LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LOS AFECTOS
PENSAR UNA POLÍTICA DE LO INGOBERNABLE

MARIA PAULA VALDERRAMA LÓPEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MEDELLÍN
2021

LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LOS AFECTOS
PENSAR UNA POLÍTICA DE LO INGOBERNABLE

MARIA PAULA VALDERRAMA LÓPEZ

Trabajo de grado para optar al título Doctora en Ciencias Sociales

Asesora:
CLARA CECILIA MESA DUQUE

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MEDELLÍN
2021

Medellín, enero 31 de 2022

María Paula Valderrama López

"Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad". Art. 92, parágrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma de la autora:

_____

AGRADECIMIENTOS

A Esteban, Pedro y Antonio, por las renuncias que nos implicó esta apuesta.

A Clara Mesa, por su respeto, por la transmisión de un deseo que no desfallece.

Contenido

Resumen *7*

Introducción *8*

Capítulo 1. Estado de la cuestión: Una instrumentalización política de los afectos *26*

Entre el miedo y la emancipación: primeras reflexiones de la filosofía sobre la pandemia **33**

Pandemonio, Pandemundo: Entre lo real de la ciencia y lo real del ser hablante: la pandemia vista desde el psicoanálisis **54**

La naturaleza del Miedo **71**

Hacia una aproximación psicoanalítica: un diagnóstico posible **87**

Los afectos en el discurso contemporáneo **92**

Segregación: vehículo del odio **96**

El populismo: reconquista del campo popular **107**

El populismo desde una mirada latinoamericana 109

Capítulo 2. Los afectos: constitutivos del sujeto *115*

Desamparo originario y la angustia: Freud **115**

¿Qué es un sujeto entonces? Lacan **118**

Sujeto y discurso **121**

Las identificaciones y su función compensatoria **133**

Lo que el sujeto no le debe al Otro (Lo no apalabrado por el discurso): **137**

Capítulo 3. La dimensión política de los afectos *147*

Democracia, un concepto ambiguo **148**

Democracia y capitalismo: Alianza funesta **154**

Populismo: ¿Reconquista de los afectos? 167

Lo inconsciente y la política: la perspectiva psicoanalítica 180

De la inconsistencia interior a la necesidad del Otro. 182

La sed de autoridad en el hombre. 184

De la inconsistencia interior a la inconsistencia del Otro. 189

Afectos *sociales* y afectos *de lo real*: su incidencia en la política 192

Odio-amor-a-miento 198

Capítulo 4. De la instrumentalización política de los afectos a su dimensión ética 207

La ética del psicoanálisis 211

De la moral colectivizante de la política a la ética singular 213

La ética relativa al discurso 217

Lo que Antígona nos enseña sobre los afectos éticos 221

Pudor y vergüenza: afectos de la dimensión ética 229

Conclusiones: Dar un lugar a la vergüenza en un mundo que la desprecia 241

Referencia Bibliográfica 255

Resumen

La presente investigación toma como punto de partida un fenómeno social que se manifiesta en la multiplicación de acontecimientos que apelan a la producción de afectos y a su instrumentalización política, para extraer de él la dimensión puramente subjetiva y dar cuenta de la implicación ética en lo político, tomando como fundamento, los afectos a nivel singular. Para tal fin, nos proponemos ir más allá de una mirada fenomenológica, puesto que, este *mal-estar* de la época nos interroga sobre un método de procedimiento toda vez que el psicoanálisis, sin dejar de atender los fenómenos que se dan en la esfera social y política, se ocupa de ellos como coyunturas que orientan en la reflexión sobre la lógica de los goces con el fin de apuntar a sus causas. En este sentido, nos proponemos comprender la relación entre política y *afectos* que tomamos en la presente investigación no como emociones o sentimientos que están presentes de antemano en el sujeto, esperando las condiciones para manifestarse, sino que los tomamos en su forma de *afectos-efectos* en la medida en la que el discurso toca al sujeto y estos surgen como *efecto* de esa operación, generalmente de forma imprevisible para el sujeto que no logra anticiparse a ellos.

Entonces, si bien hay afectos del discurso hay otros que son lo más singular y esto introduce la dimensión ética. En este sentido interesan los afectos de las masas dado que se logra percibir su efectividad al ser manipulados a través de una fabricación discursiva que genera *afectos-efectos* previsibles a las intenciones de quienes los suscitan, a los que hemos nombrado *afectos sociales* porque están ligados con el amo político. Sin embargo, están también los afectos más singulares, que no son sociales, que conciernen lo más íntimo del sujeto, afectos que podemos definir como *estructurales* y estructurantes pues son efecto de la constitución misma del sujeto. Por último, están el pudor y el morir de vergüenza como *afectos de lo real* por preservar al sujeto de no caer al rango de desecho y de no consentir en su deseo para sostener un discurso del amo perverso que desprecia la vergüenza.

Introducción

El panorama social y político de los últimos años se ha caracterizado por mostrar al mundo, desde distintos lugares, que el miedo y el odio son los afectos que hoy tienen un lugar privilegiado en la civilización. Estos dos afectos se manifiestan en fenómenos diversos que, hasta hace pocos meses, solían ocupar las principales páginas de los portales de noticias: el terrorismo, los nuevos totalitarismos y una renovada polarización que ha venido teniendo lugar en las recientes contiendas políticas alrededor del mundo, de las que se pueden destacar algunas más representativas por su impacto económico y social: el referendo por la paz en Colombia en el 2016, el referendo del Brexit que tuvo lugar en ese mismo año en el Reino Unido, la tentativa independentista de Cataluña en el 2017 y, más recientemente, los efectos de la pandemia a causa del Covid-19 que, en principio, despertó afectos como el miedo y el odio, pero que, ahora, devela nuevas formas de segregación a través de los pases de vacunas o pases de movilidad que han comenzado a operar en varios países del mundo y que permiten, sólo a aquellos que están vacunados, transitar entre fronteras. Además, no con cualquier vacuna, sino con algunas pocas que han sido seleccionadas por pertenecer a las empresas farmacéuticas más representativas, aunque, si algo muestra hoy en día la ciencia, es que la amplia gama de vacunas con las que cuenta el mundo han mostrado ser efectivas en prevenir las formas graves de la enfermedad.

Lo mismo podemos decir de las elecciones recientes alrededor del mundo, donde el miedo y la esperanza volvieron a ser los afectos protagonistas en los discursos políticos que ahora se sirven de las redes sociales, escenario que propicia las manifestaciones de odio y la exhibición de los afectos en general, como vía de afirmación identitaria entre los sujetos que sienten y piensan igual, lo que implica la exclusión de todo aquel que, por el contrario, encarna la diferencia. Las redes sociales facilitan las identificaciones imaginarias puesto que es la imagen lo que predomina en ellas y, por esta misma razón, la rivalidad y la agresividad surgen en estas interacciones que se ven facilitadas por el anonimato que estas permiten. Prueba de ello fueron las últimas elecciones en Colombia, en la cual resultaron elegidos para pasar a segunda vuelta los dos candidatos que representaban dos extremos: uno que daría

apoyo a la continuidad del proceso de Paz firmado con la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en cabeza de Gustavo Petro que proponía, además, una forma de gobierno redistributivo para favorecer al pueblo en contra de la oligarquía, y otro que se enfocaba en retomar el control y la seguridad mediante las fuerzas armadas comenzando por revisar lo acordado en el proceso de Paz, propuesta del actual presidente y candidato de ese entonces, Iván Duque, quién manifestaba la necesidad de recuperar la patria que había sido entregada a las FARC. Aún hoy, cerca de finalizar el período del presidente Iván Duque lo cual prepara al país para un nuevo período de elecciones, es principalmente la red social Twitter donde se enfrentan contendientes y seguidores. Un escenario similar fue el de otros países en Latinoamérica como Argentina, Bolivia y Chile.

Este escenario político y social ha sufrido una rápida transformación que requiere ser analizada: El final del 2019 marcó un momento importante porque algunos fenómenos locales y nacionales, como el estallido social en Chile que comenzó en Santiago a causa del descontento de sus ciudadanos por el alza del precio del transporte público, se propagó rápidamente a otras ciudades del país y, simultáneamente, asistimos a marchas en varios lugares del mundo como Hong Kong, La Paz en Bolivia, Quito, Barcelona, Beirut, entre otras, que podemos definir como la expresión de un *mal-estar* de la época que se manifiesta en las denuncias de corrupción, el costo de vida, los derechos de las mujeres, la justicia climática, la libertad política; situaciones todas que introducen la cuestión de lo colectivo. Sin embargo, este panorama parece haberse desvanecido desde finales de 2019, momento en el que aparecen en China los primeros casos que daban cuenta de un nuevo virus que fue nombrado como “coronavirus” o “Covid-19”.

En pocos meses, lo que comenzó como una epidemia en Asia tomó la fuerza de una pandemia que llegó primero al continente europeo y luego se propagó en Estados Unidos y Latinoamérica. Luego, habiendo pasado más de un año de la pandemia, el mundo vivió lo que se denominaron segunda y tercera ola del virus, siendo Estados Unidos, India y Brasil los tres países con más casos, seguidos por Rusia, Reino Unido y Francia. La pandemia, que

no discrimina entre clases sociales, raza, ni credo, ha tenido matices en las diversas latitudes, así lo afirma el profesor de la Universidad de Antioquia, Juan Sebastián Jaén Posada (2020):

> La situación actual se ha hecho especialmente crisis para el mundo occidental desarrollado porque, al parecer, no se pueden superar sin sacrificar, de manera igual o prioritaria, los dos activos más preciados de su civilización: la riqueza y la libertad". (p.256)

Es claro que el mundo ha respondido a la pandemia de manera diferente: los países asiáticos no dudaron en sacrificar las libertades y, hoy en día, aunque los contagios continúan, parece que han podido controlar su expansión a través de medios tecnológicos que, para muchos, han resultado ser represivos. Por su parte, los países de América Latina también han tenido manejos diferentes, pero, en la mayoría, las condiciones previas de precariedad social han evidenciado que se trata más de una emergencia social que sanitaria. En este sentido, consideramos pertinente el término "sindemia", con el que algunos investigadores se han referido a esta crisis actual para indicar que el Covid-19 se puede entender como una sinergia de epidemias que responden a condiciones sociales, económicas y ambientales, que hacen que ciertas poblaciones sean más vulnerables.

Por ejemplo, en el caso puntual de Estados Unidos, la población afro e hispana ha sido la más afectada por el virus, lo cual ha sido atribuido a las condiciones de precariedad que les impide acceder a los seguros médicos y por miedo a consultar, al estar conformada, en su mayoría, por personas indocumentadas. La actualidad con las vacunas ya circulando por el mundo, presenta una nueva modalidad fenomenológica pues, a pesar de que ellas han sido consideradas gratuitas en el mundo, han generado una nueva segregación que actualiza lo dicho por Lacan quien refiere no hay más fraternidad que la segregación.

Sin duda entonces, el virus nos remitió a un real de la naturaleza y un real desconocido porque confronta todo el saber científico, pero, al mismo, tiempo toca el real del sujeto, es decir, la incertidumbre y la angustia, y también la segregación y la discriminación.

Incertidumbre y angustia, afectos que, a su vez, entran en relación con un tercero: el miedo, que le ha servido a los gobiernos para instaurar las medidas de confinamiento necesarias para enfrentar la pandemia y evitar el colapso de los sistemas de salud que ya venían afectados por una política que ha sido permeada por intereses neoliberales. Si bien el manejo en cada país ha sido diferente, nos interesa analizar el efecto que tuvo, inicialmente, la decisión casi unánime de los gobiernos, representados por su líder, de implementar una cuarentena obligatoria que dejó a la humanidad confinada en sus hogares ¿Pudo haber sido algo distinto a la amenaza de muerte que representa el nuevo enemigo invisible? ¿Cómo explicar que, en una época donde la figura del líder ha perdido su valor, todos hayamos obedecido a él? ¿Estaremos frente al retorno del miedo más ancestral que es el miedo a la muerte?

La mención que hacemos de la muerte se corresponde con el miedo, pues es la existencia misma la que está allí implicada y, en ese sentido, la angustia cobra importancia por ser un afecto de lo real que la hace singular a cada sujeto; distinta entonces al miedo con relación al otro, al semejante más íntimo que, con la pandemia, devino aún más peligroso y amenazante al ser un posible portador del virus, y que da cuenta de un recrudecimiento de la exclusión del otro que tiene implicaciones en el lazo social. Entonces, miedo que está en estrecha relación con la angustia pero que debemos abordar a partir de su multiplicidad que incluye el miedo de sí en lo que toca a las pulsiones y al goce, miedo a los otros cuando representan un peligro, miedo a lo que inspira el Otro del lenguaje que implica pensarlo en su doble relación, es decir, como un miedo que es interno y externo, no como miedos aparte; y, por último, lo que inspira lo real de la naturaleza.

Después de casi un año desde que las medidas de confinamiento fueran decretadas, podemos afirmar que asistíamos a una tensa calma que, poco a poco, ha sido nuevamente sacudida por manifestaciones que van tomando fuerza ante acontecimientos que desatan principalmente la angustia frente a un real desconocido, la amenaza incierta que conlleva al miedo a la muerte o la pérdida de seres queridos, lo que paradójicamente desata los odios que

son correlativos a la segregación y la lucha que se pone en marcha bajo la suerte de una especie de "sálvese quién pueda". Sólo por nombrar algunos acontecimientos: las manifestaciones que tuvieron lugar en Hong Kong contra la ley de seguridad nacional que se impuso en China; el asesinato de George Floyd en Estados Unidos que dio lugar, en junio del 2020, a marchas en medio de la pandemia contra el racismo; las marchas que se desataron en Beirut luego de la lamentable explosión de una fábrica ubicada en el puerto de la ciudad que almacenaba, de manera ilegal, nitrato de amonio y que llevaron a la dimisión de la totalidad del gobierno de turno. Así como en Colombia el reciente paro nacional, como fue denominado por los protestantes, y el cual, según varios medios de comunicación, respondió a un estallido social que se desencadenó por el anuncio del proyecto de reforma tributaria por parte del actual gobierno del presidente Iván Duque en un momento crítico para la economía del país, pero en el cual, la incertidumbre por los efectos de la pandemia hizo que durante casi cinco meses se mantuvieran fuertes protestas contra las instituciones en distintas ciudades, incluso cuando el país atravesaba uno de sus peores momentos a causa de los contagios por el Covid-19. Por último, no dejar de mencionar lo que está ocurriendo en Afganistán con la decisión del nuevo presidente de Estados Unidos, Joe Biden, de retirar sus fuerzas militares de este país, situación que ha sido aprovechada por los talibanes para tomarse el poder, lo cual ha traído una crisis social y económica que ha implicado el retorno de un régimen radical del que comenzamos a ser espectadores a través de imágenes diarias de miles de personas que logran ser evacuadas de este país y los cuales se convertirán en los nuevos refugiados.

Lo que es importante destacar de estos acontecimientos recientes, para no quedarnos en una simple reseña de ellos, que puede desviar la atención dejándola fijada en la fenomenología y en la descripción de la cotidianidad, es que la multiplicación de estos acontecimientos y su apelación a la producción de afectos, nos pone de frente a la cuestión de pensar el *mal-estar* contemporáneo, pero, fundamentalmente, nos interroga sobre un método de procedimiento toda vez que el psicoanálisis, sin dejar de atender los fenómenos que se dan en la esfera social y política, se ocupa de ellos como coyunturas que orientan en la reflexión sobre la lógica de los goces que se juegan en ellos. En ese sentido, la psicoanalista

francesa Colette Soler, en su conferencia titulada "¿Reconquista del campo Lacaniano?", dirigida al Foro de Polonia en julio de 2020, indica el método de Lacan como la abstención del día a día de los eventos temporales, siempre historizables, para apuntar a sus causas.

En este mismo orden de ideas, introducir los afectos y su relación con la política implica una referencia a la noción de discurso creada por Lacan como su propia manera de pensar la cultura en Freud, y como la única manera de acceder a la política. Una definición del goce se nos impone como inherente al discurso, siendo importante evocar a Lacan (1969/1970) cuando afirma que "el discurso se aproxima a él sin cesar, porque en él se origina. Y lo turba cada vez que trata de volver a ese origen. Así como se opone a cualquier apaciguamiento" (p.74). En este mismo seminario, Lacan afirma que sólo es posible entrometerse en lo político al reconocer que no hay discurso que no sea del goce.

Entonces, la manera en la que los afectos son considerados en esta investigación no implica una referencia a las emociones o a los sentimientos. Los afectos son entendidos como efectos del discurso. Colette Soler (2011) nos recuerda que el término afecto (en alemán *Affekt* con K) fue popularizado por Freud en el psicoanálisis, quien lo retomaba de la tradición filosófica alemana para referirse a un estado agradable o penoso en el eje placer-displacer. Así mismo, indica la ambigüedad del término al aplicarse tanto al cuerpo como al sujeto, no obstante, se puede concluir que, tanto para Freud como para Lacan, el *afecto* es un *efecto*.

Los afectos son tratados en la presente investigación, no como afectos que están presentes de antemano en el sujeto esperando las condiciones para manifestarse, como bien pueden ser comprendidas las emociones, sino que los tomamos en su forma de *afectos-efectos* en la medida en la que el discurso toca al sujeto y estos surgen como *efecto* de esa operación, generalmente de forma imprevisible para el sujeto que no logra anticiparse a ellos. Entonces, si bien los afectos son los efectos del lenguaje sobre el sujeto, estos son al mismo tiempo lo más singular, puesto que ellos se experimentan, se sienten, pero cuando nos referimos a ellos ya entra a operar el discurso que de antemano estaba presente, pues disponemos de las

palabras del Otro para poderlos nombrar y hacerlos entrar nuevamente al orden significante que es el orden del lenguaje.

En este sentido nos interesan los afectos de las masas, es decir, los *afectos sociales*, implicados a través del Otro; los afectos estructurales y los afectos de lo real que no son afectados por el Otro, es decir, los *a-sociales*. Esta tesis se puede ejemplificar tomando dos tipos de atentados de años recientes que se corresponden con los *afectos sociales* y los *a-sociales*: el primero, en el que se inscriben los atentados terroristas que han sido motivados por cuestiones religiosas, en los que ha sido posible identificar una acción previamente planificada por parte de un colectivo, movimientos que son conocidos como fundamentalismos y que han tenido su accionar en Europa y en 2001 en Estados Unidos, y un segundo tipo que responde al acto de un sujeto "excluido" de todo movimiento colectivo que atenta y asesina a un gran número de personas. Los dos atentan contra el lazo social, sin embargo, la lógica de base es diferente, y es esto lo que nos interesa desvelar.

Por esta razón consideramos que un abordaje del lazo social desde el psicoanálisis es pertinente, pues da cuenta de dos niveles que están implicados en la situación problemática: uno social, que apunta a las relaciones que se establecen entre semejantes, y otro subjetivo que implica una posición singular del sujeto. Es un problema que ocupó a Freud en sus reflexiones sobre Psicología de las masas y el Malestar en la Cultura, pues su desarrollo lo hace no siguiendo la noción antropológica ni sociológica de la cultura, sino creando una concepción propiamente psicoanalítica. Con ella, define a la cultura como el resultado de las producciones que intentan tramitar la devastadora pulsión de muerte. Ahora bien, si Freud planteó un modelo que daba cuenta de la función reguladora de la cultura, Lacan la problematiza con la noción de discurso. Entonces, el discurso es entendido, con Lacan, como lo que viene en el lugar de la noción de cultura de Freud para referirse a lo que hace vínculo y regula la pulsión, siempre pulsión de muerte. Es lo que, en primer lugar, toma el nombre de goce para referirse a una satisfacción pulsional que objeta a la cultura y al lazo social.

En consecuencia, en Lacan esta noción da cuenta de la forma en la que se regula el goce en una sociedad, es decir, de cómo se plantea desde el discurso una convivencia de los goces individuales, disidentes por definición. Entonces, cuando nos referimos al lazo social hacemos referencia al discurso, que fue originariamente la noción que introdujo Lacan en los años 70 para dar cuenta de un modo particular de regulación del goce que organiza las relaciones entre semejantes a partir del significante amo instaurado en un discurso; de esta manera, en su teoría de los discursos, comienza introduciendo el que para él fuera el primer discurso en aparecer, el del amo, refiriéndose al amo antiguo, aquel que hacía pareja con el esclavo. Después del discurso del amo, Lacan introduce otros tres que, así mismo, generan una pareja determinada: el discurso de la histérica, el discurso analítico y el discurso universitario con sus respectivas parejas: histérica-amo, analista-analizante y maestro-alumno.

Ahora, volviendo a su forma fundamental, que se evidencia en el discurso del amo, puede verse la emergencia del sujeto, que no es lo mismo que el individuo o el yo de la psicología. Tratándose de un discurso su escritura parte de la cadena significante, con lo cual un sujeto queda definido como un efecto del discurso en tanto su afirmación es que un sujeto es lo que un significante representa para otro significante (Lacan, 1969/1970, Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis*), no un individuo para otro: así destaca la intervención de lo que designa como S1 (Significante amo) en la batería de los significantes que distingue como S2 y que forman la red de lo que denominamos un saber.

Este S1 viene a representar algo en ese campo ya constituido por otros significantes y, en el momento en el que puede intervenir sobre otro significante, surge el sujeto, el sujeto en tanto dividido, pues, una vez que este significante S1 interviene en él, hay una pérdida a la que Lacan le da el nombre de *objeto a*[1] (plus-de-goce), que indica que siempre hay un resto de goce que el discurso no logra civilizar, lo que evoca de manera inmediata los tres

[1] Concepto introducido por Lacan para indicar el efecto de pérdida como causa del lenguaje en la constitución del sujeto. Este objeto representa la causa de deseo siempre imposible de representar.

imposibles freudianos: educar, psicoanalizar y gobernar, al cual Lacan le agrega un cuarto: “hacer desear”. Lo anterior puede verse en la escritura del discurso del amo:

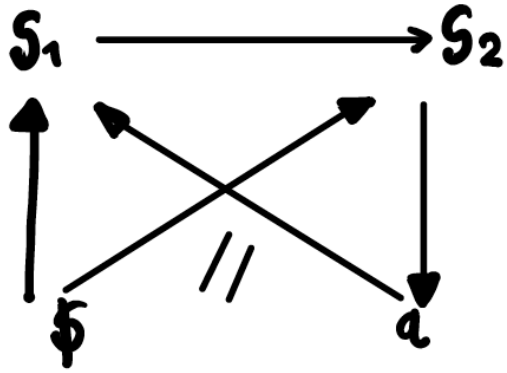

Figura 1.: Discurso del Amo
Fuente: Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis*, p.11.

Entonces, cada discurso tiene como resultado un lazo social dado que su función es la creación de vínculos sociales según los semblantes y los ideales que cada discurso sostiene. Es así como cada uno es un modo particular de regulación del goce que, recordemos, no logra ser regulado en su totalidad y que se opone al discurso como resto inaprensible.

De este punto partimos para seguir la premisa lacaniana de apuntar a las causas y guiarnos por el goce que está concernido en el discurso, del cual nos indica que una de sus funciones es hacer de pantalla a lo real, con el fin de atenuar sus efectos sobre el sujeto frente a lo insoportable de la condición humana y, en esto, un discurso consistente como lo era el del amo antiguo, cumplía efectivamente su función. Sin embargo, Lacan introduce luego otro discurso que llamó discurso capitalista, señalando que su naturaleza responde a una alianza entre la ciencia y el mercado que, paradójicamente, no construye un lazo social, sino que lo fragmenta. De este podemos decir también que es una perversión del discurso del amo operado por el capitalismo.

Para la formalización de este discurso Lacan se sirve de la obra de Marx, de la cual extrae dos elementos esenciales: la plusvalía y la conciencia de clase para desarrollar su teoría sobre el objeto causa de deseo, objeto irremediablemente perdido al que da el nombre de objeto plus-de-goce (*objeto a*), que surge como resto de la operación del significante sobre el sujeto y que se ubica en el lugar de la producción en el matema con el cual representamos el discurso del amo, objeto que debía ser recuperado por medio de la revolución, tal como lo propuso Marx, pero que es tomado por Lacan para dar cuenta de la causa del deseo, no sólo del capitalista, sino la causa del deseo para todos que lleva a una homogeneización que es aprovechada y explotada por la globalización a través de los objetos plus-de-gozar que vienen a reemplazar el vínculo entre semejantes.

Pero contrariamente a ello, el vínculo de cada individuo con sus objetos genera la insatisfacción de la falta de gozar como efecto de la soledad acrecentada por el individualismo como efecto de esta relación que está dominada por los objetos ofrecidos por el mercado bajo la creencia de un "para todos" que deja de lado la singularidad. En otras palabras, podríamos decir que este vínculo que se establece entre cada sujeto y los objetos que le son ofrecidos para gozar debilita su capacidad de desear, pues la falta es taponada, ilusoriamente, por medio de estos en una tentativa por hacerla desaparecer. Podemos entonces afirmar que el discurso del amo antiguo estaba regido por la presencia de un Otro social consistente, en el que existían ideales sólidos que daban al sujeto un sentido, lo cual hacía posible anticiparse a las consecuencias de la relación con el Otro, por ejemplo, a partir de la cuestión de la culpa y el pecado que fundamenta el cristianismo. Por oposición, se encuentra el sinsentido característico de esta época como efecto del debilitamiento de la función social del Otro, lo que está lejos de la dimensión del enigma; el enigma que clásicamente engendraba el deseo y una relación particular de los sujetos con el saber, a diferencia del que engendra la angustia, una angustia condicionada por el discurso.

Entonces, podemos afirmar que este discurso capitalista es angustiante y, al estar condicionado por la ciencia y su relación con el mercado, atenta contra los semblantes, razón que permite comprender por qué estamos hoy más expuestos y desprotegidos frente a lo real.

Es a partir de aquí que nos interesa su relación con los afectos como *efectos* y sus manifestaciones actuales. En consecuencia, en esta investigación tomamos el ámbito de la política en su relación con el lazo social, es decir, como una noción que trasciende las definiciones que la ubican bajo el discurso del amo entendido como poder, que ha sido entendida como una relación exclusiva entre dominados y dominadores; Por su parte, la filósofa Hannah Arendt (2019) tampoco circunscribe esta concepción, su definición es: "La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos" (p.131), así como su idea del hombre apolítico para explicar que la política surge en el "*entre los hombres*" estableciéndose como una relación, tesis que podemos equiparar con la presentada por Freud en el *Malestar en la cultura* cuando afirma que la fuente de este malestar es la relación de los hombres entre sí.

La angustia es el afecto de lo real por ser el afecto que concierne al ser del sujeto, sus manifestaciones son variadas y corresponden, en alguna medida, a los cambios de discurso. De esto dio cuenta Lacan cuando anticipó en los años 50 la irrupción del discurso del capitalismo que ha introducido esa fragilidad de la declinación social del Otro y al que llamó como un cambio en el anclaje de la angustia para referirse al paso de una que estaba ligada al Otro a una angustia que encuentra su anclaje en el *objeto a* que descubre. Este cambio nos interesa como *efecto* del discurso del capitalismo, el cual se sirve de la invención de este objeto de la falta para fabricar sus propios objetos de consumo que dan la ilusión de que esta falta, que es estructural, se puede taponar. Sin embargo, hoy no asistimos al mismo discurso del capitalismo que intuye y formaliza Lacan en los años 70, hoy podemos afirmar que estamos frente a un capitalismo globalizante que es cada vez más feroz y la producción de angustia que tanto se le atribuye se puede explicar porque es un discurso que, al taponar la falta, tiene consecuencias sobre la capacidad de desear que necesita de ella.

El abordaje inicial de la angustia, a partir del discurso, muestra que a la angustia que estaba ligada a un Otro consistente como Dios se le daba un tratamiento a través del miedo, lo cual indicaba una degradación de la angustia en miedo hacia objetos intramundanos, objetos sustitutos, poco reales, pero que anticipan al sujeto, vía el miedo, de las posibles

consecuencias. Pero la angustia que produce el capitalismo es diferente, es una angustia versión automatón, es decir, que está desprendida de sus referencias inconscientes puesto que el sujeto no se identifica con ella. Ahora, en la actualidad ¿cuáles son las coordenadas del miedo cuando decimos que hay un debilitamiento de la función social de la imago paterna? Esta pregunta surge porque vemos que el miedo continúa siendo un afecto para manipular a las masas, incluso, podríamos decir que asistimos a la época de los pánicos. Si en el desarrollo que hemos presentado el miedo estaba ubicado antes en la figura del espanto a la que se le atribuía un sentido que era la voluntad del Otro, ¿sobre qué se sostienen hoy estas figuras de espanto en una época donde falla el sentido?

La angustia es la vía precisa para abordar esta cuestión, precisemos su relación con el miedo: unas líneas antes afirmamos que el miedo metaforiza la angustia, también encontramos que es definido como un afecto que resulta de la conversión de la angustia, lo que explica que, por ejemplo, la fobia como síntoma sea considerada ya como un tratamiento de la angustia vía un objeto sobre el que el miedo es fijado, lo que implica que la angustia sea taponada y, con ella, lo que toca al ser.

En consecuencia, los miedos son múltiples, así lo indica Colette Soler (2016) en su texto *Advenimientos de lo real. De la angustia al síntoma*. Está el miedo de sí que apunta a lo irreprimible, a lo éxtimo que nos divide, y que proviene del propio cuerpo; miedo a los otros cuando representan un peligro que, como decíamos antes, es un miedo que la pandemia ha actualizado; luego está el miedo que inspira el Otro y, por último, está el miedo a lo real de la naturaleza que a menudo puede ser considerada como un Otro. Sobre el miedo que inspira el Otro, Lacan introduce un nuevo aspecto, pues este Otro del lenguaje precede al sujeto, es exterior, pero es constituyente del sujeto mismo. Así pues, ya no es posible pensar en los dos tipos de peligro que señalaba Freud, siendo uno externo y otro interno, más bien esto da cuenta de que el miedo de sí y el miedo del Otro no están en oposición binaria.

Por lo tanto, son dos las lógicas del miedo que tienen a la angustia como causa: angustia referida al Otro o por ausencia de este, lo cual es consecuente con el terror que puede

producir la inminencia del goce del Otro, que es siempre enigmático - por ejemplo, el mencionado en relación con el castigo y la ira de Dios-, y con el desamparo frente a un real con el que el sujeto no puede luchar. La angustia, en su doble lógica, es una vía de esclarecimiento que será indagada al estar ligada al discurso y, por ende, a la política, lugar donde es posible ver que el odio toma protagonismo, y que es ubicado por Lacan como una de las pasiones del ser, junto al amor y a la ignorancia. El odio podemos ubicarlo como un afecto que se encuentra en el corazón del lazo, de la segregación, y su relación con el miedo es estrecha, pues este parece preparar las condiciones para su aparición. Por último, está la esperanza, que es entendida como una promesa, como una ilusión y, que, junto al miedo, son los afectos que mueven las masas al empujarlas a moverse a estar entre el riesgo de un mal por venir o la promesa de un buen futuro.

De este desarrollo se plantean las siguientes preguntas: ¿Cómo el capitalismo devino político?, es decir, ¿cómo pasó de ser un sistema económico a un modo de determinación de los goces y los lazos sociales? ¿Cuáles son los cambios que ha producido el discurso capitalista en el anclaje de la angustia y su relación con los *afectos sociales*? ¿Cómo explicar los efectos de los *afectos a-sociales* en el lazo social y, por ende, en la política?

En consecuencia, me propongo con esta investigación comprender la doble lógica que hemos introducido: una común que subyace al lazo social de nuestra época y sus relaciones con el discurso político y *los afectos sociales,* y otra lógica, contraria, que concierne a los afectos *a-sociales* y los efectos posibles sobre el lazo social y el discurso político, aún cuando se caracterizan por objetar el lazo social. Para este propósito partimos de las siguientes hipótesis:

La primera apunta a que el discurso capitalista como efecto de la ciencia, en alianza con las leyes del mercado, ha generado el paso de las garantías aseguradas en el Otro: llámese Estado, Naturaleza, Divinidad, semblantes de épocas pasadas a una suerte de sinsentido en el discurso contemporáneo, discurso que ofrece muy pocas garantías, tanto para el sujeto como para el lazo social, en la medida en la que existe una tendencia a generar la incertidumbre que favorece el surgimiento del miedo y la esperanza como recursos

privilegiados para manipular las masas.

La segunda apunta a que la constitución del sujeto vía el Otro y con el Otro hace de este un sujeto dividido que está en falta, y esta percepción de su inconsistencia interior lo pone a merced de la voluntad del Otro, por lo tanto, la angustia es el afecto de ese punto de evanescencia en la cual el sujeto percibe que puede caer separado de toda garantía.

La tercera, y última, introduce la cuestión de los afectos de lo real que hemos denominado *a-sociales* por ser efecto de lo más singular del sujeto, es decir, de esa parte del sujeto que consiente u objeta al discurso, al Otro, pero que tienen efectos sobre el lazo social y la política.

De estas hipótesis se formulan entonces los objetivos de la investigación:

Establecer un diálogo entre el psicoanálisis y disciplinas como la sociología, la psicología y la filosofía con el fin de elaborar un estado de la cuestión que permita esclarecer el punto de falla de las investigaciones precedentes y documentar el punto de partida de la investigación que permita argumentar su novedad.

Analizar los efectos del discurso sobre la organización de las masas en la actualidad y sobre los *afectos sociales* que están en estrecha relación con la política.

Articular las tres lógicas de los afectos: los *estructurales*, los *afectos sociales* y los *a-sociales* con el fin de aportar una nueva mirada a la comprensión del tratamiento del goce que introduce el discurso capitalista como un discurso globalizante que excluye al sujeto, y que tiene efectos sobre el discurso político.

Consideramos que esta investigación es importante en la medida en la que aborda un problema actual que concierne a varios saberes y, en este sentido, establecer un diálogo entre ellas se hace necesario para identificar el alcance de cada una y los aportes a un marco comprensivo que se interesa en una problemática que tiende a dividirse en lo individual y lo social. Al tratarse de una investigación psicoanalítica que se da en el contexto de un

doctorado en ciencias sociales la misma cobra un interés particular, pues consideramos que un abordaje de los problemas que aquejan a nuestra época no es posible desde un sólo marco.

Sin embargo, la orientación estará en apuntar a las causas de estructura, para lo cual contamos con conceptos propios del psicoanálisis como la pulsión que fue un concepto inédito descubierto por Freud y luego retomado por Lacan como el goce, que es lo más singular que habita en cada sujeto, y que, aunque trata de ser regulado por el discurso, siempre deja un resto indomeñable. A este resto apuntaremos bordeándolo, como sólo es posible, con el fin de aportar, con el psicoanálisis, a un entendimiento de la problemática de los afectos y su relación con la política que es un tema actual que interesa a las ciencias sociales.

En cuanto a la metodología nos orientamos por el método de procedimiento que mencionamos anteriormente, el cual implica pasar de la descripción de los fenómenos sociales y políticos a ocuparnos de una reflexión sobre la lógica de los goces que están implicados en ellos. En este sentido es que nos proponemos seguir la plataforma metodológica que introduce Freud (1915/2004) en *Pulsiones y destinos de pulsión*, donde indica que el comienzo de toda investigación consiste en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones para luego poder describirlos introduciendo nociones propias del psicoanálisis. Las nociones que se han identificado en esta investigación son: el discurso, los afectos y la política que, como hemos dicho, la concebimos a partir del lazo social y del *mal-estar* generado por las relaciones entre los hombres. En consecuencia, esta propuesta ha sido pensada desde una investigación teórica.

El abordaje de la situación problemática expuesta implica tres niveles: el *primero* que corresponde a la descripción y diagnóstico del fenómeno, el cual a su vez tiene dos niveles, uno a partir del diálogo entre el psicoanálisis y disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología y la filosofía que permita establecer el estado de la cuestión y la novedad que aporta el psicoanálisis en el abordaje del fenómeno que nos interesa; y otro nivel que implica abordarlo desde lo subjetivo, en donde el psicoanálisis será el recurso para ocuparnos de la reflexión sobre la lógica de los goces que están en juego.

Un *segundo nivel*, de descripción, que se caracterizará por dar un salto de la fenomenología a las nociones propias del campo en el que se enmarcará la investigación, a saber, el psicoanálisis, para lo cual los textos de Sigmund Freud serán una fuente primaria, además de la enseñanza de Jacques Lacan como un retorno a Freud, de quien se resalta la definición operacional que hace de los conceptos, y algunos psicoanalistas contemporáneos de orientación lacaniana que aportan en su comprensión.

El *tercer nivel* apunta a evidenciar el elemento de estructura que implica pasar de la fenomenología a la comprensión de las lógicas en las que se apoya el problema de investigación: una común que comparten los *afectos sociales* y su relación con el discurso político, y, otra, novedosa, que introduce los *afectos a-sociales* al ser los más singulares de un sujeto y que dan cuenta de la dimensión ética entendida como elección inconsciente, a partir de la cual se consiente u objeta aquello que viene del discurso, esto, con el fin de aportar una tentativa de explicación y comprensión del *mal-estar* de nuestra época.

Entonces, para apuntar a las causas, será necesario ir más allá de la descripción de las coyunturas de la época que dan cuenta de la forma en la que el fenómeno se manifiesta en la actualidad. Ir a la causa implica tener como referente el campo de los discursos que nos evoca una expresión de Lacan que cobra un valor en la actualidad: "las profundidades del gusto" para referirse al goce más singular, aquel que no es posible universalizar; no obstante, esta es la pretensión del discurso capitalista, legitimar este goce y hacer de él una generalización. Son entonces estas llamadas "*profundidades del gusto*" las que se ven tocadas como efecto del discurso y, es por esto, que es importante no sólo identificar aquellos aspectos que están en la estructura del lazo social como son el racismo y la segregación, sino comprender los distintos modos de goce que se presentan, cómo sus formas han cambiado con el discurso lo cual incluye las subjetividades.

El producto que presentamos, entonces, se ha estructurado siguiendo las hipótesis y los objetivos de tal manera que cuenta con una revisión del estado actual del problema, lo cual constituye el primer capítulo. En él fue importante incluir un apartado que contiene los efectos de la pandemia actual sobre los afectos, especialmente cuando el mundo entero estuvo

confinado durante los primeros meses de su aparición, momento en el que el miedo y la angustia fueron los afectos más presentes. No obstante, más de un año después continuamos identificando los efectos singulares y sociales de este acontecimiento que marcó un antes y un después. Cada capítulo siguiente parte de la relación entre dos nociones así: en el segundo capítulo abordamos los afectos que surgen como efecto de la constitución subjetiva, es decir, los *afectos sociales* dentro de los cuáles ubicamos el miedo, la esperanza, la indignación y la cólera, la angustia como un afecto de lo real que se ubica entre deseo y goce.

Así mismo identificamos unos *afectos de lo real* que consideramos *afectos a-sociales*, puesto que no pasan por el Otro, sino que surgen de lo más real del inconsciente, lo que Lacan nombró como la *lalengua*, que no alcanza a ser lenguaje pero que tiene efectos sobre el goce del sujeto, es decir, esa parte no gobernable de los afectos. De este capítulo resaltamos la necesidad de introducir la dimensión ética que está presente en la constitución subjetiva desde un abordaje psicoanalítico, puesto que esta incluye un margen de acción del sujeto frente a aquello que le viene del Otro, del discurso, así como de sus propias pulsiones y goce, lo cual quiere decir que en los afectos está presente, también, esta dimensión ética donde se pone en juego la posición del sujeto frente a lo real, pudiendo ser, en algunos casos, el afecto mismo una prueba de esta. La cuestión que surge de este capítulo es poder pensar los efectos de estos *afectos a-sociales* en el lazo social al implicar una elección que se juega en el consentimiento o en la objeción. Esta dimensión ética será finalmente el desarrollo del cuarto capítulo.

Luego, pasamos al capítulo que aborda la relación entre afectos y política, lo que incluye pensar los efectos del discurso que traen cambios en la forma como se organizan hoy las masas, siendo preciso abordar la cuestión del discurso capitalista y sus efectos sobre los afectos y el lazo social. En él se encuentran dos subtemas que retoman los afectos que han sido introducidos: A partir de los *afectos sociales* abordaremos los usos y abusos de la política sobre los afectos, encontrando relaciones que son necesarias de analizar (miedo-obediencia, miedo-esperanza, miedo-odio), y, el segundo, que apunta a los *afectos a-sociales* que, hemos dicho, son los afectos de lo real y allí ubicamos el asco, la repugnancia, el cinismo, entre otros. Por último, un cuarto capítulo donde desarrollamos la vertiente ética que nos traza el segundo capítulo en relación con los afectos. En él abordaremos la cuestión de estos afectos

que, si bien no hacen lazo, son afectos éticos como la vergüenza y el pudor, lo que implica pensar en las consecuencias de cómo un sujeto se inscribe en la dimensión de lo político.

Es una tesis que está dirigida al público de las ciencias sociales y a aquellos que reconocen un alcance del psicoanálisis que no se remite únicamente a la clínica analítica, sino que ven en él la posibilidad de pensar y analizar el discurso por el punto de partida en común que tienen el sujeto y lo colectivo, pero que no desconoce que un verdadero aporte a este campo sólo puede estar sostenido por una práctica del campo lacaniano que, como hemos dicho antes, implica la consideración de los goces que sostiene todo discurso a través de un acto que emerja de un discurso analítico que se encuentre en ejercicio. Hay problemas que de alguna manera quedan sujetos a posibles investigaciones, pero esta es ya una aproximación.

Capítulo 1. Estado de la cuestión: Una instrumentalización política de los afectos

En los años recientes en el mundo hemos presenciado conflictos sociales y políticos en los cuales afectos como el odio, el miedo o la esperanza han servido como instrumento de manipulación de las masas, o dicho de una forma directa, como instrumentalización política del sufrimiento. Prueba de ello son, por una parte, las contiendas políticas de los últimos años que parecen funcionar sólo a partir de la polarización, lo cual explica que decisiones fundamentales para una democracia como la elección de un presidente y otras, que han requerido el voto ciudadano como el Brexit en el Reino Unido, la tentativa independentista en Cataluña, el plebiscito por la Paz en Colombia y, más recientemente, la votación que estuvo en manos del Senado en Argentina para la legalización del aborto, estén atravesadas por estos afectos para defender u oponerse al contendiente o a la idea, lo cual ha dejado como saldo resultados reñidos que hablan de sociedades divididas, polarizadas.

Hemos podido presenciar cómo el miedo infundado hacia lo que un candidato puede representar por sus ideas y propuestas se toma las principales páginas de los medios de comunicación, desviando la atención hacia detalles que se convierten en amenaza o promesa para una multitud que da su voto movida por el afecto. En cuanto a los conflictos sociales, las guerras no cesan y cuenta de ello son las guerras en el oriente medio que han producido tantos muertos, poblaciones devastadas, sujetos desterrados de sus propias tierras -los mal llamados refugiados, figura contemporánea de la exclusión que caracteriza nuestro lazo social pero que en realidad son personas que se encuentran deambulando por los mares y las ciudades de Europa buscando un refugio-. Pese a esto, el año 2020 marcó un punto de inflexión a nivel mundial desde el momento que un nuevo coronavirus, del que se tuvo noticia a finales de 2019 con unos primeros casos en China, tomó rápidamente la fuerza para convertirse en una pandemia que ha tocado a la humanidad, razón que nos permite afirmar que hoy el mundo no es el mismo de antes, es decir, que si bien los conflictos sociales y políticos siguen vigentes, la pandemia suscitada por el Covid-19 nos ha enfrentado con lo real de la muerte y la angustia que está ligada a esta. A nivel político su manejo ha pasado a

ser el indicador de éxito o fracaso de los dirigentes y es el tema central en las nuevas disputas por el poder lo cual confirma la manipulación política del sufrimiento que hoy se hace a través del virus lo que, en últimas, ha suscitado una política de "sálvese quien pueda".

Las elecciones que tuvieron lugar en Estados Unidos el pasado 3 de noviembre de 2020 son un buen ejemplo. Sus dos candidatos: el actual presidente republicano Donald Trump y el demócrata Joe Biden tuvieron en el centro de sus campañas la cuestión de la pandemia desde dos lugares opuestos; Trump, con una estrategia renovada a su campaña anterior, la cual había estado dirigida por el miedo hacia los inmigrantes a quienes puso en el centro como la verdadera amenaza para los Estados Unidos, eligió, esta vez, negar la situación real de la pandemia, es decir las cifras de contagios y muertes, así como desacreditar las medidas de protección y demás recomendaciones dadas por la ciencia como el uso de tapabocas viéndose constantemente en medios y reuniones sin usarlo, e incluso invitando a sus electores a realizar mítines contrariando las medidas de distanciamiento social y cancelando, en medio de la crisis, el apoyo económico que el país daba a la Organización Mundial de la Salud. Con esto podríamos decir que Trump pasó del miedo como estrategia a una negación de la crisis social y económica que atraviesa su país dando cuenta de una posición cínica, posición que tiene también unos efectos sobre los afectos de sus electores al dar la imagen de un hombre fuerte que desafía a la ciencia y a lo real de la naturaleza, el virus, superando su propio contagio como quien supera sólo un pequeño obstáculo más que prueba su poder. Por su parte, Biden centró su estrategia en evidenciar la crisis social que antecedía a la pandemia y el equivocado manejo de esta última lo cual la profundizó y se centró en una propuesta que busca recuperar la confianza en la ciencia como única salida de la pandemia, pronunciando un discurso atravesado por la esperanza bajo la promesa de una política que logre conciliar ese malestar.

Entonces, estas elecciones son la prueba más reciente de la polarización que atraviesa ese país, pero, por otra parte, da cuenta de los efectos de una política que algunos académicos denominan populismo demagógico para referirse a la estrategia del actual presidente Donald Trump que se ha caracterizado por encarnar una figura tiránica de dominación, lo cual ha

quedado confirmado con las maniobras realizadas para mantenerse en el poder y desconocer los resultados de las elecciones que dieron por ganador a Joe Biden. El acontecimiento más reciente tuvo lugar el 6 de enero cuando el congreso se disponía a realizar un conteo de los votos para definir el ganador que debe posicionarse el 21 del mismo mes. Unos minutos antes de que comenzara la sesión que debía ser precedida por el actual vicepresidente de Trump, Mike Pence, Trump envió varios mensajes por sus redes sociales pidiendo a sus seguidores desconocer los resultados por tratarse de un fraude y robo, utilizando varias veces la expresión "nunca concederemos" e invitando, en una rueda de prensa que programó en la Casa Blanca para dirigirse a varios de sus seguidores que viajaron de distintos lugares del país, a marchar hacia el Capitolio para impedir la ratificación de Biden como presidente electo. Si bien Trump en la rueda de prensa manifestó que marcharía junto a ellos no lo hizo, y el efecto que tuvo fue motivar a la multitud enardecida a ingresar en el Congreso y boicotear la sesión. De esta situación llamaron la atención tanto los manifestantes, quienes eran hombres y mujeres blancos que vestían disfraces de vikingos, parafernalia militar, camisetas nazis y banderas con el símbolo de Trump, como también la facilidad con la cual ingresaron al Capitolio a pesar de los guardias que la custodiaban, lo cual ha generado reacciones que denuncian el racismo concernido allí que ha exacerbado la supremacía blanca norteamericana si recordamos las marchas de unos meses antes por la muerte de una persona negra que fueron detenidas con toda la fuerza e impidieron su ingreso. Otro efecto que consideramos paradójico es que las redes sociales Facebook y Twitter decidieron bloquear la cuenta del actual presidente Trump por considerar que sus mensajes incitaban a la violencia, pero recordemos que hace cuatro años fueron estas mismas plataformas las que le permitieron obtener visibilidad mediática con un discurso que era igualmente violento hacia su contendora Hillary Clinton.

El fenómeno Trump, al que muchos politólogos hacen referencia como populismo, responde a un descontento por parte de la población que se siente excluida por los políticos tradicionales y que este supo leer e incluir en sus discursos y promesas de campaña. Pero ¿qué descontento de la población representó? Contra los pobres, contra los inmigrantes, contra los negros, para satisfacer una identidad a partir de la nacionalidad y la raza a través

de un discurso que estuvo centrado en denunciar a los inmigrantes y todo lo extranjero como el enemigo del nacionalismo americano. En la más reciente contienda ha quedado expuesto el odio dirigido al diferente, al otro que roba y que representa un peligro y de esto da cuenta el atentado contra el Capitolio en el cual se hicieron presentes símbolos nazis, horcas entre otros, alusivos a la guerra entre blancos y negros, no obstante, es un odio que estuvo cultivándose en el miedo al cual le apostó en su campaña anterior y parte de su mandato que ha estado centrado en la idea de "hacer grande a América otra vez". Conviene, en este punto, evocar la amenaza del fascismo que no cesa a pesar de ser una categoría política que se ha reemplazado por otras, pese a que este continúa motivando a muchos partidos de izquierda y derecha que fomentan una ideología política que se fundamenta en la idea de nación como una tentativa de unidad posible precisamente en una época en la cual se hace cada vez más difícil pensar en la cohesión de las masas y, por ende, de las naciones. Así que viene muy bien en este punto una cita de Freud (1930/2004) en el *Malestar en la Cultura* cuando se refiere a la miseria psicológica de las masas para lo cual se refirió a la cultura norteamericana:

> Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma. Además de la necesaria limitación instintiva que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar «miseria psicológica de las masas». Este peligro es más inminente cuando las fuerzas sociales de cohesión consisten primordialmente en identificaciones mutuas entre los individuos de un grupo, mientras que los personajes dirigentes no asumen el papel importante que deberían desempeñar en la formación de la masa. La presente situación cultural de los Estados Unidos ofrecería una buena oportunidad para estudiar este temible peligro que amenaza a la cultura; pero rehúyo la tentación de abordar la crítica de la cultura norteamericana, pues no quiero despertar la impresión de que pretendo aplicar, a mi vez, métodos americanos. (p. 3049)

Muy similar ha sido el caso de Brasil en América Latina, que, bajo el mando de su presidente, Jair Bolsonaro, hoy es uno de los países con mayor número de contagios y muertes en el mundo a causa del virus. Su estrategia ha sido similar a la de Trump: desde el

principio se ha mostrado desafiante frente al virus y no ha seguido las recomendaciones dadas por los comités científicos y de salud pública, prevaleciendo su política económica. En contraposición encontramos que la mayoría de los países asumieron la primera medida de confinamiento en marzo de 2020 y, con ella, el miedo volvió a ser uno de los afectos centrales en los discursos de los dirigentes, lo cual tuvo como efecto la obediencia en masa de dicha medida que estuvo acompañado de otro afecto: la angustia. Al comienzo de la pandemia asistimos a una discusión sobre la efectividad de las medidas que cada gobierno fue asumiendo: algunos teóricos, principalmente sociólogos y filósofos políticos, se mostraron a favor del confinamiento haciendo énfasis en la predominancia de la vida ante la economía. Otros argumentaron que la pandemia era el escenario perfecto para que el llamado "estado de excepción" se convirtiera en un estado permanente a través del cual el control, vía el miedo, se vuelve efectivo para los fines de la biopolítica, esa que hoy se ha visto influenciada por los intereses del capitalismo. Esta cuestión es central en la situación problemática que nos interesa investigar puesto que, antes de la pandemia, se le atribuía ya al capitalismo una ruptura no solamente en lo económico, sino en lo social y cultural, lo cual ha tenido efectos en la subjetividad, sustrayéndole las certidumbres. No obstante, advertimos que será necesario analizar la lógica actual del capitalismo a partir de la pandemia porque, sin lugar a duda, el consumo sufrió una transformación importante durante los meses del primer confinamiento que llevó a muchos teóricos a afirmar que ese podía ser el momento del fin del capitalismo tal como lo conocíamos, y a otros a afirmar lo contrario, que este saldría fortalecido de esta crisis una vez las medidas del confinamiento cesaran.

En una entrevista reciente, del 5 de diciembre de 2020, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien ha centrado su interés intelectual e investigativo en los movimientos sociales y las poblaciones más vulnerables en Europa y América Latina, afirma que el modelo económico neoliberal basado en el capitalismo salvaje que favorece sólo a unos pocos que por décadas han atesorado la riqueza es el causante de la pandemia, pues este está basado en una lógica extractivista de la naturaleza que ha transformado la relación del hombre y los animales, lo cual seguirá favoreciendo la transmisión de nuevos virus que son una respuesta a esa devastación. Al ser cuestionado sobre los efectos de la pandemia, después

de un año de su aparición, sobre el capitalismo advierte que, como era de esperarse, los pocos que concentran la mayor riqueza del mundo han salido aún más favorecidos, lo cual profundiza la desigualdad con las poblaciones más vulnerables, no obstante, afirma que la clase media sufrió un fuerte impacto, pues en ella estaban concentrados la mayoría de los puestos de trabajo que se perdieron en medio de la crisis social que atravesamos. En sus palabras: "la pandemia ha creado tal incertidumbre que los gobiernos, los ciudadanos, los sociólogos y los epidemiólogos no saben qué va a pasar" (De Santos Soussa, 2020, parr.3). En esta entrevista también hace referencia a la distribución desigual entre el miedo y la esperanza, afirmando que en las barriadas de las clases populares del mundo tienen especialmente miedo, pero al estar abandonados por los gobiernos y una política que los proteja y se interese por ellos, tienen poca esperanza.

Entonces, ¿qué es el miedo? la definición común nos indica que es una sensación producida por una situación real o imaginaria que representa peligro. La Real Academia de la Lengua Española lo define de una forma similar como "perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario" (Real Academia Española, 2021). Así, partimos del miedo como una emoción que se describe a partir de la sensación o perturbación hacia una amenaza, y que son una primera aproximación hacia su utilización en la política de la que hemos podido evidenciar que, según sean sus intereses, hace de ella una posible amenaza una que parezca ser verdadera y real.

Esto ha incidido en que hoy se hable de miedo político, es decir, del miedo que ha servido para someter a las masas cuando el bienestar colectivo se ve amenazado y cuando este miedo surge de conflictos entre sociedades, por ejemplo: el miedo de los ciudadanos en Estados Unidos al terrorismo en el año 2001 después de los ataques del 11 de septiembre y la lucha que emprendió el país contra los islamistas radicales, o el miedo actual de los negros a los policías que ha motivado el importante movimiento "Black Lives Matter" que motivó marchas alrededor del mundo a finales del 2019 y comienzos del 2020, a las que se sumaron otras luchas. Las repercusiones del miedo son amplias, pues este dicta políticas públicas,

lleva al poder a nuevos grupos, deja por fuera a otros, crea leyes y también las elimina, en esto está su poder.

El fenómeno que nos interesa investigar se manifiesta, en principio, en dos campos aparentemente diferentes. Por un lado encontramos el sentimiento de soledad, la emergencia de la angustia, incluso las fobias contemporáneas, el sentimiento de desposesión en una época donde existe el derecho a consumir todo sin restricción, así como las emergencias de la rivalidad, la envidia, el sentimiento de que se está al margen del goce del otro quien parece disfrutar siempre más y mejor, así como las rivalidades y las formas segregativas sutiles que activa el lugar que toma en las redes sociales la imagen de éxito; En otro sentido está el reporte estadístico del incremento de los suicidios en niños, jóvenes y aún adultos, por un lado, y por el otro, la lucha entre pares políticos, las guerras, el terrorismo, las contiendas políticas en muchos países por el poder y el prestigio que no son sin la descalificación excesiva del contendiente tal como lo exponíamos antes y, ahora, los efectos de la pandemia a nivel social y subjetivo.

Esta investigación es el resultado de una indagación que da cuenta de la evidencia que, en el plano social, la política se sirve de los afectos por su efectividad en la manipulación de las masas, principalmente, vía el miedo y la esperanza. Lo anterior se ha agudizado por los efectos del discurso capitalista en la subjetividad, que se deben al paso de una certeza que era posible en épocas pasadas donde el Otro, llámese Estado, Institución, Naturaleza, Divinidad o Dios, eran figuras que daban una garantía por su consistencia simbólica, lo que protegía, hasta cierto punto, de la incertidumbre y la angustia, puesto que, existía un Otro social al cual se recurría cuando estas afloraban. En contraposición nos vemos enfrentados a una suerte de sinsentido en el discurso contemporáneo que ofrece pocas garantías, tanto para el sujeto como para el lazo social, siendo la incertidumbre su mayor consecuencia, lo cual favorece el surgimiento del miedo y la esperanza como recursos privilegiados para su manipulación, así como el acrecentamiento de la angustia que es el afecto de excepción para el psicoanálisis, el afecto que toca lo real de cada sujeto por ser mediante el cual el sujeto percibe que puede caer separado de toda garantía. Por esta razón nos proponemos,

inicialmente, realizar un recorrido que permita mostrar el estado actual de la situación problemática, para lo cual nos apoyaremos en la sociología, la psicología y la filosofía política lo cual favorece una descripción detallada del fenómeno lo cual será el punto de partida para establecer un diálogo con el psicoanálisis, que es la vía que privilegiamos en la presente investigación, con el fin de sentar los desarrollos de los capítulos siguientes.

Entre el miedo y la emancipación: primeras reflexiones de la filosofía sobre la pandemia

Una vez la Organización Mundial de la Salud, OMS, decretó como pandemia el virus que en un primer momento se conoció como Coronavirus y al cual se le atribuyó el nombre de Covid-19, la humanidad se vio afectada por una medida inusual: un confinamiento obligatorio al que la mayoría de los países se unieron en una suerte de trabajo colectivo para mitigar el contagio. Así, los primeros efectos a nivel social y subjetivo interesaron principalmente a los filósofos contemporáneos quienes se pronunciaron a través de artículos en los cuales analizaban y trataban de dar algunas respuestas a este acontecimiento que suscitó angustia e incertidumbre. Uno de los primeros filósofos de mayor reconocimiento actual en pronunciarse fue el italiano Giorgio Agamben, quién publicó el 26 de febrero de 2020 un texto titulado *La invención de una epidemia*, en el cual se refiere a las medidas tomadas por el gobierno italiano como frenéticas e irracionales en un momento en el que, hay que decirlo, la epidemia era considerada, por muchos, como una gripa que podía llegar a ser una neumonía en el 10% de los casos y solo convertirse en un asunto grave en el 4% de los pacientes contagiados. Agamben (2020) se refiere al pánico suscitado por los medios de comunicación y el gobierno que provocaría un estado de excepción mediante la limitación de la vida normal de las personas. Además, resalta dos aspectos que podían esclarecer esta reacción: en primer lugar, que el estado de excepción deviene como paradigma de gobierno normal en la actualidad y, el segundo, en sus palabras:

> (…) no menos inquietante, es el estado de miedo que evidentemente se ha extendido en los últimos años en las conciencias de los individuos y que se traduce en

> una necesidad real de estados de pánico colectivo, a los que la epidemia vuelve a ofrecer el pretexto ideal. Así, en un círculo vicioso perverso, la limitación de la libertad impuesta por los gobiernos es aceptada en nombre de un deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerla (párr.5).

Es importante recordar que este artículo fue publicado cuando el coronavirus era considerado todavía como una epidemia y que su país, Italia, fue el primero en Europa en tomar estas medidas por el alto número de contagios que registraba. En ese momento Agamben afirmaba, como lo propone en su título, que esta epidemia era producto de una invención que serviría de pretexto para llevar estas políticas de excepción a todo el territorio italiano en un momento en el que parece que el terrorismo se ha agotado como causa de medidas excepcionales.

A los pocos días, el 20 de marzo de 2020, el filósofo y sociólogo esloveno Slavoj Zizek publicó un artículo titulado en su traducción al español *El coronavirus es un golpe a lo Kill Bill al sistema capitalista*. En él indica que la pandemia funciona como detonante de otros aspectos de la sociedad como la histeria colectiva y el racismo. Sin embargo, se mostró optimista al referirse a la posibilidad del surgimiento de una nueva ideología que tuviera en el centro la solidaridad, en sus palabras:

> La bien fundamentada necesidad médica de establecer cuarentenas hizo eco en las presiones ideológicas para establecer límites claros y mantener en cuarentena a los enemigos que representan una amenaza a nuestra identidad. Pero tal vez otro -y más beneficioso- virus ideológico se expandirá y tal vez nos infecte: el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad más allá de la nación-estado, una sociedad que se actualice como solidaridad global y cooperación (Zizek, 2020, párr.2).

La tesis que Zizek sostuvo en este texto apuntaba a que el nuevo coronavirus era un golpe directo al capitalismo, que lo llevaría a un debilitamiento debido a las nuevas condiciones de vida que trajo el confinamiento y a la caída de la economía mundial. Así mismo, se refirió a la posibilidad de un fin para el gobierno comunista en China, recordando

que, años atrás, Gorbachov admitió que la catástrofe de Chernobyl sirvió de antesala para el fin del comunismo soviético. La crisis, entonces, fue tomada por su parte como un síntoma del capitalismo salvaje que no da tregua, considerándola como un llamado al cambio:

> Es difícil perderse la ironía suprema del hecho que lo que nos unió a todos y nos empujó a una solidaridad global, se exprese de tal manera que hay que evitar el contacto entre personas e incluso aislarse. (…) Y no es la única amenaza viral con la que estamos lidiando, otras catástrofes se acercan en el horizonte y ya tomaron su lugar: sequías, olas de calor, tormentas, etc. En todos estos casos, la respuesta no es el pánico, si no el duro y urgente trabajo de establecer una especie de coordinación global eficiente (Zizek, 2020, párr.14).

Un aspecto en el que se distancia de Agamben radica en la concepción que tuvo sobre el control ejercido por los gobiernos sobre los cuerpos. Zizek (2020) afirma que sería necesario que cada sujeto ejerza un control propio sobre su cuerpo con el fin de prevenir el contagio incluso hablaba de la necesidad de que los sujetos "nos disciplináramos", considerando que el único medio seguro sería el virtual mientras el distanciamiento social se requiera. Entonces, encontramos en estos autores posiciones similares en cuanto al capitalismo como la causa de la pandemia por la explotación que hace de la naturaleza, no obstante, difieren en la mirada sobre las medidas del confinamiento puesto que Zizek no sólo las considera necesarias, sino que ve en la crisis social que desató el virus una posibilidad de cambio si se logra hacer un trabajo colectivo.

