es ajeno, y de forma mucho más aprehensible, lo conocido y similar, a lo desconocido y diferente. Sin embargo, veremos que la línea que hace la separación se desdibuja y no puede ser del todo definible por categorías opuestas. Es lo complejo de todo elemento que se juega en el campo de la subjetividad. Lo más desconocido puede ser, al mismo tiempo, lo más íntimo, esto sí creemos verdaderamente en el inconsciente. Por lo tanto, no está muy lejos del bien conocido *Unheimlich* que tanto interesó a Freud, o dicho en lacaniano, es del orden de la *extimidad*. De esta forma se eleva la figura del enemigo que pretendemos estudiar en el presente escrito, desde sus puestas en escena al servicio de lazo (y del desenlace) social y de la subjetividad. Es, de alguna manera, un problema de topología donde los límites no se definen si no es por el discurso que impone las fronteras.

El concepto “enemigo” es propio del campo de batalla, de la guerra, del enfrentamiento y el conflicto. No hace parte del edificio conceptual del psicoanálisis. Es por eso por lo que buscaremos aprehender qué del psicoanálisis da cuenta del uso y abuso, y veremos que esto se formalizará y tomará un cierto soporte material en la política que, a nuestro discurso, no deja de ninguna manera indiferente.

La cuestión no es, entonces, para nuestro desarrollo, ni el señalamiento de un, digamos, enemigo común, ni tampoco las batallas

contra él. El cómo combatir y a quién se escapa a nuestro interés, y aún más, a nuestra práctica, pues un análisis no puede terminar en un pacto con la barbarie. La cuestión se dirige más bien a su utilidad. Dicho de otro modo, en tono de pregunta, ¿por qué necesitamos, creamos, usamos y abusamos de un enemigo? La respuesta puede ser variada, tan variada como subjetividades hay en el mundo. Sin embargo, intentaremos atrapar algunos elementos que, como veremos, son de orden estructural en el sujeto que hace lazo social y, por lo tanto, habita en un discurso.

La figura del enemigo es un concepto fácilmente aprehensible en las puestas en escena del lazo social. Todo sujeto *apalabrado* inmerso en su subjetividad, en relación con el Otro y frente al otro, reconoce al enemigo, al sentimiento que se dirige a él: eso del orden de lo insoportable, e incluso, del orden de la sed de destrucción. El enemigo puede ser expuesto en términos corrientes, comunes, digamos intuitivos. Sin embargo, para el presente aporte intentaremos extraer de su función las consecuencias subjetivas. Esto implica un movimiento recurrente para el psicoanálisis, tal como Freud nos lo ha mostrado desde su interés “antropológico” y social. Es el movimiento clásico de lo colectivo a lo individual que vemos en el “Malestar en la cultura” o en la “Psicología de las masas”. El enemigo es, entonces, tanto general, e incluso universal, como se ha hecho la figura del diablo, “el enemigo malo”, como particular, íntimo y personal. En otras palabras, está el enemigo de todos: “nuestro enemigo”, y el enemigo propio: “mi enemigo”. Vemos así que la figura del enemigo, en términos simples –pero no del todo justos–, se remite a la forma más básica e incluso arcaica de la moral, a saber, la dialéctica “bueno-malo”. Es en este juego donde podemos encontrar las paradojas más impactantes, así como los excesos.

¿Qué es uso y qué es abuso? Empecemos por las modalidades en las cuales queremos ubicar al enemigo. Uso, simplemente se refiere a servirse de algo; esto supone, sin lugar a duda, una finalidad: Nos servimos de un cuchillo para cortar algo. El enemigo se usa para sostener algo, algo del orden de los afectos del odio, por un lado, pero también para sostener las amarras de la identificación. El abuso, bajo la misma lógica, se entiende como el uso excesivo, inadecuado, desproporcionado; es decir que el abuso lleva implícito el uso. Pero ¿dónde encontramos el abuso de la figura del enemigo? Lo veremos más adelante, pues es en este punto donde podemos encontrar los

actos más desdeñables –si se permite el calificativo– de la humanidad, efectivamente, contra la misma humanidad. Es allí donde encontramos justamente la crueldad.

Sin embargo, resulta interesante señalar cómo la palabra “abuso” se eleva como significante mayor para la lucha en nuestros días, son las banderas enarboladas en todo el mundo. Por el abuso, sin importar el ámbito que toque, se puede delinear el lugar, tanto de la víctima, como del victimario.

## Elementos para hacer un enemigo: manual de uso

El enemigo es la forma práctica, y empujada hasta el final, de lo que en psicoanálisis se ha desarrollado con el concepto de segregación. Evitaremos aquí una exposición del concepto para limitarnos a esta figura que, en el discurso, se puede soportar. Esta figura cuenta con un lugar especial y particular, está cerca, pero al mismo tiempo apartada. Es una topología extraña y ambivalente que entremezcla lo interno con lo externo. Ese alejamiento es la operación misma de la construcción del enemigo, como se lo plantea Umberto Eco. El enemigo se extrae del grupo por su particularidad: de forma práctica, son sus costumbres, sus vestimentas, su color de piel, su ideología, su lengua, etc., pero ¿qué hay del sujeto en aquel que señala como su enemigo? Dicho rápidamente, se trata de su propia diferencia íntima, que trabajaremos más adelante. Cualquier significante desconocido hace posible la construcción de un enemigo.

Empecemos por la teoría del significante, que nos puede dar luces en el asunto. Diremos que el enemigo está en el corazón mismo del significante, pues este representa la pura diferencia: un significante se establece como unidad cuando se diferencia del otro significante. Dicho de otro modo, el S1 no puede tomar el lugar del S2. El enemigo es el significante del cual se denuncia la no inclusión en el propio sistema significante. Se incluye, sin duda, en la cadena significante, pero como pura diferencia insoportable. Insoportable en la medida en que se supone como extranjeros los valores del sujeto, no solo en el ámbito de la moral, va más allá, incluso hasta tocar el orden de la estética. Este punto se ilustra perfectamente en la citación que de

da Vinci hace Lacan para abrir su escrito “La instancia de la letra en el inconsciente”<sup>1</sup>, que habla justamente de esa figura del enemigo, es decir, que se puede entender al enemigo desde una fundación del sujeto, por las vías del lenguaje; ese enemigo es, entonces, una forma de las estructuras elementales de la cultura. Hace uso de sus formas de intercambio, pues el enemigo no permite la “comprensión” en la misma lengua. Hay una ruptura, “porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis”<sup>2</sup>. Es una doble dimensión de fundación, por un lado, del sujeto con relación al otro, que fue desarrollada por Lacan en lo que definiría como el registro imaginario –quizás inaugurado con *El estadio del espejo*–, pero también toca lo simbólico del lazo, de la vida en grupo, de las reglas.

Vamos a detenernos un momento sobre la cuestión de la lengua. Tomaremos la figura del bárbaro, otro nombre del enemigo, extensamente tratado en la historia. Sobre este, nos dice Bárbara Cassin, recae la exclusión del grupo social por la lengua, por la no pertenecía del *logos*. Cassin toma como ejemplo a los griegos, que reconocen como única lengua la suya, el resto es un puro “bla, bla, bla”<sup>3</sup>, de ahí el bárbaro, como aquel que no entiende lo que digo, y del cual no se le entiende palabra cuando los sonidos salen de su boca. Pero esto va más allá de la comprensión, toca la propia humanidad, pues al estar excluidos del *logos* están igualmente por fuera de la razón, es decir, la lengua incomprensible deja al otro del lado del animal sin razón. El defecto de la lengua representa bajo esta lógica un defecto en el pensamiento, una incapacidad. Aparece claro en Aristóteles, quien define al hombre como: “un animal dotado de logos es un animal que habla-y-piensa”<sup>4</sup>. Es importante retener esta idea, porque justamente de esto se desplegarán los abusos contra el enemigo. Cuando el otro

1 La citación completa dice: “Oh ciudades del mar, veo en vosotras a vuestros ciudadanos, hombres y mujeres, con los brazos y las piernas estrechamente atados con sólidos lazos por gentes que no comprenderán vuestro lenguaje y sólo entre vosotros podréis exhalar, con quejas lagrimeantes, lamentaciones y suspiros, vuestros dolores y vuestras añoranzas de la libertad perdida. Porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis”.

2 *Ibíd.*

3 Bárbara Cassin, *Plus d'une langue* (Paris: Bayard Éditions, 2019).

4 *Ibíd.*

solo pronuncia puros “bla, bla, bla”, sus significantes quedan en el aire, no hay claridad, y no pueden enunciarse consignas de masa, no puede gritar con ferviente pasión el amor a una patria, por ejemplo, no defiende valores ni dioses. Dicho de otro modo, su enunciado es vacío, pues del otro no se le devuelve nada. De alguna manera, podríamos decir, que el odio es lingüístico, porque deja en evidencia la farsa comunicativa. Es la frustración que cae sobre el sujeto en cuanto apasionado –gozante– de la búsqueda de sentido.

Este punto es muy importante, pues implica lo universal. Efectivamente, lo universal es un término limitado, estructuralmente limitado, porque espera agrupar todo en un mismo conjunto que siempre encontrará una excepción. Nuestro protagonista es, en efecto, el no-universal, pues queda por fuera de la universalidad de nuestro *logos*. En el grupo, nos recuerda Lévi-Strauss, todos son parientes, siempre y cuando no se incurra en una falta grave al orden simbólico que los organiza, es decir, que el enemigo es un no pariente. ¡Imposible casarse con el enemigo! Esto sería una falta grave, como lo ilustra claramente la famosa tragedia de Shakespeare, *Romeo y Julieta*. Lévi-Strauss propone que por el mito el sujeto sabe dónde debe buscar, por ejemplo, su esposa, y dice: “no muy lejos porque puede ser una extranjera, un enemigo, una bruja”<sup>5</sup>. El mito resulta el mejor de los medios para determinar un enemigo. Es, de alguna manera, el que traza la línea marcada por la creencia o no en el contenido mítico, de ser o no parte de un grupo<sup>6</sup>. Es el mito colectivo de un pueblo el que marca un cierto sentimiento de pertenencia<sup>7</sup>. Sin embargo, el mito individual puede marcar también la particularidad del sujeto en el recurso narrativo que soporta su síntoma.

5 A propósito del mito y las diferencias que constituye entre los grupos sociales, remitimos a la entrevista realizada por Bernard Pivot a Lévi-Strauss en 1984. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&ab\\_channel=InaCulture](https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&ab_channel=InaCulture)

6 Un ejemplo contundente es el que presentan Rithée Cevasco y Markos Zafiroopoulos en su texto “Odio y segregación”, donde cuentan “la construcción de una verdadera ficción: una Novela Nacional” para crear y sostener la lucha entre los pueblos de Rwanda: los tutsis y los hutus.

7 Sobre el mito y el enemigo ver: José Alejandro Pérez Betancur, “Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social”, en *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020): 295-307.



Volvamos sobre el significante y su pura diferencia. Tomaremos ahora un concepto de Lacan, poco comentado, pero completamente importante: se trata de *la segregación urinaria*.<sup>8</sup> Basándose en una observación casi del orden de *Lo infraordinario* de Percec, Lacan resalta la imagen de las dos puertas, que representan las entradas por separado para caballeros y para damas. De esta manera, él demuestra cómo el significante entra en el significado, pues “bajo una forma que, no siendo material, plantea la cuestión de su lugar en la realidad”<sup>9</sup>. Esto representa dos términos opuestos, que se anudan a la diferencia atómica, y que “determinan los espacios que, en la realidad, repercuten la estructura diferencial de los dos significantes”<sup>10</sup>. De esta manera, Colette Soler subraya los efectos de sentido en lo real que se juegan en el orden social, según su expresión, para, bajo el consentimiento de los sujetos, gestionar los cuerpos. Y continúa diciendo que “con los baños separados, vemos entonces la estructura del significante –estructura claramente binaria cuando se trata de la distinción hombre/mujer– salida únicamente del campo del lenguaje para regular el desplazamiento de los cuerpos”<sup>11</sup>. Esa estructura binaria se aplica de muchas formas, y, por ejemplo, tomando la geopolítica podemos decir que el nombre de cada país funciona como el cartel que encabeza la puerta de un baño.

De esta manera, Soler agrega, en su lectura, que este postulado de Lacan es una anticipación lejana de lo que más adelante será el discurso como lazo social, en el cual Lacan “supone relaciones simbólicas estrictas fuera del lenguaje y que hacen y fundan la realidad independientemente de la palabra, de allí la expresión ‘discurso sin palabra’”<sup>12</sup>.

Podríamos tomar la vía de la diferencia sexual para hablar de la mujer como enemigo, tal como se ha hecho en diferentes religiones y sistemas de valores. Podríamos tratar de buscar los resortes de esta práctica tan común de odio hacia la mujer y preguntarnos el porqué,

8 Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1979), 185.

9 *Ibíd.*

10 Colette Soler, “Comment Lacan parlait-il de la ségrégation”, *Mensuel*, no. 128 (2018), 21. Traducción propia.

11 *Ibíd.*

12 *Ibíd.*

aunque esto excedería los propósitos de esta participación. Resaltamos, únicamente, cómo en la estructura misma del significante podemos encontrar la pura diferencia que sostiene la segregación, una segregación significativa.

Exploremos ahora el plano de lo imaginario para pensar cuáles elementos permiten o construyen a un enemigo desde su unidad básica, es decir, por la imagen. ¿Cuál estética para el enemigo? Sobre este punto se ha insistido mucho. Este imaginario habla notablemente de otro cuerpo, un cuerpo diferente que lleva la marca de la diferencia. La lista de marcas puede ser infinita, pero casi siempre se puede resumir desde lo feo. El enemigo es feo, estéticamente insoportable. Eso desde el punto de vista más exagerado, pero también podemos encontrar en los dichos de los sujetos expresiones que remiten directamente a la apariencia física con alguna marca que incomoda, que distancia al otro por esa marca.

El enorme tratado de Umberto Eco sobre *Historia de la fealdad* da cuenta de la importancia de la imagen para construir un enemigo, enemigo digno de miedo, de odio, de rechazo, pero también, claro está, de fascinante interés. Por ejemplo, en el apartado sobre “Las metamorfosis del diablo” muestra cómo, según el relato, y también las intenciones que tenga, el diablo toma una apariencia seductora, de belleza extraordinaria “de jovencitos ambiguos o de procaces prostitutas”<sup>13</sup>, para así empujar a la tentación y al pecado. Pero no es más que una apariencia, y vemos cómo, al igual que la “lengua” del bárbaro, la imagen del diablo se sirve de la animalidad hasta llegar a la clásica imagen de las patas de cabra, los cuernos de toro, la cola, e incluso las alas de murciélago. Se trata también de la consecuencia de la ruptura de un pacto que tiene similitudes con el pacto simbólico del lazo social, lo que más adelante enunciamos como una falta grave del vínculo. El diablo es, como sabemos, el ángel caído, el que se resistió a Dios y desobedeció su mandato. Pareciera, entonces, que una de las consecuencias de esa ruptura es la fealdad, que desde siempre se ha asociado con el mal; la fealdad del cuerpo humano que toma rasgos que lo asocian al animal. El diablo no es el único ejemplo: el hombre lobo, que ante su transformación pierde la facultad de

13 Umberto Eco, *La historia de la fealdad* (Barcelona: Random House Mondadori, 2007), 97.

pensar como un humano, se queda sin *logos* y cede a la destrucción; o Drácula, que se transforma en murciélago para escapar, o puede tomar, según su voluntad, la apariencia de una bestia cercana al lobo. Lo bueno y el bien son bellos y lo malo y el mal son feo. Es la forma estética de la moral. Efectivamente, el enemigo que está por fuera de la moral puede comer carne humana, matar, mentir, es feo y no se baña. Tomemos ahora un ejemplo más próximo de nuestros días: Lord Voldemort, el enemigo de Harry Potter, es un buen ejemplo para ilustrar un enemigo, pues la magia del cine nos ha permitido verlo, dar una misma imagen para lo que millones de lectores imaginaron en las letras del libro original. Lord Voldemort, carcomido por su sed de mal, termina renunciando a su apariencia, imagen que lo asimila a los otros, y acaba por parecerse a una serpiente, a medida que renuncia a su propia condición de humano (mago) en la malvada práctica de dividir su alma en los *Horocruxes*. También es interesante resaltar que como buen enemigo tiene la facultad de hablar otra lengua, una lengua privada: el *pársel*, con la cual, según la autora de la saga, se puede hablar con las serpientes. Una vez más apuntando a la animalidad. No es de sorprendernos entonces que la fórmula clásica de Plauto, retomada e inmortalizada en Hobbes, a saber: “el hombre es un lobo para el hombre”, sea el recurso a la animalidad que toma el relevo de la pulsión violenta y agresiva de destruir al otro.

Otro ejemplo divertido, y al mismo tiempo dramático, lo encontramos en la película *Jojo Rabbit*. En varias secuencias vemos cómo Jojo, el niño obsesionado con la figura de Hitler, construye, desarrolla y escribe todo lo relacionado con la apariencia y costumbres de los judíos, guiado por la malicia juguetona de Elsa Korr, una niña judía que disfruta alimentando el imaginario de Jojo, quizás para empujarlo a notar el absurdo y ridículo de su fanatismo, su sed de ver la diferencia en el judío, y que, ante sus ojos, ella, le muestra su humanidad. Sin ánimo de divertirse y asustar a un pequeño Jojo, este ejercicio de deformar –física y moralmente– al enemigo es lo que hacen las ideologías: construyen un edificio, manipulado, engañador, sobre el enemigo. Es decir, formulan un saber sobre él, alterado con el ánimo de incitar al odio. Es el lugar del adoctrinamiento.

Todos estos elementos se encarnan en un otro, presente o esperado, como en el poema de *Esperando a los bárbaros* de Cavafis. Esa ausencia presente de los bárbaros fue retomada por J. M. Coetzee

en su novela que toma como título el mismo del poema. En esta novela vemos cómo el miedo se construye únicamente con la mera suposición, suposición de sus costumbres, de su apariencia, de su lengua. Pero, siempre allí, del otro lado, hay un otro, un otro con un cuerpo –en algunos casos–, o un otro que se nombra y se introduce en el lenguaje.

De ese otro, u Otro, Lacan desplegó algunas consecuencias, imaginarias, simbólicas y reales –en sus efectos– sobre los sujetos. Podemos resaltar la pregunta que lanza casi al final de “La instancia de la letra...”: “¿cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?<sup>14</sup>”. Son interesantes los vectores que plantea, que van del otro al sujeto y de este un retorno al sujeto. Este movimiento toma diferentes acepciones: desde “El estadio del espejo...”, Lacan propone cómo la imagen del propio cuerpo del niño, puesta en comparación con otro cuerpo, el del otro, establece ya las amarras del cuerpo propio, allí donde atrapa una cierta *gestalt* “cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie”<sup>15</sup>. El niño entra a ser parte de una “especie”, un grupo, por la imagen de su cuerpo que se parece al del otro, aunque la motricidad sea aún limitada. Sin embargo, acá el niño se encuentra consigo mismo como extraño, en cuanto *yo*<sup>16</sup>. Más adelante, con el orden significativo (en el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente* y en el texto “Subversión del sujeto” se plantea un mensaje que pasa por el Otro y puede retornar como pregunta: “*Che vuoi*”<sup>17</sup>. Del semejante otro de la imagen al enigmático Otro del deseo y el stock de los significantes, el sujeto estaría –en el mejor de los casos– atrapado de principio a fin, agitado –siguiendo a Lacan– para su deseo, y, dicho de otro modo, para existir.

14 Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 209.

15 Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos presenta en la experiencias psicoanalítica”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1984), 88.

16 Clara Cecilia Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, en *Desde el Jardín de Freud*, no. 13 (2013), 203.

17 Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1979), 326.

## Los excesos políticos de la figura del enemigo: manual de abuso

Ahora bien, si existe un enemigo, este se formaliza en el Otro. Ese que ya hemos nombrado como enigmático, por no decir problemático. En Freud lo encontramos en sus múltiples formas cuando dice: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar, y como enemigo, y por eso, desde el comienzo mismo, la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”<sup>18</sup>.

De este modo, Freud presenta el valor de lo colectivo que irrumpe en la subjetividad, que es donde se juega el campo de la política. Es su forma de articular lo individual y lo colectivo<sup>19</sup>. Más adelante, agregará un punto relacionado a la diferencia que buscamos resaltar, dice: “la psicología de las masas trata del individuo como miembro de un linaje, de un pueblo, de una casta, de un estamento, de una institución, o como integrante de una multitud organizada en forma de masa durante cierto lapso y para determinado fin”<sup>20</sup>. En estas líneas, Freud no solo habla del sujeto perteneciente a un grupo, que puede ser determinado por la biología, el grupo que hereda de sus padres, sino que habla también del grupo ideológico que se establece con un propósito preciso, algo que busca llevar a cabo. Esto puede ser un adelanto a la noción lacaniana de discurso donde se jugaría una cierta *Viologia*<sup>21</sup>. Esto adelanta ya los intereses por los cuales se puede apelar a la figura del enemigo. Pero antes de tratar este mundo deberíamos preguntarnos ¿qué lleva al sujeto a poner a otro del lado del enemigo? A ese otro que, como hemos visto ya, está presente en la obra de Freud y se ha elevado a Otro en la enseñanza de Lacan.

18 Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, Vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 67.

19 Paul-Laurent Assoun, *Lacan*. (París: PUF, 2003), 68.

20 Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, 68.

21 «Il est évident que la biologie a avantage à se forcer...à devenir – avec un accent un petit peu différent – «la viologie»: la logie de la violence... à se forcer du côté de la moisissure, avec lequel ledit parlêtre a beaucoup d’analogies». Jacques Lacan, *Seminario 22. RSI (1974-1975)*, sesión del 08 de abril de 1975, inédito.

Tomemos la cuestión tal como se la plantea Žižek en su libro *¿Quién dijo totalitarismo?*, allí lo enuncia como “el enigma de/en el Otro” siguiendo una cierta discusión entre Lacan y Laplanche<sup>22</sup>. Se trata realmente de la Alteridad<sup>23</sup>, y Žižek deja de lado la posición que considera “a la moda” del desconocimiento de sí, es decir, de la Alteridad íntima que se traduce en efectos de odio por la Alteridad externa.<sup>24</sup> Propone entonces un paso del “enigma de” al “enigma en” que introduce la imperfección del Otro que, sin ir muy lejos, sería la fórmula lacaniana del “el Otro no existe”. Se plantea, así, que el Otro mismo no sabe de su existencia, él es una Alteridad para él mismo, dice Žižek, y este es el dios que puede ser amado. Ese enigma es su falta, que se representa en la escritura lacaniana con un A barrado. La cuestión no es, por tanto, cuál es el resultado de este enigma, no hay un desenlace al estilo de Agatha Christie, no hay una esfinge que espera la respuesta correcta para ceder el paso. Incluso, no hay respuesta, pues los efectos quedan de lado de lo Real, donde el mensaje del Otro, “el enigma *sexualizado*”<sup>25</sup>, no encuentra una verdadera traducción, es decir, que se resiste a lo simbólico. Queda pues como el goce que se instaura en lo Real.

Es en este punto del enigma que podemos, con la lectura de Žižek, llegar a los efectos en lo real de este Otro atrapado en cuanto que enemigo. Pues lo sabemos, para el Otro se juega la doble cara del amor o el odio. Ese real toca igualmente el lenguaje, pues hay una traducción que no opera y es por eso que se consolida como un puro enigma, causado incluso por la más pequeña de las diferencias. Pero no todo Otro es un enemigo, y, sin embargo, todo Otro tiene su enigma. Evidentemente, todo esto está atravesado por el deseo, quizás siendo este el verdadero enigma del Otro. Claramente, tiene que ver con el problemático deseo de la madre, “(*m*)other’s desire”<sup>26</sup>, que se presenta igualmente como un enigma. Sobre este se impone el padre que no es tanto un intruso, sino más bien una solución a

22 Jean Laplanche, *Le primat de l'Autre en psychanalyse* (Paris: Champs Flammarion, 1992), 380.

23 Se conserva la escritura de la Alteridad con mayúscula, tal como lo hace Žižek, diciendo que se trata de la Alteridad que el Otro es para sí mismo.

24 Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme* (Paris : Éditions Amsterdam, 2007), 64.

25 *Ibid.*, 65.

26 “Deseo de la madre/otro”. *Ibid.*, 67.

lo intraducible de este deseo. Es del orden de lo simbólico. Es por eso por lo que el padre se puede pensar como el primer enemigo, al imponer su propio sistema por la prohibición.

