

Tesis doctoral

UNIVERSIDAD DE GRANADA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II



**Filosofía y psicopatología: una aproximación crítica a los
procesos enfermizos de la actualidad**

Rita Canto Vergara

Granada, 2015

Editor: Universidad de Granada.Tesis Doctorales
Autora: Rita Canto Vergara
ISBN: 978-81-9125-107-1
URI: <http://hdl.handle.net/10481/40191>

**Filosofía y psicopatología:
una aproximación crítica a los procesos
enfermizos de la actualidad.**

Rita Canto Vergara

**TESIS DOCTORAL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II
UNIVERSIDAD DE GRANADA**

**Director:
Profesor Luis Sáez Rueda**

La doctoranda Rita Canto Vergara y el director de la tesis Luis Sáez Rueda garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, marzo de 2015.

Director de la Tesis,
Profesor Luis Sáez Rueda.

Doctoranda,
Rita Canto Vergara.

Fdo.:

Fdo.:

AGRADECIMIENTOS:

Quiero dar las gracias a Luis Sáez Rueda por haberme transmitido el valor para intentar empresas que a veces parecen imposibles. Le agradezco su confianza, sus enseñanzas, así como la fuerza que me donó para no detenerme, para no claudicar.

Agradezco a mi familia por el cariñoso apoyo que siempre me ha dado:

A mi padre por enseñarme a enfrentar la vida con ilusión y por haberme contagiado el deseo de trabajar para poder habitar en un lugar que sea, al menos, algo más justo.

A mi madre por su ejemplo, por su trabajo, por haberme donado la vida y, con ella, haberme dado el privilegio de la palabra.

A mi esposo por acompañarme día a día, por compartir la vida con una buena dosis de humor.

A mi hermano por su bondad y por haberme mostrado que la vuelta es tan solo el comienzo de un largo viaje.

A mi hermana quien siempre estuvo ahí, detrás del teléfono, haciendo que la distancia se volviera efímera.

A la familia y a los amigos de ambos lados del Atlántico quienes siempre apartaron un lugar para mí, gracias.

A quienes me acompañaron a lo largo de esta investigación, les agradezco el implacable impulso y las aportaciones que imprimieron a mi trabajo:

A los profesores y a los compañeros del Departamento de Filosofía I y II de la Universidad de Granada por todo el aprendizaje, por la amistad y por el tiempo compartido.

Al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México por el apoyo económico, institucional y humano que he recibido.

A los profesores y compañeros del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, especialmente a Margarita Monter, por haber hecho posible una experiencia de aprendizaje tan cercana a través de la distancia.

A los miembros y a los docentes del Instituto del Campo Freudiano de Granada, especialmente a María José Olmedo y a Juan Carlos Ríos, por su cálida acogida y por haberme brindado el espacio para compartir lecturas que no deberían leerse en solitario.

Al equipo del Instituto de Salud Mental y Derechos Humanos de Chile por su testimonio, por su valentía.

Al Instituto Goethe y a los compañeros del Kolleg Global Social Policies and Governance de Kassel, por su amable acogida.

A Mariflor Aguilar por el apoyo que desde hace muchos años me ha brindado y por toda su ayuda durante mi estancia en la UNAM.

A María Navarro por tenderme la mano, por haberme escuchado. Sin ella, nada de esto hubiera podido ser materializado.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN.....	7
INTRODUCTION.....	25

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1. LOS ANTECEDENTES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN	40
¿Desde dónde abordamos el problema del «nuevo» malestar en la cultura?.....	43
De vuelta a Marx, a Nietzsche y a Freud.....	45
A. Una aproximación al término «cultura»	51
De la <i>plusvalía</i> al <i>plus de goce</i>	53
Narcisismo, perversión y fascismo	57
El discurso de la histeria	62
B. Lo patológico y lo normal.....	67
De la norma a la hipernormalización	71
De lo social a lo vital.....	74

