

CAPITALISMO, IMAGEN Y PULSIÓN

Ensayos psicoanalíticos sobre nuestra época



Enrique Delgado Ramos
Editor



**FONDO EDITORIAL
PUCP**

ENRIQUE DELGADO RAMOS es profesor asociado e investigador del Departamento de Psicología de la PUCP. Es doctor en Filosofía y magíster en Psicoterapia Psicoanalítica por la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña también como docente e investigador en la Universidad de Lima. Es psicoanalista asociado a la Nueva Escuela Lacaniana de Lima (NEL *cf*-Lima), miembro de la Association for Moral Education (AME), de la Sociedad de Investigación Educativa Peruana (SIEP) y del Grupo de trabajo sobre género y teoría feminista de la Red Latinoamericana de Estudios Interdisciplinarios de Género (LAIGN). Ha publicado el libro *Lacan y algunos feminismos* (2021), editado *Psicoanálisis lacaniano: clínica y época* (2019), y coeditado *No estoy viajando callado. Historia de vida de un maestro Bora* (2016) y *Doctor en su propio pueblo. Historia de vida de un intelectual asháninka* (2022), además de numerosos artículos de psicoanálisis y de psicología en revistas especializadas.

CAPITALISMO, IMAGEN Y PULSIÓN
ENSAYOS PSICOANALÍTICOS SOBRE NUESTRA ÉPOCA

Enrique Delgado Ramos
Editor

CAPITALISMO, IMAGEN Y PULSIÓN

Ensayos psicoanalíticos sobre nuestra época



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

Capitalismo, imagen y pulsión
Ensayos psicoanalíticos sobre nuestra época
Enrique Delgado Ramos, editor

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2023
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2023
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2023-09728
ISBN: 978-612-317-898-7

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A mi hermano Pedro, *in memoriam*

ÍNDICE

Presentación	11
Neoliberalismo y pervisión: la decadencia del nombre del padre <i>Álvaro Bustamante Cayo</i>	17
La noción de discurso capitalista en Jacques Lacan <i>Marcos Böcker Zavaro</i>	35
Para que cese de escribirse una ausencia (un poco): pueblos indígenas amazónicos, capitalismo y psicoanálisis <i>Enrique Delgado Ramos</i>	57
Una aproximación al sujeto senderista <i>Esteban Carpio Zúñiga</i>	83
Entre explosión y cansancio: alienación y resistencia frente a las formas contemporáneas del malestar <i>Mauricio García Peñafiel y Rodrigo Bilbao Ramírez</i>	97
Pandemia y virtualidad <i>Carlos León García</i>	119
Psicoanálisis, ciencia y modernidad <i>Jorge Marugán</i>	129
Lo intempestivo sexual <i>Ani Bustamante</i>	149

Lacan y la renovación del eros: perspectivas feministas <i>Sofía Batko</i>	157
Apuntes sobre la presencia del analista: reflexiones a partir de mi experiencia con la llegada de la pandemia <i>Julio García Salas</i>	183
El lugar de la vejez: nuevos recorridos más allá del encierro <i>Daniela Weigl La Torre</i>	197
Sobre los autores	209

PRESENTACIÓN

Súbitamente, nuestra vida cambió. Una pieza suelta, un virus, trastornó nuestro mundo y agujereó la imagen infatuada que, laboriosamente, el ser humano había construido de sí, de su ciencia y de su técnica. Desgarrado el velo, apareció el horror que ya estaba allí. Unos acaparando recursos que requieren todos. El poder y el atrevimiento de la muerte redoblados por la violencia de la injusticia.

Sin embargo, nada de eso había cambiado. La pandemia visibilizó y agudizó lo que ya había. Esto es, tanto los conflictos como las posibilidades de una época caracterizada, entre otros aspectos, por la hegemonía global de las diversas formas del capitalismo, entendiendo por este tanto un modo de producción económica como un modo de producción de subjetividades (Alemán, 2018; Emma, 2009). En este sistema, en el que no solo los objetos de consumo, sino también las personas, las identidades, las culturas o lo que llamamos naturaleza devienen mercancía, la imagen adquiere una importancia redoblada: debe verse «bien» lo que se ofrece al mercado, debe consumirse lo que se ve o se hace ver apetecible. A la vez, gracias a la tecnología, la imagen se hace cada vez más omnipresente. Un mundo de imágenes seductoras de la pulsión cabe en la palma de una mano. «Todo entra por los ojos», se dice. Pero no se trata solo de un dicho. Como ha señalado Alemán

(2018, p. 87 y ss.), la época de la imagen del mundo, sus dispositivos, se instalan sobre el elemento estructural de constitución del yo, del que da cuenta el estadio del espejo propuesto por Lacan.

Desde un punto de vista psicoanalítico, si bien la satisfacción total de la pulsión es imposible, cada época plantea prescripciones y proscripciones que conllevan a satisfacciones parciales (en los productos culturales, por ejemplo) o sustitutivas (en los síntomas), con toda la heterogeneidad y los aspectos conscientes e inconscientes que todo ello implica. Por ejemplo, existe una evidente diferencia entre la represiva moral sexual victoriana propia del contexto de surgimiento del psicoanálisis, y la amplia disposición para los encuentros sexuales casuales de hoy, favorecida por aplicaciones como Tinder o Grindr. Esta disposición, más allá de las evidentes satisfacciones que conlleva, se encuentra atravesada también por la lógica del consumo y la primacía de la imagen, propias de las estructuras culturales y económicas que la socióloga Eva Illouz (2020) ha denominado, con fortuna, capitalismo escópico.

Valgan las consideraciones señaladas para plantear que una forma de caracterizar nuestra época desde el psicoanálisis, entre otras posibles, es, precisamente, a partir de la trinidad establecida entre capital, imagen y pulsión. Es decir, habitamos una época saturada de imágenes—de personas, partes del cuerpo, objetos, experiencias, modos de vida, etcétera— que, incitados por la pulsión y el mercado, consumimos y nos consumen al servicio, en última instancia, de la reproducción ilimitada del capital.

En este marco, el presente libro propone menos una imagen que diferentes miradas a nuestra época, utilizando las herramientas teóricas del psicoanálisis lacaniano. Nuestro propósito es mostrar a lectoras y lectores de diversas disciplinas, no necesariamente familiarizados con el psicoanálisis, la utilidad del mismo para ver el mundo contemporáneo e interpretarlo. A través de este libro, además, continúo la labor de difusión del psicoanálisis en la universidad a la que he tratado de contribuir en los últimos años (Delgado, 2019, 2021).

Atendiendo al propósito señalado, un primer grupo de trabajos examina los impactos subjetivos de la hegemonía capitalista sirviéndose de las nociones de «declive del nombre del padre» y «discurso capitalista». Utilizando la primera noción, Álvaro Bustamante fundamenta el carácter perverso de la forma neoliberal del capitalismo, vinculándolo a su vez con el surgimiento de diversos malestares y sintomatologías contemporáneos. El trabajo de Bustamante introduce también la noción lacaniana de discurso capitalista, cuya génesis en la obra de Jacques Lacan es examinada detalladamente en el trabajo de Marcos Böcker Zavaró, quien la presenta como un esfuerzo del psicoanalista francés por caracterizar el malestar subjetivo en la denominada posmodernidad. A partir de ello, Böcker Zavaró vincula el discurso capitalista con las caracterizaciones de la época realizada por autores como Lyotard, Augé o Bauman. Finalmente, ejemplifica el impacto subjetivo de dicho discurso a partir de la soledad contemporánea, específicamente en el caso de las y los adolescentes. En el trabajo a mi cargo, utilizando también la noción de discurso capitalista, examino desde el psicoanálisis, en diálogo con las ciencias sociales, la violenta desposesión a la que están sometidos los pueblos indígenas amazónicos en el Perú y sus concomitantes efectos subjetivos.

El trabajo de Esteban Carpio examina otro fenómeno característico del Perú, «el sujeto senderista», utilizando, al igual que los primeros tres trabajos, la teoría lacaniana de los discursos. Por sujeto senderista Carpio no alude a un individuo específico sino más bien a una función en un discurso comandado por una voluntad de goce que repite la masacre y el odio. En esta línea, el sujeto senderista, propone Carpio, es una de las formas de lo mestizo, entendiéndolo por ello un lugar de confrontación insalvable.

Desde una perspectiva que articula procesos globales y locales, Mauricio García y Rodrigo Bilbao analizan diversas formas de alienación y resistencia ante el malestar contemporáneo. Los autores hilvanan en su trabajo diferentes manifestaciones de conflicto social y psíquico

en nuestra época (movimiento feminista en Chile, chalecos amarillos, patologías del trabajo, depresión). Por fuera de la dicotomía individual-social, cuestionan aquellos discursos que caracterizan nuestro tiempo a partir de una declinación del conflicto, o de la negatividad o de la división subjetiva. García y Bilbao insisten en que el sujeto no es capturado del todo por las transformaciones sociales, y que, a la vez, lo subjetivo no puede entenderse por fuera de estas. El artículo de Carlos León, *Pandemia y virtualidad*, continúa esta línea de trabajo, dando cuenta de cómo predominan en nuestra época la individualidad (a distinguir de la singularidad) y lo que se quiere dar a conocer al otro. En medio de la diversidad de nuevas formas de relacionarse con los demás y con el mundo que trae consigo la virtualidad, León destaca el lugar del psicoanálisis para habilitar un espacio en el que cada sujeto se vincule de formas nuevas con su realidad, con aquello de lo que nada quiere saber.

Los trabajos de Jorge Marugán y Ani Bustamante les permitirán a lectoras y lectores profundizar en las relaciones época-sujeto y, a partir de ello, acercarse a aquello que el psicoanálisis le puede aportar al sujeto de nuestro tiempo. Así, en el contexto mayor de las complejas relaciones entre psicoanálisis, ciencia y modernidad, Jorge Marugán sitúa las relaciones entre saber, verdad y poder para precisar el aporte específico del psicoanálisis al cambio del sujeto contemporáneo. No a partir de un saber, como se podría esperar de un «especialista» (los hay muchos, cada vez más), sino a partir de un acto sostenido sobre aquello que Lacan denomina «deseo del analista». Por su parte, en su trabajo *Lo intempestivo sexual*, Ani Bustamante se distancia de los estereotipos según los cuales para el psicoanálisis la sexualidad lo explicaría todo, y nos muestra, con precisión y poesía, que la sexualidad es más bien aquello imposible de ser explicado, algo que desgarrar la serie, el sentido. De allí la fecundidad del dispositivo analítico que, lejos de engordar el sentido, instala, precisamente, lo imposible.

De manera afín al planteamiento de Ani Bustamante, Sofía Batko se distancia también de las lecturas simplistas que circunscriben al psicoanálisis como una *scientia sexualis*. Así, con bases sólidas tanto en el psicoanálisis lacaniano como en la teorización feminista (*rara avis*), Sofía Batko pone en relación ambos discursos, examinando los desarrollos de Lacan sobre la renovación del amor, a la luz de los planteamientos de autoras como Simone de Beauvoir, Monique Wittig y Hélène Cixous. El examen realizado le permite a Batko plantear un conjunto de desafíos que, a partir del amor, se desprenden para la política feminista de nuestro tiempo.

Finalmente, los trabajos de Julio García Salas y Daniela Weigl profundizan, desde una perspectiva clínica, en las relaciones entre virtualidad y subjetividad propias de nuestro tiempo, así como en aquello que el dispositivo analítico puede ofrecer a los sujetos contemporáneos. A partir de su experiencia clínica con la modalidad virtual que la pandemia impuso, Julio García Salas destaca la importancia de la presencia física del cuerpo para introducir en el proceso analítico la dimensión de la ausencia. Dimensión que se ubica del lado del acto analítico (noción abordada también en el trabajo de Jorge Marugán) y, por paradójico que parezca, de la presencia del analista. Dicho de otro modo, es relevante el cuerpo para otra cosa falte, sostiene el autor. Por supuesto, esto no siempre es posible y la clínica analítica no se detiene por ello. En el caso de Daniela Weigl, a partir de una propuesta de trabajo virtual con adultos mayores en el contexto de la pandemia, examina desde el psicoanálisis el lugar de la vejez en esta época que no quiere saber nada de la muerte (sí, junto a sus enormes posibilidades la nuestra es, también, una época enferma de presente, de apariencia, de lo nuevo desechable, de rechazo de lo imposible). Weigl destaca a cada «viejo» como un sujeto de deseo y un sujeto de la palabra, como una vida que insiste.

Como insiste también, a través de este libro, una apuesta por inscribir el psicoanálisis lacaniano en la universidad. Y más allá de ella.

REFERENCIAS

- Alemán, Jorge (2018). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED [Edición digital].
- Delgado, Enrique (2019). *Psicoanálisis lacaniano: clínica y época*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Delgado, Enrique (2021). *Lacan y algunos feminismos: una introducción para un diálogo por venir*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Ema, José Enrique (2009). Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad? *Psicoperspectivas*, 7(2), 224-247. <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/viewFile/61/78>
- Illouz, Eva (2020). *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Buenos Aires: Katz.

NEOLIBERALISMO Y PERVERSIÓN: LA DECADENCIA DEL NOMBRE DEL PADRE

Álvaro Bustamante Cayo

Uno de los hitos claves del siglo XX fue la consolidación del capitalismo como sistema económico en casi todo el orbe. Sin embargo, su desarrollo no ha sido uniforme; por el contrario, ha pasado por distintos estadios, cada uno con sus propias metas e ideales según la coyuntura histórica de la época. Actualmente, predomina la fase que hoy conocemos como «neoliberalismo», con un mundo abocado a la producción y comercialización a gran escala cuya semilla empezó a germinar desde finales del siglo XVIII a partir de las revoluciones burguesas y de la revolución industrial.

No son pocos los que piensan que nuestra sociedad neoliberal ha llegado a un punto en el que parece que todo estuviera al alcance de la mano. Creados y ofertados por una omnipotente y omnipresente entidad impersonal denominada «mercado», proliferan hoy en día bienes y servicios de toda índole a través de múltiples canales de venta y difusión, dirigidos a satisfacer —supuestamente— nuestras insondables necesidades. Distintos portavoces de la ciencia, del mundo empresarial y de los medios de comunicación aseguran que lo que hasta hace años era solo una quimera, hoy es una realidad: nuestra pesadumbre exis-

tencial —afirman— puede y merece ser aligerada gracias al mercado. Se esparce, así, una suerte de aroma mesiánico alrededor de la figura del *gadget*, erigido como analgésico para aliviar, como diría Freud, el malestar en nuestra cultura.

Pero, ¿quién es realmente el sujeto neoliberal? Este «empresario de sí mismo» es un sujeto avasallado por mandatos de productividad y optimización constantes reflejados en el trabajo, la sexualidad, el deporte, etc. y atravesado por una cultura hiperindividualista y hedonista cuyos pilares son la masificación del consumo, la competencia y una irrefrenable búsqueda de placer como *raison d'être* (Simón, 2013).

Desde el psicoanálisis lacaniano, algunos autores denominan esta época la «decadencia del Gran Otro» (De la Peña, 2016) o la «declinación del Padre» (Escars, 2011). Cabe entonces preguntarse: ¿qué pasa ahora con el lugar del padre? ¿Cuáles son los efectos de su declive? ¿Qué se está poniendo en escena en la era neoliberal en lo que atañe al goce? En suma, ¿cuál es la lógica que rige la sociedad neoliberal actual y cuáles son sus implicancias en la constitución de la subjetividad? En estas líneas, intentaré trazar algunas coordenadas que permitan dar una respuesta —inacabada, ciertamente— a estos interrogantes, considerando el decurso histórico del capitalismo hasta nuestros días.

Antes del afianzamiento del modelo neoliberal, hubo una fase dentro del capitalismo a la que Marinas (2002) llama «capitalismo de producción». En este periodo, que se extendió hasta la primera mitad del siglo XX, el sujeto se definía por lo que hacía; es decir, se le reconoce una determinada forma de ser y estar en el mundo en función de su ocupación y de los logros derivados de ella. El prototipo de sujeto de aquella época fue el sujeto burgués, kantianamente instituido, que se sentía capaz de dominar la naturaleza —entendiendo por ella no solo a los objetos del entorno sino también a los impulsos y pasiones— mediante la razón. Sin embargo, este sujeto racional es también alguien que sufre allí donde existe algo que no puede controlar, algo que se le escapa de las manos.

¿Cómo producir y rentabilizar y, al mismo tiempo, disfrutar? Quizá con esta pregunta —y con la falta de respuesta ante la misma— puede resumirse la crisis del sujeto kantiano y es justamente en este contexto en el que nace el psicoanálisis. Freud descubre que, ante determinadas experiencias de su desarrollo vincular y sexual, el sujeto reprime ciertas representaciones —no así las mociones pulsionales y los afectos aunarlos a ellos— que resultan inconciliables con su conciencia, pero que tarde o temprano hallarán la vía para retornar a ella. En este sentido, hablamos de un sujeto tan racional como neurótico, que tiene lapsus al hablar, que sueña cosas que lo inquietan y que tiene síntomas cuyas causas desconoce; personas que sufren ante la culpa de no poder alcanzar los ideales del Otro capitalista: la productividad, la eficiencia, la disciplina, etcétera (Dufour, 2007).

Apoyado en el andamiaje freudiano, Lacan edificó posteriormente su teoría acerca de la constitución subjetiva, en la que plantea que para constituirnos como seres regidos por el lenguaje y la cultura, tenemos que vérnoslas con nuestro deseo. Y es en la relación con la madre donde brota el deseo humano, cuya esencia consiste en desear ser deseado; por ello, Lacan (2006) dirá que el deseo del hombre es el deseo del Otro. De forma especular, el bebé se reconoce en su madre, quien le devuelve una imagen de unidad y completitud. Así, bebé y madre quedan envueltos en una totalidad indisociable en la que el bebé desea ser deseado de manera imposible: por un otro absoluto que solamente lo desee a él y para el que él baste; sin embargo, este goce imposible dejará huella en su psiquismo para siempre (Pacheco, 2015).

Cabe puntualizar que, con «madre», Lacan no se refiere exclusivamente a la madre biológica; antes bien, se trata de un lugar que, como tal, puede ser ocupado por distintos elementos (por ejemplo, una abuela, una tía o una madre adoptiva). Inclusive, Lacan va más allá, pues piensa el concepto de «madre» en términos de una función que puede ser desempeñada por cualquier persona, independientemente de su sexo biológico, orientación sexual o identidad de género.

A fin de constituirse en un sujeto de la cultura, el niño debe abandonar la posición de falo materno, esto es, de intentar ser aquello que completa a la madre y, para ello, requiere de un tercero que pueda escindir esta simbiosis y que lo funde a través de su palabra. Este tercero no es sino el «padre», término empleado por Lacan para referirse, también aquí, no tanto al progenitor como a una función ordenadora que acota el deseo del niño (y el de la madre). Solo por la intermediación de esta función paterna —operación a la que Lacan (2013a) denomina «metáfora paterna» o «castración simbólica»— el niño puede «salir al mundo» a establecer vínculo social e identificarse con los signos, valores y referentes simbólicos de su entorno (Pacheco, 2015). Lacan (2013b) por ello señalaba que «la castración es la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación sexual» (p. 136).

He aquí, probablemente, el conflicto fundamental de nuestra condición humana: en tanto sujetos de deseo, habitamos y somos habitados por el lenguaje y la cultura, los cuales nos protegen contra el desvalimiento y la desolación y apuntalan el control de nuestras pulsiones; no obstante, escapar de la simbiosis originaria con la madre supone el precio de someternos a una ley que interdice el goce pleno (Pacheco, 2015). Nuestro deseo se sostiene en la añoranza de ese estado primigenio de satisfacción infantil, pero todo lo que logremos u obtengamos jamás cubrirá la totalidad del goce absoluto anhelado (Simón, 2013).

Para Lacan, la castración produce un resto, un objeto que se pierde al que designa como objeto *a* (2007). El objeto perdido deja un vacío que es nuestra cicatriz producto de la escritura del significante y que es causa de deseo; pero, al mismo tiempo, este agujero libera un goce dirigido a «suturarlo», al rodear los objetos de la pulsión, lo que permite la satisfacción —siempre parcial— de aquella (Lacan, 2010).

Este sujeto de deseo y de la cultura es el que «descubre» y reivindica el psicoanálisis en el marco del capitalismo de producción. Es el «tiempo

de Freud», un tiempo signado por la existencia del Otro en el que el sujeto está atravesado por la ley del Padre; si bien ha de lidiar con las aflicciones y frustraciones propias de su neurosis, puede identificarse con los ideales, valores y relatos que organizan la colectividad y vivir en sociedad: una sociedad bajo el manto del Nombre del Padre (Depetris & Triolo, 2017).

Desde el psicoanálisis, el lugar del Padre resulta fundamental para pensar no solo la clínica sino la organización y el funcionamiento psíquicos de la cultura (Escars, 2011). Sin embargo, desde hace más de 50 años viene acrecentándose una cada vez más notoria puesta en cuestión de esta función, cuyo desfallecimiento parece estar asociado no solo a importantes transformaciones de la vida familiar y sexual del ser humano sino a un profundo cambio de paradigma al interior del sistema capitalista: el pasaje del «capitalismo de producción» a un «capitalismo de consumo», ligado este último al galopante avance de la ciencia y la tecnología (Marinas, 2002).

En realidad, ya en los años 30, en su escrito titulado «La Familia» de 1938, Lacan (2003) anticipaba esta decadencia del padre al referirse a la «declinación de la imago paterna» como un fenómeno de la época y planteaba que «quizás la aparición misma del psicoanálisis debe relacionarse con esta crisis» (p. 93). Años más tarde, en la década del 70, Lacan (1972, como se citó en Farriol, 2018) afirmaba que lo que representaba un obstáculo para el psicoanálisis era, al mismo tiempo, lo que había provocado su necesidad, a saber, el discurso capitalista.

Durante este lapso, lo que Lacan y el psicoanálisis en general atestiguan es, precisamente, el nacimiento del capitalismo de consumo, que empezó a asentarse a partir de la segunda mitad del siglo XX. En esta fase del capitalismo, el sujeto se define no ya por su rol y labor en la sociedad sino por su afinidad a un determinado segmento social y a los distintivos (costumbres, vestimentas, objetos, etc.) que lo caracterizan y que destacan no tanto por su utilidad como por el *status* que presuntamente conceden a quienes hacen uso de ellos.

Un elemento importante de este periodo es su peculiar concepción del tiempo. Es el tiempo del instante: un tiempo vertiginoso y circular en el que el mercado genera una expectativa social de nuevos y sofisticados bienes y servicios y en el que el sujeto exige que lo nuevo se repita sin cesar. Asimismo, es también el tiempo de la moda: se desea menos ser que estar, esto es, consumir y compartir estilos de vida con otros semejantes a nosotros para «vernarnos en el espejo» y reconocernos mutuamente (Marinas, 2002, 2007).

Este «capitalismo de consumo» podría ser entendido, en realidad, como la aplicación práctica de lo que hoy en día, desde la economía política, se conoce como «neoliberalismo». Ossandón (2019) señala que, hasta los años 60, los gobiernos capitalistas asumían un papel mediador en el conflicto entre empresas y trabajadores, a la vez que apuntaban al desarrollo industrial de sus países; sin embargo, a partir de la década de 1970, la meta de los gobiernos neoliberales es crear las condiciones para el crecimiento económico, pues ya no se parte de la premisa de que la economía trae consigo *impases* que requieren la intervención del Estado, sino de que la calidad de vida de los ciudadanos mejorará, siempre y cuando mejoren los índices de crecimiento económico. Tras la disolución de la Unión Soviética y la subsecuente caída del comunismo, desde los años 90 el capitalismo neoliberal se ha constituido no solo como la corriente de mayor consenso entre los sectores financieros internacionales, sino también como la única alternativa viable para las economías de muchas naciones (Calvento, 2006).

Pues bien, habiendo dicho esto, volvamos líneas arriba. ¿En qué consiste este declive del Nombre del Padre y de qué manera podemos afirmar que es el sello característico de este periodo neoliberal y su lógica consumista?

Señalábamos anteriormente que el Nombre del Padre es una función ordenadora, clave no solo en la etiología de la neurosis, sino también del orden social (Escars, 2011). Dessal (2012) afirma que, dada su naturaleza simbólica, es una función capaz de mantener en equilibrio

las tensiones inherentes a los elementos que componen una estructura social. Así, cada sujeto tiene un lugar legítimo en esta estructura, desde el cual encuentra un referente amo que le brinda una cierta estabilidad y sentido y construye una narrativa más o menos eficaz para contener y sortear lo real.

La actualidad neoliberal, no obstante, pone de manifiesto el debilitamiento —si no el desmoronamiento— del Nombre del Padre (Llaneza, 2017). Se trata, pues, de una tesis de erosión de los referentes simbólicos, de los valores y principios que otrora cimentaban el lazo social (por ejemplo, la solidaridad, la reciprocidad, etcétera), así como de crisis de los grandes relatos (el imperio de la razón, Dios como garante último de la existencia, la sociedad sin clases) que conferirían sentido y legitimidad a la sociedad. En consecuencia, los modos de intercambio social y su valor tienden a reducirse a una condición puramente mercantil, pragmática y utilitaria en la medida en que dejan de remitir a una figura trascendente de carácter simbólico o moral (Aleman, 2016; De la Peña, 2016; Simón, 2013).

En estos tiempos de globalización, la decadencia del Gran Otro no es sino el fenómeno del progresivo estallido de los grandes ideales de antaño, los cuales pierden legitimidad porque ya no cumplen una función aglutinante en las sociedades actuales (Depetris & Triolo, 2017). Desarraigado de estos ideales universales, el sujeto neoliberal cree que se hace a sí mismo en una época en la que prima lo «auto» (pensemos en palabras tan de moda hoy como la autoestima, la autonomía, entre otras), pero ignora que nuestra constitución como sujetos tiene lugar siempre en el Otro (Baldiz, 2011). Es por ello que en el intercambio social lo primordial ya no es perseguir metas colectivas —puesto que la satisfacción ya no estriba en el vínculo con el Otro—, sino en consumir insaciablemente distintos objetos y en transitar de uno a otro buscando la novedad continuamente; es más, no solo son las cosas sino también las personas las que adquieren una condición de mercancía (Simon, 2013). Como plantea Llaneza (2017), todo es posible de ser consumido,

no solo productos del mercado, sino también los lazos amorosos actuales, en los que cualquier frustración puede devenir en una ruptura y en la búsqueda de una nueva pareja. En suma, no se tolera la castración.

En este contexto de caída de los ideales, el mercado es preconizado por el discurso neoliberal como una suerte de nuevo gran Otro de la contemporaneidad. Empero, para que ello sea así, su naturaleza tendría que ser ternaria y no lo es; por el contrario, su lógica se fundamenta en relaciones dualistas, especulares y uniformizantes más propias del orden de lo imaginario (De la Peña, 2016).

El declive del lugar del Padre es también patente en el principal aliado del neoliberalismo: el discurso de la ciencia. Al respecto, Lebrun (2003) asevera que la ciencia promueve un «saber materno», esto es, un saber totalizador, sin grietas ni fallas, que pretende cubrir todo lo real; en este sentido, se trata de un discurso que excluye la intervención de un tercero que perfore el campo del Otro e introduzca un corte con la totalidad, o sea, el lugar del Padre. De este modo, el discurso científico obstruye la instauración de un Real necesario al surgimiento del deseo.

Este rechazo de la castración, por otra parte, parece haber traído consigo la intrusión de un agente extraño en la vida del sujeto. Algo inefable, del orden de lo ilimitado, situado más allá del principio del placer en la forma de un dispositivo de rendimiento y goce, impele al sujeto a intentar estar siempre por encima de sus posibilidades, bajo mandatos que no puede cumplir (Alemán, 2016).

Mientras que el neoliberalismo nos vende la ilusión de que somos absolutamente libres, en el fondo, el sujeto está completamente subyugado por imperativos de goce. A diferencia del capitalismo de producción, en el que la tecnología se abocaba a atender necesidades, el capitalismo neoliberal y la ciencia apuntan a satisfacer apetitos (¡originados por ellos mismos!). Arrastrado por la búsqueda compulsiva de lo nuevo, el sujeto no busca siquiera algo que lo sacie, sino algo que se consuma pronto para poder empezar con otra cosa en un ciclo repetitivo (Marinas, 2007).

Regida bajo el lema de «goza como puedas todo lo que puedas», la ética hedonista neoliberal se disfraza de estandarte de liberación, pero, en realidad, limita el deseo a lo puramente instantáneo y superfluo. Los actos del sujeto no están ya supeditados a una ley sino a modos de satisfacción, pues concibe a la mercancía como aquello que está allí para colmar su falta (Unzueta & Zubieta, 2010).

Podemos ver, pues, cómo el neoliberalismo, acicateado por los medios de comunicación y por una considerable producción académica y cultural, parece haber hallado la fórmula para afianzarse en el mundo al poner la mira allí donde se dirige el fantasma del sujeto: recuperar aquello que llenaba nuestro vacío y que nos proveía de un goce irrestricto. Además, coloca al placer como el termómetro de lo que es deseable y, por tanto, bueno para el ser humano, como si fuese algo consustancial a él; sin embargo, ello no hace sino prescindir de un aporte fundamental de Freud, a saber, que no es la conciencia moral la que impone la renuncia sino al revés: es en la renuncia del goce pulsional donde se funda la conciencia moral y, por ende, el lazo social, renuncia que se apoya en las identificaciones del sujeto con determinados líderes y principios (Aleman, 2016; Baldiz, 2011).

Lo que la decadencia del Nombre del Padre pone de manifiesto es, entonces, la sustitución de la represión del deseo y del goce fálico como consecuencia de la castración por el goce puro del objeto y de su exhibición pública (más aún en una era de redes sociales) (Escars, 2011). Es un fenómeno social que da cuenta del fracaso de las formas tradicionales de regulación del goce (Baldiz, 2011) y en el que, como indicábamos arriba, el contacto con el Otro es efímero justamente porque supone una restricción al goce.

El declive del Padre ha implicado que el sujeto actual se vea rebasado de goce. Sobre este punto, Dessal (2012) plantea una diferencia importante entre el periodo en el que vivió Freud y la época actual augurada por Lacan. El malestar del sujeto freudiano de la modernidad era efecto de la dureza de un súper yo que lo incitaba a reprimir sus

pulsiones y a cumplir con sus imperativos inalcanzables de productividad y corrección. Con todo, el Otro garantizaba un lugar a cada sujeto desde el cual podía establecer vínculo con otros, hacer circular su deseo y recuperar una parcela del goce perdido (el goce fálico). El malestar del sujeto lacaniano, en cambio, parece derivar de lo opuesto, vale decir, de la ausencia de un Otro que permita el despliegue del deseo, así como la regulación del goce. De este modo, el sujeto de la posmodernidad parece estar desbordado por un goce ilimitado que lo impulsa a la satisfacción reiterativa, en desmedro de la moral y del amor.

Ahora bien, nos preguntábamos al inicio acerca de la lógica subyacente a la maquinaria neoliberal que, aunada a la ciencia, viene excoriando el lugar del Padre. ¿Cuál es su más íntima naturaleza? Varios autores sugieren que lo constitutivo del pensamiento neoliberal es su carácter perverso (De la Peña, 2016; Pacheco, 2015; Simón, 2013, Žižek, 2017). La perversión ha sido abordada por el psicoanálisis como una categoría diagnóstica dentro del ámbito clínico; sin embargo, es posible concebirla también como un determinado discurso ideológico dentro de una estructura social.

Es sabido que cuando en psicoanálisis se habla del advenimiento del sujeto, se hace referencia al neurótico, aquel que ha pasado por la castración y que ha accedido al orden simbólico y a la ley del deseo con la instauración de la función paterna. El mecanismo de la neurosis es la represión, esto es, el desalojo de la conciencia de un saber sobre el goce, sobre la satisfacción originaria. El sujeto intenta llenar ese vacío a través del amor (Simón, 2013) y vive el retorno de lo reprimido en forma de sueños, síntomas, lapsus, etcétera, así como un cierto grado de inhibición de las pulsiones que se opone a su puesta en acto libre de inhibiciones (Fink, 2009).

La perversión, por su parte, se rige por el mecanismo de la desmentida, que implica la coexistencia de dos series distintas de producciones psíquicas: el perverso reconoce la castración, la falta en la madre y, al mismo tiempo, reniega de ella; por ello, «fantasmaliza» una madre sin

falta, una madre fálica, como una defensa ante el horror de la castración (Freud, 1986[1927]). Fink (2009) señala que el perverso ha pasado —a diferencia del psicótico— por la alienación mas no por la separación —como el neurótico—, puesto que admite solo parcialmente la ley del Padre: la ha interiorizado como ley de interdicción que escinde la unidad indiferenciada con la madre, pero no la ha simbolizado, no ha atravesado la castración simbólica dado que, al negar la falta de la madre, se identifica con su falo, con aquello capaz de poder colmar la falta de la madre.

En realidad, el perverso no es propiamente un sujeto de deseo, más bien lo anula; lo que lo distingue, en cambio, es su «voluntad de goce» (Lacan, 2013c). Este punto es fundamental para comprender la estructura perversa, porque la voluntad de gozar del perverso no lo conduce necesariamente o solamente a una búsqueda incontenible de goce, sino a poner a operar la ley del Padre. El perverso no desea en función de la ley, como el neurótico, sino que debe hacer que ella exista pues es allí, en la enunciación de la ley, en donde radica su goce (Fink, 2009).

Habida cuenta de estas formulaciones clínicas, podemos extrapolarlas para hacer una lectura sociológica del capitalismo neoliberal. Desde hace medio siglo venimos presenciando el tránsito de una sociedad occidental articulada bajo la lógica de la neurosis —con una voluntariosa cultura del sacrificio, pero también atravesada por la culpa de no alcanzar ideales colectivos— a una estructurada alrededor de la perversión, en la que dichos ideales se desvanecen, con un sujeto de escaso sentido del deber y compromiso con el Otro, libre de culpa y fuertemente desinhibido, transgresor, omnipotente y ávido del goce del momento (De la Peña, 2016).

También observamos diferencias con respecto a la relación del sujeto con la ley. Mientras que el sujeto moderno, influido por la ética de Kant, obedecía al imperativo categórico de considerar al otro como un fin en sí mismo, el sujeto neoliberal parece guiarse más bien por la ley de Sade, que le ordena gozar usando al otro como un medio para lograr sus objetivos (De la Peña, 2016).

No debe confundirse, sin embargo, el placer que supone la utilización del otro para el perverso, con la voluntad de gozar mencionada anteriormente, tan característica de aquel. La distinción es tanto fina como clara. Cuando Lacan (2007) afirma que el perverso se hace instrumento del goce del Otro, podría pensarse que la desmentida de la ley simbólica en la perversión se expresa en la búsqueda irrestricta de satisfacción, pero esto no es sino tan solo una fachada, una defensa. La voluntad de gozar del perverso, en cambio, consiste en una búsqueda de satisfacción que, al mismo tiempo, encuentra un límite a partir de una ley que él mismo enuncia e instaura; en rigor, una ley que él hace que el Otro imponga, de manera tal que se constituye, a un tiempo, en legislador y sujeto de la ley (Fink, 2009).

A diferencia de la psicosis —en la que el Otro «no existe»— y de la neurosis —en la que el Otro sí—, en la perversión es necesario «hacer existir» al Otro a través de la puesta en acto de la enunciación de la ley. Esta es la paradoja del perverso: su goce radica en la escenificación constante de la castración, de la operación misma que implica una pérdida de goce (Fink, 2009).

Es esta voluntad de gozar la que se aprecia en la perversión neoliberal: en producir sujetos que, más allá de que obtengan placer en menoscabo de los demás, enuncian y ejecutan su propia ley, haciendo las veces del Otro: la ley del mercado, que parece decir: «estás aquí para ser feliz y disfrutar. Todo está a tu alcance. Puedes tener lo que quieras, ser lo que quieras». Estas puntualizaciones teóricas son esenciales a fin de evitar una comprensión parcial o insuficiente de la perversión en tanto estructura clínica e ideológica.

El neoliberalismo y la ciencia ensalzan la fantasía de completitud ofreciéndonos bienes y servicios que nos aseguran que pueden acercarnos a eliminar nuestras tribulaciones. En realidad, no son más que mercancías-fetichismo, dirigidas a ocultar o remover todo aquello que nos impida tener control sobre nosotros mismos o nuestro entorno y, así, desmentir la falta constitutiva de nuestra subjetividad (Pacheco, 2015).

Más aún, el mercado, en gran medida, nos aleja de la posibilidad y la necesidad de saber hacer, con las inevitables limitaciones de nuestra existencia.

Al respecto, Žižek (2007) emplea el concepto de «fantasía ideológica» para dar cuenta del *modus operandi* perverso de quienes dirigen actualmente la maquinaria consumista. Este término constituye una analogía de la noción lacaniana de fantasma, de la cual este autor se sirve para realizar una lectura sociopolítica del pensamiento neoliberal. Podríamos definir la idea de fantasma como una condensación de las imágenes del sujeto que se agrupan y superponen unas a otras a modo de *collage*, cuya función es servir de pantalla imaginaria que da consistencia a la realidad del sujeto. En otras palabras, es la representación imaginaria del objeto perdido, del objeto de goce pleno (Cathelineau, 2004). Así, sostiene el deseo porque presenta objetos que presuntamente lo colmarán y que aportarán al sujeto cierta dosis de goce que lo ilusionen con hallar la satisfacción primigenia; no obstante, a este goce efímero le sucederá una desazón que, a su vez, impulsará al sujeto a que reanude su búsqueda (Simón, 2013).

Para Žižek (2007), entonces, la fantasía ideológica hace alusión a las creencias instituidas y esparcidas por los grupos de poder al interior de una sociedad que le proporcionan al sujeto una experiencia ficticia de seguridad y consistencia acerca del mundo, pero cuyo fin último es crear conocimientos que justifiquen y legitimen los intereses de dichos grupos de poder. En lo que atañe al neoliberalismo, su fantasía ideológica apunta no solo a aprovisionar a los miembros de una estructura social de los bienes que le faltan, sino también a crear deseos en ellos y camuflarlos como necesidades de aquellos productos que se ofertan. El aspecto nuclear de la fantasía ideológica no es solo que realza lo imaginario velando la fuerza de lo real, sino que esta lógica operativa que la caracteriza se mantiene escondida para el sujeto (Simón, 2013).

En su obra tardía, con la teoría de los discursos, Lacan intentó formalizar el tipo de discurso social del capitalismo del siglo XX, señalando que éste constituye una variación del discurso del amo. En este último, el objeto *a* ocupa el lugar de la producción, que es el lugar de la pérdida irrevocable del objeto de la pulsión, causa de deseo; una vez perdido para siempre el objeto, el sujeto se ve compelido a buscarlo en el mundo, en el Otro, periplo que marca el surgimiento de los lazos sociales y amorosos (Llaneza, 2007). Sin embargo, el lugar de la producción es también aquel desde el cual el sujeto recupera una parcela de goce como plus de goce, a través de los distintos objetos amorosos, a partir del despliegue de su deseo sostenido en el fantasma.

El discurso capitalista, por su parte, no está encabezado por ninguna persona o institución concretos sino por una abstracción, una maquinaria invisible; de hecho, en principio, no es propiamente un discurso, ya que no tiene corte alguno, y el sujeto, en el lugar del agente, determina la verdad (Alemán, 2016; Farriol, 2018). A diferencia del discurso del amo, el sujeto (\$) demanda bienes y servicios que sacien su deseo y le provean goce (S1), pero desconoce al mismo tiempo el saber científico (S2) que opera detrás del neoliberalismo. La ausencia de barra y la modificación del sentido de las flechas revelan el movimiento inacabable y sin pérdida en el que el sujeto queda en estrecha vinculación con el objeto *a* y, por tanto, atrapado en el goce del consumo (Llaneza, 2017). Se establece, así, una relación especular entre el sujeto y el objeto de goce, lo que da cuenta de un mercado cuya naturaleza imaginaria impide la circulación del deseo y, en última instancia, del resquebrajamiento de la función paterna, donde se rechaza la castración y el «saber hacer» con esa imposibilidad.

El declive del Nombre del Padre como signo del capitalismo neoliberal y su carácter perverso ha sido el caldo de cultivo para el surgimiento de una nueva y compleja sintomatología. Si bien en los síntomas hay una parte estructural, inmutable, atemporal, que no es sino la parte relacionada al goce, existe también una porción que evolu-

ciona en función de la cultura y la coyuntura histórica (Baldiz, 2011). En la clínica, es cada vez menos frecuente el síntoma tradicional, la formación de compromiso dirigida al Otro para ser interpretada; por el contrario, los síntomas contemporáneos constituyen compactos modos de goce con un menor revestimiento significativo y un cariz más «autista» (Depetris y Triolo, 2017). Por ejemplo, los trastornos narcisista y *borderline* de la personalidad, los trastornos alimenticios, las adicciones y algunos tipos de depresión suelen ser resistentes al tratamiento psicoanalítico al ser menos proclives a la palabra que al acto. Los sujetos con estas patologías evidencian dificultades para simbolizar y asociar libremente y aun para interrogarse por sus síntomas (De la Peña, 2016).

Si, como venimos sosteniendo hasta ahora, lo característico del neoliberalismo es su rechazo de la castración, es de esperarse que, en su férreo individualismo, los sujetos que produce tiendan a lidiar con su sufrimiento a través de la victimización (Baldiz, 2011). Si sufren, es por culpa de la sociedad o de la etapa histórica en la que crecieron o de los genes con los que nacieron. Así, se desentienden de sus síntomas y no asumen responsabilidad alguna de cara a su dolor; en otras palabras, son sujetos que atribuyen cualquier falla en su goce al Otro —la biología o la sociedad— sin remitirse a su propia falta estructural.

Es aquí, justamente en este punto, donde el psicoanálisis tiene mucho que decir y aportar. Mientras que muchos de los modelos de terapia actuales conciben el síntoma como una avería en el sistema que debe ser corregida para que el paciente vuelva a tener una vida «normal», el psicoanálisis considera que el síntoma contiene un mensaje del Otro escrito en el cuerpo, que puede ser descifrado y que comunica algo de nosotros mismos, por lo que apunta a que el sujeto se haga cargo de su malestar. Empero, hacernos responsables de nuestros síntomas no significa que seamos culpables de nuestro dolor, pues eso sería malinterpretar la finalidad del psicoanálisis desde una mirada

—superyoica— moralista. Hacernos responsables implica poder inquirirnos acerca de nuestro sufrimiento, pensar de qué manera estamos involucrados en su surgimiento o en las condiciones que lo mantienen.

Asimismo, la ética del psicoanálisis puede resumirse en la célebre frase de Lacan (2008): «únicamente podemos ser culpables de haber cedido en el deseo» (p. 382). El psicoanálisis nos invita a no renunciar a nuestro deseo frente al deseo de otro que se impone como demanda. Así, ceder en nuestro deseo ante las demandas del neoliberalismo (que nos indican qué desear y cómo vivir) para taponar nuestra angustia mediante mercancías-fetichismo no significaría más que consumir nuestra captura en la repetición compulsiva del goce en nombre de una masa anónima (Simón, 2013).

Cabe resaltar también que no ceder en el deseo remite a la noción de «atravesamiento del fantasma», que alude a la pregunta sobre qué quiere el Otro de mí cuando devenimos sujetos. Atravesar el fantasma supone descubrir, precisamente, que la respuesta a ese interrogante es imposible. Debemos renunciar a la fantasía de complacer la demanda del Otro, de completarlo, y aceptar, al mismo tiempo, que tampoco existe algo o alguien que pueda completarnos (Simón, 2013). Análogamente, atravesar la fantasía ideológica de la sociedad neoliberal implica aceptar la heterogeneidad de la humanidad (Žižek, 2007) al reconocer que solo el circuito del deseo permite que la cultura se reinvente constantemente y que encuentre modos diversos de manifestarse, de acuerdo a la época y al contexto histórico.

La reivindicación de lo singular entre las diferencias, saber-hacer con la falta: he ahí lo profundamente transformador y subversivo del psicoanálisis.