Nos tendríamos que preguntar, así, ¿cuál es el deseo del Otro que odio? El enemigo cuenta con un agregado discursivo, e incluso narrativo, que se sostiene en el discurso del Amo. El enemigo es un pilar fundamental de la narrativa, pues, sin él, el conflicto no existe. Dicho de otro modo, nuestra hipótesis es que justamente ese enigma, materializado en la lengua o el color de piel diferente, incita al odio que se dirige al enemigo, evidentemente, sostenido por un discurso como unificador de goce. Si bien existen los pequeños enemigos íntimos que aparecen en las confrontaciones de los sujetos, y que llevan a la queja, el imaginario que lo sostiene puede terminar por ceder y dejar caer la pequeña batalla subjetiva. El gran enemigo, el del lenguaje político, por el contrario, se sostiene en el discurso identitario que señala un enemigo común. Ahora bien, ese discurso del amo hace vivir verdaderamente el enemigo en la subjetividad, al punto que podríamos decir: “Dime tu enemigo y te diré quién eres”. No es más que una ilusión, es la ilusión de la masa, que da un soporte de identificación, para que el sujeto no se enrede en sus propias oscuridades. Este enemigo hace parte de lo que “se puede definir como ‘el buen uso’ de la segregación”<sup>27</sup>. Buen uso por cuanto logra sostener a un grupo, sostener el lazo social, trabajar, amar, hacer. Clara Cecilia Mesa desglosa, en su artículo “Segregación: fundamento de la fraternidad”, las tres identificaciones que desarrolla Freud en su estudio de las masas, y propone que la tercera identificación “es claramente definida como la segregación de un enemigo común; en este sentido, esta forma de la segregación participa de la cohesión”<sup>28</sup>.

El enemigo no es el bárbaro como tal, pues este puede hablar también la misma lengua y, sin embargo, puede no entendersele. Es como si *lalangue* barbarizara al sujeto. Pero, como decíamos, hay un Otro que queda por fuera de la identificación, al que se le hace objeto de la oscura pasión del odio: “La estructuración misma de la identificación es acompañada por la creación de un objeto de rechazo

27 Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, 200.

28 *Ibid.*

ofrecido a la insaciable satisfacción pulsional”<sup>29</sup>. Es un retorno de la parte de goce real, que se resiste a la simbolización. De alguna manera, el enemigo es un elemento de la simbolización, pues lo instaure un discurso, pero caen sobre él los efectos de lo Real. Es así como podemos decir que la figura del enemigo es una herramienta fundamental del sustento del lazo social, él participa incluso de su fundación. Se trata de un soporte efectivo del goce que hace grupo, pero toca también la particularidad del sujeto que se identifica a un significante Amo, movilizado por ejemplo por la ciencia u otros. El enemigo permite relanzar una y otra vez el goce del grupo.

Ahora bien, contra el enemigo se ejerce la violencia. No solo se ejerce, sino que se deposita. Él es el perfecto depositario de la inconformidad significativa y de la pulsión de muerte más destructiva. Vemos así el enemigo de Estado, el enemigo del pueblo, el enemigo interior, el enemigo público, el enemigo de clase, el enemigo del género humano como la encarnación del mal absoluto. Del enemigo se recibe igualmente violencia y se responde con violencia. La segregación no deja de ser un ejercicio de formalización de un enemigo común a un grupo constituido por una identificación significativa determinada.

El abuso implica ya el uso, pero como excesivo, desmedido o con propósitos deshonorables. Y la política, en su aplicación a lo colectivo, se sirve perfectamente de él para sostener discursos que de otro modo serían insostenibles. Sin ir muy lejos, está el ejemplo clásico de Hitler y los judíos. Pero vale también recordar el escalofriante caso que hizo víctima a Alain de Monéys el martes 16 de agosto de 1870. Este caso es contundente. Este día este joven visitó el pueblo vecino de Hautefaye, que frecuentaba todo el tiempo, en el que tenía lazos de amistad e incluso representación política. Allí, a causa de un malentendido, fue señalado como enemigo: ¡un prusiano! Para aquel tiempo, Francia atravesaba un combate efervescente con este país y las noticias llegaban, quizás distorsionadas, del campo de batalla a la apacible campaña donde habitaba Alain de Monéys. Esa información, la oficial, que dibujaba la barbarie de los prusianos, el odio con el que arremetían contra las costumbres francesas, así como

29 Rithée Cevasco y Markos Zafiroopoulos, “Odio y segregación”, en *Acheronta*, no. 13, 2001.



sus malos hábitos de higiene y fealdad, alimentaban el odio de esta pequeña comunidad por un enemigo a todas luces invisible para ellos. Sin embargo, el malentendido en el discurso de Alain de Monéys le costó la vida, pues pasó de ser el vecino amigable a un simpatizante de Prusia y, luego, en el furor del linchamiento, fue torturado bajo los gritos aplastantes de ¡prusiano, prusiano!, linchado, mutilado, quemado e incluso comido, por una población que nunca había tenido vínculos directos con el campo de batalla. Eso que lo asoció de forma directa con la imagen de Prusia fue suficiente para borrar lo anterior. Pasó de ser el vecino al perfecto desconocido y toda la cólera alimentada día tras día por el discurso oficial se desencadenó sobre un solo sujeto. Ese día, Alain de Monéys no fue humano, sino Prusia entera, como significante erigido para odiar<sup>30</sup>.

Esta forma de agresión parece sostenida en la política de un Robespierre que, en su discurso que instaura y justifica *El Terror*<sup>31</sup>, desarrolla toda una teoría del enemigo, que muchas veces ubica al interior del grupo. Es así como, dirigiéndose a la Asamblea, resalta que el enemigo está en el colectivo que asiste a su discurso, el enemigo “entre nosotros”, imperceptible, pero palpitante. Nada muy diferente al “enemigo invisible” que representa, también en una línea francesa (Emmanuel Macron), el virus SARS-CoV-2 y los recientes estragos que provocó: ¡Está entre nosotros!, “corroyendo nuestra unidad desde adentro”<sup>32</sup>.

Es notable cómo toda nuestra forma de entender el relato, la narrativa misma, la *poética*, si retomamos a Aristóteles, se ha servido de una contraparte. El enemigo lo aprendemos a distinguir desde que vemos la primera película de nuestras vidas. Lo encontramos en los libros, las novelas, las series. Todo conflicto, como motor del relato, tiene un enemigo generalmente articulado con la maldad del villano, el antagonista: la zancadilla del héroe. Evidentemente, eso sigue la lógica de la dialéctica de la que Lacan se sirvió para pensar

30 La historia es muy conocida y debatida, pero remitimos al libro de Jean Teulé que relata paso a paso el calvario de Alain de Monéys en la novela histórica *Mangez-le si vous voulez*.

31 Se trata del momento histórico de la Revolución francesa, conocido como “*La Terreur*” por los excesos de los actos del gobierno revolucionario. La imagen por excelencia de ese periodo es la guillotina.

32 Slavoj Žižek, *Slavoj Žižek presenta Robespierre. Virtud y terror* (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 18.

la relación al Otro. La dialéctica hegeliana permite este soporte narrativo. Amo-esclavo, profesor-alumno, héroe-villano y, siguiendo la relectura de Byung-Chul Han de la obra de Carl Schmitt, tendríamos que adjuntar la pareja-dispareja: amigo-enemigo.<sup>33</sup> Pero esto va más allá, porque cuando consumimos enemigos en todos los medios, lo que en realidad se está aprendiendo no es tanto quién es el enemigo –nuestro enemigo–, pues esto queda marcado de entrada, sino más bien, cómo temer y odiar al enemigo.

La política de Robespierre es contundente, pues no temía reclamar abiertamente la muerte del enemigo, que era todo aquel que cuestionara, criticara o atacara el orden político ya establecido por la Revolución. Es el verdadero uso político del Terror. Esta es una línea continua que avanza hasta nuestros días, por lo que se podría llamar una política del miedo. En esta, el núcleo central y constitutivo es el enemigo que se pone en práctica en la mezcla contemporánea de *biopolítica pospolítica*.<sup>34</sup> Este concepto une la renuncia a las “viejas luchas ideológicas” y la gestión de los cuerpos, estableciendo una suerte de discurso único de bienestar. De esta manera, el discurso, siempre del lado del Amo, establece un significante amenazante y logra una victimización de los sujetos que habitan y gozan en ese lazo social específico: “De aquí la búsqueda desesperada de chivos expiatorios con el fin de detener los peligros y alejar la cólera divina”<sup>35</sup>. Dicho de otro modo, enuncia una suerte de: “si quiere hacer parte de nosotros y estar bien –según lo que establecemos como estar bien– teme a aquel que te señalamos para tal fin”. Es otra forma del eugenismo, que da un paso adelante para, no solo temer, sino proponer la eliminación de aquel que “contagia”.<sup>36</sup> Eliminar todo lo “malo”. Es la función misma de la crisis que “permite, en efecto, mantener un clima de miedo terrorífico, prohibiendo todo desacuerdo y permitiendo el recurso a prácticas dolorosas y a métodos problemáticos para deshacerse de

33 Byung-Chul Han, *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder Editorial, 2018), 63.

34 Slavoj Žižek, *Sobre la violencia* (Bogotá: Paidós, 2017), 45.

35 Michela Marzano, *Visages de la peur* (Paris: PUF, 2009), 22. Traducción propia.

36 Colette Soler, “¿Qué responde el psicoanálisis a los casos de emergencia?” Conferencia, Foro del Campo Lacaniano en Turquía, 30 de mayo del 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=R05etM4X8s0&feature=youtu.be>

los individuos ‘molestos’<sup>37</sup>. Es decir, el afecto político por excelencia de nuestra subjetividad contemporánea es el miedo.

Estas formas que se aplican en la práctica de la política del lazo social no solo dicen qué hacer con el cuerpo propio —para estar bien y saludable—, sino que también establecen un *qué* hacer con el cuerpo del enemigo. Sigue la lógica del sacrificio más antiguo, como aquel que ofrece la vida de un carnero para evitar la ira de los dioses, pues “desde siempre, la caza de chivos expiatorios sirve simbólicamente para dar una ilusión de control y, cuando se debe, establecer el equilibrio”<sup>38</sup>. Estos son, en definitiva, hombres abstractos<sup>39</sup>, según la expresión de Pierre Clastres, hombres inventados para sostener la idea de un Estado. Sigue la lógica de Hobbes que, de alguna manera, se empuja hasta decir que aquellos que no vivan bajo una forma de sociedad (según la tradición europea) no son humanos, o por lo menos se acercan más a los animales.

## El juicio del enemigo. El goce de juzgar(se)

Cuando el enemigo está en la mira, y se procede a su “sacrificio”, solo queda preguntarnos por ese cuerpo sometido al odio de la masa. Ese cuerpo es diferente por el discurso que lo ubica como enemigo. Volvemos sobre este punto a la animalidad.

La fabricación del enemigo pasa igualmente por la fabricación de un cuerpo, donde lo imaginario se enraíza en la apariencia y lo simbólico en las costumbres. Sobre este punto, Françoise Héritier propone una distancia que introduce la violencia para ese enemigo. Esta consiste en extraerlo, dejarlo por fuera del grupo humano. A este punto, se llega por la vía de la deshumanización del cuerpo sobre el cual se ejerce la violencia física más extrema. Ese cuerpo queda por fuera de todo parentesco y, como hemos dicho, es el discurso el que resalta las pequeñas diferencias del Otro para elevarlas a la diferencia absoluta. Lo

37 Marzano, *Visages de la peur*, 23. Traducción propia.

38 *Ibid.*

39 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence* (1977), (Paris : L'aube poche, 2010), 11. En el original “Hommes abstraits”. La traducción es propia del autor.

encontramos en Freud bajo el nombre del narcisismo de las pequeñas diferencias. Esta es la puesta en práctica de lo que Lacan llamó en su *Atolondradicho* “el racismo de los discursos puesto en acción”<sup>40</sup>.

Héritier postula, entonces, que el “motivo profundo del racismo y de la intolerancia, que integra la cuestión de la identidad de sangre, consiste en la íntima convicción de que los otros no pueden pensar, sentir, actuar como nosotros –sea cual sea ese “nosotros”– que se considera como la esencia de la humanidad, de la civilización”<sup>41</sup>. Y de esta manera se plantea que, incluso en el dolor más absoluto infligido al otro, al enemigo, se parte, del lado del victimario, de la idea de que no puede sentir un verdadero dolor y que incluso la muerte de sus seres queridos no le provoca un verdadero sufrimiento, pues como enemigo ni sus afectos pueden existir, en todo caso de la misma manera que “nuestros” afectos. La antropóloga continúa diciendo que todas estas creencias son en realidad “la necesidad de negar el Otro como verdaderamente humano (...) para poder excluirlo, hacerle mal, incluso intentar prohibirle una vida *post mortem*”<sup>42</sup>.

Ahora bien, partiendo de la idea de que todo enemigo tiene alguna relación con ese primer otro, con ese yo ajeno al propio sujeto, podemos pensar que en realidad el sujeto victimario actúa de esa manera porque algo reconoce del dolor que está causando. El victimario inflige dolor, las peores vejaciones, justamente porque reconoce el sufrimiento que porta y porque de alguna manera “si no es él, soy yo”. El cuerpo del enemigo es un cuerpo que queda por fuera de la *corpo-erection*, allí donde los cuerpos hacen lazo social por el goce que vehicula el discurso. *El hombre es un lobo para el hombre*, esta disgregación hace necesario que no todo hombre es un hombre para el otro hombre, por eso se recurre a la imagen de un animal para ilustrar la diferencia entre uno y otro, pero también para permitir el exceso y negar el parentesco.

Ahora bien, la familiaridad con el enemigo puede ser entendida de dos maneras, o mejor, por dos vías. Por un lado, hemos expuesto su forma significante, es decir, que habita en la estructura misma del

40 Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 487.

41 Françoise Héritier, “Quels fondements de la violence?”, en *Cahiers du Genre*, no. 35 (2003/2), 33. La traducción es propia de autor.

42 *Ibid.*

lenguaje y, por consecuencia de eso, en el lazo social. Por otro lado, pero completamente dependiente de esta primera hipótesis, está la forma que llama al deseo. El deseo, en definitiva, no es tan íntimo como se podría pensar, él se construye mirando al otro y hablando a través del Otro. Esta misma lógica da un giro donde la pregunta por el deseo del Otro no deja de inquietar. Ya lo hemos dicho, hay un enigma. La cuestión podría enunciarse como “el deseo del enemigo”. Será este otro muelle para el odio y, sobre todo, para el juicio. Es del orden de la cólera que “es el afecto que surge cuando algo de lo real se interpone en el camino de las empresas del deseo”<sup>43</sup>. Se trata, entonces, también de un obstáculo. Es por eso que decimos que, si bien el enemigo se establece por lo simbólico que se implanta en el discurso, sus efectos son del orden de lo real. Pero no cualquier relación con lo real, sino precisamente como algo que se interpone en el deseo.

Enemigos comunes hay muchos, instaurados en el discurso con todo el arsenal institucional que los puede alejar de sus potenciales “víctimas”, para ellos se aplica el enunciado del oráculo a Edipo en la película de Pasolini: “No contamines a esta gente con tu presencia”. Los enemigos más comunes corresponden a las “manzanas podridas” de la sociedad común, es decir que, como lo suponía Robespierre, están entre nosotros. Estos son el “loco” y el “criminal”. El primero, que “orienta los miedos colectivos sobre el plano de las enfermedades mentales”<sup>44</sup>, es decir, perder la razón y el ilusorio control de sí que venden las neurociencias; el segundo, “reenvía simbólicamente al mal moral”<sup>45</sup>. Ya lo sabemos, luego del juicio quedan para ellos el manicomio o la prisión, muros que cortan el peligro que representan para la unidad del discurso.

Sobre el enemigo podemos indagar la cuestión del deseo justamente con la figura del criminal, en cuanto transgresor de la “moral” establecida. Esta posición reenvía justamente al propio deseo, tal como lo muestra Jacques-Alain Miller en su intervención “Nada es más humano que el crimen”. Allí, siguiendo a Freud, plantea que en los sueños el sujeto es también responsable de sus deseos oscuros, que se manifiestan en actos impensables en el mundo de la vigilia.

43 Colette Soler, *Les affects lacaniens* (Paris : PUF, 2011), 88. Traducción propia del autor.

44 Marzano, *Visages de la peur*, 27. Traducción propia.

45 *Ibid.*

Denuncia, así, a todo sujeto como un “pequeño monstruo fascinado” y dice: “Pienso que esa fascinación por el gran criminal tiene como razón de ser que, en cierto modo, él realiza un deseo presente en cada uno de nosotros. Aunque sea insoportable pensarlo, de alguna manera son sujetos que no han retrocedido frente a su deseo”<sup>46</sup>. De esta manera, podríamos decir, es una hipótesis, que en el odio que se dirige al enemigo está la suposición de un deseo. El enemigo, en su desparpajo moral, cuenta con la *libertad* de transgredir el lazo social, cosa que el sujeto del discurso no se puede permitir de ninguna manera, a menos que esté dispuesto a pasar del lado del desechado, es decir, devenir un enemigo potencial. Dicho de otro modo, se odia al Otro libre de discurso. Y aún más, el enemigo resulta como un espejo que provoca la frustración. Por eso, contra él todos los excesos.

Esta misma lógica aplica, y quizás con más fundamento, del lado del goce. Pues “si el sujeto goza es culpable, está en deuda con la ley de lo simbólico. Porque para el acceso al deseo en lo simbólico, el goce debe ser eliminado”<sup>47</sup>. Es un infractor. Por eso el diablo, el enemigo malo, es la “figura del goce” absoluto. El diablo es, quizás, la mejor iconografía para representar al superyó que invita, mejor, obliga al goce. El padre es la contraparte de esta figura, pues se entiende como representante de la ley. Sin embargo, está también el padre imaginario en el neurótico, que está castrado, y es la “figura imaginaria que cubre el hecho que es por nacer en el lenguaje que el goce está prohibido a quien habla como tal”<sup>48</sup>. Pero es allí, justamente, donde se cae en la ilusión de que el enemigo, lo demuestran la xenofobia y el racismo, es un gozador sin límites, “es un otro imaginario, figura del otro que cubre lo que falla en nuestro goce”<sup>49</sup>. Aquí Carmen Gallano toma la cuestión del lado del pequeño otro imaginario, el semejante, pues el enemigo no siempre se reviste del enigma del Otro.

Volviendo a la *biopolítica pospolítica*, donde el afecto reinante es el miedo, aparece entonces el pavor al propio deseo, pues el sujeto

46 Jacques-Alain Miller, “Nada es más humano que el crimen” en *Virtualia* [en línea], no. 18, (2008), 3. <http://www.revistavirtualia.com/ediciones/18>

47 Carmen Gallano, *Krisis hoy. Cuerpos y subjetividad, ecos del psicoanálisis* (Barcelona: Ediciones S&P, 2019), 342.

48 *Ibíd.*, 339

49 *Ibíd.*

se sabe capaz de lo peor. Sería una suerte de proyección del deseo. En nuestra contemporaneidad podemos ver un notable y creciente miedo al deseo del hombre. Hombre como aquel que en su anatomía (como lo dice Freud cuando habla de la anatomía como destino) cuenta con un pene, pero también como al sujeto que teniendo un pene desea a una mujer. El deseo del hombre se ha hecho peligroso, desproporcionado y animalizado. Es por eso por lo que, en el discurso más radical de un cierto feminismo, el “hombre” se presenta como un enemigo generalizado. Enemigo en razón del goce no regularizado por el efecto “civilizador” del discurso. No está de más aclarar que la perversión ha alimentado este efecto.

Los abusos del enemigo son la moda de nuestros días. Es el discurso del amo en su máxima expresión y en su amplitud práctica. Su construcción y constante mantenimiento son apoyados día y noche por los medios clásicos: televisión, radio, cine. Vale recordar un ejemplo contundente: la película *El rey león* (1994); allí el rey, el padre, se muestra como un maravilloso león, el verdadero padre de la horda, pero no solo eso, su melena es rubia, su mandíbula amplia, nada muy lejano de un orgulloso soldado norteamericano. Y, por otro lado, está su hermano, malvado, Scar (cicatriz, pero también acrónimo de *Special Combat Assault Rifle*, un fusil), con evidentes rasgos árabes, ojos verdes (en Disney el verde se ha asociado siempre con la maldad), melena negra, pelaje oscuro. En esa maquinaria del deseo que es el cine, se establece de entrada una diferencia imaginaria para asociar ciertos rasgos a sus acciones morales. Pero también están los nuevos medios de intercambio de información: Facebook, Instagram, Twitter, etc.; estas son formas para la transmisión del odio y localización del objeto a odiar. La política del miedo, que es la lógica imperante de nuestra época, es una fábrica de enemigos en *serie*, como todo en nuestros días. Ellos son repetidos, estereotipos mediatizados. Son *epi(s)-odios*, la serie de odios épicos.

## Consecuencias clínicas

---

A modo de conclusión, vamos a proponer una serie de hipótesis del lado de la clínica que no serán más que una puerta abierta para seguir indagando esta temática. Es así como podemos preguntarnos,

primero, si acaso el psicoanálisis no es, como tal, un “buen enemigo”, tanto como práctica y como saber. En más de un momento de la joven historia del psicoanálisis, este se ha ubicado como un enemigo común, principalmente cuando se discute con la ciencia. Lo vemos en las facultades de psicología o en las batallas de las “curas” como la que se vive en Francia con respecto al autismo, donde se pretende estigmatizar, de todas las maneras posibles –sirviéndose principalmente a los medios de comunicación– al psicoanálisis encarnado en los psicoanalistas, a quienes se señala de oportunistas<sup>50</sup>. Los “enemigos del psicoanálisis” no hacen sino demostrar la vigencia de una transmisión que habla de un saber. Un saber bárbaro que habla sin ser entendido, pero que toca la profundidad que quiere ser negada a todo precio. En una sociedad que solo busca el “honor” no hay campo para el “horror”<sup>51</sup>. De alguna manera, el psicoanálisis ha sido la disciplina que se ha encargado de mostrar a los sujetos su propia responsabilidad y la parte de goce íntimo en los *inmundos* de su lazo social.

Es así como el psicoanálisis, y notablemente Un psicoanálisis, realiza un giro y muestra a los sujetos, por su palabra, su relato, sus sueños, sus actos fallidos, que el enemigo tiene que ver con lo íntimo y que habla de él mismo cuando se encuentra con las jugarretas del inconsciente. El sujeto deviene entonces su propio bárbaro.

La clínica, que toca necesariamente al enemigo, da cuenta de la relación del sujeto con el grupo, escudriña en su parte puesta en el discurso y en las problemáticas que le vienen del o/Otro. Es por eso por lo que sigue siendo importante preguntarnos por el enemigo. Ahora bien, ¿qué se espera de un sujeto analizado, con relación al enemigo? El análisis, que deja caer las identificaciones más poderosas con las que se ha construido el sujeto, permitiría igualmente dejar caer a los enemigos impuestos por el discurso. Dicho de otro modo,

50 Citamos únicamente algunos ejemplos. Por un lado, está el reconocido libro *Le livre noir de la psychanalyse*, obra colectiva publicada en 2005; esta es una obra “hermana” del igualmente afamado ensayo del Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole*. Por otro lado, encontramos el polémico documental *Le mur ou la psychanalyse à l'épreuve de l'autisme* de Sophie Robert, producido en 2011.

51 “Nuestro ser incluye no solo la parte de la que estamos orgullosos, que mostramos en la tribuna o en el tribunal, la parte admirable, que constituye el honor de la humanidad, sino también la parte horrible. No solamente ‘honor’ sino también ‘horror’” (Miller, 2008, p. 2).



un sujeto analizado sería un sujeto con menos enemigos, desprovisto de las trampas imaginarias y crítico del discurso del Amo, pues se supone que el Otro termina por desmoronarse en la caída del Sujeto Supuesto Saber. Esta es, quizás, una hipótesis optimista, pues vemos cómo la batalla, la enemistad y el odio han hecho parte de la historia del psicoanálisis y principalmente de sus dispositivos de escuela. Ya estaba advertido por Lacan cuando decía en 1972: “La presente observación respecto a lo imposible del grupo psicoanalítico es a la vez lo que en él funda, como siempre, lo real. Este real es esa obscenidad misma: así entonces de ella ‘vive’ (entre comillas) *como grupo*”<sup>52</sup>.

Este punto queda abierto a la discusión. Sin embargo, no deja de cuestionar cómo, finalmente, el odio al o/Otro es la salida más evidente en todo lo que representa el lazo social. El odio domina en la “vida” en grupo<sup>53</sup>.

## Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent. *Lacan*. Paris: PUF, 2003.
- Cassin, Bárbara. *Plus d'une langue*. Paris: Bayard Éditions, 2019.
- Cevasco Rithée y Zafropoulos, Markos. “Odio y segregación”. En *Acheronta*, no. 13 (2001): s.p. <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>
- Clastres, Pierre. *Archéologie de la violence*. Paris: L'Aube Poche, 2010.
- Eco, Umberto. *Historia de la fealdad*. Barcelona: Random House, 2007.
- Freud, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*. Vol. XVIII, 63-127. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Moisés y la religión monoteísta”. En *Obras completas*. Vol. XXIII, 1-132. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Gallano, Carmen. *Krisis hoy. Cuerpos y subjetividad, ecos del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

52 Lacan, “El atolondradicho”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 499.

53 *Ibid.*, 500.