El 28 de febrero de 2020 el filósofo francés Jean-Luc Nancy, quién es considerado uno de los pensadores más influyentes en la contemporaneidad, publicó un corto texto como respuesta a Agamben titulado *Excepción viral*. En él, argumenta que el virus era en sí mismo una excepción, es decir, que era la regla para todo el mundo dadas las condiciones que durante las últimas décadas había favorecido la globalización al permitir interconexiones que, desde su punto de vista, debían limitarse en ese momento para contener un virus que se comportaba como una simple gripa. De su texto deducimos que Nancy antepuso la naturaleza biológica

del virus a las medidas que tomaron la mayoría de los gobiernos con relación al confinamiento obligatorio. Nancy (2020) afirmó lo siguiente:

> No hay que equivocarse: se pone en duda toda una civilización, no hay duda de ello. Hay una especie de excepción viral – biológica, informática, cultural – que nos pandemiza. Los gobiernos no son más que tristes ejecutores de la misma, y desquitarse con ellos es más una maniobra de distracción que una reflexión política (párr.3).

Como puede verse, la respuesta de Nancy fue dura, y abrió un punto de vista diferente cuando anuncia que la excepción no proviene del estado, sino que ya la humanidad entera vive en ella. Así mismo lo afirmó el filósofo político español José Luis Villacañas en un artículo publicado el 2 de marzo de 2020 que se titula *Supervivencia*. La tesis que él presentó gira en torno a las publicaciones de Agamben y Nancy, proponiendo tener en cuenta los elementos que están en juego allí, específicamente hizo referencia al estado de excepción de Agamben resaltando que se presenta como un círculo vicioso que puede definirse así:

> No hay Apocalipsis sin aceleración. Y no hay aceleración sin escalada. El círculo vicioso es un conocido instrumento de escalada. En este caso se trata, diría Agamben, de sembrar inquietud, generar miedo, ofrecer seguridad a cambio de eliminar libertades, aumentar la dominación. Estos fenómenos llevan el viento en las alas cuando se dan en un ambiente en el que también otros elementos en escalada dominan la situación. En este caso, son los fenómenos de aumento de población, intensas migraciones, reemergencia del aspecto siniestro de la Tierra con fenómenos meteorológicos extraños, plagas bíblicas, guerras continuas, masas de refugiados. La sincronía refuerza recíprocamente las escaladas, y de esta manera la alarma se hace general e intensa. Así se vive en una atmósfera que connota todas las vivencias con una sensibilidad hiperestésica. Tarde o temprano, el miedo genera odio y este produce hostilidad. Y cuando la vida está dominada por la presencia del enemigo, como amenaza permanente, entonces ninguna conversación es posible con el enemigo, cuyas palabras son sonidos de un lenguaje extraño. Llegados ahí, a voces demandaremos poderes fuertes, con manos libres, grandes líderes que vendan fuerza, radicalidad, atrevimiento y dureza, los ingredientes de la oferta de seguridad. Así, la excepcionalidad será también un fenómeno de escalada y de

> aceleración, y en su torbellino todo estará permitido para garantizar la supervivencia (Villacañas, 2020, Párr.4).

Lo que resalta Villacañas (2020) es que estos procesos no requieren mucho refinamiento y no necesitan de un gran poder que los ponga en marcha, pues la mente humana tiende hacia ellos con el fin de buscar la prevención. Es decir, los seres humanos tienden a estos procesos de excepción una vez ubican a este enemigo en su propia imaginación, aspecto que falta en la teoría de los estados de excepción de Agamben quien los ubica únicamente en los estados-nación, olvidando estos hechos elementales al abordar el concepto de ser humano. Por esta razón, resalta de la respuesta dada por Nancy la capacidad de descender al hecho real, al afirmar lo siguiente:

> Y es que, por debajo de las abstracciones de la filosofía, hay seres humanos singulares que tienen cada uno las mismas exigencias de supervivencia, y que de repente experimentan una mutación de masa en la medida en que todos convergen en un mismo deseo. (Villacañas, 2020, Párr.7)

Como lo decíamos anteriormente, Nancy no considera que los gobiernos debían decretar esos estados de excepción pues la humanidad entera vivía ya en la excepción, y el punto en común que se evidencia con Villacañas es que introducen el aspecto de lo que ellos llaman humanidad, aquella que está presente en cada sujeto y, que sin eximirlo de lo social, no lo somete a él, es decir, que sin explicarlo en estos textos, dan cuenta de motivaciones singulares que no logran explicarse por completo a partir de la tesis de un estado-nación que genera unos afectos, el miedo y el odio en este caso, sino que hay algo de lo singular que está en juego para que estos afectos puedan surgir. Al final de su artículo Villacañas (2020) se refiere al costo que le implicaría a la humanidad salir de esta crisis, advirtiendo sobre la tendencia a responder desde el darwinismo que no se hace esperar, pues lo que está en juego es la supervivencia y señala la afinidad que establece el economista Friedrich Hayek entre darwinismo y capitalismo, es decir, que advierte de las consecuencias nefastas de la priorización de la biología que tanto ha permeado a la política. Así, en palabras de Villacañas:

"comprendemos que el capitalismo avanzará su proceso de concentración de riqueza sin tener que producir situaciones de riesgo mediante burbujas especulativas. Se limitará a aprovechar las catástrofes que vengan. Y entonces los Estados serán lo único que tengamos" (2020, párr.10).

Esta relación que evoca entre darwinismo y capitalismo cobra fuerza con la pandemia, pues algunos gobiernos de extrema derecha, en una reacción contraria a la que critica Agamben, se han servido precisamente de la teoría de la selección natural para referirse a la inmunidad del rebaño y dar prioridad a la economía y así demoraron la toma de decisiones que limitaban el contacto social y manifestaron que no había que tener miedo con el fin de mantener abiertos los sectores productivos y el nivel de consumo de sus ciudadanos. Pero las restricciones no se hicieron esperar una vez fue creciendo el número de muertos, y es probable que esta actitud explique de alguna manera que a mediados de abril de 2020 el Reino Unido fuera uno de los países en Europa con más casos de personas contagiadas. Recordemos que su primer ministro Boris Johnson tuvo que permanecer varios días en una Unidad de Cuidados Intensivos a causa del Covid-19, y luego vinieron los casos de los presidentes Donald Trump y Jair Bolsonaro que sobrepasaron su contagio sin contratiempos y que no acogieron las medidas de confinamiento para sus países. Hoy el Reino Unido se encuentra en un segundo confinamiento obligatorio a causa de una nueva cepa del virus que sería mucho más contagiosa y está comenzado con su plan de vacunación. No obstante, Estados Unidos y Brasil siguen sin tomar medidas contundentes, manteniendo las cifras de contagios y muertes más altas en el mundo apostándole, hoy, a un plan de vacunación que ayude a generar la inmunidad de rebaño a la cual ambos mandatarios han hecho referencia pues consideran que el virus es mortal para los mayores y más débiles.

Entonces, vemos cómo el miedo continúa siendo el afecto más útil para la disciplina de la masa y a su vez se relaciona fácilmente con otros afectos como la angustia, el odio y por qué no, la indiferencia que parece estar presente en estos últimos casos. En esa vía encontramos un texto de la filósofa chilena Aïcha Liviana Messina publicado el 5 de marzo de 2020 y titulado *Política y Pandemia*. En él aborda de una manera precisa los afectos. Esta

profesora titular de la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile hizo referencia a la creciente información sobre el Covid-19 que ha dado lugar a dos reacciones opuestas, que no son tan diferentes en su fondo: el pánico, particular de un momento en el que no hay hacia donde huir y la indiferencia que ha llevado a pensar a algunos que este virus es como una gripe y que el pánico es generado por los organismos estatales para imponer control y restricción.

Messina también retoma el diálogo corto entre los filósofos Agamben y Nancy. De Agamben retoma la premisa de que el pánico es aprovechado por los estados para imponer y justificar un estado de excepción, y, de Nancy, la relación que implica la vida y la técnica, para lo cual pone el énfasis en una anécdota propia a la cual hizo referencia este último cuando hace más de 30 años decidió someterse a un trasplante de corazón con la que su amigo Agamben se mostró en desacuerdo como muestra de su rechazo por la técnica. Su tesis radicó en la necesidad de ir más allá de la idea del pánico político como una forma de control y pensar que lo político se conjuga con la finitud, es decir, con la vulnerabilidad de la vida y por ende no puede separarse de la técnica. En palabras de Messina (2020):

> Planteado en estos términos, nos desplazamos del enfoque meramente binario que opone el pánico "democrático" (en el sentido de que es un pánico de la mayoría) a la indiferencia aristocrática (pues unos y unas pocas se pueden permitir abstraerse de esta emoción y preocupación generalizada). Dicho de otro modo, la oposición entre sumisión al control y la actitud heroica. En efecto, con la respuesta que Nancy da a Agamben, vemos que el problema no es si el virus es distinto a otro, sino que, de partida, la vida es inconcebible sin la comunidad y la técnica. Siempre estamos relacionados con otros y sometidos a distintas formas de control. Siempre estamos en mano de otros y otras (Párr.3).

Su propuesta es que la política debe contar con esta vulnerabilidad para dar las discusiones que tocan la enfermedad. Por esta razón, vida, comunidad y técnica deben ser pensadas como un conjunto puesto que, sólo allí, se ubica la posibilidad para escapar del control. En sus palabras: "No es desde una posición externa, heroica (un pensamiento

aristocrático) que nos emancipamos del poder, sino desde la propia vulnerabilidad de la vida, que ya siempre ha tomado forma en una multiplicidad de instituciones" (Messina, 2020, Párr.7).

Esto apunta a que, si bien la relación con la enfermedad es de cada uno, esta relación sí está mediada por la política y por la historia, y en esta medida son muchas cosas las que se ponen en juego allí siendo necesario un marco político que permita a una comunidad asumir sus enfermedades. Por esta razón, propone que toda forma de homogenización borra esta relación con la política y la historia, como si el pensador crítico tuviera la posibilidad de extraerse de todo y "hace como si no se tuvieran afectos y como si estos no fueran constitutivos de nuestras formas de vida, y entonces de la política" (Messina, 2020, Párr.7).

Entonces, desde este punto de vista la enfermedad tiene una dimensión política que se requiere para enfrentar la pandemia, asunto que además ha dejado al descubierto no sólo la globalización del intercambio económico, sino también su otra cara que la autora definió como la "compartición" de la experiencia, de los sentidos, del mundo que se construye en común y que describió así:

> La globalización no es solo el libre mercado, sino la porosidad de las fronteras, el inevitable contagio, una vulnerabilidad que no es solo del sistema, sino de la vida y de lo que le es necesario (la misma globalización es coextensiva a la vida). Asimismo, reconocer la dimensión ya política de la enfermedad en el marco de un mundo inevitablemente globalizado, es plantearse el problema del mundo político que podemos construir con (y no solo contra) la enfermedad (Messina, 2020, Párr.9).

La filósofa advirtió sobre las dos actitudes que están atravesadas por la indiferencia y el pánico que se manifiestan en lo heroico y en las políticas del pánico respectivamente, afirmando que ambas reproducen un mismo esquema: eliminar la enfermedad y su invitación es a introducirla como un asunto que nos es común, y que si bien puede ser una amenaza, constituye la vida en relación con otros, con las instituciones y con una técnica que permitiría

trascender el miedo al virus, o su rechazo, actitud con la cual se ha querido controlarlo. Así, hablar de la dimensión política de la enfermedad implicaría a los afectos y sólo sería posible transformar nuestra relación con el miedo y la política contando con ellos.

Messina (2020) propone lo siguiente:

> Recordemos que para Hobbes el origen del Estado no es el miedo a la muerte, sino el miedo a la muerte violenta. Nos constituimos como seres políticos no porque no queremos morir (cediendo al pánico generalizado o haciéndose, aristocráticamente, los supramortales, los que se sienten por encima de la finitud), sino porque la pregunta por la finitud, por darle un marco al sufrimiento, es infinita. Tenerle miedo a la muerte violenta es tenerle miedo a la indiferencia ante la muerte. De esto no hay que avergonzarse, pues sin duda este miedo tiene virtudes heurísticas, políticas, virtudes que no son heroicas pero que tal vez permitirán pensar de otro modo la democracia en el contexto de la globalización (párr.10).

Este texto trae una reflexión aún más profunda que las anteriores pues toca directamente con los afectos, la necesidad de reconocerlos desde lo subjetivo para que puedan también ser considerados en la política misma. No obstante, implica la pregunta por el ser, por su finitud, lo cual produce sufrimiento, y los afectos son ellos mismos una respuesta singular. En el caso que toma la filósofa hace referencia a dos afectos políticos: el miedo y la indiferencia, de los cuáles podemos concluir que no son afectos colectivizantes y que la pandemia ha vuelto a evidenciar.

Otro texto de interés fue publicado el 13 de marzo de 2020 por el filósofo italiano especialista en filosofía moral y política Roberto Espósito, titulado *Cuidados a ultranza*, con el cual se propuso una reivindicación del concepto de "biopolítica" que, desde su punto de vista, continúa siendo una categoría actual. Mostró afinidad con Jean-Luc Nancy en lo que respecta pensar la noción de "comunidad", sin embargo, reconoce que su distanciamiento con el filósofo se dio precisamente por su aversión al paradigma de la biopolítica. Para Esposito (2020) es claro que este paradigma ha tenido un importante despliegue:

> Desde intervenciones biotecnológicas en áreas que alguna vez se consideraron exclusivamente naturales, como el nacimiento y la muerte, hasta el terrorismo biológico, la gestión de la inmigración y las epidemias más o menos graves, todos los conflictos políticos actuales tienen en el centro la relación entre política y vida biológica (Párr.2).

Espósito centra su reflexión siguiendo las contribuciones hechas por Michel Foucault que advierten del carácter históricamente diferenciado de los fenómenos biopolíticos, y considera importante no confundir la relación que mostró Foucault entre biología y política con sus consecuencias nefastas y equipararlas a situaciones y experiencias que no son comparables entre sí. Su crítica estuvo puesta directamente sobre algunas reflexiones entre las que se puede contar la de Agamben dado que, desde su punto de vista, fue exagerado referirse a que la democracia estuviera en riesgo, aun sin desconocer que la pandemia ha legitimado que muchos gobiernos hayan accedido al estado de excepción como medida para tener un control total de sus decisiones y políticas para afrontarla.

Espósito propuso separar estos dos planos y diferenciar aquello que se venía gestando a largo plazo de las noticias sobre la pandemia. Se refirió a las condiciones en las que, desde hace aproximadamente tres siglos, la política y la medicina se han vinculado e implicado mutuamente, lo cual ha derivado en la transformación de ambas. Espósito(2020) la define así:

> Por un lado, se ha determinado un proceso de medicalización de una política que, aparentemente exenta de limitaciones ideológicas, se muestra cada vez más dedicada al "cuidado" de sus ciudadanos de los riesgos que, a menudo, ella misma enfatiza. Por otro lado, estamos presenciando una politización de la medicina, investida de tareas de control social que no le corresponden, lo que explica las evaluaciones heterogéneas de los virólogos sobre el alivio y la naturaleza del coronavirus. En ambas tendencias, la política se deforma con respecto a su perfil clásico. También porque sus objetivos ya no refieren a individuos o clases sociales, sino a segmentos de la población diferenciados por salud, edad, género o incluso etnia (párr.2).

En conclusión, en esta reflexión el filósofo invita a no perder el sentido de la proporción, y termina su comentario afirmando que considera que lo que está pasando actualmente en Italia, a causa del coronavirus, da cuenta de la descomposición de los poderes públicos más que de un "dramático control totalitario" (Espósito, 2020, Párr.3). No obstante, destacamos el título dado a su artículo puesto que los cuidados a ultranza están volcados a la preservación de la vida biológica, y en ese afán la política ha olvidado las formas de vida, que es un término que introduce Agamben en sus reflexiones para referirse a los modos de vida que se establecen en una sociedad. Esta relación entre vida y formas de vida se olvida una vez surge la biopolítica como forma moderna de la política, y en esto parecen estar de acuerdo los dos filósofos.

El 21 de marzo de 2020, Alain Badiou, reconocido filósofo francés, publica un artículo titulado *Sobre la situación epidémica*, en el cual afirmaba que la actual pandemia viral nos llevaría a una situación que, desde su punto de vista, no era excepcional. Para sustentar esta tesis recuerda el papel y los intereses de las casas farmacéuticas, por un lado, y, por otro lado, los movimientos antivacunas que en gran medida contribuyeron al desencadenamiento de pandemias a causa de nuevos virus. Las primeras por sus intereses económicos y los segundos por lo que llamó una "insuficiencia de disciplina mundial en las vacunas necesarias" (Badiou, 2020, párr.1).

Su tesis apuntaba a que la aparición de lo que en principio se denominó "nuevo" coronavirus era un segundo tiempo de un virus que apareció por primera vez en el año 2003 conocido como SARS 1 (Severe Acute Respiratory Syndrom), y considerada como la primera enfermedad desconocida del siglo XXI, lo cual explica que el nombre dado al nuevo coronavirus sea el de SARS Cov2. Badiou (2020) afirma lo siguiente:

> Es pues claro que la actual epidemia no es definitivamente el surgimiento de algo radicalmente nuevo o increíble. Esta es la segunda de su tipo del siglo y se sitúa en su origen. Al punto que, actualmente, la única crítica seria en materia predictiva dirigida

> a las autoridades es la de no haber apoyado seriamente, después del SARS 1, la investigación que habría puesto a disposición del mundo médico los verdaderos medios de acción contra el SARS- 2 (Párr.2).

En primer lugar, centra su crítica en la mayoría de las declaraciones que se hicieron sobre la epidemia y que, para él, terminaron siendo más una especie de reclamación a los estados, y una premonición a lo que podría suceder una vez la pandemia fuera superada. Su propuesta, entonces, estuvo centrada en hacer un análisis simple, pero desde la razón, advirtiendo que este tipo de situaciones favorecen el retorno de los sujetos a ciertos efectos como son la fabulación, el misticismo, las profecías y maldiciones "que en la Edad Media eran habituales cuando la peste barrió los territorios" (Badiou, 2020, párr.6).

Para tal fin comienza por la definición del problema del cual destaca una doble articulación que es necesaria al momento de comprender una pandemia: entre las determinaciones naturales y otras que son sociales. Su idea central indica que, para poderla comprender, se debía identificar el punto de articulación de ambas determinaciones, analizar transversalmente estos puntos de cruce y sus consecuencias. En esta vía, afirma que muy probablemente el origen de este virus fue la provincia de Wuhan en China, específicamente en sus mercados que comercializan gran cantidad de animales bajo precarias condiciones sanitarias, y que marcaron la llegada "natural" del virus de los animales a los humanos en un hecho que sólo la ciencia podría explicar. Recordemos que al momento de publicar este texto no existía claridad sobre el origen natural del virus y, tal como lo indica el filósofo, hay múltiples teorías conspirativas que rodean su aparición, incluso en Estados Unidos ha sido fuerte la creencia, sustentada por Trump, de que el virus fue fabricado en un laboratorio de China.

Entonces, retomando el análisis propuesto, en lo que Badiou llama determinantes sociales, ubica las condiciones que ha favorecido el capitalismo del estado chino para la comercialización de animales a gran velocidad en muchos lugares del mundo, gracias a las ventajas que tiene la globalización y la hiperconexión. Un detalle que Badiou considera

revelador de esa doble articulación es que, al momento de publicar su artículo, el virus estaba controlado en Wuhan pero en Shanghái comenzaban a aparecer nuevos casos de personas que habían regresado al país desde el extranjero, es decir, que, a pesar de que una pandemia es transversal, su control se hace de manera local: "A pesar de la existencia de algunas autoridades transnacionales, está claro que son los estados burgueses locales quienes están en la brecha" (Badiou, 2020, párr.12). No obstante, considera una contradicción mayor del mundo contemporáneo aquella que se presenta cuando se identifica que la economía y el proceso de producción en masa hacen parte del mercado mundial, lo cual explica que, para la elaboración de un objeto, cualquiera que sea, se pueden requerir materiales, servicios y mano de obra en el que participan distintos países. Sin embargo, los poderes políticos siguen siendo nacionales, cuestión que describe de la siguiente manera:

> Y la rivalidad de los imperialismos antiguos (Europa y Estados Unidos) y nuevos (China, Japón…) prohíbe todo proceso de un Estado capitalista mundial. La epidemia también supone un momento donde esta contradicción entre economía y política es obvia. Incluso los países europeos no logran ajustar sus políticas a tiempo para enfrentar al virus (Badiou, 2020, Párr. 13).

Bajo esta contradicción, los estados nacionales han tratado de controlar la pandemia respetando al máximo los mecanismos del capital, aunque hayan tenido que tomar medidas restrictivas con el fin de salvar el capitalismo local, razón por la cual, refiriéndose al estado francés y a su presidente Emmanuel Macron, considera que era justa la metáfora "estamos en guerra" que utilizó el primer mandatario. En sus palabras: "Guerra o epidemia, el Estado se ve obligado, incluso yendo más allá del juego normal de su naturaleza de clase, a implementar prácticas tanto más autoritarias como más globales para evitar una catástrofe estratégica" (Badiou, 2020, párr.16). Entonces, para Badiou, la decisión del confinamiento fue una consecuencia lógica de la situación que buscaba frenar la pandemia, situación que requerirá tanto de la intervención de la ciencia y de otras ciencias de carácter social en donde el Estado tiene la función de mantener el orden social.

En este punto parece estar de acuerdo con el planteamiento de Espósito sin que así lo afirmara, pues reconoce que en este esfuerzo del Estado por responder a la pandemia quedaron al descubierto las falencias del sistema de salud de los países del primer mundo, refiriéndose principalmente a su país, Francia. Sin embargo, advierte que esta realidad ha sido utilizada por algunos grupos que han estado en oposición al actual presidente, desconociendo que las políticas establecidas durante los últimos 30 años han ido en detrimento de lo público. Su propuesta, entonces, refiriéndose a Francia es la siguiente:

> Del lado de este Estado, la situación es aquella en la que el Estado burgués debe, explícita y públicamente, hacer que los intereses prevalezcan de alguna manera más generales que de aquellos de la burguesía, mientras preserva estratégicamente, en el futuro, la primacía de los intereses de clase de los cuales este Estado representa la forma general. O, en otras palabras, la coyuntura obliga al Estado a no poder manejar la situación de otra forma que, integrando los intereses de clase, de la cual él es el representante de poder, en los intereses más generales, y eso debido a la existencia interna de un "enemigo" de suyo general, que puede ser, en tiempos de guerra, el invasor extranjero y que es, en la situación presente, el virus SARS- 2 (Badiou, 2020, párr.19).

Badiou concluye diciendo que no cree que la pandemia tenga una consecuencia política significativa en un país como Francia y recuerda, además, que este tipo de situación (pandemia o guerras mundiales) suelen ser neutrales, es decir, no llevan a grandes revoluciones, excepto en dos casos que destaca: Rusia y China. Propone entonces que quienes estuvieran interesados en un verdadero cambio aprovecharan lo que llama un "interludio epidémico", e incluso sugiere aprovechar el confinamiento para trabajar en nuevas figuras de la política, en un proyecto de nuevos lugares políticos y en lo que denomina una tercera etapa del comunismo (después de su invención y su ya vencida participación en lo estatal). Por último, invita a darle crédito a la ciencia y a la política, especialmente a estas perspectivas sobre una nueva política, de sus experiencias y objetivo estratégico. Con este texto Badiou no aborda directamente la discusión que se venía sosteniendo, sin embargo, da cuenta de las dificultades que presenta hoy el ámbito de la política, en la cual priman intereses particulares

de grupos que buscan estar en el poder y que ven la pandemia como una oportunidad para continuar manipulando a las masas a favor de estos intereses.

El 28 de marzo de 2020 el filósofo español transgénero, Paul B. Preciado, publicó un artículo titulado *Aprendiendo del virus.* Con este texto vuelve a algunas de las ideas expuestas por Giorgio Agamben, sin embargo, su tesis estuvo soportada principalmente en la teoría sobre la biopolítica del sociólogo francés Michel Foucault, destacando de este la premisa según la cual el cuerpo vivo y, por tanto, mortal, es el objeto de toda política. Preciado recuerda que para Foucault el cuerpo no era entendido como un organismo biológico sobre el que luego actúa el poder, sino que la tarea de la acción política es la de fabricar un cuerpo. De este recorrido por su obra señala que entre los años 1975 y 1976 en los que publicó Vigilar y castigar, y el primer volumen de Historia sobre la sexualidad, Foucault utilizó la noción de "biopolítica" que Preciado define de esta forma:

> Foucault utilizó la noción de "biopolítica" para hablar de una relación que el poder establecía con el cuerpo social en la modernidad. Describió la transición desde lo que él llamaba una "sociedad soberana" hacia una "sociedad disciplinaria" como el paso desde una sociedad que define la soberanía en términos de decisión y ritualización de la muerte a una sociedad que gestiona y maximiza la vida de las poblaciones en términos de interés nacional (2020, párr.2).

Preciado afirma que, después de la crisis del sida, un gran número de autores tomaron estas ideas para ampliarlas y radicalizarlas evidenciando sus relaciones con las políticas inmunitarias, por ejemplo, se refiere al filósofo italiano Roberto Espósito quien analizó las relaciones entre la noción de "comunidad" y la noción biomédica de "inmunidad", destacando que comunidad e inmunidad comparten una misma raíz, *munus* que define así:

> En latín el *munus* era el tributo que alguien debía pagar por vivir o formar parte de la comunidad. La comunidad es *cum* (con) *munus* (deber, ley, obligación, pero también ofrenda): un grupo humano religado por una ley y una obligación común, pero también por un regalo, por una ofrenda. El sustantivo *inmunitas*, es un vocablo privativo

> que deriva de negar el *munus*. En el derecho romano, la *inmunitas* era una dispensa o un privilegio que exoneraba a alguien de los deberes societarios que son comunes a todos. Aquel que había sido exonerado era inmune. Mientras que aquel que estaba *desmunido* era aquel al que se le había retirado todos los privilegios de la vida en comunidad. (Preciado, 2020, párr.3)

Preciado destaca del texto, la idea que toda biopolítica es inmunológica porque implica una definición de comunidad y una jerarquización entre los cuerpos *inmunes*, exentos de tributos, y aquellos que son potencialmente peligroso, es decir *demuni*, y que son excluidos con el fin de promover una protección inmunológica. La paradoja de la biopolítica es que el acto de protección implica una definición inmunitaria de comunidad que le otorga autoridad para sacrificar algunas vidas en pro de su propia soberanía: "El estado de excepción es la normalización de esta insoportable paradoja" (Preciado, 2020, párr.4). Desde su punto de vista, con el descubrimiento de la primera vacuna antivariólica, la noción de inmunidad migró del derecho a la medicina y tuvo consecuencias en el ideal de individuo moderno de las democracias liberales y patriarco-coloniales europeas en el siglo XX, que no solo atribuye características donde predomina el hombre blanco, heterosexual, sino también el cuerpo inmune que no debe ya nada a la comunidad. Evoca la idea de Espósito evidenciando cómo Alemania caracterizó a una parte de la población que ponía en riesgo su soberanía aria y donde entraban no sólo los judíos sino también los gitanos, los discapacitados y homosexuales. Preciado (2020) afirma que: "Esta comprensión inmunológica de la sociedad no acabó con el nazismo, sino que, al contrario, ha pervivido en Europa legitimando las políticas neoliberales de gestión de sus minorías racializadas y de las poblaciones migrantes" (párr. 5).

Otro trabajo destacado por Preciado (2020) para pensar la noción de inmunidad fue el de la antropóloga de la Universidad de Princeton Emily Martin, quien analizó las relaciones entre inmunidad y política en la cultura americana durante las crisis del polio y el sida, destacando de este trabajo algunas conclusiones que apuntan a pensar la inmunidad corporal no sólo como un hecho biológico, sino que se construye colectivamente a través de criterios

sociales y políticos que “producen alternativamente soberanía o exclusión, protección o estigma, vida o muerte” (párr.6).

Para Preciado (2020), si se analizaran las epidemias mundiales de los últimos siglos bajo el lente de estos tres autores, sería posible llegar a una hipótesis que define de esta manera: “dime cómo tu comunidad construye su soberanía política y te diré qué formas tomarán tus epidemias y cómo las afrontarás” (párr. 7). Así mismo, tomó posición, afirmando que estas teorías no tenían nada que ver con teorías de complot sino que, por el contrario, ponían en evidencia que la gestión política de las epidemias devela la idea utópica de comunidad y las fantasías de inmunidad de toda sociedad, razón por la cual afirma que lejos de pensar que el virus fue creado en un laboratorio, este actúa a nuestra “imagen y semejanza”, es decir, que intensifica, reproduce las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban en curso en el territorio. Preciado (2020) afirma: “De ahí que cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella” (Párr.9).

Su texto continúa con un recorrido riguroso de otros virus como la sífilis y el sida con el fin de demostrar que en su manejo estuvieron también presentes estos mecanismos de gestión biopolítica que hicieron de unos los individuos inmunes y de otros los excluidos y portadores del virus: los extranjeros. De la pandemia que apenas comenzaba a causa del Covid-19, destacaba la importancia de pensar la sociedad que habitamos hoy refiriéndose a cambios que han tenido lugar en la economía y en la sexualidad, principalmente, a causa de los avances tecnológicos, lo cual, desde su punto de vista, hace necesario pensar la transformación de los modos de entender la comunidad y la inmunidad donde opera el virus y la estrategia política que de allí se desprende.

Uno de los cambios que señala a causa del virus tiene que ver con el manejo de las fronteras que han estado al servicio de la idea de inmunidad, pero que hoy deberían pensarse como fronteras que se han trasladado desde el territorio nacional o territorio europeo al nivel

del cuerpo individual, afirmando que, “la nueva frontera es la mascarilla” que describe de esta manera:

> El sujeto del technopatriarcado neoliberal que la Covid-19 fabrica no tiene piel, es intocable, no tiene manos. No intercambia bienes físicos, ni toca monedas, paga con tarjeta de crédito. No tiene labios, no tiene lengua. No habla en directo, deja un mensaje de voz. No se reúne ni se colectiviza. Es radicalmente individuo. No tiene rostro, tiene máscara (Preciado, 2020, párr. 24).

Entonces, Preciado muestra en su recorrido cómo la noción de biopolítica ha pasado a estar presente en los cuerpos individuales y en ese nuevo espacio que implicó el confinamiento, no obstante, su propuesta radica en la necesidad de inventar “nuevas estrategias de emancipación cognitiva” y de resistencia que permitan la puesta en marcha de nuevos antagonismos. Afirma que la vía para pensar la salud está del lado de la comunidad, de una transformación política más allá de la identidad y las fronteras que han padecido la violencia con la que se ha definido la inmunidad social y concluye así:

> En primer lugar, es imperativo cambiar la relación de nuestros cuerpos con las máquinas de biovigilancia y biocontrol: estos no son simplemente dispositivos de comunicación. Tenemos que aprender colectivamente a alterarlos. Pero también es preciso desalinearnos. Los Gobiernos llaman al encierro y al teletrabajo. Nosotros sabemos que llaman a la descolectivización y al telecontrol. Utilicemos el tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta aquí. Apaguemos los móviles, desconectemos Internet. Hagamos el gran blackout frente a los satélites que nos vigilan e imaginemos juntos en la revolución que viene (Preciado, 2020, párr. 34).

Como respuesta directa a este texto de Preciado, la filósofa argentina Luciana Cadahia y el filósofo español Germán Cano, quienes son reconocidos por sus investigaciones en el campo de la filosofía política, publicaron un artículo titulado *El blackout de la crítica*, en el cual analizaron la coyuntura que introdujo la pandemia. Para esto se sirvieron del texto de

Foucault "¿qué es la ilustración?", al considerar que, en él, el sociólogo francés convocaba a una reflexión sobre el hoy que trascendía la interrogación filosófica y se dirigía hacia una actitud en la modernidad, necesaria para reconocerse a sí mismo en la actualidad. Los autores definen a esta actitud como "un ethos filosófico más interesado en pensar críticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y las transformaciones que los constreñimientos del poder" (Cadahia y Cano, 2020, párr. 4). En esta vía, afirman que muchos de los análisis realizados por filósofos foucaultianos como Agamben y Paul Preciado contrastan con esta idea y, prueba de ello, es su pesimismo sobre la situación por la pandemia del Covid-19. De ahí, se preguntan:

> ¿Por qué una apuesta filosófica como la de Foucault, cuya reactivación singular de la modernidad tenía por cometido hacer factible la transformación social, termina por configurar un legado de pensadores, desde diferentes posiciones, más o menos cercanos a la melancolía y, en general, poco cuidadosos con las prácticas políticas gestadas desde abajo? (Cadahia y Cano, 2020, párr. 5)

El interés de los autores estuvo centrado en objetar la forma como estos filósofos toman el legado de Foucault, descuidando la última parte de su obra en la cual es posible ver una autocrítica que invita a considerar las diferencias del momento presente como la única posibilidad para la imaginación de la política futura. Por esta razón afirman que el texto de Preciado deja entrever cierto interés en pensar estas posibilidades, aunque lo consideraron pesimista, proponiéndose analizar su propuesta con el fin de debatirlo críticamente. Concuerdan en el análisis realizado por él sobre la teoría del poder que se evidencia en el control de los cuerpos y, por supuesto, en el manejo de la peste, sin embargo, afirman que esa no fue la última palabra de Foucault "quien más tarde reconoció sus limitaciones a la hora de entender la problemática del poder sin introducir la complejidad de la libertad" (Cadahia y Cano, 2020, párr. 10).

Evocaron los años 1978 y 79 en los cuales Foucault impartió su curso "Nacimiento de la Biopolítica", en el que estaba ya presente esta autocrítica, lo cual le permitió poner en

cuestión algunas de sus hipótesis iniciales sumado a algunos eventos históricos como la huida del Sha de Irán a causa de la revolución islamista que marcó el comienzo del neoliberalismo en Europa y Estados Unidos, la elección de Margaret Tatcher como primera ministra de Inglaterra y de Ronald Reagan en la presidencia de Estados Unidos que fueron la evidencia de la irreversible fuerza que comenzaba a tomar el neoliberalismo en el mundo:

> Todos estos acontecimientos históricos ligados a la clave de lectura sobre el neoliberalismo que propone Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* ayudan a entender, por un lado, la urgencia de pensar cómo el ethos neoliberal produce dispositivos de libertad acordes a su lógica económica; y, por otro, la necesidad de introducir la cuestión de la libertad como problema práctico. Se desplaza la centralidad del poder y se trabaja desde una perspectiva muy diferente, a saber, como un problema de gobierno (Cadahia y Cano, 2020, Párr. 11).

En este sentido los autores resaltan la importancia de este giro en la teoría de Foucault que ubican más desde un corte Gramsciano, haciendo referencia al filósofo, sociólogo y político italiano Antonio Gramsci para quien el poder no era algo que "nos captura" tal como afirman los autores sobre los que realizan su crítica, sino que, responde a algo más complejo, a un juego de aperturas y de cierres. De igual forma ubican a la libertad, pues esta no es algo que se alcanza y se mantiene, sino que, por el contrario: "debemos hacernos cargo constantemente de la forma que queremos darles a las prácticas de la libertad" (Cadahia y Cano, 2020, Párr. 11).

En este punto la propuesta de los autores fue mostrar que a partir de Foucault se puede pensar que el neoliberalismo produce formas de libertad y de poder no deseables y, que es por esta razón, que la tarea crítica que se proponen y a la que invitan, no apuntaba tanto a rechazar cualquier relación de poder sino a pensar los tipos de relación posibles entre libertad y poder que se quiere en el momento de gobernar y ser gobernados. Por esto insisten en que la cuestión de la disciplina en Foucault pasó a un interés por la gubernamentalidad que desplazó la pregunta por la pasividad de la "masa" hacia la actividad del gobernado, es decir,

que permitió pensar y cuestionarse otras relaciones posibles entre gobernantes y gobernados, sometidos y emancipados. Así, deducen de la teoría de la biopolítica de Foucault toda una cuestión sobre el liberalismo que consideran decisivo para el debate acerca del sentido de la sociedad disciplinada ante la amenaza, lo que el mismo Foucault consideraba como una nueva peste cuando afirmaba que el neoliberalismo produce formas de libertad y de poder no deseadas. Por ello invitan a un pensamiento que sobrepase las críticas y el rechazo a toda relación con el poder y que permita abrir nuevas perspectivas donde juntos pensemos en las nuevas formas de relación entre libertad y poder que queremos al gobernar y ser gobernados.

Los autores retoman su crítica al texto de Paul Preciado afirmando que hizo uso de los conceptos sin tener en cuenta el contexto, lo cual promueve categorías cerradas, como fue el caso de la biopolítica, lo cual llevó a pensar, por un lado, que las decisiones de los estados respondieron a la misma lógica de control, y por otro, que los sujetos recibieron este control sin posibilidades de dar respuestas diferentes, respuestas que podrían apuntar a una emancipación. Así mismo, señalan que la comparación realizada por Preciado sobre la necropolítica de Europa con los inmigrantes no es adecuada con la decisión de decretar un confinamiento, proponiendo cuestionar y ampliar ese "nosotros" al que se refirió Preciado:

> Por eso, nos parece mucho más pertinente estudiar a los estados como un campo de fuerzas en disputa, como espacios porosos en las que se juegan diferentes formas de gubernamentalidad, que asumirlos como entidades abstractas y determinadas de una vez y para siempre en los términos de un gran "campo de concentración" (Cadahia y Cano, 2020, Párr.16).

En definitiva, los autores realizaron una crítica que tuviera en cuenta el tiempo actual, las relaciones posibles entre poder y libertad, sin considerar de antemano que existen conceptos y teorías que ya lo tienen todo explicado, abriendo las posibilidades a nuevas lecturas y asegurando que siempre hay posibilidades para quienes son gobernados de crear formas de libertad que transformen los gobiernos a través del cuidado de sí y de los otros.

Las reflexiones que ha suscitado la pandemia del Covid-19 no cesan, no obstante, después de un año de su aparición son pocos los que se muestran optimistas hoy sobre el fin del capitalismo salvaje, o que consideren que las cuarentenas, que se siguen realizando de forma intermitente y con distinta intensidad en las ciudades, se deban exclusivamente a una manera de control producto de la biopolítica que ha estado permeada en las últimas décadas por el neoliberalismo. Algunas voces han continuado siendo críticas frente a algunas medidas, y las consideramos adecuadas pues invitan a la reflexión de un campo que no deja de sorprender por su complejidad, no obstante, lo que nos interesa destacar de este recorrido es el lugar de los afectos en la política, siendo claro que, independiente de la afiliación política, bien sea de izquierda, derecha o centro, quienes sean capaces de hacer una lectura de los afectos que moviliza un situación determinada como lo es la pandemia, serán quienes logren mantenerse en el poder. Evocamos a la filósofa y politóloga belga Chantal Mouffe quien se ha interesado sobre esta relación entre los afectos y la política, y que propone la necesidad de acoger los afectos en este campo político en el que no vale sólo tener un programa de gobierno bien desarrollado si no se es capaz de movilizar la dimensión afectiva que es la que lleva a la acción cuando esta logra conectarse con deseos y experiencias personales (Mouffe, 2020). Pero ¿Cómo se puede explicar esta movilización de los afectos sobre los sujetos? Esta es una cuestión que nos proponemos desarrollar en esta investigación, punto en el que consideramos que el psicoanálisis dará luces por su interés decidido en tratar los asuntos sociales a partir de una reflexión que parte de lo singular. Así, damos paso entonces a un recorrido sobre algunas reflexiones psicoanalíticas a partir de la pandemia.

Pandemonio, Pandemundo: Entre lo real de la ciencia y lo real del ser hablante: la pandemia vista desde el psicoanálisis

Para este apartado nos hemos servido de un significante introducido por un conjunto de colegas de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano de Brasil para referirse a la pandemia: “pandemónium” “pandemundo”, que se desliza del sufijo *Pan* que significa “para todos” y *demos* que significa “pueblo”, más el sufijo *ia* “que indica una cualidad” para referirse a lo que afecta a toda una población. Este “para todos” nos remite al Dios Pan que

es abordado por Robert Graves en su libro *"Los Mitos griegos"* al referirse a la Naturaleza y hechos de Pan de la siguiente manera:

> Pan, cuyo nombre se deriva habitualmente de paein, «pastar», representa al «demonio» o el «hombre derecho» del culto de la fertilidad arcadio, que se parecía mucho al culto de las brujas del noroeste de Europa. Este hombre, vestido con piel de cabra, era el amante elegido de las Ménades durante sus orgías de ebriedad en las altas montañas, y más pronto o más tarde pagaba su privilegio con la muerte (Graves, 2016, p. 111).

Otra definición que encontramos hace referencia a que, como deidad, Pan representaba a toda la naturaleza salvaje y, por esta razón, era considerado como aquel que generaba un miedo enloquecedor. De ahí la palabra *pánico* que, en principio, significaba el temor masivo que sufrían manadas y rebaños ante el tronar y la caída de rayos. Entonces, la pandemia, en su dimensión sanitaria y social, afecta a toda una población, es "para todos", pero también nos diferencia puesto que, además de las diferencias sociales y económicas, hay una mucho más radical: la respuesta subjetiva frente a este real que se impuso con ella, cuestión que introduce el psicoanálisis al referirse a la posición singular de cada sujeto. Entonces, en esa vía nos parece importante introducir un artículo publicado por el psicoanalista catalán Miquel Bassols (2020) titulado *Coronavirus: La ley de la naturaleza y lo real sin ley,* en el cual realiza un abordaje inédito que toma la vía de lo subjetivo. En él se propuso diferenciar lo real propio de la naturaleza del real del ser humano al que se refiere como "*hablanteser*", término utilizado por Lacan para referirse al sujeto que indica que este es un ser de lenguaje y, por tanto, de goce. Una primera diferencia que introduce el autor es que la naturaleza sigue su ley y, por el contrario, lo real del ser humano es sin ley; así, surge una primera afirmación que conviene distinguir: "en cada caso, la ley de la naturaleza y lo real del goce parecen ser el anverso y el reverso de un mismo hecho traumático para el sujeto de nuestro tiempo" (Bassols, 2020, párr.1).

Bassols (2020) pone el acento en el carácter colectivo al que obliga la pandemia a la humanidad que debe reconocerse como un único sujeto ante la irrupción de lo real. Esto porque, de acuerdo con el estado del conocimiento sobre el coronavirus que había hasta el momento, lo único claro era que sólo se podría ganar el reto actuando de manera colectiva, así lo afirmó: "con un cálculo en su acción que es necesariamente colectivo" (párr.2). Ahora, es importante definir de qué real se trata. El Covid-19, que se transmite y multiplica de un cuerpo a otro, es un virus que, como lo afirmaban la mayoría de los biólogos, no se trata de un ser vivo como sí lo es, por ejemplo, una bacteria, no obstante, el virus necesita de una célula de un ser vivo para reproducirse.

Siguiendo a la biología, Bassols afirma que es un virus que sigue unas leyes muy precisas pero que la ciencia apenas lo está descifrando, razón por la cual habría un tiempo en juego que sería decisivo para encontrar un tratamiento. Hoy sabemos que varios países comenzaron sus planes de vacunación y que, hasta el momento, existen por lo menos ocho vacunas que serán distribuidas de acuerdo con la compra por parte de los gobiernos. En este sentido, Bassols (2020) afirma que, ante el SARS-CoV2, estamos frente a un fenómeno que sigue las leyes de la naturaleza, que son las que la ciencia intenta descifrar desde Galileo, sin embargo, señala que en la Antigüedad la naturaleza y lo real "estaban en contigüidad, se superponían de algún modo, estaban hechos de la misma pasta. Pero uno de los efectos de la ciencia moderna ha sido precisamente separar la naturaleza de lo real" (párr. 4).

Su idea es que en la antigüedad el hombre era parte de la naturaleza y la modernidad lo extrae de ella, es decir, que antes se podía decir que la naturaleza estaba ordenada, lo cual evoca la afirmación de Lacan: "lo real siempre vuelve al mismo lugar", que indica muy bien que lo real en esa época se disfrazaba de naturaleza, pareciendo entonces la manifestación más atinada de lo que significa el orden. En palabras de Bassols: "se puede decir que, en dicha época, lo real en tanto que naturaleza tenía la función del Otro del Otro, es decir que era la garantía misma del orden simbólico" (Párr. 4). No obstante, debemos recordar que esta función del Otro del Otro es imposible sin que esto signifique que no se continúe buscando y ofreciendo para garantizar un sentido cuando lo real irrumpe de manera traumática, lo cual

tratan de seguir manteniendo hoy la ciencia y la religión. Pero ¿qué caracteriza a lo real? Bassols (2020) indica que el no tener sentido es uno de sus criterios, entonces, a diferencia de este, la enfermedad Covid-19 está llena de sentido, de sentido religioso y, advierte:

> Dar un poco de sentido alivia durante cierto tiempo, pero el efecto de rebote suele ser mucho peor todavía que la falta inicial de sentido. El sentido, siempre religioso, es vírico, al revés que lo real que no tiene nada de vírico, que más bien no cesa de no escribirse, sin sentido alguno. (párr.7)

La aparición de la pandemia hizo que nos viéramos enfrentados a una naturaleza desordenada y, por ende, lo real no vuelve siempre al mismo lugar, lo cual deja al sujeto preso de la angustia. La forma en la que la ciencia se propone vencer esta angustia es a través del saber y la religión. Las dos fallan precisamente si partimos de la certeza de que no hay un Otro del Otro. Pero surge entonces la pregunta por el real del psicoanálisis, ¿de qué real se trata? De un real separado de la naturaleza, resto de esta naturaleza que antes estaba ordenada por una ley científica o divina, pero que ya es una naturaleza "irremediablemente perdida" (Bassols, 2020, Párr.9). Entonces este sí es un real sin ley que pueda predecirse o, para ser más precisos, un real del cual es imposible predecir su irrupción. En este punto precisamente es donde se puede afirmar que el real impuesto por el coronavirus es una experiencia en lo colectivo como sujeto de lo individual en varios registros de lo real que desarrolla.

En primer lugar, Bassols (2020) hace referencia a un registro al que llama "*De lo real del tiempo*" del que afirma que: "es un tiempo imperceptible, no simbolizable, no representable cronológicamente, pero que marca el tiempo de la enfermedad generada por el coronavirus" (párr.8), y es uno de los rasgos que lo hace más difícil de tratar, pues puede contagiarse en silencio y sin la manifestación de cualquier síntoma médico que se pueda observar. Esta característica apunta a lo real más lacaniano porque introduce un tiempo lógico en el sujeto de lo colectivo.

El segundo registro al que se refiere lo nombra *"De lo real del espacio"*, por la experiencia de confinamiento, un espacio restringido que no corresponde al espacio métrico sino a otro espacio más cercano a lo no métrico. En tercer lugar, aborda el registro "De lo real del tiempo colectivo" que, como afirma, es un tiempo colectivo que es necesario para mitigar los efectos del virus; y, por último, al registro *"De lo real del cuerpo"*, donde está presente siempre, de algún modo, la posibilidad de enfermarse, pero, sobre todo, estará siempre el registro "De lo real de la soledad de ser hablante" sin que importe si se está o no en compañía (Bassols, 2020, párr.8).

A manera de conclusión afirma que la experiencia del Covid-19 nos puso frente a un real que no corresponde a la enfermedad misma sino a la experiencia de este tiempo subjetivo que es también un tiempo colectivo: "extrañamente familiar, que sucede sin poder representarse, sin poder nombrarse, sin poder simbolizarse" (Bassols, 2020, Párr.12). Entonces Bassols introduce la tesis de lo individual y lo colectivo para referirse a lo real que hay que diferenciar, uno que responde a una ley de la naturaleza, por ello previsible, y del cual se encarga la ciencia, y otro que es un real sin ley, imprevisible, que interesa al psicoanálisis. La cuestión es que el Covid-19 impone una experiencia colectiva de lo real donde está implicada la respuesta singular, no obstante, la cuestión estará en cómo hacer de ella una experiencia menos traumática.

La psicoanalista y socióloga argentina Rithée Cevasco, analista miembro de la escuela de los Foros del Campo Lacaniano de Barcelona y París, escribió una reflexión que fue compartida por la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano a la cual tituló *Incertidumbre*. En esta reflexión afirma que no hay anticipación que atenúe la sorpresa que representa siempre la irrupción de un real, en este caso de la pandemia, sin embargo, lo real siempre buscará la forma de anudarse con un entramado imaginario y simbólico. "El virus pronto deja de ser un elemento de la naturaleza porque se lo nombra y se lo incluye en un entramado simbólico-imaginario" (Cevasco, 2020, Párr.2).

Del psicoanálisis resalta su interés por encargarse del síntoma, lo cual sólo es posible en el uno por uno. Así, propone analizar el *"pan"*, al que remite la pandemia, que apunta al "para todos". En primer lugar, afirma que, en efecto, no hay un "para todos", lo cual se explica, por una parte, desde lo que enseña el psicoanálisis y es que cada uno responde de forma singular frente a un acontecimiento traumático, y por otra, el *pan* que quisiera apuntar a toda la población mundial es, en sus palabras, "un universal abstracto" y continúa: "solo hay *'demias'* particulares" (Cevasco, 2020, Párr.5). A nivel sociopolítico considera que es pertinente referirse a la biopolítica, y con ella evoca a Michel Foucault quien desveló el ejercicio de poder para regular los cuerpos y gestionar la vida y la muerte, que resalta, no hacen parte de un "para todos", afirmando lo siguiente:

> Se hace bien patente que las respuestas son "diferenciales" ante esta llamada "guerra" contra un enemigo invisible, que hace de nuestros cuerpos no simples representaciones de tipo panza-mientos (pansements) (como se expresa Lacan) sino que los convierte en territorios rodeados de verdaderas fronteras que delimitan un adentro/afuera entre cuerpos inmunes y no-inmunes (Cevasco, 2020, Párr.8).

Desde su punto de vista, con la pandemia, asistíamos a tres formas de biopolítica visibles en las siguientes estrategias: La primera en lo que conocimos como el confinamiento domiciliario que se realizó en distintos países de manera más restrictiva o flexible y que estuvo orientada en no saturar los sistemas de salud, sin embargo, es importante reconocer que el virus dejó al descubierto el mal estado de los sistemas de salud, incluso en los países del primer mundo, dando cuenta de un abandono del conocido estado de bienestar por la adopción de políticas neoliberales. La segunda la denominó vigilancia bio-médico-técnica a través del uso de aparatos para la detección y otros de control masivos para la población que fueron implementados con el fin de tener bajo control los desplazamientos de personas contagiadas y contactos para proceder con el aislamiento. A la tercera la definió así:

> Una política de "laissez-faire" (que no por ello deja de ser una bio-política) sin duda la más cínica y canallesca. (Se la ha anunciado en un primer momento en Inglaterra, y es la practicada por Bolsonaro en Brasil según mis informaciones). Con ese "laissez

> faire" se deja la "cosa" en mano de una pretendida selección darwiniana, negando por supuesto todo determinismo de las desigualdades sociales (Cevasco, 2020, Párr.12).

Cevasco se sirve de los textos antes mencionados de Paul Preciado y Roberto Espósito, los cuáles, desde su punto de vista, abordan cuestiones relevantes que dan cuenta del contexto que aprovecha la biopolítica para controlar y ejercer poder sobre los cuerpos a través de la inmunidad. Así, en sus palabras, lo que define a la situación suscitada por la pandemia es la *"incertidumbre"*:

> ¡Incertidumbre! Tal es, el mejor término para describir eso ante lo cual estamos hoy confrontados. Un no saber de la ciencia, de los expertos, de los políticos en cuanto a la evolución de este nuevo virus. On navigue à vue…como se dice en francés (se navega a vista, sin brújula segura que nos indique el norte que podría guiarnos). Difícil calcular las previsiones, y todos (ahí vale el todos) "en souffrance", a la espera del descubrimiento de una vacuna eficaz (Cevasco, 2020, Párr.15).

Del psicoanálisis destaca que es una práctica que no se inscribe en la misma estructura de los discursos que organizan el tejido social, pues esta solo se ocupa de los síntomas singulares, pero destaca que esta también es una herramienta útil para descifrar aquello que está en juego en las coyunturas colectivas, siendo el inconsciente y lo real lo inédito. En esa vía introduce la referencia de Lacan al único síntoma social que define de esta manera: "esa suerte de "proletarización" generalizada efecto del discurso capitalista con la pérdida de los recursos simbólicos para enfrentarse con los traumas de la vida en general" (Cevasco, 2020, párr.16), sin que esto borre las particularidades de cómo ese discurso se trama en cada sociedad con el apoyo de los otros discursos: el del amo, el universitario, el del sujeto histérico; pues desde su punto de vista el discurso del capitalismo no opera en soledad, en "estado puro" (párr.18).

Cevasco (2020) también propone que las situaciones catastróficas pueden ser fuente de todos los males, pero también la posibilidad de innovaciones tanto a nivel individual como colectivo, siendo estas más contingentes e imprevisibles. Por último, se ocupa de la cuestión

del cuerpo, cómo pensarlo a partir de la última enseñanza de Lacan, pues, como se ha dicho, la pandemia hizo que nos encontráramos con una particularidad: el confinamiento y, en el caso puntual del psicoanálisis, la innovación del dispositivo analítico con la participación de los dispositivos técnico-telemáticos, todas estas, cuestiones que se deben interrogar y analizar. Cevasco (2020) afirma:

> La última enseñanza de Lacan quizás sea la más apta para interrogar esta dimensión del cuerpo en todos sus estados, asiento de goce, pero no sin articulación con lo real y lo simbólico. La situación actual confiere una especial acuidad a la cuestión del cuerpo "político", por así decir, vale decir al cuerpo objeto de la regulación de esa biopolítica que se hace más que nunca patente... sin ser novedosa. ¿Qué será de nuestros cuerpos concebidos como territorios a defender de ese enemigo invisible que acecha "en el exterior"? (parr.25).

Entonces, teniendo claridad sobre este real al que se refiere el psicoanálisis, hacemos referencia a otros textos publicados por psicoanalistas que aportan en la reflexión de la coyuntura que introdujo la pandemia. En la revista digital francesa *Lacan Quotidien nº 876* de la Escuela de Orientación Lacaniana, publicada el 25 de marzo de 2020, el psiquiatra y psicoanalista suizo François Ansermet publicó un artículo titulado *A cada uno su pandemia.* En él, el autor resalta la importancia de reconocer que, aunque se hable de una pandemia por su impacto mundial, es necesario reconocer que, frente a este, como a los demás fenómenos sociales, se impone la singularidad de cada sujeto. Por esta razón cada uno reacciona ante ella de una forma distinta, al igual que frente al confinamiento que fue la medida generalizada para evitar el colapso de los sistemas de salud. Sobre el confinamiento afirma que este era más un confinamiento temporal que espacial, refiriéndose a un presente inmóvil y a una espera ansiosa.

Más que respuestas Ansermet evoca las preguntas que este virus le suscita, afirmando que, aunque es difícil, será importante pensar posibilidades para hacer frente a este imposible, a este real que se impone, y frente al cual el psicoanálisis tiene un lugar. En sus palabras:

> El psicoanálisis tiene su lugar ante el surgimiento de un real exacerbado por esta pandemia y sus consecuencias. Depende de nosotros hacer frente a este imposible de soportar, de nosotros encontrar el camino para tratarlo. Cada uno tiene su responsabilidad de responder y de captar este fenómeno desde su lugar, desde su campo, lo que supone sin duda inventar lo que no conocemos (Ansermet, 2020, párr.8).

Ansermet se sirve de la doble acepción que tiene la palabra "crisis", que para la cultura china también puede significar, además de situación problemática, una oportunidad, significado que estaría más del lado de aunar fuerzas que empujen a inventar nuevas formas de mantener lo que sostiene la vida, especialmente en un momento como el actual en el que pareciera que se aspira más a la muerte.

A su vez, el psicoanalista francés Eric Laurent, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, se pronunció frente a la pandemia en un artículo publicado en la misma revista y titulado *El Otro que no existe y sus comités científicos*, y puso el acento en las medidas "drásticas" tomadas por la mayoría de los gobiernos sin importar si eran de derecha, izquierda o dictaduras con el fin de controlar el Covid-19. Se refiere, por un lado, a los autócratas que no se apoyaron más que en sí mismos, como fueron los casos de Brasil con Bolsonaro y Estados Unidos con Trump, y por otro, a otros gobernantes para los cuales fue esencial recurrir a los comités científicos como apoyo y consejo a las decisiones de sus gobiernos frente a un panorama que era incierto. Es importante aclarar que este artículo fue publicado el 19 de marzo de 2020 cuando apenas comenzaban las medidas de confinamiento en Francia, España y países de Latinoamérica como Argentina, Perú y Colombia. Para este entonces, Laurent (2020) toma como ejemplo a los gobiernos de Inglaterra y Francia que se apoyaron en sus propios comités científicos para decretar las medidas, llamando la atención en que en Francia se optara por el confinamiento obligatorio y, que por su parte, Inglaterra asumiera la estrategia conocida como "inmunidad de rebaño" que consiste en promover el confinamiento de los adultos mayores sin aplicar restricciones al resto de la población con el fin de que el virus se propague en el 70% de ella, cálculo estadístico que los biólogos y

científicos aseguran que es necesario para que la sociedad pueda alcanzar la inmunidad y el virus no represente el riesgo que aún después de un año de aparición, no cesa.

Del gobierno inglés destaca que sus primeras decisiones las basó en un informe del Imperial College de Londres que ofreció un modelo, en tiempo récord, sobre diferentes escenarios, y que fue presentado también al gobierno francés. Este informe hablaba de dos opciones y cinco acciones que posibilitarían frenar el virus. Las dos opciones fueron la mitigación y contención, siendo la primera la que requiere de acciones como el aislamiento de casos confirmados, de población de riesgo y adultos mayores, sin embargo, su objetivo no era interrumpir el virus sino controlarlo a partir de estas acciones para obtener lo más rápido posible la inmunidad de la población, la protección colectiva del grupo, que en inglés es "inmunity herd" y que define Laurent (2020) así:

> El concepto es brutal en su lengua de origen: herd, es el rebaño, la manada. Es por eso por lo que las traducciones, en general, hacen eufemismo del concepto. Hablar de inmunidad del grupo o de inmunidad colectiva, es más humano (párr.5).

La segunda opción, la contención, apuntaba a que un individuo determinado transmitiera el virus a menos de una persona, lo cual requería de medidas más estrictas como las que fueron tomadas en China y que incluyeron el confinamiento obligatorio de toda la población, medida que fue considerada por muchos como un exceso de autoridad, y que tuvo el riesgo de que, una vez fuera levantada, el virus volviera a estallar, lo que llevaría también a la llamada "herd inmunity" que se muestra como la única certeza en medio de la incertidumbre generada por este virus del que cada día se ha podido conocer más.

Como se puede ver, en esta primera parte este autor hizo referencia a las medidas adoptadas por los gobiernos y, como bien lo pudo mostrar, siguieron los consejos dados por los comités científicos, a los que se han ido ajustando de acuerdo con sus prioridades y visión, en la cual los intereses neoliberales se hacen presentes. Laurent (2020) En la segunda parte del texto que lleva como subtítulo "los nombres de lo imposible de soportar", evoca la

primera clase dictada por Jacques-Allain Miller en un curso que tuvo por título: “El Otro que no existe y sus comités de ética”, en la que aborda la imposibilidad o impasse del discurso de la ciencia que no aliviaba la angustia del sujeto contemporáneo que está sumergido en la idea de que todo es semblante, y retoma estas palabras de Miller: “Este sujeto está confrontado al Otro ‘en su ruina’. En nuestra civilización sabemos ‘explícita o implícita, ignorándolo, inconscientemente, que el Otro es solo un semblante’. El término semblante está tomado aquí en su acepción más amplia. Incluye el cálculo” (Laurent, 2020, Párr.14).

Es importante aclarar que este curso de Miller toma los desarrollos de Lacan sobre el semblante y su relación con el discurso de la ciencia, que para ese momento ya mostraba su propósito: sostener la inexistencia del Otro, es decir, la no existencia de Dios o de un Otro social consistente a partir del cual el sujeto logra dar un sentido a lo real. Por esta razón su inconsistencia es la garantía del real de la ciencia y que, en palabras de Laurent (2020), permitió poner en evidencia otro real para el sujeto que vive en el lenguaje: el de la angustia, la esperanza, el odio:

> Todos estos afectos y pasiones estarán en el punto de encuentro de nuestra confrontación con el virus, ellos acompañan a las “pruebas” científicas como su sombra. Como bien había subrayado J.-A. Miller: “La inexistencia del Otro no es antinómica de lo real, sino correlativa a ella. [...] Se trata, [...] de lo real propio del inconsciente o por lo menos de ese real que, según Lacan, el inconsciente testimonia”, lo real que se revela en la clínica como lo imposible de soportar (Laurent, 2020, párr.14).

Laurent incluye dentro de estos imposibles de soportar las elecciones que han tenido que tomar estos comités de ética en las circunstancias que impuso la pandemia, y afirma que habría problemas mayores después de conocerse algunas decisiones del personal médico que estaban siendo determinadas por la carencia de recursos disponibles, como, por ejemplo, decidir a cuáles pacientes dar prioridad. Sin embargo, señala que en medio de las medidas obligadas por los gobiernos estaba la posibilidad de que cada uno las interpretara, lo cual era una variable por considerar en todo cálculo global, es decir, que las medidas tomadas podían

ser eficientes, pero dependerían en parte del comportamiento de las personas y de su cumplimiento, en últimas, de una ética personal. Por último, afirma que era por esa incertidumbre ética que la mayoría de los gobiernos habían recurrido a estos comités científicos. Actualmente, que nos encontramos a un año de la irrupción de la pandemia en China, podemos afirmar que este asunto de la ética que introduce Laurent sigue vigente, pues sigue siendo hoy la variable determinante para superar la pandemia, incluso cuando algunos países han comenzado con su plan de vacunación. No obstante, esta variable ética está en relación con los afectos, principalmente con la angustia, frente a la cual la ciencia no puede hacer nada para mitigarla. Allí solo es posible la respuesta singular, pero de ella dependerá que las medidas colectivas surtan efecto.

En esa misma vía consideramos un texto publicado en la misma revista en marzo de 2020 por la psicoanalista francesa Marie Hélène Brousse, titulado *Los tiempos del virus*, en el cual hace referencia a la extensión de este, razón que la lleva a pensar que el Covid-19 ha trascendido los discursos, las modalidades de lazo social y se encuentra también en el inconsciente y los equívocos:

> Se puede caracterizarlo en el espacio por su extensión que supera todos los límites, extendido [é-ten-due][2] donde resuena el equívoco sonoro de la dimensión del temps [tiempo] que lo caracteriza también, responsable de la rapidez de su extensión (Brousse, 2020, párr.2).