REFERENCIAS

- Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Calvento, Mariana (2006). Fundamentos teóricos del neoliberalismo: su vinculación con las temáticas sociales y sus efectos en América Latina. *Convergencia*, 13(41), 41-59. <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v13n41/v13n41a2.pdf>
- De la Peña, Francisco (2016). El sujeto perverso y el capitalismo total. *Errancia*, 12(7). https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v14/PDFS_1/litorales%20TEXTOS%20EL%20SUJETO%20PERVERSO%20Y%20EL%20CAPITALISMO.pdf
- Dufour, Dany Robert (2007). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós.
- Escars, Carlos Javier (2011). *El psicoanálisis y el discurso de la declinación del padre* [Presentación de paper]. III Congreso internacional de investigación y práctica profesional en psicología. <https://es.scribd.com/document/479673882/Escars-Carlos-Javier-2011-EL-PSICOANALISIS-Y-EL-DISCURSO-DE-LA-DECLINACION-DEL-PADRE>
- Farriol, Cristóbal (2018). El discurso capitalista: crisis y causa del psicoanálisis. En Angela Jiménez & Alejandro Botero (comps.), *Globalización y sintomatología social* (pp. 21-44). Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Fink, Bruce (2009). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, Sigmund (1986 [1927]). Fetichismo. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry Leandro Wolfson (trads.). *Obras Completas* (volumen XXI, pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (2003). *La familia* (5ª ed.). Buenos Aires: Argonauta.
- Lacan, Jacques (2006 [1964]). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007 [1962-1963]). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008 [1959-1960]). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, Jacques (2010 [1972-1973]). *El seminario. Libro 20. Aun.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2013a [1957-1958]). *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2013b [1969-1970]). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2013c). Kant con Sade. En *Escritos 2* (pp. 727-751). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lebrun, Jean Pierre (2003). *Un mundo sin límite: Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social.* Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Marinas, José Miguel (2002). El malestar en la cultura del consumo. *Política y sociedad*, 39(1), 53-67.
- Marinas, José Miguel (2007). La constelación freudiana y el tiempo del consumo. *Arbor*, 183(723), 63-73. doi:<https://doi.org/10.3989/arbor.2007.i723.81>
- Ossandón, José (2019). *¿Abajo el neoliberalismo! Pero ¿qué es el neoliberalismo?* Obtenido de Ciperchile: <https://www.ciperchile.cl/2019/11/08/abajo-el-neoliberalismo-pero-que-es-el-neoliberalismo/>
- Pacheco, Raúl (2015). El capitalismo neoliberal y su sujeto. *Teoría y crítica de la psicología*, 2, 113-125.
- Simón, Cristina (2013). La ética psicoanalítica del deseo frente a la moral capitalista del placer. *Universitas*, 19, 129-146.
- Unzueta, Carla & Paola Zubieta (2010). Una lectura psicoanalítica de los síntomas contemporáneos en la adolescencia dentro de la era de la globalización. *Ajayu*, 8(2), 29-44.
- Žižek, Slavoj (2007). *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI.

LA NOCIÓN DE DISCURSO CAPITALISTA EN JACQUES LACAN

Marcos Böcker Zavaro

La noción de discurso capitalista es desarrollada por Jacques Lacan a finales de la década de 1960 para identificar ciertos rasgos característicos del malestar del sujeto en su época. Hay que reconocer, sin embargo, que no está claro su estatuto como concepto ni su pertinencia clínica. ¿La referencia al discurso capitalista tiene valor conceptual en la obra de Lacan o es simplemente una ocurrencia aislada coyuntural a esos años caracterizados por la revuelta estudiantil y la impronta del pensamiento de Marx? ¿Puede establecerse como concepto con una cierta lógica en la teoría lacaniana? ¿Tiene un peso teórico tal que habilitaría una redefinición de otros conceptos de su campo teórico? ¿Permite pensar nuevos problemas?, ¿enriquece la clínica de orientación lacaniana? El presente trabajo tiene como horizonte las anteriores preguntas y pretende situar el sintagma «discurso capitalista» en el conjunto de los principales conceptos para poder apreciar su pertenencia a la coherencia interna de la teoría, así como para pensar la subjetividad y la clínica de nuestra época.

Se trabajará en primer lugar el concepto de discurso, noción necesaria para avanzar en el tema de estudio. En segundo lugar, se realizará un recorrido por la noción de Discurso del Amo para luego, con las herramientas conceptuales adquiridas, abordar la cuestión del discurso capitalista

específicamente y finalizar con unas puntuaciones sobre su relación con el debate modernidad-posmodernidad y la subjetividad de la época.

De forma preliminar, para ir situando el concepto «discurso capitalista» en la enseñanza de Lacan, hay que indicar que el sintagma «discurso capitalista» o «discurso del capitalismo» es utilizado 22 veces entre el año 1968 —cuando lo utiliza por primera vez en el seminario 16 (*De un Otro al otro*)— y el año 1975, cuando es mencionado por última vez en el seminario 23. Los desarrollos más importantes se sitúan en el seminario 18 y en la conferencia dictada en Milán bajo el nombre *El discurso psicoanalítico* en 1973. Pero más allá del uso más o menos puntual del término, los desarrollos propios a la noción de discurso capitalista se encuentran fuertemente presentes en todo el período señalado, vinculados a la homología propuesta entre la noción de objeto *a* y el concepto de plusvalía de Marx, y a la referencia al surgimiento de la ciencia y sus efectos sobre el saber y el sujeto.

El concepto de discurso capitalista es elaborado por Lacan en el mismo periodo en el que está construyendo la teoría de los cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso del analista y el discurso de la histeria.

NOCIÓN DE DISCURSO

El discurso se había convertido en esos años en un tema de estudio en varias disciplinas. Solo por mencionar algunas referencias especialmente cercanas a Lacan, podemos mencionar: en 1966 su amigo Althusser crea un grupo de trabajo con sus alumnos más destacados en torno a la noción de discurso, cuyo texto inicial se tituló *Tres notas sobre la teoría de los discursos*; Jacques Alain Miller, en el mismo año, participa en un cartel cuyo tema común es el discurso; en 1966 se publica el libro de Émil Benveniste *Problemas de lingüística general*, donde la noción de discurso es central; Roland Barthes emprende su propia investigación sobre el tema; y en 1970 Michel Foucault pronuncia la famosa

conferencia titulada *El orden del discurso*. En un contexto más general, hay que indicar que entre 1964 y 1974 comienza a tener una importancia creciente la disciplina centrada en el análisis de discurso. Lacan, en este contexto, desarrolla una teoría del discurso con ciertas particularidades, incorporando a ella sus propios desarrollos: la idea de falla estructural, la noción de goce y de objeto *a*.

La noción de discurso elaborada por Lacan viene a responder a la cuestión que en la tradición freudiana se denominó la dimensión económica del funcionamiento del aparato psíquico. Lacan propone (2008, p. 30) que las referencias conceptuales de la economía política son más adecuadas que las referencias energéticas derivadas del fisicalismo del siglo XIX utilizadas por Freud. Para él, el problema económico del aparato psíquico debe situarse en el marco de la estructura del lenguaje en funcionamiento, es decir, en el discurso.

Lacan hace coincidir la noción de discurso con la estructura que configura la realidad del ser hablante. No se refiere a las enunciaciones efectivas de los sujetos (como lo presentan la mayoría de los autores que trabajan la noción de discurso) sino a un conjunto de determinaciones derivadas de la lógica propia del significante. Lacan (1992, p. 10) define al discurso como «una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional». Mediante el instrumento del lenguaje, se instaura cierto número de relaciones estables, relaciones fundamentales, ciertos enunciados primordiales en los que se inscribe la realidad, configurándola. El discurso es un sistema formal, un sistema de relaciones establecidas, independientemente del contenido, es decir, de los actos y las enunciaciones efectivas que puedan realizarse en su interior. Es una matriz, un recipiente vacío que según sus leyes internas determinará aquello que como contenido se inscribe en él (1992, p. 11) El discurso, por tanto, no es un instrumento de representación de una realidad dada. Lacan propone que «no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso» (1981, p. 43).

Por otro lado, sería un error pensar que la noción de discurso es simplemente una forma de articular la dimensión individual con la social, es decir, la pulsión y la cultura. En sentido estricto, el concepto de discurso rompe con la noción misma de individuo, por un lado, y con la noción de lo social como exterior a él, por otro. El sujeto y el Otro se configuran en una matriz común en una relación de inmixión¹, es decir, funcionan como categorías indisolubles entre sí.

Con su noción de estructura como discurso, Lacan critica al empirismo, que postula una realidad dada exterior, referente último del conocimiento. Se opone al dualismo descriptivista que postula un adecuacionismo objeto-discurso y al idealismo, que prioriza un formalismo exterior frente a la realidad. La posición epistemológica de Lacan es un materialismo de la palabra que define con el neologismo *moterialisme*, que condensa los conceptos materialismo (*materialisme*) y palabra (*mot*). La realidad humana se realiza por el significante, que está estructurado en un campo (A) por medio de reglas y limitaciones propias de un sistema lógico-formal. Efectivamente, el «aparato que no tiene nada de impuesto, como se diría desde cierta perspectiva, nada de abstracto respecto de ninguna realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad [...], la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene [...] No solo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares» (1992, p. 13). El mundo que habita el sujeto es un mundo simbólico que más lo determina cuanto más se le ha vuelto invisible la estructura del lenguaje. Dicha determinación queda resumida en su fórmula «el inconsciente es el discurso del Otro».

Podremos ver que los elementos de la noción discurso en Lacan se desprenden de la propia lógica y funcionamiento que se derivan de la hipótesis fundamental que atraviesa toda la producción teórica de Lacan: el significante representa a un sujeto para otro significante.

¹ Inmixon es un término utilizado por Lacan en el título de la conferencia «*Of Structure as an Immixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*» pronunciada en el Simposio Internacional del Centro de Humanidades John Hopkins (Baltimore, 1966).

Para despejar la lógica interna del discurso, se desarrollará la teoría de constitución del sujeto contemporánea a las elaboraciones de los cuatro discursos, ya que ambas nociones, sujeto y discurso, se suponen recíprocamente.

En el camino de construcción del concepto discurso, Lacan señala que éste debe distinguirse de aquello que se define como lenguaje. La diferencia radical entre ambos es que el discurso implica la función sujeto. El lenguaje, el objeto de estudio de la lingüística, es el campo significante donde el sujeto no ha intervenido, no se ha incluido en él. El discurso es el lenguaje puesto en movimiento por el efecto de la función sujeto. Veamos cómo introduce Lacan la estructura fundamental del discurso.

¿Cómo situar esta forma fundamental? [...] consideramos S1 y la batería de los significantes, designada por el signo S2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras que en el punto de origen en el que nos situamos para establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería significante que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber. 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 (Lacan, 1992, p. 11).

Lacan está definiendo los elementos mínimos necesarios para definir el discurso: un sujeto emerge cuando se desprende y opera un significante (S1) representando algo supuesto, no algo previo, sobre el campo ya constituido del conjunto significante, campo que puede reducirse a un elemento mínimo (S2). A partir de los elementos S1 y S2, surge un tercer elemento, el sujeto, dividido entre S1 y S2. Aquí ya hay que precisar algunas cuestiones ¿por qué se necesita más de un significante para representar al sujeto? Fundamentalmente, debido al concepto de significante con el que trabaja Lacan, que es diferente a la noción

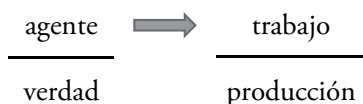
de palabra/representación de Freud y de la unidad del signo lingüístico del lingüista Ferdinand de Saussure. Por un lado, el significado no surge de la relación de un significante con un referente dado, sino que es efecto de la articulación significante en sí misma. Por otro lado, un significante por sí solo no significa nada, es una pura diferencia respecto a todos los otros significantes. El significado requiere de la puesta en relación de un significante (S1) con un conjunto de otros significantes (S2). Entonces, la operatoria de emergencia del sujeto da como resultado un efecto que nada tiene que ver con un individuo sustancial ni con una identidad de significado, sino un sujeto dividido entre dos significantes.

El aporte específico y diferencial de la teoría del significante de Lacan respecto a otras teorías del significado de corte contextualistas o constructivistas es que concibe a la estructura del significante como afectada por una falla intrínseca. ¿Por qué la falla es estructural si la batería significante (S2) está en sí misma completa y nada le impediría operar en su totalidad para ofrecer una significación completa? Es la lógica del significante la que determina la castración (agujero). La necesidad lógica de remitir en toda producción de significado a otro significante impide cerrar el círculo de la significación, porque el significante que representa al sujeto, a su vez, viene del Otro (S2), descompletándolo. Lacan fundamenta esta imposibilidad en los argumentos que los desarrollos de la matemática le ofrecen a través de las paradojas y fallos que se generan cuando se pretende sostener la coherencia interna y el auto fundamento de cualquier sistema lógico-formal, por ejemplo, el teorema de incompletitud de Gödel. En palabra de Lacan: «el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a ella [a la batería significante] y descompletándola esencialmente por deber a la vez contenerse en ella y no llenar en ella otra función que la de falta» (1993, p. 767). En la medida en que «el punto donde él se significa como sujeto, es un punto, exterior al Otro, exterior al universo del discurso» (2008, p. 70) «[...] en el campo del Otro no hay posibilidad de entera consistencia del discurso [debido a] [...] la existencia del sujeto» (p. 23).

Hasta ahora hemos presentado tres elementos de la estructura S1, S2 y el sujeto dividido y, además, un efecto de falla (castración). Sin embargo, esta falla estructural opera en la estructura para cada sujeto bajo la forma de una falta, es decir, como objeto *a*. El significado que resulta de la relación entre significantes se estabiliza en el límite que el objeto *a* ocupa en la estructura. El punto de detención de la significación será el objeto *a*, el referente absoluto de todo significado.

Hemos intentado establecer el fundamento de los cuatro elementos que constituyen la estructura del discurso. Puede observarse que los cuatro elementos corresponden a los componentes necesarios de la constitución del sujeto (S1, S2, \$, *a*). En la teoría de los cuatro discursos, el orden de estos cuatro términos no cambia. Lo que determina la especificidad del funcionamiento de cada uno de los cuatro discursos es el cambio de ubicación de estos términos respecto a lo que Lacan denomina «lugares del discurso». Lacan escribe por primera vez sobre la pizarra en el seminario *El revés del psicoanálisis* (1992) la estructura de estos lugares, cuya disposición es fija, del siguiente modo:

Figura 1. Lugares del discurso



Fuente: Lacan, 1992, p. 182.

El discurso está constituido a partir de cuatro posiciones o lugares que se distribuyen según un orden de lenguaje, las cuales pueden caracterizarse de la siguiente forma:

- El agente es el lugar dominante, no el de la fuerza o la causa sino el lugar donde se sitúa aquello que se hace actuar, aquello que aparece en lugar de la verdad (1992, p. 182).

- El trabajo es comandado por el lugar de agente para hacer surgir la verdad (p. 188).
- La producción es el lugar de aquello que resulta del trabajo del Otro (p. 188).
- La verdad es lo que falta al saber para constituirse en unidad, en universo de discurso. Es el verdadero motor de la estructura discursiva (p. 183; p. 70). La verdad no es una sustancia previa, no tiene contenido ni materialidad en sí misma.

Sobre cada uno de los cuatro lugares se ubica un término de los cuatro siguientes: S1, S2, \$, *a* los cuales mantienen un orden secuencial fijo. Dadas estas reglas quedan determinadas cuatro distribuciones posibles de los términos en el interior de la matriz cuatripartita, las que darán lugar a los denominados cuatro discursos. A continuación, se abordará el concepto de discurso del amo, para luego percibir, desde sus diferencias, el cambio que se produce respecto al discurso capitalista.

EL DISCURSO DEL AMO

Lacan denomina discurso del amo a la estructura privilegiada que genera los significados que configuran la realidad humana. Escribe el discurso del amo ubicando S1 en el lugar de agente, S2 en el lugar del Otro, \forall en el lugar de la producción y \$ en el lugar de la verdad.

Figura 2. Discurso del amo



Fuente: Lacan, 1992, p.11.

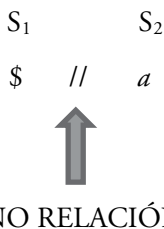
El discurso del amo es un modo de ordenar lógicamente un conjunto de conceptos con los que Lacan está pensando el sujeto del psicoanálisis,

los síntomas y la producción de sentido. Lacan reemplaza la energética freudiana (interna) por la economía del discurso (estructural) para responder a la pregunta ¿Qué mueve la estructura? ¿Qué sostiene los síntomas? Para Lacan la respuesta es el goce y el deseo. El goce es un movimiento (trabajo del saber) causado por la falla inaugural que en su recorrido contornea y crea el vacío del objeto *a*.

El trabajo en el interior del discurso es concebido a partir de la existencia previa de un valor negativo en el interior de un sistema cerrado. Es a partir de esa diferencia interna que es posible un movimiento, un trabajo, un funcionamiento discursivo. El lenguaje como aparato de goce trabaja en el sentido de disminuir esa diferencia.

Sin embargo, el discurso no es un sistema homeostático, nunca se estabiliza en un estado de eliminación de la diferencia interna. El trabajo del saber (S2) mientras busca reducir la diferencia interna, como correlato, la reproduce sin cesar. El producto del saber (plus-de-goce) nunca se iguala con la diferencia que lo causa (Verdad). En este sentido Lacan es categórico: «la producción no tiene, en ningún caso, relación alguna con la verdad» (1992, p. 188). Lo que hace del discurso algo distinto de un sistema autorregulado por retroalimentación es este punto de imposibilidad designado como verdad. En palabras de Lacan: «la estructura de cada discurso necesita una impotencia, definida por la barrera del goce, a diferenciarse como disyunción, siempre la misma, de su producción a su verdad» (2012b, p. 468).

Figura 3. Impotencia en el discurso



Fuente: Lacan, 1992, 2012b. Elaboración propia.

Recordemos que la verdad es lo que falta al saber para constituirse en una unidad cerrada y completa. Esa imposibilidad es una característica definitoria del discurso del amo. Para Lacan «no hay relación entre lo que va a constituirse más o menos como causa del deseo de un tipo como el amo [...] y lo que constituye su verdad. En efecto, hay aquí en el piso de abajo una barrera» (1992, p. 113).

Recapitemos lo anteriormente presentado para comprender la lógica y funcionamiento del discurso. De la articulación entre S1 y S2 emerge un sujeto (\$) con una falla estructural, produciendo un deslizamiento del significado entre los significantes. El goce es ese movimiento (trabajo) de articulación sobre el Otro (S2) que en su esfuerzo de recuperación crea y reproduce un vacío (plus de goce) en el interior del discurso. El goce no conduce a un equilibrio, ni a una identidad del discurso consigo mismo, sino que en su recorrido reproduce el objeto *a*. Esta disyunción radical es condensada por Lacan en su fórmula «no hay relación sexual», dependiente de su otra conjetura, expresada bajo la frase «el Otro no existe». Ambas afirmaciones expresan que toda pretensión de unicidad, de identidad y de vinculación a cualquier orden de realidad está afectada por un límite que funciona como imposibilidad inherente. Las formaciones del inconsciente son respuestas, satisfacciones sustitutivas, a esta falla estructural. Cada cultura-civilización ofrece ciertas modalidades compartidas para suplir la ausencia de relación inaugural: «esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje» (1981, p. 44).

En Lacan, las producciones psíquicas (sueños, síntomas, etcétera) se ubican bajo el término saber (S2). La noción más amplia de goce reemplaza las formaciones sustitutivas freudianas. El goce no es una categoría individual, sino que está, con el sujeto, en inmisión con el Otro. Por su parte, el vínculo social no es un accidente, es un efecto de estructura en la medida en que es un sustituto de la falla estructural.

Se ubica, por tanto, dentro de la función de recuperación del goce perdido, dentro del trabajo del saber (S2). El vínculo social se establece, entonces, sobre la base de una imposibilidad de identidad consigo mismo y en el sentido de una suplencia de esa imposibilidad.

La unidad de una «experiencia de significado» se apoya en el significante (S1), que por estar fuera de la cadena (S2) la estructura y ordena en un sentido determinado. El discurso del amo es la matriz constituyente de significados compartidos que organizan el lazo social de acuerdo con unidades de significado comunes. Progreso, Dios, Destino, Libertad, Historia, Igualdad, Hombre son los nombres de campos de sentido compartido que en el curso de los tiempos han estructurado el vínculo social, constituyendo tradiciones, culturas, cosmovisiones o sistemas de pensamiento. Estos conjuntos organizados de significantes también son modos de respuesta (siempre incompleta, siempre insuficiente) a la falla estructural. Estas suplencias culturales constituyen lo que Freud denominó «el malestar en la cultura». El malestar que le corresponde se organiza en torno a síntomas como satisfacciones sustitutivas, deseos insatisfechos, aspiraciones imposibles, sentimientos de culpa e inhibiciones, coloridos por los significados comunes aportados por la cultura de la época.

Como veremos, así como el discurso del amo puede concebirse como modelo de la estructura que ha organizado la realidad hasta hace pocas décadas, actualmente la estructura del discurso capitalista interviene afectando los modos actuales del vínculo social, las formas de organización de la vida y las formas de presentación del malestar.

EL DISCURSO CAPITALISTA

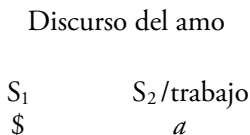
El discurso capitalista emergente se especifica —según Lacan— por haber logrado acoplar lo que produce (el plus-de-goce) al funcionamiento del discurso en un movimiento circular, y eliminar así el punto de imposibilidad interna (falla) a todo discurso.

Para su hipótesis sobre el surgimiento del discurso capitalista, Lacan utiliza determinadas elaboraciones teóricas propuestas por Karl Marx en su obra *El capital. Crítica a la economía política* [1867], especialmente los conceptos de valor, plusvalía, mercancía, mercado y acumulación de capital. Estos conceptos marxianos son releídos por Lacan desde su teoría del discurso y, por tanto, respondiendo a la lógica interna determinada por las leyes de la articulación significante. La economía política es una economía política de discursos en la medida en que la economía y la política realizan una distribución, creación y merma de goce dentro de la estructura simbólica que es el discurso. Es decir, los fenómenos analizados por Marx son concebidos en términos de pérdida, circulación, efecto y búsqueda de goce, lo cual le permitirá a Lacan sostener una serie de homologías: que el trabajo mecánico es una forma de goce, que la plusvalía es el plus-de-goce y que en la acumulación de capital opera una acumulación de goce.

En el discurso del amo, como se ha visto, existe una imposibilidad de relación entre aquello que está en el lugar de la verdad y aquello que se genera en el lugar del plus-de-goce; de ese imposible surgen los síntomas, el deseo, el malestar. En cambio, en el discurso capitalista esta relación de imposibilidad entre la producción y la verdad queda eliminada, justamente porque lo producido es utilizado para retroalimentar el sistema discursivo. El plus-de-goce (plusvalía) se reinvierte en el ciclo de producción goce.

Lo que habilita a Lacan a realizar la articulación con Marx y proponer una serie de homologías es el lugar que asigna al trabajo y al mercado en su teoría del discurso. El trabajo se juega en el interior del lazo social, dentro de la estructura que determina el discurso; lo sitúa tanto en su matema del discurso capitalista como en el del discurso del amo en el lugar del saber S2, y esta articulación le permite ubicar a ambos en la dimensión del goce.

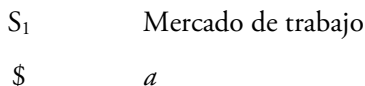
Figura 4. Discurso del amo y trabajo



Fuente: Lacan, 1992, 2008. Elaboración propia.

El trabajo es una formación significativa concreta cuya dinámica está determinada por su lugar en la estructura. En este sentido, el trabajo es resultado de la falla inicial de la estructura; debe ubicarse en la estructura en la inercia orientada a recuperar el goce supuestamente perdido. El gran cambio histórico que modifica el discurso del amo produciendo su viraje al discurso capitalista es la puesta en función del mercado en relación al trabajo, proceso que denomina como «la absolutización del mercado» (2008, p. 14).

Figura 5. Discurso del amo y mercado de trabajo



Fuente: Lacan, 1992, 2008. Elaboración propia.

El cambio radical respecto a la constitución del discurso capitalista se produce cuando el trabajo, al transformarse en mercancía, se convierte en herramienta de captación del plus-de-goce (Lacan, 1969-70, p. 85). Con el establecimiento del mercado en el lugar del Otro se constituye un dispositivo de captura de goce, hecho que Marx analizó y del cual extrajo la noción de plusvalía. La plusvalía permite la acumulación de capital, y con ella las condiciones de posibilidad de reproducción del sistema. El psicoanalista francés lo expresa del siguiente modo: «Algo ha cambiado en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia.

No vamos a devanarnos los sesos para saber si es a causa de Lutero o de Calvino, o en el mar Mediterráneo, o en otra parte, ya que lo importante es que a partir de cierto día, el plus-de-goce se cuenta, se totaliza. Aquí empieza lo que se llama acumulación de capital.» (Lacan, 1992, p. 192).

La existencia de la plusvalía, situada en el lugar de causa de deseo, posibilita la reproducción del sistema capitalista: «La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta-de-gozar. Por una parte, se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su inepticia a procurar un goce con que ella pueda retardarse» (Lacan, 2012b, p. 458).

El discurso capitalista se caracteriza en su funcionamiento por producir sistemáticamente la falta, pero es una falta vinculada estrictamente a lo que el sistema produce: objetos de consumo. Por una parte, los medios de producción (goce) posibilitan la existencia continua y renovada de objetos que recrean en los sujetos una falta a satisfacer. Según Lacan (2008, p. 86) el discurso capitalista ha logrado ubicar en el lugar del objeto *a* al objeto de consumo. La falta estructural parece haberse obturado por el objeto de consumo: «La explotación del deseo es la gran invención del discurso capitalista, porque hay que llamarla por su nombre. Eso, debo decir, es algo realmente exitoso. Que hayamos conseguido industrializar el deseo, bueno... no hay nada mejor que hayamos podido hacer para que la gente se comporte un poco más tranquila, ¿eh? y hemos conseguido el resultado» (Lacan, 1978).

A partir del momento en que la plusvalía se añade al capital, en la medida que el plus-de-goce es reabsorbido dentro del sistema, retroalimentándolo, el movimiento del discurso se vuelve circular. El discurso capitalista se caracteriza por haber logrado incorporar ese plus irreductible a toda producción discursiva al sistema como elemento que alimenta su funcionamiento. Lacan lo expresa claramente: «¿No perciben, en relación con lo que he anunciado ahora mismo sobre la impotencia

para conjuntar el plus-de-goce con la verdad del amo, que en esto el paso es ganador? No digo que este sea el decisivo, pero la impotencia de esta conjunción queda de repente liquidada. La plusvalía se añade al capital» (Lacan, 1982, p. 192)

El otro elemento que hay que considerar para analizar el carácter circular del funcionamiento del discurso capitalista es el hecho de haber logrado que el modo de gozar particular de cada sujeto se inserte como trabajo para la producción de bienes y servicios en y para el mercado.

La existencia de este funcionamiento particular que se instituye con el discurso capitalista lleva a Lacan (2012c) a decir que «lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwefung*, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. El rechazo ¿de qué? De la castración». Es decir, elimina la diferencia irreductible característica de todo discurso entre el plus-de-goce (lo producido) y la verdad (lo que falta producir) en favor de un movimiento circular. En términos freudianos, la irreductibilidad entre la satisfacción pulsional buscada y la obtenida.

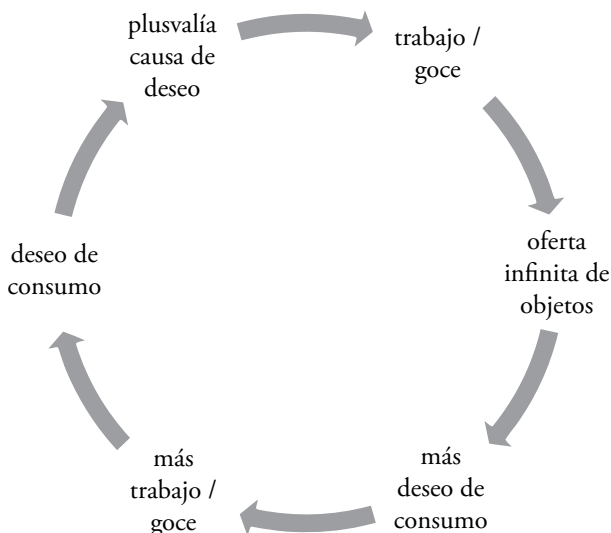
Este modo de funcionamiento del discurso capitalista, donde los goces de los sujetos no están ordenados bajo un significante amo (S1), como es el caso del discurso del amo, transforma la relación del sujeto con las tradiciones, las instituciones y los otros. No es posible sostener una «unidad de experiencia de significado» compartida, porque los significantes amos han perdido la capacidad de aglutinar en forma masiva a un pueblo, a una comunidad, a un conjunto de individuos. Sin embargo, las modalidades de goce no han estallado en su particularidad, sino que se encuentran ordenadas bajo las ofertas de goce propuestas por el mercado. En el discurso capitalista, los estilos de vida determinadas por las formas de goce se encuentran más homogeneizados que nunca, no bajo un significante unificante (S1) sino bajo las exigencias que la lógica del mercado establece: las modas en el vestir, los estereotipos culturales, las ofertas continuas de nuevos automóviles, mayores comodidades, aparatos técnicos continuamente renovados, etcétera.

La nueva dinámica de funcionamiento que constituye el discurso capitalista puede resumirse en cuatro puntos:

- Los modos particulares de goce de los sujetos están acoplados bajo la forma de trabajo social a los medios de producción de mercancías y servicios.
- El deseo está aparejado con el consumo de mercancías de un modo cada vez más intenso y exclusivo.
- La oferta masiva de objetos para el consumo conectada con el deseo funciona como tapón del deseo, eliminando la imposibilidad propia de todo discurso.
- El trabajo, en tanto mercancía, posibilita la apropiación de plusde-goce en forma sistemática, el cual es reingresado en el discurso.

La dinámica discursiva se vuelve un circuito donde la imposibilidad intrínseca parece quedar definitivamente eliminada.

Figura 6. Circuito del discurso capitalista



Para finalizar, dejaremos apuntadas una serie de articulaciones para que el lector pueda recorrerlas por su cuenta. Considero que la noción de discurso capitalista es un esfuerzo de Lacan para pensar el sujeto y su malestar en la denominada posmodernidad. Podemos observar que el proceso descrito por Lacan que dio origen al discurso capitalista es homólogo a la propuesta de Max Weber (1944) (reinterpretada por la Escuela de Frankfurt) de que Occidente está inmerso en un proceso creciente de racionalización (razón con arreglo a fines) que avanza sobre todos los sectores socioculturales, socavando las tradiciones, las instituciones, las identidades, los modos de relación y de sentido tradicionales (el equivalente al discurso del amo en Lacan), generando un proceso de desencantamiento y secularización de la vida, proceso ya anunciado por el filósofo Friedrich Nietzsche, que resumió en su frase «Dios ha muerto».

En consonancia, un aspecto central que caracteriza a la sociedad actual es lo que Lyotard (1995) definió como la caída de los grandes relatos (cristianismo, marxismo, humanismo) como organizadores de la vida. Si el discurso del amo es la estructura que favorece la promoción de experiencias comunes de sentido, el discurso capitalista favorece el goce por fuera de los conjuntos significantes compartidos. Jean Baudrillard es otra referencia indispensable para pensar la época y su relación con el discurso capitalista, especialmente pertinente es su propuesta de pensar el consumo actual, no como elecciones individuales para satisfacer necesidades, sino como el resultado de un entramado simbólico al que el sujeto está atrapado en su desconocimiento. Igualmente imbricada con el concepto de discurso capitalista, podemos señalar la investigación del antropólogo Marc Augé (2020), quien caracteriza la posmodernidad mediante los denominados «no lugares»: espacios de circulación y consumo sin identidad, ahistóricos, aislados de la tradición y del sentido de comunidad, que pueden cambiar continuamente de apariencia. Espacios esencialmente distintos a los espacios antropológicos tradicionales con identidad, historia

e interacción social (discurso del amo). No podemos dejar de mencionar aquí la pertinencia de las nociones de modernidad sólida (discurso del amo) y modernidad líquida (determinada por el discurso capitalista) del sociólogo y filósofo polaco Zygmunt Bauman, quien diagnostica «el cansancio» que afecta al sujeto moderno por tener que construir continuamente y sostener en forma individual la identidad y lugar en la sociedad que antes le era aportado por la tradición. Hasta aquí unos trazos que permiten articular la noción de discurso capitalista con estos diagnósticos de época (nihilismo, individualismo, biologicismo, incertidumbre, consumismo, crisis de los grandes relatos).

Podemos apreciar la potencia teórica de la noción de discurso capitalista para pensar las nuevas formas de presentación de la clínica actual que la comunidad analítica viene considerando desde hace más de dos décadas (Aleman, 2003; Assoun, 2003; Miller, 2005; Rabinovich, 1989; Recalcati, 2003; Soler, 2000; Zafirooulos, 2002). La clínica de las impulsiones (adicciones, bulimia, anorexia), el *cutting*, las nuevas formas de la depresión y de la angustia, el fenómeno de la soledad entre los jóvenes puede pensarse de una manera más precisa a partir de la noción de discurso capitalista que utilizando la noción de síntoma como formación de compromiso dependiente de la noción de discurso del amo.

Como ejemplo podemos abordar el fenómeno de la soledad en la sociedad contemporánea. Esta se ha convertido en un problema de salud pública en las sociedades occidentales, debido a su incidencia en toda la población. Especialmente llamativo es que los estudios concuerdan en que su tasa e intensidad es aún mayor entre la población joven (14 a 26 años) que entre la población de personas mayores de 65 años. La clínica actual refleja este hecho en el aumento de la demanda terapéutica de adolescentes que llegan a la consulta afectados de manera transversal por un profundo sentimiento de soledad asociado a diversas problemáticas (adicciones, tristeza, aislamiento,

sensación de vacío, conflictividad reactiva, etcétera). Situar estas problemáticas desde el concepto de discurso capitalista permite entender que no se trata de que «el Otro no existe» en la época actual, sino que la lógica del mercado está situada en el lugar del Otro. Continuamos interaccionando con los semejantes (presencial y telemáticamente), pero esa relación no está enmarcada bajo conjuntos de significados comunes articulados en la comunidad y con la historia. Cada adolescente debe emprender su largo y fatigoso camino a la vida adulta con las referencias que la lógica del mercado le ofrece, éstas siempre cambiantes, individualizadas por algoritmos cada vez más precisos para orientar el deseo hacia el consumo y alejándolos de experiencias de encuentro significativas que generen sentido de pertenencia a la comunidad. La respuesta deberá ir en sentido contrario a las tendencias de la época; el desafío está en cómo lograr en cada caso abrir una brecha entre el deseo y el consumo y pasar de la referencia del individuo responsable al sujeto en la dialéctica con el Otro: resituar la relación en un espacio de sentido entretejido con los semejantes (con sus conflictos, sus apoyos, sus dramas y sus sueños) de manera que la respuesta a la vulnerabilidad constitutiva no desemboque en la soledad, el individualismo y el nihilismo, sino en un malestar que nos interroge y nos impulse al vínculo social.

Hemos intentado abrir una puerta que nos permitiera vislumbrar la potencia de este concepto para articular las claves fundamentales de nuestra época con la clínica psicoanalítica. Esperamos que este trabajo anime al lector a que utilice esta herramienta conceptual para configurar una nueva clínica capaz de pensar los nuevos modos de sufrimiento y articular una práctica acorde a ellos.

REFERENCIAS

- Alemán, Jorge (2003). *Derivas del discurso capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*. Málaga: Miguel Gómez.
- Assoun, Paul-Laurent (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Del Serbal.
- Augé, Marc (1999). *Los no-lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, Jean (2009 [1970]). *La sociedad de consumo: sus mitos y estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1978). *Lacan en Italia 1953-1978*. Milán: La Salamandra.
- Lacan, Jacques (1981 [1972-1973]). *El Seminario. Libro 20. Aún*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques (1988 [1974]). La Tercera. En *Intervenciones y textos 2* (pp. 73-108). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, Jacques (1988 [1975]). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2* (pp. 115-144). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, Jacques (1992 [1969-1970]). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques (1993 [1964]). Posición del inconsciente. En *Escritos 2* (pp. 789-808). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (1993 [1960]). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (pp. 755-789). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2008 [1968-1969]). *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012a [1966]). Respuestas a estudiantes de filosofía. En *Otros escritos* (pp. 221-229). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012b [1970]). Radiofonía. En *Otros escritos* (pp. 424-471). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012c [1971-1972]). *El Seminario. Libro 19... o peor*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, Jacques (2012d [1972]). El Atolondradicho. En *Otros escritos* (pp. 472-522). Buenos Aires: Paidós.
- Liotard, Jean-François (1995). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, Carl (1946 [1867]). *El capital. Crítica de la economía política*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Jacques Alain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós
- Rabinovich, Diana (1989). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires: Manantial.
- Recalcati, Massimo (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis.
- Soler, Colette (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- Weber, Max (1979 [1944]). *Economía y sociedad*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.

PARA QUE CESE DE ESCRIBIRSE UNA AUSENCIA (UN POCO): PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS, CAPITALISMO Y PSICOANÁLISIS¹

Enrique Delgado Ramos

La permanente desposesión de los pueblos indígenas amazónicos es una realidad de nuestro presente sobre la cual, en el Perú, psicoanalistas, psicólogos o psiquiatras hemos dicho muy poco. O no lo suficiente. Se trata de una realidad tan patente como la hegemonía del capitalismo en el mundo, sea bajo sus formas neoliberales o burocráticas (China). Como se ha planteado desde las más diversas disciplinas, incluyendo al psicoanálisis, el capitalismo no es solo un sistema económico, sino también un régimen subjetivo que erosiona el lazo social y deviene en fuente de diversas formas de malestar (Alemán, 2018; Beattie, 2019; Kasser y otros, 2007; Schwartz, 2007). El entrecruzamiento de las dimensiones económica, política, cultural y subjetiva en el capitalismo lo convierten en un eje relevante (no único) para pensar asuntos que van desde

¹ La elaboración de este trabajo ha sido posible gracias al proyecto «Conocimiento financiero, prácticas financieras y percepciones subjetivas sobre el capitalismo en miembros de pueblos originarios amazónicos», apoyado por la Dirección de Gestión de la Investigación (DGI) de la PUCP.

el cambio climático, el antagonismo social o los «nuevos síntomas» en la clínica, hasta los relacionados con el género o el sometimiento acrítico de la actividad universitaria a las exigencias mercantiles, entre otros. También, claro está, sobre las realidades objetivas y subjetivas que atraviesan los pueblos indígenas amazónicos.

Como ha señalado Jorge Frisancho (2016, párr. 1), son precisamente los pueblos originarios los que, en el Perú y a lo largo del mundo, vienen liderando la resistencia contra el avance del capitalismo: «Defienden su tierra y su agua, que son las de todos, contra la depredación indiscriminada del capital. Y lo hacen con sus cuerpos, jugándose la vida». Nada de esto significa, es necesario decirlo, una oposición a cualquier actividad extractiva o negar las posibilidades del sistema para generar riqueza (que no es lo mismo que para distribuirla). Tampoco se trata de negar que las subjetividades indígenas han sido también atravesadas por el capitalismo, ni de esencializarlas e idealizarlas paternalistamente, haciendo del «indio ecológico» (Calavia, 2003) una versión 3.0 del buen salvaje: el indígena es bueno, pero el capitalismo (u Occidente) lo corrompe. Versión que no es sino el reflejo especular (invertido) de aquellas concepciones según las cuales el indígena es un salvaje que se opone al progreso y debe ser civilizado. En la idealización o en la denigración se halla ausente el reconocimiento de la alteridad. De ambas formas se mal-dice al otro. Y a uno mismo.

Como es sabido, el Perú es un país culturalmente diverso con, al menos, 55 pueblos indígenas, 51 de ellos de la Amazonía (Ministerio de Cultura, 2021). Más aún, como ha recordado Zárate (2018, p. 19), el Perú «en términos de extensión geográfica es, sobre todo, un país amazónico». En este contexto, a diferencia de lo que ocurre en la antropología, la educación o la lingüística, en el caso de las disciplinas *psi* es notorio el poco trabajo que sobre, con y para los pueblos indígenas amazónicos se ha llevado a cabo en el Perú. En congresos, libros, revistas, repositorios y webs *psi* abundan más bien trabajos alineados a otras agendas de preocupación internacional. Esto no significa, cabe

precisar, que las realidades de los pueblos indígenas amazónicos tengan solamente un interés local, particularista. Los impactos de la globalización del discurso capitalista, la sumisión o la objeción a su dinámica depredadora pueden constatare en ellos, tanto como la vigencia o los desafíos de la teorización psicoanalítica.

En este marco, en el presente trabajo me propongo llamar la atención, desde el psicoanálisis, sobre la violenta desposesión que la vigencia del discurso capitalista impone a los pueblos indígenas amazónicos en el Perú. Cabe precisar que el énfasis que pondré sobre este aspecto en modo alguno implica desconocer la heterogeneidad de los impactos del capitalismo relacionados, entre otros aspectos, con el acceso a bienes, ingresos y servicios, o a transformaciones en las relaciones de género vinculadas a una nueva estructura productiva². No obstante, con todos los matices que se puedan señalar, estamos ante procesos que se dan sobre un trasfondo de desposesión y discriminación. Empezaré, pues, precisando una filiación, no siempre advertida, entre la teorización lacaniana y los pueblos indígenas de América.

DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AL PSICOANÁLISIS Y RETORNO

Es muy conocida la discusión que, sobre el estatuto universal del Edipo, se entabló desde muy temprano entre antropólogos y psicoanalistas, como lo muestra la polémica Malinowski-Freud-Jones. En el caso del psicoanálisis lacaniano, menos comentada es la enorme influencia del padre de la antropología francesa sobre la teorización de Jacques Lacan en el momento de su «retorno a Freud». Markos Zafropoulos (2006),

² Por ejemplo, en el caso del turismo y las comunidades asháninka y yanesha de la selva central, Oscar Espinosa (2017) identifica posibilidades de empoderamiento y alude al liderazgo y la participación activa de las mujeres en las asociaciones turísticas y de artesanía. Sin embargo, señala también que «lo que predomina son las prácticas de exotización de las culturas indígenas a través de las cuales se reproduce de forma más disimulada la discriminación y subordinación del “otro” diferente al hegemónico que es asumido en el rol de turista» (2017, p. 138).

psicoanalista y sociólogo, ha mostrado con mucho detalle cómo este retorno se realiza, en gran medida, a través de Lévi-Strauss. De acuerdo con dicho autor, la impronta de Lévi-Strauss será decisiva en el proceso de forjar diversas nociones y planteamientos lacanianos fundamentales. Por ejemplo, la primacía del significante sobre el significado, frecuentemente atribuida a Lacan, es en realidad retomada por este de Lévi-Strauss, específicamente de la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1979, p. 28)³.

Con todos los matices que se puedan señalar, tenemos entonces una primera relación, un primer lazo: Lévi-Strauss y Lacan. Por mi parte, al escribir y realizar mi práctica analítica desde un país en gran medida amazónico como lo es el Perú, me parece importante recordar que las elaboraciones de Lévi-Strauss abrevan, también, del trabajo realizado con pueblos indígenas amazónicos. Por citar dos ejemplos destacados, los bororo y los jíbaro. Precisamente, los primeros serán decisivos en la etapa en la que el trabajo de Lacan se realiza «en correspondencia» con el del antropólogo (Lacan, 1986, p. 10). De allí que Zafiropoulos proponga la hipótesis de que el «apego» de Lévi-Strauss a los bororos impregna el diálogo que Lacan entabla con él» (Zafiropoulos, 2006, p. 214).

Respecto a los jíbaro, a través de sus mitos tendrán un papel central, por ejemplo, en una obra tan importante como *La alfarera celosa*, de Lévi-Strauss [1985], publicada luego de la muerte de Lacan.

³ El original en francés dice: «*les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié*» (Lévi-Strauss, 1950, p.18). Lamentablemente, la mención explícita de la palabra «significante» se pierde en la versión en español de la editorial Tecnos, que señala «lo que significa precede y determina el contenido de lo significado» (Lévi-Strauss, 1979, p. 28). Peor aún, en varios otros lugares del texto se traduce «significante» por «significado», alterando totalmente la lógica de los desarrollos del antropólogo. Así, por ejemplo, se alude a un «significado flotante», donde el autor señala más bien *significante flotante*. La traducción al español del trabajo de Zafiropoulos que estamos comentando sí preserva la mención del significante en el original en francés del antropólogo (2006, p. 208).

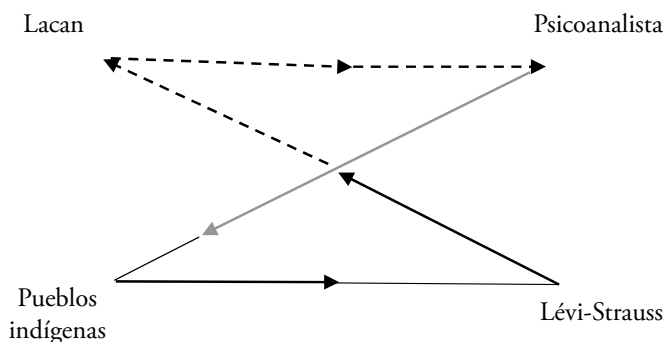
Cabe precisar que jíbaro es el nombre genérico que se utilizaba para referirse a los pueblos awajun, wampis, shuar y ashuar, y hoy designa su familia lingüística (Ministerio de Cultura, 2021). Para el lector psicoanalíticamente informado, no dejará de ser llamativo cómo en la obra mencionada, el antropólogo francés presenta una «versión jibara» del mito freudiano de Tótem y Tabú, además de utilizar, al igual que Lacan unos años antes, la figura topológica de la botella de Klein (figura en la que el interior y el exterior se encuentran en paradójica continuidad). Detalles más, detalles menos, lo claro es que tenemos una doble filiación: los pueblos indígenas amazónicos y la teorización de Lévi-Strauss/Lévi-Strauss y la teorización de Lacan.