- Héritier, Françoise. "Quels fondements de la violence?". En *Cahiers du Genre*, no. 35, (2003/2): 21-44.
- Lacan, Jacques. *Seminario 22. RSI (1974-1975)*. Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.
- \_\_\_\_\_. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1*, 179-213. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En *Escritos 1*, 305-339. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En *Escritos 1*, 86-93. México: Siglo XXI Editores, 1984.
- \_\_\_\_\_. "El atolondradicho". En *Otros escritos*, 473-522. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Laplanche, Jean. *Le primat de l'Autre en psychanalyse*. Paris: Champs Flammarion, 1992.
- Marzano, Michela. *Visages de la peur*. Paris: PUF, 2009.
- Mesa, Clara Cecilia. "Segregación: fundamento de la fraternidad". En *Desde el Jardín de Freud*, no. 13 (2013): 197-209. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/73734/40706-183299-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Miller, Jacques-Alain. "Nada es más humano que el crimen". En *Virtualia*, no. 18 (2008): 3-6. <http://www.revistavirtualia.com/ediciones/18>
- Pérez Betancur, José Alejandro. "Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social". En *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020): 295-307. <https://doi.org/10.15446/djf.n20.90185>
- Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris : PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Comment Lacan parlait-il de la ségrégation". En *Mensuel*, no. 128 (2018): 20-32. <https://www.champlacanianfrance.net/wp-content/uploads/2022/10/Mensuel128.pdf>
- \_\_\_\_\_. "¿Qué responde el psicoanálisis a los casos de emergencia?" Conferencia. Foro del Campo Lacaniano en Turquía (30 de mayo de 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=R05etM4X8s0&feature=youtu.be>
- Žižek, Slavoj. *Vous avez dit totalitarisme*. Paris: Éditions Ámsterdam, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Slavoj Žižek presenta a Robespierre*. Virtud y terror. Madrid: Akal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la violencia*. Barcelona: Paidós, 2017.

# El anhelo fascista y el odio como capital político: reflexiones desde el psicoanálisis<sup>1</sup>

John James Gómez Gallego  
[john3.gomez@ucp.edu.co](mailto:john3.gomez@ucp.edu.co),  
[jomesgo@gmail.com](mailto:jomesgo@gmail.com)

Doctor en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Sociología de la Universidad del Valle, Colombia. Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia. Miembro de la Asociación Foro del Campo Lacaniano de Pereira y de la Internacional de Foros del Campo Lacaniano.

Docente de la Universidad Católica de Pereira. Investigador del Grupo Clínica y Salud Mental de la misma Institución en la línea "Psicoanálisis, trauma y síntomas contemporáneos".

---

<sup>1</sup> Este capítulo es resultado del proyecto de investigación "Discursos de polarización y odio en contenidos noticiosos mediáticos a partir de un análisis en dos niveles: narrativo y psicoanalítico" financiado por la Dirección de Investigaciones e Innovación de la Universidad Católica de Pereira (Colombia).

Es bastante conocida la afirmación de Freud según la cual “El odio, como relación con el objeto, es más antiguo que el amor”<sup>2</sup>. Se trata de una afirmación de gran precisión, tanto a nivel de su temporalidad lógica en la oposición odio/amor, como en lo atinente a su tónica, pues ubica en esta diada el marco de la relación de objeto, esto es, del lazo narcisista, especular, entre el yo y el otro. Partiendo de esa tesis freudiana, me propongo desarrollar aquí dos ejes de trabajo que están expresados de manera explícita en el título. Por un lado, lo que he llamado *anhelos fascistas*; por otro, el *odio como capital político*; ello a la luz de lo que el psicoanálisis permite leer. No nos apresuraremos a tanto como suponer que el psicoanálisis podría llegar a hacer algo más al respecto; va de suyo que eso no está garantizado.

## Pulsión y acto

Uno de los errores más comunes en lo que denominamos sentido común es suponer que el odio padecido en el lazo social es efecto de nuestra parte más animal, más natural, si se quiere. Nada de eso. Este fenómeno no es propio de la naturaleza. Los animales se rigen por necesidades de índole biológica y aunque eso los lleve a convertirse en depredadores y a luchar con otros integrantes de sus propias manadas para garantizar la supervivencia de los más fuertes, sería absurdo atribuir a ello algún tipo de intención maliciosa u odiosa. Veremos que el odio requiere de al menos dos cuestiones propias de la condición humana: el lenguaje, en el que nos constituimos como seres hablantes, y la relación especular, que se funda en el seno de ese campo.

Es por esa vía que acontece lo que Freud denominó *pulsión* [*Trieb*] y que no hemos de confundir con los *instintos*. Estos últimos se producen como efecto de estímulos internos y externos ante los cuales los seres vivos reaccionamos sin ningún tipo de participación de lo simbólico. Se trata de imágenes sensoriales que son interpretadas por las células en general y, en el caso de los seres bióticos más

2 Sigmund Freud, “Pulsión y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 133.

complejos, por la corteza cerebral. En ese marco, la relación estímulo respuesta es el modelo que, como sabemos, también fue usado por Freud como punto de partida para pensar las operaciones psíquicas: “el aparato psíquico ha de estar construido como un aparato de reflejos. El proceso del reflejo sigue siendo el modelo de toda operación psíquica”<sup>3</sup>. Sin embargo, Freud se vio en la necesidad de introducir otras dimensiones que iban más allá del reflejo. Al respecto, lo primero que salta a la vista en ese modelo del esquema óptico presentado en 1900 es la introducción del movimiento *regrediente* que conlleva el retorno desde lo inconsciente hacia las huellas mnémicas, buscando las satisfacciones originarias, pero irre recuperables, pues no cuentan con representación alguna.

Ese movimiento *regrediente* exige una ruptura con el arco reflejo debido a que las representaciones motivan una búsqueda de algo perdido que está presente como una marca de ausencia. Algo falta, y lo simbólico empuja para recuperarlo, fracasando en ello una y otra vez. Ese fracaso es, a su vez, un triunfo, pues inaugura el periplo indomeñable de la pulsión, con lo cual el deseo se hace indestructible y nos conmina a buscar siempre un más allá que no encuentra su límite más que con la muerte misma. Estamos presos en ese circuito que nos empuja más allá del mundo restringido a las conductas y los comportamientos y nos pone en el plano del acto.

El lector anticipará, probablemente, que propongo así diferenciar entre esos tres términos –conducta, comportamiento y acto– que a veces son tratados como sinónimos. Propongo entender la conducta como cualquier respuesta refleja, involuntaria y autónoma del organismo ante la aparición de un estímulo determinado. En cuanto al comportamiento, que sea entendido como una respuesta aprendida a partir de los procesos de memoria que facilitan la adaptación eficiente de los organismos a las necesidades que se les imponen, tanto desde el interior de sí mismos, como desde el medio en que habitan. Conducta y comportamiento constituyen, pues, formas de respuesta propias de los organismos; la primera como un reflejo; la segunda como efecto del aprendizaje. Ya Lacan había señalado sobre estos temas que “el análisis revela una discordancia profunda, radical, de

---

3 Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, Vol. XV (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 531.

las conductas esenciales para el hombre, con respecto a todo lo que vive”<sup>4</sup>. Mientras que:

Del lado del animal, hay una ambigüedad fundamental en la que nos desplazamos entre el instinto y el aprendizaje, cuando se intenta, como sucede actualmente, ceñirse un poco más a los hechos. En el animal, las llamadas performances del instinto no son en absoluto excluyentes del aprendizaje. Además, sin cesar se manifiestan en él posibilidades de aprendizaje dentro de los marcos del instinto. Más aún, se descubre que las emergencias del instinto no podrían tener lugar sin una llamada del entorno, como se dice, que estimule y provoque cristalizaciones de las formas, los comportamientos y las conductas<sup>5</sup>.

En ese orden de ideas, el reflejo pupilar corresponde a una conducta. Pero realizar un recorrido más de una vez, para ir de un lugar a otro, puede ser tomado como un comportamiento modelado por las relaciones con otros miembros de una manada, por ejemplo, en pos de garantizar la supervivencia. Los animales no humanos aprenden, es un hecho. La supervivencia apremia y la necesidad de adaptación lleva a la modificación de sus conductas hacia comportamientos que hagan posible la subsistencia de acuerdo con el entorno. Y, por supuesto, resulta innegable que, en cuanto seres vivos, los humanos ejercemos tanto conductas como comportamientos; buena parte de la psicología académica circunscribe su comprensión de la condición humana de manera exclusiva a esa perspectiva. Pero, ¿es lícito reducir lo que acontece en nuestro campo a conductas y comportamientos? La experiencia psicoanalítica demuestra que hay algo más. Es cierto que somos seres naturales, pero sería más preciso decir que somos *no-todo* naturales. Respondemos a las necesidades biológicas; de otro modo, la vida sería inviable. No obstante, al nacer somos incorporados en un cuerpo que no es el organismo y que preexiste a nosotros, a saber, el lenguaje: “El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él. De donde lo incorpora que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación. Hagamos

4 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (Buenos Aires: Paidós, 1983), 135.

5 *Ibid.*, 136.

justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en qué lo simbólico sujeta al cuerpo”<sup>6</sup>.

Es por esa incorporación que el organismo deviene cuerpo pulsional. Somos, pues, seres *no-todo* naturales, como también *no-todo* lenguaje. El *no-todo* es la marca que como ley signa nuestro lugar en el mundo. De allí el interés de Lacan en el término incorporal, propio del estoicismo antiguo, retomado por él en términos de su física y su lógica. Mas no aquellas aristotélicas ligadas a lo necesario y lo general, sino las de lo necesario y lo singular que halló en los estoicos. En esta lógica y física, los cuatro incorporales son: el *lektón* o *expresable*, al cual Lacan renombra como *sujeto del inconsciente*; el *vacío*, que se define como diferente de la nada, y corresponde a “una especie de cuerpo atenuado hasta perder todas sus propiedades, pero, sin embargo, existe, puesto que está separado de los cuerpos”<sup>7</sup>, el cual Lacan hizo corresponder con el objeto *a* y que señala como el mayor incorporal del estoicismo<sup>8</sup>. Luego están también el espacio y el tiempo.

En cuanto concepto, lo incorporal permite fundar una lógica para lo singular que da cuenta de la paradoja como estructura. Gracias a ese concepto puede asumirse el *no-todo* que hará posible comprender las paradojas propias del cuerpo pulsional. No me detendré en este concepto, pues no está en el centro del propósito de este texto, pero quiero subrayar su importancia para comprender que la incorporación tiene como efecto la producción de pérdidas, incorporales, que marcan una lógica singular sustentada en la ley del *no-todo*.

Fue Freud quien descubrió esa lógica en la vida psíquica. Para lo cual el sueño ocupó un lugar paradigmático que tuvo para él el estatuto de “un acto psíquico de pleno derecho”<sup>9</sup>. Y si se trata de un acto es porque, precisamente, está inscrito en lo simbólico. No se trata de lo que implica el sueño como operación biológica de producción de

---

6 Jacques Lacan, “Radiofonía”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

7 Émile Bréhier, *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo* (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2011), 78.

8 Jacques Lacan, “Prefacio a una tesis”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

9 Freud, “La interpretación de los sueños”, 527.

imágenes; proceso que probablemente ocurre también en algunos otros animales. No es la conducta ni el proceso neurobiológico de soñar lo que le resulta clave. Lo relevante es que el sueño llama a la interpretación porque interroga al yo del propio soñante. Y, como sabemos, solo llama a la interpretación aquello que se manifiesta en el campo del lenguaje al que Lacan denominó Otro.

En consecuencia, propongo entender el acto en relación con dos asuntos. Uno, en cuanto al modo en el que nuestra inscripción en lo simbólico empuja a la oposición *sin-sentido/sentido* como una constante dialéctica. Dos, esa oposición será, entonces, la ley singular del movimiento, no en el sentido mecanicista de Newton, sino como circuito (pulsional): “como un acto que se repite siempre de nuevo”<sup>10</sup>. Esa diferencia entre la acción mecánica y el movimiento como acto que se repite siempre de nuevo no es menor; de hecho, constituye una de las principales rupturas epistemológicas de Freud, quien habiendo postulado como primera idea rectora la ley general del movimiento de Newton: “concebir lo que diferencia la actividad del reposo como una Q sometida a la ley general del movimiento”<sup>11</sup>, lo que implicaría la idea de la fuerza de un cuerpo ejercida sobre otro, se vio obligado por su descubrimiento a dar el paso hacia un circuito como modelo del recorrido de la energía estableciendo una fuerza constante inherente al cuerpo mismo constituido, en este caso, como cuerpo pulsional. Y, si bien abundan los lugares en la obra de Freud donde pueden observarse sus agudas intuiciones en cuanto a la función del lenguaje, fue Lacan quien logró plantear con todas las letras la función del lenguaje en ese circuito. Entonces, la incorporación en el campo del lenguaje produce una serie de incorporales que operan como ejes del empuje hacia un acto que se repite siempre de nuevo en el marco de la oposición *sin-sentido/sentido*, la cual Freud ubicó bajo la forma dialéctica *ausencia/presencia*.

Así, el acto no corresponde a una respuesta refleja. Tampoco se trata de un comportamiento aprendido para adaptarse al medio. El acto tiene su lugar en el orden simbólico y “En él [el orden simbóli-

10 Bréhier, La teoría de los incorporales, 73.

11 Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1895), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 339.



co] les designo la originalidad del descubrimiento freudiano”<sup>12</sup>. Por tanto, no responde al instinto sino a una demanda de significación en el campo del Otro en el que es posible leer, es decir, descifrar un mensaje que no es sin equívocidad, multivocidad, ni malentendido. Dicho de otro modo, no es sin discordancia.

## Odio y narcisismo

---

Con base en lo expuesto hasta ahora hemos de comprender que si el odio no es atribuible a los animales no humanos es porque acontece en el campo del Otro, por tanto, no se trata de una emoción vinculada con una conducta ni un comportamiento. Un animal, sin importar su ferocidad, no ataca a otro salvo por razones instintivas o, también, como comportamientos arbitrariamente provocados, pues sabemos que es posible condicionar a algunos animales para atacar con el fin de que los humanos podamos procurarnos unos ciertos goces mortíferos.

Sea como fuere, es muy poco probable que un animal ataque a otro con sevicia. Ese empuje excesivo y regocijante por el cual es tomado alguien que se ensaña con la destrucción de otro es algo propiamente humano. Sin embargo, no basta la pulsión para que haya odio. La pulsión es acéfala y no puede ser vista en sí misma como pensante ni dotada de maldad. Ella busca satisfacerse sin distinción moral, pero no por eso es natural. Recordemos que esa satisfacción tiene que ver con la insistencia de lo simbólico y no con las necesidades biológicas. ¿Qué hace falta, entonces, para que el odio aparezca en escena y se sirva de la fuerza pulsional? En términos de Freud: *el narcisismo*.

Antes que nada, considero importante señalar que no debemos caer en la trampa de suponer que el narcisismo debería ser visto como una mala palabra o como algo indeseable. Se trata de un fenómeno necesario y constituyente de esa instancia a la que en psicoanálisis se denomina *yo* y que es, en buena medida, inconsciente. Las relaciones

---

12 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 177.

cotidianas se producen entre intercambios narcisistas, es decir, en relación con los significados con los que cada uno intenta definirse a sí mismo, a los otros y al mundo en el que se encuentra. En ese sentido, el amor, el odio y la ignorancia son pasiones vinculadas de manera directa con aquello susceptible de objetivarse a través de significados, es decir, de las imágenes que por efecto de la articulación significante intentamos fijar como definiciones. Y como esa instancia del yo es sobre todo inconsciente, priman en ella el espejismo y el desconocimiento:

La noción de yo, que Freud demostró especialmente en la teoría del narcisismo como resorte de todo enamoramiento (*Verliebtheit*) y en la técnica de la resistencia en tanto soportada por las formas latente y patente de la denegación (*Verneinung*), muestra de la manera más precisa sus funciones irrealizantes: espejismo y desconocimiento<sup>13</sup>.

Esto corresponde al registro que Lacan denominó *imaginario*; y a su vez está soportado en el significante, es decir, en el campo del lenguaje. Por eso no ha de confundirse con las imágenes en el sentido de la percepción biológica. La relación especular se basa en el modo en el que por el lenguaje las imágenes se articulan como cadenas significantes que producen significaciones y a partir de las cuales se intentan fijar significados que llegan a tener el valor de ideales. Sabemos que por esos ideales alguien puede estar dispuesto a morir y a hacerse matar. Fundado en esas definiciones, el narcisismo intenta borrar la diferencia, pues le resulta insoportable como recordatorio del *sin-sentido* estructurante al que estamos sometidos por la ley del *no-todo*, que hace de nuestra experiencia el testimonio de una imposibilidad de completitud. No hay forma de definir, por tanto, lo que algo *es*; toda pregunta por la esencia primordial del ser ha sido revelada por la experiencia psicoanalítica como sometida a una falta instaurada por esa ley singular del *no-todo*.

¿Qué hace el yo frente a esa imposibilidad? Usualmente intenta desconocerla. No se quiere saber sobre ello. Y como soporte para ese desconocimiento se producen *fxiones*. Propongo escribirlo de esta

13 Jacques Lacan, "Discurso de Roma", en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 157.

manera para señalar que se trata tanto de ficciones como de intentos de arreglar o reparar la falta, tomando en cuenta el verbo inglés *to fix*. Entonces, esas *fixiones* sirven como velo para la falta y se ponen al servicio de los anhelos narcisistas de completitud. Por esa vía el odio asoma a la puerta, pues aquello que resulta perturbador está destinado a un intento de destierro que atiza las pasiones del ser hasta el punto, incluso, de manifestarse como deseo de aniquilación. Se busca borrar así la imagen del otro; el modo en que se le define como indeseable para las pretensiones del yo.

## Anhelos fascistas

---

La palabra *fascismo* se define, según la Real Academia de la Lengua Española, como:

1. m. Movimiento político y social de carácter totalitario que se desarrolló en Italia en la primera mitad del siglo xx, y que se caracterizaba por el corporativismo y la exaltación nacionalista.
2. m. Doctrina del fascismo italiano y de los movimientos políticos similares surgidos en otros países.
3. m. Actitud autoritaria y antidemocrática que socialmente se considera relacionada con el fascismo<sup>14</sup>.

Resaltemos la primera acepción. De ella quiero hacer notar que la pretensión de totalitarismo se relaciona de manera precisa con las pasiones del ser, de manera particular con el odio por aquello que se resiste a la correspondencia con la definición que se ha fijado en torno a ciertos ideales. No ha de resultarnos extraño, entonces, que el odio devenga en violencia. Pero, a propósito de esta precisión, vale la pena señalar que no debemos confundir la violencia con otra palabra a la que suele asociarse, a saber, el conflicto: "la violencia no es el conflicto mismo, sino el intento de su eliminación toda vez que para

---

14 Real Academia Española (RAE). *Diccionario de la lengua española*, 2020.  
<https://www.rae.es/>

que el conflicto desaparezca es necesario desaparecer la diferencia, someterlo a lógicas totalitarias, lo que significa el silenciamiento de la otredad sea cual fuere el medio”<sup>15</sup>.

Tal como lo revela la experiencia psicoanalítica, el conflicto es estructurante tanto de la subjetividad como del lazo social. Dado que por la ley del *no-todo* la imposibilidad de síntesis está situada en el centro de la condición humana, el conflicto entre representaciones es constituyente. El totalitarismo requiere de la violencia basada en el odio, precisamente, para justificar su definición del ser como única posible con la promesa de eliminar el conflicto; razón por la cual todo aquello que atente contra tal definición, o la ponga en cuestión, se constituirá en lo otro odiado como éxtimo. De ese modo, la violencia adviene como resultado del deseo de eliminar el conflicto. Por tanto, sería cuando menos impreciso suponer que el conflicto es lo mismo que la violencia o su causa primordial. Es la función de desconocimiento del yo, apuntalada en el odio que moviliza hacia la eliminación del conflicto por vía de la aniquilación del otro, lo que se manifiesta en el centro del acto violento.

Aclarado este asunto, retornemos al tema del fascismo. Resulta de gran interés el modo en que Pascal Quignard, en su texto *El sexo y el espanto*<sup>16</sup>, sitúa una etimología común en el latín antiguo para las palabras falo, fascinación y fascismo; se trata del vocablo *fascinus*. Según Quignard, “El *fascinus* es la palabra romana para nombrar el *phallós*”<sup>17</sup>. Si intentamos una transliteración al castellano, la palabra que inmediatamente salta a la vista es *fascinación*, y ocurre que “El deseo fascina”<sup>18</sup>. Pero Quignard llama la atención, además, en la concordancia etimológica entre *fascinus* y la palabra griega *phallós*, lo cual nos permite ubicar una indicación de Lacan según la cual se debe hacer “captar al paciente la función de significante que tiene el

15 John James Gómez y Lizette Teresa Figueroa, “¿Posconflicto en Colombia o retorno de lo reprimido? Algunas problematizaciones a la luz de la teoría psicoanalítica”, en *Salud mental y física: tendencias y perspectivas investigativas* (Pereira: Editorial Universidad Católica de Pereira, 2019), 124.

16 Pascal Quignard. *El sexo y el espanto* (Barcelona: Editorial Minúscula, 2005).

17 *Ibid.*, 51.

18 *Ibid.*

falo en su deseo”<sup>19</sup>. Entonces, el falo, como significante, representa el deseo, funciona como aquello que intenta nombrar lo que falta. Además, el falo cumple la función especular con la que se intenta representar el objeto que completaría la falta en la imagen narcisista. Lógicamente ese objeto, que es el objeto *a*, opera como falta en cuanto causa y “esta causa debe ser entendida intrínsecamente como una causa perdida”<sup>20</sup>; dicho de otra manera, como un incorporal irrepresentable. De ese modo, se configura para el falo, *fascinus*, una doble función que apunta, en la intersección entre dos registros articulados: imaginario y simbólico, a introducir sentido allí donde, debido a la causa perdida, opera el *sin-sentido*.

Ahora bien, en la mitología romana antigua el *fascinus* designaba el pene erecto del dios Príapo; representaba su potencia, emulada por los hombres guerreros romanos en sus guerras y conquistas. También representaba el objeto deseado por los otros, que se convertía en causal de la *invidia* (envidia), aquello que se desea con los ojos (*in-vidos*). De hecho, los romanos como forjadores de un Imperio atacaban preventivamente sometiendo a aquellos que padecían esa *invidia*. Podría decirse que esa era una de las condiciones de su política, defender a toda costa su ostentación del *fascinus* que provocaba la *fascinación*, por un lado, en ellos mismos respecto de sus ideales, por otro, de quienes invadidos por la *invidia* querrían arrebatárselos. Esa política de la defensa anticipada, que es equivalente al modo en el que opera el yo, es también la política que seguimos viendo hoy en las naciones que intentan erigirse como potencias.

Entonces, la articulación entre *fascinus* e *invidia* es estructurante de la relación especular. Las pasiones del ser se mueven en ese circuito atizando las luchas por el “narcisismo de las pequeñas diferencias”<sup>21</sup>. En esa relación estructurante, “El sostén, que en griego se dice *strophión* y en latín *fascia*, está relacionado con el *fascinus*”<sup>22</sup>. De *fascia* deriva *fascismo*. Podemos afirmar, así, que el fascismo se sostiene en

---

19 Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2* (México, Siglo XXI Editores, 2009), 602.

20 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, psicoanálisis (Buenos Aires: Paidós, 1973), 134.

21 Sigmund Freud, “El tabú de la virginidad”, en *Obras completas*, Vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 195.

22 Quignard, El sexo y el espanto, 60.

un anhelo basado en la *priapeia*, que “consiste en agitar el *fascinus* gigante contra la *invidia* universal”<sup>23</sup>.

Allí se ubica el anhelo primordial del yo, y para sostener un anhelo tal se esfuerza en blandir los ideales intentando silenciar, y a veces aniquilar, aquello que representa la diferencia. Su anhelo es fascista y buena parte del sufrimiento que lo implica está relacionado con ello. Por supuesto, *no-todo* se reduce a ese anhelo. Pero la experiencia analítica pone de manifiesto el modo en que cada uno busca la forma de arreglárselas intentando sostener (*fascia*) sus identificaciones para no sucumbir al horror que implicaría verse desvanecido en el vacío constituyente de la falta en ser. La lucha, entonces, es ante todo de cada uno con su propia *fascinatio obnubilante*.

## El odio como capital político

El solo hecho de que la palabra *política* derive del latín *polis* (ciudad) nos invita a ubicarla en el plano de las relaciones entre lo público y lo privado, es decir, de la estructura del pudor. Es común que esto se deje de lado y se reduzca la política al plano del ejercicio del poder y la dominación, las luchas partidistas y las formas de gobierno. Por su parte, Carl Schmitt, según Jiménez, propone definirla a partir del antagonismo amigo/enemigo: “la distinción política específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos es el criterio de amigo/enemigo”<sup>24</sup>.