Así, la autora toma la dimensión del tiempo y el psicoanálisis sirviéndose de un texto escrito por Lacan en 1945 titulado *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, por encontrar que el apólogo que hace allí sobre los tres prisioneros podía ser esclarecedor del tiempo de confinamiento. En él encuentra una primera paradoja: “los tres prisioneros del texto quieren salir. Ellos piensan que se puede salir. El virus invierte esto. Él es quien va a

[2] N.d.t.: la sílaba *ten* en el vocablo *étendue* en francés es homofónica al vocablo *temps*, que significa *tiempo*.

todas partes y si nosotros queremos vivir y que otros vivan, conviene precisamente no salir" (Brousse, 2020, párr.5). Pone su atención en lo que Lacan define en su texto como "*tres momentos de la evidencia*" que esta ficción le permite distinguir: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir, destacando que no se trata para nada de un tiempo cronológico, sino que, cada uno puede operar independientemente o superponerse mutuamente.

Entonces, no es posible pensar en una sucesión cronológica en la cual el tiempo sucede como un *continuum,* haciendo énfasis en lo que Lacan llama "discontinuidad tonal" o "sucesión real", es decir, momentos que pueden tener lugar, darse o no, superponerse en otro o no hacerlo. Continuando con esta idea de un tiempo que es lógico, afirma que frente al virus no hubo tiempo para un instante de la mirada, incluso en China que fue donde comenzó. Ella define esta ausencia así:

> Las razones de esta ausencia son diversas y variadas. Sin embargo, podemos plantear que, frente a lo real, la extrañeza de los diferentes encuadres realizados por la realidad psíquica es tal que elimina, en numerosos sujetos, el instante de la mirada. No vemos venir nada. Estamos tragados por la ola antes de poder verla. Ni siquiera hubo lo que Lacan llama "subjetivación […] aunque impersonal bajo la forma de "se sabe que…". Digamos en lenguaje hablado: ni siquiera había una formulación del tipo "¿Qué es esta cosa?". El instante de la mirada está ausente (Brousse, 2020, párr.13).

Lo que plantea en el momento en que publica su texto es que el tiempo para comprender haría aparecer lo que, en palabras de Lacan, se cristalizará en diversas y variadas hipótesis permitiendo reinterpretar ese instante de la mirada que estuvo ausente. Brousse (2020) afirma que "la pulsión de muerte surge de la estupefacción que impidió el instante de la mirada" (párr.13), y hace aparecer lo que dice es el verdadero factor desconocido del problema: lo que toca al sujeto, lo que le concierne y lo divide. Concluye que a falta de ese instante de ver es posible que el tiempo para comprender sea muy largo en la actual pandemia que vivimos, y que esta sea la explicación de que algunos gobiernos se hayan demorado en

tomar las medidas necesarias para enfrentarla y, a nivel individual, no quede más que el síntoma de cada uno para arreglárselas con esta disrupción de la rutina que estaba establecida por los límites, siempre estrechos, de la realidad psíquica que tendrán que ser reconfigurados. En definitiva, este tiempo para comprender puede ser sesgado en la medida en que no haya posibilidad de dialectizar un acontecimiento.

Siguiendo entonces los tres momentos lógicos antes mencionados, Brousse (2020) finaliza con el tiempo para comprender, afirmando que este implica pasar a una lógica asertiva que está acompañada, según Lacan, por el afecto de la angustia que permite una afirmación: "Esta aserción hace pasar de lo colectivo a lo singular, al yo [je], resultado de esta aserción. Si bien Yo [Je] me pongo guantes, Yo [Je] pongo una distancia de un metro entre mí y el otro, etc." (párr.15). Esta idea es muy interesante porque indica que esta afirmación es la que permite poner en juego al Yo [Je] como efecto de su acto y no ya, como simple "obediencia deshabitada". Y agrega:

> Pero ahí radica una paradoja. Ya que la llegada de este "yo" [je] es -dependiendo del tiempo para concluir, propiamente del Lacan de la época- rápidamente desubjetivado. Un acto de palabra ha hecho emerger a un ser hablante allí donde estaba el sujeto. Pero es a partir de este "yo" [je] que se produce una desubjetivación, condición que una reciprocidad no resulte de un seguimiento gregario o de identificación con el Uno del tirano. En el caso del virus, agreguemos que ésta es la condición de una solidaridad de los unos-completamente-solos (párr.16).

Continuando esta misma vía evocamos un texto que fue publicado como uno de los preludios de la XI Cita Internacional de los Foros del Campo Lacaniano que se llevaría a cabo en Buenos Aires en julio de 2020, de la psicoanalista brasilera Ana Laura Prates, Analista Miembro de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano, titulado *La élite que se lava las manos y el virus del individualismo*. Prates evoca también el escrito de Lacan de 1945 sobre el tiempo en un diálogo crítico con el filósofo Jean Paul Sartre quién, un año antes, había publicado una obra que fue traducida al portugués como "Entre cuatro paredes",

que se trata de tres personajes -un hombre y dos mujeres, una de ellas homosexual- que están muertos y confinados entre cuatro paredes por toda la eternidad:

> A medida que se desarrolla la trama, vamos sabiendo sobre la vida y los pecados de cada uno, reflejados en la mirada del otro, al mismo tiempo que las disputas, rivalidades, celos y agresiones se apoderan del escenario, hasta la conclusión: "el infierno son los otros" (Prates, 2020, párr.1).

El texto de Lacan se basa en una especie de acertijo en el que también son tres los personajes, impersonales en género y otras características, que están presos y reciben una oferta por parte del director de la prisión que indica que sólo uno podrá salir:

> Presenta a los prisioneros 5 discos: 3 blancos y 2 negros. Pega un disco en la parte posterior de cada uno y dice: el primero en descubrir el color de su propio disco debe presentarse para salir, dando una justificación convincente para su respuesta (esto quiere decir que no vale patearlo) y será liberado. Es obvio, por lo tanto, que cada prisionero puede ver el disco en la espalda de los otros dos, y así recíprocamente. Es a partir de ahí que comienza una serie de hipótesis que conducirán, créanme, a que los tres se vayan simultáneamente (Prates, 2020, Párr.1).

Lo que resalta de este acertijo, es que, sin duda, el juego sólo funciona si existe reciprocidad entre los prisioneros, lo cual la lleva a afirmar que no hay salida del infierno a menos que sea colectiva, haciendo alusión a lo que afirmaba antes: “el infierno son los otros”. Recuerda que Lacan termina este texto concluyendo que este pequeño grupo de tres es una especie de fórmula mínima para la colectividad que señala la pregunta fundamental sobre lo que se llama la humanidad: “¿Cómo nos reconocemos como humanos, si no es por el otro?” (Prates, 2020, párr. 2). Con esto introduce una paradoja no menos importante: el infierno son los otros, pero necesitamos de los otros, unos a otros para poder salir de él. A partir de esta paradoja hace una crítica a la forma en la que el gobierno de Brasil ha manejado la pandemia, de la que ya sabemos que comenzó a propagarse en China y luego, rápidamente, en Europa,

dando algo de tiempo a otros países para prepararse, pero desafortunadamente en el caso de Brasil fue más bien una negación de lo que estaba ocurriendo.

Prates (2020) se refirió, en principio, a dos tipos de sujetos que llamó A y B, siendo A aquellos que pertenecen a la élite brasilera y quienes fueron los primeros en contagiarse por sus frecuentes viajes a Europa o su relación cercana con quienes viajan, aunque no lo supieran porque muchos fueron asintomáticos, y que no tomaron medidas de cuidado de ellos y de los otros; y el sujeto B, que representa a la clase media que tuvo como reacción salir a agolparse a los supermercados para comprar alimentos y cantidades excesivas de papel higiénico, a lo que se refirió de la siguiente manera: los unos por encima de los otros, o como lo evoca del propio Lacan para referirse a que existen dos tipos de seres humanos, aquellos que sirven y aquellos que usufructúan, haciendo énfasis en que en las sociedades más desiguales como lo es la brasilera, los pobres tiene el mayor riesgo de contagio y muerte:

> COVID-19 puso en evidencia absoluta una forma de vida que solo puede sostenerse en esta nueva forma de esclavitud de los sirvientes del dios del mercado, sin derechos, sin salud pública, sin Estado, sin bienestar social, es una aceleración tal que solo puede producir dejando como resto a la segregación, a los residuos industriales y a la muerte de muchos. Llevamos mucho tiempo esperando una catástrofe natural. Ella llegó. Hay un corte, un antes y un después de esta Peste (Prates, 2020, Párr.6).

Al momento de enviar este informe del avance y estado actual de la investigación ha pasado un año desde la aparición de la pandemia y, con ella, vemos confirmada la pertinencia de un análisis de los afectos y su relación con la política al confirmar que todas las problemáticas sociales son efecto de múltiples causas que requieren ser intervenidas a partir de las decisiones de quienes están en el poder, no obstante, para que estas sean acogidas deben tocar los afectos de aquellos a quienes están dirigidas. Estas primeras reflexiones sobre la situación actual que ha generado la pandemia nos recuerdan las tres fuentes del sufrimiento a las que se refirió Freud (2004/1930) en *El malestar en la cultura*: la hiperpotencia de la naturaleza, la enfermedad y, en general, lo que toca a nuestro cuerpo como evocación de

nuestra finitud, y la tercera, que supone el mayor sufrimiento, es el que implica la relación con los otros (p.77). El virus de alguna forma está concernido en estas tres causas, pero lo que queremos destacar es que, como bien lo introduce Miquel Bassols (2020) es necesario diferenciar lo real del virus que está hoy en manos del discurso de la ciencia, a la cual debemos su conocimiento a través del desciframiento de su naturaleza, lo que ha permitido que ocho vacunas se hayan comenzado a distribuir en varios lugares del mundo como única esperanza para salir de esta contingencia. Hoy la esperanza está pues en manos del discurso científico.

No hay otro discurso, aparte del psicoanalítico, que se interese sobre lo real del *hablanteser*[3] del cual se interesa el psicoanálisis, y que desde Freud podemos nombrar como lo imposible. Lo que podemos concluir hasta el momento es que el sujeto sabe de él a través de un afecto excepcional: la angustia, y una de las formas de arreglárselas ante este encuentro es buscar darle un sentido. Por esto consideramos que los discursos que logran hacerlo como la religión, los discursos políticos que cuestionan la naturaleza del virus, y, en general, los que se sirven de otros afectos, han sido efectivos en la movilización de las masas hacia la obediencia, principalmente, a través del miedo, pero, en general, dejando en evidencia las dificultades para salir del infierno que pueden ser los otros, infierno del que solo se puede salir con ellos, lo cual es una vía para comprender las razones por las cuales el miedo y el odio se relacionan. Así pues, evocamos nuevamente a Freud, quién advertía de los límites del ejercicio de quienes quisieran educar, gobernar o psicoanalizar, lo cual consideramos pertinente en la medida en que saber sobre los límites nos libra de la impotencia, es decir, que siempre habrá un resto indomeñable de goce en el hablanteser.

Este resto intratable de goce que constituye al sujeto desde una concepción psicoanalítica da cuenta de una singularidad que no logra ser gobernada por el discurso común, cuestión que constituye una línea de desarrollo de la investigación. Sin embargo, nos proponemos ahora continuar el examen de las teorías más recientes sobre el miedo puesto

[3] Es un concepto de la última enseñanza de Lacan para referirse al sujeto que tiene un cuerpo con el cual goza por estar afectado por la *lalengua*, es decir, que da cuenta de lo real del goce.

que, a nivel social o del discurso común, es el afecto que está más presente en la movilización de las masas como hemos podido verlo en el manejo de la pandemia y en la política.

Estas reflexiones, para las que nos servimos en principio de la sociología, la filosofía política y el psicoanálisis, nos permiten ubicar al miedo como el afecto preponderante puesto que desnuda la verdadera condición humana que nos empuja más al desamparo del cual Freud nos advertía ya, es un desamparo originario, lo que pone nuevamente en cuestión la relación del sujeto y el Otro, figura que en principio es encarnada por los padres y que luego reemplazan el Estado, Dios, un ideal, entre otros, pero que da cuenta de la necesidad de este en un principio para la supervivencia y luego como condición del deseo, lo que en términos políticos se puede seguir con la idea de pasar de la biopolítica a las formas de vida. Siguiendo entonces en la vía de establecer las condiciones del estado actual del fenómeno que estamos investigando expondremos algunos desarrollos teóricos sobre el miedo y sus relaciones con otros afectos como la angustia, el odio y la esperanza.

La naturaleza del Miedo

Las concepciones del miedo son múltiples y esto hace que de él surjan variadas acepciones como lo son el pánico, el estupor, la fobia y la angustia, siendo preciso delimitarlas y diferenciarlas. Cuando comenzamos a indagar por este afecto nos encontramos con que es difícil abordarlo de manera aislada, siendo común su relación con otros. En este sentido nos proponemos mostrar las clasificaciones más representativas a las que hemos podido llegar tras esta indagación, siendo importante aclarar que en ellas también es posible identificar algunos autores que consideran el miedo como un afecto estructural al sujeto, y otros que lo tratan como un afecto coyuntural, es decir, como una respuesta atribuida a un acontecimiento específico.

En estas indagaciones sobre el miedo hemos identificado una concepción compartida por distintas disciplinas que apuntan a que este aparece cuando el sujeto debe enfrentarse a un peligro real. Es el caso del sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman quien afirma en su texto

El miedo líquido que el miedo es el nombre que damos a nuestra incertidumbre, afecto que, desde su punto de vista define a la "modernidad líquida", término que utilizó para definir la época actual que se caracteriza por la precariedad de las relaciones y las instituciones. En sus palabras: "Los nuestros vuelven a ser tiempos de miedos" (Bauman, 2007, p. 11). Bauman también consideraba que el hombre era capaz de sentir un miedo secundario, o "miedo derivativo", que puede aparecer sin la necesidad de una amenaza real, siendo el sedimento de una experiencia pasada de confrontación directa con esta que permanece implacable en la sensación de vulnerabilidad frente a diversos peligros, lo que da cuenta de una ausencia de confianza de las defensas con las que se cuenta. Bauman (2007) afirma que los peligros que se temen (y los miedos derivativos que de ellos se desprenden) pueden ser de tres clases:

> Los hay que amenazan el cuerpo y las propiedades de la persona. Otros tienen una naturaleza más general y amenazan la duración y la fiabilidad del orden social del que depende la seguridad del medio de vida (la renta, el empleo) o la supervivencia (en el caso de invalidez o de vejez). Y luego están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y la exclusión sociales (p. 12).

Estos tres peligros a los que se teme son de alguna forma equivalentes a los tres estratos del miedo que propone la psicoanalista Colette Soler como miedo de sí, que es aquel que se relaciona con las propias pulsiones que tocan el cuerpo; el miedo a los otros cuando estos representan una amenaza, que es la vertiente que indicaba Freud (2004/1930) en el *Malestar en la Cultura* para referirse a la angustia que suscita el peligro que representa el Otro, siempre con sus posibilidades de aniquilarlo. Y, por último, los peligros de la naturaleza que puede representar también al Otro en su vertiente amenazante. La relación del miedo y la angustia es estrecha, al punto que Colette Soler afirma que, en últimas, son dos las vertientes del miedo: la angustia ante la ausencia del Otro y la angustia por la presencia del Otro, relación que abordaremos más adelante.

Volviendo a Bauman, llama la atención un asunto que indica en su texto *El miedo líquido* cuando hace referencia a la muerte como el miedo primario, y que considera quizás como el arquetipo de todos los miedos del que los diferentes temores se sirven para tomar prestados sus posibles significados. Esta certeza con la que contamos los hombres que es la muerte se ha visto tocada por el discurso capitalista, que ha producido un cambio en las subjetividades, siendo uno de sus efectos la banalización y expulsión de la vida lo que, desde una perspectiva psicoanalítica, consideramos que puede explicar este retorno del miedo, es decir, un miedo que regresa con mayor ferocidad cuanto más se ha excluido o expulsado la certeza de nuestra finitud. A pesar de hacer referencia a la muerte como el miedo primario, Bauman (2007) también considera que el miedo y el mal son "gemelos siameses":

> Es imposible encontrarse con uno sin encontrarse al mismo tiempo con el otro. Quizá sean, incluso, dos nombres distintos para una misma experiencia: uno de ellos se refiere a lo que vemos u oímos y el otro a lo que sentimos; uno apunta al exterior, al mundo, y el otro al interior, hacia dentro de cada uno de nosotros. Lo que tememos es malo; lo que es malo nos produce temor (p. 75).

Para comprender esta relación, Bauman se pregunta ¿qué es el mal? y toma ideas del psicoanálisis, la filosofía y la teología para afirmar de manera precisa que el mal se refiere a la intención de obrar mal, y esto entra en relación con el miedo genuino e insoportable debido a que el mal es invencible, esto, basándose en los desarrollos de la filósofa Hannah Arendt, especialmente de su texto *Eichmann en Jerusalén,* donde plantea que cada uno de nosotros puede convertirse potencialmente en un monstruo y que va de la mano con la humanización de la que el hombre suele sentirse superior y racional. En palabras de Bauman (2007):

> La consecuencia más fundamental y, posiblemente, más siniestra de tal descubrimiento o constatación es la actual crisis de confianza. La confianza está en un aprieto desde el momento en que nos damos cuenta de que el mal puede ocultarse *en cualquier parte*, de que no destaca de la masa ni lleva marcas distintivas o carné de identidad, y de que *cualquiera* puede estar actualmente trabajando a su servicio, o

> ejerciendo de reservista suyo en excedencia, o aguardando su turno como recluta potencial para su causa (p. 91).

Esta crisis de confianza a la que se refiere el autor la podemos equiparar con la ausencia de confianza en el Otro, en el semejante, en las instituciones, en el Estado, entre otros y, que, en últimas, abre la vía para pensar al miedo y su relación con otros afectos como la angustia y la esperanza: Con la angustia, en el doble sentido que nos planea Soler (2019), por la ausencia del Otro y aquella que surge por la presencia de un Otro amenazante que, incluso, puede convertirse con facilidad en enemigo, y con la esperanza, en la medida que se logra pasar del miedo a ella a través de la restitución de una confianza que se había perdido. Para esto recordamos que muchos slogans de campañas políticas recientes en distintos lugares del mundo han sido: "pasar del miedo a la esperanza".

Otro texto que consideramos significativo por su actualidad es *La Monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis actual*, de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum. En él aborda la crisis que se vive en los Estados Unidos desde que Donald Trump llegó a la presidencia, y propone una primera clasificación compuesta por el *miedo* que se mezcla con *la ira, la culpa y la envidia*, afirmando lo siguiente: "el miedo tiende con demasiada frecuencia a bloquear la deliberación racional, envenena la esperanza e impide la cooperación constructiva en pos de un futuro mejor" (Nussbaum, 2019, p. 23). La autora se pregunta en qué consiste el miedo actual, describiéndolo como un sentimiento de impotencia en el que los norteamericanos sienten que no tienen control de sus vidas y temen por su futuro. Esto a raíz de problemas reales como el estancamiento de la renta de la clase media baja, el descenso de los niveles de salud que viene en progreso en los últimos años, el aumento de los costos del sistema educativo que, en definitiva, hacen del futuro un asunto más incierto, dando la impresión de que el miedo de estos tiempos no es el mismo de antes. Ahora, Nussbaum (2019) afirma que estos problemas son difíciles de resolver y requieren de un trabajo colectivo que tomará tiempo, razón por la cual es posible que la incertidumbre por lo que depara el futuro influya muy a menudo en la transformación del pánico y la impotencia en culpa hacia los otros, y en lo que denomina:

> Una alterización de los grupos diferentes, como son los inmigrantes, las minorías raciales y las mujeres. Ellos/as nos han quitado nuestros trabajos. O, si no: la élite opulenta nos ha robado nuestro país (p. 24).

Una característica de esta alterización es que hace parte de una estrategia agresiva. Hay en el fondo una nostalgia por un pasado que se considera fue mejor, pero esto no es así. Lo que es importante de resaltar es que la posibilidad de un futuro, siempre incierto, cierra el paso a la esperanza que implica un trabajo colectivo y de cooperación. Entonces, cuando las personas se temen unas a otras, y temen lo que les depara el futuro, el miedo lleva a que se busquen culpables, y este siempre encuentra un blanco, aparecen fantasías de venganza y la envidia por la suerte de los que son considerados afortunados. Nussbaum propone que las palabras célebres de Roosevelt: "no tenemos nada que temer más que al miedo en sí", deben invitar a examinarlo siempre, pero advierte que ceder al miedo es igual de peligroso, especialmente para el autogobierno democrático (Nussbaum, 2019, p.28). Así, en su libro se propone examinar el miedo, comprender de dónde procede y las emociones que se relacionan con él para saber a dónde nos conducen. Sobre esta idea, aclara que el miedo no amenaza por igual a todas las formas de gobierno, pues indica que, en una monarquía, los monarcas se alimentan del miedo de sus súbditos, lo cual puede constatarse en esta afirmación: "el miedo al castigo del monarca garantiza la obediencia. Y el miedo a las amenazas exteriores garantiza la servidumbre voluntaria: cuando las personas tienen miedo, quieren protección y cuidado" (Nussbaum, 2019, p. 29).

Así mismo advierte que, aun reconociendo otras emociones que ponen en riesgo la democracia como la ira que lleva a la venganza, la envidia y el asco, se propone en su texto un abordaje cuidadoso del miedo por considerarlo como la emoción primordial, tanto genética como causalmente, que termina por infectar a las otras tres emociones convirtiéndolas en un riesgo para la democracia. Nussbaum (2019) se refiere a la inseguridad vital como origen de todo. Así, explica por qué considera que el miedo es esa emoción primordial que alimenta a las demás, y se refiere al desvalimiento del que toma esta idea:

“Pero lo que nos infunde un pavor aún mayor (o incluso odio) es nuestro propio desamparo” (p.41). Para dar una definición del miedo vuelve a la idea de que es la emoción más temprana y también la más compartida con el resto del reino animal, y retoma la definición dada por Aristóteles: “como el dolor producido por la aparente presencia inminente de algo malo o negativo, acompañado de una sensación de impotencia para repelerlo” (Nussbaum, 2019, p. 47), y agrega que el miedo no sólo es primitivo sino asocial, pues para sentirlo bastan solamente uno mismo y un mundo amenazante, por lo cual, considera que el miedo es intensamente narcisista.

El bebé humano, desvalido, tiene un solo modo de conseguir lo que quiere: utilizar a otras personas, sin embargo, el proceso emocional para el cual la autora se basa en Donald Winnicott, reconocido autor post-freudiano, da cuenta de que este estado va transformándose en la medida que el niño crece y reconoce a los padres como aquellas figuras a las que demanda el amor y a las que quiere, pero también son las figuras a quienes ha dirigido su agresividad cuando sus deseos se encontraban con la frustración. (Nussbaum, 2019) afirma:

> Pero es ahí donde, al mismo tiempo, comienza la vida moral: consternado por su propia agresividad, el niño va desarrollando gradualmente una “capacidad para preocuparse” por otras personas: el padre o la madre no es alguien a quien destruir, y “yo” debo convertirme en una persona que no destruye (p.58).

Continúa esta línea para dar cuenta que la moralidad actúa de la mano del amor, puesto que es este el que permite al niño reconocer su agresividad. Es necesario, siguiendo a Winnicott, que en primer lugar exista un ambiente facilitador, haciendo hincapié en la familia que debe contar con una base de estabilidad afectiva elemental, siendo consciente también de la necesidad de unas condiciones mínimas económicas y sociales. Luego viene una segunda fase que es posible vivir solo a partir de otro descubrimiento que Nussbaum (2019) llama “aterrador”: la idea de la muerte. Cuando los niños descubren la muerte, primero la de otros seres como animales o familiares y luego la propia, surgen una cantidad de preguntas que llevan a sensaciones de profundo temor y desasosiego.

Estos desarrollos nos evocan a Freud y su texto de 1930 *El Malestar en la Cultura*, que fue publicado en la época de la gran depresión que comenzó en Estados Unidos en 1929 y que se extendió hasta comienzos de los años 40 como una epidemia económica a nivel mundial. En él, Freud se interroga sobre la relación establecida entre el hombre y la cultura que reposa sobre la promesa de la felicidad, sin embargo, lo que es revelador en este texto, escrito hace casi un siglo, es la paradoja sobre la que se sostiene dicha relación y que explica el malestar que suscita la inserción del hombre en ella, un malestar que es de estructura porque sus cimientos reposan sobre la naturaleza pulsional del hombre. La paradoja es la siguiente: la naturaleza pulsional del hombre hace que este busque la satisfacción constantemente, pero debe vérselas desde su nacimiento con la necesidad de vincularse con otros, razón por la cual es necesario que estas relaciones sean reguladas a través de prohibiciones y normas que faciliten los lazos sociales. No obstante, estas prohibiciones y regulaciones no son tomadas de buen agrado porque la pulsión empuja sin cesar hacia la satisfacción, lo que podría decirse de esta manera: la cultura existe gracias a la pulsión que no cesa, pero que debe encontrar límites para su convivencia con otros, lo que depara un malestar que es inherente a esta naturaleza del hombre, es decir, que la cultura se necesita, pero también se padece.

En este sentido Freud fue preciso al referirse a la conciencia moral para indicar que la agresión inherente al hombre es introyectada y recogida por una parte del yo, dando paso al superyó que es esa instancia psíquica que considera como patrimonio anímico de la cultura, pues, una vez se fortalece en las personas que la conforman, estos pasan de ser enemigos de la cultura a ser portadores de ella. Freud (1930/2004) llama conciencia de culpa a la tensión que se produce entre el superyó, que en su fortalecimiento se vuelve cada vez más severo, y el yo, que está sometido a él, exteriorizándose como necesidad de castigo. En este punto, encontramos dos asuntos: Nussbaum (2019) hace referencia a la culpa hacia los otros, producto del miedo y su alianza con la ira y la envidia, sin embargo, si tomamos estas premisas freudianas es posible intuir que la culpa está ligada a la necesidad de castigo, pero ella misma opera como sentimiento inconsciente de culpa sobre el propio sujeto.

Freud (2004/1930) aborda el problema de la culpa indicando que esta aparece cuando el hombre ha realizado algo que considera como malo y agrega que también puede sentirse culpable quien no ha hecho algo malo pero percibe el ánimo de actuar de ese modo; este asunto lo lleva a cuestionarse sobre lo bueno y lo malo, afirmando que no existe una capacidad innata en el ser humano para discernir qué es lo malo, recordemos sus palabras: "Evidentemente, malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento. Entonces, aquí se manifiesta una influencia ajena; ella determina lo que debe llamarse malo y bueno" (p. 120). Lo que motiva el sometimiento a esta influencia ajena, Freud lo descubre en el desvalimiento y dependencia de otros que produce la angustia frente a la pérdida de amor, esto es importante porque esta pérdida de amor es tomada por el sujeto como una situación de peligro al quedar desprotegido, es decir, que lo malo es en un comienzo, todo aquello por lo que el sujeto es amenazado con la pérdida de amor. Sin embargo, esto es fundamental: cuando se pierde el amor del otro, el sujeto no sólo se ve expuesto al peligro de la naturaleza sino al daño que ese otro le puede causar, lo cual nos permite afirmar que con Freud se pasa de un miedo psicológico a un miedo estructural.

El cambio importante se da cuando la autoridad pasa de estar en los progenitores o en los otros y es interiorizada con la instauración del superyó, instancia superior que permite que se abran paso la conciencia moral y el sentimiento de culpa; es este punto el que consideramos importante resaltar en relación a la culpa, pues la cuestión aquí señalada es su capacidad de actuar sobre el mismo hombre, incluso a ser más severa en la medida en que el hombre se comporta según los preceptos establecidos culturalmente; así nos lo indicaba Freud (1930/2004): "se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que se han acercado más a la santidad son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa" (p.121).

Podemos ver entonces que en la búsqueda de una explicación clara sobre la instauración del superyó y en consecuencia, de la conciencia moral y del sentimiento de culpa, Freud ubica unas razones externas que van de la angustia frente a la autoridad y la posibilidad de castigo, y luego aborda las razones internas o innatas que remiten a la angustia de la conciencia moral frente al superyó que opera ya como instancia interna que pide la renuncia de lo pulsional, y se acrecienta en la medida que el yo sometido concede renuncias (Freud, 1930/2004, p.119). Hasta este punto, Freud considera que las dos razones son valederas para dar una explicación, sin embargo, se cuestiona sobre otra causa posible que las anteceda, y es allí donde aborda la cuestión de la ambivalencia por parte del niño frente a la figura del padre, ambivalencia entre el amor y el odio, que se explica por la agresión innata que se dirige a los otros, afirmando lo siguiente:

> Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo (Freud, 2004, p. 128)

Así encontramos que, antes de Winnicott, Freud había abordado este asunto de la ambivalencia, e indicaba que el desarrollo anímico del individuo se asemeja al desarrollo de la cultura, lo cual es posible evidenciar con este desarrollo del superyó. Si bien es cierto que, a partir de sus desarrollos, que en parte fueron tomados por los autores conocidos como post-freudianos entre los que se ubica Winnicott, se puede afirmar, tal como lo hace Nussbaum, que el amor permite que opere la conciencia moral. Pondremos nuestro interés en el miedo que lo antecede y que se puede explicar como la necesidad de amor, porque es lo que protege al individuo del peligro que representa la amenaza del otro. El miedo puede ser comprendido desde esta perspectiva como una defensa, como un refugio ante el desamparo originario donde el otro cuenta, en cierta medida, como aquel que puede ser una amenaza, como el tigre de papel.

Nussbaum (2019) propone entonces una relación entre el miedo, la culpa y la ira, tomando el caso puntual de Estados Unidos y su presidente Donald Trump como ejemplo de un líder que se ha propuesto engendrar miedo, generando la sensación de que se está frente a un peligro sin límites (musulmanes, inmigrantes, negros) para introducirse luego en una retórica de la culpa y la defensa propia con el fin de generar ira. Nussbaum (2019) se va a referir entonces a la ira en un capítulo que titula "La Ira, hija del miedo", en el que da cuenta de que hoy en día rige la culpabilización a los otros en un fenómeno que se ha dado a conocer como polarización, es decir, en el que la izquierda culpa a la derecha, los inmigrantes al nuevo régimen político, los grupos dominantes a los inmigrantes por la inestabilidad de todas las vidas, las mujeres a los hombres de clase trabajadora y la lista podría continuarse indefinidamente. Una premisa importante que es señalada consiste en comprender la ira pública, no sólo como aquello que contiene un elemento de protesta ante los agravios y que considera necesaria para toda democracia cuando la queja está bien fundada, sino también lo que denomina como un ardiente deseo de desquite en el cual el sufrimiento de los otros pudiera reivindicar los problemas del grupo propio o de una nación.

Señala que en las raíces de la ira se encuentra la rabia que, a su vez, se relaciona con el concepto de injusticia y se adentra nuevamente en la psicología, soportándose en Melanie Klein para referirse al desarrollo emocional del bebé desvalido que necesita de otro para ver satisfechas sus necesidades y demandas, lo cual genera unas expectativas que no siempre se cumplen. Así, se va introduciendo lo que Klein llama "ansiedad persecutoria" y que la autora retoma para referirse a un miedo que hay en el fondo, miedo ligado a la idea de una amenaza indefinida y que viene del exterior, a la cual ella prefiere darle el nombre de "miedo-ira" o incluso "miedo-culpa" (Nussbaum, 2019, p. 96). Lo que resulta de esta tesis es que, por la misma condición humana, es frecuente que se culpe a otro por la frustración que significa no recibir lo que se necesita, entonces, se termina identificando a un culpable.

Más adelante dará una definición de la ira, indicando que para hablar de esta emoción se requiere de una conciencia causal, es decir, que si bien las condiciones para que esta aparezca están presentes desde la infancia, sólo en la edad adulta se encontrará desarrollada

plenamente. Para remitirse a su definición recurre a Aristóteles recordando que este la definiría como:

> Una reacción a un daño significativo provocado a algo o a alguien que nos importa; un daño que la persona iracunda considera que ha sido indebidamente infligido. Aristóteles añadía que, si bien la ira es dolorosa, también es portadora de una placentera expectativa de venganza o castigo (Nussbaum, 2019, p. 98).

A pesar de esto, la autora se cuestiona si en todo aquel que siente ira hay un deseo de venganza por la misma imposibilidad de conocer en todos los casos estas motivaciones más profundas, y continúa en su análisis del miedo y la ira para llegar al asco, emoción que es alimentada por el miedo cuando este ya ha establecido una estrecha relación con la ira y la culpabilización. Entonces se refiere así sobre el asco:

> Esta emoción no requiere de una mala acción (ni de la amenaza de una mala acción) para activarse, sino que está motivada por la angustia que nos causa nuestra propia animalidad y mortalidad y, por tanto, la provocan aquellas características físicas o fisiológicas -reales o imputadas- que guardan una relación estrecha con la angustia que suscita en nosotros la mortalidad y la vulnerabilidad de nuestro cuerpo animal (Nussbaum, 2019, p. 126).

El análisis que realiza sobre el asco la lleva a definir un asco primario que atribuye, basándose en investigaciones científicas recientes, a la negación de la muerte que es propia de los seres humanos, considerando las diferencias culturales que dan cuenta de un complejo contenido simbólico en esta emoción. Luego viene lo que Nussbaum (2019) llama un asco proyectivo, aquel que ya no está sólo dirigido a los objetos primarios que dan cuenta de la animalidad, como las heces, los fluidos corporales, entre otros, sino aquel que se extiende más allá de estos objetos y toma formas culturales cada vez más complejas, poniendo como ejemplo algunos grupos a los que se ha dirigido el asco por alguna característica particular como la raza, el origen, la religión, entre otros (p.41). La relación entre el miedo y el asco la explica por la esencia misma del asco primario, porque no nos aleja de forma suficiente de

aquello que nos da temor, entonces, el miedo debe construir un mecanismo protector adicional que es el asco proyectivo que pone en peligro la relación con los otros, enfocándose en evidenciar este mecanismo a partir del asco que se ha construido alrededor de los musulmanes, los judíos, los homosexuales, entre otros.

Los desarrollos de Freud sobre el asco son fundamentales, y permiten ubicarlo como un afecto que toca lo real y que no atribuye a la negación de la muerte propia, sino a la relación directa del sujeto con la satisfacción sexual. En un principio es posible encontrarlo en lo que él señala como los síntomas primarios en la histeria, y que luego puede aparecer deformado en síntomas secundarios como el vómito. En este sentido, desde esta perspectiva freudiana, el asco es un afecto de estructura, es decir, que concierne al sujeto y, solo después de que opera la represión primaria es posible que se presente enmascarado por otros síntomas y otros afectos que son generalmente aversivos. En una reflexión más actual es posible advertir que este afecto primitivo ha quedado expuesto sin velo alguno en la contemporaneidad donde es frecuente escuchar, tal como lo presenta Nussbaum, a algunos sujetos que se refieren a otros a partir del asco que estos les producen. Sin duda algo de la propia animalidad que es percibida en el otro entra a suscitarlo, sin embargo, consideramos que el psicoanálisis puede aportar atinadamente a su comprensión desde otros afectos que también son estructurales como la vergüenza y el pudor que desarrollaremos más adelante.

Otra tríada que identificamos es la que propone el politólogo francés Dominique Moïsi (2009) en su texto *La Geopolítica de las emociones: cómo las culturas del miedo, la humillación y la esperanza están reconfigurando el mundo*. En él aborda tres afectos que, desde su punto de vista, logran expresar el sentir de países ubicados en distintos continentes, siendo decisivos también en la forma como sus ciudadanos se asumen como individuos políticos, lo cual permite comprender las guerras y conflictos que estaban presentes en el mundo en la segunda década del siglo XXI. Estos tres afectos son: la humillación, el miedo y la esperanza que surgen a partir de su relación con la noción de confianza, que es el factor determinante en cómo las naciones y pueblos enfrentan sus retos. Moïsi (2009) las define así:

> El miedo es la ausencia de confianza: se vive preocupado en el presente y se espera un futuro más amenazante. La esperanza, por el contrario, es una expresión de confianza: se vive con la convicción de que el hoy es mejor que el ayer y que el futuro lo será aún más. Y la humillación es la confianza herida de aquellos que han perdido la esperanza en el mañana; esta falta de esperanza es culpa de aquellos que han lastimado en el pasado: cuando el contraste entre tu pasado idealizado y glorioso y tu presente frustrante es demasiado agudo, la humillación prevalece (p. 23).

El autor parte de una pregunta que da cuenta de su tesis: ¿cuál es la conexión entre las emociones y los conflictos geopolíticos? Con ella apunta a que la geopolítica debe ser entendida más allá de la geografía, pues considera que no logra explicar la naturaleza de estos conflictos sin que esto signifique desconocer su importancia. Para demostrar su tesis retoma el conflicto palestino-israelí, que considera como la matriz de las relaciones internacionales, con el fin de ejemplificar que no es un conflicto que surge sólo por cuestiones geográficas sino en el que es importante resaltar ese componente emocional que describe desde la humillación como una emoción propia del pueblo israelí por su trágica historia a raíz del holocausto, y el miedo que define a los palestinos por haber sido oprimidos por el que el autor denomina como una "víctima cegada frente al sufrimiento de otros por la inmensidad de sus propias heridas físicas y psicológicas" (Moïsi, 2009, p. 39), para referirse a Israel.

Como se afirmó antes, este conflicto sirve de matriz para las disputas actuales que se presentan entre occidente y el mundo árabe islámico, y que pueden explicarse a partir del encuentro furioso entre la humillación y el miedo que vienen a representar los fundamentalistas islámicos. Por otra parte, afirma que la esperanza se encuentra en Asia, la cual atribuye a un sentimiento de confianza creciente, confianza que se mantiene gracias a su poder y control económico si se tiene en cuenta que en los últimos años Estados Unidos ha ido aumentando una deuda económica con China.

En un capítulo de su libro que titula "nosotros y los Otros", (Moïsi, 2009) afirma que, en la época actual, que denomina la globalización, la relación con el otro se hace más

necesaria. El autor se refiere a un otro absoluto que ubica con el surgimiento del comunismo y que sigue operando como motor del miedo en occidente al considerar que era necesario luchar contra él. Este asunto toma importancia si se tiene en cuenta el ascenso de oriente a partir de su autoconfianza y el surgimiento de los fundamentalismos que influyen en un cuestionamiento sobre la identidad de occidente que ha estado acostumbrado a pensarla a partir de un "nosotros y ellos" y, por el contrario, para los asiáticos, occidente ha funcionado como un mundo paralelo que explica la naturaleza híbrida de su identidad, lo que le permite adaptarse mejor a un mundo que se caracteriza por el conflicto.

Se refiere a Asia como la cultura de la esperanza por centrarse en la confianza y destaca el auge económico que han experimentado en los últimos años China e India, así como sus aspectos culturales y religiosos que les han permitido emerger y ocupar un lugar importante en la economía mundial. Luego pasa a lo que denomina la cultura de la humillación y recuerda que, si bien la esperanza es confianza, la humillación es impotencia, definiéndola de la siguiente manera:

> La humillación alcanza su punto máximo cuando estamos convencidos de que el Otro se ha inmiscuido en la esfera privada de nuestra propia vida y nos ha hecho completamente dependientes. La humillación condensa una sensación de desposeimiento relativa tanto al presente como, de forma más grave, al futuro, un futuro en agudo contraste con un pasado idealizado, glorificado; un futuro en el que nuestras condiciones políticas, económicas, sociales y culturales están dictadas por el Otro (Moïsi, 2009, p. 93).

Sin embargo, esta emoción no es siempre negativa puesto que en cantidades pequeñas puede motivar a una cultura o individuo a superarse e incluso a competir con otro para ser mejor, y, esto es resaltado por el autor, para explicar la emergencia de algunas culturas tomando como ejemplo, nuevamente, países asiáticos como Corea del Sur, Taiwán y Japón, señalando que la humillación generada por este último sobre el resto de Asia por su incursión en la segunda guerra mundial, sirvió para que los otros quisieran superarse en un intento por

desafiarlo. En la actualidad Japón comienza también a mostrar su sentimiento de humillación frente a China, cuestión que, según el autor, explica en buena parte su actitud competitiva. Entonces, cuando se logre trascender y dominar a la humillación se puede hablar de una "buena humillación" que requiere de una pequeña dosis de confianza, sin ella, veremos sólo su lado oscuro. Para profundizar en este sentido, aborda con detalle el predominio de esta emoción en el mundo árabe-israelí que atribuye a una decadencia histórica que se manifiesta en la falta de confianza. Sin embargo, llama la atención que el miedo también está presente en "las fantasías islamistas de decadencia":

> La sensación de decadencia histórica que constituye la raíz fundamental de la cultura de la humillación árabe-islámica se ha reforzado e intensificado a través del impacto acumulativo de una serie de frustraciones: la sumisión al imperialismo occidental en los siglos XIX y XX; las desilusiones de los ideales de independencia; la creación del Estado de Israel; la escasez de petróleo y ante todo la ineptitud de sus líderes (Moïsi, 2009, p. 95).

Por último, analiza la "cultura del miedo" que atribuye a occidente para referirse a una crisis de identidad que está centrada en la realidad emocional del miedo. Para definirlo se basa en una definición similar a la atribuida por Martha Nussbaum como respuesta emocional a la percepción -real o exagerada- de un peligro inminente y continúa: "sin duda un cierto nivel de miedo es una protección indispensable contra el peligro del exceso de confianza. El miedo es una fuerza de supervivencia en un mundo naturalmente peligroso" (Moïsi, 2009, p.97). Más adelante lo va a relacionar con los orígenes de la esperanza, y pone como ejemplo la creación de la Unión Europea como una respuesta ante el temor de una nueva guerra entre Francia y Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. En esta segunda tríada: miedo, humillación y esperanza, es posible encontrar que el autor relaciona estas emociones con el concepto de confianza, y nos parece oportuno mencionar nuevamente a Bauman, pues en sus desarrollos sobre el miedo avanza en esta idea de lo que llama "crisis de confianza" que asocia al miedo a la invencibilidad del mal, cuando este pasa a estar ubicado, aun con muchas resistencias y permaneciendo oculto en cualquier parte sin

destacarse por una marca en particular, afirmando que esta falta de confianza está "formada a partir de los vapores del miedo, la niebla hiede a mal" (Bauman, 2007, p. 95).

En este punto, la teoría de Freud continúa siendo actual para pensar la naturaleza del miedo, tanto Nussbaum como Bauman se apoyan en él, siendo más fiel a sus desarrollos el segundo. Especialmente en esta cuestión de lo que es el mal, es posible evidenciar que Bauman reconoce un aspecto del miedo que es de estructura, tal como lo afirmamos antes con Freud. Para precisarlo, cuando nos referimos al miedo como un afecto de estructura es porque lo consideramos un afecto constitutivo del sujeto, y que si bien responde y se manifiesta según las circunstancias que responden a coyunturas del discurso, estas no explican su naturaleza, su causa.

Bauman realiza un recorrido que es pertinente para explicar cómo la modernidad acarreó un cambio en la doctrina del mal, pasando de ser considerada como un castigo por los pecados, a ser entendida por su naturaleza cruel que ataca al azar y que puede desatarse sin previsión alguna en los seres humanos del común y corriente. El filósofo considera que, sin dudas, Auschwitz marcó un antes y un después:

> Antes de Auschwitz (o de los gulags soviéticos o, de Hiroshima…), desconocíamos los impresionantes y terroríficos que los diversos males causados por los seres humanos (males morales que devienen naturales) podían llegar a ser en cuanto pudiesen aprovecharse de las nuevas herramientas y armas suministradas por la ciencia y la tecnología moderna. […]. La lección más devastadora en el terreno moral de Auschwitz, de los gulags o de Hiroshima no es que podríamos ser recluidos en cualquier momento tras una alambrada de espino o conducidos en masa a las cámaras de gas, sino que (dadas las condiciones apropiadas) podríamos ser nosotros los vigilantes de los campos de concentración y los que introdujéramos los cristales blancos venenosos en los conductos de las chimeneas de las cámaras (Bauman, 2007, p. 89).

Con Freud estos planteamientos encuentran una sintonía, muy específicamente con lo en 1930 proponía en *El malestar en la cultura*, época en la que ya había desarrollado su teoría

sobre la pulsión de muerte. Si bien este será un texto analizado con mayor detenimiento en los siguientes capítulos, en este punto es preciso destacar dos asuntos que nos ayudan a ubicar la naturaleza del miedo: por un lado, la naturaleza agresiva del ser humano que contribuye a comprender la relación con el otro, es decir, que con Freud es claro que el otro puede ser un objeto sexual, un objeto a ser explotado, en definitiva, muestra que el mal está presente en cada ser humano; lo segundo, que consideramos es lo que toca más directamente al miedo, es que el Otro, que en un principio puede estar encarnado en las figuras del padre y la madre, en aquellos que son los más cercanos, puede representar una amenaza y, por esta razón, el sujeto se esmera en no perder su amor, pues este lo protege de esa naturaleza cruel que habita también en el otro, y de allí la aparición de tres afectos que interesan en esta investigación: la angustia, el miedo y el odio.

Hacia una aproximación psicoanalítica: un diagnóstico posible

Hasta el momento hemos introducido algunas reflexiones sobre la pandemia que, como lo hemos dicho, es un acontecimiento de lo real que ha tenido efectos que son afectos: la angustia, el miedo, el odio y, más recientemente, la esperanza con las primeras vacunas que han comenzado a distribuirse en varios países; luego realizamos un recorrido teórico del miedo como el afecto con mayor incidencia en la movilización de las masas. Ahora, el psicoanálisis nos brinda elementos muy precisos para pensar en un posible diagnóstico del discurso de la época y la subjetividad que le es correlativa. Este es importante para comprender el contexto en el que se presenta el fenómeno, sus aspectos coyunturales que dan cuenta de los cambios que introducen los discursos y su aspecto de estructura, es decir, lo que no cambia con él. Para esto el psicoanálisis se apoya en conceptos propios como son la cultura y la pulsión, los cuales son en Freud correlativos, dado que su noción de cultura implica necesariamente las organizaciones que tienen como finalidad contrarrestar la pulsión; con Lacan, el discurso y el goce son los conceptos que permiten comprender los lazos sociales como efecto mismo del sujeto, no son el uno sin el otro.

El discurso es entendido con Lacan como lo que viene en el lugar de la noción de cultura de Freud, para referirse a lo que hace vínculo y regula la pulsión, siempre pulsión de muerte, es lo que en primer lugar toma el nombre de goce para referirse a una satisfacción pulsional que objeta a la cultura y al lazo social. Por su parte, en Lacan, esta noción da cuenta de la forma en la que el goce es regulado en una sociedad, lo que implica, a partir del discurso, una convivencia de los goces individuales y disconformes por definición, problematizando la noción de cultura con la introducción de cuatro discursos, cuatro modos de lazo social y de articulación de la subjetividad: el del amo, el de la histérica, el universitario y el analítico (Lacan, 1970/2008, p.29) Cuatro modos particulares de lazo que conciernen tanto lo particular de la relación del sujeto con su goce, como la relación entre semejantes, lo que implica renuncias a la satisfacción.

Cuatro modos de lazo social, pero al mismo tiempo, cuatro modos de lo imposible: gobernar, hacer desear, educar y psicoanalizar. Sin embargo, estos cuatro no son suficientes para dar cuenta del lazo social contemporáneo, y, en el año 72, Lacan propone un quinto, el del capitalismo, al que no nos referimos como un discurso puesto que su característica es que es un modo de organización social que deshace los lazos, dejando al sujeto a merced de su goce (Lacan, 1972/2014, p.15) Entonces, con miras a un posible diagnóstico, nos apoyamos en la propuesta de la psicoanalista francesa Colette Soler quien en su texto *Enfermedades del Lazo Social* propone pensar en una tentativa de diagnóstico de la época que está caracterizada por un sentimiento común, que define como algo que no va y que da cuenta de un malestar en los lazos sociales contemporáneos. Soler (1998) afirma lo siguiente:

> Tenemos ahora un problema de diagnóstico de nuestra actualidad, del discurso de hoy. Hay una novedad en el siglo: es la aparición del psicoanálisis que es un nuevo discurso, lo que quiere decir un nuevo lazo social, donde el goce se ordena. Y un lazo social que actúa al revés del discurso común, al que Lacan llamó en su momento discurso del amo y que ahora está en crisis. Quizás es mejor hablar del discurso del capitalismo liberal donde el problema de ubicar, identificar los amos verdaderos, es un problema difícil. Podemos ver que, entre el discurso común y el discurso del psicoanálisis, la

> manera de abordar el síntoma es opuesto y podemos construir la serie de las oposiciones (p. 70).

Pero ¿qué es el síntoma para el discurso del psicoanálisis? Freud fue quien lo introdujo como una novedad al afirmar que, si bien el síntoma es del sujeto, hay una parte de este que se relaciona con la cultura, específicamente, con el malestar de estructura que comporta porque, como hemos dicho, la cultura surge de las renuncias pulsionales, lo que quiere decir que el síntoma es una formación del sujeto como respuesta a este malestar. Por esa misma razón, la importancia de comprender el contexto histórico del mismo, pues hay cambios en sus manifestaciones que responden a este elemento. Con Lacan podemos afirmar que el síntoma es una manera de gozar que no se encuentra conforme con el ser social que corresponde a la cultura, es decir, que lo ubica entre discurso y real del goce. Entonces, volviendo al discurso común, que es el discurso del amo que está en crisis, podemos decir que el síntoma es tomado como un objetor del lazo social porque da cuenta del fracaso de la civilización en dominar las pulsiones. Cuenta de esto nos da Freud (1937/2004) cuando se refirió a las tres profesiones imposibles: educar, psicoanalizar, y, en este caso, al imposible de gobernar, lo cual explica que a lo que apunta el discurso del amo es a la reducción del síntoma.

Por su parte el psicoanálisis se interesa por los síntomas generados en el discurso del amo, y acoge a los sujetos que sufren por no poder ajustarse a las demandas de la civilización que recibe vía las instituciones, la familia, la educación, entre otros. Esta es la razón que explica el interés de pensar un diagnóstico de la época, puesto que los síntomas se derivan de la civilización. Entonces Colette Soler (1998) propone lo siguiente:

> Podemos hacer algunos intentos. Puedo ordenar muchos fenómenos con dos ejes de reflexión. El primero, que corresponde al estatuto del significante amo, y el otro, al estatuto de los goces actuales. Hay una crisis del significante del imperio, no es una novedad; se habla desde hace tiempo que el amo no es más lo que era. No impide esto que existan pequeños amos. Pero el amo unario que puede colectivizar las masas a nivel mundial como lo puede lograr a veces el significante de la religión está en crisis; a nivel

> de la política podemos decir que hay un fracaso del significante amo, y este fracaso no quiere decir desaparición del significante amo, eso sería una imposibilidad; es más bien una fragmentación del significante amo, la multiplicación de los significantes amos. Entonces hablamos de la caída de los ideales en la época moderna, encontrando toda una nostalgia del pasado en donde todavía había ideales: del matrimonio, de la responsabilidad paterna, de la responsabilidad a nivel de la vida familiar, de la educación, de la vida de los ciudadanos, etc. (p. 76).

Con esta cita toman relevancia en la época actual los procesos de fragmentación del amo que tiene efectos directos en las colectividades que hoy son efímeras dado que se congregan en torno a ideales diversos y a grupos pequeños que se identifican por poco tiempo con una misma causa que logra reunir una multitud, que actúa de forma desorganizada y volátil. Esto tiene una consecuencia, y es que a falta de un amo sólido unificador se tienen menos prohibiciones, pero aparecen con fuerza más prescripciones que pueden ser entendidas como órdenes, mandatos dentro de los cuales están los nuevos ascetismos que es posible evidenciar en Estados Unidos, país donde cada vez más jóvenes han decidido cultivar una vida privada de satisfacciones materiales con miras a buscar una perfección moral y espiritual. Los hechos recientes de las elecciones en las que Donald Trump salió derrotado dieron cuenta de que la mayoría de sus seguidores son este tipo de jóvenes, algunos de ellos, quienes ocupan el lugar de esos pequeños amos, pero no menos despóticos, que encarnan causas y teorías conspirativas con las cuales afirman que están protegiendo a los niños de los pederastas, y a la humanidad del pecado del aborto, los cuales son producto del mal que puede ser prevenido solo por un líder como Donald Trump que les brinda seguridad. Entonces, a nivel social estas son algunas respuestas ante el "todo está permitido", sin embargo, en lo subjetivo también hay consecuencias de esta aminoración de las prohibiciones en el deseo, puesto que este se sostiene en una prohibición, en un anhelo que no se puede alcanzar y que llamamos la causa del deseo.

El otro factor, entonces, es la multiplicación de las prescripciones: "hay una astucia – utilizando el vocabulario hegeliano - de la razón del mercado moderno, que consiste en

prescribir sin obligar a nadie" (Soler, 1998, p. 78). Las prescripciones ahora no pasan por la prohibición como en los tiempos de Freud, donde se hablaba de lo que se prohibía, lo cual también tenía como consecuencia un empuje hacia aquello prohibido; en la época actual estas prescripciones se hacen por la vía de la concurrencia especular. De esto dan cuenta la publicidad y los modelos de la *mass media,* que son modelos incitados que pasan por el resorte de lo imaginario, lo cual explica, volviendo al ámbito de la política, que hoy las redes sociales sean el escenario privilegiado para movilizar a las masas en lo que parece más un ejercicio de propaganda permanente.

Hay prescripciones de los modos de gozar que no pasan más por los ideales de lo simbólico, sino que pasan por inducción imaginaria, y es así como, a pesar de la fragmentación de los significantes ideales, hay otra forma de uniformidad que se impone a través de los objetos de consumo. Es en esta medida que las transcripciones simbólicas están en crisis, pero las prescripciones implícitas del mercado se vuelven más potentes. ¿Cómo pensar al sujeto contemporáneo? Soler evoca un término que ella ha dado a este personaje que produce la civilización moderna y al que ha llamado narcisista cínico, como efecto de un discurso que ha promovido un derecho a gozar a todos los niveles; como bien lo afirma Soler (1998) Saber si él o ella gozan más frecuentemente, más duración del goce, dónde está el goce. Es decir que se desarrolla con el derecho al goce bajo todas sus formas, una envidia generalizada (p.79).

Y ¿cómo opera la envidia? Desde Freud es posible identificar que la envidia y los celos son afectos que aparecen muy tempranamente en la relación del niño con el otro. La envidia propiamente se presenta cuando un sujeto evidencia que hay algo en el otro que no le pertenece, que se le escapa, y lo que destacamos de la época actual, que la favorece, es que da a cada sujeto un cierto sentimiento de desposesión: "haga lo que haga la insatisfacción corre más rápido. La insatisfacción entretenida en el transcurrir moderno genera envidia" (Soler, 1998, p.80). Pero volvamos a la nueva figura que evoca Soler del narcisista cínico, o como bien lo denota con el neologismo "narcinismo": término que explica a partir del cinismo, refiriéndose a la posición subjetiva de quién reclama su derecho a gozar; del

narcisismo, debido a la prevalencia de la exigencia individual que rige la civilización moderna, ¿no es acaso esta la figura de los pequeños amos contemporáneos? Así pues, con esta radiografía que nos sitúa en la civilización de comienzos del siglo XXI continuaremos la aproximación hacia los afectos desde la perspectiva psicoanalítica.

Los afectos en el discurso contemporáneo

Es común encontrar en la literatura, en la psicología, en la filosofía política, entre otros, referencias sobre las emociones y los sentimientos. El psicoanálisis, por su lado, ha optado por referirse a los afectos, y no por un simple capricho, sino por la forma en la que son concebidos dentro de su teoría y su clínica. Desde Freud es posible encontrar que los afectos están ligados al lenguaje; en él, específicamente, el concepto de represión es esclarecedor porque es el mecanismo que opera en la neurosis sobre el representante de la representación, y la consecuencia es que el monto de afecto que estaba ligado a ella es separado, lo cual explica que los afectos queden a la deriva y puedan desplazarse hacia otras representaciones, de aquí la afirmación freudiana de que los afectos engañan.

En la enseñanza de Lacan encontramos que hace referencia directa a los afectos al final de ella, no obstante, su tesis inicial del inconsciente estructurado como un lenguaje, va en la misma vía de lo que ya había desarrollado Freud con la represión. Anteriormente nos referimos al síntoma como producto del malestar social, ahora el abordaje que el psicoanálisis hace de los afectos comienza por acoger ese sufrimiento que, como hemos dicho, es estructural en el sentido que no es posible que haya armonía entre la satisfacción de la pulsión y los mandatos de la civilización, lo que además introduce el aspecto subjetivo, puesto que la forma en la que cada sujeto padece este sufrimiento es única. Entonces afirmamos que, para el psicoanálisis, el sufrimiento es la expresión de un afecto que quiere manifestar algo que no va, característico de la época, pero va más allá, puesto que lo que le interesa es conocer la causa de ese sufrimiento singular y para esto se requiere pasar por el inconsciente, vía la palabra. No obstante, Lacan introduce una nueva concepción del inconsciente que es solidaria con el afecto cuando se refiere a un primer nivel de afectación en el sujeto que se da por la

lalengua, que define como el material sonoro que viene del Otro. Solo después este primer nivel al que podemos referirnos como un pre-lenguaje se constituye en lenguaje que es un segundo nivel de afectación. Este último fue identificado por Freud y es correspondiente a lo simbólico y al discurso del Otro a partir del cual cada sujeto recibe su propio mensaje. Con esto resaltamos que una parte de los afectos implica pensarlos con el discurso, lo cual tiene incidencia en los modos en cómo se presentan en una cultura constituyendo un estilo afectivo, pero, por otra parte, cuando decimos con Lacan que la *lalengua* afecta y determina los afectos estamos refiriéndonos al estilo personal, único de cada uno, y es otro elemento que debe considerarse en su abordaje.

Entonces, ¿cómo pensar los afectos en el discurso contemporáneo? Para contribuir al debate sobre este punto, el psicoanálisis parte del afecto de excepción que es la angustia, afecto que no engaña porque toca lo real del sujeto pero que, como los demás, no está desligado del tiempo de la historia que deja sus marcas en ella. En un texto titulado *Declinaciones de la angustia*, Colette Soler realiza un abordaje de este afecto por el discurso que permite ubicar el momento crucial en el cual se produce un cambio de anclaje con el surgimiento de la ciencia, es decir, una angustia que se ubica antes de la ciencia y "otra angustia" después de su aparición. Estos desarrollos parten de una premisa: algo de la angustia está más o menos condicionada por el estado del discurso.

En la época actual es posible evidenciar un aumento de la angustia, lo estamos viviendo con la pandemia que atravesamos y aun antes de ella, lo cual es consecuente con la idea de que algo del discurso contemporáneo favorece su aparición. En esta vía, Colette Soler afirma que hay un aumento de la angustia en la cultura occidental que va de la mano de la pérdida de Dios, lo cual coincide con la emergencia de la ciencia. Para abordar esta emergencia de la ciencia introduce dos personajes que sirven como testimonio de ella y que tocan el tema de Dios: Descartes y Pascal, haciendo hincapié en este último a pesar de ser, entre ellos, la figura más olvidada. Su interés en él surge porque, si bien Pascal era un hombre de ciencia, fue el creador del sistema de transporte parisino, también un fiel creyente, empero, su célebre frase "el silencio de estos espacios eternos me espanta" (Soler, 2001, p.64), con la

cual se refirió al universo, muestra una ambigüedad, pues no hay claridad sobre qué era el espanto para Pascal: si este estaba referido al vacío o a la ausencia de Dios a causa de la ciencia. En palabras de Soler (2001):

> Con la ciencia hay un viraje correlativo de la presencia de Dios, que gira un poco del lado de la ausencia. Ya lo he citado, la angustia del penitente, del pecador de la Edad Media, por ejemplo, era una angustia frente al Otro, frente al Otro divino y sus representantes. La angustia moderna es una angustia, digamos de la ausencia del Otro, y es totalmente diferente. Se ve aquí que un mismo afecto toma tonalidades muy diversas según sus condiciones de discurso (p. 65).

Se puede decir entonces que el discurso actual no es religioso, y que en el lugar del espanto está el sinsentido que se suma al clamor generalizado, que se define como la voz del sufrimiento sin dirección, el cual ha reemplazado el lugar del silencio que ya no existe. Y, por último, una última característica que antes habíamos mencionado que es la figura del narcinismo.

Por su parte, el discurso del amo antiguo no era un discurso angustiante, puesto que lograba obturar la fuente de angustia, hacer de pantalla a lo real vía un Otro consistente, lugar en el que estuvo principalmente la figura de Dios. En este mismo sentido, Soler afirma que el discurso del amo antiguo se apoyaba sobre una de las peores discriminaciones y desigualdades: los unos amos y los otros esclavos o ciervos, lo cual no sería aceptado en la época actual, en la cual la exclusión y la segregación han reemplazado a la discriminación. El punto está en que el discurso del amo antiguo, si bien era discriminatorio, no producía angustia sino espanto al ser un discurso en el cual los lugares estaban bien definidos, dando claridad a cada uno de identificarse con ese lugar, lo que detiene la angustia que siempre está referida a la cuestión del ser.

El cambio en el anclaje de la angustia que se da a partir del surgimiento de la ciencia ha tenido efectos en el Otro, pues ha perdido su consistencia y dado paso al enigma.

Entonces, con Pascal como representante, vemos emerger la ciencia, y con ella se da el viraje que propicia un cambio en el anclaje de la angustia que no está ya ligada a la presencia de Dios, del Otro, que podemos llamar angustia frente al Otro. La angustia moderna es una angustia que de la cual podemos decir que surge de la ausencia del Otro y esto es diferente, pues en lugar del espanto está el sinsentido, lo cual tiene consecuencias sobre el deseo que se deja seducir por los objetos del mercado que ofrece el discurso capitalista. Estos objetos toman la esencia del *objeto a*, invención de Lacan, sin embargo, él les da el nombre de *gadgets* para marcar su diferencia que radica, fundamentalmente, en que estos no son los objetos de la necesidad sino del goce. Pero señala también que la astucia del capitalismo parte de la posibilidad de hacer de los *gadgets* objetos que son elevados al estatuto de objetos de la necesidad. Así que podemos encontrar en muchos autores y disciplinas la referencia al discurso contemporáneo, pero Lacan, quien estuvo a la altura del debate en su época, se refirió al discurso capitalista como una forma de vaticinio de lo que sería el capitalismo globalizante de nuestro tiempo.

Ahora, hemos podido mostrar cómo la angustia ha sido tocada por el discurso, pero ¿cuál es su relación con el miedo? Un aspecto que es importante destacar es que la angustia anclada al Otro se ubicaba y era nombrada a partir del miedo. Un ejemplo de esto lo encontramos en la teología cristiana que sostiene una firme idea de Dios, y en la cual es difícil ubicar una referencia a la angustia. Sin embargo, aparece el miedo como efecto de la conciencia del pecado que hace al hombre culpable, anticipándolo a las consecuencias de su acto: el castigo y la cólera de Dios, lo cual muestra que es un discurso que da al sujeto recursos, preparándolo y protegiéndolo de caer en una situación de desamparo.