Honrando dicha filiación, así como la importancia del trabajo de la memoria, es imposible no aludir al conflicto social que, luego de dos años de protestas, desembocó en los trágicos sucesos del 5 de junio de 2009, comúnmente conocidos como «El baguazo». Frente a medidas gubernamentales propias de un extractivismo matonesco, awajun y wampis («jíbaros») desarrollaron diferentes acciones de protesta en defensa de su territorio ancestral (que no es lo mismo que «oponerse al desarrollo» o a toda actividad extractiva), las mismas que fueron reprimidas con violencia. Así, entre sucesos trágicos, presiones políticas, rumores y malentendidos, una ráfaga de ametralladora hirió al apu (líder) Santiago Manuin y se le creyó muerto, lo cual incitó a algunos indígenas a ejecutar a los policías detenidos en la estación de bombeo de petróleo N° 6. De acuerdo con el Informe de la Defensoría del Pueblo (2009), los sucesos tuvieron el trágico saldo de 33 personas muertas: veintitrés policías, cinco indígenas y cinco habitantes de Bagua, además de doscientas personas heridas. Aun cuando algunas normas fueron derogadas después de estos sucesos, todavía existen líderes indígenas criminalizados (a distinguir esto de las necesarias acciones penales que deben recaer sobre los responsables de los crímenes) y los territorios indígenas continúan siendo amenazados.

En este contexto, aun si no es nombrada o advertida, la realidad de los pueblos indígenas está ineludiblemente presente en el trabajo de los psicoanalistas en el Perú. Más allá de que la madera del diván o del escritorio del consultorio con mucha probabilidad provenga de territorios indígenas, nuestra labor se ejerce en el marco de un régimen discursivo capitalista que los violenta sistemáticamente. Y nuestra labor utiliza categorías que, a través de la relación Lévi-Strauss-Lacan, abrevaron también de los pueblos indígenas amazónicos.

Uno de los esquemas más conocidos de Lacan es el esquema *lambda* (Lacan, 2012, p.12), el cual retoma el utilizado previamente por Lévi-Strauss en 1952, invirtiendo la dirección de la flecha de los vértices inferiores (Lévi-Strauss, 1987, p. 12; Zafiropoulos, 2006, p. 213). Haré algo semejante. Retomaré el esquema de Lacan e invertiré nuevamente la dirección de la flecha entre los vértices inferiores, para dar cuenta así de la huella de los pueblos indígenas sobre la teorización lacaniana. Y, por tanto, de la determinación simbólica de mi acercamiento psicoanalítico a su lugar en lo social:

Figura 1. De los pueblos indígenas al psicoanálisis y retorno



Para el caso de la desposesión que veremos a continuación, donde dice Lévi-Strauss, *mutatis mutandi*, léase Carlos Marx.

DESPOSESIÓN Y DISCURSO CAPITALISTA

Para dar cuenta del surgimiento del capitalismo, Marx [1867], alude a un proceso violento de «acumulación originaria», previo a la acumulación capitalista propiamente dicha:

La acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que solo podemos salir dando por supuesta una acumulación «originaria» anterior a la acumulación capitalista (*previous accumulation*, la denomina Adam Smith); una acumulación que no es resultado, sino punto de partida del régimen capitalista de producción (Marx, 1999, p. 607).

Partiendo de esta noción, David Harvey (2004) propone el término de «acumulación por desposesión» para dar cuenta de que esta no se limita a un momento primario en la constitución del capitalismo, sino que constituye una dinámica inherente al funcionamiento del sistema. Así, no solo «Todas las características de la acumulación primitiva mencionadas por Marx han seguido poderosamente presentes en la geografía histórica del capitalismo hasta el día de hoy» (2004, p. 117), sino que además «Algunos de los mecanismos de la acumulación primitiva en los que insistió Marx se han afinado para desempeñar un papel aún más importante que en el pasado (2004, p. 118).

Estudios desde diferentes disciplinas han dado cuenta sobre cómo, en diferentes partes del mundo, los pueblos indígenas padecen la desposesión de territorios y recursos materiales y simbólicos (Encalada, 2016; Holden y otros, 2011; Paulino, 2014). En el caso de Perú, como recuerda Espinosa (2016, p. 99) antropólogos y abogados aluden como «despojo institucionalizado» al proceso por el cual, desde la década de 1970, la normativa peruana organiza los territorios indígenas. Actualmente, aproximadamente el 70% de estos territorios

se encuentra concesionado para actividades extractivas, esto sin tomar en cuenta concesiones forestales o la amenaza de actividades ilegales como el narcotráfico o la tala ilegal (Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada, 2020). Como han señalado diversos estudios, el despojo de los bosques y la colonización conllevan «al recrudecimiento de la violencia contra mujeres y niñas, la exacerbación de las desigualdades de género y la explotación sexual de las niñas y adolescentes indígenas» (Belaunde, 2019, p. 119). Y conllevan también a la pérdida de vidas de líderes indígenas. Estos fueron los casos de Edwin Chota, Jorge Ríos, Francisco Pinedo y Leoncio Quintisima, líderes asháninka de la comunidad de Alto Tamaya Saweto, asesinados en 2014 en medio de conflictos con los madereros ilegales y luego de años de lucha por la titulación de sus tierras.

Edwin Chota no nació asháninka, llegó a serlo. Sin tener noticia de las discusiones académicas sobre las políticas de identidad, los esencialismos o los construccionismos identitarios, siendo «mestizo», la comunidad asháninka de Saweto lo eligió como su líder porque sabía leer. En la tradición de la mejor crónica periodística, Zárate (2018) narra la lucha de Chota con el telón de fondo de las diferentes vulneraciones de derechos de las comunidades, y la indolencia del Estado y la sociedad. Termina así el capítulo que le dedica a la historia y la lucha de Chota (Zárate, 2018, pp.40-41):

Ergilia Rengifo, vecina de Chota, que quedó viuda y se convirtió en la nueva dirigente de Saweto, asegura que no tiene miedo. Que seguirá defendiendo el bosque y denunciando a los traficantes de madera aunque deba arriesgar su vida. Solo una cosa le preocupa.

El problema —me dijo— es que no sé leer.

No se trata de casos aislados. De acuerdo a la evaluación muestral realizada el 2018 por el Ministerio de Educación (2021), solo el 2,9% de los estudiantes asháninka de cuarto grado de primaria de las escuelas de educación intercultural bilingüe (EIB) alcanzó el nivel satisfactorio

de comprensión de textos en su lengua originaria, y solo el 4,5% lo hizo en castellano como segunda lengua. La EIB padece muchas otras problemáticas, como la pobre o inexistente infraestructura educativa, la falta de maestros con conocimiento de lenguas originarias o competencias docentes mínimas, la acogida acrítica de discursos como el del emprendimiento, la ausencia de una sólida propuesta de formación ética con perspectiva intercultural, entre muchos otros aspectos (abordamos algunos de estos en Frisancho & Delgado, 2018). Un estudio realizado en una muestra de docentes y líderes indígenas amazónicos que pudieron acceder a la educación superior (es decir, entre quienes en el conjunto de los pueblos indígenas amazónicos han alcanzado los mayores niveles de educación) encontró que ninguno alcanzaba el nivel de pensamiento económico esperado para personas adultas (Saavedra, 2020). ¿Cómo enseñar a los estudiantes a desenvolverse en un sistema que no se comprende?, ¿cómo dialogar, en condiciones de equidad, con los intereses del gran capital?, ¿con las agencias del gobierno atravesadas por dichos intereses?

Mar Pérez (2020) ha mostrado cómo la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA), que tiene como misión la lucha contra el narcotráfico y administra fondos de la cooperación internacional, ha venido promoviendo y financiando la titulación individual de tierras reclamadas por los indígenas. Pérez da cuenta del vínculo entre diferentes asesinatos de líderes indígenas, la falta de seguridad jurídica de las tierras comunales y procedimientos burocráticos que parecen diseñados no para la titulación sino para, precisamente, la desposesión. El caso de la comunidad Nueva Austria del Sira en la región de Huánuco es particularmente ilustrativo. Pérez señala que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos les brindó medidas cautelares:

[...] luego que dos sicarios intentaran asesinar a balazos, en 2019, al jefe de la comunidad, y que varios miembros de la Junta Directiva fueran secuestrados. Pese a haber iniciado los trámites

de la titulación en 2003, 17 años más tarde aún no lo lograron. En el mismo plazo, el Gobierno Regional, con los fondos transferidos por DEVIDA, ha otorgado más de 200 títulos individuales sobre el territorio reclamado por la comunidad, inclusive sobre la casa comunal. Los mapas satelitales evidencian que las zonas invadidas con el apoyo estatal están siendo masivamente taladas, lo cual es especialmente preocupante porque la comunidad se encuentra en la zona de amortiguamiento de la reserva comunal del Sira (Pérez, 2020, s.p.).

¿Cómo acercarnos desde el psicoanálisis a estos procesos contemporáneos? Considero que la noción de discurso capitalista constituye un operador teórico que brinda algunas posibilidades para ello⁴. Dicho de manera extremadamente sucinta, para Lacan un discurso es una modalidad de vínculo social que, como tal, se funda en el lenguaje (Lacan, 2011). Su trabajo clínico y teórico, articulador de la clínica del caso y la clínica del social, lo llevó a formalizar cuatro discursos, es decir, cuatro modalidades de organización del lazo social: discurso del amo, discurso del analista, discurso de la histérica y discurso de la universidad (Lacan, 2013). A lo largo de estos desarrollos, Lacan alude también a un discurso de la ciencia y a un discurso capitalista. Este último remitiría, *lato sensu*, a la modalidad de lazo social predominante en las sociedades regidas por el capitalismo. Esto es, en la actualidad, prácticamente en todo el mundo, incluyendo a los pueblos indígenas amazónicos, insertados en el sistema en condiciones de subordinación y discriminación.

La noción de discurso capitalista articula planteamientos marxistas y freudianos en el marco de la teoría discursiva lacaniana. De manera particular pero no exclusiva, las dinámicas de la plusvalía y la satisfacción pulsional. En la plusvalía hay una pérdida, pues una parte del valor generado por el trabajador es apropiada por el capitalista y

⁴ Para un examen detallado de la noción de discurso capitalista en la obra de Lacan véase el trabajo de Marcos Böcker Zavaró en el presente libro. Le agradezco su lectura crítica de este trabajo.

reintroducida en el ciclo productivo. En el caso de la pulsión, el lazo social implica una pérdida, pues no todas las mociones pulsionales pueden ser satisfechas. En lenguaje freudiano, la cultura conlleva necesariamente insatisfacción, malestar por la renuncia, a la vez que permite algunas formas específicas de encontrar satisfacción. En el caso del discurso capitalista, algo del goce perdido que conlleva estructuralmente el discurso (la pérdida de satisfacción pulsional que conlleva el lazo social) intentará ser recuperado a través del consumo de los objetos ofrecidos por el mercado, realimentando el ciclo productivo de manera permanente, pues la satisfacción buscada quedará siempre en falta respecto a la satisfacción obtenida.

De este modo, en el discurso capitalista pulsión y mercado se entrelazan a través de los objetos cuya producción intensiva, no hay que olvidarlo, requiere de recursos (metales, madera, hidrocarburos) ubicados con frecuencia en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas. Territorios cuya desposesión en el contexto de desigualdades estructurales, exacerba el lugar de mano de obra proletaria y de consumidores precarios en el que el sistema coloca a los indígenas.

El discurso capitalista sería entonces algo así como un *influencer* de la insatisfacción pulsional. Un hábil productor/vendedor de mercancías... y de insatisfacción. Uno cuyo lema bien podría ser «de la insatisfacción al consumo, del consumo a la insatisfacción» (producción mediante). Se trata de un *influencer* perverso que, rechazando la castración, le hace creer al «sujeto consumidor/consumido» (tomamos el término de Soria, 2019, p.821) que los objetos del mercado pueden colmar su falta estructural. Lo cual es imposible. Se instala entonces una serie, de un objeto fallido a otro. «*Impossible is nothing*» dicen tanto la frase publicitaria de ADIDAS como los discursos de autoayuda. Y, con ello, expresan en forma narrativa algo que trasciende lo formal, una característica estructural fundamental de la dinámica discursiva capitalista: el rechazo de lo imposible.

En condiciones de «diglosia cultural» (Tubino & Zariquiey, 2007), es decir, en el marco de relaciones asimétricas entre culturas, el *plus* del consumo de los objetos producidos por la técnica toma una configuración imaginaria específica para algunos integrantes de pueblos indígenas: «amestizarse», no parecer indígena, intentar salir del lugar de devaluación en el que el Otro de Occidente los coloca. Situación que, por supuesto, impacta subjetivamente y, de diversas formas, favorece la ruptura de los legados simbólicos. Ronin Same, artesana del pueblo shipibo de 31 años al momento de la entrevista nos dice en relación con esto que:

Algunas chicas cuando vienen acá [a la ciudad], dicen, se avergüenzan de su mamá, a pesar de ser shipiba, y cuando ven a su mamá, así vestida de shipiba, así, dan roche acercarse a su mamá [...] Por ejemplo, una chica que había en mi comunidad, acá estaba seis meses nomás creo, y ya no sabía qué es masato, no sabía qué es palometa (Delgado, 2016, p. 206).

Lacan señaló que el discurso capitalista constituye una modificación histórica en lo que denomina el discurso del amo (Lacan, 2013, p.181). En este, los lazos sociales se establecen a partir de significantes compartidos (significantes amo, S1), por ejemplo, por una tradición cultural. El avance de la modalidad discursiva capitalista erosiona el lazo social, lo cual se expresa con claridad en la mercantilización generalizada de todos los aspectos de la vida humana. En estricto, el discurso capitalista conecta sujetos y objetos de satisfacción pulsional (incluyendo entre estos, a los otros o a uno mismo, todas y todos objetivados como mercancía para el mercado, el Otro del discurso). De allí que sea más bien un falso discurso, un falso lazo social.

En el caso específico de los pueblos indígenas amazónicos, «lo indígena» deviene también mercancía y es ofrecido al mercado de lo exótico, erosionando instituciones culturales tan importantes como el chamanismo o diversas prácticas de solidaridad. Jeiser Suárez (Ranin Koshi),

varón del pueblo shipibo-konibo y de 35 años al momento de la entrevista, lo expresa con mucha claridad cuando señala:

Antes había *onanyas* y *muerayas* [chamanes]. Y ahora, para mí hay ayahuasqueros, todo es por plata. [...]. Para ser *mueraya*, pues, uno tenía que meditar diez años, ocho años, muchísimos años. Pero ahora tú tomas dos, tres veces el ayahuasca, pucha, ya ves tu visión [...] ¿Por qué?, ¿sabes por qué?, porque la gente dice lo que la otra persona quiere escuchar. Entonces así de simple, esto ya se volvió totalmente folclórico (Delgado, 2016, p. 208)⁵.

Del mismo modo, los miembros de pueblos indígenas identifican con mucha claridad cómo algunas prácticas relacionadas con la solidaridad y el compartir recursos terminan siendo erosionadas. Filiberto Romaina (Sanken Bima), con educación superior y de 65 años al momento de la entrevista, nos relata los cambios que identifica (al igual que muchos otros informantes a lo largo de los años) en el proceso de migrar de las comunidades a la ciudad:

[...] uno iba a la pesca y cuando él trae pescado, ya cuando le cocina le invita a todos, todo el mundo viene y come. Cuando el otro va, también cuando trae, igualito también lo hace. Ese era la costumbre del pueblo shipibo. O sea, todos comían en conjunto. Y cuando ya hemos venido acá, ya pues cada uno con su plata (Delgado, 2016, p. 159).

Loyda Martínez (Xetan Xame), mujer shipibo-konibo, iletrada y de 80 años al momento de ser entrevistada, diagnostica en la misma línea la razón de la pérdida de las prácticas de solidaridad que identifica: «*Jabira moa netebaon jakomain jiki, nawabaon xaran* (porque están entrando en un mundo diferente, porque están en medio de los mestizos)» (Delgado, 2016, p. 161).

⁵ En todos los casos en que citaremos entrevistas a miembros de pueblos indígenas, por razones ideológicas, preservaremos tanto el español amazónico como su coloquialidad.

Por supuesto, son claros los riesgos de la idealización del pasado y sombríos los llamados esencialistas al retorno de la tradición. En un pueblo amazónico como el shipibo-konibo, esta implicaba también prácticas como la ablación del clítoris, a la cual, más allá de su complejidad en el universo simbólico que le era propio, las y los propios shipibos no quieren retornar. Son evidentes también los riesgos de las dicotomías identitarias (binarismos se dice hoy en día) según las cuales los «mestizos», «nawas» o «choris» serían los culpables de todas las dificultades de los pueblos indígenas y estos de todo aquello que se puede ponderar. La lógica fálica del todo y la excepción, lógica segregativa, captura a los seres hablantes, «mestizos», indígenas o «gringos». En esta línea, es importante señalar que, a pesar de la mercantilización de una práctica como el chamanismo, para gran parte de los miembros de pueblos indígenas amazónicos esta mantiene toda su relevancia, sea que residan en la ciudad o en la selva. Saben distinguir a «ayahuasqueros» de auténticos chamanes y más bien estos, como hemos mostrado en otro trabajo (Frisancho & Delgado, 2017) sostienen una ética que los lleva a experimentar muchas veces conflictos morales relacionados, por ejemplo, con cobrar o no por el ejercicio de su complejo rol. Dicho de otro modo, el discurso capitalista erosiona el lazo social de los pueblos indígenas. Y estos, con tensiones y contradicciones, también resisten.

PISHTACOS Y DISCURSO CAPITALISTA

En 2018, en la comunidad de Victoria Gracia, cercana a la ciudad de Pucallpa, Olivia Arévalo Lomas, reconocida chamán del pueblo shipibo konibo de 81 años, fue asesinada por Sebastián Woodroffe, de nacionalidad canadiense, quien a su vez fue capturado y linchado por la comunidad. Estos trágicos sucesos concitaron la atención de la prensa y se suscitaron muchas especulaciones sobre las circunstancias y motivaciones de los mismos. Entre estas, para muchos indígenas «el gringo» era un «pishtaco». Más allá de este lamentable hecho, hoy en día los

rumores sobre la presencia de pishtacos en las comunidades amazónicas circulan ampliamente a través de las redes sociales⁶.

El pishtaco es un personaje de la mitología andina que extrae grasa humana y cuyos orígenes, señala Ansión (1989), se remontan a la invasión española, aunque con antecedentes prehispánicos⁷. La grasa es utilizada para diversos fines, que varían según el espacio y el tiempo. Por ejemplo, Vich y Zavala recogieron versiones en Ayacucho según las cuales la grasa humana se llevaría a Estados Unidos para fabricar electrodomésticos (Vich, 2010). La existencia de dicho personaje está, seguramente, sobredeterminada. Junto al sacamantecas⁸ o el vampiro, el pishtaco forma parte de un conjunto de personajes que, con sus especificidades, expresan miedos que los autores han relacionado de diversas formas con la muerte, la envidia, la agresión y la pulsión oral, la explotación, entre otros aspectos (Ansión & Sifuentes, 1989; Freud, 1991; Klein, 1952; Fernández & Pedrosa, 2008). En el caso específico del pishtaco, desde las ciencias sociales se ha propuesto que la existencia de este personaje está relacionada con relaciones de poder desiguales, sustractivas: «La grasa representa la fuerza vital de la persona, que es su bien máspreciado. Por eso, la extracción de grasa por un foráneo, enviado por gente de la ciudad, por curas, o por el mismo gobierno, es una manera de representar la *extracción del plustrabajo* y la explotación del campesino (Ansión & Sifuentes, 1989, p. 75) [énfasis nuestro].

Por supuesto, que el personaje guarde relación con condiciones de explotación en modo alguno significa que no pueda eventualmente vincularse, también, con la pulsión oral o con fantasmas propios de cada sujeto. Del mismo modo, si bien el capitalismo no inventó ni la explotación ni los intercambios asimétricos entre los seres humanos,

⁶ Por ejemplo, mientras redacto este trabajo, el destacado líder y comunicador indígena shipibo Juan Agustín Fernández denuncia en su cuenta pública de Facebook el acercamiento de pishtacos a Santa Clara de Yarinacocha (Fernández, 2021).

⁷ Por tanto, pre-capitalistas.

⁸ El «sacamantecas» forma parte de la mitología ibérica y es una persona viva, a diferencia de los vampiros que son, valga el oximorón, seres muertos (Pedrosa, 2008).

se trata, sin embargo, de un modo de producción en el cual la plusvalía «es la causa del deseo del cual una economía hace su principio» (Lacan, 1993, p. 54). Lejos entonces de cerrar la significación del personaje en una sola lectura, enfatizaré más bien aquella con valor heurístico para acercarnos a las condiciones de los pueblos indígenas amazónicos en el discurso capitalista. Todo esto, por supuesto, en el marco de los complejos intercambios culturales, sociales y económicos que, desde antiguo, se dan entre Amazonía y mundo andino; así como aquellos entre Occidente, los Andes y la Amazonía.

Como se ha señalado, la figura andina del pishtaco forma parte también del universo simbólico de los pueblos indígenas amazónicos. Por ejemplo, para el caso de los shipibos, Morin (1998) recuerda que el término *viracocha náhua* puede aludir al «blanco», el cual es envidiado por su tecnología y criticado «por su violencia, su codicia, su avidez por el oro y sus ansias de dominación» (p. 291). Pero también, señala Morin, el término puede aludir al pishtaco, que saca sangre y grasa para hacer conservas enlatadas o para que funcionen máquinas a motor. Santos Granero y Barclay (2010) recuerdan cómo, ante el avance de las actividades extractivas, han surgido en diversos momentos relatos de seres sobrenaturales que amenazan a los pueblos indígenas amazónicos. Así, para el caso de asháninkas, awajun y wampis durante la primera década del siglo XXI, Santos Granero y Barclay dan cuenta de la proliferación de un conjunto de relatos sobre seres sobrenaturales blancos («gringos alados», «bultos» y «selladores») que amenazan a las comunidades y suscitan un conjunto de temores que «parecen haber surgido a partir de la entrega masiva por el Estado de concesiones de exploración y explotación petrolera en territorios indígenas sin previa consulta a sus habitantes y organizaciones representativas, y se nutren en los acelerados cambios y presiones de todo tipo que los pueblos indígenas amazónicos vienen experimentando en los últimos años (Santos Granero & Barclay, 2010, p. 25).

En un texto claramente influenciado por Lévi-Strauss, Lacan señaló que un mito «da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido

en la definición de la verdad» (2006, p. 39). En esta línea, al igual que en los Andes, la presencia en la Amazonía del personaje del pishtaco, o de otros afines, daría cuenta de un malestar concomitante a los diversos procesos extractivos que padecen en el contexto de la expansión capitalista. De esta lógica extractiva, no hay que olvidarlo, participa también muchas veces la academia, recogiendo conocimientos y obteniendo beneficios sin que estos retornen, de algún modo, a los pueblos indígenas.

Podemos entonces caracterizar al discurso capitalista ya no solo como un *influencer* de la insatisfacción de la pulsión, sino también como un pishtaco. Un roba goce. No en vano Marx asocia el capital a la figura del vampiro: «El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa» (Marx, 1999, p. 179). No en vano también, sin ser marxista, Lacan señala: «Lo que Marx denuncia en la plusvalía es la expoliación de goce» (2013, p. 85).

Pero no se trata, o no solamente, de que se le atribuya al Otro el robo de un goce como maniobra para ocultar lo traumático de que «nunca tuvimos lo que supuestamente nos robó», esto es, no se trata simplemente de un asunto de «castración imaginaria» (Žižek, 1993, p.215), de velar con una ficción una falta insoportable. Se trata más bien de la sustracción específica de plusvalía y de goce inherente al funcionamiento del discurso capitalista que, en el caso específico de los pueblos indígenas amazónicos, es potenciada por ocupar el lugar de los últimos en el sistema. Para los pueblos indígenas amazónicos, la vigencia del discurso capitalista tiene menos el rostro de algunas tribulaciones posmodernas que el de la expoliación de su territorio y sus recursos, de sus conocimientos ancestrales y del valor generado por su trabajo contemporáneo, en gran medida proletario. Tiene también la cara de la fetichización como mercancía de sus tradiciones, identidades, ritos y prácticas que, no sin malestar y violencia, organizaban comunitariamente los modos de satisfacción pulsional.

NO-TODO EN LA LÓGICA DEL CAPITAL

La relación de los pueblos indígenas con lo que en Occidente denominamos naturaleza es uno de los aspectos que permiten evidenciar el contraste entre la subjetividad capitalista y lo que, de manera amplia, podemos denominar subjetividad indígena. A diferencia de la primera, que mercantiliza la relación con la tierra, el agua, las plantas y animales, para la subjetividad indígena las plantas y animales son sujetos que habitan no tanto un espacio «natural» (y por tanto explotable) sino un «espacio simbólico» (y por tanto, con límites a la explotación o depredación).

En las narrativas occidentales, la animalidad antecede a la humanidad. Sin embargo, en las cosmovisiones amerindias, la humanidad antecede a la animalidad, es decir, los animales eran humanos: «Los humanos son aquellos que continúan siendo lo que siempre han sido: los animales son ex humanos, no los humanos ex animales» (Viveiros de Castro, 1998, p. 472) [traducción mía]. Esta común condición humana es compartida también con las plantas. Como destacan Santos Granero y Barclay (2010), en un contexto de lucha entre cazadores y cazados, que plantas y animales se consideren personas implica límites culturales a las prácticas predatorias:

En estas eco-cosmologías, la competencia por fuerzas de vida se expresa como una lucha entre humanos/cazadores y no humanos/cazados en la cual los predadores cazan y consumen a sus presas, mientras que las presas se vengan de sus enemigos enviándoles enfermedades. Lo único que impide que estas economías políticas de vida se conviertan en una «guerra de todos contra todos» al estilo hobbesiano es la noción de que todos los seres vivientes son 'personas' y por lo tanto tienen derecho a la vida, y que toda agresión puede y será respondida con una agresión semejante o mayor. Esto resulta en una ética de autorregulación que garantiza el balance entre las diversas especies, a pesar de la práctica predatoria generalizada (Santos Granero & Barclay, 2010, p. 25).

En los términos de la teoría discursiva lacaniana, podemos decir que los significados culturalmente compartidos que implica el lazo social denominado discurso del amo instalan un límite en la relación con «la naturaleza», límite inexistente en el discurso capitalista.

Por supuesto, hoy en día muchas y muchos indígenas amazónicos habitan las ciudades y participan de prácticas muy diferentes a la caza o la pesca. Ello no implica que, por ejemplo, la relación tan particular que tienen con las plantas haya desaparecido. Estas siguen teniendo un rol central en los más diversos aspectos de sus vidas: en las relaciones interpersonales, en la crianza, la salud física, el bienestar subjetivo, el destino esperado o la práctica deportiva. En otro trabajo (Frisancho, Delgado & Salinas, 2020), hemos dado cuenta por ejemplo, sobre cómo los jugadores indígenas del campeonato de fútbol Copa Indígena (más conocido como «El mundialito shipibo») utilizan semillas de plantas en el calzado para optimizar su rendimiento, además de otras prácticas que denominamos «secretos culturales»⁹.

Habitar la ciudad o dedicarse al comercio no implica, necesariamente, ser devorado por la lógica individualista y pishtaca del capital. Un caso patente es el de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo, ubicada en la ciudad de Lima, en la ribera del río Rímac. Es quizá la comunidad indígena asentada en zona urbana más visible del Perú. Como señala Espinosa (2016), desde 1991 crece el número de migrantes shipibos que residen en Lima, formándose hacia el año 2000 la comunidad de Cantagallo. Desde entonces, la comunidad ha luchado por el cumplimiento de sus derechos culturales, enfrentando, a su vez, vulneraciones a sus derechos a la vivienda, la salud y la educación, entre otros. Entre acuerdos y compromisos no cumplidos de diferentes autoridades

⁹ Es ampliamente difundida entre los propios shipibo-konibo la comparación entre «El mundialito» y la antigua festividad del Ani Xeati, hoy extinta (Espinosa, 2020). Es decir, «El mundialito» no es simplemente un campeonato de fútbol importante, sino «la recreación de una fiesta importante de la propia tradición shipiba como es el *ani xeati* que dejó de celebrarse hace ya varias décadas» (Espinosa, 2020, p. 156).

de gobierno, el año 2016 un incendio arrasa el 90% de viviendas de la comunidad (Odiana, Álvarez & Pérez, 2017). Un año después, el entonces presidente de la república, Pedro Pablo Kuczynski, ofrece construir en el lapso de un año un conjunto habitacional que brinde solución al problema de vivienda. Luego de siete años, al momento de redactar el presente trabajo, dicho ofrecimiento, como tantos otros, no se ha cumplido.

Pero lo que quiero destacar es cómo, en este complejo proceso, emerge algo que desborda la lógica discursiva capitalista. La estructura legal y normativa del país no reconoce la posibilidad de que existan comunidades indígenas en zona urbana y, por tanto, de títulos colectivos. El no reconocimiento de las comunidades indígenas urbanas en el Perú constituye una política asimilacionista que «plantea a los pueblos ancestrales la siguiente disyuntiva: permanecer en la zona rural, si desean mantener su identidad; o bien incorporarse al mundo urbano renunciando a su identidad cultural» (Odiana, Álvarez & Pérez, 2017, p. 6). En este contexto, en los procesos de negociación de la comunidad con los organismos estatales un sector importante de miembros de la comunidad exige titulación colectiva (gran parte de ellos dedicados a la comercialización de su arte, el kené, es decir, instalados claramente en la dinámica del mercado). Esta exigencia de titulación colectiva no les trae beneficios instrumentales. Más bien, dado el marco normativo discriminador, complica procesos como la compraventa de la propiedad. Pese a ello, la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo no cede en su deseo por sostener un lazo comunitario que desborda la lógica individualista propia del capitalismo. «Cantagallo resiste» fue una de las consignas de la comunidad luego del incendio, y sigue siendo meridianamente reveladora. Entre tensiones y conflictos (internos, con el Estado, con la ciudad), en el contexto de una innegable violencia estructural, la comunidad de Cantagallo, inserta en el discurso capitalista, resiste también al mismo, excediéndolo.

No hay deseo puro, claro está. Lejos estamos de romantizar lo amazónico como algo inherentemente sabio, ecológico, anticapitalista, de una pureza imaginaria que habría que conservar en un museo. Es decir, muerto. Las y los indígenas amazónicos comercian, sostienen emprendimientos, creen en el progreso, se autoexotizan instrumentalmente para obtener beneficios económicos. Así como muchos combaten el narcotráfico, la tala y la minería ilegal en sus territorios, otros participan y obtienen beneficios de dichas actividades. Pero con todo, aquí y allá, de diversas formas, los pueblos indígenas amazónicos y no amazónicos, atravesados por la dinámica discursiva capitalista, vienen atestiguando también que no-todo el lazo social, incluyendo el que sostienen con lo que en Occidente llamamos naturaleza, ha sido capturado por aquella. Utilizando el fraseo del psicoanalista Jorge Alemán en otro contexto discursivo (2018), podemos decir que vienen dando cuenta de que «el crimen no ha sido perfecto».

El silencio es un significante. No tiene un significado en sí mismo sino en el marco de una trama discursiva, en relación con otros significantes. Puede, por ejemplo, significar una escucha atenta y respetuosa. En el dispositivo analítico, el silencio puede habilitar un espacio desde el que surja una verdad que desborde los sentidos (los del lenguaje y los del cuerpo, que acaso sean menos distintos de lo que parecen). Un espacio en el que lo inconsciente se diga, se produzca, se escuche. Pero en el espacio público (la academia lo es) el silencio puede también contribuir a naturalizar o perpetuar relaciones de dominación y discriminación. No queremos ese silencio. Ni las palabras de lo exótico, la devaluación o la idealización que mal-dicen lo indígena.

La desposesión de los pueblos indígenas amazónicos es un asunto de nuestra época. Y, como tal, nos corresponde posicionarnos ante ella. No es ni un hecho natural ni un destino. Como no lo es tampoco que en el Perú no haya ningún psicoanalista indígena.

REFERENCIAS

- Alemán, Jorge (2018). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED [edición digital].
- Ansión, Juan (1989). Presentación. En Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Ansión, Juan & Eudocio Sifuentes (1989). La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores. En Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a saca ojos* (pp. 61-105). Lima: Tarea.
- Beattie, Peter (2019). The Road to Psychopathology: Neoliberalism and the Human Mind. *Journal of Social Issues*, 75(1), 89-112. <https://doi.org/10.1111/josi.12304>
- Belaunde, Luisa Elvira (2019). La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos. En Rocío Silva Santisteban (ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 91-123). Lima: IWGIA, SERVINDI, ONAMIAP, COHARYIMA.
- Calavia, Óscar (2006). El indio ecológico. Diálogos a través del espejo. *Revista de Occidente*, 298(27- 2). [http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(298\)Oscar_Calavia.pdf](http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(298)Oscar_Calavia.pdf)
- Defensoría del Pueblo (2009). *Informe de Adjuntía N° 006-2009-DP/ADHPD*. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1191848/informe-adjuntia-006-2009-DP-DHPD20200803-1197146-4tofix.pdf>
- Delgado, Enrique (2016). *El malestar en la cultura shipibo-konibo*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Encalada, Karla. (2016). *Teorías y paradojas del postneoliberalismo en América Latina: redistribución estatal y acumulación por desposesión de los indígenas kichwa en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: CLACSO.
- Espinosa, Oscar (2016). La política indígena en la ciudad. El caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo. En Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin (eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 97-116). Lima: IFEA, IWGIA, PUCP.
- Espinosa, Oscar (2017). El turismo como escenario de negociación intercultural: El caso de las comunidades asháninka y yánesha de la selva central

- peruana. En Anne Bilhaut y Silvia Macedo (eds.), *Iniciativas empresariales y culturales. Estudios de casos en América indígena* (pp. 107-144). Quito: Abya Yala.
- Espinosa, Oscar (2020). El «Mundialito shipibo»: identidad, etnicidad y modernidad en la Amazonía peruana. *Debates en Sociología*, 50, 143-165. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202001.006>
- Fernández, Juan Agustín (2021). Shipi flash de último minuto: pishtacos sin verguenzamente acaban de asomarse a Santa Clara de Yarinacocha con potentes luces. Facebook, 25/11/2021. <https://www.facebook.com/juan.r.agustinfernandez/posts/10226084996408952>
- Fernández Juárez, Gerardo & José Manuel Pedrosa (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur.
- Freud, Sigmund (1991 [1913]). Tótem y tabú. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheberry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XIII, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Frisancho, Jorge (2016). Hace rato vengo pensando que uno de los eventos políticos más significativos del tiempo que vivimos, a nivel global. Facebook, 7/9/2016. <https://www.facebook.com/jorge.frisancho.9/posts/10154655279172323>
- Frisancho, Susana & Enrique Delgado (2017). La ética del chamanismo. Conflictos morales de los pueblos ashaninka y shipibo-konibo por el uso del dinero. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, 9, 290-319. <https://doi.org/10.36311/1984-1655.2017.v9esp.11.p290>
- Frisancho, Susana & Enrique Delgado (2018). Moral education as intercultural moral education. *Intercultural Education*, 29(1), 18-39. <https://doi.org/10.1080/14675986.2017.1405214>
- Frisancho, Susana; Enrique Delgado & Martín Salinas (2020). «Secretos culturales» y conflictos deportivos en futbolistas del pueblo indígena shipibo-konibo. *Liberabit*, 26(1), e370. <https://doi.org/10.24265/liberabit.2020.v26n1.05>
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

- Holden, William; Kathleen Nadeau & Daniel Jacobson (2011). Exemplifying accumulation by dispossession: mining and indigenous peoples in the Philippines. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 93(2), 141-161. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0467.2011.00366.x>
- Kasser, Tim; Steve Cohn; Allen Kanner & Richard Ryan (2007). Some cost of American corporate capitalism: A psychological exploration of value and goal conflicts. *Psychological Inquiry*, 18(1), 1-22. <https://doi.org/10.1080/10478400701386579>
- Klein, Melanie (1952). *Observando la conducta de bebés*. <http://www.insu-misos.com/M4T3R14L/BD/Klein-Melanie/Observando%20la%20conducta%20de%20bebes.PDF>
- Lacan, Jacques (1993). *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, Jacques (1986). *El seminario. Libro 11 (1964). Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2011). *El seminario. Libro 20 (1972-1973). Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012). *El seminario. Libro 4 (1956-1957). La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2013). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1950). *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*. http://palimpsestes.fr/textes_philo/levi_strauss/surmauss.pdf
- Lévi-Strauss, Claude (1979 [1950]). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología* (pp.13-42). Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (2008). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- Marx, Carlos (1999). *El capital I. Crítica de la economía política*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Ministerio de Cultura (2023). *Base de datos de pueblos indígenas*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun>

- Ministerio de Educación (2021). *Resultados en el tiempo. 4.º grado de primaria EIB. Resultados Generales 2012 -2018 (ECE)*. <http://umc.minedu.gob.pe/resultados-generales-en-el-tiempo/>
- Morin, Françoise (1998). Los shipibo-conibo. En: Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (editores), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (III, pp. 275-438.). Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, IFEA.
- Odiana, Richard; Esther Álvarez & Mar Pérez (2017). *Informe: situación de los derechos humanos de la comunidad Indígena urbana Shipibo-Konibo de Cantagallo*. Presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 20 de marzo de 2017 por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Lima.
- Paulino, Eliane (2014). Acumulación por desposesión dentro de la lógica rentista en Brasil (González Hernández, G., Trad.). *Estudios críticos del desarrollo*. 4, 131-156. <https://estudiosdeldesarrollo.mx/estudioscriticosdeldesarrollo/wp-content/uploads/2019/01/ECD7-5.pdf>
- Pedrosa, José Manuel (2008). Vampiros y sacamantecas: dietas blandas para comensales tímidos. En Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón* (pp. 15-48). Madrid: Calambur.
- Pérez, Mar (2020). *El inexplicable vínculo entre la lucha antidrogas, el despojo de tierras y los ataques a defensores indígenas en Perú*. *Debates Indígenas*. <https://debatesindigenas.org/notas/75-lucha-antidrogas-despojo.html>
- Saavedra, Marcio (2020). *Pensamiento económico y prácticas financieras de adultos indígenas amazónicos*. Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos Granero, Fernando & Federica Barclay (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropológica*, 23(28), 21-52.
- Schwartz, Shalom (2007). Cultural and Individual Value Correlates of Capitalism: A Comparative Analysis. *Psychological Inquiry*, 18(1), 52-57. <https://doi.org/10.1080/10478400701388963>
- Soria, Nieves (2019). *Síntomas del discurso capitalista*. <https://www.academica.org/000-1111/517>

- Tubino, Fidel & Roberto Zariquiey (2007). *Jenetián: El juego de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vich, Víctor (2010). *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 469-488.
- Zafiropoulos, Markos (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.
- Zárate, Joseph (2018). *Guerras del interior*. Debate. Edición digital.
- Žižek, Slavoj (1993). *La permanencia en lo negativo*. Titivillus. Edición digital.

UNA APROXIMACIÓN AL SUJETO SENDERISTA

Esteban Carpio Zúñiga

El 11 de setiembre de 2021, muere Abimael Guzmán, en la base naval del Callao. Según la autopsia, falleció debido a una neumonía bilateral que se complicó a causa de un agente patógeno. En ningún momento aceptó ser trasladado a un hospital, ni recibir ayuda médica; además, se negó a ingerir alimentos, hechos que agravaron su salud ya debilitada desde meses atrás.

Abimael Guzmán fue líder del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL), de inspiración maoísta, que en 1980 inició el periodo de violencia más intenso, extenso y prolongado de la historia republicana del Perú, extendiéndose hasta el año 2000. El saldo de víctimas estimadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), es de alrededor de 69 000 personas (CVR, 2008).

El proyecto senderista se distanció significativamente de sus predecesores, los de la llamada segunda ola: el Frente Sandinista de Nicaragua, el Frente Farabundo Martí de El Salvador y el M-19 de Colombia, a los cuales Guzmán despreciaba. Estos movimientos, aunque más organizados y con nivel más alto de planificación, compartían una característica que los emparentaba con los de la llamada primera ola, y esta era la imagen del «guerrillero heroico», en donde podemos agrupar a una

«izquierda radical que, a lo largo de los años setenta, persistiría en el debate sobre la “vía insurreccional” revestida de la mística que emanaba la memoria de la entrega de jóvenes como Luis de la Puente, Javier Heraud, Máximo Velando, Guillermo Lobatón o Juan Pablo Chango» (Rénique, 2003).

Sin embargo, el líder de Sendero Luminoso erige la imagen del revolucionario burócrata. Guzmán fue capaz de dirigir el aparato militar del partido desde la clandestinidad, a través del sedentarismo y la claustrofobia, viajando de escondite en escondite en maletas de autos, mientras leía y escribía febrilmente. El privilegio hacia la teoría es otra de las diferencias sustanciales. La construcción del llamado «pensamiento guía», que tomara la posta a Marx, Lenin y Mao para superarlos, prometió disolver por fin las diferencias entre el brazo armado y el político, ordenando el actuar del partido a través de su orientación ideológica, sumándose a esto el culto al líder y el endiosamiento de su figura, como manifestaban sus seguidores: «el más grandioso fruto de la materia consciente... jefe de la revolución mundial» y su omnipresencia, «lo buscan en el extranjero, pero él está en todas partes. Pero él está en cada célula del PCP dirigiendo personalmente la revolución» (Degregori, 2011, p. 96).

Como figura casi divinizada, sus militantes suscribían cartas de sujeción en las cuales daban su vida por la causa y rendían lealtad a su líder. Un militante detenido decía desde la cárcel: «colma el yo profundo, mueve el alma y encanta al espíritu: y da al individuo, como parte del conjunto, razón última de vivir. Yo como individuo no soy nada; con las masas y aplicando el pensamiento Gonzalo, puedo ser un héroe, muriendo físicamente por la revolución, vivirá eternamente» (Aranda, López & Salinas, 2009, p. 165).

Su aventura, por más sangrienta que haya sido, fue sobre todo intelectual, resaltando el valor «doctoral» y «científico» de su pensamiento. Estos elementos configuraron la posibilidad de poner en funcionamiento lo que él llamó «máquina de guerra», a través del fervor religioso

a su persona y sobre todo por la transferencia de su pensamiento a sus seguidores. Entre ellos hubo incluso una facción que, después de su caída y de su deshonrosa abdicación ante el gobierno de Fujimori, renegó de él como persona, pero no así de su pensamiento, continuando la lucha armada a través de la fracción Proseguir, donde «los felicianistas pretendían demostrar que proseguir la lucha armada era aún factible, sobre todo si se trataba ahora de una lucha antidictatorial» (Rénique, 2003, p. 113).

La mayor organización y planificación de Sendero llevó a que las decisiones pudieran ser tomadas de forma calculada, en lo que él llamo «equilibrio estratégico». Como dato curioso, Abimael llevó a cabo su accionar terrorista sin disparar una sola bala, ni hacer trabajo de base, función en la que estuvo comprometida Augusta La Torre, la camarada Norah, su primera esposa, hasta su misteriosa muerte en noviembre de 1988. Ella se encargó de endiosar su imagen en cada lugar que visitaba. Esta cualidad de estrategia, más que de guerrillero, le permitió ejecutar sus planes tras la comodidad de un escritorio, lo cual lo alejaba de una interpelación directa de sus actos y a la vez despersonalizaba al brazo militar del partido de sus atrocidades, ya que solo cumplían órdenes que señalaba como el camino necesario para un fin último superior. Ejemplo de esta lógica la vemos en la masacre de Lucanamarca, donde sesenta senderistas, con hachas y machetes, masacraron a 69 campesinos de forma brutal. Hechos como este eran justificados con frases como «esas son las cosas que decimos que son errores, excesos que se cometen. Pero no son problemas de línea» (CVR, 2008, p. 133), de hecho, Sendero Luminoso reiteraba que el triunfo de la revolución costaría un millón de muertos.