Sea como fuere, cuando de la política se trata, están en juego tanto el ejercicio del poder como el develamiento que se produce en el tránsito entre lo privado y lo público, o, dicho de otra manera, en el modo en que se presenta la relación *ausencial/presencia*. Entonces, una de las formas del pudor es el uso que, por la falta en

23 Ibid., 52.

24 William Guillermo Jiménez, “El concepto de política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner”, en *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, no. 53 (2012), 1. <https://www.redalyc.org/pdf/3575/357533685008.pdf>

ser, se hace de la palabra y de la letra (*parlêtre*<sup>25</sup>). Es por eso por lo que las palabras proferidas por quienes se abocan a una vida pública en el campo del ejercicio del poder están sometidas a un rigor que busca provocar la fascinación en aquel a quien se dirigen, poniendo en escena el carácter de la palabra como función imaginaria del falo simbólico. Lacan lo sabía bien y por eso su seminario era un escenario donde el uso del pudor se centraba en la puntuación, escansión y dilación de la palabra, a tal punto que rayaba con la teatralidad; el efecto esperado era la fascinación. Así las cosas, el pudor se funda en la estructura signifiante, es decir, del lenguaje, y ocurre que “El lenguaje es una puerta”<sup>26</sup>.

En tal virtud, el pudor tiene que ver con lo que se elige mostrar y ocultar; lo que está detrás del velo de la ventana, del otro lado de la puerta y, en todo caso, de la interrogación acerca de la obscenidad del poder, de la ostentación, del develamiento del falo. Lo *impúdico* sería precisamente alguna forma de arribo a esa obscenidad:

Es sin embargo experiencia al alcance de todos. Que el pudor designa como lo privado. ¿Privado de qué? Justamente de que el pubis solo llegue al público, donde se exhibe por ser el objeto de un levantamiento del velo.

Que el velo levantado no muestre nada, he ahí el principio de la iniciación (en los buenos modales de una sociedad, al menos)<sup>27</sup>.

Mientras el velo levantado no muestre nada, el pudor sirve como sostén (*fascius*). De allí que el arte de la retórica en la política consista precisamente en levantar el velo manteniendo la ceguera, sosteniendo la *fascinatio obnubilante*. De este modo, mantener privado el goce en juego mientras se devela en público el anhelo de gozar, constituye una de las vías posibles por las que puede expresarse el anhelo

---

25 Propongo reescribir de esta manera el neologismo lacaniano *parlêtre*, que regularmente se traduce por ser *hablante*, *hablanteser* o *hablente*, para señalar que además de *ser* y *hablar*, está allí también la palabra *letra/carta*.

26 Jean-Michel Vappereau, “El territorio de la fobia. De la neurosis como una realización de la teoría de los grafos”, en *Fort Da. Revista de Psicoanálisis con Niños*, no. 10 (2008). <http://www.fort-da.org/fort-da10/vappereau.htm>

27 Jacques Lacan, “Prefacio al despertar de primavera”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 588.

fascista. Y es por esa vía que el odio es susceptible de administrarse como una forma de capital político. Pero, para que se constituya ese capital, es necesario que se ponga en juego una cierta lógica de discurso. Lacan supo presentarla bien; le llamó discurso capitalista, y valdría la pena no confundirlo con el modelo político-económico llamado neoliberalismo. El discurso capitalista pone al *sujeto* en el lugar del agente, al *saber* en el lugar del Otro, al *goce* en el lugar de la producción y al *significante amo* en el lugar de la verdad. Es por eso por lo que en el discurso del capitalismo lo que está en juego es la prohibición de la pasividad, la cual puede ser interpretada como impudicia: “*Impuditia in ingenuo crimen est, in servo necessitas*”<sup>28 29</sup>. A mi juicio, ese es uno de los puntos cruciales para diferenciar el discurso del amo del discurso capitalista; enfatizando el modo como el primero fue propuesto por Lacan en *El reverso del psicoanálisis*<sup>30</sup>.

**Figura 1** Matemáticas del Discurso del amo y del Discurso capitalista



Nota. Rubén Di Marco, 2019.

En el discurso del amo, el significante amo se ubica en lugar del agente (valdría en este caso jugar con la equívocidad: “de la gente”). Allí la pasividad es un deber absoluto del esclavo para poner en producción un goce, mientras que la verdad del sujeto se mantiene velada. No hay impudicia en ese caso, precisamente porque no se promete nada en torno a la libertad.

28 “En el hombre que nace libre la pasividad es un crimen; en el esclavo es un deber absoluto”. Traducción propia.  
 29 Quignard, El sexo y el espanto, 14.  
 30 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis (Buenos Aires: Paidós, 1992).



En el discurso capitalista, en cambio, el hecho de que el sujeto esté en el lugar del agente hace suponer que lo que estaba velado podrá develarse, a saber, la verdad del sujeto. Pero no es eso lo que ocurre. Bajo el sujeto se ubica una verdad velada, aún, la del significante amo que está ahí exigiendo que se siga produciendo un goce a partir del saber. Dicho de otra manera, se muestra la dimensión del sujeto del inconsciente como aquello que servirá de agente para producir un goce que, al final, permitirá que el amo siga presente pero ahora velando su relación con la verdad. Entonces, se puede llegar a tanto como creer que es posible quitarse de encima a la represión y que, en tanto se ha nacido libre, sería un crimen la pasividad y la no productividad. Dicho de otra manera, el discurso capitalista sirve como soporte a las pasiones del ser, invitando a “agitar el *fascinus* gigante contra la *invidia* universal”<sup>31</sup>, mientras se desconoce la verdad de los significantes amo que están en juego. Vemos, pues, que el significante “competencias” tiene ganado su justo lugar en un discurso donde la pasividad es vista como impúdica.

Conviene tener en cuenta que ese empuje a agitar el *fascinus* corresponde a algo distinto de lo acontecido con el esclavo que intentaba revelarse ante el discurso del Amo antiguo, pues en ese caso el Amo no estaba velado. Los significantes en juego operaban como agentes sin velo. En el caso del discurso capitalista, quien agita el *fascinus* poniendo en juego sus pasiones del ser desconoce qué significantes amo son aquellos que mueven los hilos de su esclavitud. La *fascinatio obnubilante*, ligada al goce que se produce en esa ilusión de poder destruir lo otro, lo diferente, como un acto de “rescate del pudor”, es un capital que puede administrarse, y de hecho se administra con gran eficiencia en nuestros tiempos.

Identificar un enemigo a quien se le atribuye el deseo de llevarnos a la pasividad, es decir, al crimen de la impudicia para aquel que ha nacido libre, constituye la táctica. Las acciones dirigidas a mostrar la inevitabilidad de ese destino si no se destruye al enemigo es la estrategia. Entonces, cuando el miedo a ese destino se muda en odio, este deviene un valioso capital que, en su acumulación, supone la posibilidad de un intercambio para evitar el destino de la impudicia. Cada uno paga con su propio anhelo fascista, si es que

---

31 Quignard, El sexo y el espanto, 52.

deviene preso de la mezcla entre la *fascinatio obnubilante* y el goce que implica la pulsión de muerte, por el derecho a odiar y destruir al otro que ha sido ubicado en el lugar del enemigo. Todo ello, por supuesto, a título de salvaguardar el pudor. Esa es tal vez una de las razones por las cuales los discursos moralmente más radicales suelen respaldar con frecuencia los anhelos fascistas, a la vez que acumulan capital basado en el odio.

El miedo infundado a partir del develamiento de un supuesto amo perverso que exigiría nuestra absoluta pasividad sirve para velar el deseo de quienes, promoviendo el miedo, buscan convertirse en ese amo sobre el cual alertan. Odiar a ese supuesto amo perverso se convierte en un capital valioso que, suficientemente capitalizado, es decir, orientado hacia las pasiones del ser, valida el anhelo fascista, totalitario, a título de una protección y seguridad que serían necesarias para no quedar en la impúdica pasividad frente a una amenaza semejante. Así, la vida deviene mercancía intercambiable por un anhelo fascista ofertado como única posibilidad de seguridad, y con ello el totalitarismo se propone como horizonte mesiánico. El odio, como relación especular, tal como lo pensó Freud, es clave para entender el modo en que, anclado en la pulsión de muerte, cuenta con una fuerza más primordial y potente que el amor. A partir de allí, su constitución como capital político hace del odio el mejor aliado del anhelo fascista del yo en el marco del discurso capitalista.

Ante semejante panorama, el psicoanálisis no aspira a convertirse en un nuevo discurso moral que invite a agitar el *fascinus* universal, tampoco en una práctica que se oferte como garante de algún tipo de salvación. Pero sabemos que es uno de los grandes reclamos que se le hace: se le interroga por no ser efectivo en el sentido de los juegos de las competencias del discurso capitalista y por no ofrecer una transformación del mundo para eliminar la impudicia.

El psicoanálisis es una práctica que apunta a lo singular y, como tal, plantea la posibilidad de subvertir los efectos que en cada uno se manifiestan de lo insoportable de la ley del *no-todo*, así como del empuje estructurante del yo a eliminar la diferencia. Nada más que eso, aunque no haya garantía de que en todos los casos sea posible.

## Bibliografía

- Bréhier, Émile. La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2011.
- Di Marco, Rubén. “Torbellino en el amor, en el deseo y en el goce en tiempos de predominio del discurso capitalista”. En *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis*. (2019). [www.lazospsi.org.ar/descargas/lacano\\_libro.pdf](http://www.lazospsi.org.ar/descargas/lacano_libro.pdf)
- Freud, Sigmund. “El tabú de la virginidad”. En *Obras completas*, Vol. XI, 185-204. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. “La interpretación de los sueños”. En *Obras completas*. Vols. IV y V, 1-707. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Pulsión y destinos de pulsión”. En *Obras completas*. Vol. XVII, 105-134. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Proyecto de psicología”. En *Obras completas*, Vol. I, 323-464. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Gómez, John James y Figueroa, Lizette Teresa. “¿Posconflicto en Colombia o retorno de lo reprimido? Algunas problematizaciones a la luz de la teoría psicoanalítica”. En *Salud mental y física: tendencias y perspectivas investigativas*, 122-143. Pereira: Editorial Universidad Católica de Pereira, 2019.
- Jiménez, William Guillermo. “El concepto de política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner”. En *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, no. 53 (2012): 215-238. <https://www.redalyc.org/pdf/3575/357533685008.pdf>
- Lacan, Jacques. El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*, 559-616. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Discurso de Roma”. En *Otros escritos*, 147-180. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Radiofonía”. En *Otros escritos*, 425-472. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Prefacio a una tesis”. En *Otros escritos*, 413-424. Buenos Aires: Paidós, 2012.

- \_\_\_\_\_. “Prefacio al despertar de primavera”. En *Otros escritos*, 587-590. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Quignard, Pascal. *El sexo y el espanto*. Barcelona: Editorial Minúscula, 2005.
- Vappereau, Jean-Michel. “El territorio de la fobia. De la neurosis como una realización de la teoría de los grafos”. En *Fort Da. Revista de Psicoanálisis con Niños*, no. 10 (2008): s.p. <http://www.fort-da.org/fort-da10/vappereau.htm>

## Antígona, nombre (im)proprio

Ana Laura Prates  
[anauraprates@terra.com.br](mailto:anauraprates@terra.com.br)

Psicoanalista y escritora. AME de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros de Campo Lacaniano/ Forum de São Paulo, donde coordina la Red de Investigación en Psicoanálisis e Infancia. Investigador del LABEURB-UNICAMP.

Postdoctorado por la UERJ y Doctorado por la USP. Miembro del Colegio de Representantes de la Internacional de los Foros y actualmente miembro del Colegio Internacional de la Garantía de la EPFCL.

El arte —en sus más variadas expresiones—, además de las particularidades de una determinada época, transmite y trata de conflictos, dolores y dilemas que se repiten a lo largo de la historia de la humanidad y ante los cuales cada uno de nosotros será responsabilizado por su posición, tarde o temprano.

El caso más notable es el de las tragedias griegas escritas por Sófocles, en el siglo v a. C., conocidas como trilogía tebana: *Edipo Rey*, *Edipo en Colona* y *Antígona*. Tal vez la más conocida de ellas en el mundo occidental contemporáneo sea la primera, por el hecho de que Freud bautizó con el nombre de complejo de Edipo a un conjunto de conflictos psíquicos inconscientes, involucrando identificaciones, deseos y rivalidades contradictorios e inconciliables que se manifiestan desde la infancia. *Antígona*, sin embargo, aunque en la cronología de la saga de los labdácidas sea la última, fue la primera en ser escrita por Sófocles, lo que no es indiferente para los psicoanalistas. El hecho de que la tercera tragedia, en términos de la narrativa cronológica, sea la primera, pone en escena la lógica que Freud denominó como *nachträglichkeit* y Lacan tradujo como *après coup*, *a posteriori*. Se trata, como sabemos, del tiempo lógico del inconsciente, el tiempo de la Otra escena del sueño. *Antígona* es, ciertamente, la tragedia más comentada por innumerables autores, filósofos y escritores, a lo largo de los siglos, tales como Hegel, Goethe, Kant, etc.

A continuación, haré un pequeño resumen de la obra para aquellos que nunca la hayan leído o que no hayan visto la puesta en escena, pero les advierto que nada sustituye al texto poético con su multiplicidad sonora y semántica y, mucho menos, a las varias interpretaciones de los diversos directores y actores que la han representado. Pues bien, nuestra heroína, *Antígona*, es nadie menos que una de las hijas del casamiento incestuoso de Edipo y su madre Yocasta. Sus dos hermanos, Eteocles y Polinices, habían protagonizado una lucha fratricida por el trono de Tebas, producto de la cual ambos resultaron muertos. Creonte, hermano de Yocasta, asume el trono y decreta que el cuerpo de Eteocles sea sepultado con todos los honores y rituales, mientras que el de Polinices sea dejado a la intemperie para ser devorado por aves y perros, ya que él se había rebelado contra el trono de su hermano. Antígona no acepta esa situación, desobedece las órdenes de Creonte y realiza un ritual fúnebre con el cuerpo de Polinices. Ese acto, para el cual convoca inicialmente a su hermana Ismene, la que, sin embargo, no la acompaña, hace que

sea condenada a ser emparedada en una roca, con poca comida para que tenga una muerte lenta. Es importante resaltar que Antígona era sobrina de Creonte y nuera, por ser la prometida de su hijo Hemón, por lo tanto, heredera del trono de Tebas y, posiblemente, futura reina. Siento mucho por el *spoiler* que les daré, pero antes del arrepentimiento del tirano, nuestra princesa se suicida, cuando en verdad ya había sido asesinada.

Propongo un retorno a Antígona, dada la notable actualidad de las cuestiones que ella nos presenta en nuestra Tebas contemporánea. Dividiré mi comentario en cuatro ejes: 1) La actualidad de lo trágico; 2) La deshumanización operada por Creonte; 3) La pasión que mueve a Antígona; 4) Sin miedo ni compasión, pero con esperanza.

## La actualidad de lo trágico

En la primera mitad del siglo xx prevaleció cierta visión reduccionista de la lectura freudiana de Edipo transformado en “complejo”, como si ella se refiriera al destino inexorable del cual se intenta escapar para finalmente encontrarlo. Esa interpretación que reduce, sobremanera, tanto a la propuesta freudiana como a la tragedia griega, fue muy criticada por los helenistas contemporáneos<sup>1</sup>. De ahí la importancia del retorno a la función de lo trágico realizado por Lacan en el *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*<sup>2</sup>. La función de la tragedia en la antigüedad griega era, al mismo tiempo, catártica, estética y educativa. De ahí también su relevancia ética y, por qué no decirlo, política.

Veamos, rápidamente, cada uno de esos aspectos. La función catártica, según Aristóteles, consiste en cierta purgación o purificación de los afectos, al suscitar miedo y compasión<sup>3</sup>. El término se refiere a una mezcla de alivio con placer, sin un sentido moral<sup>4</sup>.

- 
- 1 Regina Prates, “Los griegos y la concepción de la mujer como hombre inacabado”, en *Mulheres em seis tempos*, organizado por Maria Aparecida de Moraes Silva (Araraquara: UNESP, 1991).
  - 2 Jacques Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: *La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1988).
  - 3 Prates, “Los griegos y la concepción de la mujer como hombre inacabado”, 51.
  - 4 Albin Lesky, *La tragedia griega* (Barcelona: Editorial El Acantilado, 2001), 23.

Freud, curiosamente, usa la palabra catarsis en el sentido de descarga o ab-reacción y Lacan señala su origen médico en la antigüedad, desde Hipócrates, aunque también puede estar ligada a la idea de una purificación ritual. Lacan, en su comentario sobre la katarsis en el *Seminario 7<sup>o</sup>*, nos recuerda que la acepción médica prevaleció, sobre todo, a partir de la obra de Jakob Bernays en 1857, la cual probablemente habría influenciado a Freud. La esencia de la tragedia que se relaciona con la catarsis está, no obstante, para Lacan, íntimamente relacionada con las pasiones, más específicamente al temor y a la compasión o piedad. En el caso de Antígona, se trata del hecho de ser emparedada viva, quedando en una especie de umbral entre la vida y la muerte.

Como género poético, conforme a la definición de Aristóteles (arte retórico y arte poético), la tragedia implica una dramatización, o sea, no se trata solo del texto en sí, sino también de colocar el cuerpo en escena. En el capítulo VI de la *Poética* de Aristóteles son discriminados seis elementos que caracterizan a la tragedia, siendo *Opsis* una de ellas. *Opsis*, traducido a menudo como espectáculo o puesta en escena, implica que se le dé cuerpo al texto escrito. *Opsis*, así, es como Aristóteles nombra al aspecto visual de la poesía trágica, la cual está compuesta por el poema y por la representación escénica<sup>6</sup>. Lacan fue bastante sensible a la noción de *Opsis*, sobre todo en sus últimos seminarios cuando promueve la rehabilitación de la dimensión de lo imaginario en la escritura del nudo borromeo; específicamente, con relación a Antígona, la cuestión del efecto de lo bello en el deseo a partir del “brillo insoportable” de la belleza de Antígona<sup>7</sup>. Se trata de *himeros*, definido en el *Fedro* de Platón como “el deseo hecho visible”. Así, según Lacan, la imagen de Antígona emparedada entre la vida y la muerte, su “cadáver aún animado”<sup>8</sup> es la “imagen límite en torno a la cual gira la obra”. Ese aspecto es muy importante, pues Lacan anticipa aquí la problemática de la relación del cuerpo más allá de

5 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 294.

6 Greice Ferreira Drumond, “Opsis en la poesía dramática según la Poética de Aristóteles”, en *Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 2, no. 3 (2008).

7 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 298.

8 *Ibid.*, 336.



la imagen fálica, indagando: “¿Será en el mismo nivel que la fantasía del falo y la belleza de la imagen humana tienen su lugar legítimo?”<sup>9</sup>.

En cuanto a la función educativa, ella nos señala directamente un cuestionamiento sobre una eventual dimensión moral que estaría en juego, la cual Lacan rechaza con vehemencia<sup>10</sup>, al mismo tiempo que la desplaza hacia un debate ético que, en realidad, justifica la actualidad de Antígona. Bien en el inicio de su comentario, él lanza la siguiente cuestión: “¿Quién no es capaz de evocar a Antígona en todo conflicto que nos despedaza en nuestra relación con la ley que se presenta en nombre de la comunidad como una ley justa?”<sup>11</sup>. Las lecturas más tradicionales de esa tragedia señalan que ella pone en escena un conflicto entre dos leyes: Antígona habla en nombre de la ley de los dioses que claman por el sepultamiento legítimo de su hermano, independientemente de lo que él haya hecho, y Creonte lo hace en nombre de la Polis (la ciudad) encarnando, sin embargo, a un tirano que se confunde con ella. Creonte actúa como si él mismo fuera Tebas –no es de hoy que los tiranos (como Jair Bolsonaro, presidente de Brasil) braman a los cuatro vientos: “¡La Polis (la Constitución) soy yo!”–. Hay otro pasaje muy comentado en el que Creonte dice que un enemigo no se transforma en amigo después de muerto, para justificar la prohibición de enterrar a Polinices –tampoco es de hoy que los tiranos gritan que no son sepultureros–.

La idea de que Antígona pone en escena el conflicto entre dos leyes se basa en la distinción propuesta por Hegel entre *Moralität* y *Sittlichkeit*: “La *Moralität* hegeliana es una figura del espíritu que incluye a la consciencia moral subjetiva, no siendo reductible a ella. La *Sittlichkeit* es una figura del espíritu que tiene en cuenta a la moralidad colectiva, objetivada en instituciones sociales, sin agotarse en ella”<sup>12</sup>.

En *Lecciones de estética*, Hegel realiza una lectura de la tragedia griega a partir de esas nociones. Específicamente con relación a Antígona, según Freitag:

9 Ibid., 357.

10 Ibid., 300.

11 Ibid., 293.

12 Bárbara Freitag, *Itinerarios de Antígona* (Campinas: Papirus, 1992), 58.

En la obra de Sófocles, el momento de lo universal es dado por la existencia concomitante de dos leyes generales (de la familia o de los dioses, de la Polis o de los hombres), ambas de vigencia general para todos los seres vivos. El momento particular transcurre de la situación específica creada con la muerte de los dos hermanos (Polinice y Eteocles), haciendo emerger tensiones y conflictos entre las dos leyes. Los sujetos que reaccionan a esa situación, haciendo conscientes los conflictos y buscando disolver las diferencias (Antígona y Creonte), representan la síntesis en la singularidad, la mediación entre los extremos es asegurada por la acción dramática, que revela y realiza los contrarios, buscando su reconciliación<sup>13</sup>.

Ahora bien, Lacan es extremadamente crítico con la idea de conciliación propuesta por Hegel, siguiendo más bien la interpretación de otros helenistas. Retomando un cuestionamiento de Goethe, Albin Lesky en su importante obra *La tragedia griega* ya había propuesto en 1937 que “Creonte y Antígona aparecen en una contraposición irreconciliable”<sup>14</sup>. Señala incluso que Creonte “con su acto, no representa, de ninguna manera, a esa Polis cuya voz está de forma unánime al lado de Antígona”<sup>15</sup>. Antígona, por su parte, es inflexible y no acepta cualquier negociación con el tirano. Esos personajes, por lo tanto, están “jugando en dos tableros” (expresión de J.P. Vernant), o sea, “la tragedia es marcada por conflictos de posiciones, posturas, puntos de vista, imperativos, que vienen de fuentes opuestas” y el personaje trágico siempre tiene margen de decisión y nunca es “víctima del destino”<sup>16</sup>.

## La deshumanización de Creonte

Hay una perspectiva distinta y muy importante aportada por el psicoanálisis a partir de Lacan, y que nos ayuda a interpretar las escenas trágicas a que estamos asistiendo en 2020: se trata de abordar la obra

13 Ibid., 60.

14 Ibid., 132.

15 Ibid., 133.

16 Prates, “Los griegos y la concepción de la mujer como hombre inacabado”, 59.

a partir de un punto de vista ético, cuyo problema central es la deshumanización. Esa perspectiva desplaza el conflicto entre dos leyes hacia un conflicto entre dos muertes: la muerte del cuerpo vivo y la muerte del cuerpo simbólico. Esa perspectiva aparece en la obra en un diálogo entre Creonte y el adivino Tiresias. Al intentar convencer a Creonte de su error, Tiresias argumenta que él está condenando a Polinices a una segunda muerte cuando impide su sepultamiento. Eso significa que, mientras el cuerpo de Eteocles es tratado como un cadáver, o sea, un cuerpo humano muerto con nombre e historia, el cuerpo de Polinices está condenado a transformarse en carroña, sin nombre, ni epitafio ni lamentos: he aquí la deshumanización. Es en contra del borrado del nombre y de la memoria que Antígona se insurge.

Esa perspectiva fue señalada por Albin Lesky, afirmando la validez intemporal del acto de Antígona: “esta protesta adicional contra el Estado omnipotente, que quiere erigirse en poder absoluto, incluso ante la norma ética, parece dirigirse directamente a nuestra época”<sup>17</sup>. Lesky critica la interpretación de que lo que movería a Antígona sería solamente el amor a su hermano, indicando que lo sofocleano es un símbolo de la amplitud de lo humano. Es, en esa misma perspectiva, que Lacan realiza su comentario en el *Seminario 7*.

Lo que hace de Creonte un tirano es justamente el crimen contra la humanidad que él perpetra. Al impedir el sepultamiento de Polinices, opera su deshumanización. Según Lacan: “Antígona no evoca ningún otro derecho, sino este que surge en el lenguaje del carácter indeleble de lo que es indeleble a partir del momento en que el significante que surge lo detenta como una cosa fija a través de todo flujo de transformaciones posibles”<sup>18</sup>. Y añade: “el hecho de que fue el hombre quien inventó la sepultura es discretamente evocado de paso. No se trata de acabar con quien es hombre como se hace con un perro. No se puede acabar con sus restos olvidando que el registro del ser de aquel que puede ser situado por un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales”<sup>19</sup>.