Para referirse a esta anticipación, vía el miedo, Colette Soler (2001), afirma que este era un discurso que producía más el espanto que la angustia, y toma como ejemplo el apocalipsis, del cual destaca que establece una lista de los males que le esperan al pecador a causa de la ira de Dios que, por lo demás, estaba justificada (p.51). Entonces, para que haya angustia es necesario que esté precedida por un enigma, es decir, que no haya anticipación

posible de las consecuencias. El enigma da cuenta de una fisura en el Otro, fisura que, como hemos dicho, es histórica y no cesa de abrirse.

Ahora, ¿cuáles son las coordenadas del miedo en la actualidad cuando decimos que hay una ausencia del Otro? Esta pregunta surge porque vemos que el miedo continúa siendo un afecto para manipular a las masas, incluso, podríamos decir que asistimos a la época de los pánicos. Si en el desarrollo que hemos presentado, el miedo estaba ubicado antes en la figura del espanto a la que se le atribuía un sentido que era la voluntad del Otro. ¿Sobre qué se sostienen hoy estas figuras de espanto en una época donde falla el sentido? Para dar respuesta será necesario indagar por la relación entre estos afectos y profundizar en la angustia como afecto de lo real que ha emergido con fuerza en el discurso contemporáneo. Es así como, continuando esta vía de abordaje del lazo social contemporáneo y los afectos que este produce, introducimos una tesis que sostiene el psicoanálisis al afirmar que la segregación es la modalidad de lazo social impuesta por el discurso del capitalismo. De esta nos interesa analizar su relación con los afectos.

Segregación: vehículo del odio

Partimos de la tesis de la segregación como la modalidad de lazo en la época actual. La psicoanalista colombiana Silvia de Castro en un artículo titulado *Síntoma y segregación* parte de la teoría freudiana y, más decididamente, de la enseñanza de Lacan para mostrar que la fraternidad está estrechamente ligada a la segregación, la cual explica a partir de la identificación con un ideal que hace posible a los sujetos establecer vínculos solidarios pero que, paradójicamente, también supone la segregación que tiene como vehículo el odio. De Castro (2013) afirma: "[…] el tratamiento de los asuntos de la segregación está ligado íntimamente a otro, el de la exclusión constitutiva del sujeto, en la que, finalmente, aquella encuentra su fundamento" (p.178). Con esto es claro que, para Freud, en la base de la fraternidad se encuentra la segregación. Esta es una idea introducida en el *Malestar en la Cultura* cuando se refiere al "narcisismo de las pequeñas diferencias" para dar cuenta de rasgos de identificación imaginaria que tienen por objeto al semejante, sobre el cual se

vuelcan sentimientos de hostilidad y ajenidad que son capaces de "yugular al mandamiento de amar al prójimo" (De Castro, 2013, p.179). Empero hay otra segregación como efecto del discurso del capitalismo, la cual está soportada en un tipo de identificación que está fijada ahora en los objetos que ofrece el mercado para ser consumidos, lo que además acrecienta la envidia y los celos, afectos, por lo demás, constitutivos de todo sujeto puesto que, se impuso la lógica de un objeto para cada uno, es decir, todos gozando de los objetos en la medida que estos estén disponibles para cada uno.

Entonces podemos afirmar que, si bien la segregación que está en la base de toda fraternidad es de estructura, y funda al lazo social, la exclusión que es propia del sujeto también lo es. Sin embargo, lo que es importante señalar a partir de la introducción del discurso capitalista es que se produce una nueva segregación que hace pasar a la exclusión al nivel del lazo con el semejante, en la medida en la que los campos del discurso no están ya delimitados, así, el objeto *plus de gozar* alcanza al sujeto: "si el discurso capitalista muestra una particularidad contrastante con respecto a los otros discursos- del amo, universitario, de la histérica y analítico-, consiste en eso precisamente, en la eliminación de aquello que funda la articulación misma: la exclusión del goce" (De Castro, 2013, p. 190).

Lo interesante del artículo de De Castro es que retoma la cuestión del lazo social que, hemos venido insistiendo, no es contraria al sujeto, y que De Castro evidencia al presentar cómo la constitución del sujeto que está más del lado de la exclusión, precisamente en cuanto al goce, tiene que ver, y es lo que permite que este pase de ser viviente a ser un sujeto caracterizado por una falta en ser, falta que da cuenta de un resto de goce real que es lo que permite que, vía el lazo social, el sujeto "busca remediar su *falta en ser*; en este sentido, el discurso se propone como un tratamiento de lo real" (De Castro, 2013, p. 189). De este desarrollo destacamos la equivalencia de la función del rasgo Unario al que Freud ya se había referido para explicar el fenómeno de la masa y la identificación de sus miembros a un mismo líder con lo que conocemos como *el plus de goce*, que es aprovechado por el discurso capitalista a través de los objetos que fabrica y que dan la ilusión de taponar la falta en ser.

Entonces, con Freud sabemos de esta relación entre fraternidad y segregación, pero también sobre la idea que no hay segregación sin que el odio aparezca en escena, y que está ligado al rasgo de identificación que conocemos como rasgo unario que funciona como un trazo de segregación, posible de ser vehiculizada gracias al odio. No obstante, con Lacan es posible seguir la tesis de la segregación como la modalidad contemporánea del lazo social a la que se refirió como "la forma concentracionaria", para advertir sobre el riesgo de atender demasiado al racismo, enmascarando el alcance de los rostros bajo los cuales se manifestará la segregación que está lejos de hallarse en relación con la fraternidad (De Castro, 2013). Era en definitiva su advertencia de que los horrores del holocausto continuarían presentándose bajo otra cara, así como reacciones que tendrían lugar gracias al reordenamiento social a causa de la ciencia y su universalización, que llevarían a formas más duras de los procesos de segregación.

Armando Cote, psicoanalista colombiano radicado en París, aborda la relación entre los celos y la segregación a partir de la tesis sobre la construcción imaginaria del miedo hacia el otro, que induce y propicia el sentimiento de odio. Parte de la pregunta ¿cómo es posible llegar a la segregación y a la destrucción humana? Y para su respuesta cita al nobel de literatura húngaro Imre Kertész, quién fue un superviviente del holocausto: "con la ayuda del odio, sin duda; con el odio que, junto con la mentira, se ha convertido en el requisito impensable, en el alimento psíquico más importante de nuestra época" (Cote, 2013, p. 106).

En este sentido retoma la crítica que hace Freud del mandamiento del amor al prójimo para mostrar la ambivalencia con la que el odio se presenta en él, siendo el prójimo, al mismo tiempo, el más extranjero. Sobre el afecto que interesa, los celos, sigue a Freud quien afirma que se encuentra en el origen de la segregación, que como bien sabemos, funda los lazos de fraternidad. En este sentido Freud había identificado que el origen del antisemitismo estaba relacionado con el origen de los celos fraternos: "En la historia del pueblo judío, el significante "el favorito" constituye el origen del odio que suscita como pueblo" (Cote, 2013, p. 107). Así, lo que es importante destacar es que lo que caracteriza al ser humano es la sustitución de los celos en un sentimiento de masa como una forma de sobrepasar la energía

generada por ellos. La tesis de Lacan sobre este afecto nos remite a otro: la envidia, puesto que considera que los celos reposan en ella.

Para ilustrarlo, Cote (2013) se sirve de un ejemplo que Lacan toma de San Agustín, en el que hace alusión a la cara pálida de un niño que, luego de haber comido, observa a su hermano de leche que está siendo amamantado por su madre, lo cual da cuenta de que los celos son siempre el deseo de algo más que el sujeto supone que el otro sí tiene. Y continúa:

> La palidez es la contemplación de la falta de falta, es decir de la completud, el sentimiento de no ser nada, de no sentirse en vida, por eso la etimología de la palabra envidia corresponde, mejor que los celos, a lo que ocurre en ese momento: en francés *envie*, se puede simplemente separar y escribir en-vie, que quiere decir estar en vida (p. 112).

Así que Lacan propone traducir los celos por envidia, pues es esta escena que retoma de San Agustín, la que desde su perspectiva da cuenta de lo que ocurre en ese momento decisivo para todo sujeto. En él es posible identificar un odio que va dirigido, a su vez, al más próximo, al hermano de leche con quien comparte el objeto añorado: el seno y la madre. Cote (2013) nos recuerda que Lacan se refirió a este odio como un odio celoso que es imaginario, por el que todos los seres humanos atravesamos. “un odio particular que tiene que ver con lo real” (p. 112). Por último, sobre la envidia será importante retener la relación que acertadamente retoma con la mirada, afirmando que esta siempre consiste en un juego de miradas.

> Los celos nos engañan; seguir el camino de los celos implica mantenerse en una relación de rivalidad, cuya única salida es, lo sabemos, la eliminación. Lo propio de los celos es el discurso del amo, una relación imaginaria se instala. En todo síntoma una parte opaca se instala, un afecto que mantiene un lazo patológico con el otro. Freud y Lacan estudiaron los celos para mostrar su fuerza y su implicación constante en toda formación humana, pero se dieron cuenta de que el camino de los celos no tiene una salida diferente a la segregación o la muerte. Es por esta razón que el discurso analítico,

> desde Freud, propuso seguir otro afecto diferente, no ya los celos, para producir un corte verdadero con respecto al deseo del otro; dicho afecto es la angustia, afecto que no engaña y que permite la separación (Cote, 2013, p. 114).

La angustia es el afecto que permite al sujeto separarse del deseo del Otro, necesario para no quedar en la rivalidad como única opción de lazo con el semejante. Para concluir, el autor toma a la pasión de la crueldad como la forma moderna de los celos, que tiene por objetivo la ruptura de los lazos sociales, es decir, la segregación, y que "implica una instrumentalización política del sufrimiento" (Cote, 2013, p. 114). Sin embargo, la crueldad invita a pensar en el secreto, y esto lleva a otro afecto, el pudor, pues la obscenidad que caracteriza a la crueldad muestra lo que el pudor impone cubrir:

> La pasión de la crueldad se anuda en lo colectivo, a partir de lo simbólico del discurso del amo, lo imaginario del cuerpo y lo real del goce. La tesis de Freud sobre la cuestión oscila entre la autodestrucción y la heterodestrucción, razón por la cual la violencia cambia todo el tiempo. Freud pudo constatar que la violencia disminuye cuando el sujeto hace parte de un grupo (horda, clan, tribu, el Estado...); sin embargo, la historia ha mostrado que la ley, el derecho, no disminuye la violencia, simplemente la desvía (Cote, 2013, p. 115).

La segregación puede ser pensada por la vía de la violencia, y en esto se encuentra un punto similar a lo que planteaba De Castro. Con Freud, como se ha venido mostrando, la segregación está vinculada a la pulsión de muerte, lo cual explica que el otro, el semejante, pueda ser explotado, violado, etc. Con Lacan, el asunto de la segregación está vinculado con la civilización y Cote (2013) lo define de esta forma:

> Lo que caracteriza a nuestro siglo es una segregación ramificada, reforzada, en todos los niveles, que ha propagado una precariedad de los lazos sociales como efecto de la globalización y del universalismo. Lacan considera la segregación como "el problema más ardiente de nuestra época" y, justamente, la pregunta a la cual intentó responder a partir del psicoanálisis fue ¿cómo hacer para que en los grupos humanos y sobre todo en las familias, se mantenga el principio de la separación? Efectivamente, sin

> la separación fundamental introducida por el Otro, las fronteras no existen y las jerarquías no funcionan, y el otro, el extranjero, se convierte en un intruso o un enemigo. (p.116)

A manera de conclusión, Cote (2013) introduce el deseo como una noción que con Lacan es necesaria para pensar el lazo social, y recuerda que el deseo surge precisamente en el momento en que es posible la separación del Otro, dando paso a la angustia. En este sentido se da también un paso más en la teoría de la identificación propuesta por Freud para pensar los fenómenos de la masa, indicando que lo que está en juego aquí no es tanto la identificación como el deseo. Entonces, lo que es posible concluir a partir de estas dos aproximaciones que se proponen abordar el lazo social contemporáneo, es que la ciencia, en alianza no sólo con el mercado, sino con la biología, instaura la exclusión como nueva forma de segregación. Este nuevo modo de lazo social produce afectos como la angustia, que es el afecto que no engaña, y que indica la falta en ser del sujeto; el miedo, que tiene una relación estrecha con ella, y el odio que parece responder al miedo, el cual genera una importante alianza con los celos y su forma contemporánea: la crueldad.

Avanzando un poco hacia el campo de la política, el psicoanálisis, especialmente a partir de la enseñanza de Lacan, propone la teoría de los discursos como la forma de aproximarse a ella. Lacan introduce la noción de discurso en 1970, abordando en principio lo que denominó el discurso del amo, matema del primer lazo social que establece la pareja amo y esclavo, y en el que más adelante ubica también los discursos de poder dentro del cual se encuentra la política (Lacan, 2008/1970, p.29). Es decir que la política tiene la estructura del discurso del amo, aunque la cuestión en nuestro tiempo requiere pensar los cambios que ha introducido el discurso del capitalismo, a los que ya nos hemos referido, específicamente, en lo que a la noción del amo respecta. Por esta razón encontramos pertinente el desarrollo que realiza el psicoanalista francés Marie Jean Sauret (2009) en su artículo *Psicoanálisis y Política*. En él aborda la concepción de sujeto que tiene el psicoanálisis desde su relación con el saber que no está sino en sí mismo, siendo esta característica la que lo separa de otras concepciones, especialmente la de la ciencia que simula tener el saber sobre él.

Sauret (2009) evoca la indicación que Lacan hace a los psicoanalistas de estar al tanto de la subjetividad de su época, y aborda el discurso capitalista para mostrar sus efectos sobre el sujeto, haciendo especial énfasis en la caída de los ideales que el discurso del amo antiguo lograba sostener y que ahora genera incertidumbre, y deja al sujeto expuesto a un acto, el suyo, y como único responsable de este:

> Si el sujeto es eso que de un individuo es irreductible a otro individuo, y a él mismo; y si el acto no es colectivizable, y si la relación al lenguaje y al goce, sobre el cual cada uno calcula su acto, al ser lo que hay de más singular ¿cómo es posible hacer lazo social con un irreductible? (p.21).

Esto guarda relación con un artículo de la psicoanalista española Carmen Gallano (2014) titulado: *¿Podemos con el psicoanálisis subvertir la política?* En él la autora retoma aspectos de la enseñanza de Lacan, específicamente la introducción del discurso del capitalismo en los años 70, para mostrar que la pregunta de Lacan apuntaba a las nuevas formas de lazo social que de él se derivarían, poniendo la atención en la relación de esta nueva forma de subjetividad y su relación con la política. Son muchos los impactos subjetivos, sin embargo, Carmen Gallano enfatiza en el quiebre de los lazos sociales como consecuencia de lo que llama la "deshumanización de la vida", orientada a la producción competitiva, en la cual la cultura y los afectos se reducen a mercancías. En este sentido, el otro, el semejante, es considerado como un rival, y en su alteridad como extraño, o al que hay que temer. Los efectos en la política no dejan de manifestarse, pues este quiebre en los vínculos sociales se da también porque los ciudadanos estamos rebajados al estatuto de objetos negociables y, por ende, se nos despoja de nuestros derechos, en sus palabras: "al ver arrasada nuestra dignidad sometida, nos indignamos" (Gallano, 2014, p.92).

Lo interesante de este artículo es que está pensado para ser algo más que una crítica. La autora se pregunta sobre lo posible y da algunas pistas sobre cómo el psicoanálisis puede subvertir la política. A partir de esta indignación, Gallano considera que es posible que la ciudadanía se movilice, pero para esto, es necesario reconocer subjetivamente aquello

imposible de soportar, es decir, lo que transforma no son las "condiciones objetivas" que nos indignan, sino que al indignarnos puede surgir una movilización en común.

Lacan advirtió que la única salida del discurso capitalista consiste en combatir la mercantilización de la fuerza de trabajo de los humanos pues esta fuerza corresponde a la fuerza deseante, y es esta la que no puede ser aniquilada, sin embargo, su única salida es resistirse a ser objetos del goce del Otro en la vida personal y mercancías en lo social. El psicoanálisis explica cómo la subjetividad que promueve se articula desde lo micro de cada deseo con lo macro de la acción política deseante. Tal como lo pensaban Lacan, Freud y Benjamin:

> No hay subjetividad de la experiencia vivida sino en la temporalidad retroactiva de la conexión de los significantes que producen efectos de significación en lo real de los sujetos, lo que hace pasar la verdad, íntima al saber comunicable, que vuelve desde el lugar del Otro y permite compartirlo después en la narración (Gallano, 2014, p. 93).

Lacan (1945/2008) sitúa la subjetivación que orienta al deseo de un sujeto en la acción, en la praxis que puede abrir un surco en lo real, en una temporalidad lógica. Para comprender esto es importante retomar sus tres momentos lógicos: el instante de ver, el tiempo para comprender y el momento de concluir. Esta vía lacaniana de pensar la subjetividad le apuesta a una lógica colectiva que no se base en las identificaciones que nos igualan por adhesión a las proclamas de líderes, o por agruparnos en ideales. Esta es una lógica colectiva que parte de la desigualdad entre seres deseantes para encontrar lo común en lo que nos falta y, desde nuestras pérdidas, buscar juntos, no un poder, sino, a partir de un saber sobre nuestra vulnerabilidad y nuestros límites, la singularidad que no puede prosperar sin pasar por los otros. Entonces, lo que resalta Gallano (2014) es que en la época contemporánea se puede acrecentar la pérdida de la subjetividad y cortocircuitar el tiempo de comprender en un instante de ver, efímero y fragmentario, a partir del uso de las redes sociales y su participación en la difusión de noticias, muchas de ellas falsas, donde predomina la imagen lo cual es un signo de la predominancia del registro de lo imaginario.

Continuando la vía para pensar la política, el texto *Alegato por la humanidad del enemigo* del psicoanalista uruguayo Marcelo Viñar, aborda el fenómeno de la globalización y su tendencia en convertir aquello que es extraño en enemigo. Para esto se sirve de la construcción identitaria, de la cual resalta que se construye a partir de la afirmación exaltada de la etnia, de la patria o de la religión, lo que sirve para pronunciar un yo y un nosotros enaltecido y monolítico donde el adversario es distinto y desvalorizado. Viñar (2006) también se sirve del nobel de literatura Imre Kertész de quien toma la siguiente cita:

> Cuando vi la estrella de David sobre tanques de guerra, y no sobre mi pecho de púber en la Hungría de preguerra, no pude evitar un sentimiento de regocijo, declara provocadoramente Imre Kertesz, (Premio Nobel de Literatura 2002, en su primer viaje a Jerusalén) (p. 410).

Afirma que pueden reconocerse dos figuras: el fundamentalista, que es aquel que busca certezas movido por una ilusión de completud, razón por la cual existe para él siempre un punto de llegada que puede ser Dios o el ideal como forma de una creencia fanática, y el xenófobo, que es un taxonomista para el cual el rasgo biológico es el que identifica y marca a la vez una diferencia pacificadora para la etnia. No obstante, Viñar (2006) puntualiza que con el auge de la globalización en la economía y en la información se ha elevado un rebrote de movimientos fundamentalistas en las últimas décadas que viene acompañado de lo que denomina un cambio axiológico entre la concepción demoníaca y la banalidad del mal, noción que también introduce Hannah Arendt. Como lo hemos desarrollado anteriormente, a partir de esto, el mal no está más ubicado como algo exterior, sino que habita en lo más íntimo de cada ser. Viñar (2006) lo define así:

> El cambio axiológico entre la tesis demoníaca y la banalidad del mal como producto del hombre ordinario, arrasa la barrera oposicional entre sanos y perversos y busca la comprensión en el espacio relacional, construido colectivamente, como el núcleo de lo político. La renuncia a una explicación en la motivación maligna de los individuos y su centramiento en la responsabilidad de la co-pertenencia, implica que no

> tenemos alteridad radical con el mal de cada tiempo y lugar: somos corresponsables (p. 414).

Por último, en relación con los afectos, el autor se refiere a los rencores, en plural, para dar cuenta de aquellos que están presentes en los terroristas: la injusticia y la vejación, el saqueo y la humillación; son esos rencores que, desde su perspectiva, alimentan el odio del terrorista. Así mismo evoca a Miguel de Unamuno, quién se refirió al rencor como "una pasión más grave que la envidia y la soberbia; un sadismo nutrido por el ansia de vengar la afrenta que se padeció, el desquite de la ofensa. Círculo mortífero que dura generaciones" (Viñar, 2006, p. 416).

Continuando en esta vía destacamos el texto de la psicoanalista argentina Nora Merlin titulado: *Colonización de la subjetividad y neoliberalismo*, en el cual desarrolla dos categorías: colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente de la masa. Para esto se sirve de las premisas de *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde Freud se refiere a las dos operaciones a través de las cuales se constituye la masa: la idealización y la identificación horizontal. Merlin (2019) afirma que, si bien estas operaciones se explican con Freud a partir de un objeto que es puesto por varios individuos en el lugar del ideal, hoy en día, es necesario cuestionarse sobre quién es el líder en esta fase del capitalismo, proponiendo que son los medios de comunicación porque son la voz del poder:

> El neoliberalismo produce una subjetividad calculada por el marketing, un sentido común digitado, una masa de autómatas con una retórica repetitiva de frases vacías, frívolas y banales. El poder de los medios de comunicación opera promoviendo identificaciones a través de imágenes, imperativos, instalan afectos como el odio, la angustia y la pasión por la ignorancia, propagando creencias y prejuicios como significaciones absolutas que condicionan las percepciones: se trata de hacer creer para ver (p. 273).

Este poder invisible que atribuye a los medios de comunicación coloniza la subjetividad, pero también se refiere a la educación, a la salud mental y a aspectos culturales

diversos que operan sobre la mente y los cuerpos, logrando la figura del “colonizado”. Esta categoría es transversal, y no corresponde a una categoría de clase social, en sus palabras:

> La colonización de la subjetividad es una categoría que presenta dos componentes: la estructura que es constante y la envoltura formal que es variable. La estructura, el "hueso" se conforma por prejuicios, odio, racismo, machismo, etc. Las tipologías de presentación lo que la clase social, tribu o parroquia; ellas responden a las identificaciones, los usos y costumbres de cada ámbito de pertenencia social (Merlin, 2019, p. 280).

Así mismo, hace referencia a los afectos y pasiones característicos de la masa, entre los cuales están la pasión por la ignorancia que da cuenta de un no querer saber nada sobre lo distinto, sobre lo singular, al odio que es otra pasión estimulada por la masa como la estructura ideal para reproducirlo, y otras más que surgen a través de esa obediencia inconsciente. La razón de esto se explica porque la masa, al ser una estructura artificial que está compuesta por una jerarquía de poder y sometimiento en la que existe un líder que encarna el poder y otros que obedecen, crea un sistema de uniformidad. En ese sistema todos hablan de la misma forma y se crea un mismo discurso que da la impresión imaginaria de pertenencia. Esta no es una inscripción real, pero hay un anhelo de inscribirse en ese todo que es la masa. Sin embargo, ese todo siempre produce secciones, y los que no se inscriben en él son rechazados y odiados.

De esto es posible concluir la alianza nefasta entre el neoliberalismo y los medios de comunicación. Merlin (2019) destaca que el neoliberalismo nace en los 90 con la caída de los estados socialistas, y se funda a partir de una mentira: la finalización de las ideologías (p.281). A pesar de que esto no es posible, ha tomado fuerza una nueva idea que rechaza la política, lo cual ha propiciado un ambiente para el surgimiento de un nuevo populismo ahora permeado por el neoliberalismo, es decir, uno que pasa de construir demandas horizontales en una voluntad popular a otro donde las demandas se construyen desde arriba. Entonces, desde su perspectiva, el neoliberalismo necesita culturas sin política, destacando lo siguiente:

> El odio es fantástico como cultura sin política porque si el conflicto lo tramitamos como “malos” y “buenos”, como “corruptos” y “decentes”, se transforma en un conflicto moral. Es la moral en lugar de la política. Entonces, es al poder al que le interesa esta cultura del odio, despolitizada y es la misma forma que tienen las ideologías totalitarias de tramitar el conflicto político: “en lugar de conflicto se produce la estrategia del enemigo interno. Es el odiado” (Merlin, 2019, p. 281).

De este recorrido destacamos que hay dos lógicas que es posible seguir desde lo político. Una es la utilización del miedo y el odio como afectos que movilizan a las masas, donde es posible identificar los efectos del capitalismo globalizante al cual no le interesa la política sino una cultura despolitizada que se construye a partir de la moral que podemos ver muy bien representada en el fenómeno de la polarización. Y otra lógica que es la que apunta al afecto de la esperanza a través de la confianza; empero, la primera lógica es la que parece funcionar mejor a los propósitos del neoliberalismo.

El populismo: reconquista del campo popular

El neoliberalismo ha traído un nuevo populismo que genera debates por sus múltiples formas de concebirlo, pero es claro su auge en el campo político de la época. Su uso es variado, no obstante, destacamos el más común que punta a considerarlo desde una connotación negativa, específicamente, para hacer referencia a los políticos que mienten cuando su discurso y programas acogen las emociones de un pueblo. Por otra parte, hay quienes, siguiendo los desarrollos del filósofo argentino Ernesto Laclau (2006), considerado como el pionero de la teoría sobre el populismo en América Latina, abogan por una política que sea capaz de reconquistar el campo popular, afirmando que no es posible pensar la política desligada de los intereses del pueblo, y que es a esto a lo que apunta verdaderamente el populismo.

Un primer texto que encontramos actual para comenzar a introducir esta discusión es del politólogo Manuel Arias Maldonado titulado *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. El autor parte de la transformación que están teniendo las democracias en occidente, señalando el papel de la revolución digital en la actualidad, lo cual dificulta el manejo de la información que antes permitía que prevaleciera lo que es conocido como "políticamente correcto", y que más bien fomenta la difusión de noticias que dejan al descubierto la xenofobia, los nacionalismos y los populismos que tienen lugar en la opinión pública. Su tesis es que hoy el ámbito político ha abandonado el modelo de democracia racional y ha desembocado en un tipo de democracia plebiscitaria en la cual los sentimientos y las emociones son los factores que mueven a los electores. Así lo define Arias (2016):

> Es cierto que la crisis de la mediación puede explicarse como un efecto de cambios sociales de largo alcance, desde la fragmentación multicultural de nuestras sociedades al debilitamiento de los partidos tradicionales, pasando por una digitalización que nos induce a creer que podemos hacerlo todo nosotros mismos directamente. Pero también es cierto que la sentimentalización de la conversación pública y la creciente fuerza de los afectos en la movilización social contribuyen decisivamente a provocar esa crisis. Y aunque se elogia la repolitización de la ciudadanía, cuya expresión más sintomática sería el activista no electo que se arroga la representación de otros ciudadanos, convendría recordar que ese renovado interés por la cosa pública no es garantía de coherencia democrática. ¡También se acude con ilusión a una ejecución pública! (Arias Maldonado, 2016, p. 21).

La mirada que da el autor a las emociones lo hace desde los aportes de las neurociencias, considerándolas como el disco duro de los sujetos políticos. Así, sostiene que los sistemas de creencias de un sujeto entran en interacción con sus sentimientos en la construcción de sus representaciones políticas, y para demostrarlo toma el ejemplo de la izquierda y la derecha; la primera apela a la compasión y a la confianza para construir una sociedad solidaria, y la derecha, al miedo y a la decepción para reclamar la dosis adecuada de liberación y seguridad. Estas distintas formas de racionalidad y su interacción con los afectos eran más estables en tiempos pasados, pero, a partir de la globalización que aboga

por una mayor pluralización social ha cambiado su aspecto positivo a uno peligroso: la polarización. Según el autor, en la actualidad existen fenómenos políticos que se esfuerzan por recuperar las emociones dando paso a manifestaciones que corresponden a propuestas que parecían estar desterradas en comparación a la democracia liberal (Arias Maldonado, 2016, p.22).

Así mismo, el autor considera imprescindible el papel de la revolución digital y de las redes sociales que replantean el significado de esfera pública, y que es necesario profundizar. En este sentido retoma lo que Manuel Castells (2009) consideró como una transformación de los medios de comunicación que permitirían una mayor democratización de la opinión pública, pero que, desde su punto de vista, lleva a lo que él denomina "sentimentalización de la conversación política" (Arias Maldonado, 2016, p.20). La tesis de Arias Maldonado apunta a que las redes sociales agudizan la polarización y causan lo que llama un "efecto túnel" dada la poca racionalidad en el análisis de la información, que es reemplazada por la publicidad política, lo que lleva a que el sujeto busque la satisfacción política a partir de una sensación de empoderamiento que deriva de su participación en esos canales de comunicación que han ido reemplazando las jerarquías y poniendo fin a las ideologías.

En conclusión, el autor hace una defensa apasionada de la razón escéptica que debe llevar a replantear la noción de sujeto político como aquel que identifique la soledad como mecanismo evolutivo que permite introducir la importancia de la sociabilidad, fortaleciendo la idea de que la democracia es el sistema que sostiene la pluralidad, pero reconociendo sus limitaciones que son las mismas de la política.

El populismo desde una mirada latinoamericana

Unas líneas atrás nos referimos al filósofo político de origen argentino Ernesto Laclau, a quien se le atribuyen los desarrollos sobre el populismo en América Latina. Esta línea teórica de la filosofía política continúa abogando por un populismo que logre reconquistar el campo popular como un modo de resistirse a los efectos neoliberales. La

filósofa y activista argentina Luciana Cadahia, que se desempeñó algunos años como docente de la Facultad de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, y quien actualmente reside en Chile donde es docente asociada del Instituto de Estética de la Universidad de Chile, publicó un libro producto de su tesis doctoral titulado *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía de los dispositivos*. En él aborda el pensamiento político actual desde la filosofía, afirmando que existe una línea de pensamiento que busca la normativización de la política, y otra que se propone una reflexión permanente de la misma. Dentro del primer modelo se ubica una línea de pensamiento que considera que la filosofía opera de manera prescriptiva, brindando así, un modelo teórico a priori de la realidad; en ese primer modelo ubica la línea de pensamiento llamada habermasiana, y la filosofía analítica, de las cuales destaca un interés por erradicar el conflicto mismo que supone la política, dado que la teoría y la praxis no están ligadas. Pero resalta que existe también un enfoque que intenta pensar la política desde el conflicto mismo, para referirse a la filosofía de la diferencia que ha sido impulsada principalmente desde Francia, y que ha desempeñado un papel fundamental en la construcción de esta mirada crítica. Sin embargo, advierte que esta línea de pensamiento ha encontrado importantes limitaciones al quedarse sin una salida a las críticas que realiza sobre lo que ya existe.

En este punto hace referencia a la tendencia especial que pone el pensamiento italiano a la etimología, pues si bien es necesario conocer el origen de las palabras que derivan en la creación de conceptos, la autora advierte que estos sufren también algunas transformaciones que no se tienen en cuenta por la fuerza que cobran en la comprensión de los fenómenos políticos, especialmente desde la modernidad. Así es que toma una vía que se separa de estas dos líneas de pensamiento que imperan dentro de la filosofía y se propone "abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas" (Cadahia, 2017, p. 15). Dicho esto, la cuestión que motiva su libro es ¿cuál es la orientación que la actual coyuntura latinoamericana puede ofrecer al pensamiento político contemporáneo?, para lo que considera fundamental indagar sobre las nuevas formas de existencia en la medida que permiten una reapropiación de la tradición filosófica de la modernidad.

Del pensamiento que ha surgido en Latinoamérica, Cadahia (2017) destaca su capacidad por pensar la filosofía en conexión con la praxis, e introducir un puente entre la filosofía moderna y sus categorías con una mirada crítica impulsada por la filosofía de la diferencia. Para esto propone pensar las palabras como "ruinas vivientes" desligándose del uso de las etimologías, pero al mismo tiempo, valiéndose de ellas, en la medida que:

> En cuanto ruinas, son la huella del pasado del que ya no es posible reconstruir una imagen acabada, sino tan sólo producir unos fragmentos. En cuanto vivientes, quiere decir que la configuración de esos fragmentos cobra un sentido específico solamente desde la coyuntura política en la que son problematizados (p. 18).

Si bien la introducción del libro evidencia que este no se ocupa directamente de la relación entre los afectos y la política, se puede vislumbrar que el tratamiento de los conceptos, como campos de problemas, abre vías para la filosofía política contemporánea que podría ser útil para la presente investigación en la medida que podrá dar luces sobre la constitución de los dispositivos, pensados más allá del poder y del sujeto político. Por esta razón se trae la afirmación con la que la autora cierra su introducción: "esta reconsideración nos permitirá encauzar de otro modo los dilemas actuales del pensamiento político contemporáneo y, también, ponerlos a discutir con los cambios políticos y los lugares de enunciación…" (Cadahia, 2017, p. 16).

Sin duda, uno de estos dilemas se encuentra entre el republicanismo y el populismo que son presentados actualmente como una salida posible al liberalismo político. Esta cuestión es abordada por la misma filósofa en otro texto que se titula *Intermitencias: materiales para un populismo republicano,* en el cual propone partir de las tensiones que se producen entre populismo y republicanismo, lugar que considera pertinente para realizar una propuesta que salga de la dicotomía que no pasa de señalar las abstracciones de cada uno. En un primer momento, indica que es posible encontrar las raíces del republicanismo y del populismo en el pasado con ciertas intermitencias, donde vuelven a aparecer en la escena

política con connotaciones que cambian de acuerdo con la época. Por ejemplo, hace referencia a la concepción actual que se tiene sobre el populismo como un pensamiento político que señala un "exceso" dirigido hacia lo popular, hacia el pueblo. Esto por supuesto no significa la suposición de una exclusión del pueblo en el marco de toda reflexión política. Ahora bien, esa dimensión de la política no es sin una consideración de la sensibilidad que implica, en consecuencia, que ella está atravesada por los afectos. Entonces, ¿cómo entiende esta autora la relación entre los afectos y el populismo?

> Por lo general, la dimensión afectiva es asociada a un estadio de irracionalidad, un exceso peligroso que debería evitarse en toda práctica democrática. El argumento que sostiene esta idea es la vieja afirmación de que los afectos y la racionalidad se encuentran en una relación antagónica. Y, por tanto, la presencia de uno supondría la desaparición del otro. El populismo sería la expresión del exceso y la irracionalidad, una forma aberrante y deformada de la experiencia democrática anclada en las pasiones de un pueblo. En este escenario, las teorías del populismo funcionarían como herejías dentro de aquel espacio contaminando y enrareciendo el nítido ámbito de la política (Cadahia, 2019, p.58).

Esto, para señalar que desde una perspectiva republicanista que concibe que se debe gobernar una nación a partir de un estado, los afectos y la institucionalidad serían incompatibles, dando lugar a que la cultura popular sea incompatible con la democracia, pues es ella la que tiene una relación estrecha con estos. De aquí surge la vinculación de los afectos con el campo de lo sensible y su distancia con el campo de la razón que Cadahia (2019) propone relacionar para referirse a una "razón sensible" (p.60), basándose en algunos presupuestos hegelianos sobre la razón ilustrada y la necesidad de la estética en los filósofos. En conclusión, afirma que:

> […] No se trataría tanto de apuntar con cierto asombro y rechazo sobre las debilidades del populismo y su dizque incapacidad para salir del plano afectivo, sino, por el contrario, habría que preguntarse en qué momento determinado el pensamiento político dejó de prestarle atención a este ámbito. Y, más aún, en qué momento empezó

> a considerarse que la verdadera política, la política seria y madura, debía deshacerse de esta dimensión sensible. Si algo nos ha mostrado la crisis civilizatoria que atravesamos, es que las pasiones políticas y las identificaciones afectivas se hacen presente como el retorno de lo reprimido. Ante esa evidencia se vuelve más que necesario volver a pensar esta dimensión de la política y reconectar con las formas en que ha sido pensada por la tradición moderna (Cadahia, 2019, p.61).

Así que, este planteamiento invita a reconsiderar el concepto de populismo, reconocer que este ha tenido un papel fundamental en la política latinoamericana puesto que, culturalmente, los movimientos sociales de base popular han tenido una importante participación política que han permito transformaciones sociales, lo cual significa que con el populismo es posible reconquistar el campo popular. Esto quiere decir que la dicotomía razón-emoción, que ha estado presente desde la modernidad como muestra de los más importantes alcances políticos, debe ser replanteado contando con él, es decir, conociendo sus razones y desarrollos con el fin de introducir en este campo la posibilidad de los antagonismos y de los conflictos como oportunidad de transformaciones políticas desde una base popular, es decir, sensible, estética y afectiva.

Entonces ¿qué hemos encontrado en esta trayectoria? Por un lado, la dominación de la lógica de la subjetividad, vía el discurso, lo cual tiene consecuencias en el lazo social y en la política al ser una lógica que los fragmenta. Cuenta de ello es que en el recorrido realizado sobre los afectos no se identifica uno que sea colectivizante, es decir, no se evidencian afectos que encarnen verdaderas causas en torno a las cuales se podrían congregar masas estructuradas, sino que son los afectos del miedo y el odio, principalmente, a los que se apunta y que tienen como efecto otros, dentro de los cuáles, encontramos la indiferencia, la ira, el rencor. Un afecto como la esperanza, que se conoce también por su capacidad de movilización de las masas, ha sido reemplazada por el odio, afecto que sirve a la cultura de la despolitización a la que no le interesa más que la instauración de la moral para dejar por fuera toda posibilidad de que el sujeto pueda pensarse éticamente, razón por la que afirmamos que la política hace una instrumentalización del sufrimiento que tiene en la escena la

crueldad, la humillación y el asco. Allí, encontramos principalmente la vergüenza y el pudor, este último, el afecto que permitirá pensar la posición ética de cada sujeto, esa que da cuenta de una posición singular, prueba de que hay algo del sujeto que queda por fuera del discurso y que desarrollaremos más adelante.

Por otra parte, están la angustia y los afectos propios de la constitución subjetiva como la envidia y los celos que también son tocados por el discurso, y su efecto es la exacerbación de estos a cuenta de la lógica competitiva y de rivalidad que es incitada por el discurso del capitalismo. A continuación, presentamos una gráfica que contiene los conceptos principales que conciernen a la investigación y que abren los desarrollos que se continuarán en los siguientes capítulos, en los que el interés estará puesto en comprender la lógica de las intersecciones posibles entre ellos.

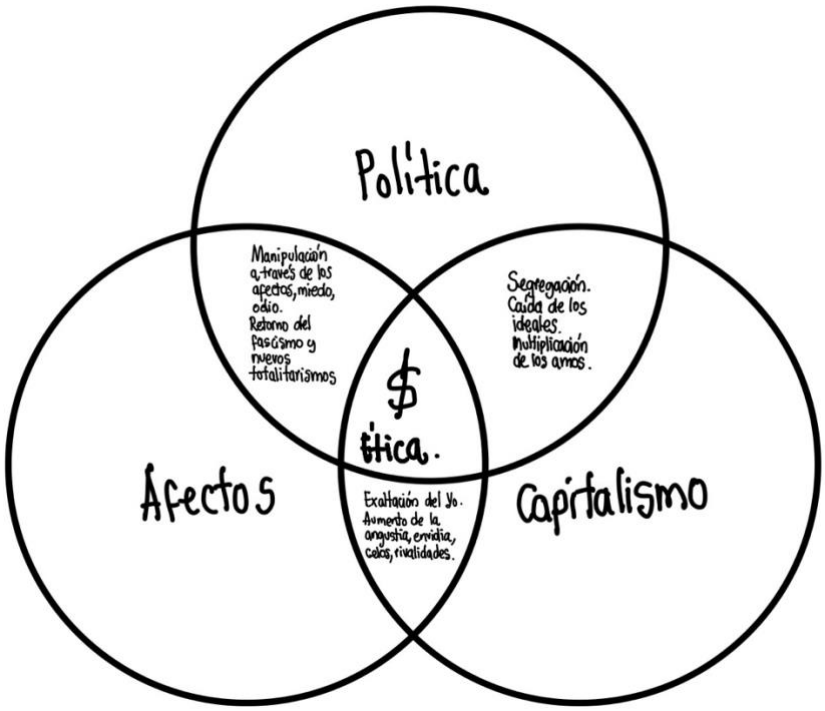

Figura 2.: Gráfico conceptos y hallazgos principales del Estado de la Cuestión.
Fuente: Elaboración propia.

Capítulo 2. Los afectos: constitutivos del sujeto

A partir de las elaboraciones previas identificamos que el problema de investigación consta de dos niveles que no son del todo independientes: uno clínico, subjetivo; y otro social, que indican dos vertientes que toma la investigación desde este punto: una se refiere a los afectos que son propios de cada sujeto de manera singular, y que no necesariamente deben ser considerados como efectos de los movimientos políticos o grupales y, así mismo, que no son susceptibles de ser gobernados o dirigidos colectivamente, como la crueldad, el resentimiento, el odio, inclusive la angustia. Hay afectos que son propios de la posición del sujeto frente a su historia, pero también frente a lo real singular y que no se colectivizan. La otra vertiente implica los afectos como efectos del discurso, lo cual permitirá, luego, articular la política a partir de esta noción de discurso.

En consecuencia, es necesario comprender cómo el psicoanálisis permite ver la forma en la que surgen los afectos, y para ello es necesario dar cuenta de la constitución del sujeto, que no es equivalente al individuo sociológico ni psicológico, toda vez que el descubrimiento freudiano, ha permitido situar al sujeto como efecto del inconsciente y la pulsión, esencialmente, pulsión de muerte. Lo que de entrada no se define como emociones yoicas voluntarias. La fórmula con la que Freud (2004/1917) define ese acontecimiento, que él llamo "herida narcisista" para la humanidad, es: "el yo no es amo en su casa" (p.15). Ahora, es necesario abordar lo que el psicoanálisis comprende como la constitución del sujeto que tiene como efecto unos afectos que podrán ser nombrados *afectos estructurales*, es decir, que son inherentes al surgimiento de un sujeto y que implica el efecto del lenguaje sobre el viviente.

Desamparo originario y la angustia: Freud

En primer lugar, Freud da cuenta de la prematuración del ser humano, es decir que llega al mundo en condiciones que hace que su supervivencia dependa de un auxilio exterior, una asistencia ajena, según las traducciones, sin cuya respuesta la pequeña cría humana, o el

organismo inerme sobreviviría. Esa es una condición biológica de la cual Freud deriva una condición psicológica: el desamparo originario y la dependencia del otro. En esa coyuntura vital ya Freud sitúa la primera fuente de la angustia como el afecto que acompaña al sujeto:

> El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene *mediante auxilio*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del *entendimiento*, y el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuente primordial* de todos los *motivos morales* (Freud,1895/2001, p. 362).

Entonces, la angustia es el afecto que está ligado al desvalimiento que Freud atribuyó al nacimiento, el cual deja tras de sí esa huella afectiva que es la angustia. En principio le dio el nombre de "angustia tóxica", que explicaba a partir de los cambios en la respiración durante el proceso del nacimiento, ubicando allí la raíz del concepto de la angustia que significa angostamiento por su relación con la sensación de que el aire falta. De esto da cuenta Freud en su *25ª conferencia La angustia (1916-1917).* En ella distingue la angustia realista, que define como la reacción frente a un peligro externo del cual se deriva un estado sensorial, al que nombró *apronte angustiado,* a partir del cual se da la reacción de angustia que en algunos casos es la huida y en otros un estado afectivo paralizante; y la angustia neurótica que es completamente enigmática y que se puede manifestar en tres situaciones: como *angustia expectante,* que es un estado donde la angustia está libremente flotante; otra que está ligada a las fobias, en las que normalmente se da un vínculo con un determinado peligro externo, y la angustia histérica.

Estos desarrollos motivaron a Freud a pensar en la relación estrecha entre el miedo y la angustia neurótica, que encuentra su curso en la formación del síntoma fóbico, lo que explica a partir del mecanismo de la trasmudación directa de la libido que describe a través de la angustia infantil, que para él debe considerarse ya como una angustia de la neurosis. De la angustia infantil toma las dos situaciones que suscitan angustia a la mayoría de los niños:

la oscuridad y la soledad, y ubica su causa real en la añoranza de la madre. Luego se refiere a la represión como el segundo mecanismo que opera a partir de la angustia que está ligada a las propias pulsiones de las cuales el sujeto debe defenderse, por ello, afirma que aquello a lo que se tiene miedo es a la propia libido. Así, si bien se refiere a dos modos en los que se presenta la angustia, a saber, angustia realista y angustia neurótica, es posible ver cómo esta última, a partir de estos mecanismos que desvela, puede mudarse en angustia realista, puesto que gana al creer que puede protegerse así mismo, es decir, que de un peligro externo hay posibilidades de huida, lo cual no es posible cuando es uno interno. Freud advertirá que la angustia es un afecto que se manifiesta de diferentes modos a lo largo de la vida de un sujeto, tal como puede verse en su *conferencia 32º sobre la angustia y la vida pulsional* que publica en 1932. En esta conferencia Freud se refiere a estos modos partiendo de la teoría de su colega Otto Rank, que se interesó en la angustia del nacimiento, veamos:

> El ya encontró preparado el núcleo de su doctrina, a saber, que la vivencia de angustia del nacimiento es el arquetipo de todas las situaciones posteriores de peligro. Si nos atenemos a esto, podremos decir que en verdad a cada edad del desarrollo le corresponde una determinada condición de angustia, y por tanto una situación de peligro, como la adecuada a ella. El peligro del desvalimiento psíquico conviene al estadio de la temprana inmadurez del yo; el peligro de la pérdida de objeto (de amor), a la heteronomía de la primera infancia; el peligro de la castración, a la fase fálica; y, por último, la angustia ante el superyó, angustia que cobra una posición particular, al periodo de latencia. A medida que avanza el desarrollo, las antiguas condiciones de angustia tienen que ser abandonadas, pues las situaciones de peligro que les corresponden han sido desvalorizadas por el fortalecimiento del yo. Pero esto ocurre de manera sólo muy incompleta. Son muchos los seres humanos que no pueden superar la angustia ante la pérdida de amor nunca logran suficiente independencia del amor de otros y en este punto continúan su conducta infantil. La angustia ante el superyó no está normalmente destinada a extinguirse, pues es indispensable en las relaciones sociales como angustia de conciencia moral, y el individuo sólo en rarísimos casos puede independizarse de la comunidad humana (Freud, 1932/2001, p. 81).

El hombre, entonces, es un ser prematuro biológica y subjetivamente. Su naturaleza pulsional lo hace un ser social, dependiente del Otro, propenso a la angustia por la posibilidad de la pérdida de amor de quienes ama, lo que supone una paradoja, puesto que, esta misma naturaleza pulsional hace que estas relaciones sean conflictivas. En el capítulo I del *Malestar en la cultura,* Freud hace referencia a esto cuando afirma que los seres humanos tienen pocas posibilidades de existir aislados y, aun así, sienten un enorme malestar por los sacrificios que les implica la cultura, a fin de consentir una convivencia. Y prosigue con esta idea al punto que afirma que es tan imprescindible para la cultura la compulsión al trabajo como el gobierno de las masas por parte de una minoría, dado que estas son indolentes e ignorantes, además no actúan desde la razón, lo cual las deja bajo el dominio de afectos desenfrenados que son incitados de unos a otros. Esta idea da cuenta de que para Freud este desamparo originario es correlativo a la necesidad de un Padre, que es la vía a través de la cual el sujeto se abre camino en la experiencia colectiva; cuenta de ello son la religión y el ejército, los dos ejemplos que toma Freud para plantear luego que la identificación es el primer vínculo de relación con el Otro.

¿Qué es un sujeto entonces? Lacan

Ahora bien, luego de Freud, Jacques Lacan, el psicoanalista francés, retoma el problema para situar inicialmente el relevo del inconsciente freudiano definido como teniendo estructura de lenguaje, es decir, que opera como un discurso amo para el sujeto del cual hemos dicho, no es amo en su casa. Está gobernado por el inconsciente. Así, desarrolla una teoría de los discursos para dar cuenta de los efectos del lenguaje sobre el sujeto, en la cual está implicada la relación con el Otro. En el Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis* que dedica a este tema, se pregunta sobre ¿qué es un sujeto?, y responde con la fórmula del *discurso* del que nos dice que es una *estructura* que prefiere llamar un *discurso sin palabras*, lo citamos:

> De entrada, se plantea este momento en que S1 viene a representar algo, por su intervención en el campo definido, en este punto en el que nos hallamos, como el campo previamente estructurado de un saber. Y por supuesto, es el sujeto, en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente. Este último es, seguramente, el lugar, el sitio de la marca, pero lo que el sujeto introduce por medio del estatuto del saber es de otro orden (Lacan, 1970/2008, p.11).

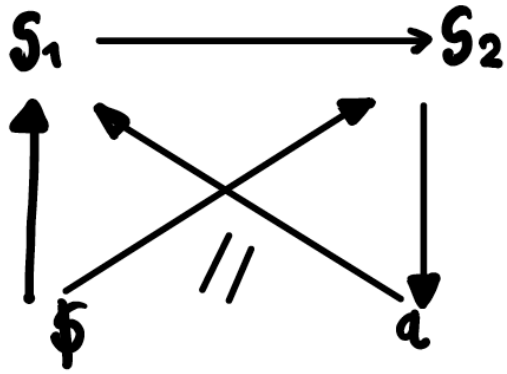

Figura 3.: Discurso del Amo
Fuente: Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis*, p.11.

Entonces, el resultado es la fórmula del discurso del amo que, como hemos dicho, es el inconsciente, lo cual significa que este es realmente el amo del sujeto. Para comprender qué es un sujeto a partir de esta fórmula, podemos decir que es un sujeto que en principio está sujetado a los significantes amo que vienen del Otro, y forman una cadena de sentido con otros significantes, lo cual explica que el inconsciente esté formado como un lenguaje, y que, de esta operación, en el lugar de la producción, se ubique el *objeto a* que es el objeto causa de deseo, y como tal, lo más singular de un sujeto, es decir, aquello que no le debe nada al discurso. Así, el discurso, comparte la misma estructura lógica, y de este resaltamos la perspectiva que introduce al dejar por fuera la división tan conocida entre lo social y lo subjetivo. De esto podemos afirmar que tanto Freud, pero más decididamente Lacan, pudieron identificar que hay una parte del sujeto que no logra ser "apalabrado" por el

discurso, algo que se queda por fuera de él, y que, en últimas, es lo más singular de un sujeto, es decir, que no le debe nada al Otro.

Colette Soler, en su texto *Lo que queda de la infancia* se refiere a las marcas indelebles de la infancia, afirmando que se trata de lo más singular de cada uno, y se detiene en la noción de marca para decir que implica una relación con aquello que se produjo por accidente y no por efecto de la estructura, refiriéndose a los accidentes de la historia individual que definen lo que Lacan llamaba una "diferencia absoluta", respecto de la estructura que se impone para todos, ya sea la del lenguaje o la del discurso. Estas marcas del pasado no son todas traumáticas, y aunque permanecen imborrables para los sujetos, no representan un sufrimiento ligado a ellas.

De forma muy precisa se refiere a ellas como una primera contingencia de la que dice: "se nace en algún lugar" (Soler, 2015, p. 62), lo cual constituye las prácticas que a la vez son corporales y subjetivas que dan la sensación de tener, o no, cosas en común, y se sirve del concepto de *habitus* para referirse a los rituales que incluyen las prácticas alimentarias y de higiene que pueden ser compartidos, en alguna medida, colectivamente. Son, en definitiva, los gustos individuales o colectivos que están regulados, y por esta razón no causan tanto dolor, pero acompañan siempre a cada sujeto; Soler (2015) afirma que esto puede explicarse porque es ese registro que se fija en la infancia junto con el trauma, pero es el de las satisfacciones reguladas por el principio del placer que son siempre homeostáticas y temperadas (p. 62). Es un registro del cual Lacan dio razón con su noción de *discurso*, que define como orden social para referirse a esos goces que se producen en cada lazo social y que están regulados, constituyendo los sentimientos de identidad y pertenencia social.

Aunque, aparentemente estos goces tienen la particularidad de no ser muy propensos al conflicto, es un asunto que encontramos de mayor interés para la presente investigación puesto que, al estar ligados al sentimiento de pertenencia comunitaria, cimentan los "afectos problemáticos" que son:

> Los sentimientos nacionalistas, regionalistas y, digamos más ampliamente, todos los racismos. Cualquiera sean las justificaciones que invoque, el racismo tiene una definición precisa: la aversión por las modalidades de satisfacción del Otro, por sus costumbres -ya sea que estén o no más allá del principio del placer-, y la preferencia por las suyas propias (Soler, 2015, p.62).

Por esta razón, nos proponemos en este capítulo abordar los afectos que son efecto de la constitución del sujeto, identificando de antemano que hay un parte de esta constitución que requiere pensar la relación entre discurso y sujeto, que incluye las identificaciones pero también otra que nos exige pensar lo que el discurso no logra "apalabrar", lo cual significa que, si bien todo sujeto "nace en un lugar", hay un margen de elección en cada uno, es decir, una elección a aceptar o no los semblantes que ordenan los modos de vida de determinada cultura. Esto asociado a la concepción de inconsciente que introduce Lacan en su última enseñanza para indicar que, si bien ha existido siempre, lo que es una novedad es que el psicoanálisis se acerca a él y lo piensa como un saber que está compuesto por los significantes y por el goce que estos comportan, es decir, un inconsciente que está hecho de rasgos unarios que se producen en los accidentes contingentes de la historia individual que nombramos antes, y que no tienen que ver con las identificaciones del sujeto.

Sujeto y discurso

Comenzamos a desarrollar esta relación entre sujeto y *discurso* que, como hemos dicho anteriormente, es una relación inmanente puesto que el sujeto se constituye en el lugar del Otro con mayúscula, al que se puede llamar también el Otro del discurso. Entonces, abordaremos en principio aquello que corresponde a la constitución del sujeto que se realiza vía el Otro, con el fin de identificar los afectos que surgen como efecto de ello, para lo cual es necesario abordar la cuestión de las identificaciones.

En la obra de Freud y en la enseñanza de Lacan es posible encontrar argumentos que dan cuenta de que el sujeto lleva las marcas del Otro, pero precisan que la noción de cultura

o, lo que Lacan llamó el *discurso*, deben ser tratados en el uno por uno, siendo esta la vía a través de la cual en el psicoanálisis se introduce lo social. Las identificaciones interesan en este punto, puesto que ellas son la vía en la que el sujeto y el Otro se encuentran, son variadas y múltiples, por eso la referencia que se hace a ellas es en plural, y, por último, remiten siempre a una relación de alienación.

En Freud encontramos una definición de las identificaciones como el primer vínculo de un sujeto al Otro, definiéndolas como lazo social, lo cual permite evidenciar una doble función: una con relación al sujeto, y otra en las masas. En esta nueva definición, las identificaciones para Freud explican la consistencia de las masas a partir de dos tipos de identificación: una primera del sujeto al líder, jefe o a una idea rectora. Este tipo de identificación al líder fue llamada por Freud como *ideal del yo,* y desde su punto de vista, es necesario que esta se dé para que luego pueda dar paso a una segunda identificación que se da entre pares, entre los diferentes miembros de una comunidad, y que fue llamada por él, como identificación al *yo ideal*. Sin embargo, Freud alerta sobre un tercer tipo que implica su dimensión hostil, a la que se refiere como la constitución de un enemigo común que permite desvelar la segregación que está en la base de la fraternidad. En la obra de Freud las identificaciones cumplen un papel fundamental en esta relación del sujeto con el discurso, y es necesario resaltar que él pudo vislumbrar que su papel no se limita a que el sujeto imite o copie un rasgo del Otro, sino que las identificaciones están sumergidas en la satisfacción pulsional, es decir, que en ellas está en juego una forma de goce inconsciente, lo cual responde al apego profundo del sujeto hacia las mismas.

Entonces, a la pregunta sobre cuál es el fundamento de las identificaciones, podemos responder con Freud a partir del desamparo originario, que da cuenta de la *falta en ser* estructural que determina a todo ser humano al comienzo de su vida, a la dependencia del Otro, puesto que se nace en un estado de prematuración que requiere de ese auxilio que puede venir o no de él. Retomando el texto de Colette Soler (2015) *Lo que queda de la infancia,* en este punto es posible ubicar el trauma en la teoría freudiana dado que, para él, sin que utilice el término “Otro”, describe un trauma que está ligado al gran Otro, puesto que Freud lo

describe como un Otro que sólo podrá decepcionar de manera triple a la vez: “a la espera de amor, a la exigencia del saber sexual y a la aspiración a la creación. En el fondo lo traumático es el sin salida de la demanda” (p.66).

Freud introduce tres elementos que están implicados en esa falla originaria: en un primer momento la prematuración, el desamparo y la dependencia, lo que explica que, en el origen, nuestra supervivencia depende del Otro, sin embargo, en este punto será Lacan quién viene a introducir un elemento que es importante esclarecer por su complejidad, y es el paso de la necesidad, que se ubica al inicio en esa relación del sujeto al Otro, hacia la demanda, cuestión que es llamada por Lacan “alienación al deseo del Otro” como operación estructurante, es decir, constitutiva. Para esto será necesario remitirnos al Seminario 10 *La Angustia,* en el cual afirma que este Otro, al cual se refiere como deseante, concierne al deseo del sujeto en la medida de lo que le falta, y es preciso en diferenciarlo del otro con minúscula al que llama “semejante”. Allí introduce un esquema que es llamado esquema de la primera división del sujeto:

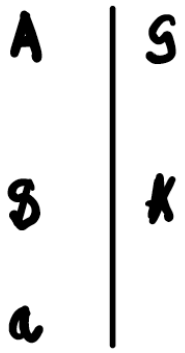

Figura 4.: Primer esquema de la división
Fuente: Lacan, seminario 10. *La Angustia*, p.36.

De este esquema es importante destacar una operación necesaria que precede a estas dos identificaciones, puesto que S en principio está indeterminado, y es lo que él llama “el

sujeto no existente", al igual que A como el Otro originario, lugar del significante. Así, el S debe situarse como determinado por el significante, y continúa afirmando lo siguiente:

> Con respecto al Otro, el sujeto que depende de él se inscribe como un cociente. Está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. No por eso, por así decir, deja al Otro hecho rodajas. Hay, en el sentido de la división, un resto, un residuo. Ese resto, ese Otro último, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el *a*. Por eso los dos términos $ y *a*, el sujeto marcado por la barra del significante y el *a* minúscula, objeto, residuo de la puesta en condición, si puedo expresarme así, del Otro, están del mismo lado, el lado objetivo de la barra. Están ambos del lado del Otro, puesto que el fantasma, apoyo de mi deseo está en su totalidad del lado del Otro. Lo que ahora está de mi lado es lo que me constituye como inconsciente, a saber, A tachado, el Otro en la medida en que yo no lo alcanzo (Lacan, 1969/2007, p.36).

En el mismo seminario Lacan sigue introduciendo este esquema al que va agregando algunas variaciones para dar cuenta de la división del sujeto, su relación con el Otro, y lo que de esta división queda como resto, que es lo que designa como *objeto a* y que tendrá una relación directa con el afecto de la angustia que es el afecto propio de esta constitución subjetiva. Un segundo esquema que introduce es el siguiente:

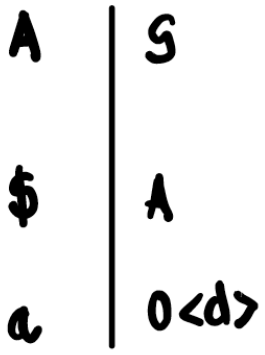

Figura 5.: Segundo esquema de la división
Fuente: Lacan, Seminario 10 *La Angustia*, p.127.

Este segundo esquema no representa un cambio muy significativo al anterior, podemos ver que lo que Lacan agrega a él es el cero (0), que ubica del lado del sujeto y al frente del *a* que ya hemos indicado como el resto de esta división. El psicoanalista español Ramón Miralpeix (2015) afirma que este cero lo interpreta como la manera de mostrar la imposibilidad de dividir el resto (párr.3). Será realmente en el tercer esquema que introduce modificaciones considerables, como lo son la línea de separación horizontal, y bajo ella la inversión de las posiciones de *a* y $, veámoslo:

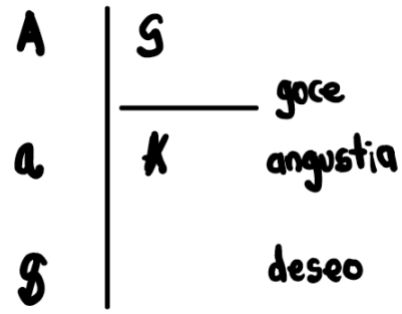

Figura 6.: Tercer esquema de la división
Fuente: Lacan, Seminario 10 *La Angustia*, p.175.

Para explicarlo, Lacan hace referencia nuevamente al proceso de subjetivación que ha dado lugar a su primer esquema de división, afirmando una vez más que el sujeto se constituye en el lugar del Otro "bajo los modos primarios del significante", operación de la cual surge un resto que hemos indicado ya, el *a*, como aquello que permanece irreductible a la misma. Citaremos a Lacan (2007/1963) cuando aborda la relación del *a* y el S que vemos como novedoso en este esquema:

> La relación de este *a* con S - el *a* precisamente como aquello que representa al S en su real irreductible-, este *a* sobre S es lo que completa la operación de la división, ya que en efecto A, por así decir, no tiene común denominador entre el *a* y el S. Si queremos, por convención, cerrar de todos modos la operación, ¿qué hacemos? Ponemos en el numerador el resto y en el denominador el divisor. El $ es equivalente a

> *a* sobre S. En tanto que es caída, por así decir, de la operación subjetiva, en este resto reconocemos estructuralmente, mediante la analogía del cálculo, el objeto perdido. Con esto nos enfrentamos, por una parte, en el deseo, por otra parte, en la angustia. Nos enfrentamos con ello en la angustia en un momento lógicamente anterior al momento en que lo hacemos en el deseo (p. 175).