Por fuera de las fronteras de Latinoamérica, las comparaciones con el Khmer Rouge, que entre 1975 y 1978 ocasionaron el genocidio de un millón de camboyanos, no se dejaron esperar. Hinojosa (1992) propone un conjunto de semejanzas y diferencias. Dentro de las similitudes entre el Partido Comunista de Kampuchea (PCK) y el Partido

Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) están los aspectos organizativos, programáticos y metodológicos, además de la construcción de un partido militarizado que en Camboya determinó un régimen totalitario, autoritario y represivo. El desprecio a la vida es otra de las características comunes. Sin reparos, Pol Pot, en similitud a Guzmán, aceptaba la idea de sacrificar a dos millones de camboyanos para recuperar los territorios perdidos ante Vietnam. Dentro de las diferencias, para el autor citado, mientras Pol Pot logró alcanzar el poder rápidamente, debido a ciertas circunstancias que facilitaron su ascenso, con amplio apoyo del campesinado después del bombardeo de sus campos de cultivo por parte de los Estados Unidos, en el Perú Guzmán siempre tuvo la oposición de la sociedad peruana, y los campesinos, que en un primer momento vieron con cierto entusiasmo sus propuestas, rápidamente pasaron a serles opositores, combatiendo a Sendero a través de los comités de autodefensa. Otra de las diferencias entre ambos es la práctica de la muerte. Los aniquilamientos selectivos por parte de los Khmer Rouge fueron más a causa de la paranoia frente a los probables traidores, además de que el asesinato político tenía cierta tradición en Camboya desde hacía muchos años. De otro lado, al no alcanzar el gobierno, los aniquilamientos de Sendero Luminoso eran parte de su «estrategia de guerra», con un tinte estalinista de eliminación al opositor. De la misma forma, los acontecimientos se sucedieron de manera tan rápida e improvisada en Camboya, que no se supo hasta transcurrido un buen tiempo quién era el líder, por lo cual no se mantuvo un culto a la personalidad como se hizo con Guzmán. Este último movía los hilos del partido con la adoración de sus militantes, además de que ideológicamente, más allá de su confusión teórica y sus postulados erráticos, era muy superior al camboyanos, que no alcanzó el mismo nivel de formulación. No obstante, la diferencia principal es étnica: «el colonialismo francés no dejó un problema étnico de las dimensiones que supone la existencia del mestizaje» (Hinojosa, 1992, p. 89) en lo que fue la Indochina francesa, lo que facilitó la imposición del proyecto

maoísta de homogenización étnica. En cambio, en el proceso peruano el mestizaje y la diferencia étnica fue y sigue siendo el principal problema para la construcción de una nación.

Es sobre esto último que sería necesario dar un rodeo, sin caer en reduccionismos ni lugares comunes ya superados respecto al fenómeno senderista. Como argumenta Degregori (2011), la visión indigenista de Sendero Luminoso es errónea, al igual que las explicaciones milenaristas, las cuales «no reposaban sobre sólidas bases empíricas» (p. 71), dado que los movimientos campesinos surgidos desde inicios de la República yacían sobre actores diferentes, con una marcada diferencia ideológica. Por ejemplo, el comité pro-derecho indígena Tahuantinsuyo buscaba la unificación de la raza y la instauración de un gobierno justiciero, como en la época incaica. La propaganda común era que se encontraba próximo el día en que se restablecería el Imperio incaico y las tierras arrebatadas volverían a ser suyas. Este movimiento tuvo una aceptación general y bastante difusión a través de su periódico Tahuantinsuyo, que llegaba a todo el Perú, y a causa de ello fue combatido por el Estado y el gamonalismo (Kapsoli, 1982).

En el siglo XX, en el oncenio de Leguía, la política económica peruana giró hacia Estados Unidos como referente principal. Después de la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos consolidó su hegemonía mundial, y a razón de esto pasó a ser el primer destino de las exportaciones peruanas, desplazando a Inglaterra. Además de esto, Leguía permitió la fundación de la Cerro de Pasco Copper Corporation y dejó que la International Petroleum Company se apoderara de la bahía de Talara. Para Kapsoli (1982), este giro hacia la industrialización del país requirió el uso de mano de obra de bajo coste, a razón de lo cual se creó la ley de conscripción vial, que prácticamente obligaba a los indígenas a ofrecer su trabajo a cambio de ninguna remuneración y la ley de la vagancia, promulgada solamente para reforzar la primera ley. Las condiciones de trabajo eran esclavizantes, recurriendo en el mejor de los casos a la coacción, tratando a los indígenas prácticamente como ganado,

pues eran cazados por los gobernadores y entregados para hacer trabajos forzados, encerrados en cárceles por días sin comer y sin lugar donde hacer sus necesidades. Muchos nunca regresaban a su lugar de origen, y morían en la más completa miseria. Pronto se hicieron escuchar las voces de reclamo, tanto de la población indígena, que exigía mejores condiciones y del Patronato de la Raza Indígena, institución con un claro tinte paternalista, que mal que bien informaba acerca de los atropellos acaecidos a través de denuncias que nunca llegaban a investigarse.

Más que acercar a Sendero Luminoso a los movimientos campesinos de finales del siglo XIX e inicios del XX, se encuentran más similitudes con la reacción violenta del gamonalismo y la respuesta agresiva del campesinado. Como recopila Kapsoli (1982), se suman variados hechos con causas y desenlaces comunes. En lo que sigue de este párrafo, reseñaremos algunos de estos hechos a partir del trabajo de dicho autor. Por ejemplo, después de realizarse los primeros congresos indígenas en Lima, el subprefecto de Espinar, Cusco, mató a doscientos indígenas en masa. A un indio le quitaron los ojos y la lengua, a otro lo colgaron del campanario de la iglesia. Después del segundo congreso se formó la Liga de Hacendados, que pedían el cese del comité: «estos comunistas rojos preparan y difunden un pasquín mensual desde Lima, en el que dan órdenes e instrucciones y mandan socialistas para encabezar las rebeliones» (Kapsoli, 1982, p. 68), y como resultado el movimiento se declaró ilegal en 1927. Se dan, asimismo, diversas rebeliones, como la de 1921 en Tocroyoc, Espinar. Esta duró varias semanas, en las que, con ayuda de los campesinos de la zona, un grupo de indígenas tomó control de la ciudad ante la zozobra de vecinos y notables. Esta sublevación fue fuertemente reprimida: tras la captura y muerte de su líder, exhibieron su cuerpo por varios meses sobre el techo de la iglesia de Ocoruro, para servir de lección a los vencidos. En 1922, en las haciendas ganaderas de Quispicanchis, bajo el mando de Francisco Chilihuaní, los indios pretendieron saquear la hacienda, quemar el pueblo e instaurar el imperio del Tahuantinsuyo y el culto al dios Sol. En respuesta, los gamonales

arrasaron con los líderes y masacraron a cientos de indios. De la misma forma, en Azángaro, en respuesta a las masacres que se dieron a lo largo de la tercera década del siglo XX, los indios, con gran sentido de organización y carácter belicoso y gregario, fomentaron el bandolerismo, cometiendo latrocinios contra el ganado de los hacendados. El movimiento terminó con la masacre de los indios. Similar situación se dio en Huancané y La Mar en 1923, en Yanahuara, provincia de Caraz, en 1924, y en Cajamarca desde 1919 hasta 1925. En resumen, estos hechos, reseñados en el trabajo de Kapsoli (1982) muestran que muchos pueblos fueron asolados, dejando cadáveres de hombres, mujeres y niños sin sepultura.

Se podría decir que las tensiones entre campesinado y hacendados, indios y mistis, formaron el común denominador de la República, y las escenas de violencia fueron recurrentes hasta la dictadura militar de Velasco, cuando se cambió la configuración de la posesión de las tierras y se iniciaron las grandes migraciones a la ciudad que cambiaron el rostro de las ciudades. Esta tensión, sin embargo, no es patrimonio exclusivo de la República. Como señala Sifuentes de la Cruz (2004), Lima, como ciudad preponderante y expuesta por su geografía a invasiones de piratas y de otras potencias coloniales, se planteó desde el siglo XVII la necesidad de construir una muralla que resguardara a la población de estos peligros. Como dato accesorio, pero no menos importante, el temor se extendían hacia los indios, a pesar de que su proporción con respecto a la población de la capital virreinal de esos tiempos era escasa. Sin embargo, el temor a una posible invasión o conspiración contra Lima fue otra de las causas de sentir la necesidad de amurallar la ciudad. Una de las crónicas que rescata el autor es la del cronista Magaburu, quien «refiere en su Diario de Lima, las noticias del jueves 16 de Diciembre de 1666: ...se descubrió la maldad de los indios que se querían levantar en esta ciudad y matar a todos los españoles, y hablaban de prender fuego a la ciudad por muchas partes, y soltar el agua de la acequia grande de Santa Clara» (p. 90). Por aquellos años

se llevó a cabo una de las revueltas de indios más trascendentales de la época, en el arco del Puente de Piedra. El resultado represivo fue cortar la cabeza y las manos a los culpables y exhibir sus miembros por toda la ciudad como acto intimidatorio. Lima, como «ciudad amurallada», despertó viejos fantasmas virreinales cuando muchos años más tarde, desde las provincias de la sierra, fue amenazada por el terror, con destrucción de torres eléctricas y coches bomba.

Vemos una suerte de repetición de ciertos elementos de la historia peruana que confluyen en dos: la violencia, por un lado, y la confrontación constante entre blanco e indio, por otro. Primero, entendiendo la violencia no como un hecho aislado de esta región del continente, ni como una práctica con una singularidad simbólica respecto a formas de ejercer violencia en otras latitudes. Al final, la violencia ejercida en las épocas señaladas y la ejercida por Sendero Luminoso y su contraparte, representada por las fuerzas del orden, es producto de las profundas diferencias entre peruanos, algo que ya en su momento concluyó la CVR. Sin embargo, algo que todavía no se puede responder con claridad es de qué forma estas diferencias, con sus particularidades étnicas, raciales y económicas, llevaron a un grupo armado a desatar el terror de esa forma, y cómo fue que el grueso de víctimas pertenecieran al campesinado, y que haya sido justamente Sendero Luminoso, el llamado a liberarlos, el que ocasionó estos crímenes. «De acuerdo con los testimonios recibidos, el 54% de las víctimas fatales reportadas a la CVR fueron causadas por el PCP-SL» (CVR, 2008, p. 18).

La apuesta del presente trabajo es realizar un acercamiento a lo que denomino «sujeto senderista», y cómo este reproduce la historia de esta disputa histórica como mandato imperativo de goce, entendiendo al sujeto no como la persona o el individuo que toma decisiones, sino como supuesto, según la articulación signifiante:

Pero, simplificando, consideramos S1 y la batería de los significantes, designada por el signo S2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras que en el punto de origen en el que nos situamos para

establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería signifiante que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber (Lacan, 2008, p.11).

Desde este sentido, la clásica fórmula del sujeto en psicoanálisis es reformulada, y ya no es solo el efecto de la articulación de dos significantes, sino entre un S1 que interviene en el S2 que es el campo del saber, entendiendo al saber como el campo del goce del Otro. Es entender al sujeto como el efecto de esta intervención, un rasgo.

¿Cuál es entonces el rasgo del sujeto senderista? Podemos hacer el intento de localizarlo en la singularidad de sus actores y responder qué es aquello que se repite para intentar llegar a su causa a través de lo reprimido.

A diferencia de lo que comúnmente se podría pensar desde una visión reduccionista proveniente de la izquierda más ortodoxa, lo que inició Sendero Luminoso no fue una lucha de clases ni de castas. No era el levantamiento de indios contra blancos ni del oprimido contra el opresor; por el contrario, las fronteras fueron difusas, configurándose un gran desorden en este sentido. El proceso peruano, a diferencia que lo sucedido en otras latitudes, configuró un nuevo sujeto político y social que solo podría entenderse como posmoderno, por carecer de un centro que lo represente. A lo largo de la época republicana, este sujeto fue cobrando cada vez mayor relevancia, sin por esto lograr un pleno reconocimiento, como mestizo. Recogiendo una expresión de Preciado (2020), el mestizo, el que no es blanco ni indio, sino un poco de ambos, pero no pertenece nunca a un lugar definido, es una especie de monstruosidad irrepresentada. «El monstruo es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden todavía ser considerados como verdaderos en un régimen de saber y poder determinado» (p. 45). Fue este mestizo, instruido con ideas de la modernidad heredadas de la Ilustración, proveniente de las pequeñas aristocracias de pueblo, el que se levantó en armas y desató el terror,

tanto para criollos como para los indios. En palabras de Degregori (2011), Sendero Luminoso es básicamente el «producto del encuentro [...] de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana, que sufría un doloroso proceso de desarraigo y necesitaba desesperadamente una explicación ordenada y absoluta del mundo como tabla de salvación» (p. 76). Acerca de la denominación de «doctor» y de la pretendida imagen de intelectual y científico, afirma que esta insistencia tiene que ver con la «necesidad de reconocimiento y legitimación de intelectuales provincianos mestizos en un país centralista y racista» (p. 112).

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre el mestizo y el sujeto senderista? ¿Por qué el mestizo, o lo mestizo, para ser más exactos, sería aquello que generaría este tipo particular de violencia, exacerbada y aparentemente sin concesiones? Por lo que repite. Para Freud, en *Recordar, repetir y reelaborar* [1914], el neurótico tiende a repetir en vez de recordar, abriendo paso hacia su ser lo reprimido, que se manifiesta a través de inhibiciones y actitudes negativas del carácter que se repiten constantemente, constituyendo lo que denominó compulsión de repetición. No obstante, su observación se centra en el ámbito de la transferencia y la resistencia dentro del tratamiento, donde advierte «que la transferencia es solo una pieza de repetición y la repetición es la transferencia del pasado olvidado» (1991b, p. 152). Si la repetición es parte del pasado olvidado del individuo, se podría hacer un estudio psicológico de cada miembro adscrito a Sendero Luminoso, pasando por aspectos económicos y antropológicos, encontrando razones en su pasado como la exclusión, el maltrato, la discriminación, etcétera, tratando de definir de esta forma un perfil del senderista; algo que en su momento intentó Portocarrero en *Razones de sangre* (1998). Es necesario avanzar un poco más respecto a esta perspectiva y no hablar tanto de los mestizos, sino de lo mestizo, recogiendo la visión de sujeto que propone Lacan. Es decir, el sujeto senderista será aquel que no necesariamente es el actor senderista, sino parte del discurso que vehiculiza

un saber, el cual debemos de entender como perfectamente articulado y del cual nadie es responsable. La repetición, en este sentido, «es una denotación precisa de un rasgo que he extraído para ustedes del texto de Freud como idéntico al rasgo unario, un palote, un elemento de la escritura, un rasgo en tanto conmemora una irrupción de goce» (Lacan, 2008, p. 82). El sujeto senderista será entonces lo mestizo que se repite como rasgo, entendiendo a lo mestizo como aquel lugar de confrontación insalvable donde no se es ni uno ni lo otro, ni español ni indio, y a la vez ambos. La imagen más resaltante de este conflicto es José María Arguedas, para quien el habitar este lugar problemático fue el *leit motiv* de sus relatos. Su obra, que parte de una reivindicación de lo andino como proyecto de modernidad, se encaminó a reducir esta brecha en un lenguaje literario que permitiera encauzar «todas las sangres» en un proyecto común. En 1952 afirmaba: «El estudio del mestizo es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú. Hasta el presente solo se han escrito ensayos que contienen reflexiones sobre el problema; no se ha cumplido aún un verdadero plan de investigación en contacto con el hombre mismo» (1977, p. 2). Quizá intuía del peligro de dejar pendiente esta tarea por mucho tiempo.

¿A qué goce responde este sujeto senderista, y cómo este se encarna en la «máquina de guerra» como estrategia político-militar para alcanzar el poder? Para responder esto es necesario dar un rodeo a la naturaleza netamente moderna de Sendero Luminoso. Guzmán cumplía con el imperativo kantiano de lograr el bien supremo a través de la revolución popular por encima de cualquier satisfacción «patológica». Para Horkheimer y Adorno (1994), la posibilidad de que este vaciamiento de la «relación patológica con los objetos pueda darse en la conciencia de los sujetos, es una superstición y en el caso de ser posible, solo podría ser realizada por un loco» (p. 142). La pareja de filósofos alemanes define a las sociedades totalitarias como aquellas adecuadas en tomarle la posta al planteamiento kantiano, al extraer todo afecto

en su propuesta por alcanzar el supremo bien social, extrayendo todo tipo de subjetividad al sujeto, cosificándolo. Avanzan un poco más, rescatando la figura del Marqués de Sade y la apatía del martirizador ante el martirizado como presupuesto indispensable de la virtud, como la absoluta indiferencia frente a los estímulos de los sentidos. Lacan (2009) completará esta lógica:

Sería pues por inducción sobre ese efecto como se encontraría en él el Soberano Bien de los Antiguos, si Kant según su costumbre no precisara también que ese Bien no actúa como contrapeso, sino, si así puede decirse, como antipeso, es decir, por la sustracción de peso que produce en el efecto de amor propio (*Selbstsucht*) que el sujeto siente como contentamiento (*arrogantia*) de sus placeres, por el hecho de que una mirada a ese Bien vuelve esos placeres menos respetables. Textual, tanto como sugerente (p. 728).

Se podría decir con esto que la maldad del proyecto senderista no es patológica, a razón de que no satisfizo los placeres inmediatos de sus actores. Por el contrario, actúan en relación a un soberano bien que ordena actuar por encima de los valores aprendidos y del placer y sufrimiento propio y del martirizado. Ante la falta absoluta de objetos de placer-displacer, surge su negativo, el plus de gozar, ya no regido por hacer de nuestros actos lo mejor posible, sino por lo imposible. A la vez, este soberano bien se convierte, entonces, en un amo que ordena esta forma particular de gozar, donde nadie se satisface, sino solo su voluntad. A esto Lacan llamó voluntad de goce.

Convengamos en que este amo-otro no existe, pero también que no hay necesidad de esto para que sus efectos se hagan tangibles en la subjetividad de sus actores. El sujeto senderista es, entonces, la iteración de lo mestizo como rasgo que se articula a un saber que se repite como imperativo de goce, manifestándose más que en una ideología concisa o conscientemente definida, como un acto de repetición, dándole forma al acto de gozar del amo, a saber, la repetición de la masacre, el odio al español y al indio indistintamente. El sujeto senderista puso en acto

este saber de forma condensada a través de la reiteración de la historia de su propio advenimiento.

Justamente este elemento difícil de hablar —y a veces pareciera no conveniente de tocar— es el que vuelve, no a través de pensamientos reprimidos, sino a través de su forma, de su anatomía, podríamos decir. Es fácil caer en la fascinación por el contenido, centrarnos en los personajes sin prestar atención en el decorado. Respecto a esto, Freud (1991b) advierte que el deseo reprimido primordial se expone en la forma, más que en el sueño mismo. Este deseo reprimido se manifiesta en los sueños a través del trabajo que le confiere a la forma del sueño.

De la misma manera, el deseo bien intencionado, supongamos, un ideal de igualdad o de reivindicación de clases o de liberación del oprimido —que es tomado a formar parte de este saber articulado— pasaría, a través de un cortocircuito, a adquirir la forma del deseo reprimido primordialmente. El deseo reprimido no se manifiesta en contenido sino en forma; no hay algo definido que le dé una personalidad o naturaleza simbólicas, sino solo hacia aquello que empuja como rasgo de goce que parasita cualquier otro deseo a su mandato. A través de mandato y forma, el sujeto senderista está sujeto a este saber, siendo su insistencia el goce del otro. Este sujeto senderista es solo una de las manifestaciones del que podríamos llamar de forma más extensa sujeto mestizo, el cual hace su aparición con mayor frecuencia, sin necesidad de recurrir a la masacre, al asesinato y al terror, sino en aquellas violencias más solapadas, pero perniciosas de todas formas. Nada asegura que si no salimos del oscurantismo al que nos empuja la resistencia como mecanismo inconsciente de mantener el material reprimido en su lugar, no vaya a suceder nuevamente el episodio de los años ochenta y noventa del siglo pasado, y quizá esta vez sin retorno. Volviendo a los sueños, las pesadillas pueden tolerarse siempre y cuando no invadan el campo de la realidad consciente; por cierto, solemos despertar para no ver aquello que nos resulta intolerable, sin percatarnos de que quizá sea ello lo más real que nos habita.

REFERENCIAS

- Aranda, Gilberto; Miguel López & Sergio Salinas (2009). *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*. Santiago de Chile: RIL.
- Arguedas, José María (1977). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. CDMX: Siglo XXI.
- Comisión de entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR (2008). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: ed. autor.
- Degregori, Carlos Iván (2011). *Qué difícil es ser Dios*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Freud, Sigmund (1991a [1900]). *Obras completas. Volumen 4: La interpretación de los sueños (parte I)*. James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991b [1914]). Recordar, repetir y reelaborar. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XII, pp. 145-154). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hinojosa, Iván (1992). Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas. *Debate Agrario*, 15, 69-93.
- Horkheimer, Max & Theodor Adorno (1994). *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kapsoli, Ernesto (1982). *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. Lima: Atusparia.
- Lacan, Jacques (2008). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques (2009). Kant con Sade. En *Escritos 2* (pp. 727-754). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Portocarrero, Gonzalo (1998). *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia política*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rénique, José Luis (2003). *La voluntad encarcelada: las «luminosas trincheras de combate» de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sifuentes de la Cruz, Luis Enrique (2004). *Las murallas de Lima en el proceso histórico del Perú. Ensayo acerca de la historia y evolución urbana de la ciudad de Lima entre los siglos XVII y XIX*. Lima: Concytec.

**ENTRE EXPLOSIÓN Y CANSANCIO:
ALIENACIÓN Y RESISTENCIA FRENTE A LAS FORMAS
CONTEMPORÁNEAS DEL MALESTAR**

**Mauricio García Peñafiel
Rodrigo Bilbao Ramírez**

INTRODUCCIÓN

Con este texto quisiéramos contribuir a la exploración y el esclarecimiento del conflicto en nuestra actualidad. En las ciencias humanas existe un conjunto importante de pensadores que postulan algo así como el «fin del conflicto», lo que no significa sin embargo «fin de la violencia». Al contrario, en las sociedades posmodernas (Lipovetsky, 1983), de la autonomía (Ehrenberg, 1998, 2010) o del rendimiento (Han, 2014), por tomar algunas de las referencias más importantes sobre esta corriente de pensamiento, la violencia aumenta, pero adopta formas bárbaras, insidiosas, no discursivas, confrontándonos frecuentemente a lo impensable. Si la violencia estalla fuera de los sistemas sociales y políticos (los fundamentalismos, los neonacionalismos y las radicalizaciones, por ejemplo) o —a la escala del individuo— fuera del sistema psíquico (pasos al acto, intentos de suicidio, escarificaciones, adicciones o abusos de «nootrópicos», aburrimiento crónico o formas agudas y variadas de cansancio), vemos que poco o nada dicen los actores de estas violencias y esto engendra temor. El discurso y la discusión menguan y toma su lugar el paso al acto, la descarga o modos silenciosos del malestar.

¿Significa ello que el conflicto ha desaparecido o se ha interiorizado, desdibujándose de la escena social y de la vida psíquica?

Los hechos recientes —justo antes de la pandemia— de explosión social, en muchos lugares del planeta, deberían hacernos relativizar el diagnóstico de fin del conflicto. En Francia y Bélgica el fenómeno de los *gilets jaunes* (chalecos amarillos) en que ciudadanos ocupan las calles debido a un aumento del precio de los combustibles; en Chile la explosión social de octubre de 2019, que se desata debido a un aumento del precio del billete del metro. Casi al mismo tiempo hay insurrección en el Líbano porque el Estado quiere cobrar un impuesto al uso de aplicaciones sociales como WhatsApp. Fenómenos como estos nos obligan a intentar entender lógicas globales que dan cuenta de una reubicación del conflicto, de nuevas puestas en escena en la vida colectiva de la naturaleza conflictiva de la condición humana.

Lo mismo ocurre probablemente a la escala del individuo. Una serie de síntomas mudos, informes, que no dan para entrar en las psicopatologías clásicamente descritas, dan cuenta probablemente de neo-modalidades de vivir y vérselas con el conflicto. Es este ejercicio, este intento, el que hemos querido desplegar aquí a propósito del *burn out* y las experiencias en torno al cansancio y la fatiga. Nos interesa determinar qué nos enseñan estas experiencias sobre la naturaleza del conflicto hoy.

LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO DEL CONFLICTO

Las ideas clásicas sobre el conflicto se expresaban en un lenguaje que sugería que lo individual y lo colectivo podían distinguirse con facilidad, a pesar de la complejidad introducida por Freud a este respecto. El conflicto en su dimensión interpersonal o colectiva llegaría a la realidad psíquica individual a condición de que las fuerzas o demandas opuestas se interioricen. Así, cuando un sujeto está en conflicto con su superior en el trabajo —que representa la autoridad sobre sus subordinados— diremos que se trata de un conflicto social atrapado en una

dinámica dominante-dominado. En cambio, si el conflicto proviene de sentimientos contradictorios experimentados por el sujeto —como el deseo de respetar a un superior a pesar de la oposición a una de sus decisiones—, entonces el conflicto se calificará de psíquico. En efecto, en este caso, el sujeto se adhiere, por su apreciación de la persona del líder, a lo que al mismo tiempo se opone. Sin embargo, el límite no siempre es tan claro. Muy al principio de su obra, en 1921, Freud —como testigo de los conflictos sociales de su época que dieron lugar a los fenómenos de las multitudes, a la toma de las calles— escribe:

La oposición entre psicología individual y psicología social o psicología de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero solo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (1992, p. 67).

El entrelazamiento de estos dos enfoques psicológicos y, por extensión, de los conflictos individuales y colectivos, es sorprendente en uno de los fenómenos de conflicto social que pudimos observar directamente en Chile, en el marco de la explosión social. El movimiento feminista, bajo el impulso del colectivo «Las Tesis» de la ciudad de Valparaíso, ha llegado a ocupar el espacio público para denunciar los abusos contra las mujeres, principalmente las violaciones. Esto forma parte de un movimiento social más amplio y heterogéneo que denuncia un amplio abanico de abusos: abusos económicos, desigualdad salarial, el irrisorio sistema de pensiones, abusos en las relaciones laborales, abusos de las empresas coludidas. He aquí algunos ejemplos de este

último tipo de abuso: hay fabricantes de papel higiénico y empresas farmacéuticas que llevan años vendiendo sus productos a precios excesivos. Los responsables chilenos, que se supone que deben proteger su país y los intereses de sus ciudadanos, han abusado de estos últimos vendiendo agua a empresas privadas, aprobando una ley de pesca que ofrece el mar a ciertos grandes grupos económicos. A esta lista se añaden los abusos cometidos por miembros de la Iglesia católica, cuyos casos se descubren constantemente en todo el país, poniendo en duda el papel de la Iglesia como mediadora en los conflictos sociales (ver al respecto Contardo, 2018). El número de abusos es interminable, y enumerarlos todos nos alejaría del tema de este artículo.

Durante las actuaciones del colectivo feminista «Las Tesis», mujeres que no se conocían se encuentran en la calle a través de las redes sociales. Señalando a los transeúntes, cantan y gritan el estribillo: «Y la culpa no era mía ni dónde estaba ni cómo me vestía. ¡El violador, eres tú!». Cuando termina la manifestación, estas mujeres hablan, se abrazan y lloran. Se produce una verdadera catarsis colectiva, compleja y conmovedora. Como espectador, uno no puede evitar sentir el dolor y la fuerza de estas mujeres. A pesar de la naturaleza indudablemente híbrida del fenómeno, es evidente que su magnitud impide reducirlo a un puro intento de victimización o a una crisis histórica. Colegas universitarios nos relataban —en el período posterior a la explosión social en Chile— que un número no insignificante de alumnas «explotaban» en medio de las clases o en los pasillos. Estaban atravesadas por algo que simplemente les impedía seguir con sus vidas; estaban visiblemente sacudidas por la verdad de los abusos que habían sufrido y por el conflicto que las atravesaba.

De este modo, el movimiento social ha tocado lo íntimo y ha permitido a muchas mujeres hablar y expresar, por fin, lo que hasta ahora había permanecido indecible. Pocas veces hemos visto un fenómeno en el que lo psíquico y lo social estén tan fuerte y poderosamente entrelazados.

Freud (1992) ya era consciente de que las masas de su tiempo eran el lugar social donde el conflicto no solo encontraba un modo de expresión, sino también una función de descarga. Los trabajadores en las calles no solo expresaban las desigualdades que sufrían en su relación con el capital. Tampoco eran ovejas que actuaban por instinto de rebaño, ni eran mentes simples que se dejaban sugestionar. La multitud no es ni una histeria colectiva ni una psicosis colectiva: se decía esto complacientemente en la época de Freud y aún hoy lo oímos a veces. No. En la multitud surgen líderes, y los miembros experimentan —nos dice Freud— una identificación con este líder en la medida en que hace o dice lo que los miembros desean hacer o decir, pero no se atreven, porque están demasiado atrapados en sus mecanismos de control. Como resultado, el líder aparece en ese momento, en la multitud (¡y no detrás de las pantallas!), como un ideal del yo: encarna lo que me gustaría ser. Al mismo tiempo, nos vemos compartiendo este ideal con nuestro vecino en la multitud o en el estadio —uno de los pocos lugares donde todavía podemos acercarnos a esta experiencia de unidad en un ideal— y constituimos una comunidad psíquica. A través de esta identificación inconsciente a nivel del ideal del yo compartido, se crean vínculos muy fuertes y nace «la» masa, en singular.

La actuación de «Las Tesis» funciona como un espacio colectivo de mediación en el sentido más amplio del término. Hay una ritualización del dolor, la intimidad se colectiviza, se dice y se encuentra su salida. Las mujeres, sin duda muy diferentes entre sí en su vida cotidiana, se identifican con una mujer que ya no calla, una mujer que denuncia y exige derechos y un trato digno y justo. La puesta en escena ya no es solo una expresión de la intimidad: interviene realmente en la intimidad. A través de la escenificación social de las experiencias más privadas, el sufrimiento y los conflictos psicológicos ocultos toman la forma de un conflicto social. Se elaboran en el intercambio dentro del marco creado por la puesta en escena. Al mismo tiempo, el estallido social es la contingencia propicia para que se diga esta dolorosa intimidad.

Atrapados en un fenómeno social, la vergüenza de los individuos y otras emociones son contenidas y acogidas como legítimas. Lo social simplemente los simboliza y transforma lo íntimo con un poder poco común. El dolor silencioso del maltrato, ahogado por el esfuerzo de construir una ‘vida normal’, se convierte en conflicto y desamor en la calle, gracias al movimiento social. No estamos seguros de que la terapia pueda ayudar mejor a estas mujeres.

Este largo desvío tenía como objetivo captar mejor la articulación de lo psíquico y lo colectivo. También permite señalar la necesidad de no perder de vista las lógicas sociales que intervienen en la génesis de los conflictos, en la forma en que aparecen, pero también en la forma en que se viven y finalmente se ‘resuelven’.

**NUEVAS FORMAS DE CONFLICTO EN EL MUNDO DEL TRABAJO:
LO QUE PODEMOS APRENDER DE LOS CONFLICTOS RELACIONADOS
CON EL ACOSO Y EL *BURN OUT***

La psicología clínica se enfrenta hoy a un debate persistente. Podemos entender muchos trastornos y patologías psicológicas como experiencias de inadecuación, como la incapacidad de defenderse y simbolizar, o podemos pensar en estos mismos trastornos como el resultado de la decadencia de una estructura social. Esta misma divergencia de aprehensión se encuentra en el campo de la psicopatología del trabajo.

Dejours (2006, 2007) y Dejours y Gernet (2016) analizan cuatro fenómenos importantes y crecientes:

1. Patologías ligadas a la sobrecarga de trabajo, que dan lugar a *burn out*, al *karôshi*¹ y a trastornos musculoesqueléticos.

¹ En Japón esta palabra se refiere a la muerte de personas jóvenes por causas cardiovasculares, y que no tienen antecedentes previos que hagan previsibles este tipo de patologías. Se trata de personas que tienen largas jornadas de trabajo, en torno a las setenta horas semanales.

2. Patologías postraumáticas, que son el resultado de agresiones o de diversas formas de violencia durante la jornada laboral².
3. Depresiones, tentativas de suicidio y suicidios que tienen lugar en el lugar de trabajo o en sus inmediaciones. Se trata de fenómenos más difíciles de estudiar, debido el impresionante nivel de resistencia a la búsqueda de la verdad que ofrecen los suicidios en el trabajo (Dejours, 2009).
4. Patologías del acoso.

En torno al acoso y al *burn out*, surge el debate entre entender la patología como un efecto de la desestructuración del mundo del trabajo frente a la tentación de analizar los fenómenos de sufrimiento en el trabajo como una insuficiencia del individuo inmerso en las transformaciones de la cultura organizacional. Dejours explica que la intimidación y el acoso no son nuevos en el lugar de trabajo, a diferencia de las patologías que se derivan de ellos. Dos elementos explican su crecimiento: el aumento del acoso y de los comportamientos hostiles (*mobbing*), que conlleva un incremento de las reacciones patológicas (Dejours, 2006), y la fragilización de las personas ante las maniobras de acoso (Dejours, 2007). Este debilitamiento es el resultado de una desestructuración de los recursos defensivos de los trabajadores: hoy en día, algo está sucediendo con los individuos, que ya no son capaces de defenderse, protegerse, filtrar o ignorar (entre otras maniobras) los fenómenos de acoso que siempre han existido. Hay que señalar que, en lugar de referirse a un declive del vínculo social, del pacto social simbólico o de la ley, Dejours (2007) sugiere que esta desestructuración de las defensas de los trabajadores está determinada por la desestructuración de las defensas colectivas, en particular las que sustentan la solidaridad.

² Al comienzo, este fenómeno aparecía sobre todo en empleados de bancos y del sector financiero que eran víctimas de raptos. Posteriormente el fenómeno se ha generalizado a otros sectores y por razones asociadas muy variables.

La creciente pérdida de solidaridad sería «el factor determinante del aumento de las patologías: las patologías del acoso son ante todo patologías de la soledad» (p.270) [traducción nuestra]. Por tanto, pasamos de una posición que consiste en identificar un déficit defensivo en el individuo a otra que incluye una pérdida de estructura a nivel de la institución: la solidaridad.

Sin embargo, nos parece que también sería pertinente interpretar que la fragilidad individual, el déficit defensivo y la patología de la soledad son también el resultado de un fenómeno social que impulsa las transformaciones del trabajo contemporáneo a través de la creación de nuevas formas de alienación y de servidumbre voluntaria. Las nuevas formas de organizar el trabajo, las nuevas estrategias de gestión, evaluación, ‘optimización’, y las aspiraciones de calidad total —entre otros significantes que marcan este punto de inflexión— están vinculadas a nuevas psicopatologías del trabajo. Estos dispositivos, y los mensajes subyacentes que los acompañan, pueden considerarse la expresión sintomática de la evolución reciente de las formas de dominación social y económica (de Gaulejac & Hanique, 2015), de las que el trabajo es solo una de las primeras manifestaciones. Estas patologías, que consideramos en primer lugar como alienaciones mentales en el sentido psiquiátrico, podrían ser el índice de las nuevas formas de alienación —en el sentido marxista del término esta vez— que el trabajo instala en la vida social y subjetiva (Dejours, 2006). Una vez más, encontramos la íntima conexión entre la psicología individual y social, tan cara a Freud.

El *burn out*, o síndrome de agotamiento profesional, se basa en la misma observación. No es una patología de naturalezas pequeñas que se descomponen, de personas nerviosas que se consumen; no es una neurastenia o fatiga nerviosa ligada a las transformaciones producidas por la revolución industrial, ni neurosis, ni depresiones. Son las personas más comprometidas con el trabajo las que más a menudo presentan este síndrome (Dejours & Gernet, 2016; Maslach & Leiter, 2016); las más implicadas, e incluso las que tienen fe en las orientaciones de las nuevas

estrategias de gestión y dirección del trabajo y de la empresa (Chabot, 2017). Siguiendo las orientaciones de Maslach y Leiter (2016), autores de una de las obras más autorizadas en la materia, podemos resumir las manifestaciones más centrales del *burn out* de la siguiente manera:

- Erosión del compromiso. La percepción de que el trabajo que era significativo y motivador se convierte en frustrante, sin sentido y desagradable.
- Erosión de las emociones. Sentimientos positivos —como el entusiasmo, el placer, la dedicación y la seguridad— que dan paso a la ira, la ansiedad y los sentimientos depresivos.
- Problema de ajuste entre la persona y la función. Los individuos tienden a ver este desequilibrio como una crisis personal, un signo de su debilidad o inadecuación, «cuando en realidad es el entorno profesional que está en el centro del problema» (p. 52).

El conflicto entre la subjetividad y el sistema, por utilizar una formulación clásica, adquiere aquí tintes muy particulares. Como los síntomas se instalan gradualmente —el agotamiento no se presenta inmediatamente como una crisis aguda, sino que se instala progresivamente—, el propio individuo suele negar el peso del entorno. Seguirá trabajando. Aunque no rinda tanto como antes, no constituye una amenaza inmediata para la productividad. Los observadores externos ven a alguien que intenta salir del paso, ven ‘lloriqueos’ de personas débiles que no pueden admitir el fracaso. Todos los actores implicados en esta dinámica del mundo profesional eclipsan, voluntariamente o no, el peso de este sistema. Se niega así el verdadero conflicto y los esfuerzos se dirigen a tratar —en el mejor de los casos— a un enfermo. A primera vista, podemos tener la impresión de que se trata de personas débiles que se derrumban en el trabajo, que se esfuerzan por ocultar su comportamiento de evitamiento. Por ello, a menudo construimos la figura del fracaso no asumido. Al hacerlo no percibimos los problemas

sistémicos que desgastan a estas personas, que llevan en sus cuerpos y en su agotamiento el fracaso de un sistema, el fracaso de un modo de organización. En lugar de enfrentar un conflicto social u organizacional, nos quedamos con síndromes psicopatológicos. Las mujeres maltratadas también llevan varias huellas y erosiones en sus cuerpos y existencias. Gracias al conflicto social ya no se reducen a una intimidad dolorosa o a un cuerpo vivido como extraño. El conflicto se reposiciona en la relación entre los géneros y las modalidades de existencia asignadas a cada uno en el orden social; se desplaza de la intimidad y se juega en el espacio público.

Consideremos un ejemplo más concreto del *burn out*. Se ha identificado que las profesiones de cuidados, asistencia personal y servicios son más vulnerables debido a un conflicto que no se puede vivir, más precisamente la no realización del trabajo emocional (Hochschild, 2017). Estas profesiones no producen objetos visibles, ya que la eficacia de sus actividades depende de su discreción e inmaterialidad. Esto crea una serie de dificultades en cuanto a su reconocimiento. Es demasiado fácil caer en el estereotipo de que quienes trabajan en estas profesiones no hacen nada. Además, los protocolos y las encuestas sobre la satisfacción de los servicios y las prestaciones solicitadas a los usuarios pueden, en algunos casos, sustituir al agradecimiento expresado directamente. En ciertos contextos, esto «puede llevar a verdaderas “negaciones de reconocimiento”, ante las cuales la sobre-implicación en la relación con los usuarios puede convertirse en una modalidad de defensa individual específica» (Dejours & Gernet, 2016, p. 109). Básicamente, si el reconocimiento no lo dan los superiores, el personal lo buscará en la relación con los pacientes.

Además, el trabajo de atención a las personas moviliza emociones muy contrastadas: empatía, compasión e interés, pero también asco, miedo y rechazo. Estos sentimientos contradictorios pueden resolverse para mantener la relación con los pacientes. Esta elaboración, sin embargo, no solo depende de las capacidades individuales, sino en gran

medida de un ejercicio colectivo de puesta en común y deliberación sobre el trabajo concreto. Si este tiempo de elaboración no es posible, debido a los mandatos de rentabilidad, los individuos tienden a distanciarse de las emociones que los encuentros con los pacientes despiertan. El conflicto entre la lógica de gestión, que pretende reducir los costos, y el trabajo real no se aborda ni se afronta directamente. Lo no dicho, lo evitado, denegado o reprimido hace síntoma en el agotamiento de los profesionales afectados: «El sufrimiento que se siente aquí es consecuencia del compromiso con el sistema de gestión, que sin embargo es denunciado. La implicación angustiada con la actividad, con riesgo de agotamiento físico y psicológico, representaría una forma de no pensar en el conflicto de naturaleza moral que generan las contradicciones del trabajo» (Dejours & Gernet, 2016, p. 110). Podríamos añadir el impacto de no pensar en la dimensión política de los conflictos. La despolitización de los temas de gestión en el trabajo es, sin duda, uno de los factores que contribuyen a su condensación en cuerpos y psiques agotados.

YO CANSADO, TODOS SATURADOS

El agotamiento de los cuerpos y de las subjetividades es probablemente uno de los síntomas más enigmáticos de la vida contemporánea, y es algo mucho más amplio que el *burn out*. No sabemos exactamente qué es lo latente a estos síntomas, ni qué es exactamente lo real que se trama detrás de las formas variadas de cansancio físico, psíquico y social. Entre cuerpos extenuados, psiquismos agobiados y saturación social (Gergen, 1992), observamos formas variadas de evitamiento, de des-implicación, de muda irritabilidad, desgano, falta de deseo, impulso de desaparecer, incluso de ausentarse de sí mismo, de las responsabilidades y de la neo-obligaciones e ideales que las sociedades de la autonomía traen de la mano (Ehrenberg, 1998, 2010).

Existe una gama amplia de formas de la extenuación y el cansancio. Desde el punto de vista clínico, podríamos ceder a la tentación de construir un «espectro» (como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* [DSM] puso de moda en algún momento) de estos trastornos, enumerando síntomas y diferenciando intensidades de la fatiga y la saturación. Pero este modo de proceder corre el riesgo de no captar lo esencial. Puede resultar más significativo detenerse a pensar que hay fatigas deseadas por el sujeto y otras que no lo son. La implicación en un esfuerzo sostenido, por ejemplo, genera una sensación de abatimiento que da al individuo un margen en la esfera profesional y familiar, de suerte que se puede descargar de una parte de sus responsabilidades. Darse a fondo en el deporte o en la sala de *fitness* puede funcionar no solo como un medio de estar en forma u ocuparse de la salud y del cuerpo, sino también como un medio de desocuparse, de instalarse en la vida «muerto de cansancio» y por lo tanto no disponible para otras ocupaciones, salvo el reposo. En los deportes extremos de aventura, la búsqueda del cansancio es deliberada: la fatiga no es allí negativa, el sufrimiento relativo que ella acarrea se inscribe como un desafío personal en la búsqueda de un cierto sentido vital, que produce júbilo y goce (Le Breton, 2002). Existir no es suficiente, los individuos buscan, en el vértigo del riesgo y del esfuerzo, «sentir su existencia» y experimentar el shock de algo real, es decir de algo que los sacuda. El flujo del pensamiento se detiene, las preguntas se disuelven por un rato y, en la extenuación, algo se detiene y da lugar a otra experiencia de sí.

Las formas de cansancio no deseado —siendo el *burn out* la más significativa y estudiada— implican que el sujeto padece la fatiga, pero no la busca, ni la desea. ¿Qué padece el individuo? Pensamos que no basta con decir «los efectos del neoliberalismo» pues hay que describir mejor las estructuras o procesos intermediarios entre el individuo y las lógicas macrosociales. El *management* y los nuevos modos de evaluación en el trabajo, tal como lo planteamos en el apartado anterior,

son una de esas formas intermediarias que modifican la experiencia del trabajo que hace el individuo, rompiendo los lazos de solidaridad, de confianza y de ayuda mutua, socavando también las posibilidades de elaborar grupalmente las ambivalencias emocionales y los conflictos que el trabajo suscita. Otra forma intermediaria muy importante la constituyen las tecnologías, que han aumentado la velocidad en el trabajo y, de manera general, han implicado una aceleración social (Rosa, 2014). A estas alturas del partido, parece bastante claro que «las dinámicas del crecimiento [económico] y de la aceleración social están íntimamente entrelazadas» (Rosa, 2014, p. 39). Respecto a los efectos subjetivos de estas tecnologías el ejemplo del email, evocado por Rosa (2014), es paradigmático. Escribir un mail toma la mitad del tiempo que escribir una carta clásica en papel. Si alguien pasaba dos horas tratando su correo, con el mail se suponía que dicha tarea le tomaría solo una hora, aumentando su tiempo disponible para otras tareas en el trabajo. Sabemos que lo que ha ocurrido no es eso. El supuesto de que el número de mensajes recibidos y enviados seguiría siendo el mismo, no es verdad, han aumentado vertiginosamente. «Usted necesita mucho más tiempo para todo lo que se refiere a la comunicación que antes que el Web fuera inventado» (p. 30). El tiempo disponible no aumenta, sino que deviene cada vez más escaso. La aceleración instala entonces —según Rosa— formas severas de alienación social que dificultan la realización de la concepción moderna de la vida buena.