17 Lesky, La tragedia griega, 132.

18 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 334.

19 *Ibid.*, 335.

Ese es, según Lacan, el límite radical de Antígona, además de todos los contenidos y de todo lo que Polinices pueda haber hecho de bueno o malo. El valor del cual se trata aquí es el propio lenguaje: "esa separación del ser de todas las características del drama histórico que él atravesó, éste es justamente el límite, el *ex nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa más que el corte instaura en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje"<sup>20</sup>.

Lacan anticipa aquí su formalización propuesta diez años después en "Radiofonía", al respecto de la existencia de dos cuerpos: uno imaginario y otro simbólico, siendo que este último es llamado *corpse*, cadáver en inglés. Lacan dirá: "¿Quién no conoce el punto crítico por el cual datamos, en el hombre, al ser hablante?, la sepultura, o sea, el lugar donde se afirma de una especie que, al contrario de cualquier otra, el cadáver preserva lo que daba al viviente el carácter cuerpo. Permanece como *corpse*, no se transforma en carroña, el cuerpo que era habitado por el habla, que el lenguaje *corpsifica*"<sup>21</sup>.

Así, la muerte del cuerpo simbólico no es la única muerte de un hombre, y es eso lo que mueve a Antígona a posicionarse de modo de quedar, ella misma, entre dos muertes: el asesinato ordenado por Creonte y el suicidio como único acto exitoso.

Sería el caso de recordar las palabras de otro poeta, Bertolt Brecht, en su tristísimo poema *Borra todas las huellas*:

Cuando creas que vas a morir, cuídate  
de que no te pongan losa sepulcral que traicione donde estás,  
con su escritura clara, que te denuncia,  
con el año de tu muerte, que te entrega.  
Otra vez lo digo:  
borra todas las huellas<sup>22</sup>.

En este poema, Brecht revela, por el contrario, que para que haya un verdadero borrado hay que borrar la sepultura, ya que la lápida es el testigo de que allí hubo una vida, con nombre e historia.

20 *Ibíd.*, 335.

21 Jacques Lacan, "Radiofonía", en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

22 Bertolt Brecht, *Poemas y canciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 15.

Los tiranos como Creonte, así como los regímenes totalitarios que sustentan, conocen bien ese hecho: es necesario borrar el nombre, transformar muertos en desaparecidos. Así lo hicieron las dictaduras y los grupos de exterminio, y ahora corremos el riesgo de tener las fosas comunes y los anónimos del COVID-19, sin derecho al menos “a la parte que te cabe en ese latifundio” –en las palabras del escritor brasileiro João Cabral de Melo Neto–. “Sin lamento, sin tumba, sin lágrimas” –como dice Antígona–.

Antígona se sitúa ella misma, por lo tanto, entre dos muertes, pues su acto suicida es la única respuesta ética ante el hecho de que ya estaba muerta por antelación. La lógica de la certeza anticipada es lo que confiere a nuestra heroína la dignidad del acto, o en las palabras de Lacan: “Antígona, frente a Creonte, se sitúa como la sincronía opuesta a la diacronía”<sup>23</sup>, y Lacan pregunta: ¿qué pasión la mueve?

## La pasión que mueve a Antígona

Vemos, por lo tanto, dónde se localiza la intransigencia de Antígona, que no acepta negociar con Creonte. Ella renuncia a su posición social y de poder en nombre de aquello que no se puede aceptar. Todo, menos eso: la deshumanización de un hombre es un crimen contra la humanidad, y eso es innegociable. Antígona no es dada a grandes acuerdos nacionales, ¡y no cede! La respuesta de Antígona al tirano es uno de los versos más comentados de la obra: “soy movida por el amor, y no por el odio”.

¿Cómo podemos interpretar esa declaración? Lacan criticará la santificación de Antígona y propone la siguiente cuestión: “Antígona es llevada por una pasión, y trataremos de saber por cuál”<sup>24</sup>. Aquí es importante observar que, si Antígona es movida por el amor, es necesario, sin embargo, estar advertidos de que no se trata del amor cristiano convertido en caridad (*caritas*). Para el cristianismo, el amor es tomado como una de las tres virtudes teologales, que son indisolubles y representan la presencia del Espíritu Santo en el hombre:

23 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis, 341.

24 *Ibid.*, 306.

fe, esperanza y caridad (amor). Ellas significan la creencia en Dios, la esperanza de la salvación en el reino de los cielos y amor a Dios por encima de todas las cosas, así como amar al prójimo como a sí mismo. De tal manera, según Paulo de Tarso, en su carta a los Corintios, la más grande de las virtudes es el amor. El psicoanálisis desde Freud señala cuán insensato es ese mandamiento que programa lo que Lacan llamó la agresividad imaginaria. El cristianismo retoma la sustentación de un ser supremo que está puesto desde Aristóteles por la vía del ser divino: la unión a Dios por la vía del amor.

Lacan, por su parte, desplaza la Trinidad que se hace Uno del cristianismo hacia una trinidad sustentada por un agujero provocado por la pérdida de ser operada por el lenguaje. Recordemos: "Ese valor es esencialmente de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebida, y el ser de aquel que vivió no podría ser así destacado de todo lo que él vehiculó como bien y como mal, con destino, como consecuencia para los otros, y como sentimientos para sí mismo"<sup>25</sup>.

Lacan se propondrá que el ser perdido al hablar apenas se realiza por la vía de las llamadas pasiones del ser, las cuales vehiculan el deseo. Son ellas: el amor, el odio y la ignorancia. Desde Freud sabemos que el amor y el odio son indisolubles. En la bella poesía de una canción brasilera cantada por Elis Regina, escuchamos: "Las apariencias engañan a los que odian y a los que aman. Porque el amor y el odio se hermanan en las hogueras de las pasiones". A esa dualidad freudiana, situada en el plano de las pulsiones, Lacan le introduce un tercer elemento que se articula al horror al saber: la pasión de la ignorancia.

Volviendo a Antígona, observamos que, si ella no se mueve por el odio, lo que ella verdaderamente combate es justamente la pasión de la ignorancia, en muchos casos revestida por el olvido y por el borrado de la memoria. Lacan retoma la figura de la Até griega que señala las acciones inflexibles. Antígona no es caritativa, sino intransigente, inflexible e indignada, lo que se revela a través de su posición ante su hermana Ismene, luego en los primeros versos: "El rol de horror está completo: dolor, impudor y deshonor, ¿qué desabor nos falta?"

25 Ibid., 335.

El general promulga un decreto a toda la ciudad. ¿Sabes algo de su tenor o desconoces los males que enemigos han causado a quien ambas amamos? ¿Nada lo oíste?"<sup>26</sup>.

Ella se rebela, por lo tanto, contra el no querer saber al respecto de la deshumanización operada por el tirano, así como con sus consecuencias para el lazo social y la Polis. No obstante, hay aún algo por resaltar, y es el hecho de que Antígona actúa sin miedo y sin piedad (o compasión). ¿Qué quiere decir eso?

## Sin miedo ni compasión, pero con esperanza

Lacan resalta en varios momentos de su comentario al respecto de Antígona lo que llama "aspecto implacable, sin temor y sin piedad (compasión) que se manifiesta, en todo instante, en Antígona"<sup>27</sup>. Y añade que "solo los mártires son sin piedad y sin temor"<sup>28</sup>. Recordemos que, para Aristóteles, una de las principales funciones de la tragedia era justamente la de ofrecer la posibilidad de purga de la compasión y del horror por la vía de la identificación con los conflictos puestos en escena por los personajes. Antígona, por lo tanto, radicaliza esa experiencia a través de su posición. Ella no está "sufriendo junto", sino que absolutamente sola, y tampoco le teme a su destino trágico.

He aquí uno de los aspectos más relevantes de la apuesta de Lacan por proponer una relación de Antígona con el deseo del analista. Él lo hace articulando la respuesta del analista a la demanda de felicidad del analizante. He aquí el equívoco colocado desde el inicio bajo transferencia, ya que no es el final del análisis aquello que nos piden. Por otro lado, Lacan añade la paradoja ética y política de la felicidad, a través de la cuestión: "no podría haber satisfacción de nadie fuera de la satisfacción de todos"<sup>29</sup>. El deseo del analista, por

26 Sófocles, *Antígona*, traducido por Trajano Vieira (São Paulo, Editorial Perspectiva, 2009), versos 5-10.

27 *Ibíd.*, 327.

28 *Ibíd.*, 320.

29 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del Psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 348.

su parte, suspende cualquier promesa de realización del ser, introduciendo en su lugar, desde Freud, la noción de desamparo de la cual se sustenta un deseo prevenido.

Según esa orientación de Lacan, podemos acompañar el paradigma de una nueva relación con el tiempo, ya no marcada en la diacronía de la espera... Resulta interesante que percibamos cómo en el *Seminario 7* Lacan ya anticipa algunas reformulaciones que serán formalizadas más adelante. Recordemos que es en el *Seminario 10* que él producirá la increíble inversión a través de la cual propondrá que la angustia es un afecto que se presenta “delante de”, o sea, ella no es sin objeto, y el miedo o pavor se refiere a una proyección temporal de lo desconocido. Delante de eso, se observa que: “el miedo paraliza, se manifiesta en acciones inhibitoras o plenamente desorganizadas, o lanza al sujeto de la consternación menos adaptado a la respuesta”<sup>30</sup>. Vemos, por lo tanto, que el miedo es contrario al acto.

Es en esa misma lógica de la expectativa diacrónica contraria al acto que reencontramos la esperanza, una de las virtudes teológicas. Podríamos decir que si Antígona no es movida por el miedo, tampoco lo sería por la esperanza. Como canta el coro en la tragedia: “Para muchos la esperanza multívoca es dádiva, para muchos, engaño de eros voluble. Se insinúa en quien nada sabe, hasta que avance el pie en el fervor de la flama”. Lacan comenta la cuestión de la esperanza en *Televisión*, a partir de las preguntas kantianas: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me es lícito esperar. Y, al comentar lo que piensa sobre la esperanza, retorna a la cuestión del objeto. Propone, entonces, un desplazamiento de la cuestión que indaga “de dónde tú esperas”, retomando el debate al respecto de la promesa del discurso analítico y concluyendo por la inutilidad de la esperanza.

Aunque no lo mencione, Lacan parece estar influenciado por una perspectiva spinoziana de la esperanza. según Safatle:

Viene de Spinoza esa comprensión de miedo y esperanza como relaciones al tempo de valencia invertida (...) La comprensión precisa de Spinoza sobre la imposibilidad de haber esperanza sin miedo, así como miedo sin esperanza, viene de la naturaleza lineal del tiempo

30 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La Angustia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 173.



sometido a una estructura de expectativas. La intervención de la esperanza en miedo es afección necesaria de un tiempo pensado bajo el paradigma de la linealidad<sup>31</sup>.

Ahora bien, vimos que el paradigma cronológico de la linealidad es aquel que cabe a Creonte. Conforme se lo profetiza Tiresias a Creonte: “Antes de que el Sol cumpla un gran rol de circunvoluciones, trocarás cadáver por cadáver de tus vísceras. (...) Cronos no tarde y luego descortina en el palacio el llanto femenino y másculo”<sup>32</sup>. De hecho, encontramos en la historia de la palabra esperanza un parentesco *spen-pendere* que remite al péndulo y también da origen a pene. *Spe*, esparcir, tiene el mismo origen de esperma. Así, podemos concluir que la linealidad cronológica de valencia invertida entre miedo y esperanza está sustentada en la lógica de la contabilidad fálica de lo que se puede esperar.

Sería el caso de preguntarnos si no habría otro tipo de esperanza en Antígona: una esperanza lacaniana, no contraria al acto. Hay algunas pistas importantes al respecto de ese otro paradigma en autores marxianos como Ernest Bloch y Raymond Williams que elevan la esperanza a la dignidad del acto. De hecho, Antígona rompe con esa lógica fálica, presentando su bella e insoportable imagen, y dando cuerpo a un deseo incalculable. Como nos lo recuerda Barbai, Antígona trae en el nombre la ética del acto, un corte: *Antí-gona*: aquella que se separa del Otro y puede enseñarnos cómo extraer de la angustia su certeza, por medio de un deseo decidido.

## Bibliografía

- Brecht, Bertolt. *Poemas y canciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Ferreira Drumond, Greice. “A ópsis na poesia dramática segundo a Poética de Aristóteles”. En *Anais de Filosofia Clássica*. Vol. 2, no. 3, (2008): 60-72.  
[https://www.researchgate.net/publication/290344444\\_A\\_opsis\\_na\\_poesia\\_dramatica\\_segundo\\_a\\_Poetica\\_de\\_Aristoteles](https://www.researchgate.net/publication/290344444_A_opsis_na_poesia_dramatica_segundo_a_Poetica_de_Aristoteles)

31 Vladimir Safatle, *El circuito de los afectos: Cuerpos políticos, desamparo y fin del individuo* (Cali: Editorial Bonaventurana, 2019), 99.

32 Sófocles, *Antigoné*, versos 1064-1080.

- Freitag, Bárbara. *Itinerarios de Antígona*. Campinas: Papyrus, 1992.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Radiofonía”. En *Otros escritos*, 425-472. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lesky, Albin. *La tragedia griega*. Barcelona: El Acanalado, 2001.
- Prates, Regina. “Os gregos e a concepção da mulher como homem inacabado”. En *Mulheres em seis tempos*. Organizado por Maria Aparecida de Moraes Silva, xx-xx. Araraquara: UNESP, 1991.
- Safatle, Vladimir. *El circuito de los afectos: cuerpos políticos, desamparo y fin del individuo*. Cali: Editorial Bonaventurana, 2019.
- Sófocles. *Antígona*. Traducido por Trajano Vieira. São Paulo: Editorial Perspectiva, 2009.

## Del malestar social a la política: subjetividad y psicoanálisis

Carmen Gallano  
[cgallano@lar.e.telefonica.net](mailto:cgallano@lar.e.telefonica.net)

Psicoanalista y psiquiatra. Ha trabajado en centros de salud mental en España y Francia. Formada como psicoanalista en la Escuela de Lacan en París. Analista Miembro (AME) de la EPFCL (Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano).

Miembro del Foro Psicoanalítico de Madrid. Docente del Colegio de Psicoanálisis de Madrid.

La mayoría de la gente piensa que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la política. A esa idea han contribuido, sin saberlo, los psicoanalistas mismos que, al quedar inmersos en el mercado de las terapias, ya no se distinguen hoy de los psicólogos. Causa de ello es la mercantilización de la vulnerabilidad humana y la ideología de la autosuficiencia impuesta que hacen entrar la subjetividad de la gente en el mercado de la “optimización de recursos”. Así, casi nadie llega a nuestras consultas con la idea de psicoanalizarse, como ocurría antes, ni cree en el inconsciente; los sujetos vienen esperando ansiosos una ayuda terapéutica lo más rápida y menos costosa posible. Lógico. En la opinión pública se ignora que el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás.

Sin embargo, los grandes maestros del psicoanálisis, Freud y Lacan lo hicieron operativo como experiencia del saber de la verdad inconsciente, particular a cada sujeto. Esa experiencia de elaboración del saber inconsciente tiene efectos en la rectificación de la ética del sujeto en el deseo. Promueve una ética que es siempre disidente de los imperativos del poder dominante en lo social.

Freud, en primer lugar, analizó las exigencias colectivas de la civilización de su época en ese lúcido texto que es “El malestar en la cultura”. Desvelando las claves del discurso del Amo de su época, sacó a la luz el conflicto estructural en ese discurso entre los intereses individuales y los intereses colectivos por el ajuste precario, si no imposible, entre nuestras pulsiones inconscientes y las exigencias culturales. Atisbando el giro del discurso del poder con la ciencia tecnológica que aceleraba el discurso capitalista, denunció la pretensión de hacer de los individuos “dioses con prótesis”. Demostrando qué tan humano es hacer entrar las pulsiones al servicio del *Eros* (del amor y la cooperación) como del *Tanathos* (de la destrucción y el sadismo), suscitó el rechazo de las almas bien-pensantes que nada querían saber de cómo anidan en la condición humana los males que devastan la historia de los pueblos y los desunen.

En su pesimismo, comprensible con el auge del nazismo, no renunció, sin embargo, a la apuesta ética del psicoanálisis, definida por él como liberación de las trabas que el superyó impone al deseo. El superyó es el tiránico juez interior que se impone al sujeto y genera más sacrificios cuanto más el sujeto renuncia a gozar de sus pulsiones. Atormenta al virtuoso más que al vicioso, es su faz sadiana.

Asimismo, Freud entendió las neurosis como estéril lucha interior y exterior contra los sacrificios impuestos, un gasto de sus pulsiones en el goce sufriente de los síntomas, por querer adaptarse a las normas sociales y, al tiempo, lo contrario: mantener una singularidad de su deseo. Diría que vio al neurótico como un arlequín servidor de dos amos sin satisfacer a ninguno, servidor fallido de los ideales sociales imperantes, dividido por estar atado a sus pulsiones inconscientes.

La ética del psicoanálisis, en la perspectiva freudiana, es la que libera al neurótico de sus servidumbres internas y externas, libera su energía libidinal, su deseo en el trabajo y el amor para contribuir con los otros a mejorar la suerte humana, sus condiciones de vida. Así, la curación de las neurosis tendría incidencia social y, por ende, política.

Jacques Lacan, quien entró en el psicoanálisis durante la Segunda Guerra Mundial, fue más explícito al conminar a los psicoanalistas, ya en el 53: “que renuncie aquel que no pueda alcanzar en su horizonte la subjetividad de su época”<sup>1</sup>. Y precisó que ello ha de darse en una dialéctica con los otros; es un planteamiento del psicoanálisis como lo más ajeno al individualismo, contrariamente a lo que las izquierdas han divulgado por ignorancia: especialmente de lo que entonces definía Lacan como fin de un psicoanálisis, llevar la satisfacción de cada uno a la satisfacción de aquellos con los que se asocia en una obra humana. ¿Es utopía? Ha de verificarse, pero hace que la política de lo común encuentre germen también en la ética del psicoanálisis.

El aporte de Lacan a la intersección entre el psicoanálisis y la política se hizo menos utópico cuando esclareció la estructura del sujeto y, sobre todo, al despejar la lógica de la economía del goce que habita al ser hablante en cuerpo, mente y afectos. Lacan demostró que no hay sujeto sin Otro, que el individuo no es autosuficiente, que la subjetividad se forja en el baño discursivo, que no hay deseo que viva sino en el deseo del Otro, y que el goce pasa tanto por las palabras como por los cuerpos, dejando siempre un resto inasible al lenguaje, un resto indecible que anida en lo que palpita de libido en los lazos afectivos y en la vida sexual.

1 Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 1971), 138.

Lacan asistió al auge del discurso capitalista y desde los años 70 diagnosticó sus consecuencias en la subjetividad del ser hablante. Desveló que el discurso capitalista no genera conflicto entre el individuo y la colectividad, ya que es una lógica que los superpone en la agregación de intereses individualistas, sino que disocia al sujeto del inconsciente en su singularidad del sistema que apunta a homogeneizar a los individuos.

Así, con Lacan entendemos la doble condición de la subjetividad y sus malestares, y lo que siempre del corazón del ser hablante escapará al sistema. Por un lado, lo que podemos llamar propiamente subjetividad, la inducida por el discurso dominante, con el que hay que darse, guste o no, un lugar en el mundo. Esa subjetividad difiere en cada época y, como baño de lenguaje, incide en el inconsciente. El inconsciente, en su parte de aluvión significante, de saber de la lengua, no es ahistórico, difiere en cada cultura, injerta el humus humano en la historia de un pueblo. Por otro lado, en la subjetividad habita el sujeto de un inconsciente, que es intangible, más allá de los efectos de sentido del lenguaje. Es el sujeto como verdad íntima e indestructible de lo que de la subjetividad no es apropiable en lo común. Es lo que hace que nadie pueda vivir la vida de otro. Es donde reside lo irredento del sujeto, su libertad y capacidad emancipatoria. El malestar subjetivo se expresa en los síntomas disidentes del discurso imperante, en lo que no marcha en lo social. Los síntomas resultan de las huellas traumáticas que se mezclan con las placenteras en la particular historia de un sujeto, en la constelación determinante de su familia de origen. En ellos reside la respuesta fallida del sujeto a lo que le viene del Otro en su historia.

Lacan analizó la imbricación en la clínica de lo imposible de soportar para cada cual y las mutaciones del discurso social y del poder político por el dominio de la tecnociencia en el capitalismo hasta diagnosticar, tras mayo del 68, "la sumersión capitalista universal". No es otra cosa lo que plantean Laval y Dardot en su último libro *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*: "El encierro disciplinario en el marco de una competencia universalizada es la principal palanca de la mutación de las sociedades y los Estados, para mayor provecho de una oligarquía muy reducida en número, pero extremadamente

poderosa, que consigue drenar en su favor exclusivamente las ganancias producto de la competencia<sup>2</sup>.

Lacan percibió las consecuencias en la subjetividad contemporánea de la rueda que gira en circuito cerrado del capitalismo al no inscribirse en él lo real como imposibilidad. Que nada es imposible para su persistencia en el discurso capitalista lo prueban las crisis en las que cobra un nuevo impulso de su avidez. Desde los años 70, leyendo a Freud con Marx, teorizó cómo el discurso capitalista destruye el lazo social y precariza las identidades subjetivas en una lógica en la que lo individual y lo colectivo se redoblan sin conflicto, pues la astucia del discurso capitalista consiste en colonizar la libido del deseo humano con los intereses de rentabilidad del sistema. La vía exitosa del capitalismo es la de generar una mutación de la subjetividad a base de concentrar en objetos fabricados en serie la promesa de una satisfacción.

Lo que Lacan aportó al análisis marxista de la plusvalía es verlo operar en el inconsciente de los sujetos como un nuevo superyó, nuevo, pues ya no funciona con prohibiciones sino como imperativo de goce. El deseo se rebaja al ansia de objetos en la sed de la falta en gozar. La plusvalía, causa del deseo capitalista, deviene mercantilización a la que no escapa nada de las vidas humanas, incluso su fragilidad. En esa mercantilización se fractura el lazo del deseo del sujeto con el deseo del Otro y ese deseo, conectado solo a objetos, es fuente permanente de insatisfacción, única manera de relanzarlo.

La configuración neoliberal de lo humano, cuyo auge no pudo ser sino atisbado por Lacan, ya que murió en el 81, aparta de su programa al sexo, promoviendo el unisex del goce fálico del poder y del tener. Y al dejar a los sujetos sin brújula simbólica para orientar un lazo social, excluye los lazos de amor y de amistad que se nutren de compartir con los otros la verdad de nuestro ser en falta. En el cacareado “emprendedor de sí mismo”, el sujeto exitoso neoliberal se mantiene como depredador de los otros. Es gente que da miedo cuando avanza sin miramientos, solo a lo suyo, cínicamente, en atroz

---

2 Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2015), 651.

narcisismo, indiferente a las corrupciones con las que se enriquece y a las estrategias de poder con las que aplasta a los que se cruzan en su camino. La gente que no se adhiere plenamente a ese cinismo de corrupción se corroe al comprobar que su “yo” no alcanza el éxito anhelado del ganador.

En los años 90 pareciera que la mayoría de la gente viviera bien en ese sistema, adhiriendo a ese sistema neoliberal rampante. Pero en el 2008 estalló la crisis y en el 2011, de manera asombrosa, se produjo el acontecimiento del 15 M<sup>3</sup> y clamábamos en las plazas “dormíamos, despertamos”, “no somos mercancías en manos de políticos y banqueros”. Justamente porque al despertar descubríamos que a eso nos veíamos reducidos, a ser mercancías negociables, rentables o desechables. “Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir”, era lema común, a la vista de que no solo se nos empobrecía material sino subjetivamente, privándonos de nuestro ser deseante, de los anhelos de nuestra dignidad humana.

Es que lo nuevo y lo cruel del neoliberalismo europeo “austericida” no es que produzca más pobres. La derecha lleva a la gente a encogerse de hombros resignada con la idea de que pobres siempre los ha habido y que si hay más es por la crisis económica que obligaría a renunciar a las ganancias del “estado de bienestar” de una sociedad que si ha dejado de ser próspera es por “accidentes” de la economía de los que los poderes políticos no serían responsables.