Podemos ver que en este esquema Lacan introduce los términos de goce, angustia y deseo que debemos precisar no sólo con el propósito de ubicarlos en la constitución subjetiva, sino con el fin de ir introduciendo el afecto de la angustia como un efecto de ella. Sobre la angustia, dirá Lacan, antes de presentar este esquema, que no es sin objeto, para referirse a un objeto de naturaleza distinta que marca una distancia con la tesis que sostenían algunos autores sobre lo que diferenciaba a la angustia del miedo, atribuyéndole a este último siempre un objeto que representaba un peligro. En esta vía, Lacan sugiere que debemos seguir la tesis de Freud sobre la angustia como "rasgo de señal", que nos indica el uso que podemos hacer de su función, afirmando que sólo la noción de real nos permitirá orientarnos. En sus palabras:

> Podemos decir ya que este *etwas* ante el cual la angustia opera como señal es del orden de lo irreductible de lo real. Fue en este sentido que osé formular ante ustedes que la angustia, de todas las señales, es la que no engaña (Lacan, 2007/1963, p. 174).

La angustia es entonces señal de lo real. Este real que su lugar puede ser representado con la barra que indica la operación que aritméticamente se llama división. Por esta razón, luego de introducir este tercer esquema, Lacan afirma que es necesario, para connotar los tres pisos de la operación de división, introducir al principio una *x* que sólo se puede nombrar retroactivamente, y que es el acceso al Otro, el punto de mira en el que el sujeto debe situarse. Aquí se tiene el lugar de la angustia, constitutivo de la aparición de la función *a*, y luego aparece el $ como sujeto del deseo en el tercer término. Este esquema aparece en el apartado que Lacan (1963/2007) denomina la angustia entre *x* y deseo":

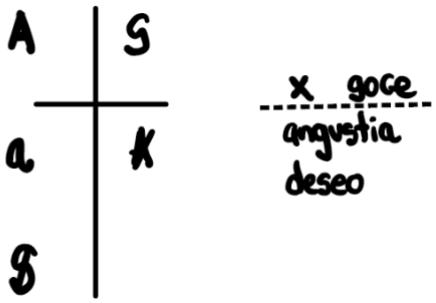

Figura 7.: La angustia entre x y deseo
Fuente: Lacan, Seminario *La Angustia*, p.176.

Lacan dirá luego, en relación con la angustia, que en ella el sujeto se ve oprimido, concernido en lo más íntimo de su ser, y nos recuerda que, si bien ha sido definida como "señal de lo real", debemos estar atentos a qué apunta la angustia en lo real, es decir, en relación con qué se presenta ella como señal, y que es lo que trata de mostrar en el esquema de la división significante del sujeto. Nos recuerda que la *x* representa lo que denomina un sujeto primitivo que se dirige a su advenimiento como sujeto (S) que, como hemos dicho, tiene que realizarse por la vía del Otro (A), siendo esta su primera posición en un plano que Lacan llama "mítico" y que antecede a la operación de división.

Este (S), sujeto no tachado, no dividido, también es llamado por Lacan allí como el sujeto del goce, recordando que sólo es posible aislarlo como sujeto míticamente. Posteriormente introduce su último esquema de la división que presentamos a continuación:

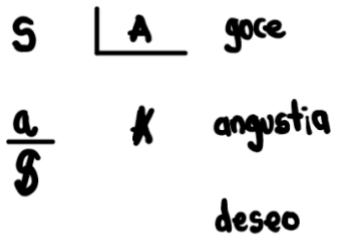

Figura 8.: La angustia entre goce y deseo
Fuente: Lacan, Seminario *La Angustia*, p.189.

En él continúan estando presentes los tres pisos que representan el goce, la angustia y el deseo. Estando la angustia como función media entre el goce y el deseo, función que es además acentuada por Lacan al afirmar que el goce no conocerá al Otro sino por medio de este resto que es representado por *a*. De este último esquema consideramos que es fundamental lo que continúa desarrollando sobre la angustia que ubica como función media, de la cual dirá lo siguiente: "La angustia es, pues, término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida en que es una vez franqueada la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye" (Lacan, 1963/2007, p.190).

La angustia se ubica entonces en la hiancia entre el deseo y el goce, y su objeto es el *objeto a* que viene a representar aquello que se pierde, que queda como desecho, que se resiste a la significantización, y que es lo que termina por producir el sujeto deseante, no ya el del goce, en sus palabras: "el sujeto en tanto que se encuentra en la vía de su búsqueda, que no es búsqueda de su goce" (Lacan, 1963/2007, p. 190). Hasta este punto podemos decir que la Angustia es uno de los afectos que surgen como efecto de esta constitución subjetiva, y es claro que, en este seminario, Lacan "la situó primero en el *objeto a* que no logra inscribirse en el Otro (lugar de los significantes), que pertenece al Otro pero que hace un agujero en él" (Soler, 2011, p.26), y luego amplía su tesis para relacionarla con lo real. No obstante, lo que podemos afirmar en este punto es que la angustia es el afecto de separación, y viene al lugar de la barra en el Otro: "Por ende, es el lugar donde no estoy inscripto en ningún significante, separado de la cadena significante" (Soler, 2011, p.31).

Cuestión que es importante resaltar puesto que, como veremos más adelante, al abordar la alienación, la sujeción del sujeto al discurso del Otro que se da vía la alienación a sus significaciones no son angustiantes, pero generan otro tipo de afectos que nos indica Colette Soler (2011) en su texto *Los afectos lacanianos* como la indignación, la cólera, la protesta o, por el contrario, la aceptación, el orgullo. La angustia, por su parte es "el vacío de significación como enigma del Otro a la que tiene que añadírsele una condición suplementaria: que el sujeto, el angustiado, o más bien el angustiable, se sienta concernido

en su propio ser, esta es la diferencia con el miedo" (p.32). Ahora, pasemos a abordar la alienación que hemos indicado ya, hace parte de la constitución subjetiva.

Ahora bien, el problema de la alienación al deseo del Otro Lacan lo aborda en el seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* donde la alienación es definida como una operación constitutiva fundamental de la subjetividad. Esta alienación ¿cómo la podemos entender? Como operación lógica articulada a la operación de separación que él nombra en este seminario como las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significante respecto del lugar del Otro, destacando que esta relación se engendra toda en un proceso de hiancia que evoca, de alguna manera, la división antes mencionada. De este abordaje destacamos que su interés está puesto en la función del sujeto como efecto del significante, que define como aquello que representa a un sujeto para otro significante afirmando lo siguiente:

> Al producirse en el campo del Otro, el significante hace surgir el sujeto de su significación. Pero solo funciona como significante reduciendo al sujeto en instancia a no ser más que un significante, petrificándolo con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto (Lacan, 1964/2008, p. 215).

Lacan prosigue refiriéndose a esta operación significante como la *afanisis*, que puede ser entendida también como su desaparición, la del sujeto, y nos recuerda que, si bien este término había sido introducido por otro psicoanalista, Jones, hacía algunos años, lo había hecho para referirse a la desaparición del deseo. Entonces, Lacan (1964/2008) propone retomar el término para referirse a la desaparición del sujeto que también ha llamado como el *fading* del sujeto, e introduce dos operaciones para articular la relación del sujeto con el Otro: en primer lugar, se refiere al *vel* de lo que considera la primera operación esencial que funda al sujeto, a la que se refiere como alienación, la cual define, no a partir de que el sujeto esté condenado a surgir inicialmente en el campo del Otro, sino que, lo citamos:

> Consiste en el ese *vel* que condena -si la palabra *condenar* no suscita objeciones, la retomo -al sujeto a sólo aparecer en esa división que he articulado lo suficiente, según creo, al decir que, si aparece de un lado como sentido producido por el significante, del otro aparece como *afanisis* (Lacan, 1964/2008, p. 218).

Para explicar más detalladamente esta primera operación que denomina *alienación* Lacan se remite a la lógica matemática, específicamente al concepto lógico de reunión en la teoría de conjuntos para indicar que no solo hay un segundo *vel*, sino un tercero; resaltando que esta operación comporta una elección donde su consecuencia es que solo se conserva la parte que se elige, y la otra desaparece de todas formas. Luego introduce la segunda operación que denomina *separación*, para lo cual se apoya ahora en otro término lógico que es la intersección o producto para indicar que esta se constituye por los elementos que pertenecen a los dos conjuntos. Lacan se sirve de la etimología de la palabra separación evocando *separare*, *separar*, y acude al equívoco de *se parare*, del latín *se parer*, con sus sentidos en el francés, y, por último, al *se parere* para referirse al *parirse* de la que se trata esta separación.

Más adelante nos dirá que esta intersección que pretende señalar surge de la superposición de dos faltas, y afirma: "El sujeto encuentra una falta en el Otro, en la propia intimación que ejerce sobre él el Otro con su discurso" (Lacan, 1964/2008, p. 222). Y retoma lo antes dicho sobre el deseo, es decir, que el sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas de su discurso, y a esta falta en el Otro el sujeto responde con la propia, con aquella falta antecedente, con su propia desaparición. Lacan (1964/2008) concluye con lo siguiente:

> Una falta cubre a la otra. Por lo tanto, la dialéctica de los objetos del deseo, en la medida en que efectúa la juntura del deseo del sujeto con el deseo del Otro – hace tiempo les dije que era el mismo-, pasa por lo siguiente: no hay respuesta directa. Una falta generada en el tiempo precedente sirve para responder a la falta suscitada por el tiempo siguiente (p.223).

Así queda claro que, aunque el Otro está en juego, la alienación queda por parte del sujeto, es decir, que desde el movimiento de alienación está comprometida la división originaria del sujeto por el significante que genera una falta que es la que le sirve para responder al deseo del Otro. Con el fin de continuar con este recorrido que nos hemos propuesto sobre la constitución subjetiva para comprender los afectos que de allí se derivan, nos parece fundamental retomar el Seminario 22 *RSI*. En él, Lacan retoma la triada de Freud: inhibición, síntoma y angustia como operaciones, y dirá que la inhibición, que parte de lo imaginario, encuentra su punto de detención que resulta de su intrusión en el campo de lo simbólico; de la angustia, que parte de lo real y se produce una vez entra en el campo de lo simbólico, y, por último, sobre el síntoma, que surge de lo simbólico y se produce en el campo de lo real, es decir, que el síntoma es del efecto de lo simbólico en lo real. Para explicar esto, Lacan procede a describir lo que está presentando en este seminario, y que es denominado por él como el "nudo borromeo", del cual dirá que está constituido por estos tres registros: imaginario, simbólico y real que están anudados, acentuando la existencia de unos agujeros que están en el centro o corazón de cada uno, los cuales son necesarios para que algo se anude. A continuación, presentamos una imagen del nudo que contiene los elementos introducidos en *RSI*:

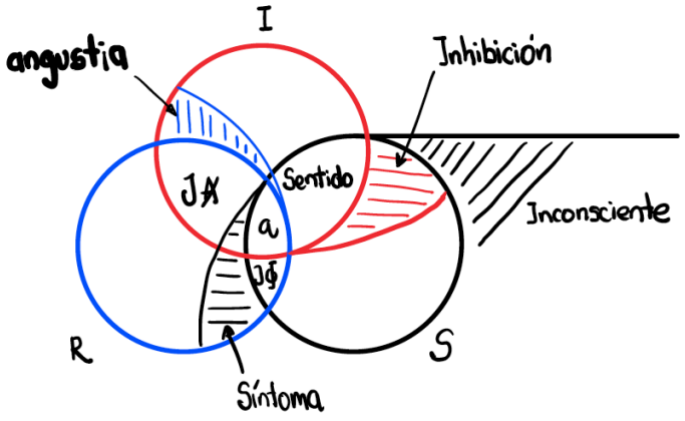

Figura 9.: Nudo borromeo RSI (Esquema V).
Fuente: Lacan, *RSI*, Clase 4 del 21 de enero de 1975.

Lacan afirma que, al retomar la inhibición, la angustia y el síntoma, que habían sido ya abordados por Freud, y su introducción en el nudo es compatible con la idea de que el inconsciente está condicionado por el lenguaje, así como es compatible hablar de afectos, puesto que eso quiere decir que estamos en el lenguaje y que, por esa razón, estamos afectados. Tesis que aborda en su seminario 10 *La Angustia*. Con relación a estos términos y su ubicación en los registros, Lacan (1963/2007) afirma lo siguiente:

> Es precisamente por eso que ustedes pueden encontrar, en la localización que hice en esa época de lo que es Angustia, Inhibición, Síntoma, que he de calado sobre tres planos (Cf. p. 17) para poder justamente demostrar lo que es, desde esa época, sensible, a saber que estos tres términos: inhibición, síntoma, angustia, son entre ellos tan heterogéneos como mis términos de Real, de Simbólico y de Imaginario, y que especialmente la angustia es eso: es lo que es evidente, es lo que del interior del cuerpo existe cuando hay algo que lo despierta, que lo atormenta (párr.23).

Será necesario decir también, y podemos verlo en el nudo, que en el agujero del centro Lacan ubica el *objeto a* como resto irreductible de la operación significante que hemos descrito anteriormente, donde A indica el lugar del lenguaje agujereado por este objeto y, el $, como resultado en el sujeto de la extracción del *objeto a* del campo del Otro; lo cual vemos que tiene una relación con el afecto de la angustia sobre el cual hemos dicho que es un afecto de lo real en tanto que es un afecto propio de la constitución subjetiva, es decir, que concierne tanto al goce como al deseo.

Por último, abordaremos el nudo que Lacan (1974) introduce en "*La Tercera*", donde encontramos nuevamente la inhibición, el síntoma y la angustia, pero ahora acompañados de otros términos que Lacan va adicionando a este.

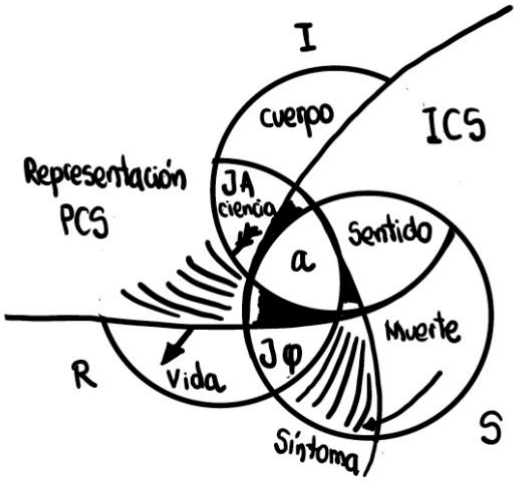

Figura 10.: Nudo Borromeo (Figura 7).
Fuente: Lacan, La Tercera, p.104.

En este nudo Lacan inscribe las angustias de lo real, e intenta traducir en términos borromeos la tríada freudiana, destacando que la angustia está fuera de sentido, pero por ello no lo están fuera del cuerpo. Es decir que, en este momento de su enseñanza, lo real es pensado en articulación con los otros registros, y la angustia continúa como el "afecto tipo de todo advenimiento de real" (Lacan, 1974/1988, p.87).

Las identificaciones y su función compensatoria

De esta manera queda claro que las identificaciones cumplen una función compensatoria, es decir, que, si ante la falta del Otro el sujeto responde con la propia, es porque las identificaciones reparan, parcialmente, esa falla estructural. En la clase 15 del 28 de marzo de 1962 de su seminario 9 *La identificación*, Lacan introduce la figura topológica del toro para precisar la relación del sujeto al deseo del Otro, que implica que el sujeto constituya su deseo a partir del camino de la demanda. Esta figura topológica es una superficie cerrada y orientable de la que se sirve en su seminario para abordar la constitución del sujeto, sus relaciones a la demanda y al deseo, y la identificación; así mismo, describe

esta figura como un salvavidas o anillo, del cual le interesa, específicamente, el agujero que forma en su interior para, en últimas, afirmar que el toro soporta la función del sujeto. Esto es lo que Lacan (1962) afirma sobre el toro que introduce:

> La relación del deseo con una cierta intersección que comporta ciertas leyes no es apelada simplemente para poner en el terreno, matter of fact, lo que se puede denominar el contrato, el acuerdo de las demandas; dada la heterogeneidad profunda que hay entre ese campo y este, está suficientemente simbolizado por lo siguiente: aquí estamos frente al cierre de la superficie y allí, hablando con propiedad, a su vacío interno. Es lo que nos propone un modelo que nos muestra que se trata de otra cosa que de aprehender la parte común de las demandas. En otros términos, se tratará para nosotros de saber en qué medida esta forma puede permitirnos simbolizar los constituyentes del deseo como tales, en la medida en que para el sujeto el deseo es ese algo que debe constituir en el camino de la demanda. Desde ahora les indico que hay dos puntos, dos dimensiones que podemos privilegiar en ese círculo particularmente significativo en la topología del toro: es por una parte la distancia que separa el centro del vacío central con ese punto que es, que puede definirse como una especie de tangencia, con lo que un plano que recorte al toro va a permitirnos separar de la manera más simple ese círculo privilegiado. Es esto lo que nos dará la definición, la medida del pequeño *a* en tanto objeto del deseo (p. 81).

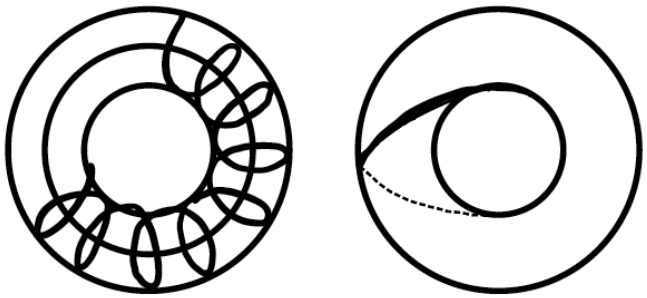

Figura 11.: Figura del toro en el seminario 9 La Identificación
Fuente: Lacan, Seminario *La Identificación*, Clase 22 del 30 de mayo de 1962.

Lacan (1962) continúa refiriéndose a la primera identificación, y utiliza el término "incorporación" para dar cuenta de que algo debe producirse a nivel del cuerpo. Sin embargo, propone centrarse en la segunda, la que es aprehensible bajo el modo del abordaje del significante puro, y que explica a partir del rasgo unario, del que afirma: "el sujeto pone al mundo el rasgo unario, el rasgo unario una vez desprendido hace aparecer al sujeto como a cuenta, en el doble sentido del término" (p.82).

Si como hemos venido señalando están los afectos referidos al discurso, hay otros afectos de lo real como la angustia. Está dicho que la angustia depende del Otro, y aquí no. Para Lacan, lo real que significa el efecto del lenguaje con el goce insuficiente que produce al *hablanteser*, el cual podemos entender como el goce imposible de inscribirse en lo simbólico, y que llamamos "no relación sexual", tiene un cambio en su última enseñanza, y en esa medida, lo real queda sin ningún soporte en lo simbólico. Entonces, a los afectos que se instituyen en la constitución subjetiva, y que están referidos al Otro y al discurso, hemos decido nombrarlos en la investigación *afectos sociales,* y a la angustia, principalmente, *afectos de lo real*. Si bien la tesis de Lacan es que los tres registros: imaginario, simbólico y real se encuentran anudados, es importante señalar que la definición de la angustia cambia cuando afirma, en *La Tercera,* que es el "afecto tipo de todo advenimiento de real", pues invita a realizar, en palabras de Colette Soler (2011): "un relevamiento de los aspectos en los que se manifiesta este real fuera de lo simbólico" (p.44). Esto implica pensar la nueva concepción de real que había sido introducida ya por él para indicar que la falta es real para todo ser hablante, pero que lo real (sustantivo) es más bien la "falta de la falta".

En este punto es preciso ir anunciando lo que será un tema siguiente por desarrollar, y que hemos ido nombrando, aquella que hace referencia a la parte de estas identificaciones en las que se pone en juego una "elección" por parte del sujeto, que da cuenta de eso que el Otro del discurso no logra apalabrar, lo que se queda por fuera de toda posibilidad de ser apalabrado, puesto que esta concepción de lo real va más allá de la falta del Otro que hemos nombrado anteriormente, y que Lacan representa como A barrado. Colette Soler (2011) afirma en su texto *Los afectos lacanianos* lo siguiente:

> Lo real fuera de lo simbólico, que no habla, es sin Otro, facticidad fuera de sentido del viviente. Se manifiesta en coyunturas diversas, desde las emergencias de goce fuera de sentido que superan al sujeto hasta los efectos de este nuevo discurso que forcluye al sujeto que es la ciencia (p. 45).

Lo que es fundamental de este real, con relación a la constitución subjetiva y a los afectos, es que ya no se trata más de lo que se puede imaginar o simbolizar, pues si bien la operación significante introduce una pérdida de goce en el hablanteser, lo que produce goces desnaturalizados no los deja a todos por fuera de lo simbólico. Lo característico de estos goces de lo real por fuera de lo simbólico es que el sentido les falta, es decir, no hay posibilidad de descifrarlos a través de las palabras, sin embargo, tiene efectos, es decir, afectos.

Colette Soler (2011) se refiere a esta parte de los afectos que no pueden pensarse sin el discurso. Nos recuerda lo que hemos introducido con Lacan sobre el efecto del lenguaje sobre el sujeto, que podemos decir que es estructural, por lo tanto, no contingente, y que define "el estatus del goce del hablanteser como tal. Lo negativo de la pérdida y la fragmentación es aquí el homólogo de un universal" (p. 61). Esto le permite afirmar que, si bien los afectos de un sujeto son particulares, así como el cuerpo y el inconsciente que lo caracterizan, hay también afectos compartidos que pueden ser explicados a partir de los efectos colectivos, de lo que Freud llamó civilización, y que Lacan retoma con el término de *discurso*, que son los que hemos decidido nombrar como *afectos sociales*, dentro de los que ubicamos, principalmente, el miedo y la esperanza por ser afectos que nos interesan en su relación con lo político.

Esta idea es fundamental pues Lacan considera que el *discurso* permite comprender que la estructura del lenguaje está también inscrita en nuestra realidad social, así como lo está en el inconsciente, y por esta razón ordena los lazos sociales y regula los goces en una sociedad determinada. Esto lleva a la idea de que hay una configuración de los afectos

dominantes en una época, que, si bien son afectos de lo imaginario, recuerda que no debemos olvidar que este registro no escapa a la historicidad por estar anudado a lo simbólico.

Lo que el sujeto no le debe al Otro (Lo no apalabrado por el discurso):

Ahora pasamos a lo que hemos nombrado anteriormente como esa parte del sujeto que no se constituye vía el Otro. Hasta el momento hemos abordado cómo de la constitución del sujeto se producen unos afectos que son *estructurales*, partiendo de las identificaciones con el Otro que corresponde a la idea del inconsciente estructurado como un lenguaje, y ahora nos vamos a referir a una parte del sujeto que no se constituye vía el lenguaje, ni el discurso. El neologismo que Lacan utilizó para referirse a esta relación del sujeto con el discurso en francés es "apparolé", y ha sido traducido al español como "apalabrado", es decir, un sujeto apalabrado por el discurso. Pero ¿qué quiere decir apalabrado?, que el sujeto ha sido inscrito en el discurso, es decir, lo que desarrollamos con Freud vía las identificaciones, y con Lacan vía el significante amo (S1), y que Soler (2019), en una conferencia que dictó en Madrid bajo el título "Los tiempos de los sujetos y del Inconsciente", explica así:

> Los lazos sociales, los modos de vida, determinan los sujetos cuando los sujetos se apalabran a los discursos, 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, sino de autonomía, al menos un cierto margen de elección posible (párr. 2).

Entonces, surge la pregunta por aquello que no logra ser apalabrado, cuestión que ha continuado desarrollando Colette Soler (2015), quién advierte, en una conferencia que dictó en Buenos Aires el 8 de junio bajo el título "El psicoanálisis en la crisis del lazo social", que esta traducción no es totalmente adecuada, puesto que en español es una palabra que existe y que significa convenir o concertar de palabra algo. Más bien, propone la necesidad de que por parte del sujeto haya un consentimiento, y, que, así como nos referimos a un sujeto sujetado al *discurso,* es necesario pensar en la cara inversa, es decir, que el discurso existe en

tanto hay sujetos que se apalabran a él, lo que explica la expresión de Lacan "lo colectivo no es nada más que el sujeto de lo individual". Por otra parte, introduce la posibilidad de que este apalabramiento siempre supone un margen, o como lo dice Soler (2015): "el espacio de una opción posible" puesto que, sin él, hablaríamos de un discurso estático, sin posibilidades de transformación y, la idea de Lacan es que los discursos evolucionan, incluso pueden desaparecer.

Entonces, el apalabrado por el *discurso* no lo es todo apalabrado, Soler (2015) lo resalta cuando afirma que "otra manera es que la relación de determinación que hay entre el *discurso* y los sujetos deja subsistir factores de individuación sin los cuales solo habría masas indiferenciadas y amorfas" (Soler, 2015). Lacan lo marcó en la estructura de los discursos cuando introduce los cuatros lugares y términos que constituyen su estructura y su efecto. Recordemos que en la parte inferior Lacan ubica dos lugares esenciales: al lado izquierdo la verdad, y al derecho la producción, y entre ellos dos, la barrera del goce:

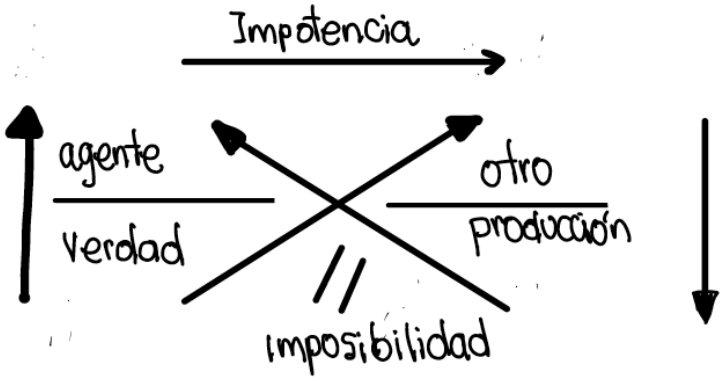

Figura 12.: Estructura de los discursos

Fuente: Lacan, Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis*, p.182.

Soler indica que el correlato clínico es que para cada sujeto hay una división interna del goce entre el goce producido por el discurso, es decir, como apalabrado por el discurso y lo que se sustrae al goce producido por el discurso. El goce producto de lo que es apalabrado por el discurso sostiene goces regulados, aquellos que están ordenados y son compartidos por

una colectividad. Pero, volviendo al otro lado, el de la verdad, esta es la que da cuenta de la verdad subjetiva, singular a cada sujeto, y que no se confunde con su goce en la doble vertiente que se acaba de indicar. Soler (2015) hace una afirmación muy interesante, ella dice: "podemos decir que la verdad individualiza lo que el discurso colectiviza".

Pero ¿de dónde proviene esta parte tan singular? está entonces, por un lado, el inconsciente que no es apalabrado por el discurso y, de él, podemos decir que hay una verdad que el sujeto no sabe, pero que puede articular, lo que explica que también en el lugar de la verdad están los significantes, las palabras que pueden ser descifradas, y que constituyen el inconsciente saber. Sin embargo, es preciso evocar al analizante puesto que, si bien es a través de la palabra que logra descifrar su verdad, por otro lado, la verdad remite también al goce, dado que los significantes del inconsciente provienen de la *lalengua*, de la cual nos dice Lacan que es un saber *sin sentido* que toca el goce del cuerpo. De esto se puede inferir que hay una división interna del sujeto: la parte apalabrada por el discurso, y, por otra parte, la singularidad del hablante que tiene un inconsciente cuya división es irreductible y representa el factor de resistencia dialéctica a la masa, es decir, es lo que del sujeto se resiste a lo social y que Lacan introdujo como la dimensión ética de todo sujeto que está concernida en los afectos. En esta dimensión el afecto no es efecto sino un signo, un valor de índice de lo que en el lenguaje no es lenguaje, y que da cuenta de lo real y de lo que se puede llamar una oscura opción del ser que no es un simple elemento de la estructura.

Esta vía implica considerar la nueva definición del inconsciente que produjo Lacan en 1973: "El inconsciente, es decir, lo real" (Lacan, 1973/2014, p.559). Un inconsciente "saber sin sujeto" que trabaja para cifrar el goce. Esto implica también pensar el concepto de *real* identificando que hay un real propio de lo simbólico, y un real que está por fuera de este como fuera de sentido. Para el primero hay una fórmula bien conocida de Lacan que lo llama "lo imposible", del cual se desprende otra fórmula: "no hay proporción sexual". Pero para comprender lo real como fuera de lo simbólico debemos remitirnos a la tesis del inconsciente gozado que explica lo que introduce en el *Seminario 20 Aún*, donde afirma que el significante, desde el momento que marca al individuo viviente, se convierte en signo de goce del sujeto,

lo que equivale a la hipótesis que establece en ese mismo seminario, a saber, que el lenguaje tiene efectos sobre lo que no es lenguaje, es decir, sobre la sustancia gozante.

Vemos cómo se marca una diferencia con el inconsciente que conceptualizó Freud, y que hemos nombrado como "*el inconsciente estructurado como un lenguaje*", o, si se quiere, el inconsciente que es una cadena simbólica en términos lacanianos. Colette Soler (2019) ha propuesto referirse a este inconsciente como inconsciente real (ICSR), que tiene efectos reales a partir de la hipótesis de Lacan que acabamos de mencionar. Entonces, hasta este momento podemos decir que el sujeto que hemos mencionado antes como sujeto dividido es el efecto supuesto a la estructura del lenguaje, pero estos desarrollos del concepto de inconsciente introducen otro efecto que es el del saber inconsciente sobre el goce. Así lo describe en su texto ¿Humanización?:

> Ahora bien, este ICSR, constituyente del hombre, es muy difícil, aunque sea lo propio del hombre, de calificarlo de humano si por este calificativo se entiende lo que hace las relaciones entre humanos posibles y vivibles. No preside, en efecto, por decirlo brevemente, más que los daños propios al hombre, las paradojas del deseo, las exigencias pulsionales jamás satisfechas y a menudo disidentes, los goces fragmentados y parciales, castrados, dice Lacan para hacer eco al término de la castración introducido por Freud, las fijaciones unarias al síntoma, en fin, en total, lo imposible que anuncia "no hay relación sexual" y que es lo real "propio" al inconsciente (p. 29).

Es importante distinguir el efecto primero de la cadena significante, que son efectos reales de lo simbólico, de los efectos sobre lo real propios del inconsciente real, término que, como hemos dicho, fue introducido por Colette Soler. Recordemos que los afectos son efectos y hemos identificado ya unos que denominamos *afectos sociales* que surgen como efecto de la relación del sujeto con el Otro entre los que se encuentran, principalmente, la angustia, el miedo, el odio y la esperanza, que interesan directamente a la investigación, pero donde se ubican también otros como la cólera, la ignorancia, la tristeza, entre otros. De estos efectos podemos destacar la falta en ser y la pérdida que serán cuestiones por desarrollar más ampliamente en el abordaje de los afectos que mencionamos.

Por su parte, de los efectos sobre lo real se distinguen dos modos esenciales: la génesis de las pulsiones y la del síntoma. Sobre este último es bien conocido que Lacan nunca cesó de reformular su concepción y función hasta el final de su enseñanza, de la cual evoca Soler (2019) la definición del síntoma en *R.S.I* cuando afirma: "lo sitúa no como una metáfora sino como una letra, en la cual el goce ha venido a un significante que hace letra, o sea un acontecimiento del ICSR" (p.44). Entonces, de las pulsiones destacamos que es a partir de ellas que el sujeto hace su entrada en lo real, y si bien estas no son lo mismo que el síntoma, Soler destaca que en un punto son similares, o si se quiere, comparten un rasgo común que es la función de un decir primero en su constitución. Podríamos decir que para las pulsiones es necesario el decir de la demanda y de la oferta, pero, para el síntoma, son palabras de la *lalengua* [lalangue]:

> Llevadas por el discurso de los padres, palabras o elementos, dice "detritus", "residuos" depositados a partir del baño de lenguaje donde el niño a sido recibido, para marcar que son unos, elementos fuera de la cadena, y que van a constituir la *moterialidad* [4] de su inconsciente (Soler, 2019, p.46).

Este desarrollo en la conceptualización del síntoma nos permite afirmar, con Lacan, que el síntoma es lo más real que hay en el hablante, pues se trata de una formación del inconsciente real dado que, es goce, goce de un elemento del inconsciente. Colette Soler (2014) en su texto *"El fin y las finalidades del análisis"* lo define de la siguiente manera: "Ese elemento -cualquiera sea- en tanto tal, puede ser llamado real en la medida en que, por definición, está fuera de la cadena" (p.52). Así es como podemos situar este "saber sin sujeto" que para Soler es el embrión del inconsciente real, del inconsciente que no es una cadena significante, que está hecho de elementos de la *lalengua* que presentifican este saber, que, en sus palabras: "es un saber que no determina el sujeto sino su goce" (p. 55). Incluso esta

[4] Neologismo lacaniano que reúne por homofonía el término mot: palabra y materialité: ma-terialidad para indicar algo así como la materialidad de la palabra.

cuestión puede intuirse desde el Seminario 7 *La Ética en el Psicoanálisis*, cuando Lacan (1964/2003) se está refiriendo a la función del sujeto:

> (…) Aportamos una fórmula totalmente nueva y susceptible de una delimitación objetiva de la función del sujeto en su aparición, del sujeto original, del sujeto detectable en la cadena de los fenómenos. Originalmente un sujeto sólo representa lo siguiente: él puede olvidar. Supriman ese *él*, el sujeto es en su origen y como tal, la elisión de un significante, el significante que saltó de la cadena (p.270).

Es decir, está el sujeto del significante que desarrollamos en el primer apartado, aquel que se constituye en el Otro y vía el Otro, pero lo que vamos encontrando está relacionado no con este sujeto sino con el goce, con su ser de goce que no le debe nada a este Otro y, lo que se evidencia en el Seminario que estamos comentando, es que hay algo del sujeto que intuye que puede faltar en esta cadena significante, en palabras de Lacan (1964/2003):

> (…) ¿cómo el hombre, es decir, un ser vivo, puede llegar a acceder, a conocer ese instinto de muerte, su propia relación con la muerte? Respuesta -por la virtud del significante y bajo su forma más radical. En el significante, y en la medida en que el sujeto articula una cadena significante, palpa que él puede faltar en la cadena de lo que él es (p. 352).

Sin embargo, identificamos que también hay afectos que surgen como efecto de esta constitución subjetiva en lo real, donde el significante es tomado como cifra de goce que está por fuera de la cadena significante, es decir, por fuera de la relación al Otro. Allí podemos ubicar unos afectos propios del discurso analítico, es decir, que surgen en este lazo social singular que se da entre analista y analizante. Un análisis supone una separación de la cadena significante, así lo afirma Colette Soler (2014) en *"El fin y las finalidades del análisis"*: "separación de eso a lo que la cadena me condena y se denomina "alienación". Alienación que se juega a nivel de la estructura mínima el lenguaje" (p.42). Esto concierne a lo que soy como sujeto, es decir, a lo que está confrontado y que viene del Otro, no obstante, hemos dicho, hay un margen de elección en todo sujeto. Soler (2014) lo dice así:

> Confrontado al discurso del Otro tengo la posibilidad de elegir: puedo asumir un significante, identificarme con un S1 que resulta de un "tú eres" venido del Otro. En tal caso ese significante usurpa mi lugar - Lacan incluso dice que me injuria, fijándome en un significante-. Pero en vez de ese ser petrificado, puedo elegir el sentido, o sea lo que ese significante quiere decir, el sentido que le otorga un S2 cualquiera. En esta opción, lo que soy se desliza en la cadena de los significantes. En ambos casos, en la petrificación y en la fluidez, cualquiera sea la elección habrá pérdida: o pérdida de sentido o pérdida del ser (p.43).

Esta alienación apunta entonces no a un amo cualquiera sino al lenguaje, somos esclavos de la estructura del lenguaje que se impone para todos, y de lo que ella implica. La separación a la que nos referimos apunta a la separación de esta vacilación que supone la relación entre S1 y S2, es decir, a lo que el sujeto es por fuera de la cadena significante. Soler (2014) lo indica cuando advierte que en esta vacilación el sujeto no existe porque está incluido en el Otro y solo adviene una vez se extrae de la cadena que supone pasar por la falta del Otro (p.45). De esta separación se produce un S1 del sujeto, un significante que no viene del discurso articulado del Otro sino de su falta, de su deseo. Entonces, es una elección de cada sujeto pues no se explica como un efecto automático de la estructura del lenguaje, sino que deja lugar a la dimensión ética (Soler, 2014, p.47). Lacan llamó esta separación de forma paradójica: separación alienante para indicar que ya no se está alienado a la vacilación sino al deseo que surge de la identificación en la falta del Otro que supone el Otro barrado del deseo (p.47).

No obstante, Soler se refiere a otra separación que tiene lugar en el discurso analítico y que lo libera del deseo del Otro, de esta alienación que indicábamos. Nos interesa de esto poner el acento en los efectos de desanudamiento dado que los significantes que inscribían al sujeto en el deseo del Otro son denunciados, y esto implica una destitución del sujeto, o también podríamos decir, una destitución subjetiva de la cual quedan *afectos de separación*, que son descritos como afectos de duelo, de pérdida, que también pueden ser nombrados afectos de destitución, y que tienen lugar en el final del análisis. Entonces, podemos decir que hay una separación instituyente, y otra propia del final del análisis que es destituyente.

Sin embargo, Soler se refiere a una tercera forma que llama “lo real separador”, y que toca lo que hemos desarrollado en este segundo apartado sobre el inconsciente real que implica el goce de un elemento que está por fuera de la cadena, y que Lacan llamó rasgo unario, Uno, que no representa a un sujeto, sino que marca su goce, como lo hemos dicho anteriormente, marca que deja un efecto de pérdida. Colette Soler (2014) la define así:

> Esta separación por el síntoma y por lo real, hace de cada uno un caído del estado civil. No nos hace parte del universo de discurso, no nos otorga un estado civil, no nos asienta en lo social. Tampoco constituye un conjunto o una contra-sociedad posible con los caídos del estado civil que el análisis ha conducido hacia su soledad. Al contrario, esa separación los vuelve desecho, lo excluido de la tropa. "Dispersos dispares" o "dispersos mezclados" (les épars désassortis), según los traductores al español, dice en el Prefacio. Sin embargo, esa separación del Otro por lo real no nos deja flotando, nos brinda un anclaje que no fluctúa, asegura lo que Lacan llama la unidad de nuestra cohabitación con lalengua, nuestra unaridad, una verdadera identidad de separación (p.56).

Hemos podido identificar que toda separación trae afectos como efectos, y en esta última no son la excepción, sin embargo, hay una novedad y es que no son los afectos del duelo y pérdida, sino que son afectos de satisfacción. Incluso Lacan, al final de su enseñanza, afirma que este afecto de satisfacción vale como conclusión del análisis, lo cual nos introduce en una afirmación de Soler (2014): “la prueba por el afecto” que define como: “las ocasiones en que el afecto revela, manifiesta, lo que el lenguaje -simbólico- no puede revelar” (p.59). La angustia revela el significante que falla, la barra sobre el Otro; los afectos enigmáticos que evoca Lacan en su seminario 20 *Aun* revelan los efectos de lalengua que sobrepasan al sujeto, en conclusión, vemos como en todos los afectos está concernida una dimensión ética “que se sostiene en la respuesta contingente del sujeto respecto de lo real” (Lacan, 1972/2014, p.60). Aquí se abre una cuestión fundamental para nuestra investigación, a saber, que esta dimensión ética que se juega a nivel particular no funciona como un saber que es “para todos”, es decir, que son afectos que, sin ser masificantes, dan cuenta de la forma en la que un sujeto establece un nuevo modo de lazo social, entonces, si esta dimensión ética da cuenta

de la posición singular de un sujeto ¿cuáles son las consecuencias de cómo un sujeto se inscribe en la dimensión de lo político?, aún más si sabemos por Lacan que el reverso de la política es la ética.

Hasta este punto hemos abordado afectos que conciernen a lógicas diferentes, están los que hemos denominado *sociales* o *masificantes* para indicar que el Otro incide en su aparición y hacen lazo social, allí encontramos el miedo, la esperanza, el resentimiento, entre otros; los afectos *estructurales* que surgen en la constitución misma del sujeto, que bien pueden ser afectos de alienación y/o de separación dentro de los cuáles se encuentran afectos propios de la experiencia analítica; los *afectos de lo real* donde se ubica la angustia en principio, pero donde también encontramos el odio, la vergüenza, entre otros. De estos últimos, hay algunos que hemos decidido nombrar *a-sociales* porque su función no es hacer lazo social al ser afectos que conciernen a lo más singular del sujeto, a su ser de goce y su posición frente a lo real, encontrándose allí la angustia principalmente. Colette Soler (2011) en *Los afectos lacanianos*, introduce lo que llama "la serie lacaniana" para referirse a los afectos introducidos por Lacan en *Televisión*: esta serie está conformada, en primer lugar, por la angustia, luego viene la serie: tristeza, excitación maníaca, gay saber, fastidio y pesadumbre, y, por último, la buena suerte (bon-heur) a la que se refiere de un modo irónico (p.68).

Sobre la tristeza y el gay saber dirá que son afectos que están relacionados con el saber inconsciente. El caso de la tristeza es un rechazo al saber, y retoma el pecado y la falta moral para indicar que es un afecto que da cuenta de una falta. Su lado opuesto es el gay saber que es considerada como una virtud que consiste en gozar del desciframiento del inconsciente, por esta razón son afectos asociados a la relación de un sujeto con su saber inconsciente, que bien puede ser rechazado o deletreado. De estos es importante aclarar que son afectos propios de un discurso: el analítico. Del fastidio y la pesadumbre se refiere como los afectos del discurso, es decir, que son concordantes o dominantes de una época; el fastidio da cuenta del deseo de otra cosa, es decir de otro goce, y la pesadumbre, que tuvo un aspecto colectivo por ser introducido luego de los acontecimientos del mayo francés del 68, es un

afecto que surge de la percepción de la unión imposible, de lo real. Por esta razón afirma que estos dos afectos surgen de la no-relación. Por último, están las pasiones del ser que no se refieren al saber inconsciente ni a lo real, Lacan ubica allí la ignorancia, el amor y el odio.

A su vez, el psicoanalista argentino Luis Izcovich, quién es miembro fundador del Foro del Campo Lacaniano de París, aborda, en su libro *Los afectos en la experiencia analítica,* a la angustia como el afecto de excepción, y al que sitúa como un afecto de lo real seguido por la cólera y la vergüenza, y los afectos que surgen al final de la experiencia de un análisis que van del duelo a la satisfacción, sobre estos últimos nos interesa profundizar en el último capítulo de la investigación donde abordaremos la dimensión ética que implican los afectos.

Capítulo 3. La dimensión política de los afectos

El desarrollo que hemos realizado hasta este momento nos ha permitido identificar los afectos *sociales* que hemos definido en el capítulo anterior como los afectos que unen a las masas o que colectivizan, pudiendo afirmar, a partir de esto, que son los afectos que surgen como efecto del lenguaje en la relación con el Otro, como bien pudimos mostrarlo. Ahora, lo que nos interesa comprender de ellos es su relación con la política, noción que definimos con la filósofa Hannah Arendt, que va más allá de la concepción más común que la reduce a la relación entre dominadores y dominados. Ella propone lo siguiente: "Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es este 'espacio entre' donde tienen lugar todos los asuntos humanos" (Arendt, 2019, p. 143). Desde esta perspectiva los asuntos políticos se inscriben en esa diferencia que constituye el "espacio entre", al que se refiere como un espacio mundano interhumano, y esa diferencia es propiciada por la palabra. Es entonces a partir de esta definición que hacemos un tratamiento de la política ligada a la noción de lazo social para indicar un tipo de vínculo que surge de acuerdo con el semblante que organiza el discurso y regula al goce. Y ¿qué lugar para los afectos?

El recorrido que nos hemos propuesto hasta el momento muestra que la política siempre ha estado permeada por las pasiones, y una de sus principales funciones, vía el estado, sería la de domeñarlas por ser ellas una amenaza para la democracia. No obstante, algunos autores, entre los cuales se encuentra Arendt, consideran que separar las pasiones de la política no es posible, e incluso se han propuesto abordar algunos afectos que se componen positivamente con una vida democrática y otros que atentan contra ella, de ahí que no sea tarea del estado reprimirlos, sino transformarlos a través de un proceso civilizador. Estas dos posturas han tenido como efecto la oposición entre razón y pasión tan conocida dentro del ámbito político.

Entonces, si hemos dicho que tomamos a la política como aquello que se inscribe en ese "espacio entre", es decir, en la diferencia de los unos y los otros que es propiciada por la palabra, debemos agregar, desde la perspectiva de la que nos servimos que, el discurso y la acción son, según Arendt, los elementos que conforman la trama política. Así, la cuestión netamente política surge de la inquietud por la mejor forma de vida en común lo cual implica el paso de una concepción Hobessiana que piensa la política como una relación pura entre mando y obediencia, a una que introduce la pregunta por la posibilidad de efectuar la potencia de los singulares, que es introducida por el filósofo Baruch Spinoza. La propuesta es reflexionar sobre las formas en las que una democracia puede tramitar los afectos que tienen lugar en ella, y reconocer que estos no siempre se componen con un estilo de vida democrática, sino que pueden atentar contra ella.

Democracia, un concepto ambiguo

Comenzamos con un análisis desde la etimología del concepto *"Democracia"* que permite comprender la ambigüedad del término, y que ha sido profundizada por Agamben (2011), quien plantea que algunos entienden por este término, a veces "una forma de constitución del cuerpo político y otras veces una técnica de gobierno" (p.11). Su tesis apunta a poner en evidencia que ambas formas de entender la democracia están entrelazadas de tal manera que no es fácil diferenciar sus raíces, y lo prueba al remitirse a los clásicos del pensamiento político griego al encontrar que la palabra *politeia* es usada como constitución y gobierno sin diferenciación alguna. (Agamben, 2011, p.11).

Agamben (2011) afirma que Aristóteles intenta ordenar, de alguna forma, tal ambigüedad cuando en *La Política* anuncia su intención de tomar y estudiar las diferentes formas de constitución (*politeiai*), afirmando: "puesto que *politeia* y *politeuma* es el poder supremo (*kyrion*) de las ciudades, es necesario que el poder supremo sea propio de uno solo, o de algunos, o de una gran cantidad" (p.12). Su interés radica en demostrar que las traducciones nuevamente se refieren a constitución y gobierno, y que para Aristóteles el poder supremo (*kyrion*) permitiría salir de la ambigüedad, sin embargo, señala: "una

traducción más fiel debería conservar la proximidad de los dos términos, *politeia* (la actividad política), y *politeuma* (la cosa política que de ahí proviene)" (p.12).

Desde su punto de vista lo problemático es que, en términos modernos, podría afirmarse que poder constituyente (*politeiai*) y poder constituido (*politeuma*) se enlazan en la forma de un poder soberano (*kyrion*), presentándose como aquel que tiene las dos caras de la política simultáneamente. Por otro lado, también retoma un segundo pasaje que se encuentra en *El contrato social,* dando el crédito a Foucault quien demuestra que Rousseau se planteó el problema de reconciliar una terminología jurídico-constitucional (contrato, soberanía) con un arte de gobernar. En Rousseau es visible la tentativa de diferenciar y articular los dos términos, a saber, gobierno y soberanía, como autoridad suprema. El asunto que resalta es que, una vez hace referencia a lo que los distingue, debe aclarar que no se trata de una negación de lo soberano, de igual forma que ocurre con el término (*kyrion*) propuesto por Aristóteles como un término de distinción, pero también que une irresolublemente constitución y gobierno (Agamben, 2011, p.13).

Esta ambigüedad adoptada por las democracias occidentales sin miramiento alguno a la herencia filosófica que han asumido explica que en la contemporaneidad exista una dominación del gobierno y la economía sobre una soberanía popular "que ha sido progresivamente vaciada de sentido" (Agamben, 2011, p.13). Así mismo, afirma que una de las mayores consecuencias de la política occidental ha sido el error de asumir el malentendido que ha implicado entender el gobierno como simple poder ejecutivo.

Por esta razón, propone como misterio central de la política el gobierno, y no la soberanía, dejando visible la cuestión de pensar si esta tendencia, que considera que hay un poder soberano capaz de asegurar la unión legítima entre gobierno y poder ejecutivo, no es más que la tentativa de taponar una ausencia real entre estos dos elementos, es decir, que no haya nada que pueda unirlos, y que debemos enfrentarnos a su desarticulación para extraer eso ingobernable que considera a la vez "la fuente y el punto de fuga de toda política".

Entonces, si no se asume en el pensamiento esta ambigüedad, cualquier cosa que se diga sobre la democracia serán habladurías (Agamben, 2011, p.13).

Queda claro entonces que, desde esta perspectiva, la democracia ha sido pensada a partir de unos paradigmas de poder en los que se encuentran, principalmente, la soberanía y el gobierno en relación con las categorías de legalidad y legitimidad asociadas a los cuerpos políticos, entre los que se encuentra la democracia. ¿pero cómo entender lo que es un cuerpo político?

En *Introducción a la política*, Hannah Arendt (2019a) expone algunas razones que explican por qué la filosofía y la teología no han podido encontrar ninguna respuesta a la pregunta sobre la política, sin embargo da esta definición: "la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*" (p.132), reconociendo que los hombres se organizan políticamente, y para este fin se han creado cuerpos políticos sobre la familia donde los parentescos pueden unir a los más diversos, y por otro lado, permiten que figuras similares a individuos se diferencien unas de las otras. Esta forma de organización, que disuelve toda variedad originaria y destruye la igualdad entre los hombres, aporta al desarrollo de cuerpos políticos desde la familia que, en su opinión, son *"la ruina de la política":*

> Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad (Arendt, 2019a, p. 132).

Sostiene que el hombre, tal como lo entienden la filosofía y la teología, sólo existe en la política, es decir, con los mismos derechos que los más diversos se garantizan, siendo ésta una garantía voluntaria en la que está presente también una exigencia de igualdad jurídica

que reconoce la pluralidad de los hombres. Arendt (2019a) afirma que la filosofía tiene dos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política: el primero es la creencia de que hay algo en la esencia del hombre que es político, pero dice que, por el contrario, el hombre es apolítico: "la política nace *entre-los*-hombres, por lo tanto, completamente *fuera del* hombre" (p.133). Cuando afirma esto se estaba refiriendo a que la política se establecía como relación, agregando que así lo entendió Hobbes.

El segundo motivo era "la representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre" (Arendt, 2019a, p. 133). Según esto sólo puede haber *el* hombre y, *los* hombres, vienen a ser una repetición que se asemeja en menor o mayor medida de este. Retoma nuevamente a Hobbes para afirmar que esto está en la base de su concepción de la guerra de uno contra todos los otros "que son odiados porque existen sin sentido (sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios)" (Arendt, 2019a, p. 133).

Señala que Occidente había dado una solución a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación, que había sido la transformación de la política en historia o, en algunos casos, su sustitución por la historia universal, a través de la cual la pluralidad de los hombres se disuelve en un individuo que era denominado humanidad. Lo problemático para Arendt (2019a) es que esta historia no dejaba lugar para la libertad, pues sólo hay libertad en el ámbito particular del *entre* de la política, afirmando: "ante esta libertad nos refugiamos en la *necesidad* de la historia. Una absurdidad espantosa" (p.133).

Entonces, con Arendt y Agamben podemos ver que la política y la democracia, en tanto cuerpo político, son términos ambiguos que han llevado a malentendidos, donde el gobierno y la soberanía han sido los términos privilegiados. En un texto titulado *La tradición del pensamiento político,* Arendt (2019b) hace un recorrido por la noción de tradición e historia con el fin de dar cuenta de que no son lo mismo, y afirma que desde el siglo XIX la tradición ha sido silenciada por cuestiones específicamente modernas, y que la vida política ha

contribuido a ella con su modernización y transformación debido a la industrialización y la igualdad universal (p.76).

Afirma que esta modernización, que había comenzado desde el siglo XVII, sale a la luz finalmente unos 150 años después de la Revolución Francesa, encontrando evidencias de esto en Montesquieu y en Goethe, quienes, unos años antes, ya escribían sobre los cambios y transformaciones en las costumbres que también implicaban cambios en las leyes que "rigen las acciones entre ciudadanos" (Arendt, 2019b, p. 77). Este recorrido que realiza por las costumbres y tradiciones de la época *prepolis* da cuenta de un "carácter defectuoso" entre lo que eran nuestra tradición y nuestra historia, que estaba más marcado en la tradición del pensamiento político que en el de la filosofía, quedando algunas experiencias políticas de la humanidad sin un lugar en el pensamiento político tradicional.

Para dar cuenta de esto retoma experiencias que marcaron la vida en la *prepolis* griega, de la que resalta figuras como el héroe y el poeta, sin embargo, cuando comenzó el momento de decadencia de la vida en la polis griega dice que la filosofía política formuló y categorizó estas experiencias en esos mismos términos, dando paso a que la palabra política se derivara hacia esa misma forma de vida política que ha terminado por atribuirle una validez universal:

> Tan sólo se preservaron vestigios rudimentarios del significado original de palabras como *archein*[5] y *prattein*, de modo que, lo sepamos o no, cuando hablamos y pensamos acerca de la acción, que después de todo es uno de los conceptos más importantes, quizá el central, de la ciencia política, tenemos en mente un sistema categorial de medios y fines, de gobernar y ser gobernado, de intereses y criterios morales (Arendt, 2019b, p. 82).

[5] Hannah Arendt afirma que, en la Grecia clásica, arché tenía dos significados: comienzo y gobierno, e indicaba que aquel que comienza es el líder natural de una empresa que necesariamente necesita del *prattein* (acción) de sus seguidores para ser completada.

La acción fue transformada entonces en gobernar y ser gobernado, lo que llevó a que la consideración de la acción, como ejecución de órdenes, fuera inherente al concepto de gobierno que se derivó de esto. Este concepto determinante en la tradición del pensamiento político se encontraba ya en Platón cuando expresaba que este surgía de dos fuentes que eran inconfundibles en la experiencia privada: la primera que relaciona con la experiencia que compartía con los demás griegos, en la cual el gobierno "era primordialmente el gobierno sobre los esclavos y se expresaba en la relación amo-esclavo, basada en el mandato y la obediencia" (Arendt, 2019b, p. 89). La segunda era la necesidad del filósofo en convertirse en el gobernante de la ciudad, lo que dio como resultado la definición tradicional del poder que ha sido entendido a partir de dos pilares: "la distinción entre gobernar y ser gobernado y la ley como limitación de dicho poder" (Arendt, 2019b, p. 99).

Sin embargo, es interesante que en su lectura a Monstesquieu, la filósofa resaltara la idea de que las acciones de cada gobierno y de los ciudadanos no lograban ser explicadas a partir de estos dos pilares, poniendo su atención en la naturaleza del gobierno que tomaba al modo platónico como permanencia, es decir, que el mejor gobierno era aquel que permanecía inmutable a pesar de las circunstancias, siempre cambiantes en el hombre.

Para Monstesquieu, la tiranía era la peor forma de gobierno, porque ella misma podía declinar por su propia naturaleza, es decir, ser susceptible de destrucción desde dentro, mientras que las otras formas de gobierno eran destruidas por circunstancias externas. Por esta razón pensó Platón que la legalidad, es decir, las leyes de la ciudad, eran lo único que podía prevenir una posible perversión del gobierno, lo cual es tomado por Montesquieu para afirmar que, si bien la legalidad podía limitar las acciones de un gobierno, no podía inspirar dichas acciones, lo que introduce una idea que ha sido desarrollada por Agamben cuando propone pensar en la diferencia entre legalidad y legitimidad, es decir, que un gobierno puede ser legal pero esto no implica necesariamente que tenga legitimidad. ¿Acaso no asistimos hasta hace unos pocos meses a un malestar generalizado que dio lugar a numerosas manifestaciones en países donde existe un sistema político democrático, y que pusieron en duda la legitimidad de sus dirigentes? ¿Podríamos pensar estas manifestaciones como un

estallido de las sociedades a causa de un sistema democrático cada vez más debilitado por su alianza con el neoliberalismo?

Democracia y capitalismo: Alianza funesta

No hay ninguna novedad en afirmar que el capitalismo, desde hace ya varias décadas, ha dejado de ser pensado simplemente como un modelo económico. Es bien sabido que ha permeado el lazo social, y se ha infiltrado en lo más íntimo de la vida de cada sujeto, al punto de que el psicoanalista argentino Jorge Alemán (2019) lo define en su último libro como "crimen perfecto", es un modelo que defiende a ultranza el libre consumo, la economía globalizada y el favorecimiento de unos pocos donde se concentran la riqueza y el poder, que se ha filtrado intencionalmente en las acciones políticas que han volcado su interés en sostenerlo.

Tampoco hay ninguna novedad en definir que el capitalismo, entendido como modelo económico mundial, ha producido efectos sobre el lazo social y sobre la democracia que, como categoría política, es necesario precisar a partir de los cambios que ha introducido el neoliberalismo, principalmente en las sociedades occidentales que lo han asumido como modelo económico.

La democracia, en principio, se diferenciaba de otras formas de organización política al permitir la participación colectiva en la toma de decisiones, con el fin de que estas fueran avaladas por una mayoría. De esta forma, se daba por sentado que el poder era atribuido al conjunto de la ciudadanía, confiriéndole legitimidad a sus representantes. Sin embargo, asistimos a un tiempo en el que esta legitimidad fue puesta en cuestión por parte del pueblo que ya no se siente representado, a pesar de que las mayorías los elijan, evidenciando un vacío en el Estado.

¿A qué nos referimos con un vacío en el Estado? Giorgio Agamben (2011), en su texto breve titulado *Nota preliminar sobre el concepto de democracia* dice: "El sistema político occidental es fruto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una «forma de constitución» y una «forma de gobierno»" (Agamben, 2011, p. 13).

Agamben se refiere a una ambigüedad que está presente en el término "democracia", que ha incidido en que estén, por un lado, aquellos que todavía la consideran como una forma de gobierno y, por otro, los que la conciben como un poder ejecutivo, como una tecnocracia. Él considera que lo que está en juego es una paradoja, una contradicción, de la que nos serviremos para hacer una reflexión que de ella se deriva, y que apunta a pensar que el capitalismo introdujo problemas internos en la propia concepción de democracia.

Este poder ejecutivo, que se conoce también como tecnocracia, toma fuerza cuando él mismo, en su libro, *Medios sin fin*, se refiere al dominio del Estado democrático-capitalista y afirma: "La política contemporánea es este experimento devastador que desarticula y vacía en todo el planeta, instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, para luego volver a proponerlas en una forma definitivamente viciada de nulidad" (Agamben, 2017, p.116). Hoy podemos ver, incluso en medio de la pandemia, cómo resurgen los nacionalismos y nuevas órdenes de hierro, como los llama Lacan, y la religión en general, como tentativas de producir sentido y contención a la emergencia de un real enigmático que desborda toda capacidad de comprensión.

Ahora bien, si se puede decir que esta crisis, inédita, toca la democracia en su fundamento, habría que decir que en realidad permite la emergencia de la lógica que, sin embargo, le subyace. Para desarrollarlo un poco más a fondo, traemos la definición de democracia que da Lacan sobre la tesis de la agresividad cuando afirma:

> La noción fundamental de la agresividad correlativa a toda identificación alienante permite advertir que en los fenómenos de asimilación social debe haber, a partir de cierta escala cuantitativa, un límite en el que las tensiones agresivas uniformadas se deben precipitar en puntos donde la masa se rompe y polariza (Lacan, 1948/2009, p. 146).

Con esta definición, Lacan deja ver que lo que subyace a la aspiración de la democracia es que ella no logra un lazo social ordenado que, como soberanía, puede ejercer el poder por representar a una mayoría, sino que pone en marcha un tipo de lazo social que tiene como soporte la agresividad y la exclusión del semejante.

Entonces, este vacío del Estado que vemos en las democracias modernas que encuentran su referencia en el discurso capitalista nos lleva a pensar en los líderes de nuestra época. ¿Acaso no se caracterizan estos por su impotencia? Lo que podría explicar que el Estado sea pensado a partir de la soberanía y el poder que ejerce sobre el pueblo, y que este cada vez esté más ávido de control, evidenciando una contradicción entre los intereses del Estado soberano y los de la sociedad que Agamben (2017) define así:

> Mientras la decadencia del Estado en todas partes deja que sobreviva su envoltura vacía como pura estructura de soberanía y dominio, la sociedad en su conjunto está entregada irrevocablemente a la forma de sociedad de consumo y de producción orientada al único objetivo de bienestar (p. 119).

Aunque esta relación que instituye el capitalismo entre Estado y pueblo es paradójica, lo interesante de mostrar es que, cada uno, está inmerso en el cortocircuito que produce el mercado. Es decir que, por su lado, el Estado, entendido como una técnica de gobierno que deriva en la tecnocracia, no se considera más como una construcción de un cuerpo político; y, el pueblo, en su interés por el consumo, pierde su capacidad colectiva para construir y sostener este cuerpo político democrático. Agamben (2017) es contundente cuando afirma: “Y, a decir verdad, las masas planetarias de consumidores (cuando no recaen simplemente en los viejos ideales étnicos y religiosos) no dejan vislumbrar ninguna figura nueva de la

polis" (p.120). El Estado vacío, y por el otro lado la sociedad consumidora. Así pues, estos cambios que ha producido el capitalismo inciden sobre el pueblo e implican nuevos desafíos: "Sin embargo, el problema que la nueva política tiene ante sí es precisamente este: ¿es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida mundana?" (Agamben, 2017, p. 120).

El psicoanálisis se ha ocupado de los cambios que ha producido el discurso del capitalismo sobre el pueblo (*demos*), y podríamos decir que es un discurso que ha revolucionado las subjetividades. La lógica que impone el capitalismo, a través del consumo que permite la globalización, se ha convertido en un circuito cerrado en el que los sujetos muestran apetencia por los objetos, pero terminan siendo igualmente explotados por estos.

Lo importante de señalar es que el capitalismo había logrado imponer una lógica en la que el goce de estos objetos es *para todos*, lo que explica la homogeneización de la subjetividad, tan patente en nuestros días, porque hoy las masas surgen alrededor de los objetos, ya no organizadas por un ideal que lograra ser encarnado por el Estado, o, incluso, por la religión que también anda a tientas. Este punto es crucial, pues decir que las masas del capitalismo se han organizado alrededor de los objetos que ofrece el mercado para ser consumidos, pone de manifiesto también que es allí mismo donde se produce un estallido por la lógica impuesta de un objeto para cada uno, es decir, todos gozando de los objetos en la medida que estos estén disponibles para uno sólo, lo que sin duda acrecienta la envidia y los celos, afectos, por lo demás, constitutivos de todo sujeto.

Además, podemos decir que el capitalismo trae consecuencias a diversos niveles: uno de ellos es al nivel de la palabra. Las democracias permiten un espacio para que las voces particulares puedan expresarse, e incluso animan a hacerlo, sin embargo, esta palabra de hoy en día es una palabra vacía, que no tiene ninguna construcción, y que en palabras de Colette Soler (2007) "es una palabra que vehicula un silencio real, tiene el único papel de manifestar la presencia en un momento dado de alguien que estaba en un lugar, que es la función particular" (p.143).