El teléfono celular y el computador portable permiten seguir trabajando sin cesar. Bajo o junto a las promesas de movilidad, adaptabilidad, reactividad inmediata, etcétera, el hecho es que estas tecnologías hacen que el tiempo de trabajo sea potencialmente ilimitado. En muchos casos esto trae de la mano la inquietud de escuchar sonar el teléfono en cualquier momento, de que alguien pida información enviado un mail, incluso en vacaciones; en fin, un conjunto de micro experiencias que hacen que «la vida cotidiana esté totalmente colonizada por una urgencia sin fin, que desborda el marco de la empresa y que ya no ahorra ni la vida personal

ni familiar» (Le Breton, 2015, p. 62). Incluso en los casos en que el trabajo ha sido ‘liberado’ gracias a estas tecnologías, en que el ejecutivo deviene «mánager de sí mismo» y se organiza como desea, en realidad no escapa a las evaluaciones anónimas, hechas informáticamente, eventualmente por un algoritmo, que analiza los datos de la productividad. El teletrabajo durante los confinamientos de la pandemia no ha hecho sino perfeccionar dichos procesos. Y cuando los individuos ya no logran seguir el ritmo, amenaza la fatiga crónica, experimentan una suerte de enigmática impotencia o un fracaso de la subjetividad.

Indudablemente, estas vivencias testimonian grados variados y variables de alienación a los objetos, a las tecnologías, a las pantallas, a las redes, a un exceso de comunicación y —en un futuro no muy lejano— al *metaverso*. La «nuevas enfermedades del alma» (Kristeva, 1993) dan cuenta de modos imprecisos e informes en que estas experiencias suscitan reacomodos de las subjetividades. Pero es también parcialmente verdad que las vivencias en cuestión (fatiga, agobio, extenuación, evitamiento, etcétera) son la expresión de un intento de desalienación, de no respuesta a los ideales y obligaciones normativas de la vida contemporánea. David Le Breton (2015) ha acuñado el concepto de «blancura» para intentar describir estas lógicas que nos parecen representar formas de resistencia a la alienación:

La blancura es un entumecimiento, un dejar estar que nace de la dificultad para transformar las cosas. En este universo del control que se impone en el ambiente de nuestras sociedades neoliberales, es una paradójica voluntad de no poder. Dejar de querer controlar su propia existencia y permitir su propio hundimiento. Es una investigación deliberada de la penuria en el contexto social de la profusión de objetos; una pasión de la ausencia en un universo marcado por una búsqueda desenfrenada de sensaciones y de apariencias; un deseo de desposeerse allá donde el ambiente social está invadido por el poder de las tecnologías y la acumulación de bienes; una voluntad de supresión ante la obligación de individualizarse.

Paradójica preferencia del menos en detrimento del más. Frente a la hipervigilancia requerida para continuar con el ejercicio de su autonomía, adoptan el grado *a mínima* de la conciencia. Ya no quieren ni comunicarse, ni intercambiar, ni proyectarse en el tiempo, ni siquiera participar en el presente; no desean nada, ni tienen nada que decir. Prefieren ver el mundo desde la otra orilla (p. 19).

En los intersticios de la vida numérica y del control algorítmico del trabajo y la producción, los humanos siguen inventando, siguen creando modos de retracción, de defensa y protección frente a la alienación. Es por esto por lo que no nos parece pertinente leer en estas transformaciones una «muerte del sujeto» o el fin de la «negatividad». El punto central respecto a lo que nos ocupa en este artículo es que el modo en que pensamos los efectos del individualismo y la autonomía cambia la comprensión que podemos fraguar del *burn out* o de otros síntomas de fatiga. Ehrenberg (1998) en *La fatigüe d'être soi*, mostró que la evolución en el modo de pensar y experimentar la depresión —en tanto revelador de las transformaciones sociales— ponía en evidencia un paso de una sociedad en la cual los seres humanos sufrían por una relación de conflicto entre un orden social organizado en referencia a lo permitido y lo prohibido (la neurosis clásica es la figura paradigmática y también la depresión entendida como conflicto entre el deseo y la culpa) a otro orden social, organizado en referencia a lo posible y lo imposible, donde los individuos ya no sufren o se enferman bajo la lógica del conflicto sino de la insuficiencia. El hecho de que después de los años setenta la depresión deviene el «trastorno de moda», y ya no más la neurosis, sería una indicación empírica de esta transformación social (Ehrenberg, 1998). La depresión ya no es pensada como desgarramiento entre la culpa y el deseo, sino como insuficiencia de energía, de tiempo, de memoria, en buenas cuentas... fatiga frente a las exigencias de las sociedades de la autonomía. Habríamos pasado entonces de un contexto social en que pesaba sobre los individuos la prohibición de ser ellos mismos, a otro contexto donde lo que pesa es la obligación de serlo.

¿Significa esto que el conflicto desaparece y que la referencia a la interdicción o la ley desaparecen? Ehrenberg (2010) continúa su investigación más tarde, analizando esta vez las discusiones y la evolución de los trastornos límites y narcisistas, trastornos que ayudan a ver con mayor claridad las tensiones actuales en torno a los valores y normas de la autonomía. Su conclusión confirma que la autonomía sería el nuevo organizador de la institución social, pero que justamente continúa a funcionar como una institución social que obliga, que obliga a ser autónomo. Es decir que la institución no estaría en vías de descomposición, ni de declive, ni de colapso por el repliegue individualista que acarrea la lógica de la autonomía. El individualismo es y sigue siendo una idea social y no la negación del lazo social. El individuo recibe la obligación social de mostrar su capacidad de ser autónomo (mánager de sí mismo en el límite) no solo en el trabajo, sino en casi todos los ámbitos de la vida. «Los sufrimientos del ideal se presentan entonces como el precio a pagar por esta pérdida de autoridad, por esta disminución de la obligación social. Estos sufrimientos serían respecto de los valores de la autonomía, lo que la neurosis clásica era respecto de los valores de la disciplina» (p. 20).

Ehrenberg (2010) construye una argumentación opuesta a los diagnósticos que podríamos llamar «declinológicos» y que sistemáticamente habían identificado el surgimiento del individualismo a una catástrofe, a un repliegue narcisista y a una deserción del lazo social (Lasch, 1999; Lipovetsky, 1983; Sennett, 1979). Para Ehrenberg la institución, la obligación social y por ende el conflicto, aunque disminuidos e incluso velados, siguen operando. En el *burn out*, en la depresión y en otros síntomas de la fatiga y el cansancio seguiría operando el conflicto, la división subjetiva diríamos en psicoanálisis.

Desde una reflexión filosófica, Byung-Chul Han (2014) sostiene que habría una falla argumentativa en el trabajo de Ehrenberg. Han sostiene que las sociedades de la autonomía, que él llama «sociedad de la *performance*», efectivamente más llenas de ideales que de interdicciones,

sufrirían de un exceso de positividad, que Han sitúa en el fundamento de la lógica de los sufrimientos por cansancio. «La melancolía, como la histeria o la tristeza, son fenómenos de la negatividad, mientras que la depresión [en su forma contemporánea] está ligada a un exceso de positividad» (p. 24). La depresión de la que sufre el individuo exitoso de la sociedad del rendimiento no reposaría en ninguna relación ambivalente con algún otro del cual se habría separado —la ambivalencia respecto al objeto perdido de Freud (1992).

Ninguna dimensión de alteridad estaría implicada. El corresponsable de la depresión, en la que termina frecuentemente el *burn out*, es más bien la relación exagerada consigo mismo, sobre controlada, una relación que toma características destructivas. El sujeto eficaz, agotado, depresivo, es al mismo tiempo usado por sí mismo. Está cansado, agotado de sí mismo, de la guerra que lleva contra él mismo. Incapaz de salir de sí mismo, de estar *afuera*, de confiar en el otro, en el mundo, se empecina en sí mismo, lo que termina, paradójicamente, por horadar y vaciar al sí mismo. El sujeto *se usa* como en una rueda de hamster, que gira siempre más rápido que ella misma (Han, 2014, pp. 20-21).

Han (2014) piensa que el modelo del conflicto presupone la existencia de la negatividad, de la represión, de la ley, la institución y la negación. Tal presupuesto no se verificaría hoy, de suerte que la desconflictualización que Ehrenberg observa, habría que considerarla como un signo de la positivación general de la sociedad, que se anuda a una desideologización y una despolitización. En tal contexto se produciría, para este filósofo coreano, una «mutación de sujeto a proyecto» (p. 28): las sociedades neoliberales harían del individuo un *mánager* de sí mismo, induciendo así una autoexplotación que además se produce bajo el sentimiento de libertad, de consentir libremente a esa forma de violencia muda, pues no hay explotador. Sería la realización perfecta del capitalismo: no hay explotador, el sujeto se explota a sí mismo, «el proyecto

deviene proyectil que el sujeto eficaz dirige contra sí mismo» (p. 29). Se seguiría entonces, entre otros fenómenos, los síntomas variados y múltiples de cansancio y fatiga.

La discusión está abierta. En otro lugar hemos indicado nuestras reservas contra las tesis declinológicas, que diagnostican «el fin de toda negatividad», el auge del narcisismo, del goce *non-stop* y el eclipse del otro (Bilbao & García, 2017). Pensamos que hay algo muy «filosofante» en dicho diagnóstico, que no resiste a la confrontación a la clínica o a la observación empírica de los fenómenos sociales, como el evocado al comienzo de este texto respecto al movimiento feminista en Chile. Sin pretensión de hacer de ello una prueba de alguna de las posiciones en juego en este debate, quisiéramos terminar con una pequeña viñeta clínica. Se trata de una situación en que un paciente se queja de no sentir lo que «debería» sentir. Habla de sus vacaciones en una isla tropical paradisíaca. Debería sentirse relajado, alegre, lleno de felicidad, pero está tenso, estresado, pensando en el trabajo y chateando por WhatsApp. No poder entrar en el estado en el que cree que debería estar en ese momento le amarga y le enfada. No es consciente de lo socialmente construida que está esta experiencia y de cómo responde a los ideales de autonomía y relajación. Experimenta la situación como una inadecuación vergonzosa de su parte —ya que no podría «ni siquiera disfrutar de la vida en vacaciones»— y no es consciente de cómo las nuevas normas sociales se apoderan de su intimidad. La tensión que siente en su cuerpo desde que se despierta es una interiorización de algo que todavía no puede experimentar como un conflicto. ¿Significa esto que su cansancio y desazón habitual son la marca de una ausencia de negatividad, de ausencia de división subjetiva o, en fin, de ausencia de conflicto? Nada es menos seguro. Debemos explorar más clínica y empíricamente las sendas de la interiorización del conflicto, al mismo tiempo que su retorno a la escena pública bajo el modo de explosiones sociales o nuevos fenómenos colectivos.

CONCLUSIONES

Hemos querido reflexionar sobre algunas implicaciones subjetivas del conflicto desde una perspectiva que trasciende la dualidad individual/colectivo. Abordando algunos ejemplos de esta interacción, extraemos algunas consecuencias. La idea de una separación de lo individual y lo colectivo a la hora de leer fenómenos como los revisados se pierde desde un comienzo a partir de Freud. En este sentido, separar en el análisis trastornos individuales y fenómenos sociales supone una disminución notable en el estudio de la cuestión. En este sentido no podríamos pensar patologías, por un lado, y problemas sociales por otro; ni siquiera el concepto «psicosocial» aborda la cuestión como lo plantea Freud. Es más bien en el cruce o la interacción de ambos que podemos develar con mejor precisión los fenómenos que abordamos. Lacan para ello utiliza al menos dos ideas: por un lado, la «banda de Moebius», que conecta al sujeto en una dimensión continua y no dual, y por otra la «inmixión de otredad», que relaciona al otro y al sujeto en una doble incorporación. Es decir, lo social está incorporado en la subjetividad y lo social se sustenta en lo subjetivo.

Esta conexión propuesta no se puede reducir una a la otra: el sujeto no se reduce a fenómenos sociales, aun cuando se capturen ampliamente las condiciones sociales que lo afectan. En otros trabajos hemos desarrollado las consecuencias de este punto, pero cabe destacar que, pese a las transformaciones del vínculo social descritas en estas páginas, tanto en el modo de enlazar con otros y manifestarnos, en las condiciones de sostener un trabajo en un mundo precarizado, como también una estructura social y laboral cada vez más inconsistente, existe un punto de escape a una captura total. El sujeto aparece donde no se le espera, sigue produciendo una especie de resistencia en sus síntomas, realiza «arreglines» varios que desmienten la idea de una absorción absoluta de parte de lo social que lo reduzca a una intimidad abolida por las condiciones de su producción. El discurso filosófico o sociológico no pueden

captar esas singularidades y quizás la clínica pueda dar cuenta de ello, de un cierto ingenio o incluso una creatividad para sustraerse a los imperativos de las sociedades de la autonomía.

Pese a lo anterior, debemos reconocer que las defensas colectivas a lo menos se transforman, si no merman. Freud (1998) habla tempranamente de los diques culturales contra la pulsión: vergüenza, asco, moral, dolor, compasión. Incorporaciones dolorosas y necesarias para contener la pulsión en el campo de lo social. A partir de lo expuesto, se hace pertinente revisar esta dimensión, cuando la vergüenza adquiere un valor diferente en la actualidad, la moral es tergiversada en un individualismo de masas, las defensas colectivas se precarizan y externalizan, al modo de un «*rider* uberizado». Ya no contamos al parecer con la estructura que sostenía dichas defensas.

Independiente de la precarización expuesta, afloran fenómenos sociales dignos de analizar, elaboraciones colectivas que cuestionan estas ausencias y que nos hacen pensar en una suerte de «perlaboración» del fenómeno colectivo, perlaboración operada por y a través del fenómeno colectivo. Al seguir siendo sujetos de lenguaje, aunque intentemos con todas las fuerzas de la técnica abolirlo, al parecer la existencia discurre en ese fino hilo discursivo que conecta al sujeto con los fenómenos sociales de un modo peculiar. La pérdida de la estructura simbólica-institucional que se declara, genera efectos constatables de resistencia, sintomáticos diríamos, que debemos escuchar en su dimensión compleja, por sobre la dualidad individuo/colectividad. Más allá de una nostalgia por el nombre del padre que podría venir a poner orden y sostener(nos), debemos buscar localizar los nodos de resistencias, como también leer las transformaciones que hoy evidencian los cuerpos cansados, sufrientes, dañados y debilitados. Conflictos encarnados en una dimensión reveladora que conviene ser capaces de interpretar.

Ceder demasiado rápido a las argumentaciones del fin del conflicto y al eclipse de la alteridad es no solo un error intelectual y clínico, sino que contribuye a instalar el terruño donde prospera la negación y la

denegación del conflicto. Y no es improbable que este tipo de argumentaciones participen en crear —cual profecía autocumplida— de manera performativa el clima en que toda opacidad debería ser desterrada de nuestras relaciones, dejándonos «invadir por el sentimiento de que si hay alteridad, no puede sino tratarse de un enemigo potencial» (Benasayag & del Rey, 2012, p. 79). La escucha psicoanalítica, la exploración clínica atenta, no deja de captar destellos de un sujeto siempre activo, que se sigue moviendo, contra todo diagnóstico filosofante, demasiado sintético o definitivo.

REFERENCIAS

- Benasayag, Miguel & Angélique del Rey (2012). *Eloge du conflit*. Paris: La Découverte.
- Bilbao, Rodrigo & Mauricio García (2017). Algunas confusiones en la discusión psicoanalítica sobre los estados límites: humanización, posición femenina y tecnociencia. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 37(132), 439-455.
- Chabot, Pascal (2017). *Global burn out*. Paris: PUF.
- Contardo, Óscar (2018). *Rebaño*. Santiago de Chile: Planeta.
- de Gaulejac, Vincent & Fabienne Hanique (2015). *Le capitalisme paradoxant: un système qui rend fou*. Paris: Seuil.
- Dejours, Christophe (2006). Aliénation et clinique du travail. *Actuel Marx*, 1(39), 123-144.
- Dejours, Christophe (2007). Vulnérabilité psychopathologique et nouvelles formes d'organisation du travail (approche étologique). *L'information Psychiatrique*, 83(4), 269-275.
- Dejours, Christophe (2009). *Suicide au travail: que faire?* Paris: PUF.
- Dejours, Christophe & Isabelle Gernet (2016). *Psychopathologie du travail*. Issy-les-Moulineaux: Elsevier Masson.
- Ehrenberg, Alain (1998). *La fatigue d'être soi*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenberg, Alain (2010). *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob.

- Freud, Sigmund (1992a [1917]). Duelo y melancolía. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XIV, pp. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992b [1921]). Psicología de las masas y análisis del Yo. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XVIII, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1998 [1905]). Tres ensayos de teoría sexual. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (VII, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gergen, Kenneth (1992). *El Yo saturado*. Barcelona: Paidós.
- Han, Byung-Chul (2014). *La société de la fatigue*. Union Européenne: Circé.
- Hochschild, Arlie Russell (2017). *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*. Paris: La Découverte.
- Kristeva, Julia (1993). *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris: Fayard.
- Lasch, Christopher (1999). *La cultura del narcisismo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Le Breton, David (2002). *Conduites à risque*. Paris: PUF.
- Le Breton, David (2015). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris: Métailié.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Maslach, Christina & Michael P. Leiter (2016). *Burn out. Des solutions pour se préserver et pour agir*. Paris: Les Arènes.
- Rosa, Hartmut (2014). *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris: La Découverte.
- Sennett, Richard (1979). *Le culte de l'intimité*. Paris: Seuil.

PANDEMIA Y VIRTUALIDAD

Carlos León García

There is a theory which states that if ever anyone discovers exactly what the Universe is for and why it is here, it will instantly disappear and be replaced by something even more bizarre and inexplicable. There is another theory which states that this has already happened.

Douglas Adams, *The Restaurant at the End of the Universe*

En octubre de 2021 Mark Zuckerberg hizo un anuncio sobre el cambio del nombre su compañía Facebook a un universo más grande denominado Meta (Meta, 2021). Con Meta se nos promete la idea de un «nuevo» mundo virtual, donde podremos compartir espacios, personalizar nuestros avatares, cambiar locaciones imaginarias —o no— y hasta jugar en tiempo real con personas al otro lado del mundo. Los memes, parte de esta generación, no se hicieron esperar. Las comparaciones tampoco.

Dentro de la imaginación del futuro ha habido muchísimos ejemplos, pero me centraré en algunos pocos. La virtualidad, que era ajena a la gran mayoría del Perú, se nos hizo presente de manera casi intempestiva con la llegada del Covid-19, virus que algunos nunca imaginaban llegaría a cambiar tanto las vidas en el intervalo de unos meses. Si bien las tecnologías demorarían en ser aplicadas debido a políticas gubernamentales y a la corrupción, los peruanos de a pie ya venían usando algunas.

Fui testigo de cómo algunos docentes que ya llevaban más de veinticinco años en la carrera luchaban por entender nuevas formas de comunicarse —Zoom, Meet, Microsoft Teams, entre otros—, quienes a pesar de haber sido capacitados en las famosas TICs no podían crear una sala o compartir pantalla. Esto se extendió rápidamente a distintas esferas o ministerios, así como a la empresa privada. Como si gracias al virus tuviéramos que adaptarnos forzosamente, salvo aquellos bienaventurados que podemos vivir con tecnología en el día a día.

Con la implementación de las teleconsultas por parte del Ministerio de Salud, de pronto series como *Los Supersónicos* (1962), donde las citas con el médico se hacían a través de una pantalla, ya no nos parecían tan descabelladas. Esto es lo interesante de la ciencia ficción, una categoría que muchas veces es dejada de lado o no es tomada en serio por ciertos eruditos o puristas, pero que a veces nos enseña más no sobre lo que podrá venir después (ese futuro distópico) sino sobre aquello en lo que nos hemos convertido. Ian Parker (2006), psicoanalista británico, nos menciona que «las nuevas formas de experiencia, las relaciones sociales y las formas de subjetividad que se hallan en la ciencia ficción pueden considerarse como recursos legítimos para el examen del presente. Y, en la medida en que el pasado se reproduce a partir de nuevos sistemas dominantes de significados, lo que entendemos como realidad a partir de la tecnología y la naturaleza empieza a desaparecer» (p. 83).

La realidad nos llevó a escenarios distintos donde tuvimos que abandonar el contacto físico y hacerlo virtual, adaptarnos a nuestros fondos del Zoom o intentar hacer algo en TikTok en respuesta a todo aquello irremediable que se nos presentó durante la cuarentena.

Estas realidades podían ser nuevas para algunos, pero no eran ajenas a varios. Bastaba mirar atrás cuando el juego de multijugador masivo en línea *World of Warcraft* —que fue lanzado en el 2004— tuvo un pico de 46 millones de jugadores en línea que a mediados de 2007 pagaba una suscripción (Richman, 2021). Eran niños, adolescentes, jóvenes y adultos que dejaban de lado algunas actividades «reales» para sumergirse

en un juego, con un avatar propio y distintas dinámicas que acompañan a los juegos en línea. La serie animada *South Park* (1997) hizo una parodia sobre esto en 2006, en el capítulo «Make Love, Not Warcraft», donde los protagonistas quedan envidiados con el juego, tanto que no iban ni al colegio ni al baño, para poder mejorar sus personajes y derrotar a un *hacker*.

Imaginar la situación en *Sword Art Online* (2013), donde muchos jugadores entran a un juego inmersivo en línea de realidad virtual y terminan atrapados no resulta difícil. Más aún con la noticia de Meta. Y lo cierto es que desde la creación de los mecanismos de realidad virtual como Oculus en 2016, ya se han desarrollado ciertas salas de chat o juegos donde podemos ser literalmente cualquier cosa, como si el slogan de esta posmodernidad fuera el famoso «*If you can dream it, we can make it*» («Si puedes soñarlo, podemos crearlo»).

Es así que con este pequeño contexto de avances tecnológicos y virtuales podemos afirmar que las relaciones de uno con su realidad han cambiado (como pasa a menudo con los cambios de época). La relación de cada uno con su verdad, su integridad, imagen, entre otras cosas, ya no son lo que eran y solo tenía que venir un virus a ponerlo sobre la mesa para dejar de negarlo. Y ¿qué del psicoanálisis? Pues en el psicoanálisis, mientras Freud ponía especial atención a los recuerdos de la infancia y a la importancia del principio de la realidad, Jacques Lacan la centraba en mostrar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y que la realidad es una construcción discursiva.

Analizar el discurso es una herramienta que usamos los psicoanalistas; trabajamos con los dichos de los pacientes. Cada uno viene con una historia personal propia: mientras uno me habla con refranes, otro se toma lo que dice al pie de la letra. Entendemos también que el discurso puede ser retroactivo o proactivo. Como nos menciona Paul Verhaeghe (2008), se entiende que sea retroactivo porque un nuevo significante podrá dar un nuevo sentido a una historia anterior, y proactivo porque la historia que vamos formando tendrá sentido una vez terminada

de ser contada. Es así que se construye y deconstruye la realidad de los sujetos que vienen a sesión; los significados que tenían pueden cambiar o redefinir algunas de sus experiencias. Esto nos lleva a la pregunta de rigor: ¿Qué es la realidad para las personas? Quisiera, sin embargo, aclarar que hablo de la realidad subjetiva (la que uno vive, experimenta, siente, imagina o cree que es), puesto que la realidad objetiva está ahí, inamovible.

Sobre estos dilemas de la experimentación posmoderna de la realidad (¿qué es cierto y qué es ficción?) encontramos como ejemplos en la literatura a Philip K. Dick, escritor estadounidense que, con una amplia producción, se convirtió en un referente del género de ciencia ficción. La mayor parte de sus obras tratan acerca de la relación del sujeto con su entorno, y en cada uno de sus cuentos o novelas siempre está el elemento de la duda sobre lo que es real o no. En sus relatos, los protagonistas muchas veces viven la disolución de su realidad, cuestionando sus motivos o los de los demás. En *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía* (Dick, 2017), Jason Taverner despierta una mañana siendo un completo desconocido; ni siquiera hay registros de que hubiera nacido, nadie lo recuerda y la trama solo irá peor, puesto que en este escenario el régimen policial arresta a cualquier indocumentado. Solo una persona, la hermana de un oficial de policía, tendrá conocimiento y recuerdos de Jason, pero le hará los momentos que vivió en esa realidad más llevaderos.

En *Un ojo en el cielo* (Dick, 1991) ocho personas sufren un accidente en un museo y son transportadas a otra realidad, donde la ciencia ha sido subordinada a la religión, pero se van dando cuenta de que esa realidad es una proyección de la conciencia de uno de los accidentados. Una persona domina el mundo, lo modela de acuerdo a cómo es; los otros solo pueden tolerar sus caprichos o adivinar quién es y escapar de esa realidad ajena, dejando inconsciente a esa persona, es decir, «apagando» al proyector de esa conciencia para pasar a ser proyectados por otra.

La entrada a la realidad virtual puede tener relaciones con lo escrito por Dick, quien con su literatura nos muestra que si toda realidad es falsificable entonces ninguna realidad es garantía de ser «la» realidad.

Por su parte, la pantalla (que pasó de ser la televisión regular a las plataformas de *streaming*) nos muestra ejemplos en la serie *Black Mirror* (2011), con capítulos diferentes o unidos por ciertos *easter eggs* que, nuevamente, nos muestran lo miserables que somos, a pesar de la tecnología. Como el episodio «*Nosedive*» (Wright, Schur & Jones, 2016), donde las personas interaccionan con otras y les dejan una calificación del uno al cinco. Si uno se mantiene por encima del cuatro puede decirse que accede a beneficios o privilegios, mientras que a aquellos que tienen menor calificación les son negadas hasta las condiciones mínimas de trato. Esto podría compararse con la implementación del ranking de crédito social en China (Kobie, 2019) donde a cada ciudadano se le asignan mil puntos y son constantemente monitorizados para juzgar su comportamiento y ser recompensados (o castigados) de manera acorde. Uno puede recibir recompensas al donar sangre o felicitar al gobierno en redes sociales, o perder puntos al no mostrarse arrepentido por crímenes que cometió o compartir rumores por internet.

Esta situación, que puede parecer lejana, deja de serlo cuando entendemos que no solamente los ciudadanos chinos viven una situación como la del Gran Hermano en la novela 1984 de Orwell. No es de extrañar que tengamos una conversación por Messenger con un amigo sobre algún viaje a Cancún, y minutos después veamos publicidad en Facebook sobre viajes a México. Pareciera como si la mayoría de lo que hacemos en internet (o ligado a algún *gadget*) está siendo medido y tratado de la mejor manera para ofrecernos cosas más y más personalizadas. Nosotros somos la mercadería, y ni nos pagan por ello. Es así que mientras más pasemos conectados, más pronto solo recibiremos noticias adecuadas a lo que el algoritmo sabe de nosotros; mientras interactuamos con cierto tipo de contenido, más propensos estamos a recibir noticias o recomendaciones de ese tipo de contenido.

La «realidad» estará cada vez más personalizada a «nuestro» gusto. Esto puede conducir a ciertos debates, sobre todo en cuanto a la diferencia entre el saber y la información. Se piensa que tenemos acceso a un vasto conocimiento globalizado a través de algunas búsquedas en Google. Pero si se pensaba que el internet representaría el epítome de la libertad, bastaría releer lo que se plantea para darse cuenta de que no es así: se recogen datos, se censura información, se usa cada vez más publicidad, la red privada ya no es tan privada, entre otras cosas. La presencia del internet y la virtualidad hacen creer que tenemos un gran otro que siempre está allí. Muchas veces incluso llegan a consulta ciertos padres preocupados por lo que hacen sus hijos o hijas en redes. Un terreno donde ya no hay control de la relación del sujeto con sus semejantes.

Los dominios tecnológicos virtuales, que se han incrementado por la pandemia pero que fueron imaginados mucho antes (incluso sin ser experimentados *per se*), traen interacciones nuevas entre los usuarios y su medio, y con los demás. Asimismo, estos arrastran sus propios problemas que los llevan a consulta: «Ella me para eliminando mensajes», «dudo de los hombres, así que me instalé Whatsapp Plus», «su foto de Tinder no era para nada como la vida real», etcétera. Estas demandas pueden interpretarse bajo la luz de la época y abrir distintas posibilidades de las que había en 1900, con Freud. El distanciamiento social puede ser interpretado como un límite o relacionarse con el espacio y el tiempo individual. La virtualidad también puede haber traído una nueva forma de hacer aquello que uno repudia de su imagen o del contacto con los otros. La pandemia también puso en juego la pregunta sobre la muerte. Cuestiones que parecían de cierta manera veladas por el trájín diario o por alguna represión freudiana. Lo cierto es que este tipo de eventos sacudieron aquello del discurso simbólico que a veces está tejido de manera fija, pues se trata de eventos que alteran lo «real» del mundo, que rompen el día a día. En consecuencia, esta alteración puede generar cierta angustia y remitir a la pregunta ¿y ahora qué? Si asumimos el poder de la palabra y de los significados en nuestro

día a día, es curioso pensar en los efectos que tuvo esta pandemia para nuestros significados diarios: trabajo, relaciones sociales, miedo, muerte, etcétera. Desde el psicoanálisis siempre se ha intentado abrir un espacio de escucha hacia aquello que no queremos decir, hacia eso que está tan escondido de nosotros mismos que lo creemos de otro. Es así que estamos advertidos de la condición frágil del ser hablante. Esta irrupción de lo real y sus innumerables efectos han logrado que muchas personas busquen ayuda en profesionales de la salud mental. Tal es el caso de Ana, una adolescente de diecisiete años que fue derivada a mi consulta través de un programa social de apoyo. Ella llega aquejada por la muerte de su madre un año atrás. No falleció por Covid sino de cáncer, pero su situación se agravó por las limitaciones que impuso la pandemia. Tuvo que dejar la ciudad donde radicaba para irse a vivir con su papá y la familia de este, lo que le trajo más ansiedad puesto que se sentía «muy sola» y que «eso no es una familia». Con el trabajo en sesiones logra elaborar el proceso del duelo y lo que significaba la madre para ella, también lo que implica su falta: «un modelo a seguir porque era una gran mujer». Luego de un sueño en el que su madre le decía que todo estaba bien, decidió centrarse en algo que le venía molestando desde hacía mucho tiempo: su productividad.

Es importante entonces poder entender que habrá momentos de irrupción o de emergencia que llevarán a las personas a la consulta con un analista. Cada quien vendrá con su propia manera de decir las cosas, sus duelos, lo que significa un familiar y lo que implica su falta se tramitará con el paso de las sesiones. Cada uno vendrá con su propia manera de dar sentido a aquello que le pasa, y está en nuestro trabajo tratar de entender «cuál es la relación del neurótico con su realidad» (Freud, 1991, p. 223).

Estos temas y espacios posmodernos nos permiten acercarnos un poco más al constante desafío de la interpretación de la realidad subjetiva que atañe a los sujetos contemporáneos, que se ven envueltos en una vorágine de opciones múltiples para su consumo y que pueden

perderse buscando el significado de qué sentido —*if any*— tiene todo (Lacan, 2009). Un sinsentido que está cada vez más presente gracias a la época, donde se impulsa a la individualidad y predomina lo que queremos dar a conocer al otro. Hay que precisar que la pandemia trajo, por la vía virtual, maneras de establecer lazos con aquellos a quienes teníamos lejos, pero también hizo que se violaron ciertos límites propios que ya venían siendo rebasados antes (las llamadas fuera de horas de trabajo, innumerables grupos de Whatsapp para trabajo, jornadas de más de doce horas, entre otras). Es así que quizá el psicoanálisis pueda estar a la altura del reto ofreciendo un espacio de escucha para orientarnos dentro de ese sinsentido que es nuestra realidad. Y porque como diría Paul Éluard: «Hay otros mundos, pero están en este» (Rincón, 1976, p. 14).

REFERENCIAS

- Dick, Philip K. (1991). *Un ojo en el cielo*. Barcelona: Edhasa.
- Dick, Philip K. (2017). *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*. Barcelona: Minotauro.
- Freud, Sigmund (1991 [1911]). Formulación sobre los dos principios del acaecer psíquico. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XII, pp. 217-232). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kobie, Nicole (2019). *The complicated truth about China's social credit system*. Wired UK, 7/6/19. <https://www.wired.co.uk/article/china-social-credit-system-explained>
- Lacan, Jaques (2009). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós.
- Meta (2021). *The Facebook Company Is Now Meta*. 28/10/21. <https://about.fb.com/news/2021/10/facebook-company-is-now-meta/>
- Parker, Ian (2006). Desafío total: psicología, psicoanálisis y virtualidad. *Tabula Rasa*, (4), 83-101.
- Richman, Olivia (2021). Is World of Warcraft dying? *Inven Global*, 10/8/21. <https://www.invenglobal.com/articles/14788/world-of-warcraft-dying>

- Rincón, Luciano (1976). *Cartas Cruzadas entre Paul Eluard y Teofrasto Bombasto de Hobenheim llamado Paracelso*. Barcelona: Los Libros de la Frontera.
- Verhaeghe, Paul (2008). *On Being Normal and Other Disorders: A Manual for Clinical Psychodiagnostics*. Oxfordshire: Routledge.
- Wright, Jo (director) (2016). Nosedive. Temporada 3, Episodio 1, de la serie de Netflix *Black Mirror*. Michael Schur y Rashida Jones (guionistas), Annabel Jones y Charlie Brooker (productores ejecutivos). House of Tomorrow.

PSICOANÁLISIS, CIENCIA Y MODERNIDAD

Jorge Marugán

Como psicoanalista, mi condición de profesor e investigador en la universidad española desde hace más de doce años está lejos de asentarse. Antes era la resistencia y desconfianza de mis colegas de departamento; hoy, después de diecisiete evaluaciones positivas de mi docencia por parte de los alumnos, mis colegas me aceptan, pero la resistencia ha pasado a lo institucional: las publicaciones de investigación en psicoanálisis no acreditan a un profesor porque no «puntuán» en el mercado anglosajón de publicaciones de impacto, lo que cierra de facto el acceso de cualquier psicoanalista a un puesto docente estable en el ámbito de la universidad española. Esto, en la práctica, conlleva que los másteres y posgrados sobre psicoanálisis que se vienen realizando en mi universidad desde hace varias décadas se estén cerrando por «jubilación», no del psicoanálisis, que goza de buena salud en su transmisión y en su aplicación en otros ámbitos públicos y privados, sino de los profesores que se ocupaban de esos cursos, pues no tienen sustitutos.

Todos, por tanto, al «modelo único»; sin posibilidad de contrastar, debatir o cuestionar. Modelo único basado en la cuantificación de lo observado. Pero, ¿cómo se miden los sentimientos? y ¿cómo establecer conclusiones generales o estadísticas sobre esa medida? La psicología

se enorgullece del carácter «científico», del valor diagnóstico y predictivo de test en los que se puntúa, por ejemplo, en una escala de 1 a 10 el grado de felicidad o infelicidad de la última semana. Y con ello se etiqueta a los sujetos; etiquetas con las que pueden cargar toda la vida.

Es difícil entender cómo se ha podido llegar a esta situación y, más aún, aceptarla. Cualquiera que, sobreponiéndose a su complejidad inicial, haya podido acceder al inmenso caudal de saber que el psicoanálisis ha ido generando desde su creación, con sus crisis y sus cambios, debe rebelarse ante esta pérdida. Voy a intentar justificar por qué.

EL «CIENTIFISMO» DE FREUD...

La contribución del psicoanálisis a la ciencia consiste, justamente, en haber extendido la investigación al ámbito anímico. Por lo demás, la ciencia quedaría muy incompleta sin una psicología de esta clase.

Freud, 1933

La aspiración y el esfuerzo de Freud para situar su invención en el ámbito de la ciencia se hizo patente desde el principio y se mantuvo hasta el final de su obra. Se esforzó en adecuar su método a las premisas científicas y en demostrar su rigor, y rechazó cualquier aportación al psicoanálisis que no se sostuviera en lo que él consideraba científico, aunque viniera de seguidores tan eminentes como Carl Gustav Jung, por ejemplo. Freud sabía que su objeto fundamental de estudio, el inconsciente, se adecuaba mal a la experimentación. ¿Cómo reproducir en un laboratorio el material de una sesión o el resultado de una interpretación? Buscó, entonces, otras pruebas de su existencia y la primera la encontró en la hipnosis:

Una representación inconsciente es una de la que nosotros no nos percatamos, a pesar de lo cual estamos dispuestos a admitir su existencia sobre la base de otros indicios y pruebas. Esto podría considerarse

un trabajo descriptivo o clasificatorio hartamente insípido [...] pero el bien conocido experimento de la «sugestión poshipnótica» nos enseña a insistir en la importancia del distinguo entre consciente e inconsciente, y parece realzar su valor [...] la idea de la acción ordenada en la hipnosis no devino un mero objeto de la conciencia en un momento determinado, sino que, además, devino *eficiente* [...] fue al mismo tiempo eficiente e inconsciente (Freud, 1991b, p. 272).

Entonces, aunque el inconsciente no pueda ser observado directamente, su existencia puede ser inferida a través de las manifestaciones que escapan al control consciente. Así sucede en la eficiencia de una orden poshipnótica capaz de eliminar temporalmente síntomas histéricos, como Freud había constatado con asombro de la mano de Charcot en París.

Pero el terreno de la sugestión hipnótica era un campo de investigación demasiado estrecho y limitado, por lo que Freud empieza a considerar formaciones no controlables más complejas: los sueños, los síntomas neuróticos, ciertas fantasías, lapsus, actos fallidos... Para Freud [1933], el análisis de estas manifestaciones no significa renunciar a las premisas del rigor científico:

El progreso en el trabajo científico se consuma exactamente como en un análisis. Uno aporta al trabajo ciertas expectativas, pero se ve precisado a refrenarlas. Por medio de la observación se averigua algo nuevo ora aquí, ora allí; los fragmentos no concuerdan al comienzo. Se elucubran conjeturas, se crean construcciones auxiliares que uno retira cuando no se corroboran, hace falta mucha paciencia, estar presto para todas las posibilidades, renunciar a convencimientos prematuros bajo cuya compulsión acaso se pasarían por alto factores inesperados, y al final todo ese gasto recibe su recompensa: los hallazgos dispersos se compaginan, se consigue inteligir toda una pieza del acontecer anímico, esa tarea queda lista y se está libre para abordar la siguiente. Solo del auxilio que el experimento significa para la investigación es forzoso privarse en el análisis (1991c, p. 160).

Si las manifestaciones del inconsciente no son accesibles a los instrumentos de medición y control de las ciencias experimentales, sí son susceptibles de un análisis que procede científicamente y produce un saber sobre el inconsciente. Tal análisis lleva a Freud a definir el inconsciente como un sistema estructurado y dinámico, constituido por huellas mnémicas cargadas de energía que buscan su descarga por la vía más rápida; huellas que perviven sin oposición, ajenas al tiempo, desplazando o condensando sus cargas y separadas de las representaciones que caracterizan al sistema consciente.

Freud renuncia al experimento, pero no a la experiencia, pues el psicoanálisis «adhiera a los hechos su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas» (1992c, p. 249). Por tanto, el saber que produce el psicoanálisis no conduce a una «cosmovisión» que le haga a uno «sentirse más seguro en la vida» y «saber cómo debe colocar sus afectos», con lo que «aquel que pida más para su inmediato apaciguamiento, que se lo procure donde lo halle [...] no podemos ayudarlo» (Freud, 1991c, p. 168). No hay cosmovisión en el psicoanálisis porque su saber se producirá en el caso por caso, tomando cada tratamiento como único, quedando a expensas de lo particular, sorprendente y singular de cada sujeto, sin certezas diagnósticas, asumiendo que entre la teoría y la práctica quedará siempre una separación, una distancia insalvable.

Para Freud [1938], solo el estudio del inconsciente permitirá situar a la psicología del lado de las ciencias naturales:

Mientras que la psicología de la conciencia nunca salió de aquellas series lagunosas, que evidentemente dependen de otra cosa, la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras. Los procesos de que se ocupa son en sí tan indiscernibles como los de otras ciencias químicas o físicas, pero es posible establecer las leyes a que obedecen, perseguir sus vínculos recíprocos y sus relaciones de dependencia sin dejar lagunas

por largos trechos —o sea, lo que se designa como entendimiento del ámbito de fenómenos naturales en cuestión— [...] La ganancia que el trabajo científico produce respecto a nuestras percepciones sensoriales primarias consiste en la intelección de nexos y relaciones de dependencia [...] cuya noticia nos habilita para «comprender» algo en el mundo exterior, preverlo y, si es posible modificarlo. De manera en un todo semejante procedemos en el psicoanálisis (1991d, pp. 146, 197).

Además, el psicoanalista no improvisa su técnica, sino que debe generar un método de trabajo consustancial a la naturaleza de su objeto. En un primer momento, Freud lo intenta con la sugestión y la hipnosis, pero pronto se da cuenta de que «no se puede tomar la fortaleza al asalto», y encuentra otro método, «el único posible»: la asociación libre. Y lo aprende de sus pacientes: «¡Quédese quieto! ¡No hable! ¡No me toque!» le exhorta la señora Emmy Von N. en la mañana del 10 de mayo de 1889. Y Freud [1895] puede escucharla, y se deja sorprender:

La conversación que mantiene conmigo mientras le aplican los masajes no es un despropósito, como pudiera parecer; más bien incluye la reproducción, bastante completa de los recuerdos e impresiones nuevas que han influido sobre ella desde nuestra última plática, y a menudo desemboca, de una manera enteramente inesperada, en reminiscencias patógenas que ella apalabra sin que se lo pidan. Es como si se hubiera apoderado de mi procedimiento y aprovechara la conversación, en apariencia laxa y guiada por el azar, para completar la hipnosis [...] tras ello su gesto se distiende y ahora está alegre (1992a, p. 78).

Freud [1912] concluirá que el éxito en el tratamiento «se asegura mejor cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisas», sin «especular ni cavilar mientras analiza» (1991a, p. 114). Así, el analista tendría la posibilidad de «capturar lo inconsciente del paciente con su propio inconsciente» (Freud, 1992c, p. 235), lo que tiene un objetivo:

la asociación libre culminará en un instante de sorpresa que tendrá un efecto de ruptura del discurso preestablecido; tal efecto será, esencialmente, lo que llamamos interpretación psicoanalítica.

Pero, ¿qué pretende el analista con este efecto de ruptura? Según Freud [1919], «los síntomas y las exteriorizaciones patológicas del paciente son, como todas sus actividades anímicas, de naturaleza en extremo compuesta». Se buscaría entonces «descomponer la actividad anímica en sus ingredientes elementales», «conocer la composición de esas formaciones anímicas de elevada complejidad», aislar «los motivos pulsionales desconocidos hasta entonces por el enfermo, tal y como el químico separa la sustancia básica, el elemento químico, de la sal en que se había vuelto irreconocible por combinación con otros elementos» (1992b, p. 156).

Y, ¿cómo se plantea Freud la recomposición de lo descompuesto? No hay problema: «la moción pulsional, no permanecerá aislada: enseguida se insertará en una mueva», así «la psicósíntesis se consume en el analizado sin nuestra intervención, de manera automática e inevitable. Hemos creado sus condiciones por medio de la descomposición de los síntomas y la cancelación de las resistencias». Años después afirmará: «Hemos hallado el recurso técnico para llenar las lagunas de nuestros fenómenos de conciencia, y de él nos valemos como físicos de la experimentación» (Freud, 1991d, p. 197).

Freud es un valedor de la ciencia, ubica allí al psicoanálisis, lo somete a sus premisas, establece el método más adecuado a su objeto, pero también intuye los límites de la ciencia: si bien los descubrimientos científicos extenderán el conocimiento humano en todas las áreas, al contar con instrumentos de medición cada vez más afinados, «lo real-objetivo permanecerá siempre no discernible» (1991d, p. 198). Según Freud, por mucho que la ciencia avance, siempre permanecerá ese real imposible de alcanzar, límite de toda comprensión científica del mundo.

El encuentro del sujeto con ese límite constituirá una fuente de angustia y será objeto de una defensa. Entonces, equiparando al niño en desarrollo con un investigador, plantea el que será su primer gran descubrimiento «científico»: el descubrimiento de la diferencia sexual. Sin embargo, el resultado de este descubrimiento «nunca es perfecto, sin residuo, sino que siempre se siguen de allí dos posturas opuestas» (Freud, 1991d, p. 206), es decir, «se alcanzó a expensas de una desgarradura en el yo que nunca se reparará, sino que se hará más grande con el tiempo». Por tanto, cuando «consideramos obvia la síntesis de los procesos yoicos [...] es evidente que andamos errados» (Freud, 1991e, p. 276).