Esa mentira, que caló un tiempo en las poblaciones, se desvela en la clínica psicoanalítica, al igual que economistas y sociólogos lúcidos denuncian que el asunto no es que haya más pobres, sino que con los desmanes financieros y la corrupción que le son inherentes, sus agentes han de extraer plusvalía de la pérdida de la mayoría social para seguir ganando dinero sin pausa. Lo nuevo, en el desregulado capitalismo financiero que funciona solo con especulación, es que el más de unos pocos se fabrica hoy, no con ganancias obtenidas de una economía productiva industrial, sino a base de expoliar con un menos a la gente. Yanis Varoufakis explica muy bien en *El minotauro*

---

3 Movimiento ciudadano formado a partir de la manifestación que tuvo lugar en España el 15 de mayo de 2011, también conocido como el movimiento de los indignados, que motivó varias protestas pacíficas con la intención de promover una democracia más participativa.



*global...* cómo la crisis de 2008 resultó del colapso en la regulación de excedentes, de los excesos de ganancias y no por un déficit, de un desequilibrio de los mercados entre el más de la plusvalía en un lado del planeta financiero que siempre se alimenta de las pérdidas en otro.

Con Lacan, en su preciada orientación a nuestra clínica para el tratamiento del malestar de los sujetos, entendemos que la lógica que rige hoy las crecientes patologías humanas es la misma: el sujeto atrapado en la competitividad neoliberal, en el circuito diabólico de rendimiento/goce, de rendir trabajando y gozar consumiendo, está entregado a un exceso desregulado que se llama vulgarmente “estrés”. Dicho en términos lacanianos, que con sus excesos aumentan en los sujetos sus pérdidas, pues la sed de la falta en gozar crece con los *plus* de gozar mercantiles, equivalentes en la economía de la libido humana de la plusvalía en la economía general. En las consultas, los sujetos lo muestran al hablar de su *estrés*, por entregarse a un “de más” sin aceptar límites, a un de más trabajando sin beneficio de estatus social y a un de más consumiendo sin satisfacción. Diciéndolo simple, es el malestar de currar<sup>4</sup> para consumir y de consumirse currando a bajo precio. Es, en suma, la vida *low cost*.

El malestar subjetivo llega a nuestras consultas nombrado, generalmente, como “ansiedad”. ¿Qué es esa ansiedad? No está subjetivada como angustia, es un estado corporal de desasosiego, tensión, irritabilidad con dificultad para calmar la mente en un torbellino incesante de ideas sobre cómo alcanzar los objetivos en los que el superyó interior se hace portador de la exigencia exterior de la empresa de la que el sujeto es siervo. El esfuerzo mental, el desgaste corporal, la presión de exigirse más y más para satisfacer las demandas exteriores de la empresa, de la familia o del entorno social son fuente de ansiedad. Es un ansia que desborda la homeostasis del cuerpo, produciendo un sinfín de somatizaciones, y que excede la capacidad mental, produciendo inseguridad, miedos, y al final impotencia, la de no poder con la propia vida.

Estudios sobre el estado de la salud mental de los ciudadanos afectados por la crisis revelan en sus estadísticas que lo que más desmorona la salud psíquica es “la pérdida del control de la propia vida”.

---

4 Trabajar, laburar.

Pérdida radical en los desempleados, los desahuciados de vivienda, los mayores con pensión reducida, los jóvenes sin futuro. Pero los golpes infligidos a tanta gente no son solo los materiales, sino también la pérdida de derechos sociales, pues en nuestras consultas asistimos a lo golpeado en la dignidad subjetiva y en el ánimo deseante. Los sujetos se confrontan a la irrupción de un real traumático, a lo inasimilable de que se haga añicos la proyección de futuro de su vida, las aspiraciones de sus sueños de deseo. Es lo que en el psicoanálisis lacaniano llamamos la ruptura de la trama fantasmática, que no es mera ilusión imaginaria sino necesaria ficción que construye una versión de la valía del ser en el deseo del Otro. En definitiva, en la pérdida del control de la propia vida, cuando el sujeto puede hablar de esa experiencia traumática, subjetiva el afecto que no engaña de la angustia, la angustia de reducirse a ser un cuerpo, en la inminencia de no ser nada para el Otro, o un desecho expulsado del Otro.

He esbozado hasta aquí lo que el psicoanálisis aporta para entender las causas del malestar social y subjetivo. Ahora bien, ¿puede el psicoanálisis dar alguna luz sobre cómo llegar desde el malestar a la política? La cuestión es más difícil. Pues no hay ningún camino directo, ningún atajo que valga.

En el epígrafe de su gran obra “La interpretación de los sueños”, Freud, citando a Virgilio, escribió “*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”: “Si no puedo inclinar a los poderes superiores, moveré las regiones infernales”. Los psicoanalistas, ciertamente, no alcanzamos ningún cielo y en nuestra práctica cotidiana, tocando tierra, hemos de descender a los infiernos en los que penan los sujetos sufrientes. Ahora bien, no por sufrir mucho se subjetiva que lo real que nos afflige no es ajeno a nuestra maltrecha condición social. Lo real, que no se inscribe como imposibilidad y límite en el discurso capitalista, retorna cayendo sobre la población en lo que no es excesivo llamar con los sociólogos “genocidio social”. Pues los infiernos del padecimiento subjetivo resultan del fracaso en responder al atentado a la identidad social y al desasosiego ansioso de la inminencia de perder la sustentación en el mundo, no solo el sustento material.

Importa subrayar, con Lacan, que lo real traumático, esos estallidos de infierno que irrumpen en la tierra, no causa deseo sino horror. Y el daño infligido a los sujetos puede ser tal que no haya alivio a su dolor: horror, dolor, angustia, pánico... son afectos que

no se transforman en deseos que activen respuestas efectivas en los sujetos, sino que los paralizan en la impotencia.

Al atender a los sujetos sufrientes, comprobamos la parte del inconsciente que determina la estructura clínica que organiza las respuestas fallidas del sujeto frente a su situación, y la particularidad de sus síntomas neuróticos, en los que la verdad que no logran subjetivar se anuda. Así, asistimos a las trabas de las neurosis a la hora de despertarse a la verdad que puede llevar al deseo de cambio político.

Los neuróticos, si son histéricos, son expertos en denunciar la verdad de lo que falla en el Otro, en quejarse de ser víctima del Otro, pero gustan de quedarse en verse como almas bellas, en ese lamento victimista o en la reivindicación ciega de que el Otro cambie según su deseo. Imposible. Y de la verdad propia, de lo que en ellos falla o es nocivo exceso, poco quieren saber. Los obsesivos, atormentados por no cumplir la imagen exitosa de su yo ideal, no son tanto hoy pensadores de un saber, sino sujetos atrapados en rivalidades, con estallidos agresivos tan infernales como inopinados y pánicos irracionales. Dan testimonio del infierno del superyó atormentador, siendo ellos ora maltratadores, ora culpables inhibidos. Todo inútil para el deseo y el amor.

En ambas neurosis, no encontrando cómo saber qué les aflige en verdad por estar disfrazado en somatizaciones o desplazado en síntomas mentales desconectados de sus vidas actuales, los sujetos ignoran la particularidad de sus síntomas al no subjetivarlos como lo que falla en ellos, y caen en ese estado *a-subjetivo* de ansiedad y estrés con el que se presentan tan excitados como abrumados. El “de más”, el “plus” que genera ese estado de ansiedad se torna incontrolable cual alien que empuja a la inflación del yo, con su corolario de deflación al agotarse en esa alienación: las caídas depresivas frecuentes en el ansioso son índice de las averías del deseo al perder la brújula de la verdad particular que late en el inconsciente.

En la clínica actual, asistimos al empobrecimiento de la subjetividad de un régimen que no da cabida a pensar y compartir la experiencia vivida. Ya lo atisbó Walter Benjamin al hablar de la pérdida de la facultad de vivir y transmitir experiencias por los *shocks* modernos. Ese empobrecimiento de la subjetivación está compensado, a la vez que provocado, por el empuje a vivir conectados a aparatos tecnológicos que taponan el vacío subjetivo. Es un recurso, a la vez

que un obstáculo. No hay más que ver a la gente en el metro, cada cual enchufado a su móvil sin siquiera mirarse; o a los jóvenes con sus ordenadores sin salir al mundo real.

Ese empobrecimiento de la subjetivación lleva a que muchas palabras ha de proferir el psicoanalista para que el ansioso y el deprimido encuentren las suyas y empiecen a descubrir, poniéndolo en palabras, a qué situaciones inasimilables está ligado su malestar. Hará falta un poco de tiempo, tiempo en el que no se dan las terapias que imperan, para que la subjetivación de la experiencia se produzca en un decir sin trabas, viendo lo fructífero de pensar lo que disgusta, lo que molesta a los otros, lo que guste.

La experiencia psicoanalítica es una praxis de subjetivación de la verdad en un saber decible y elaborable. Por eso no concuerdo con Manuel Castells, tan enemigo del psicoanálisis como amigo de los deseosos del cambio político bajo la suposición de que las luchas políticas se resuelven en la medida en que se reducen las emociones humanas. No, las emociones en sí no generan ese cambio de mentalidad que él propugna para el éxito de los movimientos sociales en red, ni las redes sociales de Internet obran por sí solas ese milagro. El cambio de mentalidad se produce en un cambio de discurso, pero de un discurso habitado en sus intervalos por un deseo esclarecido, para lo que hay que desprenderse de las trabas neuróticas que lo oscurecen. Tampoco concuerdo con el filósofo de moda, Byung-Chul Han<sup>5</sup> que solo ve al individuo como zombi sometido enteramente a la ideología neoliberal, pues a este autor se le escapa la parte inconsciente disidente del sujeto en los síntomas que padece: corroído en carrera narcisista hacia la nada, verdugo de sí mismo al no asumir que el Otro es la raíz de nuestras esperanzas. Sombrío pronóstico que ignora cuánto el otro es también a raíz de nuestros dramas subjetivos.

No caigamos, sin embargo, en la ilusión de que basta con ser conscientes de que los males que nos afligen tienen causa política para desear el cambio político. Nada en la historia de la humanidad lo demuestra, y de ahí el pesimismo freudiano. Lacan criticó, no sin ironía, al “hombre nuevo” de la revolución comunista soñada, comenzando por desvelar el error marxista de creer en una posible redistribución de la plusvalía. La idea, por ejemplo, de Antonio Ne-

---

5 Byung-Chul Han. *La agonía del Eros* (Barcelona: Herder editorial, 2015).

gri, de la feliz conjunción de una multitud de singularidades, no se puede anticipar, ya que solo se muestra en la contingencia de un acontecimiento –como fue el 15 M– y sus efectos son transitorios. Y aunque hermosa, suele ser efímera “la espontánea creatividad de la gente”, que solo se prodiga en los dotados de talento artístico.

Entonces, ¿dónde estarían las buenas noticias del psicoanálisis para la política, las que aportan alguna idea para subjetivar lo común? No habrá política de lo común sin que se expanda un discurso que indique cómo construirlo en un proceso, y sin que ese discurso porte un deseo que seduzca a otros con esperanza. El psicoanálisis enseña que sin el discurso del Otro no hay saber de la verdad y sin el deseo del Otro no hay vida del propio, por lo que es responsabilidad de cada cual generarlo tomando en cuenta esa lógica de la alteridad necesaria y que nadie solo por sí mismo puede encontrar causa a su deseo.

Ese discurso ha de comenzar por dar cabida a la angustia, afecto que no engaña de lo real, y que es el único que puede suscitar la cuestión del deseo como deseo del Otro. Y ha de combatir lo que podemos llamar en el psicoanálisis los afectos del “superyó capitalista”, especialmente la vergüenza, el sentimiento de culpa y la impotencia. Son los mortales enemigos que acechan en la intimidad subjetiva los que cuesta confesar y los que resuelve un tratamiento psicoanalítico. La vergüenza es verse vistos en una mancha en la imagen o en el ser, en la mirada del Otro. Verse desde el Otro como estrellado por la crisis, nueva manera de verse en un ser infamado, estrella amarilla ahora que no se exhibe en las solapas. El resentimiento es comprensible en quien no puede dejar de corroerse en la verdad de sus daños sufridos, en desamparada soledad, por la ausencia de otro que sepa y reconozca el mal que ha infligido. Es índice de lo insostenible de la inexistencia de ese Otro que reconozca nuestra verdad, por eso el resentimiento eterniza el sufrimiento.

## Bibliografía

- Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Han, Byun-Chul. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder Editorial, 2015.

- Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”.  
En *Escritos I*, 231-310. México: Siglo XXI Editores, 1971.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.
- Varoufakis, Yanis. *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*. Madrid: Capitán Swing, 2012.

## Lo íntimo<sup>1</sup>, entre recurso y resistencia

Carmen Elisa Escobar M.  
[carmene@uninorte.edu.co](mailto:carmene@uninorte.edu.co)

Miembro fundador del Círculo Psicoanalítico del Caribe desde 1991, psicoanalista, psicóloga, psicóloga clínica, especialista en filosofía contemporánea, doctora en filosofía por la UNED (Madrid). Directora del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte entre 2012 y 2017. Coeditora de la revista de filosofía *Eidos* entre 2012 y 2017. Actualmente es profesora de planta del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte.

---

1 Al decir "lo íntimo" son múltiples las entradas y caminos que se abren. Es, pues, una amplitud riesgosa: referirse a lo íntimo, en general, tiene mucho de ambiguo, impreciso, e inmediatamente uno se ve obligado a delimitar. Es lo que intento hacer aquí.

“Íntimo”, “intimidad”, son términos que nos llevan a suponer un velo protector, membrana permeable que protege o defiende un espacio interior, individual o no, de un afuera potencial o efectivamente intrusivo, amenazante o ajeno. En general, lo íntimo es considerado como el espacio, no necesariamente arquitectónico, donde alguien puede estar y sentirse fuera de la mirada del Otro. Una especie de morada, de casa ambulante que uno habita o podría habitar junto con otro/a y donde podemos “escapar”, muy entre comillas, a la suposición que tenemos, demasiado fuerte a veces, de ser observados. Por eso lo íntimo está tejido con sentimientos de pudor, vergüenza y discreción, al tiempo que, paradójicamente, es espacio de libertad y del deseo.

¿Pero no es acaso Freud quien señaló que lo íntimo, contrario a la definición corriente, es precisamente el espacio en el que no se puede escapar de la mirada del Otro? En otra dirección me propongo aproximarme a la dimensión de lo “íntimo” como recurso, como barrera que “cae silenciosamente” entre el otro (¿Otro?) y uno mismo, apoyada en el agudo análisis de François Jullien<sup>2</sup>, y lo íntimo como resistencia frente a la intrusión, para lo cual utilizaré algunos planteamientos de Gérard Wajcman<sup>3</sup>, quien se plantea las condiciones de posibilidad de ese núcleo subjetivo que llamamos “lo íntimo”, que concibe como un espacio con una esencia arquitectónica, territorial. En qué medida importa diferenciar lo íntimo de lo “privado”<sup>4</sup> es algo que se desprenderá de la lectura de este escrito que propongo.

Podría decirse que en psicoanálisis lo íntimo es lo que importa; más aún, es lo que intentamos crear o cernir si hay la evidencia de que no lo hay. Allí adquiere una dimensión distinta, probablemente a como es considerado en otros ámbitos. Debemos a Freud mucho

2 François Jullien, *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor* (Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2016), 25.

3 Gerard Wajcman, “Las fronteras de lo íntimo”, en *Colegio de Psicoanálisis* (04 de julio de 2018).

<https://colegiodepsicoanalisisdemadrid.es/Las-fronteras-de-lo-intimo/>

4 Una diferencia parece estar puesta en lo observable o no de aquello que se trate. Carlos Castilla del Pino había planteado esta diferencia: “El espacio privado lo define el propio sujeto, que debe adoptar los dispositivos que hagan inobservable cualquiera actuación que él pretenda contener dentro de los límites de lo privado. Lo privado se caracteriza, pues, por su observabilidad, pero también por la simultánea protección ante la posibilidad de que lo sea” (agosto 1 de 1998).



de las ideas modernas de intimidad, aquellas construidas a partir de la concepción de que hay un interior psíquico, una suerte de refugio fantasmático que intenta defenderse de la incesante censura frente al deseo. Ese campo de batalla entre fuerzas pulsionales que buscan ser satisfechas, ya que los humanos buscamos obtener el placer, la intensidad de experiencias de satisfacción que nos sean permitidas, pero también el displacer, el exterior/interior amenazante, perturbador de ese régimen de satisfacciones imperativas que deben ser domesticadas, pero que nunca pueden serlo del todo. Un territorio donde puede habitar la fantasía (“libre”), cumplir deseos “que no pueden decir su nombre”. Pero ese mundo de censura y de represión que Freud describió ya no existe tal como él lo concibió, y el psicoanálisis tuvo mucho que ver con el surgimiento de una especie de liberación de la palabra, una exposición creciente de lo íntimo ya sin vergüenza, una disolución de lo sagrado. Hoy el “decir todo” parece triunfar y nos preguntamos si lo íntimo sigue siendo nuestra morada. Wajcman, junto con otros, casi que es el clima generalizado, declara que hoy lo íntimo está amenazado de disolución.

Aunque no me propongo hacer una historia genealógica de lo íntimo, siempre conviene tener claro que los conceptos surgen y crean sus lugares en momentos históricos precisos, y, siguiendo esa dirección, es muy útil *La condición humana* de Hannah Arendt<sup>5</sup>. Bastará mencionar, a grandes rasgos, que lo íntimo surge de la división de las acciones humanas en públicas y privadas, derivándose de lo privado esta “formación” que es lo íntimo. Con el ascenso del individualismo moderno, en el que lo privado dejó de tener el sentido de “privación” de lo público que tenía en la antigüedad<sup>6</sup>, sin lo cual un individuo carecía de humanidad, lo íntimo tenía que protegerse, ya no de lo político sino de lo social. Jean-Jacques Rousseau, que para Arendt es un explorador de la intimidad como los Románticos, y casi un teórico de esta, plantea lo íntimo en oposición con lo social, es decir, con aquello con lo que está más estrechamente relacionado.

5 Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

6 Jullien, *Lo íntimo...*, 26, 54. Jullien, como Arendt, plantea que los griegos nunca tomaron en consideración el estudio de lo íntimo, pero también fue desconocido por la filosofía en general. Y esto en la medida en que lo íntimo no es ni virtud ni cualidad, ni tiene determinación ni objetivo, es decir, no tiene *telos*. Jullien llega a afirmar que lo íntimo define negativamente a los griegos.

Para Rousseau, íntimo y social serían dos modos subjetivos de la existencia humana, y, en palabras de la autora: “la intimidad del corazón, a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad en el espacio público”<sup>7</sup>. Es como si Jean-Jacques (Rousseau), el íntimo, tuviera que enfrentarse a Rousseau, el hombre. La novedad de Rousseau, para Jullien, está en que mantiene, desde la primera línea de *Confesiones*, el dispositivo de dirigirse y de invocar a un “Tú” (el Dios de San Agustín), pero remitiéndolo a lo humano. “Dios” nombra al Otro o a lo “Exterior” ante lo cual un “yo-sujeto” se descubre<sup>8</sup>. Sobre este aspecto de lo íntimo volveré.

Lo íntimo, entonces, emerge en un momento particular de la historia del pensamiento. Wajcman, por ejemplo, propone la hipótesis de que lo íntimo toma cuerpo en un campo inesperado (ni en la filosofía, ni en el derecho que serían su medio natural) y es en el arte, concretamente en la pintura durante el Renacimiento. A su vez, León Battista Alberti define el cuadro moderno como una “ventana abierta”, y Wajcman plantea que la ventana es el lugar donde el humano puede estar separado del mundo, desde donde en secreto puede contemplarlo y, ajeno a toda mirada, puede mirarse él mismo. Lo dijo muy bien la escritora y fotógrafa barranquillera, Bertha Ramos, recientemente: cuando los inquilinos gastando la vida se asoman a las ventanas, las ventanas son espejos.

Jullien, en su ensayo *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*<sup>9</sup>, invita a pensar lo íntimo como lo que se *entre-abre*, como recurso que nos revela a nosotros mismos. Quisiera permitirme el rodeo de seguir lo que Jullien llama una “analítica” de lo íntimo, que comienza con lo único que podemos hacer para aclarar una noción o un término, es decir, el paso básico de comenzar por explorar su uso en el lenguaje ordinario como si este fuera el faro que ilumina el camino hacia un término ya muy cargado de emoción metafísica. En nuestro caso, el uso corriente de “íntimo” nos enfrenta inmediatamente con sentidos contradictorios entre sí. Lo íntimo se dice de aquello que está “contenido en lo más profundo de un ser” y por esto hablamos de

7 Arendt, *La condición humana*, 62.

8 Jullien, *Lo íntimo...*, 53.

9 Jullien, *Lo íntimo...*

un “sentido íntimo” o de la “estructura íntima de las cosas”, pero también es aquello que “vincula estrechamente por medio de lo más profundo que existe”, lo que reúne a dos personas: unión íntima, tener relaciones íntimas, ser íntimo de... Es decir, uno de los sentidos expresa lo apartado y lo oculto, lo que escapa a los demás; el otro expresa la relación con Otro. El diccionario<sup>10</sup>, por supuesto, no enlaza los sentidos contradictorios; le corresponde al lector construir el pasaje de un sentido al otro, lo que está detrás ligando porque la lengua piensa (dice y hace), señala Jullien, y lo que señala es la frágil separación entre el *afuera* y el *adentro*, más aún, la lengua quiebra esa separación.

El término íntimo, superlativo de interior, del latín *intimus*, es la radicalización de lo interior: muy interior, más interior. Involucra en su definición, claro, la idea de secreto. No hay, en cambio, un superlativo para “exterior”, porque solo podría decirse “último” (por eso Lacan recurre a la muy mencionada noción de “extimidad”). Entonces, “íntimo” es lo que realiza esa inversión de un sentido al otro, del adentro al afuera: “aquello que es lo más interior –porque es lo más interior lleva lo interno a su límite– es aquello que por eso mismo suscita una apertura al Otro; por lo tanto, lo que hace caer la separación provoca la penetración”<sup>11</sup>. Lo más secreto es lo que puede vincular a Otro, porque lo interior se comunica en el fondo con su opuesto. Y este es un punto crucial que releva Jullien: cuanto más se ahonda en el interior más se camina hacia su “desclausura”<sup>12</sup>. Sin intenciones morales, sin predicar ni decir “se debe”, la analítica de Jullien propone que: “lo íntimo es la oportunidad, por el mero hecho de la alteración que se efectúa en él, de extender correlativamente su adentro al exterior, de tener la propia interioridad también en el Otro, cuanto más se intensifica, fuera de uno mismo, derribando la clausura de un ‘sí mismo’”<sup>13</sup>.

Es precisamente lo que pretende el autor: poner de relieve lo íntimo en contra de la interioridad y de su culto para “desembarazar-

10 Llama la atención la rica definición de *intime* en el diccionario francés *Le Robert* que contrasta con la muy escueta del diccionario de la RAE.

11 Jullien, *Lo íntimo...*, 21.

12 *Ibíd.*, 22.

13 *Ibíd.*, 23.

nos de ellos”<sup>14</sup>. Por esta razón, Rousseau es uno de los autores clave en su reflexión. Apoyado en la relación de Rousseau con Madame de Warens, y en el encuentro singular de una pareja en la novela *El tren*, de Simenon, Jullien muestra cómo surge lo íntimo y se constituye en ese espacio que encarna la inseparabilidad de un adentro y un afuera, de lo físico y lo metafísico, y es a partir de una penetración del uno en el otro.

En Rousseau, lo íntimo ya no está ligado a la falta, por lo tanto a la búsqueda y, en ese sentido, libera lo íntimo del encadenamiento, satisfacción-decepción, por consiguiente “afloja al fin ese tornillo”<sup>15</sup>, y en cierto sentido queda en una especie de ambigüedad entre sexual y no sexual, pero que ya no está bajo el dominio del amor, pues tiene otra lógica. El “ruidoso amor” va en otro sentido que lo íntimo, y Jullien prefiere indagar el ámbito opaco de lo íntimo y la relación de ambos con el deseo: “¿de qué es deseo el deseo sexual? ¿De descarga libidinal? ¿O es deseo de intimidad y el deseo de satisfacción sexual no sea sino el pretexto a la apertura de lo íntimo?”<sup>16</sup>.

El texto de Jullien se abre con el relato de ese encuentro íntimo y bello entre dos seres perplejos que Georges Simenon construye en su novela *El tren*. El 10 de mayo de 1940, en medio del sinsentido de la guerra, los desplazamientos intempestivos, en masa, sin dirección, un hombre que ha subido a un tren con su mujer embarazada y su hija –tren que no se sabe a dónde va ni dónde se detendrá– termina separado de ellas, en otro vagón. En medio del hacinamiento, su mirada se detiene en una mujer sola, sin equipaje. Van acercándose, intercambiando gestos sutiles, solo sabe que ella acabó de salir de la prisión. Más tarde, en la noche, en un gesto sin premeditación, en medio de la oscuridad, él se acuesta junto a ella, se da vuelta y la penetra. No hay brutalidad, ella consiente. A partir de ahí se crea un lazo fuerte y sutil entre ellos, y Jullien ve ahí, en esa penetración, el surgimiento de lo íntimo, o, como prefiere decir, el recurso de lo íntimo. Ellos crean entre sí el reverso de la insoportable situación amenazante, impúdica, promiscua. Ese reverso es el recurso de lo

14 *Ibíd.*, 27.