De esta manera se había instituido un régimen de la libertad de expresión que daba la apariencia a los sujetos de poder testimoniar sus vivencias aun cuando no tuvieran nada que decir. Como lo expresa Soler (2007), este régimen de la palabra es peligroso en la civilización porque puede indicar "el retorno en lo real de las voces de excepción" (p. 144). Estas voces de excepción se diferencian de otras porque:

> Hay una aspiración que se percibe de encontrar a alguien que supla a la ausencia del Otro, y si las sectas ahora se desarrollan es por eso, si los fundamentalismos se desarrollan también es ligado a eso, porque en los fundamentalismos, cualesquiera que sean, hay voces de excepción (Soler, 2007, p. 144).

Este derecho a expresarse ha tenido su manifestación principalmente contra el Estado que ha dejado un vacío en la soberanía popular, que tiene como consecuencia el consentimiento del pueblo hacia voluntades totalitaristas que reparen este vacío. Esta ausencia del Otro, este vacío, es uno de los elementos que ya daban cuenta de un cambio operado en el régimen respecto de lo que Freud (1921/2001) llamaba las *masas,* y que describía como masas ordenadas por un amo o líder que otorgaba una consistencia donde había un triple lazo: hacia el líder o amo, y otro entre los miembros de la masa, es decir, un lazo vertical y otro horizontal. Sin embargo, es preciso recordar que para Freud hay un tercer lazo que es la segregación, la exclusión, es decir, que cuando se habla de una masa es porque en ella están presentes estos tres tipos de lazo.

En el *Malestar en la cultura,* Freud (1930/2004) criticó el término que su amigo Romain Rolland utilizó para referirse a un sentimiento que habita en los hombres y que atribuye como la fuente de las necesidades religiosas al cual se refiere como un sentimiento "oceánico". Freud se aparta de esta idea y afirma que son el desvalimiento infantil y la añoranza de un padre las causas para un sentimiento como este. Esta idea de Freud (1930/2004) indica una *"sed de autoridad en el hombre"* que da cuenta de una posición de

servidumbre del sujeto con relación al Otro, lugar que, en su época, era posible que fuera ocupado por un amo, por un ideal o en el caso de la religión por Dios:

> Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los "inescrutables designios" de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional. Y toda vez que está dispuesto a ella, habría podido ahorrarse, verosímilmente aquel rodeo (p.84).

Con Freud se entiende que esta "sed de autoridad" tiene que ver con ese desamparo originario que causa la añoranza por un Padre, un padre protector, que puede entrar más adelante en relaciones con la religión.

Las masas contemporáneas, aunque siguen organizándose, se enfrentan a este vacío, a esta ausencia del Otro, razón que explica la aparición de grupos fragmentados, cada uno con su jefe. Colette Soler (1998) propone en su texto *Enfermedades del Lazo social* la posibilidad de hacer un diagnóstico de la época a partir de dos ejes de reflexión que permiten organizar los fenómenos que en ella se presentan; el primero responde al estatuto del significante amo, y el segundo, al estatuto de los goces actuales.

Con relación al primer eje, como hemos venido desarrollando, no hay duda de que el amo antiguo está en caída, sin embargo, no podemos afirmar que el amo haya desaparecido, esto sería una imposibilidad; más bien, lo que podemos identificar es que este amo se ha fragmentado, se ha multiplicado y, en su lugar, han aparecido pequeños amos. La consecuencia para todos es que, a partir de esta fragmentación, hay menos prohibiciones universalizantes, pero se imponen más prescripciones.

El capitalismo había infundido la idea generalizada de que todo está permitido y nada prohibido, y aunque existen algunas prohibiciones universales como el asesinato, en los últimos cincuenta años los cambios han sido importantes, y en el límite del consentimiento

del semejante nada parece prohibido. Es la época donde el único límite parecen ser los derechos humanos, pero en su nombre también se han llegado a justificar actos que van en contra de la preservación de todo lazo social.

El capitalismo ha promovido otras formas de colectivos que habían sido representados a través de agrupaciones efímeras o grandes multitudes que no hacían causa, pues no estaban ya más organizadas bajo la lógica del amo que introdujo Freud (1921/2001) cuando afirma, en *Psicología de las masas y análisis del yo,* lo siguiente:

> Ahora bien, las elucidaciones anteriores nos han preparado acabadamente para indicar la fórmula de la constitución libidinosa de una masa; al menos, de una masa del tipo considerado hasta aquí, vale decir, que tiene un conductor y no ha podido adquirir secundariamente, por un exceso de "organización", las propiedades de un individuo. *Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo* (p. 110).

Esta condición admite representación gráfica:

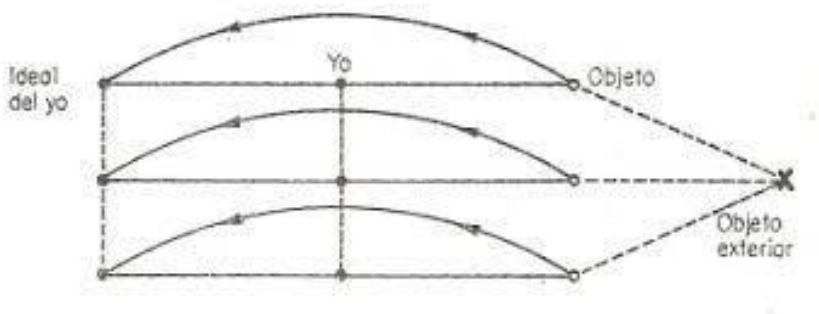

Gráfico 13.: Esquema identificación al Ideal del Yo
Fuente: Freud, 1921/2001, Psicología de las masas y análisis del yo, p.100

Estas nuevas formas de colectivos que no hacen causa se caracterizan por ser multitudes amontonadas alrededor de un ideal efímero, son las pequeñas comunidades de

goce que no se agrupan en torno a una causa sino a una forma de goce común, por ejemplo, la comunidad de alcohólicos anónimos, de bulímicos, etc. Colette Soler (2007) las define así:

> Tenemos un tipo de agrupamiento que no es lo mismo, que no marcha con la voz del amo, que marcha y que promueve lo que podríamos llamar los comunitarismos, que son agrupamientos con un goce compartido, un tipo de goce aislado y compartido, que es algo muy diferente, pero que tiene también un efecto sobre la palabra, sobre la libertad de expresión, porque en estos agrupamientos no hay ningún amo para decir lo *prohibido* es esto; cada uno se puede expresar, pero la presión grupal prohíbe muy eficazmente la libertad de palabra, sin prohibir lo que se expresa con la expresión políticamente correcta (p. 145).

Entonces estaba el Estado vacío que no eliminaba, sino que más bien alimentaba la sed de autoridad que opera con Estado o sin él. Esto podría explicar las crisis de las democracias que, como hemos dicho, han sido reemplazadas por nuevas formas de nacionalismos y totalitarismos bajo la promesa de un Otro, un amo a quien someterse para librarse de la angustia que produce el vacío y la falta de referentes que organicen los lazos sociales.

El análisis realizado por Daniel Bell (1977/1994) en su texto *Las contradicciones culturales del capitalismo*, a manera de presagio, indicaba ya, que por un lado iban los principios del Estado, y por el otro los de la cultura. En él afirma que la sociedad contemporánea está conformada por tres ámbitos distintos: una estructura tecno-económica, el orden político y la cultura; cada uno de ellos regido por principios axiales diferentes que generaban contradicciones entre sí, lo cual tiene consecuencias (p.45).

Bell (1977/1994) considera que los cambios producidos por el capitalismo en la sociedad occidental habían transformado cada uno de estos ámbitos, identificando que la cultura es la que más se resiste, debido a que los cambios que tienen lugar en ella no se daban simultáneamente a los del orden político y la estructura tecno-económica: “son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de

la sociedad" (p.23). Se refiere al principio axial de la cultura moderna como la expresión y remodelación del "yo" para lograr la autorrealización, un yo empujado a la libertad de consumir y de experimentar, vía la negación de los límites y las fronteras: "Nada está prohibido, y todo deber ser explorado" (p.26).

En el ámbito político ubica efectos que tienen su manifestación en el repudio hacia las instituciones, lo cual instauró la conciencia individual como fuente de juicio. Así mismo, en la economía esto se expresaba en un doble desarrollo que dio paso al surgimiento del empresario burgués, que se caracterizaba por ser libre de los lazos tradicionales y buscaba su fortuna rehaciendo el mundo económico: "el ideal fue el libre movimiento de los bienes y el dinero, y la movilidad económica y social del individuo" (Bell, 1977/1994, p. 28). Sin embargo, en su forma extrema, esto se convertía en un "desenfrenado individualismo", es decir, que el capitalismo promovía el ascenso del individuo, la expresión y remodelación del "yo", lo que tenía efectos en la cultura con la "institucionalización de la envidia" que Bell (1977/1994) define así: "En el momento en que cada individuo en su soledad, evidencia la desigualdad, en comparación con otros que tienen más capacidad de consumir y atesorar objetos, el apetito de poseer aquellos objetos se hace presente" (p.29). Entonces, la contradicción que introduce el capitalismo en la relación Estado y pueblo, es decir, en la democracia, es evidente.

¿No es paradójico que las medidas que todos debemos asumir con responsabilidad para mitigar la expansión del Covid-19 sean el confinamiento obligatorio, el cierre de fronteras y el distanciamiento social; todas estas medidas que van en contra de los derechos que promueve la democracia? La forma en la que los gobiernos han enfrentado esta crisis, que tiene el carácter de un advenimiento de lo real, es decir, que deja un estupor, una angustia y marca una discontinuidad que da cuenta de una dificultad mayor en los Estados democráticos para tomar estas medidas que ponen en jaque el sistema económico capitalista y que revelan su precariedad y dependencia de él.

Nos enfrentamos, en este punto, con una nueva manera de ver cómo se realiza la paradoja entre democracia en el sentido político y democracia en el sentido económico que plantea Agamben. Esta paradoja esencial se expresa en el momento en el que los Estados se han visto confrontados a la elección forzada bajo una suerte de "la bolsa o la vida": los que eligen actuar en favor de proteger la vida saben que el precio que pagarán será el de una grave recesión, un empobrecimiento de las clases menos favorecidas y un duro golpe a las grandes empresas; mientras que los que han retardado su decisión del confinamiento para detener el virus buscando una menor afectación a la economía, están ya pagando con cifras elevadas de contagiados y muertos. Alain Badiou (2020) lo recuerda en su texto *Sur la situation épidémique:*

> La epidemia es también un momento en el que esta contradicción entre la economía y la política es evidente. Incluso los países europeos no logran ajustar a tiempo sus políticas frente al virus. Ante esta contradicción, los Estados nacionales intentan hacer frente a la situación epidémica respetando en la medida de lo posible los mecanismos del Capital, aunque la naturaleza del riesgo les obliga a modificar el estilo y los actos del poder. Desde hace tiempo se sabe que, en caso de guerra entre países, el Estado debe imponer, no sólo a las masas populares, sino también a los burgueses mismos, considerables restricciones, para salvar el capitalismo local (párr.15).

No podemos saber en este momento cuál será el desenlace de esta gran crisis para la humanidad, pero es fácil anticipar que las salidas a esta contradicción lógica son opciones pierde, pierde. La elección entre la bolsa y la vida puede terminar siendo un “ni lo uno ni lo otro”. Uno de los primeros intelectuales en manifestarse ha sido precisamente Agamben (2020) en su texto *La invención de una pandemia*, en el que considera que la respuesta de los gobiernos hacia un confinamiento, por cierto necesario, aviva el estado de excepción que se ha convertido en la norma, y que encontró su primera manifestación con la creación de los campos de concentración. Su análisis apunta a que las medidas de aislamiento social, y el supuesto éxito de las medidas de control asumidas en los países asiáticos desde hace años -y que ahora son utilizadas para la contención del virus-, ponen de manifiesto una tendencia autoritaria que busca mantener este estado de excepción que confiera la legalidad para vigilar

a cada ciudadano. Agamben resalta el papel que tiene nuevamente el miedo, cómo es necesario suscitarlo, para que estas medidas calen entre los ciudadanos que ahora luchan contra un enemigo invisible que puede ser portado por cualquier semejante. Y no exagera cuando señala que Asia, que, por supuesto no opera bajo los principios de la democracia occidental, manifiesta una tendencia autoritaria, lo es sin duda, y esto, que para los occidentales se constituye como "un estado de excepción", para los asiáticos, al parecer, es una ventaja. El filósofo de origen surcoreano Byung Chul-Han (2020), en entrevista reciente, sitúa lo que él considera las ventajas de un régimen autoritario como el asiático. Él dice:

> En comparación con Europa, ¿qué ventajas ofrece el sistema de Asia que resulten eficientes para combatir la pandemia? Estados asiáticos como Japón, Corea, China, Hong Kong, Taiwán o Singapur tienen una mentalidad autoritaria, que les viene de su tradición cultural (confucianismo). Las personas son menos renuentes y más obedientes que en Europa. También confían más en el Estado. Y no solo en China, sino también en Corea o en Japón la vida cotidiana está organizada mucho más estrictamente que en Europa. Sobre todo, para enfrentarse al virus los asiáticos apuestan fuertemente por la vigilancia digital. Sospechan que en el big data podría encerrarse un potencial enorme para defenderse de la pandemia. Se podría decir que en Asia las epidemias no las combaten solo los virólogos y epidemiólogos, sino sobre todo también los informáticos y los especialistas en macrodatos. Un cambio de paradigma del que Europa todavía no se ha enterado. Los apologetas de la vigilancia digital proclamarían que el big data salva vidas humanas (párr.3).

La opción democrática no parece viable de acuerdo con el modelo asiático, la población no puede elegir, es la población que está verdaderamente vigilada, mucho más allá de la idea del panóptico al que se refería Foucault.

Finalmente, cada sistema político, pero también las diferentes versiones de la democracia, tendrá que buscar las alternativas que considere pertinentes. Pero, posiblemente, ya no estamos en el mismo lugar, y es probable que ya la salida no puede ser hacia atrás. De un golpe hemos pasado de los cuerpos amontonados en muchedumbres a los cuerpos

confinados, uno por uno; del derecho a gozar y a "saquear el almacén mundial", al abastecimiento austero; de las luchas por el derecho a la vida, a la confrontación de lo que Foucault llamaba un biopoder que decidirá a quién dejar morir y a quien dejar vivir.

¡De un golpe! Lo que evoca la vieja pregunta por si el cambio de las culturas ¿es un cambio parsimonioso, progresivo en el tiempo, o si las culturas cambian de manera súbita? Lo que es cierto es que las situaciones de coyuntura aceleran los procesos y logran en muy poco tiempo lo que, de otra manera, le hubiera tomado muchos años a la humanidad. El psicoanalista francés François Ansermet en la revista digital *"Lacan Quotidien"*, en su artículo titulado "À chacun sa pandémie" - que traducimos "A cada uno su pandemia"-, afirma que la aceleración de la pandemia implica una desaceleración de todo lo que constituye la sociedad, es decir, que tendrá efectos sobre la economía, lo social, lo político y la salud. En este panorama es propicio lanzar la pregunta por la democracia, en sus palabras:

> ¿Cómo hacer para que surja algo nuevo de esta crisis? ¿Podrá la democracia recuperar sus derechos, qué ocurrirá con las fronteras, los vínculos sociales, los lazos familiares, el lugar de los niños después de haber sido considerados portadores sanos de riesgo para sus mayores? ¿Qué será del mundo y de la economía? (Ansermet, 2020, párr.7).

Por otro lado, en el contexto del lugar al cual habíamos llegado como cultura con el capitalismo es importante agregar la noción de "campo", utilizada por Agamben como una actualización de los campos de concentración, definido como lugares en los que se está fuera de las fronteras políticas y geográficas. Como una suspensión de toda diferencia entre lo público y lo privado; la vida y la muerte y, con ello, se perfila de manera dramática la figura del refugiado como siendo quien encarna la figura política en los tiempos del capitalismo, que había llegado al punto de quebrar la identidad entre Estado y nación, individuo y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, como lo expresa:

> Si el refugiado representa, en el ordenamiento del Estado-nación, un elemento que provoca tanta inquietud, es debido primordialmente a que, al quebrar la identidad

> entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente, desde siempre han existido excepciones concretas a este principio: la novedad de nuestro tiempo que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que porciones crecientes de la humanidad ya no pueden representarse dentro de él. Por ello, en cuanto disgrega la vieja trinidad: Estado-nación, territorio, el refugiado, esta figura en apariencia marginal, merece ser considerado, por el contrario, como la figura central de nuestra historia política (Agamben, 2017, p. 30).

Nos topábamos ya con el mundo lleno de individuos exiliados, refugiados, o más bien apátridas, los sin patria, extranjeros en cualquier puerto buscando un lugar que les diera refugio. Extranjeros amenazantes bajo la forma de una suerte de enemigo acechante, pero esto cambia su lógica de manera frontal: el enemigo es otro, y ahora cada ciudadano en el mundo es un "refugiado" de otra manera, refugiado en su espacio íntimo, confinado. Nos hemos movido del grupo ligado por el mismo objeto al mundo entero en contra del mismo enemigo. El enemigo es otro, silencioso, oculto, mortal, siniestro, diría Freud.

El prójimo reaparece, siempre como amenaza exterior, esta vez como el supuesto contagiado contagiante, así las restricciones de cercanía, de abrazos, etc., encuentran en el fondo de la estructura misma su fundamento. Ya lo hemos dicho antes, el psicoanálisis nos ha permitido ver que las aspiraciones democráticas no se fundan en el amor universal al prójimo, sino en cómo ese fundamento es, en sí mismo, segregativo. Lacan había anunciado en los años 70 que el capitalismo se caracterizaba por tres rasgos: 1) deshacer los lazos, confinando (el término cobra vigencia) a cada sujeto al goce autista del objeto; 2) no se ocupa de las cosas del amor, 3) forcluye la castración, es decir, tiene una voluntad decidida de no querer saber sobre la falta en ser constitutiva del ser humano, de su condición de ser en falta.

Al mismo tiempo, no podemos dejar de destacar que han surgido nuevos modos de hacer lazo, y hoy lo presiden los comités científicos, quienes causan los movimientos de trabajo colectivo en las ofertas de producción en serie, en el menor tiempo posible, ya no

objetos de consumo, objetos de goce aislado, sino objetos vitales, respiradores, tapabocas, alcoholes, recursos para camas de UCI y las esperadas vacunas.

Aun no podemos saber cuál será la salida que la humanidad encontrará. Evocando la pregunta con la que Freud (1930/2004) termina su texto *El Malestar en la Cultura* de cara a la gran depresión económica de los años 30: Quién podrá augurarnos el porvenir... "Pero ¿quién puede prever el desenlace?" (p.140). Podríamos anticipar una apuesta, si la salida no es necesariamente por la vía de salir del capitalismo hacia un "socialismo" renovado o no, como lo ha sugerido Zizek (2020), no es seguro que no podamos movernos sino entre esas dos posiciones. Lo cierto, en todo caso, es que la salida no puede ser más que una apuesta ética, una salida del individualismo rampante que el capitalismo legitimó, sino una salida en la cual el otro esté implicado.

Populismo: ¿Reconquista de los afectos?

Actualmente asistimos, en el ámbito político, a una discusión que tiene en el centro a una tendencia política que se interesa por los intereses del pueblo, lo cual es paradójico puesto que este debiera ser el interés de la política misma. No obstante, observamos que figuras representativas dentro de la política se inscriben o, por el contrario, se desligan de lo que puede llegar a ser considerado como populismo. Lo que queremos decir es que, dentro de los teóricos de la filosofía política, hay una tendencia a reivindicar el significado clásico del populismo, al cual se refieren como la reconquista del campo popular; este populismo debe velar por los intereses del pueblo, lo cual incluye, decididamente, a los afectos, sean estos afectos *sociales* en el sentido de que hacen lazo, pero también de los afectos que se inscriben en esta perspectiva, pero que pueden atentar contra él. Esto quiere decir que también se incluyen dentro del campo popular los afectos que producen conflicto en el lazo social. Pero es posible evidenciar otra tendencia a la que se inscriben algunos autores que hacen referencia a la pos-política, entendida como una política que se encuentra desligada de lo afectivo puesto que las instituciones, y en especial los políticos, se consideran como individuos que cumplen ciertas normas establecidas, pero que no afectan directamente al pueblo.

Populismo, adjetivo que ha sido utilizado constantemente en las contiendas políticas actuales para deslegitimar al contrincante es un término al que se ha desligado de su definición, considerando así que todo político que se refiera al pueblo o comparta una propuesta que lo incluye es considerado como populista en un sentido peyorativo. La filósofa Luciana Cadahia (2019) advierte sobre la necesidad de pensar nuevamente al populismo desde sus orígenes, nos permite cuestionar la significación que tiene en el contexto político actual y su relación con los afectos; por otra parte, abre una mirada al debate que los filósofos y sociólogos contemporáneos están sosteniendo, principalmente en Europa, lo que puede explicar de alguna manera el mal uso que se le da a este término.

En Europa, a partir del 2008, luego de la crisis económica que conocimos como "Euro crisis", que fue un efecto de la gran recesión mundial que afectó principalmente a los Estados Unidos, se dio un despertar de la ciudadanía que promovió de nuevo el vínculo de la política con lo afectivo, puesto que fue evidente que lo que hacían los políticos tenía consecuencias en la ciudadanía. Tal como lo afirma la filósofa Luciana Cadahia (2019), de este nuevo despertar surgen dos fuerzas: una que es llamada populismo de derechas, pero que ella propone llamar *fascismo*, considerándolo como una fuerza que vuelve a conectar la política con lo afectivo promoviendo pasiones en los sectores populares, pero que tiene como finalidad recrudecer el neoliberalismo, es decir, que no tienen la intención de permitir una mirada crítica de estos sectores populares hacia las decisiones políticas, sino que se proponen responder a la lógica del capitalismo. Y otra fuerza que la autora prefiere llamar *populista*, que piensa que la relación entre política y afectos servirá para llevar a cabo una transformación social, una recuperación de las instituciones y una crítica al capitalismo.

La filósofa es cuestionada sobre la posibilidad de pensar en un neofascismo dado que la política actual no es la misma de los años 20 y 30, momento en el que surgió el fascismo. Cadahia (2019) considera que no es apropiado llamarlo de esta misma manera aún reconociendo que hay cambios en la política actual. Desde su punto de vista lo que retorna en el fascismo es una misma lógica, en donde lo político se construye a partir de la exclusión

y la eliminación del otro. Cadahia (2019) hace referencia a tres autores que dieron pistas para pensar la crisis de esos años 20 y 30: En américa latina evoca a José Carlos Mariátegui, en Alemania a Walter Benjamín y, en Italia, a Antonio Gramsci; alude a que estos pensadores consideraban que la socialdemocracia y el liberalismo terminan pactando con el fascismo más por miedo a la transformación que estos pudieran propiciar que por la necro-política o lógica de muerte que inaugura el fascismo.

Desde la reflexión que hace, y de la cual se ha servido de estos pensadores, denuncia cómo el liberalismo no sólo le teme al fascismo, sino que al mismo tiempo lo ayuda a crear. Al hacer entonces referencia al miedo y a otros afectos, la filósofa considera que debe replantearse el propósito de la pos-política, que apunta a la separación de los afectos en la esfera política. Por su parte, considera que es fundamental, a partir de la introducción del populismo, retomar los afectos y su relación con la política, no desde una mirada negativa, sino comprenderlos, pues sólo así es posible que la ciudadanía reconozca que las decisiones de quienes son elegidos los afectan, y esto permite que se asuma una posición activa.

En el texto *¿Qué es un pueblo*? de Alain Badiou et al. (2015), los autores se proponen abordar los términos *pueblo* y *popular* en el contexto político actual. En el ensayo de Jacques Rancière (2015) titulado *El inhallable populismo,* el autor cuestiona las denuncias que día a día se hacen al populismo y que advierten de sus riesgos. A partir de este cuestionamiento, se pregunta por el significado de esta palabra, y afirma que, en América Latina, el término tomó fuerza entre los años 1930-1940 y designaba cierto modo de gobierno que establecía una relación directa entre un pueblo y su jefe político, que no tenía en consideración las relaciones parlamentarias. Entre algunos de estos modos de gobierno, Rancière destaca a Vargas en Brasil y a Perón en Argentina, y considera que el término fue rebautizado por Hugo Chávez en Venezuela, con lo que denominó *socialismo del siglo XXI*. Sin embargo, aclara que lo que se designa como populismo en Europa es distinto, y no remite a un modo de gobierno. Por el contrario, afirma el autor, se trata de una cierta actitud de rechazo hacia las prácticas gubernamentales que imperan. A la pregunta ¿Qué es un populista? Rancière (2015) responde:

> A través de todas las fluctuaciones del término, el discurso dominante parece caracterizarlo a través de tres rasgos esenciales: un estilo de interlocución que se dirige directamente al pueblo por encima de sus representantes más notables; la afirmación de que gobiernos y élites dirigentes se preocupan más de sus propios intereses más que de la cosa pública; una retórica identitaria que expresa el temor a los extranjeros y su rechazo (p.120).

Asimismo, deja claro que no hay una relación de necesidad entre estos tres términos, y evoca a la entidad llamada pueblo que antaño era la fuente del poder y el interlocutor que priorizaba el discurso político, según afirman los constitucionalistas, y que era una convicción para los oradores republicanos y socialistas de la época que no la vinculaban con ningún sentimiento racista o xenófobo. Para Rancière (2015), el término populismo no sirve para caracterizar a una fuerza política particular, por el contrario, considera que es un término que se aprovecha de las "amalgamas" que se crean entre fuerzas políticas, desde la extrema derecha a la izquierda radical. Por esta razón no designa una ideología ni un estilo político, sirve, como bien lo define: "para esbozar la imagen de un cierto pueblo" (p.120).

Se refiere a cierto pueblo porque piensa que el pueblo no existe, sólo existen figuras diversas que denomina figuras antagónicas del pueblo, figuras que se construyen a partir de ciertos rasgos distintivos. En sus palabras: "La noción de populismo construye efectivamente un pueblo caracterizado por la temible aleación de una capacidad – la potencia bruta del gran número – y una incapacidad, la ignorancia que se atribuye a ese gran número" (p. 121).

El tercer rasgo, el racismo, es necesario para esta construcción, pues logra poner al pueblo contra los gobernantes, bajo una hostilidad que se impone a través del rechazo que apunta a ellos, pero, por otro lado, este rechazo es puesto también en el otro, constituyéndose así en un pueblo enemigo de los "otros", encarnado por lo distinto, lo extranjero. Rancière (2015) evoca la imagen del pueblo elaborada a finales del siglo XIX por personajes como Hyppolyte Taine y Gustave Le Bon que, asustados por el comunismo de París y el ascenso

del movimiento obrero, se caracterizaba por el aumento de multitudes ignorantes que eran conducidas por sus líderes a violencias extremas a partir de la movilización de rumores y pánicos que se contagiaban entre unos y otros. Sin embargo, estas reacciones multitudinarias que eran dirigidas por líderes carismáticos estaban muy alejadas de la realidad del movimiento obrero que pretendían estigmatizar, y tampoco permiten hoy en día describir la realidad del racismo de las sociedades contemporáneas.

En la actualidad se leen y escuchan noticias que apuntan a una estigmatización de los inmigrantes, o de los llamados "jóvenes de los suburbios" en Europa, pero estas críticas no se traducen en manifestaciones populares de masas. Para Rancière (2015), el racismo en Francia se da a partir de la conjunción de dos factores: la discriminación que está fuera de toda presión de masas, y que puede identificarse en las medidas para la contratación de personal o alquiler de viviendas por ejemplo, y medidas de Estado, que se materializan en las restricciones para entrar en el territorio, otorgar papeles a personas que han habitado en Francia por años, que trabajan y pagan impuestos; la creación de leyes contra el velo y los desmantelamientos de campamentos donde habitan poblaciones nómadas, por mencionar sólo algunas. Estas medidas son definidas por los partidos de izquierda como concesiones que se realizan a los gobernantes de la extrema derecha "populista", pero, reitera el autor, que son medidas que se imponen sin la presión de los movimientos de masas. Rancière (2015) afirma:

> Entran dentro de una estrategia propia al Estado, propia al equilibrio entre la libre circulación de capitales y las trabas a la circulación de población que nuestros estados se esfuerzan por garantizar. Su principal objetivo es precarizar, en efecto, a una parte de la población en lo que hace a sus derechos como trabajadores o ciudadanos…" (p.122).

Estas medidas se apoyan por una campaña que alimenta una ideología que justifica la disminución de los derechos a partir de la comprobación de una no-pertenencia a los rasgos que caracterizan lo que se ha denominado como "identidad nacional", y uno de estos rasgos

que denuncia Rancière en su texto apunta a la laicidad que, en la antigüedad, definía las reglas de conducta del Estado. Esta laicidad es entonces un rasgo que algunos tienen, y del cual otros están desprovistos debido a la pertenencia a una comunidad, y tanto la extrema derecha como la izquierda hacen uso de él en épocas electorales. Llama la atención cómo en Europa se ha querido condensar en una imagen concreta la secuencia discursiva que les ha interesado mostrar a algunos (musulmán=islamista=nazi), dado que se ha hecho referencia a que los musulmanes que rezan ocupan las calles como lo hicieron los alemanes que las ocuparon entre los años 1940 y 1944. Pero lo que es importante resaltar es que esta pasión xenófoba no surge de lo que el autor llama "cuerpo popular", sino que actúa con el fin de negociar, en provecho propio, las estrategias del Estado y las campañas intelectuales.

Hoy en día los Estados demuestran su legitimidad en la medida en que tienen la capacidad de proveer seguridad a sus ciudadanos. Por esta razón, esa legitimación es correlativa a la obligación de mostrar cada día al monstruo que amenaza, de acrecentar la constante sensación de inseguridad que ha sido fruto de mezclar los riesgos de una crisis que van desde asuntos como el desempleo y la desaceleración económica, hasta asuntos de la cotidianidad, que terminan en una amenaza suprema que en Europa puede definirse como el islamismo terrorista. Es así como concluye Rancière (2015) que, ni los llamados populistas ni el pueblo que es puesto en escena por las constantes denuncias que se le hacen al populismo, responden en realidad a su definición:

> Pero poco les importa a los que agitan su fantasma. Mas allá de las polémicas sobre la inmigración, el comunismo o el islam, lo esencial para ellos es amalgamar la idea misma de pueblo democrático con la imagen de la multitud peligrosa. Y sacar la conclusión de que tenemos que ponernos en manos de los que nos gobiernan y de que todo cuestionamiento a su legitimidad o autoridad es una puerta abierta a los totalitarismos (…). La actual bataola sobre los peligros mortales del populismo apunta a fundamentar teóricamente la idea de que no tenemos otra salida (p.124).

El psicoanálisis, precisamente, permite considerar otras salidas. Si bien en la obra de Freud no se encuentra directamente una referencia al populismo, su texto *Psicología de las masas y análisis del yo* brinda elementos para pensar la masa y diferenciarla de lo que define como masas artificiales, para lo cual, toma como ejemplos de análisis el ejército y la iglesia. El punto fundamental que marca esta diferencia para Freud es lo que él denomina el líder o conductor de la masa, y al que sólo pudo llegar al aplicar lo que él denomina la premisa psicológica a un fenómeno que había sido abordado por distintos autores. Para dar respuesta a esto, Freud hace referencia a que es necesaria una unidad que termina siendo lo característico de la masa y afirma que a Le Bon le interesó describir la alteración del individuo dentro de la masa, descripciones que Freud (1921/2001) comparte: "Es fácil verificar la gran diferencia que existe entre un individuo perteneciente a una masa y un individuo aislado, pero es más difícil descubrir las causas de esa diferencia" (p.70).

Freud se sirve de algunas de las descripciones que aporta Le Bon, y refuerza la idea olvidada de que en todos los actos de un individuo los fenómenos inconscientes desempeñan un papel preponderante, aún cuando estos actos sean considerados conscientes, razón por la que en la masa la particularidad de los individuos desaparece, y aflora lo que Le Bon llama el inconsciente racial, donde lo heterogéneo se funde en lo homogéneo y aparecen nuevas propiedades en estos individuos que son explicados por él a partir de diferentes factores.

El primer factor consiste en que el individuo, dentro de la masa, por el hecho del número, adquiere un sentimiento de poder que le permite responder a instintos que forzaría retener si estuviera solo, y que tiene relación con la responsabilidad que desaparece dentro de la masa anónima. Freud agrega a esta nueva exteriorización un asunto que es fundamental no perder de vista, y que apunta a esas posibles salidas: si bien es claro que en la masa disminuyen las represiones de las mociones pulsionales inconscientes, lo que se exterioriza, que es aparentemente nuevo, son, precisamente, la manifestación de eso inconsciente que parte de una disposición, es decir, de aquello que es constitutivo: "toda la maldad del alma humana" (Freud, 1921/2001, p.71).

Una segunda causa que retoma Freud (1921/2001) de Le Bon, es el contagio que contribuye a que las exteriorizaciones de una masa contengan rasgos especiales, definiéndolo de esta forma: “En la multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, y en grado tan alto que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo” (p.72). Y una tercera causa, la más importante para Freud, es la sugestionabilidad, de la cual el contagio es sólo un efecto, y determina en los individuos de la masa características muy opuestas a las del individuo aislado. En este punto Freud menciona que, si bien Le Bon hace una buena descripción de las propiedades de los individuos de la masa que se encuentran bajo sugestión, olvida mencionar a la persona que haría las veces de hipnotizador en el caso de la masa. Finalmente, Freud retoma la definición de Le Bon sobre las masas, pero afirma que, aunque sus descripciones son atinadas, no ofrece nuevos elementos para comprenderlas, de ellas se destacan su credulidad y omnipotencia que se describen muy bien en este párrafo:

> Puesto que la masa no abriga dudas sobre lo verdadero o lo falso, y al mismo tiempo tiene la conciencia de su gran fuerza, es tan intolerante como obediente ante la autoridad (…). Quiere ser dominada y sometida, y temer a sus amos. (Freud, 1921/2001, p.75)

Freud (1921/2001) parte entonces de las dos tesis más importantes de Le Bon: la inhibición colectiva del rendimiento intelectual, y el aumento de la afectividad en la masa. Sin embargo, afirma que es necesario separar las diversas formaciones de individuos a las que se les ha dado el nombre de *masa,* y retoma de McDougall la solución que este dio a partir del factor de organización, llamando multitud a la reunión de diversos individuos alrededor de un interés pasajero. Sin embargo, señala el factor que este autor saca a la luz cuando se refiere a que toda pequeña agrupación puede sentar las bases de una organización que daría forma a una masa en sentido psicológico, y que estaría entonces dada a partir de un interés común por un objeto que implica una misma orientación afectiva, y en la que debe haber un cierto grado de capacidad para influirse recíprocamente. Freud (1921/2001) aborda, como es lo usual en su método, los desarrollos propuestos por este autor y concluye que McDougall opone la conducta de las masas altamente organizadas a las masas que se han

descrito hasta el momento, afirmando que su pretensión es “procurar a la masa las mismas propiedades que eran características del individuo y se le borraron por la formación de masa” (p.82).

Luego de exponer las ideas de sus contemporáneos, Freud (1921/2001) se precisa aplicar al esclarecimiento de la psicología de las masas el concepto de libido, que como lo afirma es un concepto tomado de la doctrina de la afectividad: “Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa – aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como ‘amor’” (p.86). Es importante precisar que esto a lo que Freud nombra amor y que dice ser llamado como Eros, involucra lo que tiene que ver con las pulsiones sexuales y contiene el amor a sí mismo, el amor fraternal, a los otros, etc., pero en su base siempre persistirá esta naturaleza originaria. Es así como, en un primer momento, Freud (1921/2001) afirma que lo que los demás autores no tuvieron en cuenta al pensar la “masa” es que en todas ellas existen vínculos de amor, y su interés es dar cuenta de lo que en ellos permanece oculto por la sugestión:

> Para empezar, nuestra expectativa se basa en dos reflexiones someras. La primera, que evidentemente la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo? En segundo lugar, si el individuo resigna su peculiaridad en la masa y se deja sugerir por otros, recibimos la impresión de que lo hace porque siente la necesidad de estar de acuerdo con ellos, y no de oponérseles; quizás, entonces, “por amor de ellos” (p.88).

Así, Freud (1921/2001) se propone develar aquello que permanece oculto bajo estos vínculos de amor a partir del análisis que realiza de lo que para él representan la iglesia y el ejército como masas artificiales altamente organizadas. Para comenzar, da importancia a un factor que considera olvidado: el conductor o líder de la masa. Es claro en Freud que de esta figura depende el grado de organización de la masa, y que parte de una ilusión que es posible identificar tanto en la iglesia como en el ejército, de que hay un jefe que ama por igual a todos

los individuos que componen la masa. Freud afirma que de esta ilusión depende todo, y si se permite disipar, la masa se descompone de inmediato.

Igualmente se refiere a cierta democracia que promueven estas masas artificiales en el sentido de que es importante la creencia firme en que este amor, que parte del líder, es por igual para todos los individuos de la masa. En el caso de la iglesia, es Cristo el líder que los ama a todos por igual, y quien para Freud opera como un bondadoso hermano mayor, sustituto del Padre. De este amor incondicional se desprenden las exigencias a los individuos que componen la masa, y afirma Freud que la ligazón de cada uno con Cristo es también la causa de lo que los une como masa. En el ejército se da de manera similar a partir de las jerarquías claras que impone con los mandos de general y capitán, aunque es importante aclarar que de lo que allí se debe considerar es el factor libidinoso que esta presente en este tipo de masa. Así pues, Freud (1921/2001) afirma: "Notemos que en estas dos masas artificiales cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor (Cristo, general en jefe) y con los otros individuos de la masa" (p.91).

En este análisis es importante retomar dos asuntos que son abordados por Freud, el pánico y la angustia. Para referirse al pánico, Freud es preciso en que es un fenómeno que puede constatarse frecuentemente en el ejército, y que se puede explicar su aparición con la disolución de las ligazones afectivas, principalmente con la ligazón hacia el jefe que elimina luego la del individuo con sus semejantes. Es decir que, una masa sin líder desata el pánico entre quienes la conformaban. Entonces, una vez los lazos recíprocos han cesado, se desata la angustia, el sin sentido que, como bien lo dice Freud (1921/2001), debe crecer lo suficiente para generar el pánico:

> Cuando los individuos, dominados por la angustia pánica, se ponen a cuidar de ellos, solos, atestiguan comprender que han cesado las ligazones afectivas que hasta entonces les rebajan el peligro (…). Lo que sucede es que la angustia pánica supone el aflojamiento de la estructura libidinosa de la masa y esta reacciona justificadamente ante él, y no a la inversa (que los vínculos libidinosos de la masa se extingan por la angustia frente al peligro) (p.92).

Esta referencia de Freud al pánico y a la angustia es importante porque pone el acento en esta última como condición para que se genere el pánico. Así mismo, aclara que el pánico no necesariamente está asociado a un peligro que realmente sobrepasa al individuo, pues se puede presentar también hacia situaciones que no implican un peligro real, entonces, lo que es importante señalar es que la angustia aparece en un individuo cuando se ve en una situación de peligro, o cuando las ligazones afectivas no están presentes, siendo similar esta angustia que llama "angustia de masas" y la "angustia neurótica". El factor diferenciador entonces está en lo que Freud señala del pánico como aquel indicador de la descomposición de la masa, que trae como consecuencia la ausencia de esas ligazones afectivas que eran recíprocas entre los miembros que la componían. Freud (1921/2001) describe así este momento:

> La pérdida, en cualquier sentido, del conductor, el no saber a qué atenerse sobre él, basta para que se produzca el estallido de pánico, aunque el peligro siga siendo el mismo; como regla, al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos, y la masa se pulveriza como una lágrima de Batavia a la que se le rompe la punta (p.93).

Así, lo que es importante resaltar en este punto es la función del líder en la masa, y el amor que une a cada individuo con este y sus semejantes a partir de la promesa de un amor igual para todos, promesa que se sostiene en la noción de Estado y Pueblo.

En el ensayo del filósofo francés Alain Badiou (2015) titulado *Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo"*, este propone dos sentidos negativos: el primero denuncia el uso de esta palabra para referirse a una identidad cerrada de tipo racial o nacional que considera perjudicial en la medida en que este tipo de pueblo necesita de un Estado despótico, que, en sus palabras, "hace existir violentamente la ficción que lo funda" (p.18). El segundo, aunque más discreto, es más perjudicial por ser flexible y mantener un mayor consenso, y hace referencia al "pueblo" que es reconocido como tal a partir de su subordinación a un estado legítimo y benefactor:

> Por el solo hecho de que organiza el crecimiento, cuando puede, de una clase media libre de consumir los vanos productos con los que la atiborra el Capital y libre de decir lo que quiere, también mientras que ese decir carezca de todo efecto sobre el mecanismo general (Badiou, 2015, p.18).

Así mismo, Badiou (2015) propone dos sentidos positivos del uso de esta palabra. El primero es la constitución de un pueblo cuando la perspectiva de su existencia histórica se ve negada, por lo que el autor denomina como "la dominación colonial e imperial" o por la de un invasor. En sus palabras: "'pueblo' existe entonces en función del futuro anterior de un Estado inexistente" (p.19). El segundo uso positivo es la existencia de un pueblo que se declara como tal a partir de su "núcleo duro", que corresponde precisamente con aquello que el Estado oficial excluye de su pueblo. Así, un pueblo de esta naturaleza afirma políticamente su existencia en una estrategia que consiste en abolir al Estado que existe.

En esta misma vía, la filósofa Judith Butler (2015), en un texto titulado *Nosotros, el pueblo*, hace referencia a la necesaria libertad de reunión para pensar la política. Sostiene que el "nosotros" que invoca la reunión incluye cuerpos con sus gestos y movimientos, su vocalización y sus modos de actuar en común, afirmando que esta libertad de reunión "puede ser una precondición de la política misma" (p.49). Su ensayo parte de la pregunta ¿cómo pensar la libertad de reunión y la soberanía popular?, haciendo claridad en que la soberanía popular no se agota en la capacidad electoral del pueblo que elige unos funcionarios que la representan. Butler (2015) es crítica y afirma que el pueblo está separado de sus representantes, y en esta medida puede continuar protestando contra los resultados de estas elecciones, así como de las decisiones de estos funcionarios, porque no desconoce que el "nosotros" nunca representa por completo a un "pueblo"; es más, afirma que las personas que se agrupan en este "nosotros" que se identifica con el "pueblo" no lo está representando, pero, en sus palabras, son los que "proveen la base de legitimación de aquellos que van a representar al pueblo a través de elecciones" (p.50). Las personas que constituyen este nosotros van más allá que representarse así mismas porque se constituyen como pueblo, y

este acto, que la filósofa denomina auto-creación o autoconstitución, no es equivalente a ningún modo de representación.

La tesis principal de su desarrollo apunta a que la soberanía popular es un ejercicio performativo, dado que esta es sólo posible al ser una forma de autoproducción reflexiva que se separa del régimen legítimo que sí es el que representa, es decir, que la soberanía popular es posible en la medida en la que puede ser legitimada independiente de cualquier régimen particular. El "nosotros, el pueblo" es también un acto que habla, es una enunciación que permite dar un lugar a la pluralidad social que nombra. El valor de lo performativo radica en que este "nosotros, el pueblo" produce esta pluralidad, no se conforma con describirla, y para esto Butler pone el acento en la capacidad de la soberanía popular de recoger varias voces que no siempre hablan al unísono porque se parte de una imposibilidad para que esto sea así. Más bien, afirma ella, esta soberanía existe y es necesaria a partir de su capacidad performativa, es decir, que está constituida a partir de una serie de actos de habla que no se reducen a un instante. La soberanía popular "no presupone o produce una unidad, sino que encuentra e instituye una serie de debates sobre quiénes son el pueblo y qué es lo que quieren" (Butler, 2015, p.53). Si bien no es imposible que todos los que conforman este "nosotros, el pueblo" hablen al unísono, la soberanía popular asume que las personas pueden y deben actuar unidas para nombrarse y asociarse en una forma política plural, lo cual no significa que estén de acuerdo entre sí, sino que comprenden que el proceso performativo es colectivo o compartido.

Para Butler, el acto de reunirse de forma libre constituye por sí mismo un acto que denomina performativo. La libertad en este caso está dada por la posibilidad de cada persona de participar de esa reunión o de retirar su apoyo cuando no comparte sus principios, de allí, entonces, es que surge la soberanía popular, siempre como una forma independiente de los regímenes, cuya legitimidad depende de ello. Butler (2015) lo define así: "el performativo se encuentra así fuera del poder electoral al mismo tiempo que funciona como su legitimación" (p.54). Entonces, con Butler, lo performativo incluye al cuerpo, a los cuerpos, cada uno con

su singularidad, pero que solo se constituyen como una soberanía en la medida en la que se da un encuentro de este cuerpo a cuerpo que inaugura el acto político.

Lo inconsciente y la política: la perspectiva psicoanalítica

Pensar la relación entre lo inconsciente y la política nos lleva a considerar, por una parte, aquello inconsciente que está implicado en ella, y por otra, una definición de política que sea acorde al sujeto del inconsciente. Esta reflexión parte de las consideraciones que hizo Freud sobre la cultura, pues se tiene la idea de una relación estrecha entre cultura y política en la medida en que han sido invenciones del hombre para contener y ejercer un orden que posibilite la convivencia humana.

Partir de esta idea implica aceptar la tesis de Freud que indica la existencia de una tendencia agresiva en el hombre que va dirigida al semejante, lo cual hace que la convivencia entre los seres humanos sea conflictiva y, al mismo tiempo, necesaria, razón suficiente para que sea una de las principales fuentes de sufrimiento. Su texto *El malestar en la cultura* publicado en 1930 sigue siendo una fuente obligada para reflexionar sobre la relación entre lo individual y lo colectivo y, especialmente, para determinar que lo inconsciente, lo que es propio de cada sujeto, ha llevado a un entendimiento de lo colectivo que implica sus mismos fundamentos, es decir, que es a partir de lo individual que surge la cultura como efecto de la necesidad del hombre de convivir con sus semejantes, pero a la vez, por la imposibilidad de un lazo social que no esté amenazado por esa tendencia agresiva que atenta contra él.

La cultura entonces está permeada por el desarrollo individual, y Freud encuentra que en ella también opera el superyó como aquella instancia interna que controla no sólo el obrar sino el pensamiento del hombre, que le exige más en la medida en que logra un mayor nivel de virtuosidad, derivando así, en un malestar subjetivo que también obtiene el valor de un logro cultural en cuanto que la tendencia agresiva que fuera dirigida al otro se contrapone hacia el propio yo. En esto Freud es muy fino: se refiere a que el vínculo del superyó con el yo es de retorno para aclarar que lo que está en el fondo de la severidad del superyó no es

tanto la que el sujeto supone en el semejante, sino que sustituye la agresión propia contra este. Freud (1930/2004) da cuenta entonces de un mecanismo que no se le había ocurrido antes, la introyección:

> La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él (p. 119).

Si la cultura surge de las pulsiones, de los deseos, de lo más éxtimo del sujeto que debe ser contenido porque se le impone lo real de la vida en colectividad, que estará siempre en riesgo de fracasar, surge la pregunta por la política. Si bien es conocido que los desarrollos culturales en algo tocan la política, también es claro que no son lo mismo. Sin embargo, ¿no es la política una creación del hombre con una finalidad similar a la de la cultura, en la vía de contrarrestar sus pulsiones agresivas? ¿o ser un medio para que las pulsiones libidinales encuentren sus metas? pero sobre todo ¿para ordenar y controlar la convivencia entre los hombres, y en este caso, a través de la identificación a figuras que encarnan ideales de progreso, y a las que se les atribuye una capacidad de transformación social? ¿qué es lo diferente que implica la política? Y, por último: ¿si es posible con Freud y Lacan vislumbrar que lo individual es lo colectivo? ¿cómo se podría explicar esto en la política?

Las posibles respuestas a estas preguntas abrirán vías para comprender qué de lo constitutivo del sujeto está puesto en juego en la política, y aproximarse a alguna explicación sobre el papel de las pasiones en esta relación. Así mismo, es importante resaltar que su construcción se realiza en el campo del psicoanálisis y que se parte de una hipótesis para su desarrollo, a saber, que, para el sujeto, la percepción de su inconsistencia interior lo pone a merced del Otro, por lo tanto, una falla en el soporte de este Otro tiene efectos subjetivos a nivel de sus pasiones como la angustia, el miedo, el odio, entre otros.

De la inconsistencia interior a la necesidad del Otro.

En su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921/2001) se refiere a la inconsistencia interior del hombre al preguntarse sobre su necesidad de hacer lazo con el semejante, cuestiones que aborda a partir de las características de la masa, poniendo su atención en un elemento que considera fue dejado de lado por aquellos a quienes lee: el líder de la masa. Freud avanza en la reflexión y aborda la cuestión de la identificación que ordena la masa, pues es a través de ella que el sujeto encuentra en un Otro los elementos que le confieren su conducción, y luego, la posibilidad de identificarse con sus semejantes. La identificación es abordada por Freud a partir de una instancia que denomina como *ideal del yo* para dar cuenta de esas características que el yo quisiera poseer, y que han sido tomadas por el sujeto del Otro que está constituido por sus figuras más representativas, abarcando entonces todas las restricciones que el yo debe obedecer. Así es que se da el paso de la multitud a la masa, solo en la medida en la que los individuos que la componen hayan puesto a un mismo objeto en el lugar de su *ideal del yo*, lo cual tiene como consecuencia que se hayan identificado entre sí en su yo *(yo ideal).*

Este aspecto de las identificaciones que están en juego en la masa, y que apuntan a ligazones afectivas duraderas, explican, en cierto sentido, la falta de autonomía y de iniciativa en el individuo; y en la masa, la desinhibición de los afectos. Sin embargo, Freud puntualiza que estas ligazones que se crean entre semejantes se deben a la participación del líder en la masa, y se sirve de la angustia que siente el niño cuando lo dejan solo para explicar esta cuestión, resaltando que este encuentra el sosiego cuando aparece uno, no cualquiera, para referirse, en primer lugar, a la madre, y luego otros familiares que le brindan una sensación de seguridad. Con este ejemplo que evoca, Freud (1921/2001) pretende demostrar que en los seres humanos no existe un instinto gregario, sino que la identificación con el semejante es una respuesta frente a la envidia, incipiente, que suscita el amor que el padre o el líder brinda

al hermano o a sus semejantes, y que en alianza con otro afecto que aparece tempranamente, los celos, quisiera mantener lejos a todo rival y expropiarlo de sus derechos, sin embargo, aparece una imposibilidad cuando se percata de que esta hostilidad puede perjudicarlo.

De esta manera el sujeto es forzado a identificarse con sus semejantes, pero surge allí una primera exigencia: la de la justicia, es decir, el trato igual para todos, o, en otras palabras, un amor sin preferencias por parte del líder y una identificación entre semejantes que será más fuerte una vez se establece un amor similar hacia el mismo objeto. A partir de esto Freud explica el sentimiento social, sosteniendo que este descansa en el cambio de un sentimiento hostil en una ligazón afectiva, es decir, en una identificación, resaltando la exigencia de igualdad que vale para los individuos de la masa, excepto para el líder, afirmando lo siguiente:

> Todos los individuos deben ser iguales entre sí, pero todos quieren ser gobernados por uno. Muchos iguales, que pueden identificarse entre sí, y un único superior a todos ellos: he ahí la situación que hallamos realizada en la masa capaz de sobrevivir (Freud, 1921/2001, p. 115).

Esta necesidad de un Otro que lo oriente y le dé certidumbres, es decir, que esté presente para el sujeto de una manera que le permita encontrar recursos para arreglárselas con la angustia. Anticipa entonces que este afecto está en juego en la relación entre el sujeto y la política, si se tiene presente que, para Freud (1921/2001), aquello que causaba angustia tenía un doble origen, especialmente cuando afirma: “En un individuo, la angustia será provocada por la magnitud del peligro o por la ausencia de los ligazones afectivas” (p. 92), para referirse, por una parte, al pánico que se desata en las masas una vez la figura del líder falla, y para dar cuenta de lo que denomina como los recursos del hombre frente al peligro. Es claro que para Freud la angustia es una respuesta del sujeto ante un peligro frente al cual se siente sin recursos, y, en el caso de la masa, especifica que el pánico se desata en el momento en el que se suspenden los lazos afectivos que eran regulados por el líder.

La sed de autoridad en el hombre.

> […] Si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo, que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud; y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante en un estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual?
>
> (Spinoza, 1670/2007, p. 281)

Leguil (1998), en su texto *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política*, afirma que es posible identificar en Freud una dimensión política que se manifiesta, en un principio, en la idea de que la sociedad genera represión en el hombre para referirse, básicamente, a la represión sexual. Esta tesis la sostuvo durante muchos años, y en ella es evidente que el acento estaba puesto en el papel que cumplía la cultura con su idea de progreso, que implicaba un lugar privilegiado para el trabajo, y que, según Freud, obstaculizaba las libertades sexuales. Más adelante, lo cual es realmente el punto que interesa, Freud se refiere a una identidad de causalidad entre lo que hace el inconsciente y la cultura para afirmar, en el malestar en la cultura, que ella no es la causa de que haya un sufrimiento por el hecho de la represión, sino que es por la pulsión que existe la cultura. Es decir, que esta es la tentativa de los hombres para reprimir la pulsión. Esto, en palabras de Leguil (1998): “es lo que hace que el camino político de Freud haya sido el de haber pasado de la cultura como causa a la cultura como síntoma” (p. 45).

La cultura, entendida como síntoma del fracaso de los hombres por reprimir su pulsión y limitar que su goce pase por la destrucción del semejante, va en la vía de la inconsistencia interior al dejar en evidencia que la explotación misma que puede hacerse del prójimo es un goce. En el capítulo V del Malestar en la cultura, Freud (1930/2004) afirma que la cultura exige otros sacrificios aparte del de la satisfacción sexual, e introduce una reflexión profunda sobre la naturaleza agresiva propia del ser humano, desvelando así su naturaleza hostil; y va más allá al afirmar que, en consecuencia, el prójimo es "…una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo" (p. 108). Este Freud pesimista, entendido como quién no pide lo imposible, indica que esta naturaleza agresiva se presupone también en el prójimo, y el efecto es la perturbación de los vínculos, razón suficiente para que la cultura realice su gasto de energía, especialmente por la fuerza que ejercen las pasiones pulsionales sobre los intereses racionales que velan por mantener cohesionada a la comunidad de trabajo. ¿Acaso esto explica, en algún sentido, el uso de las pasiones en la política desde su aparición?

Pues Freud precisa que la cultura debe poner límites a estas pulsiones agresivas, y que, para lograrlo, es necesario buscar los medios para que sean exteriorizadas mediante formaciones psíquicas. De ahí la necesidad de utilizar métodos que permitan que estas pulsiones agresivas sean impulsadas hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida, es decir, vínculos que no tengan como meta la vida sexual, cumpliéndose así esta limitación y también el mandamiento ideal de *"amar al prójimo como a sí mismo"*, que es necesario imponer culturalmente por la imposibilidad que representa al ir en contra del origen mismo de la naturaleza humana (Freud,1930/2004).

Freud señala que, a pesar de estos esfuerzos de la cultura, ni ella, ni la ley, alcanzan a eliminar las exteriorizaciones de estas pulsiones agresivas, así le sea permitido el derecho a ejercer violencia sobre los criminales con el fin de prevenirla. En este aspecto Freud es claro y anticipa uno de los elementos constitutivos del ser humano: siempre habrá un resto de esta naturaleza agresiva que no es posible de ser contenida por la cultura.

Aunque los esfuerzos que emprende la cultura siempre serán necesarios, Freud señala que la condición de oponente en la que se ve al prójimo no es similar a la de enemigo, pues el semejante solo deviene tal cuando la violencia "se toma como pretexto y se hace abuso de ella" (Freud, 1930/2004, p. 109). Para dar cuenta de esto, hace referencia a los comunistas, de quienes afirma que creen haber encontrado el camino para la redención del mal al considerar que el ser humano es bueno por naturaleza y es benévolo con su prójimo, pero la institución de la propiedad privada fue la causante de que su naturaleza humana se viera corrompida.

El análisis que hace Freud es interesante porque en él no asume una posición política partidista sino que se propone discernir la premisa psicológica que se encuentra en las bases del comunismo que consideraba que la posesión de bienes privados le confería poder al individuo, y esto lo tentaba a maltratar a sus semejantes; así, los desposeídos buscarían revelarse contra sus opresores que son sus enemigos y, en esa medida, la desaparición de los bienes privados y la búsqueda de la igualdad entre los seres humanos, llevaría desde el punto de vista de los comunistas, a una convivencia pacífica.

Desde esta posición es que Freud piensa al comunismo como una *"vana ilusión"*, pues si se cancela la propiedad privada se estaría eliminando uno de los instrumentos más poderosos por medio del cual el ser humano ejerce su agresión; pero no el más poderoso, pues la agresión está en el trasfondo de todos los vínculos de amor entre los seres humanos, y estuvo presente también en épocas donde aún no existía la propiedad privada. También advierte sobre la desigualdad y las injusticias propias de la naturaleza, es decir, aquellas que no dependen del sujeto ni del Otro, y que es importante diferenciar porque son puestas en el centro de las promesas de los políticos como aquello a lo que se debe apuntar a través de los ideales sociales de igualdad y justicia.

Desde luego, esto no quiere decir que Freud considere que el sistema capitalista, que comenzaba a vislumbrarse en la época, fuera la alternativa, en esto continúa con una posición

clara: analizar desde una premisa subjetiva estos fenómenos de masa, y evitar que su discernimiento se viera influenciado por posiciones partidistas, esto queda claro también al final del capítulo V del *Malestar en la cultura,* en el que afirma que hasta el momento se ha dedicado a mostrar las raíces de imperfección de la cultura, que justifica, en alguna medida, el malestar que produce en los hombres. Sin embargo, advierte que se avecina el peligro de un nuevo estado que se podría denominar *"miseria psicológica de las masas"*, y que define como un peligro que "amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de la masa" (Freud, 1930/2004, p. 112).

Entonces, si bien se puede afirmar que la cultura es necesaria, también lo es decir que siempre habrá un resto de goce que no puede ser ordenado por ella, lo que a nivel subjetivo implica una posición del sujeto, del uno por uno ante este real que tiene unas implicaciones en lo colectivo, y estrecha la relación entre cultura y política. En este punto vuelve a tomar importancia la tesis de Freud (1930/2004) con la cual atribuye a una inconsistencia interior en el individuo una *"sed de autoridad",* es decir, la necesidad de confiarle a una estructura social, que puede ser el Estado, la capacidad de regular sus pasiones más íntimas a través de una autoridad a la que le es permitida el abuso de poder, de las injusticias y las desigualdades en nombre de los ideales sociales que, desde su punto de vista, fallan al reposar en una proyección hacia algo que es exterior al sujeto, y que tiene la consistencia que le falta a este.

Se entiende entonces que el único progreso posible para los hombres, tal como lo indica Freud, es el de confiar su goce a una estructura colectiva que no opera como garantía de justicia, sino a la que le es permitida ejercer dicha injusticia, entendiéndose así, la realización de un goce que como tal es individual, pero que pasa por una estructura colectiva que borra al sujeto, pues no hay en ella, en el acto colectivo, una posición ética posible, pues esta se juega del lado de lo singular. Es quizá, por esta misma razón, que puede afirmarse que Freud era un pesimista en el sentido en el que identifica esa búsqueda sin esperanza en el hombre, y que lleva más lejos cuando propone como ideal el no tener necesidad del padre.

Esta necesidad de un Otro consistente, de un padre para Freud (1930/2004), está dada por los pocos recursos racionales con los que cuenta el hombre para poner freno a su pulsión de agresividad, siendo entonces lo ideal que el hombre *"aprenda a renunciar al padre"*, lo que significaría verdaderamente una posición de desesperanza en el sentido de no esperar nada del Otro que no pueda ser procurado por el sujeto mismo, y que es clara cuando Freud asigna una nueva misión a los psicoanalistas, una misión política: "la de acostumbrar a los hombres a vivir sin ilusiones" (Leguil, 1998, p. 49).

Es interesante esta cita porque permite vislumbrar la inquietud política del psicoanalista, y porque permite cuestionarse sobre la política misma, especialmente como se da en nuestros días: ¿no es acaso la misión del psicoanalista contraria a la del político?, pues es claro que su misión, la del político, así no sea la que reconoce abiertamente, es precisamente valerse de esa esperanza de los hombres, y para esto es necesario sostener las ilusiones y los ideales sociales bajo la promesa de un progreso posible, de un mundo mejor bajo una promesa de felicidad. Lo importante de retener de esta misión que Freud asigna al psicoanálisis de abandonar su ideal de justicia, lo afirma Leguil (1998) en esta cita:

> Ahora bien, la única manera de leer a Freud es que si él asigna al psicoanálisis la meta de abandonar el ideal de justicia es para hacer de la justicia no un ideal sino una certeza, la causa del deseo […] No es suprimir los ideales que la sociedad nos presenta como valores, sino que es hacer de esos ideales, no ideas, sino puntos de realidad [...] (p.8).

Ahora pasemos al abordaje que realiza Lacan de este Otro en su seminario sobre *La Angustia* que es retomado por Soler (2016) para indicar que el miedo, referido a lo que inspira el Otro, convoca por tanto al Otro del lenguaje que precede al sujeto, pero que es también constituyente del sujeto mismo; así no es posible pensar los dos tipos de peligro a los que se refería Freud al indicar que uno provenía del exterior y el otro venía del interior, lo que permite pensar que el miedo de sí y miedo del Otro ya no están en oposición binaria si se

parte de la idea de Lacan de sustituir la tópica dentro/fuera por dos figuras topológicas que son la *banda de Moebius* y el *cross cap* que: "de alguna manera subvierten las relaciones anverso/inverso, dentro/fuera" (p. 16), es decir, que en realidad son dos los estratos del miedo: la angustia ante el Otro, y la angustia por la ausencia del Otro.

Esta angustia ante el Otro, y la que surge por la ausencia del Otro, corresponden también al abordaje que de ella hizo Lacan, donde surge la idea de que la angustia responde a lo desconocido del deseo y al goce del Otro, que apuntan al sujeto como objeto. Partiendo de que no corresponden a oposiciones binarias, es necesario identificar una angustia ante la inminencia de un goce que viene del Otro y que es enigmático para el sujeto, y de una angustia que surge ante el desamparo de un real contra el que no se puede luchar y que corresponde, por un lado, a un real que es estructural: "se debe a que el lenguaje del Otro que habla, lo simbólico, está agujereado, *trou*-mático, escribió Lacan" (Soler, 2016, p.20). Y, por otro lado, a un real que es sin el Otro. El término *trou*-mático de Lacan es utilizado por la homofonía de *"trauma"*, y "*trou"* que en francés significa agujero.