El psicoanálisis freudiano no establece una visión trascendente o plena del ser humano. Como la ciencia, encuentra su límite en lo «real»; pero avisa de una consecuencia que afecta a la propia ciencia: una reacción defensiva, una escisión inevitable en su afán de síntesis, en su función de producir saber y sistematizarlo.

Todo ello justifica una advertencia fundamental de Freud sobre el riesgo de hacer del psicoanálisis un discurso educador y, en general, sobre la amenaza que supone la apropiación del saber científico por «padres» de ese saber:

Por tentador que pueda resultarle al analista convertirse en maestro, arquetipo e ideal de otros, crear seres humanos a su imagen y semejanza, no tiene permitido olvidar que no es esta su tarea en la relación analítica, e incluso sería infiel a ella si se dejara arrastrar por su inclinación. No haría entonces sino repetir un error de los padres, que con su influjo ahogaron la independencia del niño, y sustituir aquel temprano vasallaje por uno nuevo (1991d, p. 176).

Resulta obvio que la particular naturaleza del inconsciente freudiano como objeto de estudio viene a cuestionar las premisas del modelo del positivismo científico para el cual solo el método experimental puede ser reconocido como científico. El positivismo establece

primero un método que define lo que es científico y lo que no; después se aplica a los objetos, y si un objeto no encaja, entonces el objeto no sirve. Pero hoy sabemos que muchas ciencias desafían al método experimental clásico y al modelo positivista, y se puede concluir que no existe un método científico sino métodos en los que cada disciplina habrá generado los accesos que mejor respondan a sus formas de producir conocimiento.

... Y EL «CIENTIFISMO» DE LACAN

Es una cosa sin duda impactante, sobrecogedora por completo, el que Sigmund Freud, un hombre solo, haya llegado a deslindar cierto número de efectos que jamás habían sido distinguidos antes y a introducirlos en una red coordinada, inventando a la vez una ciencia y el ámbito de aplicación de esta ciencia.

Jacques Lacan, 1957

Lacan cuestionó la relación del psicoanálisis con la ciencia de forma constante y profunda a lo largo de su obra. Comenzó considerando al psicoanálisis como una ciencia nueva con capacidad para detectar y sistematizar efectos nunca antes observados. Después, poco a poco, fue estableciendo los discursos de la ciencia y del psicoanálisis como diferentes, aunque compartiendo un mismo objeto de estudio: el sujeto. Las diferencias estructurales entre ambos discursos permitirán un diálogo y enriquecimiento mutuo.

Lacan buscará, desde el primer momento, sintetizar y articular los conceptos fundamentales de la obra de Freud. Los textos de Lacan son deliberadamente complejos, fuerza la sintaxis, juega a las adivinanzas, intenta entrenar a sus lectores en el desciframiento y desvelamiento de sentidos, sin concesiones didácticas. Pero esa travesía, siempre al límite de la zozobra, permite también avanzar en la comprensión de muchas dificultades intrínsecas de los textos freudianos y, sobre todo, aporta

una posibilidad de simplificación y formalización del psicoanálisis que resulta fundamental para su transmisión y su ubicación en el ámbito de la ciencia.

Además, el vertiginoso desarrollo de las ciencias a lo largo del siglo XX permitió a Lacan incorporar al psicoanálisis desarrollos científicos fundamentales, empezando por los de otra ciencia nueva: la lingüística. Gracias a ella, Lacan establece la máxima de que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje»; es decir, como una cadena de significantes (recordemos que un significante no tiene significación por sí mismo y solo se significa encadenándose a otros significantes). Después dirá: «un significante representa a un sujeto para otro significante», de lo que resulta que el sujeto estará siempre «dividido», suspendido entre dos significantes: el significante 1, enigmático, que convoca al sujeto sin saber lo que significa (por ejemplo el nombre propio); y el significante 2, al que el significante 1 «llama» para buscar su significación, y así sucesivamente. Esta aportación, que Lacan toma de la lingüística, encajará como un guante en el psicoanálisis y permitirá renovar su estatus científico, puesto que aporta al sujeto una lógica, la lógica del significante: los significantes que representan al sujeto se combinan y sustituyen produciendo significados según las leyes de la metáfora y la metonimia.

Por otra parte, el esfuerzo de Lacan en dotar al psicoanálisis de un modelo sistematizado y compatible con la ciencia lo llevará al empleo de *matemas*. Los matemas son expresiones o símbolos de referencia operativa que, al combinarse, otorgan a ciertos conceptos y desarrollos una apariencia matemática. Los matemas intentan evitar los malentendidos de la transmisión verbal y permiten formulaciones, reformulaciones, depuraciones, aportaciones y debates sobre los enunciados básicos de la teoría. Combinando los matemas y algunos conectores lógicos, Lacan formaliza ciertas estructuras subjetivas fundamentales: la función paterna (que para Lacan tiene una estructura metafórica), la estructura de los vínculos, la estructura del encuentro con la diferencia sexual...

El uso de los matemas apunta a una formalización de la teoría psicoanalítica muy valiosa para su transmisión, no solo en nuestras escuelas, sino también en la universidad, puesto que se adecúa más fácilmente al discurso universitario imperante.

Además de la lingüística, Lacan utiliza el aporte de otra disciplina afín a la ciencia: la topología. Recurre a diferentes figuras tridimensionales que, más allá de los equívocos de las imágenes y los símbolos, le permiten dar cuenta de ese límite «real indiscernible» aludido por Freud. La geometría flexible de figuras como el toro, la banda de Moebius, el *cross-cap* y, sobre todo, el nudo borromeo serán manipulados por Lacan con la esperanza de «fijar» referencias conceptuales y modelos de organización y desorganización del psiquismo más próximos a lo real.

EL PSICOANÁLISIS, LA CIENCIA Y LA VERDAD

Pero, si para Lacan [1965] el sujeto de la ciencia es el mismo que el sujeto del psicoanálisis, ¿qué aporta el psicoanálisis al conocimiento científico de ese sujeto? De entrada, una distinción fundamental surgida también de la lingüística y que atañe a la «escisión del yo en el proceso defensivo» señalada por Freud: la distinción entre el sujeto del enunciado (el texto que un sujeto enuncia) y el sujeto de la enunciación (el lugar subjetivo desde el que ese texto se enuncia); distinción que hace determinante el contexto del enunciado. Hay enunciado y enunciación; texto y contexto. Ante esta distinción, la supuesta objetividad de las ciencias humanas es, según Lacan, deshonesta, pues el objeto del que realmente se trata «se inserta en la división del sujeto» y quedará «siempre oscuro» por la creciente escisión entre saber y verdad, entre enunciado y enunciación, entre texto y contexto: «¿Cómo lo que está esperándome desde siempre en un ser oscuro vendría a totalizarse como un trazo que no se traza sino dividiéndolo más netamente de lo que puedo saber de él?» (2009c, p. 821).

Entonces, ante una verdad que muestra la impotencia del saber, ¿qué justifica un saber sobre lo que no se sabe, es decir, el saber que sostiene al discurso psicoanalítico? Podemos responder con Lacan que es el hecho de que, en ocasiones, de forma inesperada, «la verdad habla»¹. La verdad habla desde lo real, habla pero no dice, aunque se puede escuchar y también, según Freud, interpretar. La verdad habla a través de lo inconsciente y sus manifestaciones: sueños, síntomas, fantasías, agudezas, lapsus y actos fallidos, deseos en acto, creaciones artísticas, pasajes al acto... El analista propone al analizante que hable asociando ideas libremente, dejando su saber a un lado e intentando escuchar la verdad a través de las manifestaciones del inconsciente.

En su *Nota italiana*, Lacan (2012, p. 329) continúa: «Crear que la ciencia es verdadera bajo el pretexto de que es transmisible (matemáticamente) es una idea propiamente delirante que cada uno de sus pasos refuta relegando a épocas caducas una primera formulación [...] No hay verdad que pueda decirse toda».

En el mismo texto Lacan indica que hay un saber que puede manifestarse en lo real, este saber «no es el analista, sino el científico quien tiene que alojarlo»; el analista debe tenerlo en cuenta, pero él ubica y representa la caída, el desperdicio que queda por la impotencia de ese saber para alcanzar la verdad.

El psicoanálisis, por tanto, encuentra su lugar a causa de la incompletud del saber de la ciencia; denuncia y, a la vez, opera con esa incompletud. Saber y verdad no «muerden el mismo lado del pergamino [...] no se superponen» (Lacan, 2009c, pp. 821, 822). Si lo olvidamos, si suprimimos este punto de ruptura que la ciencia intenta hacer converger, la acumulación de saber científico y su capacidad para producir beneficios económicos a través de las tecnologías se irá desentendiendo cada vez más de sus consecuencias de verdad. Lo constatamos en el mundo actual. Y aquí el psicoanálisis alcanza su máximo

¹ «Yo, la verdad, hablo» afirma Lacan (2009a, p. 391) en *La cosa freudiana*.

valor antinómico y subversivo: «es porque este punto está velado en la ciencia por lo que conservan ustedes [psicoanalistas] ese lugar asombrosamente preservado en lo que hace las veces de esperanza en esa conciencia vagabunda al acompañar, como colectivo, a las revoluciones del pensamiento» (p. 825).

El psicoanalista, al hacer funcionar su discurso, encarna ese resto de verdad a la que no alcanza el saber y que la ciencia no puede asumir. Resto producido por el hecho de que toda afirmación del ser a través del pensamiento (recordemos el *cogito* de Descartes: «pienso, luego soy») ignora que del pensamiento se desprende «goce» y ese goce es excluido por la ciencia. El goce, para Lacan, no es placer; es exceso y desequilibrio para el sujeto, por lo que el sujeto de la ciencia no puede dar cuenta de él: «El sujeto está, si puede decirse, en exclusión interna de su objeto» (2009c, p. 818). Por la misma razón, el psicoanálisis tampoco hace de ese objeto de goce el objeto de su saber, simplemente opera con él. El analista suplanta al objeto y utiliza el goce que procura para hacer trabajar al sujeto de la ciencia, para ponerlo a producir significantes, significantes que lo determinan y lo sintomatizan: «De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Llamen a esto terrorismo donde quieran» (Lacan, 2009c, p. 816).

El psicoanálisis está «entre las ciencias», lo que no significa fuera de las ciencias, sino en el espacio entre ellas.

EL SUJETO DEL LENGUAJE Y LA A-NOMALÍA

Que el sujeto sea hablado, esto es, representado por nombres, palabras, significantes que no pueden significarse a sí mismos y que tendrán que conectarse con otros significantes para buscar una significación siempre incierta e incompleta hace que la realidad que habitamos sea contextual y significativa, que nuestra historia esté formada por cadenas de significantes que producen significaciones particulares, imprevisibles, mucho más allá del modelo conductista del aprendizaje animal o del modelo

cognitivo del procesador de información: las experiencias nos afectan porque significan algo diferente según la red de significantes en la que se inscriben, es decir, según nuestra historia.

Esto, en la práctica, supone la imposibilidad de programar a un ser humano, supone que toda expectativa de programación esté sometida a un error de base que alterará las previsiones más simples. Tomemos un ejemplo cinematográfico famoso de la segunda parte de *Matrix*, la famosa trilogía de los hermanos Wachowsky (2003): «¿Por qué estoy aquí?». Neo, rebelde a Matrix, el programa que intenta mantener vivos a los seres humanos para usarlos como fuentes de energía, hace esta pregunta al arquitecto creador de Matrix. Y el arquitecto que, como buen científico, vela por el mejor funcionamiento del programa, le contesta: «Eres el resto de una ecuación que escapaba a mis intentos de control, el producto de una anomalía en mi armonía de precisión matemática, el fruto de una imperfección inherente a todos los seres humanos [...] una anomalía que crea fluctuaciones hasta en vuestras emociones más simples».

La solución del arquitecto respecto al control de esa anomalía lleva al límite la capacidad de saber de «su ciencia». Entonces, explica a Neo que la primera versión de Matrix se basó en la felicidad y la perfección, y fracasó, los cuerpos humanos no sobrevivían; en una segunda versión emuló el sufrimiento y la destrucción presentes en la historia humana, pero también fracasó, siempre fallaba algo. Entonces, a través de un programa más intuitivo llamado «Oráculo», encontró que los seres humanos aceptaban someterse al programa mientras sintieran que podían elegir, solo entonces la mayoría lo aceptaba, y los cuerpos sobrevivían. Pero como los que rechazan el programa, aunque sean una minoría, pueden constituir una amenaza para el sistema, se impide esa amenaza matando a todos los rebeldes, pero permitiendo sobrevivir a unos cuantos para diseminar su código humano anómalo y recomenzar el ciclo de la anomalía. Y así cada vez. Esa es la función de control que Neo, como elegido, tiene en Matrix: es la anomalía controlada,

el resto que no se puede eliminar del programa y se autorregula bajo el dictado del amo para mantener la producción normalizada de sujetos. Como Noé y su arca. Otros elegidos ya lo habían hecho antes. Neo, por supuesto, se niega.

Me gusta pensar que Neo es Freud: capta, como otros, la anomalía del sujeto de la ciencia, pero se niega a hacer de la a-nomalía un objeto al servicio del poder y la convierte, precisamente, en una herramienta para cuestionar al sujeto y derribar a sus amos, sean falsos o verdaderos. Pero Neo, claro está, es de verdad el Elegido, y solo puede acabar crucificado para salvar a todos. Los que no gozamos de tanta vocación, ¿qué alternativa tenemos a este control del poder basado en un uso tan astuto del saber y que puede acabar haciendo su mayor cómplice al propio discurso científico?

MAGIA, RELIGIÓN, CIENCIA Y PSICOANÁLISIS

Para Lacan, el uso de los significantes que significan al sujeto, el saber que ponen en juego y la forma de reivindicar la verdad, diferencian las funciones que magia, religión y ciencia desempeñan en la historia humana. Para el sujeto de la ciencia, magia y religión «no son sino sombras, pero no lo son para el sujeto sufriente con el que tenemos que vérnoslas» (Lacan, 2009c, p. 826): «La magia supone el significante respondiendo como tal al significante. El significante en la naturaleza es llamado por el significante del encantamiento. Es movido metafóricamente. La cosa en cuanto que habla, responde a nuestras reprensiones [...] Sin embargo, esta es una reducción que desatiende al sujeto» (p. 827).

Según Lacan [1965], en la magia un significante responde literalmente a otro, pero desatiende al sujeto porque requiere de «poner en estado natural» al chamán, que cede su cuerpo para servir de sostén corporal al sujeto implicado; de este modo de recorte «queda excluido del sujeto de la ciencia» (2009c, p. 827). Trueno, lluvia, meteoros, milagros

son correlativos estructurales a la forma de convocarlos. La verdad actúa en la magia «bajo su aspecto de causa eficiente» (p. 828), el saber sobre esa verdad queda así velado y disimulado, tanto en la transmisión operatoria como en su acto.

Para el sujeto de la religión, «la función de la revelación se traduce como una denegación de la verdad como causa que funda al sujeto» para «dejar a Dios el cargo de la causa» (p. 828). Con ello, el sujeto de la religión «corta su propio acceso a la verdad» y se ve arrastrado a sacrificar a un Dios al que hay que seducir el objeto de goce que Él demanda. Para Lacan, «el juego del amor entra por ahí», pero el religioso «instala la verdad en un estatuto de culpabilidad», resultando de ello «una desconfianza para con el saber» (p. 828). La verdad aparece allí como causa final, «trasladada a un juicio de fin del mundo», con «el relente oscurantista que invade todo uso científico de la finalidad» (p. 829).

En el caso de la ciencia, la incidencia de la verdad como causa «debe reconocerse bajo el aspecto de la causa formal» que establece la forma lógica de un saber que, a diferencia de la magia y la religión, se comunica. Pero se comunica con la misma formalidad, es decir, indiferenciando saber y verdad; suturando, por tanto, la división del sujeto. Si la causa formal excluye la causa no formal, la causa «informe», esta quedaría como resto o desecho ajeno a su discurso. De esta verdad como causa la ciencia «no querría saber nada» (Lacan, 2009c, p. 830).

Y aquí, para Lacan, entra en juego el psicoanálisis, que acentúa la incidencia del significante como causa material de la verdad. Significante que actúa primero como trazo en lo real, separado de su significación y que, por tanto, no puede significar plenamente una verdad «formal». La causa material incorpora lo que de la verdad no puede ser integrado en ningún discurso, porque solo se manifiesta desde lo inconsciente como «hiancia» y «latido»: «El lugar en cuestión es la entrada de la caverna respecto de la cual es sabido que Platón nos guía hacia la salida, mientras que puede uno imaginar ver entrar en ella al psicoanalista.

Pero las cosas son menos fáciles, porque es una entrada a la que nunca se llega, sino cuando están cerrando (ese lugar nunca será turístico), y porque el único medio para que se entreabra es llamar desde el interior» (Lacan, 2009b, p. 797).

Nada garantiza la verdad. Si la ciencia no puede ofrecer una salida formal a esa caverna, la repetición del síntoma llevará al sujeto que se encomienda a ella a buscar, además, otras salidas a su sufrimiento. Aquí se rehabilitan, lo estamos viendo, los discursos de la magia y la religión: sanadores, magnetizadores, videntes... Lacan concluye que el psicoanalista tendrá que resistir a la estimación de la verdad como causa eficiente del pensamiento mágico, «pues está en el principio del más mínimo efecto de dominio»; resistir a la estimación de la verdad como causa final del pensamiento religioso, pues instituye una jerarquización social basada en la tradición; y resistir también a la estimación de la verdad formal del discurso de la ciencia en la medida que apunta a la sutura de la división del sujeto.

EL PSICOANÁLISIS Y EL CAMBIO SUBJETIVO

Instaurar un ideal integrador, globalizado, basado en cerrar, curar o excluir la división del sujeto lleva a pretensiones (bienintencionadas o no) de establecer un ser humano completable, programable y normalizable (en «completo bienestar» dice la Organización Mundial de la Salud). De este ideal se apropia el discurso capitalista, porque le encaja como un guante: el síntoma es un desequilibrio bioquímico que se puede diagnosticar, generalizar y curar con el fármaco adecuado, garantizado por expertos bien adiestrados y venderse por millones. Las consecuencias de ello, tanto en niños como en adultos, son brutales («llamen a esto terrorismo donde quieran»).

El psicoanálisis opone a ese ideal de curación global e indiferenciado la evidencia del «Yo escindido por la castración» como estableció Freud, o del «sujeto dividido por el lenguaje», como agregó Lacan. Y será a

través del lenguaje y la palabra, del uno por uno, que el psicoanálisis opera frente al sufrimiento. Es decir, su recurso será precisamente aquello que nos hace únicos y, a la vez, provoca la anomalía humana de origen. ¡Qué incongruencia! ¿Combatir el exceso de goce sufriente y perturbador que provoca esa anomalía con más anomalía?, ¿utilizar todo el potencial del lenguaje, no para curar la castración o la división del sujeto, sino para suscitara? No hay incongruencia: solo operando con la castración de la que parte todo proceso creativo, de forma consciente o no, podemos volver productiva esa castración y provocar el cambio subjetivo. Aquí, arte y psicoanálisis unen fuerzas, ambos toman al sujeto dividido y excluido por la ciencia y operan sobre él, con la diferencia de que el arte no responde ni pretende establecer un discurso.

Pero esa operación del psicoanálisis basada en el potencial de la palabra y el lenguaje para cuestionar lo faltante no puede reproducir el mismo ejercicio de poder que pretende combatir. No se trata de sustituir un amo, que controle y administre el saber, por otro, como hace el sujeto histérico. En el psicoanálisis, el uso del saber es paradójico porque, como indicó Freud, ese saber no está en el analista, que debe dejar su saber en suspenso, está en el inconsciente. Y por eso, más que hablar, escuchamos. Intentamos escuchar el inconsciente, sus manifestaciones: contenidos verbales que se repiten, síntomas, sueños, fantasías, lapsus y actos fallidos... saberes que no responden, que no admiten la programación o normalización en función de los dictados de ningún amo del saber.

Por eso nuestra palabra como analistas no tiene valor como saber —este ya tiene demasiados dueños y demasiadas palabras—, sino precisamente lo contrario: tiene valor como no-saber. Y aquí no sigo a Freud y recorro a Lacan: sostenido en la ética de su deseo de analista, la palabra del analista alcanza su máximo valor como no saber, es decir, como acto. Acto que se sale del programa, que está más allá del sentido y del cálculo y, sin embargo, que conlleva el encuentro con una certidumbre. Un acto que se sostiene en un deseo realmente decidido. Después todo es diferente. Neo, cuando da calabazas al arquitecto de Matrix, realiza un acto.

Entonces, si hablamos de cambio subjetivo, del cambio que puede aportar el psicoanálisis al sujeto de la ciencia, del cambio en su fijación a ciertas fantasías, en su sometimiento a ciertos ideales, en su sexualidad cada vez más vinculada a los objetos de consumo, en su forma de relacionarse... ahí no hay saber previo.

«Ha sido un juego muy peligroso», dice el amo de Matrix al final de la saga. Pero del acto de Neo surge un orden nuevo, de esperanza, de resistencia, de libertad.

REFERENCIAS

- Freud, Sigmund (1991a [1912]). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XII, pp. 107-120). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991b [1912]). Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XII, pp. 265-278). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991c [1933]). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XXII, pp. 1-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991d [1938]). Esquema del psicoanálisis. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XXIII, pp. 133-210). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991e [1938]). La escisión del yo en el proceso defensivo. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XXIII, pp. 271-278). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992a [1895]). Estudios sobre la histeria. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (II). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992b [1919]). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro

- Wolfson (trads.), *Obras completas* (XVII, pp. 151-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992c [1922]). Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido». En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XVIII, pp. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (1957). *Interview a L'Express*. <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1957-05-31.pdf>
- Lacan, Jacques (2009a [1956]) La cosa freudiana. En *Escritos 1* (pp. 379-410). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2009b [1964]). Posición del inconsciente. En *Escritos 2* (pp. 789-808). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2009c [1965]). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2* (pp. 813-834). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2012 [1974]). Nota italiana. En *Otros escritos* (pp. 327-332). Buenos Aires: Paidós.

LO INTEMPESTIVO SEXUAL

Ani Bustamante

Lo contemporáneo es lo intempestivo.

Barthes

A pesar de que vivimos bajo un incansable petardeo de imágenes en nuestras pupilas, es inocente pensar que esto equivalga a una mayor capacidad de ver el mundo. Que este sea más un objeto de espectáculo que uno epistemológico tiene consecuencias sutiles en la manera como ponemos la mirada y en cómo captamos nuestra ceguera.

La frase: «No quiero pensar en nada, quiero ver Netflix» suele ser una suerte de terapéutica cotidiana, una fuga, una salida hacia el interior del laberinto, una clausura del afuera que el consumo nos vende como apertura. Caemos en esa fórmula de escape, en ese «Quiero (no) ver» que nos propone el gran ojo del *streaming*, que ya no es más ese «dejar de pensar» de las antiguas sabidurías, ni el recogimiento de los místicos; es más bien el entregarnos a la mirada, para quedar atrapados en eso que nos mira y nos reduce algorítmicamente. Sin embargo, y gracias al dios intervalo, estas grandes aglomeraciones imaginarias fallan, a cada uno de una manera diferente. El psicoanálisis se ha dedicado desde siempre a eso, a poner en juego la falla y sus consecuencias.

Hoy estuve viendo con mi hijo una serie de esas que se ponen para pasar el rato. En ella se tocaba el tema de un hospital en tiempos de pandemia, y aunque suelo adormilarme en estos momentos familiares de sosiego, esta vez algo pasó, me tomó por sorpresa la angustia. Cosa rara, pensaba, caer en el sentimentalismo fácil de una serie. Caer en la serie.

Irrumpió la angustia. Intempestiva, a la intemperie. Apareció el acontecimiento para venir a interrumpir lo que hace serie y repetición.

Podemos pensar lo contemporáneo como la intempestiva (in) actualidad de lo traumático. Agamben, siguiendo a Nietzsche, sitúa la tensión que reside en lo contemporáneo al sostenerse en un desfase: ser contemporáneo requiere no coincidir a la perfección con lo actual¹. Así, frente a la visión supra histórica de la realidad, lo intempestivo nietzscheano nos lleva a ras del piso, y nos permite con esto trabajar en psicoanálisis tomando en cuenta el paso de la superestructura —significante— al artefacto intrascendente de la lengua (Larriera, 2019). Descolocar al sujeto de su narrativa hegemónica requiere una otra manera de situarnos frente a la existencia, de ahora en adelante fragmentaria e inaprensible. Esto quiere decir, entre otras cosas, que salimos del modelo de la representación para ubicar la falla en la constitución misma de nuestra manera de interpretar el mundo.

Estar muy adaptado al presente no nos permite historizar ni hacer una genealogía que ponga de relieve los estratos de poder y de saber que atraviesan la historia; nos deja, más bien, hipnotizados ante este imaginario que clausura la evanescencia subjetiva. La mirada trae consigo su oscuridad; la aparición es un efecto de aleteo de mariposa (Didi-Huberman, 2015), no la cosificación del imperio imaginario y el taponamiento del acontecimiento.

¹ «Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo» (Agamben, 2011, p. 19).

Lo intempestivo llega como una ráfaga impensable que constituye, en su imposibilidad de ser aprehendido, el eje descentrado de lo actual y la ruptura con la tradición metafísica occidental que priorizó la permanencia dejando por fuera lo móvil, sus duraciones evanescentes, sus anacronismos y metamorfosis.

Si el tiempo queda coagulado como instancia solida ¿cómo lo hacemos estallar? y ¿qué tiene que ver el psicoanálisis con esto?

Empecé este texto señalando la situación de atrapamiento que producen las series, las cuales encadenan vorazmente un capítulo tras otro, a diferencia de aquellas antiguas que requerían un tiempo de espera. Con las maratones se anula prácticamente el espacio intersticial entre capítulo y capítulo, angostando cada vez más el intervalo. Al quedar todo taponado se pierden los lugares de tránsito, los espacios para pasear y perderse sostenidos en ese tintineo abisal por el que transitaba el Flaneur de W. Benjamin, o los dedos nerviosos de la escritora frente a la nada.

Si lo pensamos bien, el consumo es esto, la cosificación de la mirada en su intento de aprehensión del objeto, tornándolo fetiche y mercancía. Benjamin lo sabía, por eso se dedicó a cultivar los tránsitos, los pasajes a través de los cuales el aura de las cosas se presentifica en su evanescencia; el paseante debe perder la pulsión securitaria, sostenida en la vigilancia, para poder encontrarse con eso que destella bajo el aleteo de una mariposa, dejando a su rastro un surco de deseo. «La mirada atenta a la seguridad prescinde de abandonarse soñadoramente a la lejanía» (Benjamin, 2008, p. 121).

EL SUJETO, ESE EXTRAÑO ALETEO ENTRE SIGNIFICANTES

La cadena significativa tiene como efecto al sujeto, que es producto de esa trama y de su resto no significable. El psicoanálisis lacaniano en su vertiente simbólica se apoya en el trabajo de significación que hace del inconsciente una estructura de lenguaje. Sin embargo, esto también implica la vertiente intersticial de ese espacio entre significantes;

así, se abre una zona imposible de domesticar por el lenguaje, que más bien lo agujerea y que Lacan llama lo real.

Cuando Freud hace de lo sexual el centro de su hallazgo, no es solo en tanto discurso que siente las bases de una hermenéutica para interpretar la realidad; lo interesante y subversivo que trae lo sexual freudiano es la introducción de aquello que desarma nuestra lectura imaginaria del mundo y que descompleta la ambición de entenderlo todo. El ser queda atravesado por una falla, un vaciamiento que abre el campo para una ontología negativa. Alenka Zupančič lo señala así:

Freud no descubrió la sexualidad, sino que descubrió su problema, su núcleo negativo [...] El sexo no es simplemente ser ni una cualidad o una coloración del ser. Es una entidad paradójica que desafía la ontología como «pensamiento del ser en tanto ser», sin por ello caer fuera de la interrogación ontológica. Es algo que ocurre —que «aparece»— en el momento de su propia imposibilidad y/o contradicción (Hamza & Ruda, 2020, p. 113).

La crítica de Foucault es precisa cuando apunta que la psiquiatría moderna hace de la sexualidad un dispositivo de control de los cuerpos, una *scientia sexualis* y no un *ars erótica*, a la manera de los antiguos griegos. Podemos abundar en esto si seguimos las huellas del nacimiento del psicoanálisis de la mano de Charcot² y el teatro del horror que se ofrecía a los ojos de una ciencia dedicada a controlar los cuerpos indomables de las histéricas. ¿Qué nos da a ver la histeria? ¿Cómo así a partir de este desgarrador dolor se inventa un teatro? (el de la Salpêtrière); y aquí se teje un nudo, un vínculo entre la mirada del saber de los hombres y el fantasma de la histeria. Un vínculo, una tensión entre las

² El joven Freud, que trabajó un tiempo con Charcot en la Salpêtrière, inaugura el psicoanálisis a partir del momento en que escucha a las histéricas y encuentra ahí un saber. Freud, entre dos mundos, construye un edificio que, siendo también patriarcal, abre las ventanas e infringe una herida al narcisismo de los hombres, al descentrar ese yo racional y colocar las pulsiones sexuales como determinantes en la vida.

normas rígidas de la razón y la llaga abierta que muestra la «locura» histérica, más espectacular en la medida en que más intentaban reprimirla y cosificarla. Esas mujeres encorsetadas, esas esculturas hechas a medida de las representaciones patriarcales, hacían estallar la piedra, el mármol y la idea misma de representación.

Es en este contexto que aparece Freud, dando inicio a un recorrido que desmonta ese tratamiento de lo sexual para ubicar en su centro una falta de significación fundamental. Si pasamos esto por la lectura y aportes de Lacan, vemos un largo recorrido que nos lleva a localizar lo femenino justo entre centro y ausencia, justo allí donde el más feroz de los empujes fálicos encuentra su obstáculo.

Es evidente que el psicoanálisis no siempre ha sido leído desde esta perspectiva que acentúa lo sexual desde su dimensión real, desde su falla y su traumatismo. Más bien, encontramos muchas derivas hacia la psicologización y el forzamiento hermenéutico. Este texto es un esfuerzo por situar ese atravesamiento, de un psicoanálisis imaginariizado, que usa sus herramientas para saturar el sentido al infinito, a uno que indaga sobre la potencia freudiana en tanto ruptura del paradigma de la representación y sus consecuencias patriarcales.

Entonces, lo sexual en psicoanálisis cobra relevancia desde su vertiente traumática, en tanto es, en sí mismo, el embrollo del significado. La sexualidad no sería, como suele popularmente decirse, aquello que lo explica todo, aquello a través de lo cual las cosas adquieren sentido, sino justamente lo contrario: la sexualidad es aquello imposible de ser explicado, por lo tanto requiere un constante intento de hacerlo. El psicoanálisis nos enseña estas torsiones en la trama subjetiva, nos muestra que aquello que constituye el telar del ser hablante, también lo desgarrar. La sexualidad, en su vertiente radical, es intempestiva e inaprensible, a la vez que piedra angular de nuestra existencia. Este es el terreno para que el deseo, arraigado en la pulsación entre aparición y desaparición, sea posible, pues este no se sostiene en la comprensión, sino en el frágil momento en el que al capturar algo, lo hacemos desaparecer.

Cuestión de imperceptible intrascendencia. Un gesto, un pequeño decir que toca de otra manera, aparición de *Kairos* —Dios del instante y la suspensión del tiempo— para interrumpir la serie imaginaria.

Interrupción, el aleteo de una mariposa que escalofría el cuerpo.

Si lo pensamos desde la lógica borromea (RSI) vemos que tenemos la dimensión simbólica y su efecto subjetivo a la vez que el desgarramiento de lo real, que es ese escalofrío, ese hecho contundente e inapelable encarnando la evidencia de un síntoma no escrito en el guion imaginario, no anticipado, pero que resulta ser el eje de la serie.

El escalofrío que emerge inesperadamente dentro de la serie cotidiana pone de relieve la insistencia de lo real. Lo contemporáneo no es el devenir de la historia, sino su interrupción, su acontecimiento, y con él, el desfase, mi desfase subjetivo: para estar presente debo estar en otro tiempo. Mientras la serie progresa, la significación opera con efecto retroactivo, para desde ese pasado anudar un acontecimiento actual, traumático.

El segundo momento resignifica el primero. La serie queda perturbada, se instala en ella el agujero que otorga un carácter inquietante al futuro, mientras se desdibuja la linealidad imaginaria del pasado. Operar bajo esta temporalidad implica situarnos en la lógica de la contingencia, esto es, del azar, de lo imposible que rompe la lógica causal.

Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser. (Lacan, 2003, p. 288).

El ejercicio central del psicoanálisis es aquello que interrumpe la trama imaginaria abriendo un espacio intersticial, lugar de agujero y de borde. Por lo tanto, no se trata de un ejercicio de significaciones y de engrosamiento del sentido y su serie lo que aporta el psicoanálisis de orientación lacaniana. Esto nos hace recordar que el acontecimiento del inconsciente freudiano en la Viena decimonónica tuvo el efecto de interrumpir y deconstruir el gran imaginario de la época con una

teoría de lo sexual que más que tratarla como una enciclopedia a ser comprendida era la evidencia de algo que, una y otra vez, se resiste a la interpretación por el sentido y, aunque, no sin él, debemos asumir que las transformaciones subjetivas y sus sustratos deseantes son generados, o gravitan, a partir de la irrupción de la falla del lenguaje en la estructura. Con Freud, y más con Lacan, situamos una suerte de ontología negativa, que, si plantea un universal, este tiene que ver con el hecho de una falla, y no de un mito.

La centralidad de lo sexual implica una interrupción en la posibilidad de entender plenamente al sujeto, y coloca al sexo como obstáculo epistemológico, como la falla misma de la razón.

Me interesa repensar el psicoanálisis, en última instancia, como dispositivo que instala lo imposible. Cuando Freud plantea lo inconsciente ubica una alteridad radical que problematiza la idea de sí-mismo.

Es por esto que el psicoanálisis no se puede pensar como una teoría perteneciente al constructivismo, es decir, no aborda la subjetividad como una construcción basada en un sistema simbólico, con la supremacía del orden signifiante y sus representaciones. Al ubicarlo del lado de la ontología negativa, el psicoanálisis no se reduce a la performatividad, pues es la misma máquina de significación la que produce la falla, el agujero que nos lleva a eso «sexual» que nos presenta Freud como campo de pulsiones, como territorio corporal desterritorializado de las categorías imaginarias que lo clasifican y los discursos que lo nombran.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2011) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras I, vol 2*. Trad. A. Brotons. Madrid: Abada.
- Didi-Huberman, Georges (2015). *Falenas*. Barcelona: Shangrilá.
- Foucault, Michel (2008) *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Hamza, Agon & Frank Ruda (2020). Una entrevista con Alenka Zupančič. ¿Filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor! *Demarcaciones*, 8, 107-128. <http://revistademarcaciones.cl/numero-8/>
- Lacan, Jacques (2003). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 231-309). CDMX: Siglo XXI.
- Larriera, Sergio (2019). *Artefactos intrascendentes*. Madrid: Arena.
- Zupančič, Alenka (2013) *¿Por qué el psicoanálisis?* CDMX: Paradiso.

LACAN Y LA RENOVACIÓN DEL EROS: PERSPECTIVAS FEMINISTAS

Sofía Batko

En la clase del 20 de febrero de 1973, Lacan afirma: «lo que tengo que hacer hoy es designar [...] y hablar de la renovación que suministra al dominio del Eros nuestra experiencia» (1981b, p. 83). Esta frase nos interpela, ya que en ella Lacan sitúa el amor en el corazón del psicoanálisis, indicándonos la posibilidad de una transformación, mediante la experiencia analítica, de las modalidades de este último. Tanto para un lector poco familiarizado con la práctica y la teoría del psicoanálisis como para los propios psicoanalistas, un enunciado de este tipo no pasa desapercibido, ya que el psicoanálisis ha sido tradicionalmente asociado al estudio de la sexualidad humana. Sin embargo, la enseñanza de Lacan —que aportó enormes modificaciones a la epistemología psicoanalítica— está plagada de referencias al amor. Tomar como objeto de investigación la perspectiva de Lacan sobre el amor constituye, para mí, una manera de posicionarme en contra de una concepción del psicoanálisis exclusivamente como *scientia sexualis* (ciencia de la sexualidad) según la expresión introducida por Michel Foucault (2002). Dentro de mi recorrido teórico, esta observación acerca de la existencia de una enseñanza de Lacan sobre el amor se articula con otra

problemática que ha ido surgiendo de mis lecturas feministas. Esto es, que el amor representa un problema teórico y político dentro de la teoría feminista contemporánea. Desde que Simone de Beauvoir publicara en 1949 *El segundo sexo*, encontramos en los textos teóricos del feminismo numerosas consideraciones críticas acerca del amor. Para la filósofa francesa (2012), por ejemplo, el amor representa una situación en la que la mujer aliena su subjetividad en una figura masculina, mientras que para la feminista radical Ti-Grace Atkinson (1974) se trata de una relación de opresión de las mujeres por parte de los hombres. Otras, como Monique Wittig (1977), Hélène Cixous (1995) o Teresa de Lauretis (1994), han denunciado por su parte la primacía en las representaciones occidentales del amor de un erotismo organizado exclusivamente entorno a la referencia fálica y han tratado de pensar un cuerpo nuevo para un amor nuevo. Encontramos también, en particular en los escritos de Cixous, una crítica de la violencia y del carácter destructor del amor.

Este artículo pretende explorar los desarrollos de Lacan en torno a la renovación del amor a la luz de las teorías feministas, con el objetivo de proponer algunas pistas para «reinventar» las modalidades del amor. En este sentido, no se trata de definir el amor —tarea casi imposible— sino de investigar posibles modalidades feministas de este último a partir del encuentro entre algunas teorías feministas y la enseñanza de Lacan. Quisiera preguntarme, pues, en qué medida un encuentro de este tipo podría aportar un desplazamiento epistemológico y político, tanto dentro del feminismo como del psicoanálisis, ya que por un lado trataremos de proponer una lectura de la enseñanza de Lacan centrada en el amor y no la sexualidad, y por el otro, buscaremos promover una perspectiva feminista del amor que tenga un alcance sobre la manera de pensar el colectivo político.

LACAN Y EL PROBLEMA DEL AMOR

El problema del amor está presente en la enseñanza de Lacan desde los primeros seminarios. Se trata de una noción cuya evolución corresponde a los diferentes momentos teóricos que atraviesa su seminario. En este sentido, podemos decir que existe un período imaginario del amor —en el que Lacan pone el acento sobre la dimensión narcisista de este último—, y un período simbólico, que está marcado por la fórmula bien conocida según la cual «no hay relación sexual». Durante esta fase, Lacan desarrolla sobre todo la problemática de la sexualidad, dejando de lado el amor entre los sujetos para concentrarse en el amor como núcleo de la práctica del psicoanálisis. Por ello, en *El Seminario* de 1960 Lacan recuerda a sus auditores que «al comienzo de la experiencia analítica [...] fue el amor» (1981a, p. 12) y unos años más tarde define el psicoanálisis como «una praxis que merece un nombre: erotología» (2006, p. 23). El último gran desarrollo en torno a la noción de amor —el que más nos interesa con respecto a nuestra problemática— tiene lugar a partir de los años setenta, período en el que Lacan explora la posibilidad de un amor más «real».

Ante todo, para entender la perspectiva del amor que Lacan desarrolla a partir de los años setenta, debemos en primer lugar proceder a una diferenciación de orden metodológico entre lo que para Lacan se sitúa dentro del campo del amor y lo que se sitúa dentro del campo de la sexualidad. No significa esto que de manera absoluta la sexualidad y el amor sean dos órdenes diferentes; ni tampoco que a nivel del sujeto se pueda delimitar una frontera entre lo relativo a la sexualidad y lo relativo al amor. De hecho, el propio Lacan no formula en ningún momento explícitamente esta distinción. Sin embargo, la lectura que he llevado a cabo de su obra me ha conducido a vislumbrar la necesidad, desde un punto de vista analítico, de diferenciar estos dos campos. Para entender el carácter necesario de esta distinción, nuestro punto de partida será la famosa fórmula lacaniana «no hay relación sexual», en tanto esta viene

a significar una imposibilidad que aparece como necesaria para todo sujeto¹. Este fracaso de la relación sexual conduce a Lacan a describir las relaciones entre los sexos a partir de la imagen de una «comedia sexual»². Esta idea hace referencia explícitamente a la manera en la que los sujetos recurren a una serie de semblantes para «hacer como si» la relación sexual existiera. En *La significación del falo*, Lacan define los semblantes como «manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos»: «Digamos que esas relaciones girarán alrededor de un ser y de un tener que por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse» (2007, p. 661). «Ser el falo» —es decir presentarse como significante del deseo del otro— será el semblante «mujer», mientras que «tener el falo» será el semblante «hombre». Estos semblantes permiten que los sujetos sostengan paradójicamente una relación que se caracteriza precisamente por su imposibilidad. «No hay relación sexual» da cuenta, pues, de una realidad: esto es, que la sexualidad humana crea una división, una imposibilidad para que dos sujetos «encajen», se «complementen» a la perfección. Para Lacan, dos nunca pueden ser uno. Si bien esta norma del psicoanálisis es necesaria —es decir que no puede no ser—, hay que recordar que, en términos lógicos, toda imposibilidad implica contingencia. ¿Qué es esto que llamamos contingencia? En la lógica modal, la contingencia se refiere a «lo que puede ser o no ser». Lacan la define en el *Seminario XX* como «aquello en que se resume lo que somete la relación sexual a no ser, para el ser que habla,

¹ Desde un punto de vista teórico, esta es la única «norma» sexual, la única regla necesaria a la que ningún sujeto puede sustraerse.

² En *El género en disputa*, Butler (2019) utilizará la expresión «comedia heterosexual» para referirse a esta teorización de Lacan. Heterosexual significa aquí heteronormativo ya que como bien lo recuerda Butler, los semblantes sexuales «anuncian posiciones sexuales diferentes, o no posiciones (en realidad, posiciones imposibles), dentro del lenguaje» (p. 115).

más que el régimen del encuentro» (1981b, p. 114). En otras palabras, la contingencia es para Lacan el hecho mismo de que, a pesar de la imposibilidad que caracteriza la relación sexual —pero también gracias a esta imposibilidad, ya que sin imposibilidad no hay contingencia—, los sujetos puedan encontrarse, es decir, crear un lazo. Hay que entender que en un plano lógico, la contingencia no se encuentra en una relación de oposición (sino de contradicción) con la necesidad. De ahí que la filósofa y psicoanalista francesa Monique David-Ménard (2011) considere que la contingencia se sitúa en una relación de «contigüidad» con respecto del campo de lo necesario. Si el plano de lo necesario funciona como un espacio donde el sujeto se encuentra a merced de la repetición, la contingencia funciona como un desplazamiento, introduciendo una diferencia dentro del régimen de lo que se repite. ¿Cómo se aplica esto a la distinción entre amor y sexualidad? Pues bien, frente a una sexualidad humana marcada por la imposible complementariedad entre los sujetos, el amor funcionaría como un elemento contingente, permitiendo que haya encuentro; y, en este sentido podría operar un desplazamiento dentro de lo que se repite.

A continuación, veremos el tipo de desplazamiento que puede introducir el amor a partir del comentario de algunos puntos clave del *Seminario XX* de Lacan.

EL SEMINARIO XX: EL AMOR, LO FEMENINO Y LA MÍSTICA

Los psicoanalistas lacanianos y en general los lectores de Lacan tienden a asociar el *Seminario XX* a las tesis acerca de la existencia de un goce «no-todo fálico»³, a veces calificado de femenino, y sobre todo a

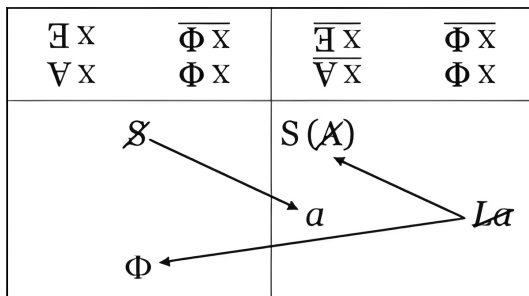
³ Lacan define este goce como «suplementario», «femenino», «no-todo», «más allá del falo». Evidentemente estas expresiones no son idénticas y no deben ser confundidas. Una investigación sobre este otro goce implicaría un análisis detallado de cada una de estas expresiones que no podemos llevar a cabo en el marco de este artículo. Por ello, me referiré a este goce como «otro goce», sin evocar ni entrar en discusiones acerca de las nociones de «suplementario», «femenino» o «más allá».

la analogía con las experiencias de éxtasis de las que dan cuenta algunas personalidades de la mística medieval y moderna. Sin embargo, el *Seminario XX* es también —y sobre todo— un seminario sobre el amor en el que Lacan apela a una renovación del Eros y a un «nuevo amor». Si los trabajos de Jean Allouch (2009) en Francia —así como los de algunos de sus seguidores en otras partes del mundo— han puesto de manifiesto la importancia de la dimensión erótica dentro de la enseñanza de Lacan, insistiendo en la centralidad de esta «renovación del Eros», estos trabajos no mencionan la correlación que existe entre la problemática del amor en el *Seminario XX* y la introducción de una referencia a la mística. Esta elipsis no deja de sorprendernos, ya que las figuras místicas que Lacan presenta como avatares de ese otro goce no son sino místicos del amor. En este seminario, pues, convergen, a mi parecer, tres problemáticas que trataré aquí de poner en relación —la cuestión de lo femenino, la analogía mística y la renovación del amor— con el fin de arrojar luz sobre algunos puntos relativos al problema del amor en el feminismo contemporáneo. Para ello, revisemos algunas de las principales ideas que Lacan elabora en *El Seminario* del año 1972-1973.