15 *Ibíd.*, 92.

16 *Ibíd.*, 165.

íntimo: el único refugio que podrían encontrar fue creando un “entre” ellos dos, creando el espacio íntimo.<sup>17</sup>

El recurso de lo íntimo actúa como potencia y como resistencia. El poder de lo íntimo radica en que el gesto de “penetración” es un acto de rebelión frente a un *afuera* que los domina, que abre en ese *afuera* un “más adentro” donde retirarse, donde recuperarse, invirtiendo ese exilio, desafiándolo<sup>18</sup>. Pero eso es algo que solo pueden hacer de a dos. Entonces resulta liberador que no haya una finalidad en las relaciones humanas porque la condición de posibilidad de lo íntimo es solo estar cerca al otro, sin tener intenciones sobre el otro, estar allí al lado, simplemente.<sup>19</sup>

Jullien encuentra en lo íntimo una potencia distinta al amor porque genera una “estabilidad”, una especie de asidero para el sujeto al liberarse del encadenamiento de la satisfacción-decepción al que está condenado el deseo amoroso, que es posesivo. Lo íntimo es exclusivo, cómo no habría de serlo, pero no posesivo, porque se trata de apertura, de dejarse penetrar. A diferencia del amor, no puede sino ser correspondido. Es un efecto de la apertura que reduce la frontera entre dos seres y solo le atañe ese interior compartido. En ese sentido, no puede alcanzarlo ninguna moral de prescripciones ni idealizaciones. Es algo a ser explotado, promovido, porque lo que amenaza es su pérdida, es decir, la pérdida de su recurso<sup>20</sup> que, en últimas, es lo que hace posible salir de la alternativa entre deseo y tedio.

De todas formas, y siguiendo a Rousseau, lo íntimo para Jullien es innegablemente un sentimiento de infancia, y se pregunta: ¿con qué nostalgia nos afecta?<sup>21</sup>. Lo íntimo es ambiguo por cuanto no se puede distinguir lo sensual de lo espiritual. La condición de posibilidad de lo íntimo se debe simplemente a que se esté el uno junto al otro, sin intención sobre el otro, por eso ni la confesión ni la parresia de los estoicos son gestos íntimos.

Para Jullien, quien busca una alternativa al omnipresente amor en el discurso contemporáneo, Eros exige que el Otro sea tratado y man-

17 *Ibíd.*, 11-18.

18 *Ibíd.*, 13.

19 *Ibíd.*, 88.

20 *Ibíd.*, 100.

21 *Ibíd.*, 90.

tenido como extranjero, que la barrera que separa al uno del otro sea mantenida, exacerbada, e incluso franqueada<sup>22</sup>, y utiliza el término “éxtimo” de Lacan dándole otro sentido, pues éxtimo sería la manera “voluntaria” de volver a introducir la exterioridad dentro de lo íntimo, de restablecer la frontera en ese “entre” que lo íntimo abre, y de exhibirlo, provocarlo, para que vuelva a surgir el deseo. Se trata de restablecer el afuera “para que la dulzura de lo íntimo no sofoque el deseo”<sup>23</sup>. Eso sería lo éxtimo, una especie de producción del afuera que se vuelve contra lo íntimo para despertarlo de nuevo y que no se desvanezca, llevándolo a que se exhiba invirtiéndose. El cuadro de Courbet, *El origen del mundo* (no es casualidad que lo tome siendo su propietario Lacan), le sirve para ilustrar cómo opera lo éxtimo: “no obedece, ni siquiera de manera apenas simbólica, a que se presente allí la parte genitora, sino que expresa algo muy distinto: no solo que la parte íntima es la única que se pueda mostrar, sino sobre todo que, cuando se expone y pasa a lo éxtimo, el mundo entero, en un mismo movimiento, sale de su indiferencia, emerge ante la mirada y empieza a ex-sistir”<sup>24</sup>.

Lo éxtimo está, pues, al servicio de lo íntimo y entonces podemos entender la amenaza de lo íntimo como la posibilidad de relanzarlo una y otra vez.

## Política de lo íntimo

*Si me despojas de intimidad, tu ser será acariciado por mi barbarie*  
Gaby Pedrotti

La afirmación súbita de Lacan en el seminario *La lógica del fantasma* del 16 de mayo de 1967, “el inconsciente es la política”, surge durante su comentario del texto de Edmund Bergler, *La neurosis básica*, en

22 *Ibíd.*, 182.

23 *Ibíd.*, 183.

24 *Ibíd.*, 186.

que el autor expone el triple mecanismo de la oralidad que le permite una interrogación sobre el masoquismo y sobre los sujetos que buscan secretamente ser rechazados, a los que tipifica como “coleccionistas de injusticias”. Todo esto bajo la suposición, dirá Lacan, de que “ser admitidos” por el Otro sería lo mejor que les puede pasar. Dicho triple mecanismo surge por regresión, así:

Me crearé el deseo masoquista de ser rechazado por mi madre, creando o deformando situaciones en las que algún sustituto de la imagen pre-edípica de mi madre rechazará mis deseos.

No seré consciente de mi deseo de ser rechazado y de que soy el autor de ese rechazo, veré solamente que tengo razón en defenderme, que mi indignación está justificada, así como la pseudo-agresividad que testimonio frente a estos rechazos.

Tras lo cual, me apiadaré de mí mismo debido a que tal injusticia no puede pasarle a nadie más que a mí, y gozaré, una vez más, de un placer masoquista<sup>25</sup>.

Lacan invierte esta proposición de Bergler para considerar que no se trata de la compulsión masoquista a la insatisfacción, sino un desvío, un escape de la devoración, de la asimilación o del riesgo de intrusión:

¿No podemos nosotros mismos contra Bergler de que en ciertos casos, en últimas, ser rechazado (...) (como de hecho lo tenemos suficientemente en los fantasmas, pero es otra cosa, hablo aquí de la realidad) (...) ¡tal vez sea mejor, de vez en cuando, ser rechazado que ser aceptado demasiado pronto! El encuentro que se puede hacer con tal o cual persona que solo pide adoptarlos, no es siempre (...) ¡la mejor solución no es siempre la de no escapar de ahí!<sup>26</sup>

Entonces, “hacerse rechazar” podría ser salvarse a sí mismo de ser engullido por el Otro, del sistema que pretende persuadirnos

---

25 Utilizo aquí la lectura de Jean-Louis Sous del triple mecanismo.

26 Jacques Lacan, El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma (1966-1967). Inédito.

del error de no aceptar su alimento. Para Jean-Louis Sous que en el seno de esa sesión haya surgido la condensación “el inconsciente es la política”<sup>27</sup> sería más bien que para Lacan política equivaldría “a una economía del ‘plus de gozar’ que concierne al sometimiento, al sujetamiento, de cada uno en el régimen de los dispositivos pulsionales e institucionales dónde él (sic) está inscrito”<sup>28</sup>.

Carlos Castilla del Pino planteaba, ya hace muchos años, que la transgresión de nuestra vida íntima –lo que pensamos y sentimos– no era factible por la propia inaccesibilidad de lo íntimo. Wajcman, a su vez, ha planteado que existe una política de lo íntimo. Lo íntimo sí puede ser amenazado y debe ser defendido. “Decir todo” es la amenaza, pero ¿acaso “decir todo” es posible? El psicoanálisis –véase Foucault– ha sido puesto del lado de la extorsión de lo íntimo, como la confesión: Iglesia, comunismo, etc.

Para Wajcman se invoca un derecho a lo escondido, al secreto, de modo que lo íntimo adquiere una dimensión política sustentada en la fuerza. Suponer un lugar libre de toda mirada implica una relación de poder. “Se trata, efectivamente, de mantener un territorio fuera del poder siempre totalitario del Otro”<sup>29</sup>, inoportuno, intruso, invasivo. Se trata, pues, de qué puede poner límite a ese deseo ilimitado para el que la ley no protege. La ley protege lo privado, no lo íntimo, porque esto depende de que alguien pueda realmente esconderse y guardar silencio.

Su garantía es material, es decir, que el derecho al secreto no se sostiene más que en el propio sujeto, de su sola fuerza, y no del Otro, de la ley. Es un acto del sujeto que hace libre al sujeto. Esta dimensión política es consubstancial a la noción de íntimo, que nombra lo más interior (el latín *intimus* es el superlativo de interior) y que incluye la idea del secreto en su definición misma. Distinguimos, de golpe, que lo íntimo, el secreto y la libertad están anudados<sup>30</sup>.

27 Jean-Louis Sous, *Lacan ante la política* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2017), 17-28.

28 *Ibíd.*

29 Gerard Wajcman, “Las fronteras de lo íntimo”.

30 *Ibíd.*



Hay una especie de consenso “psicoanalítico” en que en nuestro tiempo el límite no está fundado en la prohibición sino sobre lo imposible, lo real, y que una nueva figura acecha este tiempo, un espectro o un fantasma: el de un sujeto transparente. Lo prohibido no era la barrera última... Lo prohibido toma el relevo de lo imposible. Por esto es importante la lectura de Jullien, en el sentido en que eso que da a verse vuelve a lanzar la intimidad.

Patricia León López plantea otra concepción de lo íntimo:

Lo íntimo, si seguimos bien nuestro hilo conductor, no está realmente en relación con los acontecimientos, sino con el hecho de que entre la representación de lo que vivimos y lo que vivimos hay un hueco, que hay que iluminarlo, hacerlo visible; el deseo hecho visible hace comunidad. No hay modo de atrapar lo Real a través de la representación, lo Real en juego es la emergencia de un deseo inédito.

Entonces el corazón de lo íntimo sería el abismo entre realidad y Real. Lo que el lenguaje no puede decir<sup>31</sup>.

Con todo, sustraerse de la mirada del Otro es crucial. No poder hacerlo es el infierno, y yo diría, como lo afirmó Wajcman, que hay “sujeto” si se puede escapar a la sensación de ser visto. Sobre el arte que pretende ver todo, este autor plantea la importancia de lo que no se puede ver, por ejemplo, no podemos ver cómo funciona el amor, o lo íntimo. Pero no parece que podamos hacer una demarcación tajante entre un interior y un exterior, por eso la noción de “extimidad” de Lacan viene en auxilio de esta reflexión: “lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera”<sup>32</sup>, y aquí queda abierta la pregunta, que dejó irresuelta en este escrito, por la diferencia que plantea Lacan entre el prójimo como la inminencia intolerable del goce y el Otro que está vacío de este.

La intimidad es emergente, irrumpe, es irregular, es escasa. Pero cuando surge produce vivencias placenteras intensas, con recuerdos

---

31 Patricia León-López, “La política del deseo contra la sociedad del espectáculo”, en *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020), 370.

32 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 54.

hipervívidos de ese encuentro donde suceden cosas solo ahí en ese espacio. En general, no necesita la mediación de las palabras, en el gesto íntimo se cancela la duda siempre presente de si el otro nos entiende o de si estamos unidos realmente.

## Algunas derivaciones

### De madre a hija. Una transmisión de lo íntimo

En 2020 murió Lucia Sabbioni<sup>33</sup>, sobreviviente de la matanza de Marzabotto en Italia en 1944, madre de la psicoanalista italiana Silvia Lippi. En homenaje, su hija publicó una columna en el periódico *Il resto del Carlino*, de Bologna, a la que tituló: “Sobrevivir y después morir. Este es el testimonio de mi madre”.

Lucía, quien se salvó de morir haciéndose la muerta, en 1984 concedió el perdón al comandante de las SS, el austríaco Walter Reder, responsable de la masacre. Ella aclaró su gesto: no es el perdón cristiano, no, era un acto de provocación a los administradores de justicia para señalar su hipocresía. Fue después de cerrado el proceso que se les preguntó a las víctimas si perdonaban o no. Ella dijo que sí, porque, en palabras de la hija: “¿Qué sentido tiene preguntar a una superviviente si perdona o no al nazi asesino cuando se ha cerrado el proceso penal (y, por lo tanto, ya está todo decidido)? Si le hubieran preguntado si pensaba que Reder debía permanecer en prisión o no, probablemente habría dicho que sí”<sup>34</sup>.

¿Qué podría importar, ya sea ignorar, odiar o perdonar, cuando precisamente lo que no se puede es recuperar a los muertos? Ellos no

33 11 de agosto de 2020.

34 Silvia Lippi, “Sopravvivere e poi morire, ecco la testimonianza di mia madre”, en *Il Resto del Carlino*, septiembre 2 de 2020. <https://www.ilrestodelcarlino.it/bologna/cronaca/sopravvivere-e-poi-morire-ecco-la-testimonianza-di-mia-madre-1.5468473>

retornarán, dirá a lo largo de sus obras, especialmente en su autobiografía publicada en 2018, *Yo y Monte Sole*<sup>35</sup>.

Pero lo que es conmovedor en este homenaje que le rinde su hija es lo que deja en ella su madre: “devolver la ambigüedad de la realidad, en lugar de dividir los acontecimientos en las categorías del bien y del mal, sin dejar restos”<sup>36</sup>. Lippi insiste en que la realidad se resiste a la visión moral del mundo y que un testimonio auténtico como el de su madre nos deja frente a una realidad tomada como es: opaca. Ella concluye su homenaje a la madre mostrando lo que para ella significa “atravesar un acontecimiento histórico en primera persona, vivirlo de manera íntima”<sup>37</sup>. Y es lo que toma de su madre: lo que una sobreviviente puede transmitir personalmente a las personas que quedan: “tal como Lucia Sabbioni hizo conmigo, su hija”<sup>38</sup>.

## ¿Resistir, sublevarse?

He revisitado el concepto de resistencia varias veces preguntándome por el sentido del concepto hoy en el psicoanálisis y en lo político. Lucrecia Martel, la directora de cine y guionista argentina, enlazó muy bien cierta manera de entender las resistencias en el psicoanálisis y, particularmente, con dudas profundas frente a modos de encarar realidades cuyo resultado es acabar muy maltrechos; aunque a veces no haya otra salida.

En una entrevista a la cineasta le preguntan por formas eficaces de resistencia a la hegemonía de los discursos, cómo resistir a la tendencia a “naturalizar el mundo” para justificar, explicar los diferentes tipos de sometimientos, etc. Ella responde que desconfía de “resistir”, que eso no es nada bueno, que, incluso, le parece una idea peligrosa, que hay que encontrar otras formas. Que es más bien, casi lo contrario: dejar que el mundo te lleve un poco, en el sentido de lo que se puede hacer en un río: si uno resiste a la corriente, se ahoga. No se puede nadar en contra sin caer en el desespero; la única forma es flotar, hacer plancha, acercarse poco a poco a la orilla. A veces “resistir” desata el conservadurismo, te encierra en ti misma, en la

35 Sabbioni, Lucia. *Io e Monte Sole*. Parma: Torre di Babele, 2018.

36 Lippi, “Sopravvivere e poi morire...”.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

idea de proteger demasiado, de cuidar demasiado, etc., y lo humano es transformarse. Por eso desconfía del heroísmo, porque a veces es más potente, tiene más fuerza, una fiesta popular por la felicidad y la alegría que une a la gente, o el moverse por aquí, por allá, que pueden subvertir el orden, impedir cualquier esclavitud. O al menos que quede en evidencia que hay modos de entender el mundo que son invenciones a los que se les oculta su carácter de invención como si las cosas no pudieran ser de otra manera.

## Bibliografía

---

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Castilla del Pino, Carlos. “Público, privado, íntimo”. *El País*, 1 de agosto de 1988. [https://elpais.com/diario/1988/08/01/opinion/586389610\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1988/08/01/opinion/586389610_850215.html)
- Jullien, François. *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2016.
- Lacan, Jacques. El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma (1966-1967). Folio Views 4.2. Bases documentales. Inédito.
- \_\_\_\_\_. El seminario de Jacques Lacan, Libro 16: De un Otro al otro. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- León-López, Patricia. “La política del deseo contra la sociedad del espectáculo”. En *Desde el Jardín de Freud*, no. 20 (2020): 351-372. <https://doi.org/10.15446/djf.n20.90188>
- Lippi, Silvia. “Sopravvivere e poi morire, ecco la testimonianza di mia madre”. En *Il Resto del Carlino* (septiembre 2 de 2020). <https://www.ilrestodelcarlino.it/bologna/cronaca/sopravvivere-e-poi-morire-ecco-la-testimonianza-di-mia-madre-1.5468473>
- Martel, Lucrecia. “Cine, acústica y memorias disidentes: un ron con Lucrecia Martel” [Entrevista]. En *Revista Semana* (agosto 12 de 2018). <https://www.semana.com/cine/articulo/cine-acustica-y-memorias-disidentes-un-ron-con-lucrecia-martel/70463/>
- Sabbioni, Lucia. *Io e Monte Sole*. Parma: Torre di Babele, 2018.
- Sous, Jean-Louis. *Lacan ante la política. Artefactos*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2017.
- Wajcman, Gerard. “Las fronteras de lo íntimo”. En *Colegio de Psicoanálisis* (julio 4 de 2018). <https://colegiodepsicoanalisisdemadrid.es/las-fronteras-de-lo-intimo/>.

# La dimensión ética de los afectos: pensar una política de lo ingobernable<sup>1</sup>

María Paula Valderrama  
[maria.valderramalo@upb.edu.co](mailto:maria.valderramalo@upb.edu.co)

Psicoanalista. Doctora en Ciencias Sociales, magíster en Psicología y Salud Mental y psicóloga de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Miembro de Escuela de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano y de la Asociación de los Foros del Campo Lacaniano de Medellín.

Directora de la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Sede Medellín.

---

1 Texto presentado en la defensa doctoral el 9 de diciembre de 2021 para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana.

El artículo que presento es el producto de mi investigación doctoral para aspirar al título de doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana. En primer lugar, considero que es importante volver al origen de la investigación que surge en un momento coyuntural de la política colombiana porque el país acababa de atravesar el plebiscito sobre los acuerdos de paz<sup>2</sup>, que fue el mecanismo de refrendación para aprobar los acuerdos entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, y que tuvo como resultado la victoria del “NO”. Muy pronto, el país se preparaba para una campaña electoral que se había gestado en un ambiente de manipulación de los afectos que hacía tiempo no era tan directa, prueba de ello fue la entrevista que dio el gerente de la campaña del NO<sup>3</sup> a una importante revista, donde reconoció, sin vergüenza, que su estrategia había consistido en manipular al electorado a través del miedo y el odio<sup>4</sup>.

Pero este panorama nacional era solo el reflejo de lo que acontecía a nivel mundial y explica que el interés de esta investigación haya surgido en el campo de interés en él se encuentran los afectos y la política, teniendo como referente teórico al psicoanálisis. Para terminar esta breve descripción del fenómeno, la llegada de la pandemia por COVID-19 marcó el momento final de la investigación, pues hemos podido constatar que los afectos han estado presentes de manera singular, pero también hemos asistido a una instrumentalización política del sufrimiento, que, vía el miedo, ha derivado en odio y exclusión del semejante.

Por esta razón, la primera parte de la investigación estuvo enfocada en trazar un campo de intersección entre la concepción de política, a la luz de las ciencias sociales, y aquella propia del psicoanálisis, sin reducirse la una a la otra, pero con los afectos en común. Ahora bien, la conceptualización de ellos también difiere, y en esta investigación nos hemos orientado desde una concepción lacaniana que los define como *efecto* de la operación del lenguaje sobre el suje-

2 El plebiscito sobre los acuerdos de paz en Colombia fue el primer mecanismo de refrendación para aprobar los acuerdos entre el gobierno y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el año 2016.

3 Senador Juan Carlos Vélez, gerente de la campaña del NO en el plebiscito por la Paz.

4 El País, “Las polémicas revelaciones de promotor del No sobre estrategia en el plebiscito”, en *El País*, 6 de octubre de 2016. <https://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/las-polemicas-revelaciones-de-promotor-del-no-sobre-estrategia-en-el-plebiscito.html>

to<sup>5</sup>. Definición que nos orienta hasta llegar a la dimensión ética de los afectos, porque si bien partimos del discurso y sus afectos-*efectos* sobre el sujeto, el discurso no logra “apalabrarlo” por completo, hay siempre un resto que escapa al discurso y que indica lo más singular de un sujeto, y fue allí donde estuvo puesto el interés de este momento final de la investigación.

Esta tesis es una propuesta ética porque permite avanzar de lo social a lo ético, toda vez que su interés está puesto en tratar de responder por una posición política que depende de una posición ética soportada en el psicoanálisis.

Al referirme a la metodología, preciso que esta investigación, si bien surge de un panorama político que ya he descrito un poco, no toma la vía de la fenomenología, de los acontecimientos políticos cotidianos, del partidismo político, sino que en ella misma la metodología ha sido una apuesta ética, porque al elegir el psicoanálisis encontramos que nos interroga sobre un método de procedimiento pues, sin dejar de atender los fenómenos sociales y políticos de la época, se ocupa de ellos como coyunturas que orientan en la reflexión sobre las modalidades de satisfacción pulsional de los sujetos, que es lo que llamamos con Lacan, las modalidades de goce que implica un discurso. Es decir que en esta investigación asumimos una posición ética que es en sí misma una posición política, pero no como se espera desde el *discurso corriente* en la vía de una ideología política que implica la reacción o la oposición que son soportados por el discurso del amo.

Ahora avanzaré en los hallazgos con el fin de sustentar dicha posición. Al capítulo final que contiene las conclusiones lo titulé: “Dar un lugar a la vergüenza en un mundo que la desprecia”, con el cual me propongo demostrar que el pudor y la vergüenza son dos afectos indicadores de una dimensión ética que implica también una posición política. Ahora bien, cuando se llega al momento de concluir, se hace necesario volver al camino recorrido con el fin de hacer un balance del trabajo que nos propusimos inicialmente y de lo encontrado en la investigación. El propósito inicial parte de la pregunta por los afectos que se presentaban en el contexto social y

---

5 Colette Soler, *Los afectos lacanianos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011), 11.

político, lo cual nos permitió identificar al miedo y su contracara, la esperanza, como afectos sociales ligados al amo político.

Pero en medio de su desarrollo, llega la pandemia por COVID-19 y le da un rumbo inesperado a esta pregunta, pero al mismo tiempo, inevitable. Al inicio, fueron el miedo y la angustia los afectos que predominaron durante los primeros meses de su aparición, especialmente, durante el confinamiento obligatorio que rigió a nivel mundial, sin embargo, hoy, tres años después de los primeros casos reportados en Asia y Europa, lo que podemos constatar es la actualización de la tesis planteada por Lacan, que advertía que en la base de la fraternidad se encuentra la segregación<sup>6</sup>.

Prueba de esto es que lo que comenzó como una emergencia sanitaria se ha convertido en una emergencia social sin precedentes, instrumentalizada políticamente a través de los afectos. El miedo, sin duda, ha estado al orden del día, ahora ligado a la muerte, lo que ha aumentado su potencia, pues si bien en el diálogo establecido al principio –entre el psicoanálisis y la sociología o la filosofía política– pudimos comprender que la manipulación a través del miedo hace que la amenaza parezca verdadera y real, lo que hoy podemos concluir es que la amenaza de muerte ha sido más afectiva y esto es algo de lo cual el discurso del amo se ha servido.

El psicoanálisis, como bien pudimos desarrollarlo en la tesis, realiza un abordaje del miedo como un afecto constitutivo del sujeto por su estrecha relación con el “desamparo originario”, término que introduce Freud<sup>7</sup> para dar un paso de la condición biológica de prematuración del ser humano hacia una condición psicológica que da cuenta de la dependencia al Otro. En esa coyuntura vital ya sitúa Freud una primera fuente de la angustia, como el afecto que acompaña al sujeto por estar ligado a su desvalimiento; es decir que desde Freud, miedo y angustia son afectos que tienen una estrecha relación, de la cual podemos decir que el miedo es ya una forma de

6 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (Barcelona: Paidós, 1992), 121.

7 Sigmund Freud, “Inhibición, Síntoma y Angustia”, en *Obras Completas*, Vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).



tratamiento de la angustia; a su vez, el odio, que es otro afecto que sirve muy bien a los intereses del amo político, encuentra sus raíces en el miedo. Así, los dos han sido actualizados por el miedo a la muerte, al punto que la psicoanalista Colette Soler ha afirmado que la muerte es hoy el nuevo amo absoluto<sup>8</sup>.

Entonces, en la vía de la segregación encontramos que el odio es un afecto primordial, y la fenomenología de la situación actual de la pandemia lo confirma: el semejante como alguien de quien debemos sospechar porque puede contagiarnos, los países sanitarios que han sido impuestos, las restricciones a la movilidad, el acaparamiento de vacunas, países en listas rojas por el número de contagios, vuelos cancelados en países como África que dio a conocer una nueva variante de la cual poco se conoce pero que ha servido para suscitar el miedo a la muerte en las semanas recientes, solo por nombrar algunos ejemplos.