De la inconsistencia interior a la inconsistencia del Otro.

Puede verse entonces que con Lacan se da un giro a la tesis que se desarrolla con Freud de la inconsistencia interior del hombre para señalar que en realidad lo que genera angustia en el sujeto no es tanto saberse en falta, sino la inconsistencia del Otro. Sin embargo, esa misma falla estructural del Otro, que no siempre puede dar respuesta al sujeto pues él mismo está en falta, se ve con más dificultades a partir de las fallas que produce el discurso capitalista en su soporte, lo cual tiene efectos al nivel de las pasiones humanas. Un término que es tomado de Colette Soler (2001), y que sustenta la tesis de la que parte este escrito, es que con el discurso capitalista se da un *"cambio en el anclaje de la angustia"*(p.¿?), que puede explicarse a través del abordaje que realiza Lacan en su seminario sobre *La Angustia* en el que afirma que, a diferencia de lo que pensaba Freud sobre esta, la angustia no es sin objeto, lo que marca un cambio en el anclaje de este afecto que, a partir de la localización de este objeto denominado *objeto a,* implica la caída de un Otro consistente: "En otras palabras,

si tuviera que dar la fórmula del cambio de anclaje, diría a partir del seminario de la *Angustia*: la angustia no es sin objeto, pero es sin el Otro. Esto va a introducir el examen de las declinaciones de la angustia en función de los discursos" (Soler, 2001, p. 49).

Es este pues el objeto que produce un cambio en el anclaje de la angustia y que permite comprender la expresión *"inconsistencia del Otro"* para dar cuenta, a partir de la caída del Otro, de la caída de Dios y de los grandes meta relatos que le daban una consistencia simbólica. Con el psicoanálisis es posible apreciar que el *objeto a* toma una función alienante en el discurso capitalista que tiene efectos sobre la angustia, y, para el caso que interesa, sobre la política, en la medida en que, como bien lo afirma Lacan en *Radiofonía*, por efecto de la angustia puede darse el acenso al cenit social del *objeto a*, es decir, que se ubique en la cumbre como causa del debilitamiento de las identificaciones, generando mayor desconfianza a falta de un Otro que en épocas anteriores ordenaba, dirigía, y generaba certezas en la medida en que se sabía qué se podía esperar de él.

En la política actual, este cambio de anclaje explica el acenso al poder de los impotentes, alimentando el desamparo en los sujetos que anhelan el establecimiento de órdenes de hierro en una tentativa de orientación dentro de su extravío, lo que, en otras palabras, podría decirse como el retorno del nombre del padre en lo real, que, en la política, muestra su cara con el resurgimiento de los fundamentalismos y las dictaduras de derecha e izquierda que vemos ascender en los tiempos recientes.

Lacan también se interesa en el miedo al abordar la angustia como síntoma, específicamente para explicar la fobia, y así puede verse cómo, al igual que Freud, se sirve de la clínica para pensar lo social y, en este caso, la política, al referirse a la eficacia de la fobia. En su seminario De un Otro al otro afirma:

> Si hay una expresión que sirve en el vocabulario político, y no sin razón, para unir el poder y el saber, es la que se lanzó en un punto del mundo al que ya aludí hace poco a propósito del lenguaje, el tigre de papel. ¿Qué hay más tigre de papel que una fobia? La fobia de un niño cae muy a menudo sobre tigres que están en su álbum, tigres realmente de papel. Solo que, si a los políticos les cuesta tanto persuadir a las multitudes

> de poner en su lugar a los tigres de papel, aquí debe darse la indicación exactamente inversa. Se necesita otorgar toda su importancia al hecho de que para colmar una cuestión que no se resuelve en el nivel de su angustia intolerable, el único recurso del sujeto es fomentarse el temor a un tigre de papel (Lacan, 1969/2008, p. 24).

Esta expresión que toma Lacan había sido usada por el presidente Mao Tse-Tung en los años sesenta para referirse al imperialismo norteamericano, y señalar que se trataba de un *"tigre de papel"* que solo en apariencia producía una amenaza pero que, en realidad, era inofensivo, con el fin de incitar a las masas que estaban bajo la dirección del partido comunista a combatir sin temor. El tigre de papel es entonces el paradigma del significante para dar miedo, tal como lo afirma Colette Soler (2016) al señalar que este es más efectivo en cuanto no hayan más tigres a su alrededor, lo que permite comprender por qué algunas figuras políticas se valen de ellos para amenazar a la ciudadanía a través de la creación de un enemigo común que produce miedo como lo son los inmigrantes, la instauración de ciertas ideologías políticas y de género que actualmente cobran fuerza, solo por tomar algunos ejemplos de las recientes contiendas políticas en las cuáles unas figuras construyen sus propios tigres de papel, y otros luchan para que la multitud no les tenga temor.

Un asunto que es resaltado por Colette Soler del análisis que hace Lacan, da cuenta de que este tigre no es real, pero tampoco es un tigre imaginario - lo que no es tan evidente-, pues este tigre de papel crea una imagen que puede ser vista, o que puede ser una imagen lingüística, es decir, una metáfora:

> […] pero en este punto Lacan es categórico, el tigre de papel, como el caballo de Hans, es un peligro pasado al registro del significante. Él emplea a veces la expresión "pasado al Otro" y también "pasado a lo simbólico" (Soler, 2016, p. 73).

Entonces, volver al síntoma fóbico permite comprender un mecanismo que es efectivo también en la política, y que, en la vía de lo que se ha planteado, nos remite a la respuesta del sujeto frente a la angustia que le suscita la presencia o ausencia del Otro, siendo válido afirmar que, con el discurso del capitalismo que genera cambios en la coyuntura del Otro, lo

que propicia que haya más angustia, serán más frecuentes los tigres de papel que se edifiquen como una defensa a través del miedo, pues este permite vislumbrar algunas coordenadas frente a lo que se hace enigma.

Es importante retomar la afirmación de Lacan de "lo singular es lo colectivo", pues así como esto puede verse en lo que toca a la cultura, lo es también para la política entendida como una creación necesaria de la civilización; necesaria porque, si bien se sostiene en vanas ilusiones, esto no significa que no se deba luchar por los ideales sociales que se propone; más bien, vale decir que la aproximación que el psicoanálisis permite nos advierte de los efectos nocivos de convertirlos en ideas que reposan en identificaciones que sostienen ideologías, las cuales no se diferencian mucho de la religión, y abre vías para pensar una relación con estos ideales sociales a partir de una certeza que se alcanza una vez se ha reconocido que aquello más íntimo en cada uno no da cuenta de un ideal.

Afectos *sociales* y afectos *de lo real*: su incidencia en la política

De acuerdo con lo que hemos venido desarrollando, los afectos que encontramos con relación al lazo social, y por ende a lo político, son la angustia, el miedo y la esperanza, por ser los más propicios para manipular a las masas dado que tocan directamente al ser del sujeto, haciendo difícil su control desde la razón. El filósofo Baruch Spinoza (1670/2007) se interesó en las dos pasiones que, desde su punto de vista, eran las más efectivas para manipular a las masas: el miedo y la esperanza. En su tratado teológico-político, Spinoza (1670/2007) se refiere a la superstición; de ella destaca que aparece porque la condición del hombre le impide regirse por una regla preconcebida lo cual le dificulta su actuar a partir de la razón. Esta condición lo deja fluctuando entre el miedo y la esperanza, que relaciona a su vez, por la naturaleza de su deseo, cuando afirma que los hombres no saben desear moderadamente, dando paso a un espíritu que siempre está abierto a la credulidad. Es entonces, para Spinoza, el temor la verdadera causa de la superstición y quien la sostiene, pues ella tiene lugar cuando el hombre vislumbra un peligro, cuando se siente inseguro. En sus palabras: "no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre" (p.280). En esta misma vía, son entonces la religión y el estado en quienes el hombre deposita

su confianza al considerar que, a partir de las leyes que profesan, pueden instaurar la justicia, sin embargo, advierte Spinoza (1670/2007):

> Pero si el gran interés del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo, que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud (…) (p.281).

El miedo es entonces, para Spinoza, un instrumento político que busca la obediencia en el hombre, lo cual puede explicar que se apele a este afecto a través de la moral como una forma de gobernar aquello que por naturaleza es ingobernable en el hombre. En este mismo sentido, cobra importancia una cita del escritor Sándor Márai, de su obra autobiográfica titulada *¡Tierra, Tierra!*, en el que presenta su visión política de fines de la Segunda Guerra Mundial cuando Rusia invadió a su país, Hungría, para liberarlo de los nazis. En él afirma:

> De la misma forma que las religiones, al identificarse con los sistemas de poder de su momento histórico, hicieron todo lo posible para limitar y cercenar los peligrosos estímulos de la libertad de expresión, también los sistemas económicos, políticos y de poder de esta época masificada – sea el comunismo o la sociedad de consumo posindustrial – son enemigos de la libertad de pensamiento y hacen todo lo posible – bien con la ayuda del Terror o mediante la civilización tecnificada, que consigue el mismo efecto - para mantener a las masas humanas en un estado anímico infantil (Márai, 2016, p. 254).

En oposición a esta pasión está la esperanza, de la que podría decirse que opera como una promesa, lo cual la deja inscrita en una pasión que apunta al futuro, en el anhelo de algo mejor que el presente, y, en cuanto a la finitud de la vida, la promesa de la salvación. Es así por lo que el miedo está más ligado a lo político y la esperanza a las religiones, sin embargo, esto no las excluye de presentarse en ambos, o en otros ámbitos de la vida. Por último, se hace referencia a otra cara de la esperanza por fuera de la religión, y que está soportada por el sueño de la igualdad en toda sociedad, lo que es, sin duda, una ilusión, pero que puede

convocar a que los individuos, de manera colectiva, venzan el miedo y la angustia a través de la "voluntad de actuar" contra la realidad que los oprime.

Estas dos pasiones son, en primer lugar, producidas, y, en segundo lugar, manipuladas para intentar dirigir las acciones de la gente que obra por miedo: miedo al cáncer, miedo a muerte, miedo a la destrucción del planeta, miedo al sida; como lo afirma Eduardo Galeano en un video titulado "Es tiempo de vivir sin miedo":

> El miedo amenaza: Si usted ama tendrá sida, si fuma tendrá cáncer, si respira tendrá contaminación, si bebe tendrá accidentes, si come tendrá colesterol, si habla tendrá desempleo, si camina tendrá violencia, si piensa tendrá angustia, si duda tendrá locura, si siente tendrá soledad… (Canal Perucultural, 2021).

Esto, sin duda está, a la orden del día en el plano de lo que hemos definido como colectivo, pero más allá, en el plano de lo singular, emerge un afecto clínico de excepción: la angustia. La angustia, afecto que no engaña. Entonces, ¿cómo pensar los afectos en el discurso contemporáneo? Para contribuir al debate sobre este punto, el psicoanálisis ha abordado la angustia como el afecto de excepción, es decir, que toca al ser y, que por ende, no es como los demás afectos dado que no está ligado al otro; sin embargo, es importante mostrar cómo el discurso tiene incidencia sobre la angustia, partiendo de la idea de que ella está referida al objeto que divide al Otro, lo cual registraría lo que lleva a que Lacan (1963/2007) utilice la expresión: "un cambio en la amarradura de la angustia", que hemos introducido anteriormente cuando nos referimos a una tentativa de diagnóstico de la época que se propuso Colette Soler (2001), tomando este cambio en el anclaje de la angustia como una cuestión que da cuenta de que es un afecto que parece atravesar los siglos, es decir, que no está desligado del tiempo de la historia que deja sus marcas en ella (p.35).

En este abordaje de la angustia por el discurso, se pueden identificar dos momentos cruciales en donde puede evidenciarse este cambio de anclaje que Soler (2001) ubica antes de la ciencia y después de la ciencia, y que denomina como "otra angustia". Estos desarrollos

parten de una premisa: algo de la angustia está más o menos condicionada por el estado del discurso, y, por otro lado, algo que es evidente en la época actual, es que hay un aumento de este afecto, es decir, que algo del discurso contemporáneo favorece su aparición. Este aumento de la angustia va de la mano con un fenómeno al que Soler (2001) se refiere como la pérdida de Dios, lo cual coincide con la emergencia de la ciencia, afirmando lo siguiente:

> Con la ciencia hay un viraje correlativo de la presencia de Dios, que gira un poco del lado de la ausencia. Ya lo he citado, la angustia del penitente, del pecador de la Edad Media, por ejemplo, era una angustia frente al Otro, frente al Otro divino y sus representantes. La angustia moderna es una angustia, digamos de la ausencia del Otro, y es totalmente diferente. Se ve aquí que un mismo afecto toma tonalidades muy diversas según sus condiciones de discurso (p.58).

Una de las consecuencias de este viraje, lo hemos dicho ya, es que el discurso actual no es religioso, y que, en el lugar del espanto, en el discurso contemporáneo está el sin sentido; no se encuentra tampoco el deseo y, a su vez, aparece la figura que Colette Soler ha denominado como *narcinismo*[6]. Por último, en el lugar del silencio, que tampoco se encuentra más en el discurso contemporáneo, se tiene el clamor generalizado que Lacan define como la voz del sufrimiento sin dirección. La ciencia introduce un cambio de discurso que tiene efectos sobre la angustia, puesto que el discurso del amo antiguo no era un discurso angustiante, dado que lograba "obturar la fuente de la angustia", si se tiene en cuenta que esta está referida al objeto que divide al Otro. Es decir, el amo antiguo da cuenta de un Otro consistente, y en su lugar estuvo principalmente "la figura de Dios que no dejaba lugar al imperativo" (Soler, 2001, p.70). En este mismo sentido, Soler (2001) afirma que el discurso del amo antiguo se apoyaba sobre una de las peores discriminaciones y desigualdades: los unos amos y los otros esclavos o siervos, lo cual no sería aceptado en la época actual, dando paso a diferenciar la discriminación de la segregación pues todos vivían juntos, pero los esclavos eran discriminados. El punto está en que el discurso del amo antiguo, si bien era

[6] Término utilizado para referirse a un sujeto caracterizado por ser narcisista y cínico como efecto del discurso capitalista que promueve el derecho a gozar a todos los niveles.

discriminatorio, no producía angustia, al ser un discurso que definía los lugares pero que permitía a cada uno identificarse con ese lugar, lo cual detiene la angustia que siempre está referida a la cuestión del ser.

Soler (2001) agrupa, básicamente, en tres los efectos de lo que, después de la caída del binarismo, produce la llamada globalización: 1) La globalización que tiene como efecto la imposición de lo mismo, es decir, de una homogenización para suplir la ausencia de lo universal, la cual se evidencia con la imposición de los mismos modos de satisfacción para todos: "a falta de los mismos ideales, los mismos objetos". La segunda característica es la de la fragmentación que produce un efecto que denomina de "esquizofrenización": las ofertas que el discurso hace para gozar son múltiples y fragmentadas, y los objetos de consumo, que sirven de señuelo para el deseo, deben renovarse y multiplicarse. Por último, el destino de la soledad aumentada, que se refiere a los efectos de la creciente fragmentación de los lazos sociales sobre el sujeto.

Son entonces estas las tres características principales del discurso contemporáneo, y ¿qué efectos tienen sobre los afectos? Efectos de afecto, efectos diferenciados según las estructuras clínicas en lo que al plano del sujeto se refiere. Ahora, pasando nuevamente al discurso, se hace necesario introducir su escritura en Lacan, que se sirve en un primer momento del discurso del amo como discurso fundante para mostrar los cambios que produce con la escritura del discurso del capitalismo, como siendo aquel que introduce una perversión del discurso del amo, invirtiendo los términos de la izquierda:

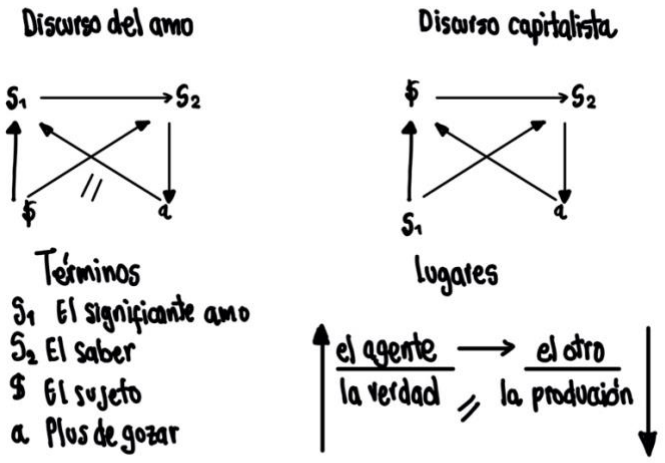

Gráfico 14.: Discurso del amo y Discurso del Capitalismo
Fuente: Lacan. Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis*. p.29.

El primer cambio que muestra es que el sujeto, que en el discurso del amo estaba en el lugar de la verdad, reprimido, pasa al lugar del agente en el discurso capitalista, lo que significa una declinación del amo antiguo; el que está ahora en este lugar es un pequeño otro, el sujeto en su condición de extravío. Para abordar el segundo cambio es necesario puntualizar que, para Lacan (1970/2008), los lugares en el discurso del amo están definidos por el punto de imposibilidad para el significante amo de hacer barrera pulsional con el saber, y que ubica en la línea superior, y, por otro lado, la barrera en la línea inferior entre la producción del goce y la verdad del goce. Por su lado, en el discurso del capitalismo no hay este imposible, y Lacan marca una diferencia al incluir las flechas en dirección tal que se forma un circuito cerrado, circuito infernal lo llama él, donde no hay barrera ni imposibilidad. Otro asunto que muestra la escritura de este discurso es que lo que comanda al sujeto son los objetos: es el objeto ofrecido al consumo el que impera sobre el sujeto, es lo que Lacan define como el "ascenso al cenit social del objeto".

Una de las consecuencias de esto es que es un discurso en el que no hay más pareja que la del sujeto con el objeto. Finalmente, en el discurso capitalista contemporáneo ya no hay parejas. Hay solamente el sujeto y sus objetos. Esto, teniendo en cuenta que cada uno de los cuatro discursos que propone Lacan produce una pareja: amo y esclavo en el discurso del amo, analista y analizante en el discurso analítico, histérica y amo en el discurso de la histeria, y maestro y alumno en el universitario.

Odio-amor-a-miento

> El odio se fabrica su propio objeto. Y lo hace a medida (…). Siempre es la categoría de lo "otro" la que oprime o amenaza lo "propio"; lo "otro" se concibe como la fantasía de un poder supuestamente peligroso o de algo supuestamente inferior.
>
> (Emcke, 2017, p.14)

El amor, el odio y la ignorancia son las pasiones del ser según Lacan (1970/2001). En el ámbito de la política se les ha reservado también un lugar especial; el odio es el afecto que junto al miedo ha servido para generar el ambiente de polarización que ha caracterizado en los últimos años a las contiendas políticas, razón por la cual nos hemos referido a la instrumentalización política de los afectos. El miedo es, tal vez, uno de los afectos a los que más se apela en lo político, y sabemos bien que logra desembocar fácilmente en odio a lo distinto, a lo extranjero, o como lo define Colette Soler (2016): "miedo de sí, que es en última instancia, un miedo de algo éxtimo, algo que nos divide y que viene del cuerpo: las excitaciones, los deseos, las pulsiones, en fin, los goces con sus consecuencias posibles, a menudo indeseables" (p.19). Cabe mencionar también una frase evocada en uno de los preludios de las Jornadas Nacionales de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano de Francia que tuvo como tema "Amor y Odio", y que dice *"no tendrás mi odio"* como una forma de enfrentarse al Otro amenazador, malvado, encarnación del Kakon. Según lo afirma Anastasia Tzavidopoulou (2019), este slogan, mando moderno invita a:

(…) enfrentarse a este Otro que no sólo pone en peligro la vida sino su origen. El "No tendrás mi odio" no conduce forzosamente a un "tendrás mi amor", pero puede ser entendido como la versión contemporánea del mandamiento cristiano "amarás a tu prójimo como a ti mismo" que interesó a Freud (párr.1).

Amor y odio, pasiones del ser que dan cuenta de lo *"más humano"* que habita en el hombre. Son estas las pasiones más exaltadas para señalar lo que no anda bien en la sociedad, y lo que se necesita para que haya armonía. ¿Qué tienen en común? ¿qué las diferencia?, pues suelen encontrarse unidas como siendo una la contracara de la otra, como bien han logrado inculcarlo la religión y algunos discursos que no se han interesado en reconocer la naturaleza pulsional que habita en cada sujeto. Ya lo indicaba Freud en el capítulo V del *Malestar en la Cultura* donde se interroga por aquello que hace obstáculo al desarrollo de la cultura: el amor o específicamente el Eros, tal como él lo afirma, hace que haya una oposición entre sexualidad y cultura dado que el amor sexual es una relación de dos personas en la que los terceros estorban, mientras que la cultura reposa en vínculos entre un gran número de seres humanos. Freud (1930/2004) lo describe así:

> En ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno; pero tan pronto lo ha logrado en el enamoramiento de dos seres humanos, como lo consigna una frase hecha, no quieren avanzar más (p.105).

De esta manera nos muestra por qué se vuelve necesario que la cultura imponga renuncias a la vida sexual y que busque los medios que estén a su alcance para propiciar vínculos libidinales de meta inhibida, como la amistad, a través de identificaciones sólidas. Sin embargo, señala que estas no son razones suficientes para explicar esta oposición, y afirma que debe tratarse de algo perturbador que aún no se ha llegado a esclarecer. Para emprender este camino esclarecedor, Freud (1930/2004) toma uno de los reclamos ideales del cristianismo y que ha sido difundido universalmente: *"Amarás a tu prójimo como a ti*

mismo"; en el análisis que hace de él, resalta la dificultad de ofrecer el amor a otro sin pedirle cuentas y sin que este lo merezca, indicando que *"mi amor es algo valioso para mí"* (p.107).

Freud (1930/2004) es claro al referirse en que lo que hay en realidad detrás de la afirmación de un sujeto que dice que "el otro merece mi amor" tiene la siguiente condición: "(…) si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona (…)" (p.106). Pero prosigue, y es esto lo fundamental: en la medida en que el otro sea un extraño y no tenga algún valor que pueda ofrecerme o tener una significación afectiva para mí, me será difícil amarlo.

Esto nos remitirá más adelante al narcisismo, pues es claro que las pasiones tienen que ver con ciertas manifestaciones que están ligadas a él. Sin embargo, este análisis de Freud devela una verdad que va dando luces sobre esta estrecha relación entre amor y odio, y es que aquel que es extraño no sólo no es digno de mi amor, sino que es una persona digna de recibir mi hostilidad y mi odio. Por esta razón termina afirmando que no tendría ningún reparo si este mandamiento rezara "Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti".

En el *Malestar en la cultura*, Freud da cuenta de la existencia de un odio que es originario, y que indica su presencia indestructible en el inconsciente. Con Freud partimos de la tesis del odio como precursor del amor, y de su conexión con la pulsión de muerte que da cuenta de su potencia; y Eros, como representante de las pulsiones de vida por la vía del trabajo idealizante del amor, no siempre sale victorioso ante él. Al identificar que esta naturaleza humana está dotada de una buena cuota de agresividad, a la que no es fácil renunciar, Freud (1930/2004) indica que no se debe menospreciar la ventaja que brinda un círculo cultural más reducido al permitir un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños: "siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles su agresión" (p.111).

Este fenómeno fue llamado por él *Narcisismo de las pequeñas diferencias*, para referirse a la lógica del rasgo identificatorio que es al mismo tiempo diferenciador, y que comanda en los fenómenos de aversión que son tan frecuentes entre estas comunidades. Freud pone su acento en la satisfacción producida por esta inclinación agresiva que sirve como intermediaria para la cohesión de los miembros de la comunidad.

En un artículo que se titula *Odio y Segregación: perspectiva psicoanalítica de una obscura pasión*, los psicoanalistas Rithée Cevasco y Markos Zafiropoulos analizan la guerra fratricida en Ruanda en el año 1994, la que tuvo como protagonistas a dos etnias que por años habían compartido no sólo un mismo territorio, sino una misma lengua (lo cual es raro en África) y una misma religión. En menos de dos generaciones, después de la colonización de los europeos a principios del siglo XX, el rasgo diferenciador de estas etnias se transformaría en un abismo mortífero: los hutus y los tutsi, descendientes de ganaderos y agricultores, se consideraban ya como etnias distintas, antes de considerarse como enemigos. Para esto fue necesario que se construyera una novela nacional para crear una ficción que radicaba en clasificar y marcar a cada habitante, lo cual "movilizaba la fantasmática racial de los europeos ellos mismos" (p.1).

Los tutsis fueron considerados como una raza superior por ser descendientes de ganaderos, y los hutus, la raza que siempre había estado bajo su poder y que eran descendientes de agricultores. Así, esta ficción se fundó en la idealización de los rasgos que hacían de los tutsis una raza superior, extranjera por lo demás, y que fueron los rasgos privilegiados por parte de los colonizadores europeos. Entonces, concluyen Cevasco y Zafiropoulos (2001) que las clasificaciones étnicas instituidas por la colonización se transformaron en enemigos hereditarios, y la pasión racista activó el odio que terminó en el genocidio fratricida, introduciendo la siguiente hipótesis:

> Podríamos afirmar que -sea cual fuera- la importancia de la posesión de los bienes en juego en el campo social de enfrentamiento, el registro del genocidio sólo se desarrolla completamente en la medida en que moviliza lo que hay de más Sagrado en

> la socialización del sujeto: el Nombre del padre, su mirada "aprobadora" y la invocación angustiante de una amenaza de invasión que haría retorno por la mirada maligna del Extranjero. En consecuencia, podría postularse que parece ser muy difícil dar cuenta de las lógicas de genocidio (o de purificación étnica) que se desarrollan hoy ante nuestros ojos televisivos sin convocar el lugar del "complejo paterno" -y fundamentalmente en su versión tal como la organiza el discurso religioso (p.2).

Hasta aquí se pueden discernir algunos conceptos: narcisismo, rasgo identificatorio a partir del cual las comunidades se agrupan, y rasgo diferencial que sirve para marcar al otro como extranjero que se debe excluir y segregar. Con Freud, el abordaje de estas formaciones requiere considerar la función del Nombre del Padre, siendo el operador que distribuye la vía del amor idealizante que logra pacificar; y el retorno del odio mortífero, que tiene lugar cuando esta idealización sufre un resquebrajamiento. El odio es primario, y como bien lo señala Freud, es primario en la constitución misma del yo vía su individuación, así, lo primariamente odiado es lo exterior, lo extranjero. Solo después, cuando el yo percibe que el objeto produce placer este puede ser amado por él, pero entonces es instaurado de la misma forma que conoce: el yo-placer pasa a considerar como odiado todo lo que no se inscribe en esta lógica, es decir, lo que le es extranjero.

La referencia a estos aportes freudianos presenta una pista esencial: la estrecha relación de las formaciones yoicas y narcisistas con la pasión del odio que siempre construirá su objeto como exterioridad, lo que explica que haya considerado como necesario que los seres humanos se hagan a círculos más reducidos para dejar una vía de escape a la pulsión de destrucción que convierte en enemigos a quienes se sitúan en el exterior.

Así pues, queda clara la paradoja de la cultura que, por la vía del amor, impone restricciones a las pulsiones autodestructivas que se hacen visibles en la forma de retorno en las fronteras de estas formaciones. Entonces, podemos decir que lo que Freud llama *Narcisismo de las pequeñas diferencias* es lo que hoy conocemos como fenómenos de segregación que dan cuenta de la lógica de ese rasgo identificatorio-diferencial, y que es

retomado por él en el *Moisés y la religión monoteísta* en su reflexión sobre el antisemitismo: “es que la intolerancia de las multitudes se manifiesta más poderosamente respecto a pequeñas diferencias que ante divergencias fundamentales. Freud habla entonces del "odio al casi semejante...” (Freud, 1930/2004, p.3). El odio encuentra su objeto precisamente en el campo de lo vecinal, de lo próximo y del prójimo, de lo más semejante. Lo encuentra, precisamente, en ese prójimo propuesto como objeto a amar en el mandamiento cristiano *Ama a tu prójimo como a ti mismo*.

Por su parte, en *Psicología de las masas*, Freud expone la ley que preside a la formación de todo grupo institucionalizado, ley que aplica al grupo más reducido de dos personas o al que busca la cohesión de un gran número. Una masa se organiza en torno a un líder o conductor, un caudillo, al cual cada uno de sus miembros se identifica. Esta primera identificación a un rasgo idealizado es situada por Lacan como identificación simbólica, y es la que permite, vía la identificación a un mismo rasgo, que los demás individuos se identifiquen entre sí como semejantes, dando cuenta, en este punto, de una identificación imaginaria. Este juego de identificaciones va más allá, y es lo que hace necesaria la teoría del goce de Lacan en el sentido en el que organiza la economía del goce, o en términos freudianos, la circulación de la libido.

En su artículo titulado *El odio, una pasión diferente de las demás*, el psicoanalista Luis Izcovich aborda lo que considera un denominador común para estas dos pasiones, amor y odio, a través de la propuesta de Lacan de plantearlas como pasiones que apuntan al ser del Otro, lo cual no significa que alcancen al Otro de la misma manera. Es decir que, fundamentalmente, estas dos pasiones no son equivalentes en su relación con el ser del Otro, siendo el odio quien logra tocarlo, y que es lo que constituye su esencia, y, por otra parte, el amor que apunta al Otro, pero lo vela al mismo tiempo. Izcovich (2019) lo define así:

> Abordemos lo que especifica al odio: este busca reducir al Otro, lo cual resulta imposible. Al mismo tiempo, esta imposibilidad lo hace existir. En cuanto al amor, el hecho de que haya tocado poner en el centro de una religión la exigencia “ama a tu

> prójimo como a ti mismo" subraya en sí el asunto de si se puede amar algo que no sea uno mismo (p.37).

Sin embargo, con Lacan se identifica un amor que no es pasión. El amor parte de un desconocimiento y sólo deviene pasión si polariza el ser del sujeto, es decir, si el goce se condensa y no permite a este condescender al deseo. Es ejemplo de este el amor cortés del que Lacan afirma, en el seminario 20 *Aún*, que es una modalidad de dominio de la no-relación sexual, no-relación que es de estructura, pero al hacer existir un amor imposible de realizarse no hay confrontación con este imposible que es estructural. Otra vertiente que es evocada por Izcovich (2019) se puede ver en dos neologismos lacanianos: el del *hainamoration (enamoramiento)* que señala al odio y al amor dirigiéndose al ser, es decir, un puro goce sin deseo; y el de *Jalouissance (celosgoce)* en el que Lacan plantea que nos quedamos en la noción de odio celoso (p.37).

Esta vertiente de la economía del goce que logra explicar el goce puro o goce absoluto debe ser articulado con el narcisismo que, como se ha dicho anteriormente, va en la vía de las formaciones yoicas, y explica que, cuando hablamos de deseo, reconocemos su origen inconsciente y supone una falta; por su parte, la pasión puede limitarse al Yo, y supone la completitud con el objeto de la pasión. Izcovich (2019) afirma que debe tenerse en cuenta que la perspectiva de Lacan sobre el narcisismo es más compleja porque, para él, el narcisismo puede participar en el deseo, pero en su esencia está vinculado con la muerte.

Al contrario de Freud, Lacan no relaciona el narcisismo con las pulsiones de vida porque plantea que este conlleva más bien a la "tensión agresiva, a la agresión suicida o a la inclinación a la muerte, diferentes formas que resumen la dimensión mortífera del narcisismo y que son traducción de la identificación narcisista" (Izcovich, 2019, p.38). Entonces el odio conlleva dos vías: la de la destrucción del deseo del otro, pero también el de la destrucción de la imagen propia si este se vuelve hacia el sujeto.

Ahora, pasando al plano discursivo, se puede afirmar que nuestra época promueve un lazo social basado en el narcisismo, a través de la promoción de las pasiones imaginarias que resultan de la adoración del cuerpo y de la creencia de que es posible un vínculo basado en una identidad común que este cuerpo imaginario podría facilitar. Izcovich (2019) retoma este asunto para afirmar que la cuestión problemática, y no solo para el psicoanálisis, radica en saber a dónde conduce este amor por la imagen. Evoca tres fenómenos a los que puede dar lugar y que, en sus palabras, se sitúan del lado del programa mortífero del narcisismo: "la idolatría de la imagen del Otro, el racismo y las causas perdidas que son engendrados en el sujeto por la exclusión de toda diferencia" (p.41).

La *idolatría* es la otra cara de una misma moneda que es el odio, y determina un vínculo social soportado en identificaciones narcisistas que propenden por la mismidad a partir del cuerpo, lo que es exaltado en la época actual por la promoción de la imagen. Así, puede verse cómo la fascinación despierta pasiones, y en este sentido la imagen juega un papel que es crucial. Cuando se da la conjunción entre I y a, es decir, un objeto en el lugar del Ideal, hay pasión, y podríamos decir que un caudillo sabe bien cómo producirla.

El *racismo* por su parte, no se encuentra separado del odio, y corresponde con lo que Lacan evoca vinculado con el narcisismo. Es importante seguir sus desarrollos aun después de haberse referido a que somos una civilización del odio, y, más bien, como lo afirma Izcovich, podría pensarse que lo hace con el fin de anticiparnos que no hemos asistido a sus últimas consecuencias, pero por otra parte advierte de un porvenir fundado en la promoción de lo mismo en la imagen que incentiva al odio racial que excluye toda diferencia y, por último, lo que Izcovich (2019) evoca: "*el narcisismo supremo de la Causa perdida"* que es lo que funda el goce de los grupos y que describe así: "A mi parecer, lo que Lacan señala aquí es que los vínculos de una causa social pueden llegar a ser promovidos únicamente por el narcisismo y desembocan en una causa perdida" (p.42).

Para dar respuesta a lo que guardan en común estas pasiones, podemos decir que se ama según la identificación, y se odia también según ella, pero al contra identificado.

También, la misma figura de idealización que soporta el rasgo identificatorio oscila en concentrar sobre sí la libido amorosa o el odio más primario, lo cual hace referencia a la figura del Padre, es decir, que la misma estructura de la identificación significante está acompañada por la invención de un objeto repudiado que es ofrecido para satisfacer la pulsión, siempre mortífera. Así el amor, en su intento de hacer uno con el Otro, fracasa la mayoría de las veces para dar lugar al retorno de esa parte de goce irreductible.

Con Freud la cultura siempre fue pensada con el Padre, por esta razón será en nombre de él que tanto el amor como el odio encontrarán sus condiciones de estallido colectivo. Sin embargo, será importante pensar cómo, si para el psicoanálisis, la clínica del sujeto es una clínica que implica ir mas allá del padre a condición de saber servirse de él, sea posible pensar la cultura en esta misma vía, y de qué manera en épocas donde la figura del líder es a quien se dirigen los odios.

Capítulo 4. De la instrumentalización política de los afectos a su dimensión ética

> ¿Podemos hoy en día cerrar tan fácilmente esa ciudad? Poco importa. Cualquiera sea la regularización que aportemos a la situación de quienes concretamente recurren a nosotros en nuestra sociedad, es harto manifiesto que su aspiración a la felicidad implicará siempre un lugar abierto a una promesa, a un milagro, a un espejismo de genio original o de excursión hacia la libertad, (…). Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa. No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento de la condición humana y por eso recordé la última vez que el servicio de los bienes tiene exigencias, que el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias.
>
> (Lacan, 1964/2003, p. 362)

Hasta el momento hemos abordado los afectos constitutivos del sujeto y los afectos *sociales* como aquellos que están prestos al lazo social y a lo político, lo cual nos ha permitido evidenciar, tanto en la constitución subjetiva como en los afectos que son organizados por el discurso social, que siempre hay un resto de goce intramitable que indica que algo del sujeto es ingobernable. Además, el recorrido realizado nos da cuenta de que este resto tiene unos efectos que son afectos, a los cuales hemos denominado *a-sociales* por ser lo más singular del sujeto; Lacan se refirió a ellos como afectos imprevisibles o enigmáticos, puesto que, al ser efecto de lo real que está por fuera de lo simbólico, no tienen un sentido y se presentan al sujeto como algo extraño por no permitirle reconocerse en ellos.

De estos afectos resaltamos su dimensión ética porque en ellos está implicada una elección, una posición siempre singular que se aparta de cualquier tentativa colectivizante. Nos llama la atención, en este punto, un aspecto que fue introducido recientemente por la psicoanalista Colette Soler (2020) en una conferencia que hemos evocado antes titulada

¿Reconquista del Campo Lacaniano?, en la cual se refiere a la postura singular de Lacan frente a los acontecimientos políticos de su época que se caracterizó por un distanciamiento de lo que conocemos como la actualidad política cronológica. Esta referencia a la posición política de Lacan nos resulta interesante, no en tanto porque sea importante conocer sus preferencias e inclinaciones sino, precisamente, porque da cuenta de una posición ética que le permitió llevar la teoría psicoanalítica más lejos, incluso hacer del psicoanálisis una teoría propicia para comprender las causas de dichas problemáticas políticas y sociales por no perder de vista su orientación a lo real y no dejarse contagiar por las movilizaciones de masas como respuesta a estos acontecimientos.

De esto destacamos su silencio, que daba cuenta de un distanciamiento de los fenómenos del día a día, pero una respuesta siempre contundente, a partir del saber propio del psicoanálisis, para develar el goce. Por esta razón el campo lacaniano es entendido como el campo de los goces, y su política es la interpretación que puede entenderse como abstención sobre la política del día a día dejada a la elección de cada uno, pero que implica una interpretación analítica de los goces que gobiernan las fuerzas que están en juego, así lo afirma Soler (2020).

Es esta, pues, una postura alejada de la masa freudiana que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, donde es claro que hay un amo al cual seguir. Pero de Freud se puede decir lo mismo, aún teniendo presente que fue otra la época en la que vivió, e incluso, de manera más directa por la amenaza nazi durante la Segunda Guerra Mundial por ser judío, lo cual le implicó el exilio en sus últimos años de vida.

El psicoanalista francés François Leguil (1998) se refiere a la dimensión política de Freud como una inquietud, una preocupación que lo acompañó a lo largo de su obra, lo cual le permitió introducir desde sus primeros escritos su idea de cuál sería la causa del sufrimiento de los hombres, aun cuando fue considerado un buen burgués, más bien reaccionario. Para dar cuenta de esto, el doctor Leguil comenta la 34ª nueva lección de introducción al psicoanálisis de Freud publicada en el año 1933, preciso cuando Hitler tomó

el poder en Alemania, para recordar que la tesis de Freud era que "el psicoanálisis no debe tomar partido políticamente" (p. 36). La cita de Freud (1933/2001) en su 34ª conferencia titulada *Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones* es la siguiente:

> También esta otra meta que pretende ponerse a la educación será parcial, y no es asunto del analista decidir entre los partidos. Prescindo por entero de que se rehusaría al psicoanálisis todo influjo sobre la educación si abrazara propósitos inconciliables con el régimen social existente. La educación psicoanalítica asume una responsabilidad que no le han pedido si se propone modelar a sus educandos como rebeldes. Habrá cumplido su cometido si los deja lo más sanos y productivos posibles. En ella misma se contienen bastantes factores revolucionarios para garantizar que no se pondrán luego del lado de la reacción y la opresión. Y aun creo que en ningún sentido son deseables niños revolucionarios. (p.140)

El doctor Leguil subraya que, en esta declaración, es posible ver una posición ética en Freud, pero también la idea de que una ética propia del psicoanálisis implica a quienes se forman en él un rechazo a este campo que llamaba de la opresión o la reacción. Entonces, Freud y Lacan se caracterizaron por una posición de rechazo por la política del día a día, pero mantuvieron una posición decidida frente a las causas que develan el goce que está implicado en esos acontecimientos, goce del cual hemos dicho, es intramitable, ingobernable, ¿Esto qué quiere decir?

Que esa parte que queda por fuera de cualquier regulación no se presta para hacer lazo con el otro por ser lo más singular de un sujeto, no obstante, en este punto, si ese resto es ingobernable, es decir, es un resto que objeta las aspiraciones de gobierno de las pasiones por medio de la política, surge entonces la pregunta: ¿Cuál es la vía posible? Tenemos el contrapunto en el psicoanálisis entre política y ética: la una aspira a lo colectivo; la otra interroga la posición de un sujeto de manera singular, lo cual indica que el sujeto no está a merced de la estructura ni del discurso. Más allá de estas determinantes, es importante implicar en esta dimensión ética la posición del sujeto, en principio, como alguien que está en posición de responder, pero también que puede consentir o no.

De aquí el epígrafe que traemos a este capítulo, en el cual Lacan advierte a los analistas de no dejarse engañar por el ensueño burgués de la felicidad para todos, promesa que también está presente en la política como posibilidad de abarcar el goce todo. Entonces, es claro que la dimensión ética de los afectos que hemos introducido va en esta vía de no dejarse engañar. A partir de esto, decimos que este capítulo introduce la novedad de la investigación porque los afectos, vistos en su relación con la política, son pensados a partir de lo colectivo con la pretensión de gobernar a las masas, es decir, de hacer de ellos una instrumentalización política, pero lo que incluimos ahora, con la dimensión ética, es que los afectos siempre son singulares, propios de cada sujeto. Entonces ¿cómo pensar esta cuestión ética, que es siempre singular, en relación con la política que aspira a hacer marchar al paso de los colectivos?

No está de más invocar la sentencia con la que Lacan termina su frase, exigiéndonos rigor y firmeza a la hora de enfrentar la condición humana, lo que de entrada quiere decir que, de ello, los políticos con su promesa, nada quieren saber.

Para resolver esta cuestión consideramos importante abordar la ética tomando como referentes tanto a Freud como a Lacan. Ahora bien, ¿de qué se trata esta dimensión ética en el psicoanálisis? Ética no quiere decir moral, la cual es, sin duda, otra de las vertientes por las cuales se busca una salida colectiva, ya sea por la vía de los ideales o por la vía de los imperativos morales. ¿Entonces de qué hablamos? Lo primero que tomaremos en consideración es la definición que da Lacan de la ética como una ética de lo real y no de lo ideal, lo real en el sentido de lo que define la posición del sujeto ante lo real de su goce, es una posición ética. En este sentido, es siempre una ética del uno por uno y, en sentido estricto, no es una deontología.

La ética del psicoanálisis

> La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real.
> (Lacan, 1964/2003, p. 21)

Desde Freud encontramos referencias a la ética. El abordaje que hizo del trauma le permitió ubicar los elementos constitutivos que están implicados y, junto a estos, se refirió a una parte oscura que está en el origen de las neurosis, a la que se refirió como una elección. Esta fue descrita por él como una opción que está en el origen, es decir, que es la opción que tiene el sujeto para responder a la satisfacción pulsional que con Lacan llamamos goce.

Lo que Freud llamó elección tiene que ver con la posición singular o la respuesta que un sujeto, cada uno, da al encuentro con el goce sexual infantil. Freud nos da, al menos, cuatro modelos de respuestas subjetivas a la pregunta por el goce, respuestas que aísla de su clínica en tanto esta es el fundamento de toda reflexión en psicoanálisis. Estas cuatro modalidades de respuesta ética son: histeria, neurosis obsesiva, paranoia y perversión.

Freud define a la histeria como una aversión que tiene como resultado la valorización del deseo más que del goce y, luego, huelga del cuerpo dice Lacan. Para la obsesión, en cambio, Freud sitúa la defensa necesaria como efecto de una experiencia original vivida, primero de manera activa, y segundo, con un excedente de goce intramitable. Para la paranoia dice que se caracteriza por ser una desautorización de la creencia en el reproche, que Lacan destaca como el *Unglauben* y, para la perversión, la desmentida de la castración materna. Son entonces, estas respuestas, modos de rechazo o defensa. Lacan dice que son modos de tratar el agujero de La Cosa, el Das Ding freudiano. Ahora, si en su desarrollo sobre la ética Lacan dice que lo que Freud nos enseña es que no hay bien soberano y que ese es el fundamento invertido de la ética del psicoanálisis, y que el bien soberano es la madre, el Das Ding, es el objeto perdido, el objeto interdicto; en el seminario dedicado justamente a la ética,

Lacan plantea la histeria, la obsesión y la paranoia como modos de tratar el agujero real, imposible, de ese objeto perdido irremediablemente.

Ahora bien, dichas respuestas conciernen de manera singular al sujeto, es decir, implican los recursos insondables con los cuáles cada uno responde o se sitúa. Colette Soler (2014), en su seminario *Lo que queda de la infancia,* dedica un apartado a este problema que nombra la *variable ética*. Con ello hace la diferencia de tres factores que suelen considerarse a la hora de pensar el trauma: 1. Lo que viene del Otro. 2. Los accidentes de la historia. 3. Los factores nativos, para evocar el factor originario en Freud que él llama constitucional. Un factor que depende de la variable pulsional de cada sujeto que, de alguna manera, tiene la característica de ser insondable, pero que es decisivo de la posición de cada sujeto frente a la pulsión (p.85).

Este factor lo hace entrar Lacan como una dimensión ética que no tiene nada que ver con la posición universalizante de la moral, y que más bien depende de los recursos de cada sujeto, las armas de la naturaleza con las cuales responde al goce. Por supuesto no se trata de una elección consciente o deliberada, Lacan (1946/2009) la define como una "elección forzada" o la "insondable decisión del ser", es decir, la expresión correcta quizá no es "elección del sujeto", sino el sujeto como efecto de una elección, toma de posición frente al goce, podría ser. En consecuencia, si el psicoanálisis se conoce justamente por su teoría del trauma, trauma originario, la concepción de la ética desde Freud implica no los estragos venidos del Otro, sino la respuesta que el sujeto da a eso que le viene del Otro; lo que define al trauma originario no es lo que viene del Otro traumatizante, sino cómo el sujeto se las arregló con eso. "Elección de neurosis" es el término freudiano, es ese el camino por el cual él introduce la variable ética, vía la estructura y la neurosis traumática, a lo que Lacan añade: "De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables".

Ahora, si el fundamento de la ética del psicoanálisis es la clínica desde Freud, Lacan también abordó las estructuras clínicas a partir de una jerarquización en función a su ética; por eso, en un principio, las pensó con relación a la verdad del deseo y, allí, la neurosis no

estaba en un mal lugar, ya que en sus quejas y su sufrimiento estaban concernidas las paradojas del deseo. Pero, una vez introduce lo real, sea este lo real de la castración o del goce, acentúa la falta de coraje en la neurosis, mientras que, a la perversión, le atribuye un supuesto saber-hacer ahí con el goce del fantasma.

De la moral colectivizante de la política a la ética singular

Continuando con este desarrollo de las estructuras ético-clínicas, retomamos la cuestión de que en ellas está implicada una posición ética que siempre es singular, diferente entonces a las morales que buscan colectivizar vía un rasgo unario del *Ideal del yo*, es decir, mediante un semblante. A nivel individual se encuentra el rasgo de la repetición, rasgo que está condicionado por el ser de goce del sujeto, y por ser lo más singular no se presta para hacer lazo con el otro, pero al nivel de la moral, a la que Lacan también se refería como la ética del amo, encontramos ese rasgo unario del *Ideal del yo* que es tomado en préstamo al Otro vía la identificación, lo cual lo une a él; por esto decimos que cumple una función contraria. Este rasgo unario juega un rol en la constitución de la masa como bien lo desarrolló Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, y Lacan lo retoma refiriéndose a él como un rasgo discreto que tiene el valor de insignia: por ejemplo, la referencia que hizo sobre el bigote de Hitler para dar cuenta de ese rasgo insignia que cumplió un papel determinante en la identificación de la masa al *Führer* que tuvo lugar en el nazismo.

En consecuencia, pues, la ética del psicoanálisis, al ser una ética singular no pasa por ningún rasgo de ideal colectivizante, y por esto su particularidad, puesto que puede confundirse con el cumplimiento de deberes y funciones en una determinada disciplina que no es más que la ética del amo, es decir, la moral fundada en el principio de un rasgo que promueve la identificación colectiva.

Hemos podido constatar que la política, desde una concepción moderna, es entendida desde esta perspectiva porque de ella se espera una regulación específica de los goces, y, en su forma tradicional, la figura del amo ha constituido ese lugar del semblante que aspira a

organizar la convivencia entre los seres humanos, lo cual nos lleva a afirmar que hoy nos vemos enfrentados a un época en la cual no asistimos a una reflexión política, sino a una que ha sido reducida a una reflexión moral que está atravesada por una división entre buenos y malos, división que el discurso capitalista ha profundizado. Los recursos a la moral siempre han estado al servicio del sometimiento de las masas puesto que la moral inhibe el pensamiento, y sólo así se puede tener el gobierno de ellas.

Ahora bien, una pregunta que introduce Colette Soler (2016) en uno de los textos compilados en su libro *Incidencias políticas del psicoanálisis* que cuestiona sobre ¿Política del psicoanálisis? es fundamental para diferenciar una política propia del psicoanálisis, a la cual responde que no vale la pena enredarse con las definiciones de política, pero toma una que le parece la más general: "El arte de los fines. El arte de fijarlos y realizarlos, pero siempre en el seno de un discurso previo" (p.784). Entonces, cada discurso conlleva una finalidad que está anudada a sus dispositivos de regulación, así que, según esta finalidad, la política del psicoanálisis es "que el sujeto se someta al interrogante de su goce" (p.784).

Esta indicación implica una estrecha relación de tres ideas: la primera es que no hay política del psicoanálisis sin pensamiento sobre el psicoanálisis y sobre el sujeto que trata; la segunda introduce un punto que el psicoanálisis ha identificado que está en la estructura misma de todo discurso y es que no hay pensamiento que pueda excluirse de los efectos de división, lo que entendemos como lo real propio de cada discurso, es decir, que el pensamiento, lejos de poder pensar en su propia causa, está dividido por ella, lo que da como resultado, la tercera idea que es la opción ética que domina el saber y la política. Soler (2016), en este mismo texto, afirma que "la ética del psicoanálisis, como cualquier otra, se sitúa a partir de una posición definida en relación con lo real que implica evidentemente un deseo específico" (p.793).

Así, podemos afirmar también que la ética del psicoanálisis se distingue de toda moral normativizante que es la ética que encarna el amo, ahora, ¿cómo pensar esta ética y su relación con los afectos? En el Capítulo II. *Los afectos: constitutivos del sujeto*, abordamos

su naturaleza y conservamos la definición lacaniana del afecto como *efecto* del lenguaje. En este pudimos identificar unos afectos que son constitutivos y sociales en la medida en la que el Otro está implicado, lo cual se corresponde con la definición del inconsciente cadena, es decir, del efecto del lenguaje sobre el sujeto. Decimos que el Otro está implicado porque el inconsciente cadena se estructura como un lenguaje, y su efecto es un sujeto supuesto a la cadena con su efecto de falta de ser donde los significantes amo (S1) toman sentido vía los (S2) que siguen.

Sabemos que es principalmente la angustia el afecto que surge de esta operación que es definida en estos términos por Lacan al seguir a Freud en sus primeras elaboraciones sobre el inconsciente estructurado como un lenguaje presto a descifrarse, pero también están las pasiones del ser que Lacan desarrolla a partir del efecto de falta en ser sobre el sujeto, ubicando allí a la ignorancia, el odio y el amor. Sin embargo, solo hasta el final de su enseñanza, Lacan introduce una novedad con respecto al inconsciente como un saber, así, en el Seminario 20 *Aun*, afirma que el inconsciente es un saber sin sujeto, definición que nos interesa para pensar la cuestión de los afectos como *efectos*, no solo de lo simbólico, sino como efectos de lo real que incluye la *lalengua*, los cuales hemos nombrado afectos de lo real.

Pero antes de continuar introduciendo estos desarrollos que apuntan a una nueva definición del inconsciente para pensar la dimensión ética de los afectos, nos proponemos precisar los efectos constitutivos del sujeto, vía el Otro, que fue la vertiente freudiana que Lacan, en principio, retoma de la misma manera, y que va reformulando. Con Freud es posible pensar en la idea de una solución por el Edipo, y Lacan, en un principio, planteó que la humanización - que incluía ya una elección del sujeto- venía del Otro, que es la tesis freudiana que tiene al desvalimiento en el origen, del cual afirmamos que es lo que une con el Otro, no solo por la necesidad de la supervivencia biológica sino por la socialización. Esta cuestión es lo que define para Lacan, junto con la elección del sujeto, este proceso de humanización, pero al final terminará por decir: no hay Otro.

¿Cuáles son las implicaciones de esta tesis en la política? Si en un principio se ubica el deseo del Otro como responsable de la venida al mundo del sujeto y de asegurar su supervivencia, Lacan dirá que este es incapaz de llevarlo a término. Esta es su conocida tesis del niño generalizado, puesto que la culminación como sujeto responsable no le corresponde y esto introduce un límite del Otro que es lo que conocemos como *troumatisme,* es decir, el agujero en el Otro que señala lo que se manifiesta en el traumatismo infantil cuando se da el encuentro con ese Otro que no responde; Otro agujereado por el efecto de la estructura del lenguaje. Entonces, con la afirmación que introduce Lacan que remite a que no hay Otro, quedan los discursos que lo presentan como es: un Otro que también se encuentra en falta y que es impotente para responder por la imposibilidad de estructura. Es así, entonces, como el Estado viene a ocupar también ese lugar de un Otro que es impotente, que no puede dar las seguridades suficientes que requieren sus ciudadanos, lo cual se explica por la invocación al biopoder que, de alguna manera, reduplica el trauma infantil que, como hemos dicho, inaugura la imposibilidad de respuesta de este Otro. Podríamos decir entonces que, así como hay un padre [*parent*] traumático, el Estado también se estructura bajo esta misma lógica.

¿Cómo entender esta función padre? Soler (2019) se refiere a ella como aquella función que consiste, para los adultos, en ser los soportes, los representantes individuales que simbolizan al Otro que, como hemos dicho, es el lugar del lenguaje y portador del discurso, pero es el padre [*parent*] necesariamente *troumatique* porque estructuralmente está agujereado. Lo que funda la repetición para Lacan es el Otro del lenguaje, es decir, el encuentro fallido con este Otro que vuelve a relanzarla, lo cual relacionamos con la ética del amo o las morales que colectivizan, donde ubicamos la política, y que nos implica pensar en los amos contemporáneos que se caracterizan por la impotencia.

Una cuestión que es fundamental tener presente en este desarrollo nos remite a pensar en las coyunturas de un tiempo donde lo simbólico ha cambiado y, por ende, no están más los semblantes que lograban unificar los discursos y suplir la carencia del Otro, lo cual, sin duda, trae consecuencias en lo político por la conjunción de este imposible, que es de estructura, con el discurso del capitalismo. En principio, lo que es evidente y, que hemos

nombrado anteriormente, es que la política se ha venido reduciendo a un discurso moral por la exposición de esta imposibilidad que se traduce en impotencia. Así lo expresa Soler (2019):

> La ausencia del Otro, podría decir el Estado traumático como Lacan dijo el padre [Parent] traumático, *troumatique*, hace exhibir la llamada al Otro de suplencia. Y esto es el discurso de la victimización contemporánea que reanima en la vida pública y política las quejas del momento traumático de la infancia y que las redobla. La diferencia es que el trauma infantil es un trauma benéfico, reconocen ahí un título que conocen, ya que por doloroso que sea, hay efectos de separación del Otro parental (p.23).

Por una parte, identificamos que hay una imposibilidad en el Otro para culminar este proceso de humanización del sujeto, lo que indica que este solo se termina según la forma en la que se responde a ese real y que introduce la dimensión ética, y, por otra parte, podemos decir que esta ausencia del Otro ha sido elevada a lo social con sus efectos en la política. La referencia que hizo Freud en 1930, en su texto *El Malestar en la Cultura*, sobre un nuevo peligro que denominó la "miseria psicológica de las masas" cobra sentido: "Ese peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de la masa" (p.112).

Estas son cuestiones que, si bien marcan una lógica singular que queda por fuera de lo social, dan a entender que todo sujeto se inscribe en lo político a partir de una dimensión ética, así su interés sea congregar a los ciudadanos bajo líderes que prometen libertad a partir de coerción vía la moral. Entonces, ¿cómo pensar los afectos y su dimensión ética?

La ética relativa al discurso

El seminario 17 *El reverso del Psicoanálisis* es el texto en el que Lacan aborda los discursos para dar cuenta de diferentes tipos de lazo social según la regulación del goce que es orientado por el elemento que se encuentre en el lugar de agente, o, como lo hemos dicho

antes, el semblante que organiza el discurso. Con esta noción de discurso, Lacan pluralizó la ética cuando afirma que es relativa al discurso, o sea al tipo de lazo social. De allí que encontremos entonces la ética del amo que es la que congenia muy bien con la moral, y una ética propia al discurso analítico que se aparta de toda concepción moralizante al indicar una elección singular del sujeto, elección que, sin embargo, es siempre una elección forzada.

La línea que precisa Lacan en este seminario pone el acento en el saber que se desprende de cada uno de los discursos y, especialmente, en el saber que está implicado en el discurso analítico que es el saber inconsciente. Antes nos referimos al cambio en su concepción del inconsciente cadena, a lo que él llamó el inconsciente "saber sin sujeto", es decir, al inconsciente real para referirse a un saber que no determina al sujeto mismo sino a su goce corporal, lo cual introduce un punto de inflexión entre lo que se llamaba inconsciente deseo e inconsciente saber.

Nuestro interés está puesto en este inconsciente real porque la hipótesis que lo acompaña es que el lenguaje tiene efectos sobre lo que no es lenguaje sino sustancia gozante, y si recordamos que los afectos son *efectos* del lenguaje es posible anticiparnos a decir que hay unos afectos que surgen también de esto que no es el lenguaje, sino que vienen de la *lalengua* fuera de sentido. Entonces, al final de la enseñanza de Lacan, la hipótesis es que el inconsciente es real y tiene efectos reales. Así mismo, es posible equiparar este inconsciente real que Colette Soler escribe ICSR (Inconsciente real) con los afectos *a-sociales* que no precisan del Otro en su aparición y tampoco son afectos que ligan a los sujetos, es decir, que no están prestos a hacer lazo social por surgir de lo más singular del sujeto que es lo real del goce.

Pero ¿cómo se relaciona esto con los afectos? Por la vía de reconocer estos efectos de la *lalengua* sobre el cuerpo, entendido como sustancia gozante, de los cuáles hemos dicho ya que son efectos reales que se inscriben en lo real y, si la ética es entendida como la respuesta del sujeto a lo real, consideramos que los afectos son muestra de esta respuesta y, por eso, en ellos, opera esta dimensión ética. A estos afectos Lacan (1970/2014) los llamó enigmáticos

para dar cuenta de que el afecto se experimenta, pero no puede ser argumentado. Cuando se refiere a la prueba por el afecto se refiere a estos afectos enigmáticos por ser afectos que revelan, es decir, que se convierten en pruebas del saber de la *lalengua* del que hemos dicho es un saber no sabido. Colette Soler (2011), en *Los afectos lacanianos,* los retoma de esta manera:

> A diferencia de la angustia, el afecto enigmático no atestigua lo que escapa al significante, particularmente al *objeto a*; atestigua de un saber del que el sujeto está ausente y que ningún desciframiento, sin importar hasta qué punto se lo lleve, agotará jamás (p.99).

"Poner a prueba" es la forma en la que nos referimos para indicar que algo va a ser demostrado, probado, y Lacan no dudó en referirse a la prueba por el afecto como aquello que da cuenta en un sujeto de su posición singular que incluye la variante ética, por eso, se refiere también al afecto testimonio que da cuenta del final del análisis. Si bien nos hemos referido a ellos como afectos *a-sociales,* es importante introducir la cuestión que interesó a Lacan al pensar el final del análisis a partir de qué es lo que se podía esperar de un sujeto analizado puesto que, lo que hemos resaltado hasta el momento, es que estos afectos son contrarios a los afectos *sociales* que logran colectivizar vía los ideales, que dan un semblante de unidad, de homogeneidad del goce.

No obstante, no sería preciso afirmar que, luego de un análisis, cuando el sujeto ha podido ceñir su verdad de goce que lo hace singular, el resultado sea un sujeto *a-social*, desinteresado de todo lazo posible. Por el contrario, como pudimos introducirlo en el capítulo II, al que hemos hecho ya referencia, contar con los efectos del inconsciente real introduce al final de la enseñanza de Lacan un interés por pensar el final del análisis a partir de una separación por el síntoma y por lo real que, como bien lo indica Soler (2014), hace de cada uno un "caído del estado civil", que había sido otorgado gracias a las identificaciones que lograron producirse vía el Otro.

Entonces, esta separación por lo real, que se hace necesaria al final de un análisis, no nos brinda un estado civil, tampoco nos asienta en lo social, ni nos hace parte del universo del discurso; esta separación hace del sujeto un excluido de la tropa, pero tiene, paradójicamente, efectos singulares para todo sujeto que se manifiestan, no en una norma o un deber ser para todos, sino que brinda un anclaje que no fluctúa y que no deja al sujeto flotando en el lazo con el semejante, al contrario, lo inscribe en la singularidad absoluta desprendida del Otro. Es bien conocida la forma en la que Lacan se refería al sujeto analizado como aquel que sabrá procurarse una conducta para afirmar que hay muchas conductas posibles, por fortuna, lo cual nos aparta de pensar en finales de análisis "tipo" y, por ende, en sujetos analizados que se puedan definir por un comportamiento esperado.

Por esto está lo que para Lacan es posible en un sujeto analizado, es decir, "lo que cesa de escribirse" del gran clamor del sufrimiento humano a través de lo que antes mencionamos como la "salida de la tropa", que designa un cambio en su deseo y en la relación con el goce. Así, puede esperarse también que estos grandes afectos que movilizan a las tropas sean menos dominantes para él puesto que el coraje ante lo real hace del analizado un excluido en la medida en que ya no comparte el no querer saber común que está implicado en la masa.

El coraje es un afecto que indica una toma de posición del sujeto frente a lo real y guarda una estrecha relación con otro: el "horror de saber" que, al igual que la pasión por la ignorancia, es un afecto que da cuenta de un "no querer saber", ese que acompaña a la masa. Una vez el sujeto está confrontado a su propio goce este puede elegir saber a pesar del efecto de horror que implica; para ello son necesarios el coraje y una opción subjetiva decidida que conlleva a un franqueamiento. Ligado a este afecto, propio del final del análisis, se encuentran la angustia, el pudor y la vergüenza que consideramos afectos que dan cuenta de esta dimensión ética de los afectos *a*-sociales, lo que implica pensar en las consecuencias de cómo un sujeto se inscribe en la dimensión de lo político.