De las fórmulas de la sexuación al goce místico

En la clase del 13 de marzo, Lacan (1981b) escribe en la pizarra el cuadro siguiente, en el que encontramos además de las fórmulas de la sexuación inscritas en la parte superior, presentadas y desarrolladas en el seminario anterior, una precisión en la parte inferior sobre la manera en la que el sujeto se dirige al Otro en función de su posición subjetiva de un lado u otro de las fórmulas. Esta parte inferior nos resultará particularmente útil para entender cómo las fórmulas de la sexuación, el «otro goce», la mística y el amor se van articulando. Para ello, procederé a un breve recordatorio de la manera en que debemos leer este cuadro, sin entrar en todos los detalles.

Figura 1. Cuadro de la sexuación



Fuente: Lacan, 1981b, p. 95.

En el lado izquierdo del cuadro, Lacan inscribe el funcionamiento de lo que llamó goce fálico y, en esta misma clase, define así la manera en que el sujeto se dirige al Otro mediante esta modalidad de goce: «solo por el intermedio de ser la causa de su deseo le es dado alcanzar a su pareja sexual, que es el Otro. [...] Esta \$ [...], no tiene que ver, como pareja, sino con el objeto a inscrito del otro lado de la barra» (1981b, p. 97). De manera general, el goce fálico se sostiene en el objeto a , que opera como un tercero, permitiendo el semblante de «relación sexual». Nos encontramos aquí del lado de la «comedia sexual», en el que priman los semblantes «ser» y «tener» el falo. El lado derecho del cuadro da cuenta de otro goce que Lacan define como «no-todo fálico», ya que la proposición lógica inscrita del lado derecho debe leerse «No todo (de) x está sometido a la función fálica». En la parte inferior del cuadro correspondiente al lado «no-todo» podemos observar que Lacan inscribe el matema del sujeto del que parte la flecha mediante un $L\alpha$ tachado, $\overline{L\alpha}$, haciendo referencia a la fórmula bien conocida según la cual « $\overline{L\alpha}$ mujer no existe»⁴. Podemos concluir que el sujeto del «goce no-todo» es un sujeto femenino —femenino debe

⁴ «La mujer solo puede escribirse tachando $L\alpha$. No hay $L\alpha$ mujer, artículo definido para designar el universal» (Lacan, 1981b, p. 89).

entenderse en un sentido no esencialista. Este Ea puede o bien dirigir su deseo hacia el falo como significante de la falta (del Otro) o bien a un $S(A)$ es decir a un significante del Otro tachado—, del Otro en tanto se presenta estructuralmente como inaccesible. Cuando el Ea se dirige a este significante del Otro tachado, la relación se inscribe como relación directa, sin mediación. Es aquí donde entra en juego la analogía mística, ya que, como veremos a continuación, existen algunas similitudes entre la manera en la que un sujeto femenino Ea se dirige a un Otro inaccesible y el tipo de relación que los místicos entablan con Dios.

Del goce místico al amor místico

En la clase del 20 de febrero, Lacan situó el goce de los místicos del lado no-todo de las fórmulas de la sexuación justificándolo de la siguiente manera:

Hay, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres. [...] Se trata de Hadewijch d'Anvers, una beguina, lo que, con toda amabilidad, se llama una mística. [...] Es una cosa seria, y sabemos de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como san Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del $\forall x \Phi x$. Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. [...] sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico. [...] Con la tal Hadewich pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada (1981b, p. 92).

¿Cómo debemos entender esta analogía a partir de lo que sabemos de los místicos mencionados aquí por Lacan? Retomemos la parte derecha del cuadro e intentemos explicitar esta analogía tomando como ejemplo la poesía mística de San Juan de la Cruz.

El sujeto de los escritos místicos de estos autores es un sujeto femenino que podríamos asimilar al *Œa*. En particular, los poemas de San Juan de la Cruz están protagonizados por figuras femeninas como la amada y la esposa, que operan como alegorías del alma humana. Estos personajes femeninos dirigen su atención a un gran Otro, representado por la figura de Dios —pensemos por ejemplo en el *Cántico espiritual* que San Juan de la Cruz escribe como un diálogo entre el alma humana —la esposa— y Dios, el esposo que aparece como la alteridad —el Otro— al que el sujeto dirige sus palabras de amor. Sin embargo, destaca en la poesía de San Juan de la Cruz el carácter mayoritariamente ausente de este Otro-*partenaire*; una manera de marcar el imposible acceso del alma humana a Dios. Paradójicamente, si la mística se basa en la práctica de una relación directa —sin mediación— entre el alma y Dios, lo que esta relación revela a su vez es el carácter estructural de la ausencia del Otro. La relación directa con Dios implica un precio a pagar: enfrentarse a la verdad de que el ser del Otro es inapropiable.

Lacan (1981b) afirma en esta clase que la mística da cuenta de la existencia de una modalidad del goce que escapa, que va «más allá», de una estructura fálica donde el *partenaire* toma el lugar de objeto causa del deseo. ¿Pero en qué consiste realmente esta modalidad «otra» del goce? ¿Cómo debemos leer esta analogía? Muchas cosas se han escrito sobre lo «indecible» del goce de estos místicos. Se ha leído el «otro goce» como una forma de «exceso», un «más allá» de lo simbólico que lo sitúa en un espacio de absoluto mutismo e imposible comprensión⁵. Sin embargo, este breve análisis del discurso místico de San Juan de la Cruz muestra que este goce hace referencia a la posibilidad de una modalidad nueva de la relación con el Otro. Esta relación es además una relación de amor.

Quisiera mostrar a continuación cómo la «renovación del Eros» a la que apela Lacan nos reenvía directamente a este «otro goce», y cómo, a través de la imagen del amor místico, éste describe una nueva manera

⁵ Podemos encontrar una crítica feminista a este mutismo de lo femenino en Luce Irigaray (1977).

de relacionarse con el Otro. Para ello tomaremos como punto de partida los escritos de Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, en los que el amor desempeña un papel central. La poesía de San Juan de la Cruz expresa una modalidad del amor que preserva la alteridad del Otro, mientras que Teresa de Jesús, con su estilo ascético y bibliográfico, hace del amor, más allá de una perspectiva interpersonal, el elemento central que sostiene el proceso de construcción colectivo. A continuación, analizaremos las principales características del amor tal y cómo aparece en los escritos de estos dos autores místicos, con el fin de ilustrar algunos puntos de la renovación del Eros lacaniano.

Características del amor místico

Podríamos caracterizar el amor tal y como aparece en los escritos de Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz a partir de cuatro puntos que me parecen destacables:

- El amor que describen estos autores no corresponde a una forma del amor que podríamos calificar, retomando la expresión del investigador Serge Chaumier (2019), de fusional. Se trata, por el contrario, de una modalidad del amor que enfatiza el carácter estructural de la ausencia del Otro, y por ello torna imposible la fusión entre los *partenaires*. En sus escritos, Teresa de Jesús (1979) muestra cómo la presencia del Otro deja una serie de marcas en el sujeto. En este sentido, señala en el *Libro de la vida* que el amor experimentado durante la transverberación la «abrasa» y la deja «embobada». Más allá de estas marcas, el místico se topa con la evidencia de la ausencia de su amado. Podríamos así definir el amor místico como una relación que se sostiene de la ausencia del Otro. Retomando las palabras de Mercedes Blanco (2007), diremos que para Teresa de Jesús «mejor que el goce de su presencia, de mayor valor es el goce de su ausencia» (p. 18) [traducción nuestra]. En el caso de la poesía de San Juan de la Cruz ocurre algo similar, ya que la protagonista de los relatos se enfrenta constantemente a una

pérdida, tal y como revela la primera parte del *Cántico espiritual*, en el que la esposa no encuentra respuesta por parte del Otro. A pesar de esta estructural ausencia del Otro, los poemas narran a su vez la posibilidad de un encuentro entre el amado y la amada. Si ponemos lado a lado el testimonio de Teresa de Jesús con el amor que describe San Juan de la Cruz en sus poemas, entendemos que en el amor místico la pérdida estructural del Otro funciona como condición de posibilidad del encuentro amoroso. Sin embargo, este encuentro está marcado por el carácter de lo efímero, lo que no dura más allá del instante. Para entender esta singular característica del amor místico de los autores carmelitas del Siglo de Oro, podemos basarnos en el estudio propuesto por el historiador jesuita Michel de Certeau (2007), quien sostiene que la mística moderna, a diferencia de la mística medieval, no busca la unidad con Dios, sino que surge de una pérdida fundamental: la pérdida de la unidad del sentido, que, a partir de la Modernidad, conduce a una fragmentación de los discursos y los saberes. El erotismo —y no ya la teología— describe para de Certeau el estilo propio de estos autores místicos mediante el cual hablan de y sobreviven a la pérdida en su dimensión estructural.

- La segunda característica destacable del amor místico tiene que ver, pues, con el erotismo que caracteriza su discurso y su práctica. Puesto que los místicos recurren al erotismo como respuesta, el amor místico moviliza una cierta corporeidad de los amantes:

Véiale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios (de Jesús, 1993, p. 352)

En este fragmento Teresa de Jesús da cuenta de cómo el cuerpo participa de este encuentro amoroso. La metáfora del fuego

reenvía a un registro sensual sin situarse por ello en un plano necesariamente genital, ya que la presencia del cuerpo se hace sentir mediante la referencia a los órganos, que son las entrañas y el corazón. En la poesía de San Juan de la Cruz, el erotismo se manifiesta, en cambio, a través de una serie de imágenes corporales como son el cabello, el pecho, el cuello y los brazos.

En mi pecho florido
que entero para él solo se guardaba
allí quedó dormido [...]
El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería [...]
Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado» (de la Cruz, 2002, p. 206).

Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del amado (de la Cruz, 2002, p. 33).

Aquí el esposo/amado, personaje que en la mística representa a Dios, es descrito como un ser corporal, ya que el autor nos habla de «los dulces brazos del amado». Ahora bien, si el amor místico recurre al erotismo, y por tanto moviliza una forma de corporeidad de los partenaires, no por ello debemos reducirlo a la «sexualidad genital». Se trata más bien de un erotismo difuso o, para decirlo en términos psicoanalíticos, polimorfo, en tanto el encuentro entre los cuerpos no gira en torno a los órganos genitales⁶.

⁶ En 1905, Freud (2017) muestra como la sexualidad infantil se caracteriza por un relativo polimorfismo. La sexualidad adulta no es pues innata o natural, sino que resulta de una serie de mecanismos psíquicos —entre los cuales se encuentra la represión— que tienen como objetivo contener las pulsiones.

Para decirlo combinando las expresiones de Lacan y Foucault, el cuerpo en el encuentro amoroso místico no está todo marcado por el «dispositivo de sexualidad».

- Además de hacer referencia a un erotismo difuso, el amor místico subvierte los roles de género tradicionales. Si habitualmente los personajes femeninos se encontraban en posición pasiva y eran presentados como objetos de deseo en las representaciones del amor, en los poemas de San Juan de la Cruz las protagonistas son sujetos de acción. Es la amada o la esposa la que se escapa, desciende la escalera, y avanza en la «noche oscura» en busca de su amado. Como señala Luce López-Baralt (1995), esta inversión de los roles de género remonta a la tradición de las jarchas, que a su vez nos reenvía a uno de los primeros poemas eróticos de la tradición bíblica, el *Cantar de los Cantares*, influencia notable en la poesía sanjuanista.
- Por último, cabe señalar el papel fundamental que ocupa el amor en el proyecto ético-político de Santa Teresa de Jesús y, *a fortiori*, de San Juan de la Cruz como responsable designado por la santa para llevar a cabo la reforma de la rama masculina del Carmelo. Esta dimensión colectiva del amor se hace visible en los textos que la religiosa escribe para las hermanas carmelitas con el objetivo de dar forma a su proyecto de reforma, como son *Camino de perfección*, el *Libro de las fundaciones* y una buena parte de su obra más completa que es *Las moradas*. Para Antoine Rouillet (2007), el proyecto de Teresa de Jesús se construye en torno a una «tensión primordial entre lo individual y lo colectivo, lo común y lo particular» (p. 107) [traducción nuestra]. El amor aparece precisamente en estos textos como el elemento que sostiene tanto el lazo entre el alma humana y Dios, como el que debe formarse entre las hermanas dentro de los conventos. En este sentido, permite articular la relación vertical del alma

mística con Dios con la relación horizontal que une a las hermanas. La siguiente cita ilustra este aspecto de la reforma teresiana:

Desasiéndonos del mundo y deudos y encerradas aquí con las condiciones que están dichas, ya parece lo tenemos todo hecho y que no hay que pelear con nada. [...] Y hanos hecho gran merced, que en esta casa lo más está hecho, puesto que este apartarnos de nosotras mismas y ser contra nosotras, es recia cosa, porque estamos muy juntas y nos amamos mucho (de Jesús, s.f, p. 37).

No obstante, si Teresa pone de manifiesto el papel fundamental que juega el amor dentro del convento, nos advierte también la santa de la necesidad de luchar para preservar estos lazos internos. Lejos de considerar al colectivo como una entidad cerrada y definitiva, Teresa de Jesús lo aborda más bien como un proceso abierto, cuya construcción nunca termina de completarse. El carácter abierto a la transformación que caracteriza la perspectiva colectiva de Teresa contrasta con la práctica de la clausura del convento que defiende la santa, aunque, como bien lo indica ella misma, el «estar encerradas» no implica que haya que dejar de «pelear».

La exploración de algunas de las características del amor místico revela que estos autores tratan de pensar la posibilidad de una modalidad diferente de la relación entre los sujetos, siendo así un posible punto de referencia que aclara la propuesta de Lacan de renovar el Eros. Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta renovación del Eros inspirada en el amor místico con la problemática del amor en el feminismo? ¿Es posible proponer una lectura feminista de la renovación del Eros de Lacan basándonos en la lectura que hemos llevado a cabo del amor místico?

HACIA UNA RENOVACIÓN FEMINISTA DEL EROS

Para entender en qué medida la renovación del Eros propuesta por Lacan puede leerse a la luz de las teorías feministas, propondremos a continuación una lectura cruzada de tres elementos que considero

fundamentales para entender la crítica feminista del amor con los puntos clave que surgen de nuestra lectura del *Seminario XX*.

Beauvoir con Lacan: el amor como «más allá» de la diferencia sexual

Como se ha recordado en la introducción de este texto, una de las primeras teóricas del feminismo del siglo XX en abordar la problemática del amor fue Simone de Beauvoir. Según Manon Garcia (2020), el amor ocupa un lugar central en la reflexión de la filósofa francesa, ya que es el elemento sobre el que se fundamenta la opresión de la mujer. En su obra maestra, *El segundo sexo*, Beauvoir (2012) plantea que «ser mujer» es «devenirlo» y que este «devenir» es siempre un devenir Objeto para un Sujeto. En el segundo tomo del libro, analiza diferentes figuras femeninas de este devenir mujer —la niña, la adolescente, la madre, la prostituta, la esposa, etcétera— y pone así de manifiesto la relación entre diferencia sexual y amor. Retomando las palabras de Manon Garcia, en la filosofía de Beauvoir «la diferencia sexual encuentra un fundamento ideológico en el amor» (2020, p. 50). Lacan coincide en este punto con Beauvoir, ya que recordemos que su primera teorización de la diferencia sexual es también un planteamiento de la relación entre los sexos, relación que describe como una «comedia sexual». Como Lacan en su teorización sobre la dialéctica del deseo, Beauvoir también piensa las relaciones amorosas entre hombres y mujeres a partir del modelo hegeliano de una lucha entre el amo y el esclavo, modelo en el que un sujeto puede ser reconocido como libre a condición de poner en riesgo su propia vida en su intento por destruir al otro⁷. Sin embargo, Beauvoir introduce una dimensión histórica dentro este modelo metafísico, marcando así una ruptura con la filosofía

⁷ Sabemos que tanto Beauvoir como Lacan, Sartre y otros intelectuales de la época asistieron en los años treinta a las clases de introducción a la *Fenomenología del espíritu* dictadas por Alexandre Kojève en el Collège de France. La lectura existencialista propuesta por Kojève influyó pues a toda una generación de filósofos y pensadores franceses, entre los cuales encontramos a Lacan y Beauvoir, y marcó la perspectiva existencialista de la intersubjetividad.

puramente existencialista de Sartre⁸. Beauvoir afirma que devenir mujer ha supuesto históricamente aparecer como objeto de goce y de amor para un sujeto masculino —pensemos en el amor cortés que Lacan toma como ejemplo en el *Seminario XX*—, y en este sentido ha implicado renunciar a la posibilidad de constituirse como conciencia libre, reconocida por otro y por ende capaz de trascender su condición. En cierto punto, esta idea beauvoiriana nos recuerda al semblante «ser el falo» que Lacan asocia a la posición de la mujer, ya que tanto Lacan como Beauvoir conciben la relación sexual como una relación de dependencia dentro de un marco conflictual: el Sujeto necesita de un Objeto para imponer su libertad, así como el «hombre» necesita de una «mujer» que adopte la posición «ser el falo» para poder él presentarse a través del semblante «tener el falo»⁹. La crítica del amor de Simone de Beauvoir está estrechamente ligada a esta posición objetal, ya que el amor es un tipo de alienación de la subjetividad de la mujer en un *partenaire*, alienación que supone una renuncia a la posibilidad de devenir un verdadero sujeto (de amor). En este sentido, la filósofa francesa, que define el erotismo como «un movimiento hacia el Otro», deplora también que «dentro de la pareja, los esposos se conviertan el uno para el otro en el Mismo»¹⁰ (de Beauvoir, 2012, p. 254). El amor-fusión revela, pues, la condición de subalterna

⁸ Se trata de una articulación entre el existencialismo y la fenomenología (García, 2020).

⁹ Retomo aquí algunos de los argumentos de la lectura que propone Judith Butler (2019) de la dialéctica del deseo de Lacan, lectura probablemente influenciada por las tesis de Simone de Beauvoir.

Sin embargo, ni Lacan ni Beauvoir consideran que este conflicto sea natural, necesario e inevitable. Para Beauvoir el conflicto no es necesario sino histórico, y puede ser superado por una igualdad real entre los sexos. La filósofa se opone en este sentido a la perspectiva sartriana y, retomando de Heidegger la idea de una empatía dentro del *Mitsein*, considera la posibilidad de una armonía en las relaciones entre los sexos. Podríamos pensar que si para Lacan la imposibilidad de la relación sexual es necesaria, en el último período de su enseñanza trata de pensar una salida a esta aporía.

Sobre la diferencia entre la filosofía de Beauvoir y la de Sartre, ver Pettersen, 2017.

¹⁰ Traducción nuestra «L'érotisme est un mouvement vers l'Autre [...] mais au sein du couple, les époux deviennent l'un pour l'autre le Même».

de la mujer: su condición de objeto para un sujeto-hombre. Beauvoir, sin embargo, imaginó un amor «libre» definido como «un amor que asume la contingencia del otro, es decir sus faltas, sus límites y su gratuidad originaria» (p. 554)¹¹; un amor «fundado en el reconocimiento recíproco de dos libertades» (p. 570)¹². La idea de una «contingencia del otro» en el amor puede ser leída a la luz de la enseñanza de Lacan y del amor místico como lo que define el carácter evanescente del *partenaire*; sus faltas y sus límites evocarían un amor que hace lugar a la castración (del Otro) y a la imposibilidad.

El amor libre de Beauvoir está íntimamente ligado a la noción de ambigüedad, noción central en la filosofía de la autora que define la existencia de un sujeto que es a la vez cuerpo y mente, Yo y Otro, particular y universal, necesario y contingente, sujeto y objeto y finalmente hombre y mujer. El amor fusión oculta esta dimensión fundamental de la existencia humana y encierra al sujeto en la inautenticidad (de Beauvoir, 2015); por el contrario, un amor «auténtico» hace con la dimensión de lo incierto y lo cambiante. Esta idea se asemeja al análisis que hemos propuesto del amor en la última etapa de la enseñanza de Lacan, en tanto se trataría de una alternativa a una relación sexual marcada por la identificación total de los sujetos a los semblantes sexuales. En este sentido, considero que una lectura contemporánea de la idea de un amor basado en la ambigüedad del sujeto, como conciencia encarnada —*en-corps*—, podría contribuir hoy a perturbar el orden sexual y la diferencia entre los sexos.

Siguiendo los pasos de Simone de Beauvoir, otras autores feministas trabajarán la idea de un amor que permita desdibujar los contornos de la diferencia sexual.

¹¹ Traducción nuestra. «*Un amour authentique devrait assumer la contingence de l'autre, c'est-à-dire ses manques, ses limites, et sa gratuité originelle*».

¹² Traducción nuestra. «*[Il] devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés ; chacun des amants s'éprouverait alors comme soi-même et comme l'autre ; aucun n'abdiquerait sa transcendance ; aucun ne se mutilerait*».

Cixous y Wittig: el cuerpo erótico del nuevo amor

Cuando hablamos de amor y de diferencia sexual, hablamos también de la condición del cuerpo erótico. Como señala Lacan (1981b) en el *Seminario XX* y como bien muestran los escritos místicos, el «otro» goce es un goce «del cuerpo». De la misma manera, la crítica feminista del amor propone una crítica del cuerpo «falocéntrico», así como la reinención y la escritura de un «nuevo cuerpo amoroso» (Berger, 2019).

En 1973, Hélène Cixous publica en un número de la revista *L'Arc* dedicado a Simone de Beauvoir, *La risa de la Medusa*, ensayo en el que introduce la noción de Amor-Otro, retomando probablemente la idea lacaniana de un «nuevo amor». Entre crítica y relectura de los textos de la tradición psicoanalítica, Cixous (1995) se posiciona en contra de un amor que considera devastador para las mujeres —y que sitúa del lado de Thanatos— y propone pensar un amor por el lado de la vida y de la invención. El carácter «otro» del amor en la expresión Amor-Otro —que hace referencia indudablemente al «otro goce» de Lacan— debe ser entendido en varios sentidos. Se trata por un lado de un amor que acoge al Otro, que no lo destruye ni lo reduce a lo Uno, ya que, como Beauvoir, Cixous denuncia las consecuencias de una tradición amorosa que enaltece la fusión entre los amantes. Por otro lado, «otro» puede ser leído en un sentido psicoanalítico como «Otro del inconsciente», de modo que esta dimensión otra del amor reenviaría a la original concepción del cuerpo que desarrolla Cixous: el cuerpo del Amor-Otro aparece marcado por el erotismo inconsciente, lugar donde nace la escritura femenina¹³, de manera que Cixous trata de teorizar una escritura otra que parte de un cuerpo otro para contar un amor otro.

¹³ La noción de *écriture féminine* fue introducida por Cixous en 1975. Femenina aquí no debe entenderse en un sentido esencialista, sino en tanto reenvía a un movimiento político y literario. Remito aquí al excelente artículo de Anne Emmanuelle Berger (2019), así como a la conversación con Françoise Gorog y Radu Turcanu (École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien-France, 2020).

Nos dice, en este sentido, que «las mujeres tienen casi todo por escribir acerca de la feminidad: de su sexualidad, es decir, de la infinita y móvil complejidad de su erotización» (p. 57). Cixous desarrolla la idea de un amor «en [el] que cada sujeto no encerrado en el falso teatro de la representación falocéntrica, instituye su universo erótico»¹⁴ (p. 44), universo erótico que puede entenderse como una «multiplicación de los efectos de inscripción del deseo en todas las partes de mi cuerpo y del otro cuerpo» (p. 35). Esta concepción del erotismo se opone a una representación falocéntrica de la sexualidad, y por ello podemos relacionarla con la idea lacaniana de un goce «más allá del falo». Podemos suponer que en su concepción del erotismo Cixous se inspiró en el proyecto político y literario de la escritora francesa Monique Wittig, que publicó en 1972 *El cuerpo lesbiano*, una obra en la que desarrolla una original concepción del amor. El libro relata la relación de amor y deseo entre dos sujetos no identificados, un «y/o» y un «t/ú» marcados por una barra que los divide y los descompleta, como al \$ lacaniano. El «cuerpo lesbiano» es un cuerpo sumamente erótico, pero en ningún caso genital. Wittig dibuja una geografía nueva del cuerpo en la que el erotismo circula permitiendo el encuentro con el otro, o más bien la otra.

«M/i clítoris, el conjunto de m/is labios, son acariciados por tus manos. A través de mi vagina y de m/i útero tú te introduces hasta m/is intestinos rasgando la membrana» (1977, p. 29). Entre «intestinos» y «entrañas», el erotismo de Wittig nos recuerda la singular narración que hace de la transverberación Teresa de Jesús. Por ello, Natacha Chetcuti y María-Teresa Amaral (2008) consideran la obra de Wittig como un proceso de «conocimiento y creación de un cuerpo nuevo y orgánico, de un imaginario erótico en el que el amor se libera de los convencionalismos androsociales, de las restricciones que se ejercen sobre las mujeres» (p. 95) [traducción nuestra].

¹⁴ Esta idea de un «falso teatro» podría hacer alusión a la idea de «comedia sexual» que desarrolla Lacan (2007) en *La significación del falo*.

Si la reinención del amor está íntimamente ligada a la reinención del cuerpo erótico, este cuerpo amoroso conduce a una reflexión sobre el sujeto-cuerpo político. A continuación, veremos cómo el amor puede incidir en la dimensión colectiva del feminismo.

Wittig y Lacan: la dimensión política del amor

Además de la creación de un erotismo nuevo, otra de las características del amor en la obra de Monique Wittig es su función política. «Las amantes», «guerrilleras», «lesbianas», «no-mujeres», «amazonas» son a la vez sujetos de amor y sujetos políticos¹⁵. En su obra *Las guerrilleras*, Wittig (2019) despliega esta perspectiva política del amor a través de las aventuras del sujeto protagonista del libro: *Ellas*. *Ellas* son a la vez amantes y guerreras, y si bien se trata de un sujeto colectivo y por ende político, esta denominación no reduce la singularidad de cada una a una identidad común, definitiva y absoluta. Más bien, Wittig nos invita a reflexionar acerca del lugar que ocupa el amor dentro del colectivo feminista, un poco a la manera de Teresa de Jesús para quien el amor entre las hermanas transformaba el convento en una verdadera casa, espacio colectivo y espiritual a la vez que político. Wittig fue muy crítica con el psicoanálisis, pero se sorprendería al saber que Lacan esbozó también a su manera la posibilidad de una correlación entre el amor y lo político, cuando en el *Seminario XX* indicó que «el nuevo amor [...] es signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, [...] es decir de discurso» (1981b, p. 25). Lacan articula aquí la

¹⁵ «Las amantes son aquellas que, experimentando un violento deseo las unas por las otras, viven/aman en pueblos [...] Los pueblos de amantes de las amantes reúnen toda la cultura, el pasado, las invenciones, los cantos y las formas de vida» / «Al principio, si alguna vez hubo un principio, todas las amantes se llamaban amazonas. Y vivían juntas, amándose, celebrándose, jugando» (Wittig & Zeig, 1981, pp.13-14) / «Entre las amazonas no había mujeres identificadas como mujeres, es decir, como función, o sea, como madres. Nunca aceptaron el neologismo mujer. Según ellas, eran amazonas, guerreras, amantes» (Wittig & Zeig, 1981, pp.150-151). «Las lesbianas no son mujeres» (Wittig, 2016).

noción de amor con su teoría de los discursos que, como bien señaló en la *Conferencia de Lovaina*, es su teoría del lazo social¹⁶. Este enunciado ha sido poco comentado, y sin embargo podríamos formular la hipótesis de una incidencia del amor en el campo de lo social, convirtiéndolo así en un eventual recurso teórico para pensar lo político. La expresión «cambio de discurso» puede en este sentido leerse de dos maneras. Por un lado, hace referencia al *Seminario XVII* y en particular a la manera mediante la cual es posible circular entre los discursos dentro de lo que podríamos definir como un cierto orden. Recordemos que los discursos se escriben a partir de cuatro matemáticas inscritas en cuatro posiciones o lugares: para cambiar de discurso basta efectuar un «cuarto de vuelta», de modo que los matemáticas «cambian» de lugar haciendo surgir la escritura de otro discurso (Lacan, 1992). Si tomamos como ejemplo la experiencia analítica, localizamos un cambio en el discurso del analizante, como efecto del amor de transferencia. Pero, por otro lado, podemos también optar por una lectura del cambio de discurso que tenga en cuenta los aportes de las fórmulas de la sexuación. En este sentido, el amor significaría pasar de un discurso del «todo» fálico en el que la relación con el otro pasa exclusivamente por el semblante, a un discurso no-todo, que haga lugar a la inconsistencia de los semblantes y de la propia relación con el otro. En su libro *Soledad: común*, Jorge Alemán (2012) trata de pensar el alcance de una lectura política de las fórmulas de la sexuación. Para ello, distingue una política del «para todos», basada en la búsqueda de un fundamento y de una identidad colectiva, de una política no-toda, que se constituye en base a un «común sin fundamentos comunes». Lo que hoy trato de pensar en torno a la expresión «feminismo del amor» se acerca a lo que nombré, inspirándome en el texto de Alemán, «erótica política»,

¹⁶ En la *Conferencia de Lovaina* el 13 de octubre de 1972, Lacan afirma que «un discurso, es esta especie de lazo social [...] Yo llamo discurso a ese algo que, en el lenguaje, se fija, se cristaliza, [...] para que el lazo social entre seres hablantes funcione» (2002, pp. 4-5).

que hace referencia a una modalidad del colectivo en el que el lazo entre los sujetos está marcado por el amor como reconocimiento de la incompletud y que se opone a una lógica basada en la identidad (Batko, 2020). Esta lógica de la identidad es una lógica excluyente en la que el grupo se construye en torno a una regla cuya condición de posibilidad es la existencia de una excepción, de una diferencia. Lo que caracteriza al colectivo basado en la identidad es precisamente el tipo de respuesta a la existencia del Otro como diferente, extranjero y extraño (*étranger*). Dos opciones se presentan para lidiar con este otro: o bien destruirlo —pensemos en los discursos racistas o xenófobos— o bien absorberlo, reducirlo al Uno de la norma, como sería el caso de las políticas de la asimilación o la integración que borran la diferencia¹⁷. Frente a esto, la perspectiva feminista del amor, más allá de una incidencia sobre el carácter privado e íntimo de las relaciones, puede representar una verdadera alternativa política, como bien lo señalaba hace ya medio siglo Simone de Beauvoir, cuando aseveraba que el lazo de amor implica la igualdad y la diferencia (Pettersen, 2017). Se trataría pues de abordar el colectivo político no ya como una entidad cerrada, definitiva y durable sostenida por una identidad imaginaria común, sino precisamente como un espacio abierto, frágil, inconsistente y dispuesto a fracasar.

Terminaré este escrito señalando la importancia de esta aptitud al fracaso. Al igual que en la perspectiva del amor de Cixous (1995) en la que el sujeto «se arriesga con el otro» (p. 35), el colectivo feminista que acepta la ausencia estructural del Otro corre el riesgo de fracasar. Pero como habría señalado Lacan en este caso, el fracaso es necesario. Y solo su existencia introduce la posibilidad de la contingencia, del desplazamiento. En fin, del cambio.

¹⁷ En Francia, el término «asimilación» o «integración» se ha asociado estos últimos años al discurso que fomenta la ofensiva contra el uso del *hijab* por parte de mujeres musulmanas, en ocasiones en nombre del feminismo. Podríamos en realidad sostener que detrás de la «integración» y la «asimilación» se esconde una moción islamófoba y xenófoba que busca la exclusión de la diferencia. En este sentido, destruir al otro diferente y asimilarlo serían dos caras de la misma moneda.

REFERENCIAS

- Alemán, Jorge (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Madrid: Clave Intelectual.
- Allouch, Jean (2009). *L'amour Lacan*. Paris: EPEL.
- Atkison, Ti-Grace (1974). *Amazon Odyssey: the First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement*. Nueva York: Links.
- Batko, Sofía (2020). Lacan y el goce místico: aportes para el feminismo contemporáneo. *Hypotheses*, <https://lacaneman.hypotheses.org/1665>
- Berger, Anne Emmanuelle (2019). Un nuevo cuerpo amoroso: escribir el cuerpo en tiempos del MLF. *Feminismols*, 34, 97-120.
- Blanco, Mercedes (2007). Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila. *Savoirs et clinique*, 8(1), 13-25.
- Butler, Judith (2019). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Chaumier, Serge (2019). *La déliaison amoureuse: de la fusion romantique au désir d'indépendance*. Paris: Payot.
- Chetcuti, Natacha & Maria-Teresa Amaral (2008). Monique Wittig, la tragédie et l'amour. *Corps*, 4(1), 93-98.
- Cixous, Hélène (1995). *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- David-Ménard, Monique (2011). *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*. Paris: Hermann.
- de Beauvoir, Simone (2012). *Le deuxième sexe. Tomes I et II*. Paris: Gallimard.
- de Beauvoir, Simone (2015). *Simone de Beauvoir: feminist writings*. Champaign, Illinois: University of Illinois Press.
- de Certeau, Michel (2007). *La fable mystique. I: XVIe - XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- de Jesús, Teresa (1979). *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra.
- de Jesús, Teresa (2011). *Libro de las fundaciones*. Burgos: Monte Carmelo.
- de Jesús, Teresa (s.f.). *Camino de perfección*. <https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Camino-de-Perfecci%C3%B3n.pdf>

- de la Cruz, San Juan (2002). *Cántico espiritual y Poesía completa*. Barcelona: Crítica.
- de Lauretis, Teresa (1994). *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press.
- École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien - France (2020). *Entretien avec Anne Emmanuelle Berger (1/2) - sur l'écriture féminine*. <https://www.youtube.com/watch?v=uVC3mL62Hfk>
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. CDMX: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (2017). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Garcia, Manon (2020). De l'oppression à l'indépendance. La philosophie de l'amour dans Le deuxième Sexe. *Philosophie*, 144(1), 48-63.
- Irigaray, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. París: Éditions de Minuit.
- Lacan, Jacques (1981a). *El Seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1981b). *El Seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1992). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques (2002). *Conferencia en Lovaina*. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.21%20%20%20CONFERENCIA%20EN%20LOVAINA,%201972.pdf>
- Lacan, Jacques (2006). *El Seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007). *Escritos 2*. CDMX: Siglo XXI.
- López-Baralt, Luce (1995). San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano? *AIH. Actas*, XII.
- Pettersen, Tove (2017). Love - According to Simone de Beauvoir. En Laura Hengehold y Nancy Bauer (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (pp. 160-173). Hoboken: Wiley Blackwell.

- Roullet, Antonine (2015). Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction: les carmélites déchaussées espagnoles, années 1560-1630. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 62(1), 104-126. 10.3917/rhmc.621.0104.
- Wittig, Monique (1977). *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-Textos.
- Wittig, Monique (2016). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Wittig, Monique (2019). *Les guérillères*. Paris: Éditions de Minuit.
- Wittig, Monique & Sande Zeig (1981). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona: Lumen.

**APUNTES SOBRE LA PRESENCIA DEL ANALISTA:
REFLEXIONES A PARTIR DE MI EXPERIENCIA CON
LA LLEGADA DE LA PANDEMIA**

Julio García Salas

Lo propio de las verdades es que nunca se muestran enteras.

Lacan, 2003

El día 12 de marzo de 2020 cerró Noruega e impuso la obligación de cuarentena a las personas que habían estado en el extranjero. Yo había llegado el domingo anterior de Barcelona luego de tener la intención de participar en unas conversaciones clínicas que no se llevaron a cabo. Ese viernes recibo un mensaje de mi jefa en el centro de atención clínico en psiquiatría de Stavanger, que decía que las citas con mis pacientes se habían cancelado y que no tenía permiso de llegar al trabajo hasta después de que la semana siguiente acabara, ya que yo entraba en cuarentena. A partir de allí, se me impone la prohibición de ver a mis pacientes de manera presencial, aun cuando sean primeras sesiones o pacientes suicidas. La imposición, entendible desde el lado social y médico, hizo obstáculo a lo que yo pienso es el trabajo clínico del uno por uno, donde según quién, la modalidad de trabajo impuesta para todos funciona o no. Trabajé con estas condiciones durante aproximadamente tres meses. Me dieron la opción de trabajar a través del «Skype business» o hacer uso del teléfono. Después de probar dos citas

por Skype y encontrarme con que la imagen obstruía mi escucha, decidí quedarme con la consulta telefónica. Esta modalidad me resultó sorprendentemente mejor de lo que había imaginado. La escucha estaba ahí y los pacientes, en su mayoría, no encontraron muchas dificultades para hablar de esta forma. He de confesar que diez años antes, al leer el libro sobre técnica psicoanalítica escrito por Fink (2007) y encontrar un capítulo sobre el uso del teléfono quedé impactado. No podía creer que esto fuera posible. Yo mismo había viajado durante años a congresos y seminarios como excusa para sostener mi análisis. Recuerdo haber hablado con algunos colegas sobre ello y las opiniones eran tan diversas como las personas. Tengo colegas que han usado esa modalidad de sesión cuando por alguna razón el paciente o ellos mismos se ven obstruidos por distintas razones de poderse encontrar. En su mayoría son colegas que ponen el encuadre sobre cualquier otra cosa.

El uso del teléfono fue entonces para mí un buen encuentro que me obligó a probar algo que de no haber sido por la pandemia no hubiera probado. Este buen encuentro permitió mantener el contacto con algunas personas que estaban sufriendo por distintas razones desde antes. Este contacto, además, me recordó que el deseo del analista debe prevalecer y hay que poder usarlo para sostener el camino con los que vienen a consulta. Algunos otros pacientes encontraron en esta modalidad una excusa para nunca iniciar un camino o para hacer una pausa.

Con aquellos que decidieron sostener el contacto de esa manera, percibí a su vez diferencias. Estaban aquellos a los que el aislamiento en la pandemia les permitió liberarse del desgastante contacto social que llevaban, e incluso los conflictos por los que habían venido a la consulta desaparecieron. Para otros, el encierro en sí mismos fue angustiante. El contacto telefónico con aquellos con quienes lo tuve y sostuve, lo viví al inicio como algo positivo, pero muy pronto me llevó a un cansancio mental que me dificultaba mantener la escucha. En un día lleno de sesiones donde lo único que veía era un ordenador o libreta frente a mí, tenía que hacer un esfuerzo decidido para mantener la escucha,

ya que la no presencia física del cuerpo del otro daba mayores facilidades para la distracción. Es desde aquí que se me planteó muy pronto la cuestión de la presencia. ¿Puedo yo estar para el otro de esta manera? ¿Ocupa el analizante un lugar en mí cuando no está a cuerpo presente? ¿Puedo ocupar mi lugar desde la distancia?

Algunas preguntas como ¿Está usted ahí?, al encontrarse el paciente con mi silencio, rectificaban estas preguntas que yo me hacía sobre la presencia. Está claro que eso se puede dar en el encuentro físico, pero son preguntas que nunca me habían hecho antes. Estas preguntas surgieron únicamente en estos encuentros telefónicos. Quizá el uso de la pantalla y de la imagen hubieran hecho que ello no sucediera, pero en mi caso no pude encontrarme cómodo con su uso.

Luego de tres meses de no ver a los pacientes se abrió en la consulta la posibilidad de recibir a aquellos con los que los clínicos considerarían que se debía hacer un seguimiento presencial. Manteniendo ciertas precauciones y una distancia adecuada, decidí abrir mi consultorio para la mayoría. Algunos se encontraron con que la comodidad de poder hablar desde su coche, desde su oficina o su sala sin tener que hacer un viaje para asistir a la consulta ya no estaba, lo que los llevó a terminar. Otros agradecieron de nuevo el encuentro y confesaron que no se atrevieron a compartir muchos pensamientos por teléfono, por el miedo a ser escuchados por el cónyuge o por sus niños.

Aunque me encontré afirmando la primera semana en que sostuve sesiones por teléfono que la consulta por teléfono tenía una cierta resonancia con el uso del diván, al regreso presencial de los pacientes me di cuenta de que el encuentro con el cuerpo físico me era necesario y tenía otro fondo. No solo desde la perspectiva de la atención, sino además del proceso en sí.

A analizantes que estaban en el diván antes de la pandemia les pedí que se acostaran mientras hablaban por teléfono para tratar de repetir algo la experiencia que llevábamos a cabo en el trabajo presencial. Indicaciones que hice, pero que evidentemente no pude verificar si

se llevaron a cabo. Pedí también que hablaran en lugares donde no hubiera otras personas. Eso evidentemente en tiempos de pandemia fue muy complicado, ya que todos los miembros de la familia se encontraban ahí, sea con el colegio desde casa o la oficina en casa.

Más que hacer un anecdotario de cosas que pasaron, me interesa entrar en la experiencia de la presencia. Se hicieron algunos encuentros virtuales donde esto fue un tema. Recuerdo el encuentro por Zoom organizado en julio de 2020 por la sede en Bilbao de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) bajo el nombre *Presencia de los cuerpos, presencia del analista*, en el que presentaron Marta Serra y Raquel Cors (ELP, 2020). También escuche a Gustavo Dessal y a Jorge Chamorro en conversaciones con Luis Salamone (2020a, 2020b), donde ellos compartían la experiencia que ya tenían antes de la pandemia llevando a cabo análisis por medios virtuales. A la vez que me sorprendió, me interrogó sobre el trabajo que hacemos y con qué medios realmente podemos hacerlo.

¿Es solo un capricho querer tener al paciente en el consultorio? ¿Es un capricho hacerlo venir y que espere? ¿Es una manera de hacerle pagar? Recuerdo el comentario de Marie-Helene Brousse en unas jornadas de la ELP hace unos años, donde ella contaba que el problema que tenía con un analizante que le había propuesto hacer unas sesiones virtuales era que a ella misma se le olvidaba la paciente. Es decir que la no presencia física de la analizante hacía posible que ella, como analista, no acudiera a su encuentro. Así se vuelve a introducir el desvío de atención o el olvido ahí donde el encuentro cuerpo a cuerpo no se lleva a cabo.

Quisiera desarrollar a continuación el tema de la presencia del analista desde dos enfoques. Por un lado, el de la transferencia, que es donde el encuentro entre el uno y el Otro se puede dar. No es sino en transferencia que el análisis se puede llevar a cabo. ¿Qué hay con la transferencia cuando el encuentro no es cuerpo a cuerpo?

Por el otro, quiero abordar la presencia del analista desde lo que llamamos el deseo del analista, que es la respuesta de Lacan al uso de

la contratransferencia en los postfreudianos. Desde la perspectiva del deseo del analista se puede preguntar hasta qué punto se debe llegar para permitirle al analizante su encuentro con el Otro. La cuestión del marco de trabajo o lo que se llama desde otras perspectivas psicoanalíticas, «el encuadre» es aquí hasta cierto punto vital. A partir de ahí quisiera llegar a la pregunta sobre la (*im*)posibilidad del acto analítico a través de lo telefónico y virtual.

¿Es condición para la presencia del analista la presencia del cuerpo del analizante? El exhaustivo y acucioso trabajo de Böcker Zavaro (2019) sobre el cuerpo en Lacan, indicaría que el cuerpo real se constituye en el agujero de lo simbólico. La vertiente del lenguaje por la cual se puede ir a su encuentro es entonces en el punto de ruptura entre el S1 y el S2. Bassols (2017) desarrolla en un precioso trabajo sobre *El cuerpo, lo visible y lo invisible*, que es lo invisible lo que hay que construir para que el cuerpo sea hablante. ¿Porque hablar entonces del cuerpo como algo físico (el cuerpo imaginario) y no como el agujero que queda en el «entre» significantes?

En el trabajo anteriormente citado, Bassols hace un desarrollo entre el concepto de cuerpo en Lacan y la pulsión en Freud. Es el falo, escribe él, algo de lo invisible que se ha de formar para que el cuerpo hable. Toma el ejemplo de Freud en su trabajo *Fetichismo* [1927], donde el brillo en la nariz se hace condición de objeto de deseo por el juego significante. En ese ejemplo se ve muy claro que es algo que toma cuerpo en el malentendido significante, pero que a la vez necesita una especie de pantalla donde este brillo debe reflejarse, parte del cuerpo imaginario. Es un brillo que toma cuerpo sin ser material en el cuerpo imaginario del otro. De la misma manera que el síntoma toma cuerpo y consistencia en el goce sin necesidad de que este sea visible.