En esta vía de manipulación política de los afectos, nos servimos en la investigación de la noción de *discurso*<sup>9</sup> que introduce Lacan, puesto que nos advierte que solo es posible acceder a lo político por cuanto todo discurso pretende dominar el goce, lo cual es consecuente con el método antes descrito. Ahora bien, si lo que se espera del discurso del amo es el gobierno de los goces, es decir, hacer marchar a su paso, hoy no tenemos más esa lógica en la que el discurso del amo se equiparaba a la política en correspondencia con los semblantes que este discurso lograba sostener bajo la figura de un Otro social consistente que ordenaba toda la realidad social, encarnado principalmente por el tirano que lograba someter a las masas y gobernar las pasiones. Más bien lo que hemos podido constatar es que una vez el capitalismo se constituye como un discurso, puso a tambalear los semblantes que eran sostenidos por la figura del amo antiguo, que no desaparece, sino que se ha fragmentado en pequeños feroces amos, de un lado, y en amos impotentes, del otro.

Lo que podemos concluir es que el capitalismo deviene político por ser esta la vía directa para conquistar ese lugar de amo y “poner a marchar” a su propio paso el del capital. Lacan no trata el capi-

---

8 Colette Soler, *Urgencia, pandemia y reconquista del campo lacaniano* (Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2002), 137.

9 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (Barcelona: Paidós, 1992), 10.

talismo solamente como sistema económico y de producción, sino que alcanza el estatuto de discurso por trascender el ámbito social, modificar los lazos sociales y tocar la subjetividad con relación al goce, al producir objetos inéditos en lo real. El discurso llamado capitalista fue propuesto desde 1970<sup>10</sup>, descrito en “Radiofonía”<sup>11</sup> en el mismo año y en la Conferencia de Milán del 12 de mayo de 1972, para mostrar el cambio estructural que el capitalismo y la ciencia a su servicio comenzaban a producir en la cultura; sin embargo, el propio Lacan lo define como pseudo-discurso porque ni preserva el lazo social, ni contiene el goce y, al convertirse en un circuito infinito, altera los lugares que en los otros discursos preservaban la verdad, la producción, el trabajo y el deseo. Y, por ende, tiene efectos sobre los afectos, en especial sobre el afecto de excepción que es la angustia, afecto que toca lo real y es constitutivo del sujeto y que se manifiesta cada vez que este se queda sin recursos para dar sentido a su existencia, es decir, que la angustia aparece en el momento en el que el sujeto intuye su posible evanescencia y fragilidad<sup>12</sup>.

Cuando decimos que con el capitalismo hay nuevos efectos, nos referimos a la forma en la que Lacan se sirve de Marx para ir más allá del proletario explotado hacia una consigna: “todos proletarios”, como producto del capitalismo, lo que de entrada manifiesta que ya no habría la pareja proletario explotador, sino la pareja sujeto-objeto, cuyo correlato es la *angustia del proletario*<sup>13</sup>. Por eso en la escritura del discurso llamado capitalista hay una flecha que va del objeto *a* en el lugar de la producción (lo que sería plusvalía en Marx) hacia el sujeto en el lugar supuesto del agente. La dirección de la flecha indica que el sujeto está determinado, gobernado por esos objetos, es decir, por el plus de goce. Se deduce, entonces, que Lacan utiliza la noción de plusvalía de Marx para pensar el plus de goce como resultado de una operación que introduce una pérdida; Marx elabora tal operación y extrae la plusvalía como pérdida por el obrero, mientras que Lacan, además de la operación de plusvalía, considerará el efecto de

10 Ibíd.

11 Jacques Lacan, “Radiofonía”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

12 Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La Angustia* (Barcelona: Paidós, 2007).

13 David Bernard, *Lacan et la honte. De la honte à l'hontologie* (Paris : Éditions nouvelles du Champ Lacanien, 2019).

entropía que también opera en la dimensión de una pérdida, y es en esa dimensión que Lacan instaura el goce.

Entonces, a partir de la plusvalía, advierte de las ilusiones políticas que prometen acabarla por medio de la nacionalización de los medios de producción de todo un país, sin saber qué cosa es. Esta afirmación nos parece relevante porque indica eso ingobernable que se le escapa al discurso del amo y que hemos denominado con Lacan el objeto *a* (plus de goce) que surge como resto de la operación significativa sobre el sujeto y que se ubica en el lugar de la producción en el matema que representa a este discurso, objeto que era necesario recuperar por medio de la revolución, según Marx, pero que es tomado por Lacan para dar cuenta de la causa del deseo, no solo del capitalismo, sino la causa del deseo para todos, y que hace objeción al discurso.

Esto remite a la cuestión de la imposibilidad con la que se topan todos los discursos, punto de hiancia que no permite que se cierre a sí mismo, permitiendo el giro hacia otro; entonces, en el discurso del amo el objeto *a* tiene un valor de pérdida de goce, pero hay que recordar que Lacan llama a este objeto plus-de-goce para indicar que aquello que ha fallado tiende a repetirse<sup>14</sup>.

Así, el discurso capitalista introduce una novedad porque precisamente ese punto de imposibilidad o impotencia no está más, esa es la astucia de ese discurso que hace saltar este punto de imposibilidad, lo cual indica que queda entonces en él solo la posibilidad de la entropía, esa a la que se refiere Lacan para indicar su pureza que llevaría a la destrucción de la especie. ¿Acaso esto no era una anticipación a ese discurso que podría aparecer en el horizonte, un discurso apestando que se consagraría al servicio del discurso capitalista? Lacan se refiere a la peste<sup>15</sup> para indicar sus consecuencias, y podríamos decir que hoy sus efectos han sido llevados al plano de lo real, pues la peste por COVID-19 tiene su asidero en él.

Ahora bien, la noción de discurso, además de ser la única vía posible para acceder a lo político, nos permitió pensar la ética que no es sin el discurso. El mismo Lacan se refiere a que hay una ética implicada en cada uno de los discursos y, como lo dije hace un

---

14 Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, 53.

15 *Ibid.*

momento, solo es posible acceder a ella a partir de estos puntos de imposibilidad: la de gobernar en el discurso del amo, la de educar en el discurso universitario, la de curar en el discurso analítico y la de renunciar en el discurso histérico. Lacan advirtió que el discurso del amo es el reverso del psicoanálisis y que, por esta razón, tiene un contrapunto, el discurso analítico que es su opuesto<sup>16</sup>.

Entonces, sirviéndonos de esta noción de discurso que permite introducir la ética, una cuestión que destacamos es que el discurso del amo, que se estructura de la misma forma que el inconsciente, produce un plus de goce, el objeto *a*, causa del deseo, como muestra de ese resto que es ingobernable, el imposible del discurso del amo que, paradójicamente, abre la vía para que su reverso sea el discurso analítico que se sirve de este objeto *a* como su agente. Esto indica que el amo no entiende nada del deseo, pues el deseo implica vérselas con lo que falla, con lo que se escapa al goce del amo, y hacer que las cosas “marchen” consiste en obturarlo.

Así pues, podemos concluir que al discurso del amo lo caracteriza la moral, aquella que encarna Creonte en la tragedia de Antígona, motivado por la creencia en un bien soberano que constituye su *hamartía* o falla moral. Esto es consecuente con la perspectiva conservadora que encontramos hoy como tentativa política de recuperar algo de la autoridad perdida con relación al amo, lo cual ha derivado en un moralismo en términos de conducta y de pensamiento. Podríamos decirlo así: el retorno de una figura de autoridad que podría compensar a la pulsión de muerte, que es el empuje propio del discurso capitalista en su forma más pura. Entonces, esta moral puede ser entendida como una forma de contrarrestar los efectos mortíferos del discurso capitalista, el asunto es que se da bajo la forma del retorno de teorías conservadoras que apelan a la seguridad y que se apoyan en el discurso de la ciencia y el discurso universitario. Ya hemos visto cómo fueron los comités científicos los que estuvieron al mando para tomar las decisiones sobre el manejo de la pandemia, donde la biología ha tenido un lugar dominante con sus teorías sobre la inmunidad<sup>17</sup>.

16 Ibid.

17 Éric Laurent, “Coronavirus: el Otro que no existe y sus comités científicos”, en *Virtualia*, no. 38 (2020). <https://revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/mHT9eDV73wju55o6kX0kQdAcdozM9m9JvzLQlVbW.pdf>

Hay, entonces, una mutación del amo en el capitalista que se puede ubicar en el momento en el que el capital comienza a ser contabilizado y acumulable, es decir, desde el momento en el que la plusvalía, ese plus-de-gozar, pudo ser contabilizado. En su forma antigua era difícil ver dónde estaba la impotencia del amo y, al contrario, sobresalía su poder y su dominio, pero sobre lo que nos advierte Lacan es que el esclavo, que era quién estaba involucrado en el mundo del trabajo, termina por poseer el saber y el goce, lo que lleva a que el amo quede reducido a su impotencia por necesitar de él, en otras palabras, se constituía como siendo el esclavo del esclavo. Ahora, desde el momento en que el goce, el objeto *a*, es contabilizado y acumulado bajo la forma de capital, esta impotencia del significante amo no se percibe, y esto tiene efectos sobre el amo que no se parece más a un dominador y un explotador, de ahí su carácter actual de amo perverso; pero también tiene efectos sobre el sujeto, que hoy queda reducido a ser ese objeto *a*, ser el desecho del discurso, cuestión que introduce la vergüenza que, como veremos, tiene relación con la *angustia del proletario*<sup>18</sup>.

Así pues, un discurso que reduce a los sujetos a lo más abyecto del objeto, ellos mismos mercancía, es un discurso que no puede menos que llevar a “morir de vergüenza”<sup>19</sup>; este afecto, entendido desde esta lógica, aparece una vez el sujeto se ve visto por los otros, caído en ese rango de objeto *a* se ve consentir en su deseo. La lógica sería, entonces, angustia, vergüenza y odio de sí, afectos que se entrelazan e indican no solo el lugar del sujeto como objeto, sino su consentimiento con un discurso sin-vergüenza.

El psicoanálisis, por su parte, hace referencia a los beneficios de un afecto como la vergüenza. Lacan afirma que es un efecto raro que habrá de producir un análisis, precisamente, en una cultura que ha sido apoderada por el descaro que tiene que ver con el estilo de la palabra que ha llevado al rebajamiento del significante amo<sup>20</sup>.

Entonces, una vez este significante amo fue rebajado al nivel de una carroña, lo cual no deja de tener su cercanía con la muerte, impera la falta de vergüenza, y sin este afecto la vida se reduce a las necesidades básicas; podríamos decir que la vida sin el afecto de la

---

18 Bernard, *Lacan et la honte...*

19 Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, 195.

20 *Ibid.*

vergüenza pierde toda dignidad. Así, cuando se dice que la vida queda reducida a las necesidades básicas o incluso ni a eso (nos lo muestra a diario la figura del refugiado) solo nos quedan las incidencias mortíferas sobre el deseo y la propia humanización de la vida; esto seguro explica que sea la biopolítica el tipo de política que predomina en la contemporaneidad<sup>21</sup>.

Por tanto, la vergüenza es ese afecto que surge de la mirada del Otro, pero, al mismo tiempo, surge también de lo más real del sujeto. Lacan va más allá en la concepción de la vergüenza porque incluye en ella el ser de goce del sujeto, lo real. Así que advierte que no toda vergüenza es un afecto de lo real, lo cual indica que es un afecto que implica la relación del sujeto con el Otro porque aparece, específicamente, una vez el sujeto se es visto por el Otro en una mirada que lo capta como objeto por ser una mirada capaz de juzgar. El sujeto siente que es captado por la mirada del Otro como objeto y esta constatación lo remite a su falta constitutiva y a su caída como sujeto.

La vergüenza, como afecto de lo real, es el morir de vergüenza necesario para que el sujeto viva dignamente<sup>22</sup>. Esta vergüenza tiene su origen en lo real del goce como consecuencia del pudor, lo que introduce la dimensión ética de los afectos por ubicarse en lo más singular de un sujeto, es decir, esa vertiente del afecto que se desliga del Otro cuando ella invita a no ceder en su particularidad, es decir, a no ceder en su deseo. Por esto Antígona podría ser pensada como el reverso de este discurso sin-vergüenza, pues ella no cede ante Creonte y su amenaza de muerte, porque ceder significaba una vida indigna.

En consecuencia, se hace necesario abordar el pudor para comprender su relación con la vergüenza. En “La significación del falo”<sup>23</sup>, Lacan se refiere al demonio de *aidós*, que corresponde a la deidad de la vergüenza, para tratar este afecto al que también se refiere como *Scham*. Así es, pues, que este afecto no solo se ubica como constitutivo de la subjetividad, sino que permite ser pensado como un afecto ético puesto que el pudor se expresa en el lugar de la caída cuando la crudeza de lo real se manifiesta. El pudor vela ese punto del horror al saber en cuanto saber inconsciente. Por esta razón, la

21 Soler, *Urgencia, pandemia y reconquista del campo lacaniano*, 141.

22 Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, 198.

23 Jacques Lacan, “La significación del falo”, en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2005).

violación del pudor es dejar al otro en el desamparo, el *aidós* griego marca una experiencia de quedar expuesto, de quedar en poder del Otro, entonces, cuando el pudor es violado, lo que provoca es enojo e indignación.

Ahora, nos interesa comprender su relación con la política que empuja al consentimiento con una moral del amo, buscando hacer marchar al paso sin cuestionamiento alguno por parte del sujeto. El “morir de vergüenza” es exactamente lo contrario a la vergüenza de vivir, todos adormecidos bajo el discurso del amo, que es lo que Antígona no puede tolerar. Esta sería más bien la vergüenza de su hermana Ismene: vergüenza de haber tenido miedo y haber consentido a la ley caprichosa de Creonte; es la vergüenza de vivir, esa que no soporta la mirada del Otro frente a lo que se es.

Entonces, están, por un lado, las revoluciones y sus turbas, que fueron comparadas por Lacan con los ladridos de los perros<sup>24</sup>, lo cual derivó en un estilo de la palabra que se equipara al gran clamor de la humanidad referido a querer la felicidad pero sin pasar por el horror de saber, clamor que motiva las grandes luchas y manifestaciones contra los amos de turno. Esto es lo que comprendemos que tuvo como efecto el rebajamiento del significante amo, lo cual tiene un efecto en la vida porque, sin la vergüenza, ella se reduce a las necesidades básicas y pierde toda su dignidad, por eso no nos sorprende que hoy sean la eugenesia y la eutanasia las ideologías sostenidas por los amos modernos.

Pero también están los efectos del discurso del amo perverso sobre el sujeto, lo que nos permite avanzar en el uso teórico que se le ha dado al objeto *a*, del cual hemos dicho ya que es el objeto perdido y, a su vez, el objeto causa de deseo. Esta falta de vergüenza tiene también incidencias mortíferas sobre el deseo y la propia humanización de la vida, pero lo que nos interesa introducir ahora es que hoy el sujeto es reducido al nivel de objeto *a*, al nivel del desecho, y la vergüenza aparece cuando el sujeto se ve visto por los otros, caído al rango de objeto *a*, pues se ve consentir en su deseo, es decir, consentir con un goce que le produce vergüenza. En este punto el sujeto no soporta la mirada del Otro frente a lo que él es, mirada que incluso puede tener

---

24 Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*.

una función de aplastamiento para el sujeto, que lleva a que pierda toda su dignidad y se identifique a ese objeto caído.

El psicoanalista francés David Bernard realiza un abordaje de la vergüenza y el odio, afectos que vienen a ser completados por la angustia del proletario<sup>25</sup>. Con el amo moderno y su máxima del “todos proletarios” que resalta Lacan para indicar que el discurso del capitalismo fragmenta los lazos sociales al nivel que solo quedan los cuerpos para el intercambio, aparece una angustia que se entrelaza con la vergüenza y el odio, que aparecen cuando el sujeto se ve consentir con este discurso, pues su consentimiento lo reduce al nivel de objeto *a* en el único uso que hace de él este discurso: el del lugar de la pérdida.

El odio de sí puede ser comprendido como el auto desprecio por la impotencia que se revela al estar en ese nivel, es entonces en el momento en el que el sujeto, viéndose ser visto por tan poco, se ve consentir y se identifica a esa caída. La vergüenza y el odio retornan contra sí como representando la marca de esa destitución forzada del sujeto, odio y vergüenza de verse como *a*, simple valor de mercancía al servicio del Otro, de su discurso y su goce, lo cual es consecuente con la idea de que solo hay un síntoma social: cada sujeto reducido a ser un proletario. Entonces, el discurso capitalista reaviva la vergüenza de vivir del sujeto contemporáneo bajo el lema: “todos, unidades de valor”<sup>26</sup>.

Empero, como lo hemos dicho ya, también está la buena vergüenza, la que permite un avance al sujeto por ir en la vía de su deseo, de la singularidad que este representa, lo cual le da un sentido a la vida y la dignifica. En esta vía introducimos una propuesta política que no se remite al discurso analítico pero que, sin duda, puede ser considerada como una incidencia social suya que parte de tomar esta buena vergüenza por ser el afecto que sostiene al sujeto en un no consentimiento con un discurso del amo vergonzoso, y que implica una posición decidida que no cede, como Antígona, que implica el deseo, no solo la reacción o la oposición que caracterizan a los revolucionarios, sino una posición del sujeto que conoce sobre su

25 Bernard, *Lacan et la honte...* 180

26 *Ibid.*



propio goce y al que el saber sobre él no horroriza más, es decir, no se avergüenza ante el Otro.

Si bien el psicoanálisis atravesó la investigación de la que da cuenta este capítulo y permitió identificar los otros usos que tiene el objeto *a* –que nos llevan a concluir los efectos del discurso del amo perverso sobre el sujeto que puede ser reducido a su mismo rango, como un desecho–, no pretendemos hacer de este discurso el único desde el cual se puede considerar una propuesta política. No obstante, reconocemos la dificultad en colectivizar estas premisas que indican una posición ética e implican lo más singular. Pero es claro que entre más sean los sujetos que, sin pasar por un análisis, son movidos por el deseo, por el morir de vergüenza que preserva el pudor y que, en últimas, los sostiene en un lugar de no consentimiento, habrá posibilidades para resistirse ante un discurso del amo que desprecia la vergüenza y el pudor. Esa sería una propuesta política posible, aquella que permita una salida de la política de la vergüenza.

El pudor es un afecto que está ligado a la vergüenza por ser consecuencia de un pudor original. Entonces, un mundo donde la vergüenza se desprecia es un mundo donde no existe la intimidad y el pudor queda sin soporte. Este afecto que interesó a Lacan también está ligado y toma aspectos del lado del sujeto como del Otro; pero lo que nos interesa destacar es el tratamiento que hace de este el discurso analítico y los efectos sobre las inhibiciones del pudor que está ligado al Otro, que, al igual que la vergüenza, es un afecto que puede desaparecer una vez se da la destitución subjetiva; es decir que como efecto de un análisis se podría tener un efecto sobre el pudor y la vergüenza que van de lo social a lo singular, una vez tocan con lo real del sujeto en la medida que el Otro ya no está.

Así pues, con relación a los efectos de los afectos a-sociales en el lazo social y, por ende, en la política, es preciso resaltar esa parte de la constitución subjetiva que no pasa por el Otro. Como lo hemos dicho antes a modo de promesa, esta cuestión con la que nos topamos en la investigación introduce una lógica contraria a la que, en principio, evidenciamos como una lógica común que subyace al lazo social; más, ¿de qué lazo social hablamos? Ya sabemos bien, porque Lacan nos lo ha enseñado, que es de un lazo social en el que no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto, lo cual da la marca que estructura el lazo social y, esto, aunque no es lo mismo que surge en un sujeto analizado, tiene

una correlación con lo que en relación a este expresa Lacan cuando se refiere a los “dispersos disparejos”<sup>27</sup> para señalar que cuando se está en el campo del goce se es Uno porque indica la unaridad, lo singular.

De igual modo, si el lazo social implica estar separados juntos pues la segregación es su base, el sujeto analizado, al reconocer esta cuestión de estructura, no la niega más y se apoya en ella de forma que, así como conoce sobre su propio goce, sabe que el otro también es un ser de goce y, por tanto, encarna la alteridad. Es decir, que puede soportar la diferencia absoluta.

La diferencia entonces sobre la cuestión de los afectos que no pasan por el Otro es que dan cuenta de ese irreductible de estructura que es el objeto *a*, causa del deseo, pero también plus de goce, la marca singular de goce que no es susceptible al discurso y por ende es lo ingobernable, alteridad insoportable ante el discurso moralizante del amo. El discurso analítico permite ceñir esta verdad de lo irreductible, lo cual sugiere que estos afectos, aunque paradójicamente no tienen como finalidad hacer lazo, tienen un efecto en la relación con el semejante que implica la ética, es decir, que el saber sobre el propio goce y el despejar la vía hacia el deseo tienen efectos en el uno por uno con la posibilidad de incidir en lo colectivo.

Por esto afirmamos que el psicoanalítico es un discurso que invita a salir de lo que podríamos llamar un consentimiento vergonzoso. Esta idea se apoya en la afirmación de Lacan en *El reverso del psicoanálisis*, puntualmente en la lección que se titula “Analítico”<sup>28</sup>, cuando se refiere al discurso analítico como aquel discurso que completa el círculo y que tal vez podría permitir situar “eso” en contra de lo que los revolucionarios se rebelan –y agrega que el régimen los exhibe y dice: ¡Mírenlos cómo gozan!– Este discurso puede ser, entonces, otra especie de peste que se transmite también uno a uno, discurso en el cual la subversión que cuenta es la del sujeto.

Damos cierre evocando la intervención final de Lacan en la última lección de su *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*: “Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *improptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del

27 Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis, 121.

28 *Ibid.*

amo”<sup>29</sup>. Y más adelante: “Y los primeros en colaborar (...), son ustedes, porque juegan la función de ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: ¡Mírenlos cómo gozan!”<sup>30</sup>.

## Bibliografía

- Bernard, David. *Lacan et la honte. De la honte à l'hontologie*. Paris: Éditions Nouvelles du Champ Lacanien, 2019.
- El País. “Las polémicas revelaciones de promotor del No sobre estrategia en el plebiscito”. En *El País*, 5 de octubre de 2016. <https://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/las-polemicas-revelaciones-de-promotor-del-no-sobre-estrategia-en-el-plebiscito.html>
- Freud, Sigmund. “Inhibición, síntoma y angustia”. En *Obras completas*, Vol. XX, 71-164. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Lacan, Jacques. El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. “La significación del falo”. En *Escritos 2*, 653-662. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Radiofonía”. En *Otros escritos*, 425-472. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Laurent, Éric. “Coronavirus: el Otro que no existe y sus comités científicos”. En *Virtualia*, no. 38 (2020): 1-4. <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/mHT9eDV73wju55o6kX0kQdAcdozM9m9JvzlQIVbW.pdf>
- Sófocles. *Antígona*. Santiago de Chile: Pehuén, 2016.
- Soler, Colette. *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Urgencia, pandemia y reconquista del campo lacaniano*. Medellín: Asociación Foros del Campo Lacaniano, 2022.

<sup>29</sup> Lacan, El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis, 223.

<sup>30</sup> *Ibid.*



**Universidad  
Pontificia  
Bolivariana**

## **SU OPINIÓN**



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.

La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, escribanos

al correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Frente a un mundo cada vez más convulsionado tanto políticamente como por la crisis ambiental y en el que surgen muchas tentativas de explicar la situación hay que decirlo, unos con más esperanza, otros con visión más catastrófica, casi apocalíptica, nos proponemos presentar una nueva apuesta titulada “Incidencias políticas del psicoanálisis en el mundo contemporáneo”. Es la tentativa de apostar una mirada con un ángulo nuevo propuesto por las lecturas que psicoanalistas de diferentes lugares del mundo pueden aportar. Es un cierto saber común que el psicoanálisis no se ocupa de los fenómenos sociales, sin embargo, es muy importante verificar que en esa afirmación hay un cierto desconocimiento del verdadero recorrido realizado no sólo por Freud, sino también por Lacan y una gran cantidad de psicoanalistas de nuestro tiempo. Lo que es claro es que no podemos reducir la inquietud política del psicoanálisis en cada época, a la concepción de una posición militante que implique tomar partido de un lado o del otro. El propio Freud en una de las Nuevas Lecciones introductorias al psicoanálisis, en 1933, justamente el año en que Hitler accede al poder, escribe que el “niño formado por el psicoanálisis es suficientemente subversivo como para no tener que ubicarse ni del lado de la opresión ni del lado de la reacción”. Freud escribe: “No es asunto del psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente. Más bien destaca que nuestro trato con el psicoanálisis es ya suficientemente revolucionario, para que tomáramos partido políticamente, sino para que pudiéramos rechazar el campo de la reacción o el de la opresión”.



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