La cuestión que surge de este capítulo es poder pensar los efectos de estos *afectos a-sociales* en el lazo social al implicar una elección que se juega en el consentimiento o en la objeción, es decir, que una dimensión ética está implicada puesto que el sujeto puede alienarse al discurso, hacer masa, militancia, pero, otra opción, es asumir una posición objetora que lo separa del Otro, manteniéndolo en el lazo desde un nuevo lugar.

Lo que Antígona nos enseña sobre los afectos éticos

Es conocido el interés de Lacan por *Antígona*, una de las tragedias griegas escrita por Sófocles. Para él esta tragedia fue considerada como el paradigma de la ética para el psicoanálisis, ética que, por lo demás, implica una dimensión trágica. De su lectura resaltamos la diferenciación entre moral y ética pues, como lo hemos afirmado antes, la pretensión de toda moral es la existencia de un bien soberano, ley que aplica de igual forma para una colectividad, y que se sostiene en un ideal del bien común, pero lo que Lacan resalta de esta obra trágica se logra por la distancia que toma de esta mirada y que le permite abordarla desde la ética, ética que no está orientada bajo esta idea de un bien soberano puesto que implica la relación del sujeto con lo más singular, pero que no hace oposición a lo colectivo, por el contrario, es ese lugar desde el cual un sujeto puede asumir una posición cívica, crítica del acontecer cotidiano que lo implica en el lazo social.

Son muchos los comentarios y análisis que ha suscitado esta tragedia sofocleana. Uno de los debates más conocidos que de ella se ha desprendido es el que proponen algunos autores como Hegel antes de Lacan desde una reflexión moral que implica la confrontación entre dos leyes opuestas: una ley divina que representa Antígona y otra, la ley de la ciudad o ley terrenal en cabeza del tirano Creonte. Esta reflexión moral que implica una confrontación debe resolverse a partir de una conciliación entre las dos leyes, la cual es una posición actual dentro del debate político y que podemos ver que se manifiesta a través de afirmaciones como “unos somos los buenos” y “otros son los malos” o “los buenos somos más”, reduciendo el debate a una confrontación moral que sostiene la ilusión de una *conciliación* posible por un lado, pero, por otro, del bien y del mal representada en la idea de un bien común, un bien

posible “para todos”. En principio Antígona parece orientarse por una ley simbólica del Hades[7], pero en realidad va más allá: hacia una ley real.

Lacan se sirve de dos conceptos griegos que le permiten desarrollar la posición ética de la cual Antígona es representante, y del error de juicio o *Hamartía* en Creonte que podemos traducir como “querer el bien común”, fallo que, intuimos, caracteriza a los hombres de la política y, sin duda alguna, a los tiranos que tan bien se escudan en esta intención. De Antígona destaca la *Até* para referirse a un punto que hay que franquear. Antígona intenta hacer valer una ley que va más allá, una ley de lo real y, como tal, una ley de carácter universal que era dar sepultura a todo cuerpo que, muerto, debía trascender a una muerte simbólica que le permitiera permanecer existiendo entre los vivos.

Llama la atención lo que encontramos en esta definición sobre la diosa de las acciones irreflexivas y sus consecuencias, pues si algo caracteriza a Antígona, y por ello Lacan la considera como el paradigma de la ética en el psicoanálisis, es que no es la razón la que la lleva a actuar sin temor ni compasión o piedad, no es el acto lo que viene a ser determinado por la razón, sino que se trata aquí de una elección que está más allá de todo acto consciente que, además, implica aceptar, de antemano, sus consecuencias, pues es tal la determinación que se está presto a asumirlas porque resulta más insoportable y, por qué no decirlo, imposible consentir/conciliar con algo que va a representar un engaño para el sujeto mismo. Esta mirada lacaniana nos advierte sobre un punto fundamental: no hay conciliación posible entre esas dos leyes, y esto da lugar al carácter inflexible de Antígona.

¿Cómo pensarlo en la *polis*? Esta pregunta surge porque cuando se piensan los asuntos de la ciudad es difícil no caer en la lógica de la moral que hemos mencionado antes, y que

[7] La ley del Hades es entendida como la ley de los ancestros, de los padres muertos. Ley simbólica que representa la sucesión de las generaciones. Entonces, cuando se afirma que Antígona se orienta por una ley de lo real es porque en realidad va hacia una ley más radical, más allá de la que representa la sucesión de las generaciones. Lacan la destaca como la Até que entraña al mismo tiempo la marca más singular del sujeto, y un más allá del destino asignado por la herencia.

implica la cuestión del bien común y, por ende, una conciliación entre ellas. El psicoanálisis, especialmente con Lacan, plantea una ética de lo real, es decir, no del ideal, no del bien soberano, no del bien común, sino una ética de lo ingobernable. Su propósito principal es contar con ese real que es el resto de aquello que del sujeto no logra ser dirigido ni controlado, y que da cuenta de un asunto de estructura: su naturaleza pulsional, en términos freudianos, y que con Lacan llamamos goce, el cual no es posible dirigir; recordemos la frase de Freud (1971/2003, p.135): "el yo no es amo en su casa" para indicar que no es el yo consciente el que dirige nuestras acciones.

¿Cómo pensar entonces una política de lo ingobernable? Partimos de que esto no será posible desde una reflexión moral que ha producido un saber sin consecuencias, pero se abre una posibilidad si damos cabida a una reflexión ética que implica lo que hemos llamado una ética de lo real, o una ética con relación al deseo, que implica una elección y un franqueamiento del horror de saber sobre el propio goce, y del cual Antígona es representante. Lacan se refirió a ella como inhumana por este acto de franqueamiento, con lo cual podemos afirmar, entonces, que lo más humano es la cobardía.

Antígona no retrocede, no se arrepiente, y de esa forma, afirma Lacan, ella pone fin a la maldición. Por esta misma razón es que dirá también que la salida trágica es en sí la salida ética, y de allí el interés del psicoanalista francés en la heroína puesto que "Antígona evoca la historia del conflicto que desgarra al hombre en su relación con la ley" (Lacan, 1960/2003, p.293) y que podemos leer en esta afirmación suya: "¿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?" (Lacan, 1960, p.293).

Ahora, están las pasiones del diálogo inicial entre Antígona y su hermana Ismene, del cual Lacan evoca el sin temor y sin compasión del lado de la primera, y que se confirma luego en el diálogo con Creonte una vez es descubierta en su acto. Pero en Ismene es posible encontrar el miedo, afecto que es contrario al acto puesto que paraliza. Ismene prefiere el sometimiento al poder, la obediencia y la conocida servidumbre voluntaria que enmascara el

miedo al Otro. Esta idea es consecuente con lo que Lacan pudo decir sobre la atemorizada hermana de Antígona, quien encarna, en sus palabras, la cobardía moral, ella quien también elige, puesto que consiente someterse a la ley dictada por el amo, pero con el fin de salvarse ella misma; valdría la pena pensar si, así como Antígona, se revela contra la ley injusta. Ismene representa al ciudadano indiferente del acontecer de *la polis*, posición que el discurso contemporáneo, específicamente, el capitalismo, ha acentuado en lo que vemos con frecuencia en el mundo actual, y que podemos llamar como el "sálvese quién pueda", esa suerte de salvarse a uno mismo que se disfraza de valentía.

La psicoanalista brasilera Ana Laura Prates (2020) agrega que, así como Antígona actúa sin temor ni compasión, también lo hace sin esperanza, y evoca al filósofo Baruch Spinoza que abordó la relación entre el miedo y la esperanza para dar cuenta de que la una puede ser la contracara de la otra. Prates afirma que en Antígona se puede percibir un afecto: la esperanza, pero entendida como una esperanza lacaniana, es decir, aquella que no es contraria al acto, pues el miedo paraliza, inhibe. Spinoza (1670/2007) aborda esta relación en el prefacio de su tratado teológico-político; al referirse a los hombres afirma lo siguiente:

> Si mientras les domina el temor ocúrreles incidente que recuerda un bien o un mal ya pasados, auguran inmediatamente que el porvenir les será propicio, o que les será funesto, y cien veces engañados por el éxito, no dejan nunca de creer en presagios buenos y males (p.279).

Entonces, esta esperanza lacaniana que implica el acto, y está desprovista de los ideales e ilusiones, se alcanza en la experiencia del análisis si este llega a su final, si el análisis es llevado hasta sus últimas consecuencias. En el seminario de la ética, al que nos hemos referido, Lacan (1960/2003) afirma lo siguiente:

> Lo que el sujeto conquista en el análisis es su propia ley. La ley de su deseo. Y aunque esa ley, es en primer término, algo que comenzó a articularse antes que él en las generaciones, no lo exime de una elección-acción que le permita encontrar su vía y pagar

> el precio por el franqueamiento requerido sin el cual no podrá más que permanecer alienado al servicio del bien del Otro. (p.358).

Antígona está más allá de toda esperanza, es decir, que ya no espera ser salvada, por esto su acto decidido, aún cuando conoce los designios de Creonte que amenaza de muerte a quién no los cumpla. El atravesamiento de ese límite que lleva a que Antígona tome algo del más allá de los límites de la *Até*, dan cuenta de un bien que no es el de todos los demás. El coro la llama: "la que se conoce así misma".

Pero ¿cómo pensar la cuestión de este franqueamiento en la experiencia del análisis?

Es preciso, entonces, remitirnos a otro afecto propio de esta experiencia que es el "horror", el horror al saber, que podemos entender como la posición, muy frecuente en los sujetos, de "no querer saber", lo cual explica esa tendencia por dar sentido a todo acontecimiento que nos pone de frente a lo real propio del inconsciente con el fin de velarlo, en otras palabras, podemos decir que no hay nada que prepare naturalmente a un sujeto a querer saber sobre su goce porque no se trata aquí de cualquier saber, es precisamente lo que explica la posición generalizada del ser humano a trabajar por un saber al que podemos llamar conocimiento, pero desconociendo la esencia del saber inconsciente que es propio a cada uno.

El psicoanálisis es una práctica que apunta al saber inconsciente. Colette Soler (2014) lo dice así en su texto *El fin y las finalidades del análisis*: "el psicoanálisis apunta a la revelación, lo que opera como barrera o como defensa es "el yo no quiero saber nada de eso"; y el psicoanálisis se dirige justamente allí" (p.75). Esto explica que sea necesario un acto que requiere de dos partes; por un lado el del analista que sólo a partir de su deseo podrá maniobrar para que el sujeto pueda dirigirse a ese punto de horror que antecede al saber, permitir que se produzca este afecto, pero también que pueda darse el atravesamiento de ese horror al saber que le es posible en tanto él mismo ha pasado por este en su propia experiencia

analítica, de la cual, además, ha podido experimentar la satisfacción del fin como efecto del deseo de saber al que pudo acceder.

Y del otro lado, está el sujeto, su elección, que radica en consentir, o no, ir hasta el final, lo cual implica coraje de parte de ambos: analista y analizante. Luis Izcovich (2011) en su texto Los afectos en la experiencia analítica advierte que a lo que lleva el análisis no es a la pasión del saber sino a intentar conectar el saber con lo real, pues es orientándose por este y no retrocediendo frente a él como el sujeto, al final del análisis, en el lugar donde habría horror frente a lo real, es capaz de mirarlo, y mirar lo real implica asumir un querer saber más sobre lo real (p.67).

Entonces, es necesario el "coraje de acto" que, como lo decíamos, dependerá en unos puntos del analista y en otros del analizante. El analista como quien apunta a lo real, al igual que Antígona, purificado del temor y la compasión, pues no son estos los afectos que presiden su acto. Pero del lado del analizante es necesario también ese consentimiento para no renunciar y hacerle frente a lo real. Si antes hemos dicho que estos afectos no acompañan al analista es porque impiden el acto, entonces, del lado del analizante también es necesario un cierto despojamiento de las pasiones para acercarse más al punto en el que su ser coincide con el acto.

Así pues, es que hablamos en la experiencia analítica de un deseo de saber que se construye en el análisis, pues no existe una pulsión de saber sino todo lo contrario, una pasión por la ignorancia. En el texto antes citado, Izcovich (2011) afirma que el análisis debe permitirle a un sujeto aislar qué es lo que en él funcionó en el no querer saber, pues, sólo en la medida en la que un sujeto pueda extraer lo que ha funcionado como obstáculo en el saber, producirá un sujeto con otra relación a este, lo que entendemos como ese paso del horror a un deseo de saber, inédito, advertido, que sabe que no puede pedir lo imposible.

Este deseo de saber no es un afecto que está presente desde el inicio del análisis, puesto que en el inicio está la transferencia y, con ella, otro afecto que es el "amor del saber" que es

contrario del deseo de saber. Entonces, al inicio está es el amor de transferencia y, con ella, el sujeto está afectado de esperanza, la cual, además, puede presentarse de forma variada, por ejemplo, bajo la forma de un temor sagrado.

La transferencia es una esperanza, pero no como las otras. Es una esperanza porque postula "yo sabré en tanto el Otro sabe", lo cual es necesario porque, vía el desciframiento que propicia la asociación libre, se puede descubrir lo imposible de saber y sus consecuencias. Como hemos podido introducirlo antes, el sujeto comienza a saber mediante la producción de los S1, y, a partir de esto, descubre que no se alcanza un S2 que respondería a un saber completo, un saber que sería la última palabra, que antes hemos mencionado como el lugar del Otro *troumático*, lo cual explica que, el horror en este caso responde a lo real como efecto de la estructura. Colette Soler (2014) afirma que: "el trayecto va entonces de la espera decepcionada al horror" (p.24).

Espera decepcionada porque, precisamente, la transferencia permite que el sujeto sienta que ante la decepción no existe como contrapartida una nueva esperanza, a lo cual agregamos que tampoco un nuevo temor, es decir que, si un sujeto consiente ir hasta el final, será un sujeto que podrá obrar como Antígona: "conforme con su deseo", pero ese deseo inédito que puede alcanzarse, que como vemos, tiene como condición la purificación de estos dos afectos. Decimos que tampoco un nuevo temor porque, como bien lo dijo Spinoza, la contracara de la esperanza es el temor, pues este es un afecto que está ligado al tiempo, a la anticipación que implica una espera negativa, una espera, que en la esperanza está en relación con una promesa y en el temor con una amenaza.

Esta purificación de las pasiones es posible en la medida en la que el análisis conduce a un deseo de saber, porque el sujeto se ve empujado hacia un más allá del temor y de la piedad, lo cual implica otro afecto: el coraje, que tiene a la cobardía como afecto contrario. El franqueamiento necesario para acceder al deseo requiere de coraje, del cual será importante decir que no lo define únicamente el valor con el que se enfrenta una dificultad, sino cuando se tiene una opción de actuar y, frente a ella, se asume un riesgo que implica un

acto. El análisis implica entonces la relación del sujeto con el acto en la medida en la que lo lleva a tenérselas que ver con lo real, al punto en el que se ve enfrentado a tener que decidir, punto en el que no puede sustraerse. Por esto, en últimas, aunque es claro que se requiere el acto del analista, estará o no la posibilidad del sujeto de consentir, de franquear el límite que le permita acceder a su deseo, lo cual relacionamos con la posición del ser que se alcanza una vez emerge un deseo inédito.

Entonces, retomando las implicaciones de esta tragedia, para pensar la ley y su relación con la *polis*, podemos decir que está el Otro social representado por la figura del padre o del Estado, pero el sujeto que consiente llevar su análisis hasta el final debe franquear el horror de saber sobre su goce, y esto implica una posición ética que lo separa del Otro y lo libera del miedo y las falsas esperanzas porque no cree más en los ideales. ¿Podríamos referirnos con esto a un lazo social renovado? Es claro que este nuevo lazo implica la separación de la tropa del Coro que está presente en la tragedia de Antígona, y al que Lacan se refiere como el Coro de los que "siempre dicen sí".

Por el contrario, un sujeto que logre franquear el horror de saber sobre su goce será un sujeto advertido del límite del bien soberano que se le había atribuido antes al Otro y, por ende, de ese resto ingobernable que lo hace singular y que siempre quedará como resto irreductible, pero, al mismo tiempo, es ese saber sobre el propio goce el que le permitirá estar en el lazo social advertido de su alteridad y de la del otro. El punto en el cual Lacan sitúa la fórmula del final de análisis es que el sujeto no espera ya ayuda de nadie.

Esta separación permite la salida del coro de los que siempre dicen sí: "lo que cesa de escribirse del gran clamor del sufrimiento humano", como lo dijimos antes, lo cual quiere decir que los grandes afectos que son movilizados por la tropa serán menos dominantes para aquel que logra esta separación por lo real más radical. Sin embargo, los afectos no desaparecen, y es posible que se continúen presentando para el sujeto afectos imprevisibles y enigmáticos, que son el efecto del inconsciente real. Entonces, retomando el horror de saber que es un afecto que debe atravesarse en la experiencia analítica, nos dice Lacan que lo que

importa éticamente en el fin no es este afecto de horror sino lo que el sujeto hace con eso y, sin duda, se requiere de coraje, el sin temor ni compasión que nos evoca Antígona, y que hace del analizado "un desecho de la humanidad", un "excluido", uno que ya no comparte el no querer saber común que se manifiesta a través del temor y de la piedad pues son afectos que indican un retroceso ante lo real.

El temor se presenta como un retroceso ante sí mismo, y la piedad un retroceso respecto al otro, el semejante, siendo estos, afectos que se articulan puesto que, en la piedad que es un afecto ligado al registro especular, esa posibilidad de ver el dolor del otro remite siempre al temor del sujeto que se sabe capaz de experimentar ese mismo dolor por sí mismo. Con la dimensión ética es posible contrarrestar el objetivo moralizador que introduce el discurso del amo que tiene como objetivo que todos vayan a su paso. En cambio, la ética, implica una posición en el lazo social más respetuosa de las diferencias, de los ritmos de cada sujeto.

El sujeto analizado es un ciudadano que puede responder por el lazo de manera distinta y, en este punto, resaltamos lo que los filósofos denuncian de la manipulación política de los afectos que pretenden masas dóciles, que se sometan por el miedo o por la confusión, o amparados en una esperanza que no se va a cumplir. Como lo hemos dicho anteriormente, los sujetos analizados, en tanto que "dispares" en el sentido lacaniano del término, incluso "dispersos disparejos", señalan que cuando se está en el campo del goce se es Uno, es decir, unaridad en el sentido de lo singular. Esto quiere decir que el sujeto ha abandonado, como efecto del análisis, la aspiración a homogenizarse, a hacer tropa y, aunque está advertido de la importancia del lazo, no es más un sometido.

Pudor y vergüenza: afectos de la dimensión ética

> Me dirán ustedes – La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco. Yo les respondo – Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo este aspecto tan tronado que tienen choca a cada paso con la vergüenza por vivir tan finamente.

> Esto es lo que descubre el psicoanálisis. Con un poco de seriedad, advertirán que esta vergüenza se justifica por no morir de vergüenza, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido – es el discurso universitario.
> (Lacan, 1970/2008, p.198)

Hasta ahora hemos abordado la cuestión de la ética para el psicoanálisis y, a partir de la lectura de Antígona, hicimos referencia a unos afectos que darían cuenta de una posición ética que implica el coraje y, con este, el acto que apunta a un deseo inédito al cual es posible acceder haciendo frente al horror de saber sobre el propio goce. En este sentido es que proponemos una ética a la cual hemos llamado de lo real para indicar la vía expedita hacia un deseo inédito del sujeto. Con Antígona pudimos aproximarnos a unos afectos que dan cuenta del franqueamiento necesario para afrontar ese horror, y a otros que, por el contrario, dan cuenta de un retroceso frente a lo real. Ahora nos proponemos desarrollar la vergüenza y el pudor que son afectos que consideramos en esta investigación como afectos éticos, y que tienen una participación importante en la política de formas variadas: por una parte, el llamado actual a que en las contiendas políticas retorne el pudor, las denuncias de algunos a su desaparición; y, por otra, las estrategias que se enfocan en dar a conocer aspectos de la vida íntima de los políticos con el fin de suscitar la vergüenza como un afecto que se equipara a la impotencia, pero que lo que muestra realmente es la falta de vergüenza en el ámbito del poder, lo que ha llevado a múltiples dimisiones de altos funcionarios en distintos países luego de que algún aspecto de la vida íntima ha salido a la luz pública como una forma de evidenciar su incapacidad o falta moral para ejercer el cargo, o, su cara contraria, cuando los funcionarios no aceptan ni reconocen su responsabilidad y continúan su vida pública sin el menor atisbo de vergüenza.

Entonces, cuando afirmamos que el pudor y la vergüenza son afectos éticos estamos indicando que son afectos que dan cuenta de la implicación singular del sujeto en los discursos, sin desconocer los cambios que ha introducido el discurso del capitalismo en ellos. El pudor y la vergüenza son afectos presentes en la obra de Freud y en la enseñanza de Lacan,

y, aunque suelen confundirse, son afectos que debemos diferenciar. Ambos son afectos que implican la mirada del Otro, sin embargo, surgen de lo más íntimo del sujeto, al punto de que Freud los consideraba entre los "diques morales" como un efecto del empuje pulsional en un sujeto; desligados de la represión, e imposibles de educar, se instituyen, o no, independientemente de la educación. Por esto, nos proponemos mostrar que son afectos ligados al discurso, pero, en un punto, tocan lo más real del sujeto por estar allí implicada una elección inconsciente.

Ahora bien, que el pseudo discurso del capitalismo haya entrado en el campo del sujeto y haya tocado la subjetividad, y la relación al goce, implica que ha tenido efectos. ¿Cuáles? Es nuestra pregunta en este punto. Entonces, nos proponemos, en un primer momento, introducir dichos efectos partiendo de la idea de que cuando alguno de estos afectos es experimentado por un sujeto es porque algo de su intimidad ha quedado expuesto ante el Otro. De esto surge su relación con la verdad, pues una de las implicaciones que ha tenido este discurso del capitalismo es que no hay secreto al que no se pueda acceder, es decir, que da la idea de una verdad absoluta que puede ser conocida y explotada, difundida, puesta de manera obscena en el espacio público, dicho de otro modo, se ha dado un salto hacia lo público de lo más íntimo.

Este discurso no conoce la imposibilidad, de manera que, al abordar la cuestión de la democracia y el capitalismo, se evidencia la ilusión de que no existe una imposibilidad para que la verdad, y aquello que aparece en el lugar de la producción en el matema del discurso, se encuentren. Esto es consecuente con lo que indicamos antes sobre el discurso capitalista que promueve el paso de lo que antes estaba prohibido al imperativo de goce que caracteriza nuestra época en la medida en la que la ley se extiende para disminuir las prohibiciones; estos dos afectos, pudor y vergüenza, han perdido participación en el discurso corriente y político y, más bien, se percibe lo contrario: un intento en el ámbito político porque todo aquello que remita a estos afectos sea atenuado y desechado, es decir, que se incita a un discurso donde impera la desvergüenza.

Entonces, en primer lugar, evidenciamos unos efectos del discurso sobre estos dos afectos, pero no descuidamos la dimensión ética que está presente en ellos y que implica no sólo hacer una clara diferencia entre pudor y vergüenza, sino, entre una parte de ellos que puede estar más ligada al registro imaginario; y otra, donde aparece la ética ligada a lo real que comportan. Comencemos por el pudor que es un afecto que Freud introduce, junto con la moralidad y la repugnancia, para referirse a las barreras que sirven como resistencia a la pulsión. Su aparición daría cuenta de una intimidad que comienza a formarse luego de la aparición del asco y la repugnancia, lo cual tiene efectos en la relación del niño con el Otro y con sus semejantes al irse constituyendo la moralidad. Así mismo, Freud hace referencia al pudor cuando se refiere al bipedismo que conlleva a que los genitales comiencen a estar expuestos a la mirada.

La vergüenza aparece después, ligada a la mirada del Otro por la exposición de la propia desnudez, lo cual da una primera pista sobre la relación de este afecto con la experiencia subjetiva de ser objeto de la mirada del Otro. El filósofo alemán Max Scheler (1913/2004) en su texto *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, definió la vergüenza como un afecto propio de lo humano porque responde a su doble naturaleza que se ubica entre lo animal y lo espiritual, explicándolo de esta forma: como cuerpo, el hombre tiene de qué avergonzarse y, como espíritu, puede avergonzarse. Entonces, si bien pudor y vergüenza son afectos que se relacionan, esta última puede aparecer desligada del pudor, y cuenta de esto es que la vergüenza sea el afecto que se encuentra más ligado a las normas sociales establecidas en una época determinada, normas que son impuestas y que reposan en una moralidad, lo que indica su definición más común que es la que remite a la moral, pero que no corresponde a la propuesta por el psicoanálisis.

Entonces, una primera diferencia que introducimos entre estos afectos es que el pudor responde más a una experiencia singular, y la vergüenza está más ligada a la presencia de la mirada de un Otro que implica algo de la intimidad que queda expuesta, es decir, que aparece la posibilidad de mostrarse, de exhibirse, pero también implica la posibilidad de mirar. La vergüenza, entonces, aparece cuando algo del límite con el Otro ha sido traspasado,

destacando que este afecto aparece no sólo porque la mirada del Otro está implicada, sino porque es una mirada que capta al sujeto como objeto por ser una mirada capaz de juzgar. La vergüenza aparece en el preciso momento en el que el sujeto siente que es captado en la mirada del Otro como objeto y esta constatación lo remite a su falta constitutiva y a su caída como sujeto.

El pudor también está presente en la obra de Lacan y, al igual que la vergüenza, lo relaciona con la mirada del Otro, pero afirma que este sirve de velo para proteger al sujeto de su propia castración, por eso considera, además, que es necesario producir el pudor, pues este afecto sirve como barrera que separa y delimita todo acceso directo a lo imposible, que puede entenderse como la no relación sexual que está en el centro. Por esto Lacan se refiere a un pudor fundamental que es preciso que el discurso analítico produzca, vía la destitución subjetiva, que trae como consecuencia la caída del Otro y modifica la relación del sujeto con estos dos afectos, sin embargo, su idea es que este pudor fundamental es inviolable y permanecerá, incluso, después del final de un análisis; diríamos más bien que da cuenta de la posición ética a la que permite acceder el discurso analítico.

Si bien es claro que Lacan se refiere constantemente a su retorno a Freud, en lo que respecta a estos dos afectos, va más allá en la vía de trascender el abordaje que implica la vertiente imaginaria de la mirada del Otro hacia una concepción que incluye el ser de goce del sujeto, lo real. Así, constatamos en Lacan que la vergüenza puede ser un afecto de lo real, pero no siempre. No toda vergüenza es afecto de lo real y, para demostrarlo, hace la distinción entre la vergüenza de vivir y morir de vergüenza, cuestión por la cual elegimos el epígrafe de este apartado. Sobre la vergüenza de vivir dirá que es un afecto característico de los neuróticos por estar ligada a la vergüenza de no soportar ser en la mirada del Otro, lo cual está relacionado con esa posibilidad de ser juzgado por lo que se es. Entonces, la vergüenza de vivir estaría ligada a la mirada del Otro que puede tener una función de aplastamiento, tal como lo propone Luis Izcovich (2011) en su texto *Los afectos en la experiencia analítica,* y que conecta con el deseo de la madre y con la intervención del padre, es decir, que la vergüenza de vivir está en dependencia de la relación del sujeto con lo imaginario que incluye

la pregunta neurótica: ¿qué me quiere el Otro? Que implica la cuestión ¿qué objeto soy para el Otro?

Por el contrario, Lacan (1970/2008) relaciona la vergüenza a lo real bajo la forma de "Morir de vergüenza" para referirse a una buena vergüenza, una vergüenza necesaria para que el sujeto viva dignamente. En él, Lacan también afirma: "Es preciso decirlo, morir de vergüenza es un afecto que raramente se consigue (…). Mientras tanto, morir de vergüenza es el único afecto de la muerte que se merece – que merece ¿qué? -, que la merece" (p.195). al referirse a un afecto que raramente se consigue, indica que es un afecto que es posible obtener en un análisis y que sería benéfico para aquel que se analiza acceder a ese punto.

La idea de Lacan es que la muerte se merece, y Luis Izcovich (2011) lo relaciona con la posibilidad de que al final de un análisis haya un encuentro con un afecto de lo real que indica una posición de dignidad de aquel que se encontró con ese afecto. Posición de dignidad con el análisis y con la vida que indica que, desde esa posición, se sostiene en su existencia y en su función como analista, posición que es correlativa al saber que en realidad no se es gran cosa. Izcovich (2011) lo dice así: "morirse de vergüenza de que en realidad no somos nada" y agrega que es un afecto correlativo de la destitución subjetiva, a la caída del Otro y, por esto, más solidario al sin-sentido.

Igual pasa con el pudor, del cual diremos que en la enseñanza de Lacan no todos lo pudores son equivalentes. Ya hemos dicho que también lo conecta con la mirada del Otro, pero dirá que es un afecto que cumple la función de velo que protege al sujeto de su propia castración. Una acepción que se encuentra en la enseñanza de Lacan con relación al pudor es aquella del "demonio del pudor" que vela el significante del falo, es decir, que el pudor es un velo y detrás de él hay algo que no hay que mostrar. Así mismo, hay que decir que este afecto es propio de la teoría lacaniana, pues ha sido tomado por él como un afecto correlativo a la constitución del sujeto al igual que la angustia. En su escrito *La significación del Falo*, Lacan se refiere a este afecto por primera vez y remite a su etimología, habla del *aidos*, que era la diosa de la vergüenza, de la modestia, siendo al mismo tiempo la deidad que representaba el

sentimiento de la dignidad humana, pues su principal cualidad es la vergüenza que reprime a los hombres de lo inapropiado.

Para hablar del pudor, Lacan ha referencia al “demonio del pudor” que está asociada a la pintura del demonio de Scham que llama su atención, pues en ella se observa el preciso momento en el que la mirada llega a sostenerse en el que, se presume, es el último velo que recubre al sujeto: el velo del pudor fundamental. Por eso el demonio del pudor surge en el momento en el que, en el misterio antiguo, el falo es develado, entonces, este se convierte en la barra que, por la mano de este demonio, cae como instalación del pudor en la constitución subjetiva por la cual el sujeto queda dividido. De esta manera, el aspecto más relevante que introduce Lacan es la subordinación de la aparición del pudor a la constitución del sujeto por el significante.

Entonces, el pudor vela ese punto del horror al saber en tanto saber inconsciente, centrando un vacío que es justamente la inexistencia de la relación sexual; el velo no cubre, sino que permite ver a través. Así pues, es que este afecto no sólo 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 hace referencia al velamiento de ese lugar íntimo que esconde, como último secreto, la nada, lugar íntimo en el que se vive la conciencia de la falta, velo sobre el cual el sujeto defiende su dignidad.

Gráfico 15: Fresco Villa de los Misterios Pompeya
Fuente: Wikimedia Commons, octubre 2021

El pudor, entonces, es un afecto que se relaciona con la intimidad, que es ese espacio sagrado que hoy es negado puesto que, como lo hemos desarrollado hasta el momento, un efecto del discurso del capitalismo es denunciar todo aquello que opere a manera de secreto. Podríamos decir que es un discurso ávido de la verdad, lo cual remite a pensar en el ámbito de la política, pues ahora es más frecuente que quienes se ubican en el lugar de líderes políticos sean llamados a darse a conocer, a mostrar su intimidad, su verdad, a no tener secretos, y por ellos es que son juzgados. A eso es a lo que se apuntan entre contendientes, a desvelar eso que tiene hoy el valor de verdad que consiste en evidenciar la falla en el otro, la levedad de la consistencia de los sujetos, su ambivalencia de estructura, sus fallas. Pero es importante decir que no es esta la verdad que interesa al discurso analítico que la trata como la verdad mentirosa, pues, como lo hemos dicho antes, este mostrar desvía la atención hacia el saber sobre lo real propio del goce donde está implicada la posición ética. La verdad que le interesa sólo se encuentra en la medida en la que el sujeto logre sobrepasar ese horror de saber y acceda a esa verdad que da la marca de lo que es su ser de goce.

La diferencia entre el pudor y la vergüenza, de la cual hemos dicho que aparece una vez el sujeto se da cuenta de que hay una mirada por la que puede ser juzgado y, en cambio,

en el pudor, el sujeto identifica su falta y apunta su mirada fuera de ese lugar en el que se inscribió la tachadura, la barra, es decir, que logra apartar la mirada de ese Otro que le mira. Por esto, la asociación de Lacan del pudor bajo la figura del excidio - concepto que está en desuso en la actualidad pero que significa ruina, devastación y estrago, es decir, el punto en que se viola al sujeto como tal, en la dimensión del sujeto dividido, induciendo su división en la medida en que el Otro, el agente -, opera desde la posición del objeto *a*. Por esta razón, la violación del pudor es dejar al otro en el desamparo, el *aidos* 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.

Al introducir el aidos Lacan señala que está produciendo un desplazamiento con respecto a Freud puesto que considera que el pudor viene a ocupar un lugar privilegiado en la constitución subjetiva del cual la vergüenza es una alternativa. *Aidos* remite a "aidoria" que a su vez significa "genitales" en griego, y en latín "pudenda" lo cual remite el pudor a los genitales. Es, entonces, el pudor una virtud que se encuentra en el nudo borromeo tal como lo afirma Lacan, y que sirve para velar la no relación sexual.

Ahora bien, 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" que introduce Lacan en la cita que tomamos como epígrafe se refiere a una vergüenza que irrumpe por haber consentido con un discurso de amo perverso, entonces, 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.

Pero a diferencia del ejemplo de Antígona, en el ámbito político nos encontramos hoy con un amo perverso que disimula sus intenciones porque entraña un soborno íntimo, y por el "narcinismo", esa suerte de narcisismo y cinismo que caracteriza al sujeto contemporáneo

por su empuje al goce. Así, la mutación del amo en el discurso capitalista se explicita desde el momento en el que el plus del capital pasa a ser contabilizado y acumulable, es decir, cuando el plus-de-goce se hace contable, lo cual hace que el amo moderno sea más difícil de localizar y nombrar porque se caracteriza por el funcionamiento de un dominio que no se parece para nada a un dominio, lo que tiene unos efectos sobre el significante amo que ha sido rebajado al nivel de una carroña, nivel en la que impera la falta de vergüenza, la cual es sostenida, tal como lo advirtió Lacan, por aquellos que luchan contra la dominación pero que terminan estando zambullidos en las turbaciones de la revolución que no hacen más que retornar al discurso del amo.

Entonces, están por un lado las revoluciones y sus turbas que fueron comparadas por Lacan con los ladridos de los perros, lo cual derivó en un estilo de la palabra que se equipara al gran clamor de la humanidad que se refiere 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* y 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 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 (2011) realiza un abordaje de la vergüenza y el odio, afectos que vienen a ser completados por la angustia, la que él denomina la angustia del proletario que ya no es la misma que se presentaba en el discurso del amo antiguo. 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 sólo quedan los cuerpos para el intercambio, aparece una angustia que se entrelaza con la vergüenza y el odio, que aparecen cuando el sujeto se es visto 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, que 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 sólo 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". Esto queda claro en los testimonios de algunos obreros que trabajan en la Peugeot, en Francia, y que presenta Bernard (2011) en su texto: *Lacan y la vergüenza* de estos destacamos afirmaciones como: "si tu trabajas bien es porque puedes, entonces, hay que mantener un pequeño promedio de errores para que no te carguen con mucho trabajo", otros que expresan que hacen parte de una cadena de trabajo en la cual se sienten como esclavos al reducirse la vida a las necesidades básicas que implican un rutina en torno al trabajo como autómatas, e indica que la fatiga característica del proletario contemporáneo responde más al probarse ellos mismos como (*a*), simple valor de uso.

Pero 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 este sentido introducimos una propuesta política que no se remite al discurso

analítico pero que, sin duda, puede ser considerada como una incidencia social suya, la cual 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 sólo la reacción o la oposición que caracterizan a los revolucionarios, sino, una posición del sujeto que conoce sobre su propio goce y al saber sobre él no se horroriza más, es decir, no se avergüenza ante al Otro.

Si bien el psicoanálisis atravesó la investigación 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 que implica 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.

Conclusiones: Dar un lugar a la vergüenza en un mundo que la desprecia

Llegado el momento de concluir, se hace apremiante volver al camino recorrido con el fin de hacer un balance del trabajo que nos propusimos inicialmente y de lo encontrado en la investigación.

La primera aproximación nos puso en evidencia un amplio campo a partir del diálogo que establecimos desde del psicoanálisis con la filosofía y la sociología por su interés en el abordaje de los afectos. La pregunta por los afectos en el contexto social y político se sostuvo y la llegada de la pandemia, en los primeros movimientos de esta investigación, le dio un rumbo inesperado, imprevisto, pero al mismo tiempo, inevitable. Al inicio fueron el miedo y la angustia los afectos que predominaron en un momento donde la incertidumbre y el sin-sentido primaron, especialmente, en los primeros meses del confinamiento obligatorio que rigió en la mayor parte del mundo y que hoy, después de casi dos años de los primeros casos en Asia, y, casi un año desde la aparición de las primeras vacunas, podemos decir que actualizó la tesis lacaniana que nos advierte sobre la segregación como el fundamento de la fraternidad.

Lo que el psicoanálisis nos permite elaborar en el concierto de los discursos que se pusieron en marcha con la pandemia, es que más allá de si el advenimiento de la pandemia confrontó al capitalismo con su fin, o si al contrario lo puso en marcha con mayor furor como se lo preguntaron Giorgio Agamben, Slavoj Zizek, Jean-Luc Nancy Byun Chul-Han, entre otros, más allá lo que nos interesa es poder saber sobre la modalidad de goce que se pone en juego y sus causas.

La solidaridad que se pudo vivenciar al comienzo de la pandemia, se puede explicar por el efecto de despertar que constituyó ese real que cayó de golpe y que parecía sacudir a la humanidad del letargo de los goces que eran regulados por los discursos, pero que un

tiempo después se sirve del nuevo fenómeno para reorganizarse bajo la forma de la segregación que caracteriza el lazo al que invita el discurso del capitalismo, y que hoy se expresa a través de otra fenomenología: la creación de los pases sanitarios y los semáforos impuestos, principalmente en Europa, en los cuales los países son clasificados según los colores verde, amarillo y rojo que se les otorga según el número de contagios y muertes, y que implica, por lo demás, la prohibición de acceso, las cuarentenas obligatorias al ingreso o el libre ingreso y movilización.

Otra manifestación clara de la segregación ha sido la clasificación de las vacunas según su casa farmacéutica o país de origen, lo cual no sólo ha sido utilizado para poder adquirir los pases sanitarios que permiten el acceso a restaurantes, museos, o incluso para la autorización de realizar viajes entre países, sino que ha permeado el discurso al punto que algunas de estas vacunas han sido rechazadas por personas que han preferido no vacunarse; y, su otra cara, ha sido el acaparamiento de las vacunas con "mejor efectividad" por parte de los países desarrollados, en tal medida, que les ha permitido realizar algunas donaciones a los más necesitados porque cuentan con un inventario suficiente para vacunar con una tercera dosis a toda su población cuando hay todavía países con tasas mínimas de vacunación. Este último aspecto ha desvelado el manejo político de la pandemia que nos pone de frente a la cuestión sobre el goce que está implicado allí y su relación con un discurso del amo pervertido que es el llamado discurso capitalista con su lógica particular que deshace los lazos, no se ocupa de las cosas del amor, y produce un aumento de la exclusión y la soledad. Así pues, ha sido fundamental contar con la noción de discurso introducida por Lacan como la única manera de acceder a la política en tanto todo discurso pretende domeñar el goce.

Ahora bien, si lo que se espera del discurso del amo es el gobierno de los goces, es decir, hacer marchar al paso, 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, hemos podido constatar que, una vez el capitalismo se constituyó 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 capitalismo 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 por Lacan desde 1970, descrito en *Radiofonía* 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.

En sus referencias a Marx, Lacan produce dos movimientos: uno, pasa de la plusvalía al plus de goce, y dos, pasa del proletario explotado al "todos proletarios" como el síntoma social por excelencia; los medios de producción, la reflexión sobre los bienes, el bien, la plusvalía, la relación del sujeto con el empuje al goce y las consecuencias sobre el vínculo social permiten percibir el paso. Lacan se sirve de Marx para decir más sobre la explotación del proletario como efecto del capitalismo, y pasa a una consigna: todos proletarios, como producto del capitalismo.

Así pues, en ese movimiento se pone en evidencia la "subjetividad de la época". Lo que de entrada manifiesta que ya no habría la pareja proletario-explotador, si no la pareja sujeto-objeto, cuyo correlato es la angustia del proletario. 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, 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 perdida por el obrero, mientras que Lacan, además de la operación de plusvalía, considerará el efecto de 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 significante 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 sólo 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, donde no puede cerrarse a sí mismo, y que permite el giro hacia otro discurso; 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.

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 que introduce la falla propia de todo discurso, lo cual indica que queda entonces en él sólo la posibilidad de la entropía, esa a la que se refiere Lacan para indicar la pureza de ese discurso capitalista 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 apestante que se consagraría al servicio del discurso capitalista? Lacan se refiere a la PESTE

para indicar sus consecuencias, y podríamos decir que hoy sus efectos han sido llevados al plano de lo real, pues la peste del Covid-19 tiene su asidero en él.

Planteadas las cosas como lo hacemos hasta este momento se deriva una pregunta necesaria que no concierne solamente a la política, sino que implica una ética. La ética, sin embargo, no es sin el discurso, es decir, hay una que corresponde a cada discurso, específicamente, 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. En el discurso del amo el sujeto se aliena al deseo del Otro, y gracias a la introducción del discurso histérico, devela el goce del amo: el saber como medio del goce para que sirva a su verdad.

En este punto hay un distanciamiento de Freud donde se piensa al padre idealizado que se equipara a la figura del amo, en cambio, con la introducción del discurso histérico, Lacan devela su función que es la de revelar la relación del amo con el goce, y, a partir de esto, se introduce el amo castrado por la imposibilidad de estructura que nombra como "no hay relación sexual". La histérica apunta al saber que hace falta para que este pueda ser puesto en cuestión en el lugar de la verdad, es decir, que si bien es el discurso histérico el que devela el goce del amo, es el discurso analítico como reverso del discurso del amo el que se ocupa de este saber que falta y que hemos nombrado con Lacan bajo la fórmula "no hay relación sexual" que indica que no hay un saber sexual específico, sino que este se presenta como algo completamente extraño para el sujeto. Este saber que hace falta remite a lo que consideramos es la conclusión más relevante de la investigación: 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, en la actualidad lo que se denomina el discurso del capitalismo, al cual nos referimos antes como el discurso del amo pervertido, tampoco se ocupa del deseo, aunque dé la ilusión al tener al sujeto como agente. Recordemos que estos dos discursos se diferencian porque en el discurso capitalista el significante amo que está en el lugar de agente en el del amo pasa al lugar de la verdad y el sujeto $ pasa al lugar de agente cuando estaba en el lugar de la verdad en el discurso del amo, pero conservan al objeto *a* en el lugar de la producción.

Entonces, retomando lo dicho antes sobre la ética que concierne a cada discurso, podemos concluir que al discurso del amo lo caracteriza la moral, lo que afirmamos en el último capítulo con Creonte: la creencia en un bien soberano, la *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: como el retorno de una figura de autoridad que sería el único que podría dar un poco de balance a la pulsión de muerte que es el empuje propio del discurso capitalista en su forma más pura. Así pues, 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.

En contraposición, el discurso analítico tiene como finalidad una ética del deseo que implica abandonar esa gran esperanza a la que se refiere Lacan que partía de pensar que el psicoanálisis nos libera de alguna manera de la ley del padre muerto que representa el goce, proponiendo lo contrario: que el discurso analítico concibe la castración como la operación real introducida por la incidencia del significante de la cual resulta la causa del deseo como producto de esa operación, siendo esta la ley, la ley del deseo que surge de la articulación de

lo ocurre realmente con la castración: el padre es quien no sabe nada de la verdad, asignándole otro estatuto al significante amo que hoy ha pasado a despreciarse y ha sido rebajado, siendo cada vez más difícil de ubicarlo, nombrarlo y hacerlo aparecer, las mayoría de las veces bajo sus efectos mortíferos y sus mutaciones, es decir, que no tienen la misma cara del pasado; ahora, debemos buscarlos bajo la forma que impone el discurso capitalista que ha elevado el trabajo a un nuevo ideal, al punto que excluye la posibilidad de que no se trabaje, lo que, sin embargo, ha producido un efecto contrario. El capitalismo instaura unas contradicciones culturales que, según Daniel Bell, se constituían de manera tal para renovar el ataque de la cultura contra la estructura social, resaltando en ella la cultura burguesa que forjaba su unidad en torno al orden y al trabajo.

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, entonces el amo quedaba reducido a su impotencia por necesitar al esclavo, en otras palabras, se constituía como siendo el esclavo del esclavo. Ahora, desde el momento en el que el goce, el objeto *a*, es contabilizado y acumulado bajo la forma de capital, esta impotencia del significante amo no se percibe, lo cual tiene efectos sobre el amo que no se parece más a un dominador y un explotador y, de ahí, su carácter actual de amo perverso; pero también sobre el sujeto que hoy queda reducido a ser ese objeto *a*, ser el desecho del discurso, cuestión que introduce la vergüenza que tiene relación con la angustia del proletario.

Así, el amo toma varias formas que sólo pueden buscarse por las mutaciones a partir de sus efectos mortíferos y, en este punto, entra el afecto de la angustia como afecto constitutivo del sujeto que está ligada a la presencia o ausencia del Otro, lo cual le otorga el lugar de afecto que está en la base de aquellos que hemos llamado *sociales* como el miedo y la esperanza. Esto implica que, aun siendo afectos diferentes, la angustia esté implicada en

ellos y prepara el terreno para su aparición. Sobre esta cuestión cobra importancia la pandemia de la cual hemos destacado el estatuto otorgado a la muerte, lo cual implicó una afirmación de Colette Soler (2020) que incluimos en la investigación: “la muerte como nuevo amo absoluto”.

Esto nos llevó al encuentro con la angustia como un afecto que no engaña, que implica al sujeto, porque ella se manifiesta en el punto en el cual este percibe su evanescencia, su inconsistencia interior y su caída del campo del Otro. Entonces, el discurso del capitalismo, en su alianza con la ciencia, se han encargado de que esta inconsistencia, la de todo sujeto, -también la que está implicada en el Otro-, no sea más sostenida, sino que siendo un discurso que deja caer al sujeto ha generado cambios en el anclaje de la angustia y, por ende, en la manifestación del miedo.

La pandemia se caracterizó durante los primeros meses por poner en cuestión a la misma ciencia que no sabía dar cuenta de las leyes de ese real de la naturaleza que había implicado la suspensión del tiempo de toda la humanidad y que tuvo ese efecto de despertar precisamente porque fue la angustia el afecto que predominó durante ese primer tiempo. Lo que nos parece importante destacar en relación con el miedo es que de este pudimos extraer que responde ya a una forma de tratamiento de la angustia, pues el miedo logra ubicarla en un significante y esto tiene, paradójicamente, un efecto de apaciguamiento, pues la angustia es más insoportable.

Lo que queremos precisar, entonces, es que el significante amo “muerte” comporta la angustia, esa que se acerca al real del desamparo y que fue reduplicada por la imposibilidad de la ciencia - el gran Otro de la época actual- de dar cuenta de las leyes de este real de la naturaleza que se nos impuso. Aun hoy podemos afirmar que la ciencia con su avance en la creación, en tiempo récord, de varias vacunas que han demostrado ser efectivas, no ha podido producir un medicamento que prevenga el Covid-19, es decir, que, aunque las vacunas implicaron un conocimiento sobre la forma en la cual el virus corona un organismo, no estamos aun en condiciones de asegurar que este pueda prevenirse.

Pero nuestra hipótesis, contraria de la cual partimos en la investigación, es que es realmente la angustia el afecto que está al orden del día bajo los imperativos capitalistas, y que implican también a la pandemia. Afirmar que era el miedo el afecto que continuaba siendo efectivo para manipular a las masas no es contradictorio con esta conclusión puesto que la angustia está en su base y lo que podemos afirmar ahora es que, dadas las condiciones discursivas bajo las cuáles su anclaje ha cambiado de un Otro que antes era consistente y que generaba pánico, ha pasado a manifestarse por la incertidumbre y el sin-sentido de un Otro enigmático del cual no es claro qué se puede esperar, y que se caracteriza por un rasgo perverso al no parecer lo que realmente es. La política del miedo frente al tigre de papel resultó ser menos efectiva que la confrontación con la muerte real que introdujo la pandemia, y que nos introduce en la cuestión de la angustia intolerable para un sujeto, angustia que es definida por Lacan (1956/1994) en el Seminario 4. *La relación de objeto,* de esta manera:

> ¿Cómo debemos concebir la angustia en esta ocasión? Lo más cerca posible del fenómeno. Les ruego que por un instante hagan uso del recurso consistente en demostrar alguna imaginación, y verán que la angustia, en esa relación tan extraordinariamente evanescente en la que se nos manifiesta, surge en cada ocasión cuando el sujeto se encuentra, aunque sea de forma insensible, despegado de su existencia, cuando se ve a sí mismo a punto de quedar capturado de nuevo en algo que, según los casos, llamaremos la imagen del otro, tentación, etc. En resumen, la angustia es correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en el que ya no sabe dónde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse. Es esto, la angustia. (p.228)

Con relación a la muerte que siempre remite a lo real podemos afirmar que antes, en la época en la que el Otro tenía una mayor consistencia, era también posible simbolizarla por los rituales que la rodeaban, y por la promesa de la religión de una vida eterna luego de esta. Ahora estos semblantes no están más presentes en el discurso capitalista, la muerte se presenta como lo real que es, y esto lo reduplicó la pandemia, especialmente en los primeros meses cuando los sistemas de salud de varios países europeos colapsaron seguido del caos generado en varias ciudades de Estados Unidos, país que es considerado como una potencia

mundial. Luego, sin tregua, en algunos países de Centroamérica y Latinoamérica, especialmente en Ecuador y Brasil donde fue necesario recurrir a entierros en fosas comunes.

Ahora bien, retomamos la referencia a los efectos mortíferos producidos por las mutaciones del amo en la contemporaneidad, lo cual nos lleva a considerar cómo la muerte se presenta en los discursos, siendo, por ejemplo, en el discurso de amo, la muerte que se presenta en el sacrificio del propio sujeto, ese sujeto que trabaja incansablemente para la producción de un saber que trae una pérdida de goce que se ubica en el objeto *a*. En el discurso capitalista, del cual hemos dicho ya que el sujeto también ocupa el lugar dominante, la muerte presenta su cara en la medida en la que el sujeto empieza a querer ejercer ese poder sobre el significante amo (S1), pero es realmente ese significante que, apartado, queda en el lugar de la verdad, lo cual podemos explicar mejor a partir de la figura del verdadero capitalista que afirma que le gusta trabajar pero que sufre debido a ello. Esta cuestión nos interroga sobre la afirmación que hemos tomado de Soler (2020), pues introduce la muerte como un real, pero también la mortificación propia del significante amo sobre el sujeto que hoy tiene otro estatuto.

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", afecto que, 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 sólo el lugar del sujeto como objeto, sino su consentimiento a un discurso desvergonzado.

En este punto toma relevancia la cuestión que se introdujo en el último capítulo sobre los beneficios de la vergüenza como 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. Entonces, una vez este significante amo fue rebajado al nivel de una carroña, 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 vergüenza pierde toda dignidad. Ahora, 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), sólo nos quedan las incidencias mortíferas sobre el deseo y la propia humanización de la vida, esto seguro explica que sea la biopolítica la forma que toma la política en la contemporaneidad.

La vergüenza es ese afecto que surge de la mirada del Otro, pero al mismo tiempo de lo más real del sujeto, del cual no podemos afirmar que sea un afecto que no implique la relación del sujeto con el Otro, por el contrario, es un afecto que aparece con relación a la mirada del Otro, razón por la cual proponemos ubicarlo, tal como lo propone Lacan, con relación a los discursos que sólo pueden ser pensados en relación con los demás. Así pues, la vergüenza está ubicada como un afecto social, pero tiene su origen en lo real del sujeto como consecuencia del pudor y, al existir la posibilidad de que pueda ser producido por el discurso analítico como efecto de un análisis, podría tener un lugar como afecto *a*-social, es decir, ubicarse en lo más singular de un sujeto, lo cual nos introduce en una vertiente de este afecto que se desligaría del Otro cuando ella incita a no ceder en su particularidad, a no ceder ante 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, pues haber cedido significaba una vida indigna.

Abordémoslo entonces a partir de estas vertientes. En primer lugar, como agujero del cual surge el significante amo nos indica su relación con el Otro dando la posibilidad de que este significante pueda ser un significante amo con un valor de dignidad, lo cual es posible que le sea otorgado por el lenguaje, por el "estilo de la palabra", que le dé un lugar en lo social, pero también nos muestra la posibilidad de que sea degradado que es a lo que apunta la fenomenología a la cual nos hemos referido en la investigación y que sirvió como punto de partida: no hay hoy más lugar para la vergüenza. Entonces, en la vía en la que proponemos tomarla como un afecto *a*-social, sólo si este es producido como efecto de un análisis, lo comprendemos a partir de la premisa psicoanalítica que indica que, en este, el significante conserva su dignidad porque no es tratado como una carroña ni como algo separado del goce.

El discurso analítico hace un uso contingente de la vergüenza, es decir, no lo toma como un programa organizado en el cual hay que hacer avergonzar al sujeto, al contrario, trata de separar al sujeto con relación al significante amo que lo determina, operación que le permite aprehender el goce que el uso de este significante le ha comportado. Por esto, en lugar de un desprecio de este significante, de una desvalorización y una transgresión del significante amo, el análisis busca localizar la singularidad única de cada sujeto con el propósito de que ese sujeto pueda mantener cierta distancia. Por esto tampoco se trata de movilizar la aparición de un significante amo capaz de recuperar aquello que no ha podido ser gobernado, el cual sí es el propósito del discurso político, incluso aquellas formas que invitan a una revolución; recordémoslo, Lacan en mayo del 68 respondió a los estudiantes que la aspiración revolucionaria no tiene otra oportunidad que desembocar en el discurso del amo.

El pudor es un afecto que, como hemos mostrado en el último capítulo, está ligado a la vergüenza por ser consecuencia de un pudor original. En consecuencia, 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, 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. Ahora bien, ¿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" para señalar que cuando se está en el campo del goce se es Uno, porque indica la unaridad, lo singular.

Ahora bien, si el lazo social implica el 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, que, 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 despejar la vía hacia el deseo tiene efectos en el uno por uno con la posibilidad de incidir en lo colectivo.

El discurso analítico, entonces, 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 *Analiticon* 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, 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.

La transformación del discurso del amo antiguo en discurso del amo moderno, vinculado al discurso de la ciencia y el capitalismo, puede alimentar la vergüenza del sujeto contemporáneo que se manifiesta bajo la figura del proletario. Damos cierre evocando la intervención final de Lacan (1970/2008) 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 amo" (p.223). 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!* (p.223).

Referencia Bibliográfica

Agamben, G. (26 de Febrero de 2020). *La invención de una epidemia.* Ficción de la razón. Recuperado de: https://ficciondelarazon.org/2020/02/27/giorgio-agamben-la-invencion-de-una-epidemia/

Arendt, H. (2016). La promesa de la política. En H. Arendt, *La promesa de la política* (págs. 41-228). Ediciones Culturales Paidós.

Arias Maldonado, M. (2016). *La Democracia Sentimental: Política y emociones en el Siglo XXI.* Página Indómita.

Badiou, A. (27 de Marzo de 2020). Sur la situation épidémique. *Tracts de crise Gallimard*. https://tracts.gallimard.fr/es/opds/products/tracts-de-crise-n-20-sur-la-situation-epidemique?current_country_id=20&current_store_id=200

Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido: La sociedad contemporánea y sus temores.* Paidós.

Bell, D. (1977/1994). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial.

Brousse, M. (25 de Marzo de 2020). Los tiempos del virus. *Psicoanálisis Lacaniano*. https://psicoanalisislacaniano.com/2020/03/25/tiempo-virus-mhbrousse-20200325/

Cadahia, L. (2017). *Mediaciones de lo sensible: Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos.* Fondo de Cultura Económica.

(1 de Marzo de 2019). Intermitencias: materiales para un populismo republicano. *Cronicón: El laboratorio latinoamericano*.

Canal Perucultural. (Marzo 10 de 2019). *Eduardo Galeano: Es tiempo de vivir sin miedo*. [Actualización de estado]. Facebook. https://www.facebook.com/watch/?v=589142411552651

Cevasco, R. (24 de Abril de 2020). Incertidumbre. Barcelona, España.

Cote, A. (2013). Celos y segregación. *Desde el jardín de Freud* (13), 105-120.

(2015). Guerre, pudeur et discours du capitaliste. *Mensuel 97,* 29-39. ECOLE DE PSYCHANALYSE DES FORUMS DU CHAMP LACANIEN.

De Castro, S. (2013). Síntoma y segregación. *Desde el Jardín de Freud* (13), 177-195.

De Santos Soussa, B. (5 de Diciembre de 2020). Las tres salidas a la pandemia según Boaventura de Sousa. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/310091-las-tres-salidas-a-la-pandemia-segun-boaventura-de-sousa-san

Esposito, R. (13 de Marzo de 2020). Cuidados a ultranza. *Ficción de la razón.* https://ficciondelarazon.org/2020/03/13/roberto-esposito-cuidados-a-ultranza/

Freud, S. (1936/2001). 32º conferencia. Angustia y vida pulsional. En S. Freud, *Obras completas. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)* (pp. 75-103). Amorrortu.

(1895/2001). Proyecto de Psicología para Neurólogos. En S. Freud, *Obras Completas. Tomo I* (pp. 323-465). Amorrortu.

(1921/2001). *Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, Obras Completas*. *Tomo XVIII* (pp.66-136). Amorrurtu.

(1930/2004). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras Completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras* (pp. 57-140). Amorrortu.

Gallano, C. (2014). ¿Podemos con el psicoanálisis subvertir la política? *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* (46), 90-95.

Graves, R. (2016). *Los Mitos Griegos.* Barcelona: Ariel.

Uribe-Tirado, A. Yarza de los Ríos, A. Jaén-Posada, J. S. (2020). *Polifonía para pensar una pandemia*.Covid-19: el encuentro de la posverdad con la verdad. En Polifonía para pensar una pandemia. http://eprints.rclis.org/40763/1/UribeAlejandro%20et%20al_2020_PolifoniaPensarPandemia.pdf

Lacan, J. (1961-1962). *El Seminario. Libro 9. La identificación.* s.f: Inédito.

(1964/1999). *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis.* Paidós.

(1964/2003). *El Seminario. Libro 7. La Etica del Psicoanálisis.* Paidós.

(1966). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.

(1974-1975). *RSI.* (s.f). Inédito.

(1974-1988). *La Tercera*. En J. Lacan, *Intervenciones y textos 2.* Manantial.

(2008). *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

(2008). *El Seminario 20: Aun.* Buenos Aires: Paidós.

(2008). El sujeto y el Otro: La alienación. En *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

(2008). Producción de los cuatros discursos. En *El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós.

Laurent, E. (19 de Marzo de 2020). CORONAVIRUS: "El Otro que no existe y sus comités científicos". *Zadig España.* https://zadigespana.com/2020/03/19/coronavirus-el-otro-que-no-existe-y-sus-comites-cientificos/

Leguil, F. (1998). La inquietud política del Psicoanálisis. En F. Leguil, *Política del psicoanálisis y Psicoanálisis de la política* (pp. 33-60). Universidad de Antioquia.

Levi, P. (2015). Si esto es un hombre. En P. Levi, *Trilogía de Auschwitz* (pp. 31-252). Planeta Colombiana S.A.

Merlin, N. (2019). Colonización de la subjetividad y neoliberalismo. *Revista GEARTE, 6* (2), 272-285.

Messina, A. (5 de Marzo de 2020). Política y pandemia. *Apocaelipsis*. https://lavoragine.net/que-estamos-pensando-sobre-la-crisis-del-coronavirus/

Moïsi, D. (2009). *La Geopolítica de las emociones.* Editorial Norma.

Mouffe, C. (13 de Enero de 2020). Por qué la izquierda populista debe apostar por una transformación verde y democrática. *Instituto de Estudios Sociales y Cambio Social*. https://www.ieccs.es/2020/11/13/por-que-la-izquierda-populista-debe-apostar-por-una-transformacion-verde-y-democratica/

Nancy, J.-L. (28 de Febrero de 2020). Excepción viral. *Ficción de la razón.* https://ficciondelarazon.org/2020/02/28/jean-luc-nancy-excepcion-viral/

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual.* Paidós.

Preciado, P. (28 de Marzo de 2020). Aprendiendo del virus. *El Pais*. https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

Ranzani, O. (5 de Agosto de 2019). "El neoliberalismo es un modo de totalitarismo". *Página 12.* https://www.pagina12.com.ar/210331-el-neoliberalismo-es-un-modo-de-totalitarismo

Real Academia Española. (1 de Enero de 2021). *Real Academia Española.* Diccionario Real Academia Española: https://www.rae.es/

Sauret, M. J. (Octubre de 2009). Psicoanálisis y política. *Psyconex, I*(2), 1-31.

Scheler, M. (1913/2004). *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Ediciones Sígueme

Soler, C. (1998). *Enfermedades del lazo social.* Asociación del campo freudiano de colombia.

(2001). *Declinaciones de la Angustia.* Gloria Gómez.

(8 de Junio de 2015). Apalabrados por el capitalismo. Meiateca Universida de Buenos Aires. https://www.youtube.com/watch?v=fBz0WBiDkMw

(2019). *¿Humanización? Colegio Clínico de París. Curso 2013-2014.* Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín.

Villacañas, J. (2 de Marzo de 2020). Supervivencia. *Levante.* https://www.levante-emv.com/opinion/2020/03/02/supervivencia/1984467.html

Viñar, M. (2006). Alegato por la humanidad del enemigo. *El Psicoanálisis en tiempos de Terror, Alteridad, Fanatismo, Identidad, XVIII* (2), 399-419.

Zizek, S. (3 de Marzo de 2020). El coronavirus es un golpe a lo Kill Bill al sistema capitalista. *Medium.* https://medium.com/esferapublica/slavoj-%C5%BEi%C5%BEek-el-coronavirus-es-un-golpe-a-lo-kill-bill-al-sistema-capitalista-48cf8af6ca0a