Este goce invisible se debe hacer visible en un análisis. Así, cuando Carla me cuenta su sufrimiento por una vida mortificada donde el deseo propio y del otro no tienen cabida aparentemente por cuestiones religiosas, lo invisible es el deseo. Después de muchas vueltas, donde

se pone de manifiesto que ella «controla» el deseo del otro y el propio, a partir de cuidar la manera de vestirse y de lo que ve/enseña o no con el fin de (no) despertar la tentación, yo le señalo que lo que le pasa tiene que ver con que ella cree que es irresistible para el otro y de esa manera le hago visible eso invisible (para ella), produciendo en ella una sonrisa. Su sonrisa no la veo sino como el efecto del agujero sobre el cuerpo imaginario. Así, el cuerpo real y simbólico tienen efectos en el cuerpo imaginario.

En la clínica, el encuentro con el cuerpo imaginario del otro puede ayudar, ya que el hecho de que este sea visible puede apoyar el trabajo para que lo invisible del mismo tome forma, como en el caso del ejemplo de Carla.

Para Lacan, como indica en su Seminario *La transferencia* (2015), lo que se dirige como amor al analista no es sino deseo de otra cosa, y es importante que el analista esté avisado para no obturar ese objeto de deseo con una relación imaginaria de amor, que no sería sino resistencia. Por ello utiliza al banquete de Platón para mostrar eso en la práctica, a través de Sócrates y su maniobra con Alcibíades. Los desarrollos de Lacan sobre la trampa de la transferencia tienen cierta consonancia con lo que Freud llamó «abstinencia» en su conferencia en Budapest [1918], publicada como *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (2018). Allí señala Freud la importancia de no dejar caer al paciente en una gratificación en la relación analítica dentro de la transferencia. En ese texto Freud deja clara su posición con respecto a lo que Ferenczi en aquel momento probaba a través de la «terapia activa». En el Seminario sobre la transferencia, Lacan (2015) empieza a separar los conceptos de transferencia y repetición que ve, a diferencia de Freud, como distintos. Mientras para Freud la transferencia es una repetición de la relación edípica, para Lacan la transferencia tiene el componente de que lo que se encuentra no es lo mismo, sino algo nuevo, algo que se crea y que produce el encuentro. Lo que se crea es este Otro que se supone puede saber lo que al sujeto le pasa. El sujeto-supuesto-saber lacaniano

es entonces algo que se crea en un encuentro, donde el analizante en su encuentro con un analista ve que «su yo no es suyo», para parafrasear el título de un libro de Miquel Bassols (2011). Es en ese encuentro que la transferencia se pone en juego y donde puede ponerse en juego el objeto de deseo, ya que el analizante encuentra en él su falta. Ahí donde el sujeto se encuentra como barrado es justo en la separación entre S1 y S2, donde el sentido no llega, ya que el significante segundo no llega a significar el significante anterior, sino más bien, el sujeto se queda con el peso que el significante en sí tiene sobre «él» y le barra. Es en este punto donde la escansión ha encontrado su valor dentro de la practica lacaniana.

En este sentido se mantiene la cuestión de que lo que está en juego es otra vez el pasaje entre S1 y S2 y la importancia de introducir un corte entre ellos que haga sostener el deseo y la transferencia, a lo que Lacan llamó el sujeto-supuesto-saber. Ahí donde debería estar la persona está una función. ¿Y si es una función, debería de tener un cuerpo presente más allá del cuerpo entre S1 y S2?

Lacan (2001) menciona en su Seminario 11 que la presencia del analista es una manifestación del inconsciente y por ello de una pulsación temporal. Es decir que la presencia se daría a través de la irrupción del inconsciente y de esta manera parecería erradicar como condición la presencia física.

La preguntas que surgen son, entonces, ¿cómo introducir el corte entre S1 y S2 sin un cuerpo físico «presente» que produzca esta escansión sea a través de un gesto, una palabra o un acto? ¿Cómo hacer presente la función sin alguien que la encarne, sino es a través de la voz?

Los gestos concretos como quitar el contacto visual o darlo, pararme, mostrar interés o lo contrario, que pueden ser formas de crear un corte entre el S1 y S2 no tuvieron entrada en el contacto telefónico, ya que el manejo de estos gestos debió modularse a través de la voz, recurso que me pareció en este sentido muy limitado. Así los gestos desaparecieron y se limitaron a sonidos. Los cortes de sesión se siguieron dando,

un poco más ciegos de lo que ya son, porque no podía observar la reacción de la persona ante el encuentro con el vacío. El contacto con el cuerpo imaginario en ese sentido puede ser orientador, como en el ejemplo con Carla.

Así que, aunque algunas sesiones tenían cierta resonancia a las del encuentro físico, la introducción del vacío y la ausencia en mi experiencia tuvieron efectos reducidos. ¿Por qué habría de ser así? El vacío es algo que no tiene por qué interrumpir el trabajo. Quizá hasta pueda alimentarlo. Se puede pensar la escansión como esto. Fink (2007) llama a esto el trabajo entre sesiones.

Sin embargo, los síntomas que describí antes, del lado del analista, como el tema del olvido y los problemas de atención ante la ausencia física del paciente en la consulta, me hacen pensar que hay ya un corte previo al corte que debe aparecer entre S1 y S2. Un corte del lado de la presencia del analista. ¿Pero este puede estar relacionado a algo del orden de la costumbre y de lo simbólico que en cierta medida puede ser modificable? ¿El tener una máquina que recuerde las citas con los pacientes y de esta manera despeje el vacío o corte previo al encuentro puede arreglar esto? ¿Se trata de querer poder?

Llegamos con esto al segundo aspecto del lado del deseo del analista. Lacan lo definió como un deseo centrado en el análisis, puro y que no recae sobre ningún objeto, más allá de cualquier deseo concreto o personal. Según Fink (2013) es este deseo el que debe ser la fuerza impulsora del análisis. En mi lectura encuentro un desarrollo de este deseo en Freud en su conferencia en Budapest [1918] citada previamente. En esta conferencia Freud es bastante ambicioso con respecto a su deseo en lo que respecta al análisis. Dirá allí que le gustaría que la terapia analítica fuera algo para todos, más allá de las clases sociales y de los recursos que se puedan tener. A la vez es realista con respecto al alcance que esto puede tener a nivel social ya que los recursos no son ilimitados y la cantidad de analistas no da abasto para afrontar las necesidades sociales en general. Freud termina el texto con una clara

consigna: «Y es muy probable que en la aplicación de nuestra terapia a las masas nos veamos precisados a alear el oro puro del análisis con el cobre de la sugestión directa...» (p. 163).

En el texto Freud es muy claro con respecto a que como analistas no debemos ceder a las gratificaciones que el paciente exige en el tratamiento, y a la vez no debemos permitir satisfacciones sustitutivas que apacigüen el sufrimiento, por cruel que parezca. Con respecto al tema en cuestión, ¿es este acto de sostener el análisis a través del teléfono o a través de la pantalla un ceder a la gratificación? Pensé en esto con aquellos pacientes que por una cantidad innumerable de excusas no pudieron regresar al consultorio. Querían sostener el contacto evadiendo la presencia física del cuerpo a cuerpo, ya que la inmediatez del recurso electrónico muchas veces permite no tener que planificar mucho para encontrarse con el Otro. «Sin duda que es preciso consentirle algo, más o menos, según la naturaleza del caso y la peculiaridad del enfermo. Pero no es bueno consentirle demasiado» (p. 159). El deseo del analista no es ceder a cualquier precio. El deseo del analista entonces no debe confundirse con el deseo materno, que es sin condiciones, aunque en algún punto aparezca un «no», que no es sino un padre. En el deseo del analista debe involucrarse un «no-todo», una nada que introduzca un vacío, un sin sentido, un corte, una escansión. Es esto lo que permitirá sostener el deseo que hará surgir el malentendido y por tanto el inconsciente y la presencia del analista. Sin esto, el análisis se irá por el infinito del sentido y de la sugestión.

El deseo del analista es de alguna manera esta nada que se introduce y que pone al analizante a trabajar. De mi propia experiencia extraño que hubo análisis donde el analista cedió a encuentros por fuera de la consulta física en congresos y jornadas, mas este encuentro no se dio por fuera de la consulta establecida a nivel simbólico. Era yo el que llegaba y aunque el espacio real cambiaba, el espacio simbólico se mantenía, siempre en el encuentro imaginario de los cuerpos. Era con esto como premisa que la nada del deseo del analista hizo efectos.

En 1999 Miller sostuvo una entrevista sobre el uso del diván. En esta entrevista dio su opinión al respecto del uso del dispositivo electrónico en el análisis. Lo primero que dijo es que efectivamente no es el uso del diván el que hace un psicoanálisis ni tampoco es su objeto. El objeto en el análisis es el analista a través de la transferencia. El deseo del analista sería entonces prestarse a esto. ¿Pero hasta qué punto?

Miller dice en esa entrevista que lo que pone en juego el diván es subrayar que no es el cuerpo (imaginario) el que va a hablar, como podría ser el caso en el teléfono; sin embargo, el diván introduce a la vez la cuestión de la relación sexual, donde la cama es solo para uno. En la pregunta sobre el uso de lo virtual, Miller fue muy claro: «El hablar o verse con el otro no hace un análisis. El encuentro del cuerpo a cuerpo es lo único que puede hacer que la no relación sexual se ponga en juego» (1999, s.p.). A mi modo de leer la cuestión, es entonces por la ausencia del cuerpo imaginario del otro que podemos justificar los síntomas que se comentaron antes, como el olvido del paciente o la falta de atención al mismo. Es por la ausencia del cuerpo a cuerpo que estos elementos pueden introducirse de esa manera. Si leemos esto en líneas paralelas a los comentarios de Lacan sobre el amor cortés, o el amor en general (Lacan, 1974, p. 24), donde el amor funciona como velo que se postra sobre la no relación sexual, la existencia de esa nada entre ambos se puede justificar a través de la no presencia física del otro. En la justificación del no encuentro imaginario de los cuerpos se pierde entonces la grieta estructural y esa nada que está presente de cualquier manera, la de la no relación sexual. La gratificación aquí entonces estaría no solo del lado del paciente, sino también del analista, que se presta a no poner en juego todo lo que hay que poner. La gratificación del analista iría en contra del deseo del analista, ya que este lleva al analista a poner en juego lo traumático de la no relación sexual.

La presencia física del cuerpo, en mi experiencia, ha sido fundamental para introducir la dimensión de la ausencia, que está del lado del

acto analítico y de la presencia del analista. Esta función muchas veces se introduce en las sesiones a través del silencio del analista.

En el caso de Carla, que es una *femme fatale* que «no desea» y que se cuida de (no) despertar el deseo del otro, puede justificar que es la presencia del marido la que hace que no me cuente algunas cosas. Él puede escucharla si me lo dice. Limitación válida desde la realidad, pero que no permite la pregunta sobre por qué no lo dice todo, aun cuando llega físicamente a la consulta. Su no presencia en el cuerpo a cuerpo en la consulta, además, le permite hablarme al oído sin yo poder darme cuenta de que lo que ella busca en estas llamadas telefónicas es despertar el deseo del otro para no saber nada del propio. El esconder información y hablar al oído no son más que maniobras para lograr esto. No se trata entonces de si el marido esté presente o si el único medio para hablar es el teléfono, la gratificación aquí es mutua. El no estar en el cuerpo a cuerpo hace semblante sobre lo que está en juego, que es la imposibilidad de la relación sexual. Aquello que Freud nombró como la prohibición del incesto que Lacan bien hizo en nombrar como lo imposible. De ser posible el encuentro cuerpo a cuerpo, ella no hubiera necesitado no contarme, ya que de cualquier manera es imposible decirlo todo y no hubiera necesitado hablarme al oído sin ver si me aburre o me entretiene. Aunque me vea no lo puede saber. El encuentro de los cuerpos no permitiría aún la relación sexual.

Las sesiones en la consulta están atravesadas de una presencia marcada por una ausencia, que es ya muy difícil de introducir cuando la ausencia está fijada desde antes. El escandir, el hacer un gesto, el hacer un corte es la introducción de una ausencia, un punto de suspensión de la atención, punto de suspensión del sentido y que llamamos el acto analítico.

¿Puede entonces ponerse esto en juego si no es en el cuerpo a cuerpo de la consulta? ¿Quizá el uso de los aparatos electrónicos y el teléfono no permitiría por eso hacer uso del oro del análisis y nos dejaría únicamente con el cobre de la sugestión? (Freud, 1918).

REFERENCIAS

- Bassols, Miquel (2011). *Tu Yo no es tuyo, lo real del psicoanálisis en la ciencia*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Bassols, Miquel (2017). El cuerpo, lo visible y lo invisible. En Luis Tudanca, Paula Gil, Ruth Gorenberg y Graciela Rodríguez de Milano (comps.), *Lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Grama.
- Böcker Zavaro, Marcos (2019). La teoría del cuerpo en Lacan: una orientación para la clínica. En Enrique Delgado (ed.), *Psicoanálisis lacaniano: clínica y época* (pp. 97-126). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) – Sede Bilbao (2020). *Presencia de los cuerpos, presencia del analista. La Escuela del Pase*. Coloquio (Presentación de Raquel Cors y Marta Serra). Evento Zoom del 23 de julio. <https://www.cdpvelp.org/la-escuela-del-pase-sede-de-bilbao>
- Fink, Bruce (2007). *Fundamentals of Psychoanalytic Technique*. Nueva York: Norton.
- Fink, Bruce (2013). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, Sigmund (2018 [1918]). Nuevos caminos de la psicoterapia psicoanalítica. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XVII, pp. 151-163). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2018 [1927]). Fetichismo. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XXI, pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (1974). *Los incautos no yerran (los nombres del padre). Clase del 8 de enero de 1975*. <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/26%20Seminario%2021.pdf>
- Lacan, Jacques (2001 [1964]). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2003 [1960-1961]). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2004 [1972-1973]). *El seminario. Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, Jacques (2015 [1960-1961]). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, Jacques Alain (1999). *Le divan. XXI e siècle. Demain la mondialisation des divans? Vers le corps portable*. Entrevista por Favereau, Eric. https://www.liberation.fr/cahier-special/1999/07/03/le-divan-xx1-e-siecle-demain-la-mondialisation-des-divans-vers-le-corps-portable-par-jacques-alain-m_278498
- Salamone, Luis (2020a). *Conversaciones sobre psicoanálisis y la época*. Luis Salamone con Gustavo Dessal. <https://www.youtube.com/watch?v=FuzqcrWhO80>
- Salamone, Luis (2020b). *Conversaciones sobre psicoanálisis y la época*. Luis Salamone con Jorge Chamorro. <https://www.youtube.com/watch?v=eL39NzamxWM>

EL LUGAR DE LA VEJEZ: NUEVOS RECORRIDOS MÁS ALLÁ DEL ENCIERRO

Daniela Weigl La Torre

Una ventana verde y ella al centro. Apoyada sobre una almohada ve hacia afuera de su casa. Los niños juegan en la calle y sus madres comen helados. ¿Si me volteo por mucho tiempo, seguirá estando ahí?

INTRODUCCIÓN

Marzo de 2020. Un virus desconocido pone en jaque al mundo. Todos nos quedamos en las ventanas. Gran encierro. Gran tambaleo de la imagen del mundo, ilusión de unidad, orden y armonía. Las cifras de muertes por el coronavirus crecen exponencialmente y aparece información en los medios de comunicación que enfatiza en el mayor riesgo de agravamiento de la enfermedad y muerte que supone el virus para las personas mayores de 65 años. Surge una preocupación por ellas que trae consigo programas públicos de monitoreo de su salud a través de llamadas, así como la aparición de entrevistas y artículos en los que expertos presentan los efectos psicológicos de la pandemia en los adultos mayores, hablan de la soledad que experimentan por el aislamiento físico y dan recomendaciones para su cuidado. Con el paso de los meses comienzan a desarrollarse investigaciones que estudian estos temas, así como algunos talleres virtuales de baile, arte, memoria, tecnología, entre otros, para ellos.

Frente a esta situación, con Albor Debernardi, colega psicóloga y compañera de estudios en psicoanálisis, nos preguntamos por lo que los viejos¹, ellos mismos, tenían por decir, sus distintas voces. Movidas por la curiosidad e interés en escucharlos y acoger sus preocupaciones, historias, tristezas y alegrías, nació «A Media Tarde», un espacio de encuentro virtual para personas mayores. En un contexto donde primaban las estadísticas y los criterios sanitarios en la manera de vivir, buscamos ofrecer un espacio que, en términos de Massimo Recalcati (2021), distinguiera el número del nombre. Para él, en épocas de COVID-19 el número borra al nombre, y es importante que ante la caída de la imagen narcisista de omnipotencia del ser humano y la angustia de abandono experimentada en la pandemia, las instituciones busquen activar una suerte de código materno, con una posición de escucha que preserve el lugar del sujeto como particular.

Si bien A Media Tarde no fue creado como un dispositivo psicoanalítico, considero que pensarlo desde el psicoanálisis puede dar luces acerca del lugar de la vejez y el trabajo con las personas que están atravesando esta etapa de la vida. Para esto, comenzaré presentando algunas ideas psicoanalíticas que pondré en relación con la vejez y con las imágenes de las personas mayores que las sociedades occidentales han ido construyendo. Luego, plantearé algunos aspectos centrales de la propuesta de A Media Tarde, así como ciertos movimientos que se fueron dando en el espacio, y los discutiré desde la perspectiva de distintos autores psicoanalíticos.

¹ Dado el sentido peyorativo que ha cargado socialmente a la palabra «viejo» y el rechazo al envejecimiento, utilizaré esta palabra en algunas partes del texto en un intento por diluir la significación devaluadora a la que suele hacer referencia y poner en juego otras posibles versiones. Recordemos que «el significante, en cuanto tal, no significa nada» (Lacan, 2009b, p. 261): es equívoco, así como «significa» una cosa, puede significar otra.

PENSAR LA VEJEZ DESDE EL PSICOANÁLISIS

Para contextualizar esta etapa de la vida, considero importante empezar haciendo una breve aproximación a algunas vivencias que suelen ocurrir en ella y traen consigo padecimiento. Ricardo Iacub (2014), psicólogo argentino con un amplio trabajo sobre la vejez que conversa con distintos autores incluso psicoanalíticos, ha trabajado el tema del duelo, y señala que en esta etapa de la vida las pérdidas suelen ocurrir con mayor frecuencia. Por ejemplo, la muerte de amigos y familiares, la pérdida de algunas capacidades, de ciertos roles, espacios e ideales que le daban a la persona mayor cierta imagen, valor y apoyo. Podemos entenderlo entonces como un sentimiento de que ya no se es aquel que se sabía ser. En términos psicológicos, Iacub refiere que este proceso de duelo va a implicar que la persona mayor «revea una serie de supuestos que ordenaban su mundo, la representación de sí mismo y del modo de interactuar con la realidad» (p. 29).

Sumado a esto, junto con el cuerpo biológico que envejece va apareciendo la muerte como algo inminente que confronta a la persona mayor con su finitud y pone en cuestión aquello que ella denomina su existencia. En ese sentido, la psicoanalista Rosa López (s.f), toma la frase de Jacques Lacan del *Seminario 7* acerca del desamparo, «el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte [...] no puede esperar ayuda de nadie» (1990, p. 362), para señalar que en los extremos de la vida este sentimiento de desprotección es mayor y supone la falta de sentido.

Resulta fundamental que para el psicoanálisis, más allá del envejecimiento biológico del cuerpo, hay un sujeto. Cada persona atraviesa esta etapa de la vida de manera singular, sobre la base de las marcas de su constitución subjetiva. Como seres hablantes, los viejos también habitan el campo del deseo, «lo que está en el corazón mismo de nuestra subjetividad» señala Lacan (2010b, p. 5), y en el que sigue estando en juego la pregunta por el deseo del Otro. En palabras de Lacan:

El deseo es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular

la cadena significante, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa carencia (2009d, p. 597).

La falta en el Otro habilita un campo de movimiento deseante, posibilidades y nuevos sentidos, de los cuales la vejez no tendría por qué quedar excluida.

Ante el enigmático ¿Qué me quiere?, el neurótico formula intentos de respuesta y termina identificando la falta en el Otro con la demanda (Lacan, 2009e). Lee el deseo del Otro como demanda, se siente convocado a responderla, y en ella «se sitúa un horizonte de ser para el sujeto, del que se trata de saber si el sujeto, sí o no, puede alcanzarlo» (Lacan, 2010a, p. 21): una exigencia de reconocimiento. Considerando que responder a lo que «el Otro quiere que Yo sea» es tratado por el neurótico como si fuera una demanda que viene de afuera e imaginizada en sus otros significativos, como explica la psicoanalista Lara Lizenberg (2021) —siguiendo las ideas de Freud y Lacan—, y que Lacan no concibe al sujeto como un sujeto puro sino como mixtura de otredad (2001), cabe preguntarnos por aquellos significados que las sociedades construyen acerca de la adultez mayor, pues estos podrían estar en juego en la relación del sujeto con la demanda.

IMÁGENES DE LA VEJEZ EN SOCIEDADES OCCIDENTALES

En el *Seminario 11*, Lacan (2015a) plantea que «la mirada está afuera, soy mirado, es decir, soy cuadro» (p. 113). Hay una mirada que preexiste, que nos mira, que nos cerca, sin tomar uno noticia de esto. Es desde el campo del Otro donde el sujeto se mira, desde donde habla y se pregunta «¿Qué soy ahí?» (Lacan, 2009a, p. 526).

Una ventana verde y ella al centro. Si bien las imágenes de la vejez han ido cambiando y van apareciendo intentos de reivindicarla, varios autores que han reflexionado sobre este tema coinciden en que aún prima una imagen devaluada de esta etapa de la vida en las sociedades

occidentales. Esto no es fortuito, Ricardo Iacub (2004) hace un análisis de las narrativas del erotismo y la vejez en la cultura grecolatina para tratar de comprender el origen de la posición occidental, e identifica en diversos textos literarios, filosóficos, médicos e históricos que, salvo pocas excepciones, los jóvenes y las personas mayores constituyen pares antitéticos. Los primeros son los representantes del deseo sensual y el amor, de la figura y el encanto, entendido como el brillo divino en los cuerpos jóvenes que encarnan la vida. Mientras que los segundos, representantes de «lo más mortal de los cuerpos» (p. 92), la debilidad y degradación, dejan de ser deseables y quedan excluidos del campo del deseo.

Asimismo, Iacub (2008) refiere que en el siglo XIX surgió una aproximación a la vejez que estuvo atravesada por el discurso de la ciencia y la medicalización, y que sigue teniendo efectos en las sociedades occidentales actuales. La vejez y sus manifestaciones en el cuerpo, entendidas como amenazas de enfermedad, no productividad y muerte, se convirtieron en problemas médicos que requerían solución. Surgió una demanda de control del cuerpo en la que cualquier signo de vejez representaba fracaso, y se debían evitar los excesos con el fin de alcanzar un cuerpo sano y longevo.

Desde el psicoanálisis, Maud Mannoni (1992) hace una crítica a las políticas de la vejez y la «máquina» social en las sociedades occidentales, pues considera que estas reducen a los adultos mayores a desechos inútiles en tanto ya no son explotables. Sostiene que los «improductivos» son expulsados por la sociedad de consumo, y como consecuencia se sienten inútiles e indeseables. Asimismo, critica fuertemente cuando las personas mayores son reducidas a objetos de cuidados: «El derrumbe psíquico en ancianos enfermos, aislados o mal tolerados por su familia o por la institución, se debe a que en su relación con el otro la persona de edad ya no es tratada como sujeto sino solo como un mero objeto de cuidados. Su deseo ya no encuentra anclaje en el deseo del Otro» (p. 24).

Como se puede notar, estas imágenes de la vejez no contemplan que cerca al límite de la vida humana también existe la posibilidad de desear y ser deseado. Me quiero detener en esto último, ser deseado, porque es fundamental en la constitución del sujeto. ¿Qué pasa cuando ya no se espera nada de las personas mayores? Para Mannoni (1992), la indiferencia de la sociedad suele dificultar que ellas satisfagan sus deseos de vincularse, ser escuchadas, miradas y reconocidas por otros. Lo que hay es ausencia, no tener con quién hablar:

La vejez (con el cuerpo que se transforma) podría constituir un momento feliz de la vida en el que la memoria se ejercería como «recuerdo» de una historia pasada para transmitir a las generaciones futuras. Lo que se vivió adquiere entonces sentido en función de los otros. Pero el drama de muchos ancianos perdidos en sus referentes es que ya nadie les habla. Y entonces no encuentran palabras para expresar su desasosiego (Mannoni, 1992, p. 18).

Silencio. Buscar palabras que convoquen alguna respuesta donde ellos se reconozcan y caer en el intento.

LA PROPUESTA DE A MEDIA TARDE

Tomando en cuenta estas imágenes, ausencias, pérdidas y el sentimiento de desamparo potenciado por la pandemia y el aislamiento físico, ¿qué espacio ofrecerles a personas adultas mayores durante la pandemia del COVID-19? A Media Tarde nació como un espacio donde, más allá de lo que se dice de las personas mayores, ellas mismas tomen la palabra. Un espacio que busque que se sientan alojadas, escuchadas y miradas como sujetos de deseo. En el marco de una crisis sanitaria y largas cuarentenas, decidimos apostar por un espacio virtual donde los viejos conocieran nuevas personas, compartan sus historias y pasen momentos agradables y divertidos. Los participantes sabían que un día de la semana a las tres de la tarde tenían una cita con dos psicólogas y cinco adultos mayores a través de una plataforma virtual de videollamadas.

La conversación, la creación, las dinámicas y los juegos fueron los medios que encontramos para esto.

A continuación, plantearé algunos aspectos centrales de la propuesta de A Media Tarde y daré cuenta de algunos posibles movimientos que fueron surgiendo en el espacio, discutidos desde la teoría psicoanalítica. Con el fin de cuidar el espacio de confianza generado con los participantes, no se compartirá el contenido de lo que ellos trajeron a las actividades.

Considero que algo importante y necesario en el trabajo con adultos mayores ha sido ofrecerles presencia. Frente a algunos sentimientos de soledad e importantes pérdidas, ofrecer una presencia que esté más allá del plano de la necesidad y que les dé una suerte de soporte y reconocimiento al ser escuchados es fundamental. «¿Hay alguien ahí? ¿Se me escucha o estoy sin audio?» Así sea a través de una plataforma virtual, «lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer por el otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será» (Lacan, 2009c, p. 288).

Una presencia que espere algo de ellos. Durante las sesiones, Albor y yo planteamos distintos temas de conversación y actividades en las que pedíamos algo a los participantes: por ejemplo, presentarse, compartir un recuerdo especial, su canción favorita, etcétera. Sabemos que, desde el psicoanálisis lacaniano, la demanda tiene un lado de exigencia que se puede volver pesado y generar padecimiento, pero también tiene un lado de soporte, un lado amoroso, que expresa interés. Como señala Lacan (2009e), toda demanda es petición de amor. En ese sentido, considero que A Media Tarde habilitó un lugar donde los participantes sintieran que se esperaba algo de ellos y que había un interés por conocerlos².

² Quiero agradecer a Lara Lizenberg, con cuyas conversaciones pude pensar y precisar el lugar de la demanda en A Media Tarde.

Las actividades no se agotaron en el cumplimiento de consignas o de pequeñas tareas, sino en escuchar lo que los participantes tenían por decir y compartir con el grupo. En este marco, las subjetividades de cada uno no tardaron en aparecer: sus recuerdos más valorados, las marcas del amor en sus vidas, el disfrute en sus actividades preferidas, sus tristezas y dolores, sus opiniones sobre temas sociales, entre otros.

Asimismo, apareció el interés de los participantes por los demás miembros del grupo, lo cual se notaba a través de las preguntas y comentarios que se hacían, donde se reconocían o distinguían de ciertas vivencias u opiniones de los otros. Albor y yo ya no éramos las únicas que mostrábamos esperar algo de los participantes, sino también entre ellos. Preguntar por la ausencia de algún participante a una sesión, las risas cuando alguien hacía un chiste, la promesa espontánea de mostrar algún talento, daban cuenta de que estaba en juego cierto reconocimiento del otro.

No dejar que en un contexto pandémico el distanciamiento físico se convirtiera en aislamiento social fue también la apuesta de A Media Tarde: una ventana verde y ella al centro, pero en la ventana de una plataforma de videollamadas donde se encuentre con las ventanas de otras personas. Encuentros con otros donde los participantes experimenten el placer de estar juntos y quizás los impulsen hacia nuevos sentidos y deseos.

Otro aspecto importante de la propuesta de A Media Tarde ha sido la fantasía. Para Freud [1908], el adulto nunca renuncia a la ganancia de placer que extraía en los juegos de niño, sino que esta se permuta en otra cosa, la fantasía, y constituye «intentos de sustituir la realidad indeseada por una más acorde al deseo» (1992a, p. 196). Si la fantasía permite soñar, crear sentidos y poner en movimiento al deseo, ¿por qué no facilitar que tenga un lugar en la vejez y que posibilite hacer algo más frente a las pérdidas? Dado que la sociedad no suele esperar que las personas mayores fantaseen, en A Media Tarde decidimos hacerle un lugar a la fantasía a través de algunas

actividades de imaginación y creación. Más allá de estas actividades establecidas, algunos participantes también comenzaron a desplegar espontáneamente algunos sueños y planes para el futuro, que incluso involucraban a todo el grupo de adultos mayores con los que estaban compartiendo.

Como se puede notar, la imagen de los adultos mayores construida por la sociedad, en la que estos aparecen como devaluados, inútiles, no deseantes y meros objetos de cuidados, resulta insuficiente al escucharlos. Esta imagen no es —y nunca será— una imagen completa. Las personas mayores están mostrando algo más: familiares interesados en que sus padres, abuelos o tíos participen de otros espacios; personas mayores que se adaptan a comunicarse a través de una plataforma virtual —que todos tuvimos que aprender a utilizar en la pandemia—; que tienen ganas de mostrar sus talentos, intereses y opiniones; que quieren seguir conociendo y haciendo nuevas amistades.

No obstante, no dudo que las imágenes desvalorizadas de la vejez aún sigan teniendo mucho peso en algunas subjetividades de sociedades occidentales y que se puedan convertir en demandas exigentes, sin dejar espacio para el deseo. Con el fin de repensar las imágenes de la vejez y que surjan nuevas posibilidades, hacia el final de las sesiones de A Media Tarde decidimos tener un espacio donde los participantes pudieran conversar acerca de los sentidos comunes que giran en torno a la vejez y sobre las distintas maneras de vivirla. En el *Seminario 10*, Lacan (2007) señala que la castración imaginaria inscribe $-\phi$, una falta en la imagen, y es ahí donde «se perfila una relación con la reserva libidinal, o sea, con algo que no se proyecta, no se invierte en el plano de la imagen especular —es irreductible a ella, por la razón de que permanece profundamente investido en el propio cuerpo— del narcisismo primario» (p. 55). Siguiendo estas ideas, Silvia Amigo (2009) llama a esta reserva «un resto real con que poder jugar y desear» (p. 195), y destaca que el cavado de $-\phi$ permite al sujeto no quedar apresado en la imagen especular del Otro y que la libido se pueda dirigir a otros

objetos en una salida exogámica del deseo. En ese sentido, considero que este tipo conversaciones apuntaron a ciertos intentos por hacer operar ese $-\phi$, en el caso de estructuras neuróticas. Que haya un resto «libre» que permita a las personas mayores no tener que cumplir al cien por ciento la demanda del Otro y no quedar completamente tomadas por imágenes tan devaluadas e invalidantes es importante. Algo de libido queda a cuenta de uno, reserva importante que moviliza el deseo y que posibilita salir a buscar nuevos recorridos.

A MANERA DE INICIO: UNA ANCIANA NADANDO EN LA PLAYA

A Media Tarde ha sido un espacio de encuentro que ha buscado que las personas mayores se sientan alojadas y miradas como sujetos de deseo. Más allá de las imágenes que la sociedad ha construido de la vejez, muchas muestran las ganas y la posibilidad de algo más. Pero el discurso del amo se empeña en que «las cosas marchen al paso de todo el mundo» (Lacan, 2015b, p. 14) y rechaza la vejez porque lo confronta con la muerte, y de eso no quiere saber nada.

Quizás toca sorprender al amo, esperarlo ahí donde menos se lo espera (Miller, 1996). Siguiendo el concepto de «estética de la existencia» de Foucault, Ricardo Iacub (2008) apuesta por una búsqueda de belleza en la vida durante la vejez, donde cada uno, a su manera, tenga la posibilidad de darle sentidos, tener intereses, objetivos y encuentros para que sea más agradable. No se trata de la muerte entonces. Se trata de la vida, de la vida que insiste, del motor del deseo, incluso en tiempos de pandemia.

Considero que la sociedad aún tiene una deuda pendiente con los viejos. «Soñar con el amor es posible, sin embargo, hasta el final» (Mannoni, 1992, p. 17) puede ser una respuesta.

REFERENCIAS

- Amigo, Silvia (2009). *Paradojas clínicas de la vida y la muerte*. Rosario: Homo Sapiens.
- Freud, Sigmund (1992 [1908]). El creador literario y el fantaseo. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (IX, pp. 123-135). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992 [1924]). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. En James Strachey (ed.) y José Luis Etcheverry y Leandro Wolfson (trads.), *Obras completas* (XIX, pp. 189-197). Buenos Aires: Amorrortu.
- Iacub, Ricardo (2004). Erotismo y vejez en la cultura greco-latina. *Revista Brasileira de Ciências do Envelhecimento Humano*, 84-103.
- Iacub, Ricardo (2008). Estéticas de la existencia: ¿La vida es bella en la vejez? *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 5(2).
- Iacub, Ricardo (2014). Los duelos en la vejez. En Scortegagna, Silvana, Ana Bertoletti de Marchi & Eliane Colussi (eds.), *Envelhecimento humano: integridade e interdisciplinaridade* (pp. 27-64). Passo Fundo: Berthier.
- Lacan, Jacques (1990). *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2001 [1966]). Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición *sine qua non* de absolutamente cualquier sujeto (L. Sánchez, Trad.). *Acheronta*, 13. <https://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>
- Lacan, Jacques (2007). *El Seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2009a). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos 2* (pp. 509-557). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2009b). *El Seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2009c [1953]). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 231-309). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2009d [1958]). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2* (pp. 559-615). CDMX: Siglo XXI.

- Lacan, Jacques (2009e [1960]). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (pp. 755-787). CDMX: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2010a). Clase 1: 12 de Noviembre de 1958. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Manuscrito inédito, versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2010b). Clase 27: 1º de julio de 1959. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Manuscrito inédito, versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2015a). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2015b [1974]). La Tercera. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, 18, 9-32.
- Lizenberg, Lara (2021). *El grafo del deseo y su implicancia en la clínica*. Grupo de estudio Lecciones de los martes. <https://www.youtube.com/watch?v=c6BomskilOk&t=2s>
- López, Rosa (s.f). *Sobre la pertinencia del psicoanálisis en la vejez*. Sección Clínica de Madrid Nucep. <https://nucep.com/publicaciones/sobre-la-pertinencia-del-psicoanalisis-en-la-vejez/>
- Mannoni, Maud (1992). *Lo nombrado y lo innombrable. La última palabra de la vida*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Miller, Jacques-Alain (1996). Apología de la sorpresa. En *Entonces: Sssh...* (pp. 29-45). Buenos Aires: Eolía.
- Recalcati, Massimo (2021). *La angustia entre presencia y ausencia* [Conferencia magistral vía Zoom, 18/6/21]. Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, Perú. <https://www.youtube.com/watch?v=5XIFELM-coJA>

SOBRE LOS AUTORES

Sofía Batko Meyer es master y graduada en filosofía (Paris 1, Panthéon Sorbonne y Ecole Normale Supérieure, respectivamente). Tiene además un master en psicoanálisis por la Universidad de Paris 7 y actualmente se encuentra preparando su tesis doctoral en la Universidad de Paris 8. Su investigación en curso se centra en la problemática del amor en el pensamiento feminista contemporáneo en un diálogo activo con la enseñanza de Lacan acerca del amor y lo femenino. Es docente de la plataforma de enseñanza virtual «Aula Nómada», que tiene como objetivo difundir la enseñanza del psicoanálisis más allá de la universidad y de las escuelas. En 2021, animó el curso titulado «Psicoanálisis lacaniano y teoría feminista». Publicó además en la revista *Lacan Emancipa* y en el blog «El rumor de las multitudes». Es también autora de varias traducciones, entre las cuales se encuentran dos escritos de la serie de Anna Ezekiel «Mujeres en el corazón de la filosofía» (*El rumor de las multitudes*) y varios capítulos de la obra recientemente publicada en Francia del filósofo americano Robert Brandon (Ithaque).

Rodrigo Bilbao Ramírez es psicoanalista en Madrid. Miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) Madrid y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Magíster en Psicoanálisis y teoría de la cultura por la misma universidad, psicólogo clínico por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Formación Clínica en el Instituto

del Campo Freudiano de Madrid. Profesor en la Universidad Europea Miguel de Cervantes, profesor invitado en la Universidad de Los Lagos y la Universidad Austral, Chile. Docente de AECPPNA, Madrid y colaborador del Departamento de Psicopatología Clínica de la sección clínica de Madrid del Instituto del Campo Freudiano. Ha publicado su trabajo en varias revistas y libros del área, su tesis doctoral lleva el título «Estados límite de la personalidad, subjetividad posmoderna».

Marcos Böcker Zavaro es psicoanalista. Residente en Madrid desde el año 2000, actualmente es el responsable del Programa de Salud Mental de SOLIDARIOS para el Desarrollo (Madrid). Especializado en padecimientos mentales graves y exclusión social. Miembro de Apertura para Otro Lacan (APOLA), sede Madrid. Es Magíster en Teoría Psicoanalítica por la Universidad Complutense de Madrid y diploma de estudios avanzados en el Programa de Doctorado «Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos» (UCM).

Álvaro Bustamante Cayo es magíster en Psicoanálisis y Teoría de la Cultura por la Universidad Complutense de Madrid. Es licenciado en Psicología con mención en Psicología Clínica por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, se dedica a la clínica psicoanalítica con niños, adolescentes y adultos en consultorio privado y a la docencia universitaria en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC). Ha trabajado en centros de atención psicológica de orientación psicoanalítica como psicoterapeuta y acompañante terapéutico.

Ani Bustamante Laos es doctora en psicoanálisis por la Universidad Complutense de Madrid y psicoanalista. Se dedica a la docencia, la clínica y la investigación de las relaciones entre arte, filosofía y psicoanálisis. Es autora de los libros *Los sonidos de Eros, un recorrido por la obra de Chauca Granda* (Letra Viva, Buenos Aires), *Los pliegues del sujeto, una lectura de Fernando Pessoa* (Biblioteca Nueva, Madrid) y *Adolescencia, la revuelta filosófica* (Desclée de Brouwer, Bilbao); así como de

numerosos artículos en libros y revistas especializadas. Es directora del portal El arte y el diván (<http://www.elarteyeldivan.com>)

Esteban Carpio Zuñiga es psicoanalista, socio de la Asociación de Psicoanálisis Lacaniano de Arequipa (APL). Es psicólogo por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y maestría en Filosofía con mención en Epistemología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Con interés en la relación entre el psicoanálisis, la ciencia, la política y la literatura. Ha realizado diversas publicaciones en *Le Monde Diplomatique* edición Perú e investigaciones en el campo del psicoanálisis y la literatura. Actualmente se desempeña en el campo de la salud mental comunitaria y la práctica privada. *El abrazo del lagarto*, su primera novela, profundiza la relación entre la culpa y la necesidad de expiación.

Enrique Delgado Ramos es profesor asociado e investigador del Departamento de Psicología de la PUCP. Psicoanalista asociado a la Nueva Escuela Lacaniana de Lima (NEL-Lima). Es Doctor en Filosofía y Magíster en Psicoterapia Psicoanalítica por la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña también como docente e investigador en la Universidad de Lima. Ha publicado numerosos artículos de psicoanálisis y psicología en revistas especializadas de Brasil, Chile, España, Estados Unidos, Perú y Reino Unido. Ha publicado el libro *Lacan y algunos feminismos* (2021) y editado *Psicoanálisis lacaniano: clínica y época* (2019). Ha coeditado *No estoy viajando callado. Historia de vida de un maestro Bora* (2016) y *Doctor en su propio pueblo. Historia de vida de un intelectual asháninka* (2022).

Mauricio García Peñafiel es psicoanalista de la Escuela Belga de Psicoanálisis. Doctor en Psicología por la Universidad Católica de Lovaina y psicólogo clínico por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es académico de la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica. Es autor de numerosos artículos sobre psicoanálisis, psicopatología, la relación entre el psicoanálisis y la cultura y las formas contemporáneas del conflicto.

Julio García Salas Tojo es psicoanalista, miembro de la New Lacanian School (NLS) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Doctor en Filosofía y Magíster en Psicoterapia Psicoanalítica por la Universidad Complutense de Madrid. Es Licenciado en Psicología por la Universidad del Valle de Guatemala. Es docente y miembro del Instituto de Psicoterapia en Noruega. Ejerce su consulta privada en Stavanger (Noruega).

Carlos León García es psicoanalista, socio de la Asociación de Psicoanálisis Lacaniano de Arequipa (APL). Es miembro del Observatorio de Toxicomanías de la Federación Americana de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana (FAPOL). Es psicólogo por la Universidad Nacional de San Agustín y ha culminado un máster en salud pública en la Universidad Jorge Basadre de Tacna. Con experiencia de investigación en el campo de las toxicomanías, virtualidad y salud pública e intereses en el psicoanálisis aplicado, salud mental comunitaria, la ciencia ficción, cultura posmoderna, cine y animación.

Jorge Marugán Krauss es psicoanalista y Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor del Departamento de Investigación y Psicología en Educación de la U.C.M. Docente del Máster Oficial en Psicoanálisis y Teoría de la Cultura de la U.C.M. Docente, desde 2016, del Seminario on-line «¿Desea Ud. entender a Lacan?» Premio Ángel Garma al mejor trabajo de investigación en psicoanálisis de 2019, otorgado por la Asociación Española de Neuropsiquiatría, el Colegio Oficial de Psicología de Barcelona y la revista *Intercambios*, por el artículo «Género y diferencia sexual». Ha publicado los libros *El deseo homosexual de Sigmund Freud y su travesía por lo femenino* (2009) y *De Freud a Lacan. El descubrimiento del objeto a* (2022).

Daniela Weilg La Torre es licenciada en Psicología con mención en Psicología clínica por la Pontificia Universidad Católica del Perú y máster de Psicoanálisis y Teoría de la Cultura de la Universidad Complutense

de Madrid. Participa además de la formación en clínica psicoanalítica a través de la plataforma de Lara Lizenberg. Realizó estudios en el Centro de Investigación y Docencia en Psicoanálisis (CID-Lima), así como una pasantía en la Fundación Hacer Lugar (Buenos Aires), institución enfocada en la clínica psicoanalítica del autismo y la psicosis en niños y adolescentes. Ha complementado su formación con cursos de teatro, literatura y artes plásticas. Ha publicado artículos en la *Revista Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis* y en el portal «El Arte y el Diván». Es una de las creadoras de «A Media Tarde», espacio de encuentro virtual para personas adultas mayores. Se dedica a la práctica clínica, la investigación y la docencia universitaria.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
octubre 2023 Lima - Perú

Otras publicaciones del Fondo Editorial

Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política

Gianfranco Casuso, ed.

La comprensión del otro. Explicación, interpretación y racionalidad

Pablo Quintanilla

Psicoanálisis lacaniano: clínica y época

Enrique Delgado Ramos, ed.

Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía

Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule, eds.

Rostros del perdón

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, ed.

El exilio del sujeto

Mitos modernos y posmodernos

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Una forma de caracterizar nuestra época desde el psicoanálisis, entre otras posibles, es a partir de la trinidad establecida entre capital, imagen y pulsión. Habitamos una época saturada de imágenes —de personas, partes del cuerpo, objetos, experiencias, modos de vida, etcétera— que consumimos incitados por la pulsión y el mercado; y nos consumen al servicio, en última instancia, de la reproducción ilimitada del capital.

En este marco, el presente libro no propone una imagen, sino diferentes miradas a nuestra época a través de las herramientas teóricas del psicoanálisis lacaniano. Nuestro propósito es mostrar a lectoras y lectores diversos, no necesariamente familiarizados con el psicoanálisis, la utilidad de esta disciplina para ver e interpretar el mundo contemporáneo.



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