CAPÍTULO 2. LOS FENÓMENOS PATOLÓGICOS NO SON PADECIMIENTOS DE TIPO: «LAS ENFERMEDADES MENTALES SON ENFERMEDADES DEL CEREBRO»	77
2.1 El método psiquiátrico.....	84
Antecedentes históricos	87
La antipsiquiatría; una pausa en el camino	92
De la clínica a la crítica.....	102
2.2 El saber psicoanalítico	104
El retorno a Freud.....	106
Antecedentes históricos	112
Estructura y singularidad	116
Psicopatología y filosofía	118
2.3 El «destino» filosófico	122
Antifilosofía: un antiguo vocablo.....	127
Antifilosofía y política	130

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3. PATOLOGÍAS DEL SER	134
Entre el <i>cogito</i> y la locura, entre la razón y la certeza.....	135
Capitalismo y esquizofrenia	142
Esquizoanálisis.....	148
3.1 Patologías del lenguaje.....	151
El lenguaje de la locura: un <i>pathos</i> de la mirada y de la voz.....	156
3.2 Patologías del deseo	158
Entre el deseo y la pulsión	163
Qué fue del acto al que Freud llamó «sublimar»	165
CAPÍTULO 4. UN «NUEVO» MALESTAR EN LA CULTURA.....	168
Política sin mundo: la maquinaria de hacer dinero	168
El pensamiento que nace de la vida	172
Miedo, muerte y deseo. Hacia una política de la negatividad	177
La accidentada vía del contagio	186

El problema de deseo contemporáneo	188
¿Un nuevo espíritu del capitalismo?	193
4.1 Eros enfermo	197
Eros está enfermo porque le ha herido el arma más letal del capitalismo	201
CAPÍTULO 5. EN BUSCA DE LO REAL	203
Manifestaciones contemporáneas de lo Real	205
Lo Real del deseo en las sociedades contemporáneas	207
Los retos de la filosofía ante lo Real	210
CAPÍTULO 6. HAY UNA FORMA DE RESISTENCIA QUE SE LLAMA «COMUNIDAD»	213
Rumbo a un principio de salud	217
6.1 Arqueología, topología y economía	221
Trabajo	223
Enfermedad de juventud	226
Dinero	230
Consumismo <i>versus</i> consumo	234
CONCLUSIONES	236
CONCLUSIONS	246
BIBLIOGRAFÍA	255
ANEXO I. <i>SELL, BUY AND... PRAY. THE CAPITALISM UNDER DEVOTION</i>	267
ANEXO II. SÍNTESIS DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS	269

«Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas se comporta de manera diferente a la de aquellos escritores de novelas que adornan sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen actuar a personajes que no son nada más que piezas de maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones».

Theodor Adorno, Minima moralia.

INTRODUCCIÓN

Hoy en día la reflexión crítica de la cultura trabaja a través [*working-through*¹] de una especie de «altavoz» común que es compartido por una boyante generación de pensadores; formada por hombres y mujeres que aspiran a construir un lugar teórico – hasta el momento inédito– en el que resuena la llamada ineludible que insta a indagar las notas características de un «nuevo» malestar que crece impregnando todos los ámbitos de las sociedades occidentales contemporáneas, es decir, de las sociedades imbricadas en estados-nacionales que encuentran en la modernidad un punto de referencia en relación a las formas políticas de organización y de producción vigentes, en las que se gestó el nacimiento de lo que Michel Foucault denominó como «biopolítica».

Pensadores del campo de la filosofía como Giorgio Agamben, Renata Salecl, Bernard Stiegler y Slavoj Žižek, del ámbito del psicoanálisis como Massimo Recalcati y Éric Laurent o del contexto de la sociología entre los que destacan Jean Baudrillard y Zygmunt Bauman; son sólo algunos de los autores que pretenden descifrar el significado del sufrimiento humano de nuestra época. Muchos de ellos se sitúan en un especie de cruce interdisciplinar en el que consideramos importante poner de relieve el «vector patológico de la cultura» o lo que, a nuestro modo de entender, constituye un conjunto de múltiples relaciones de fuerza de diferente intensidad, que al proyectar una acción en un contexto social, también transmiten o propagan una enfermedad.

Pensamos que es importante poner de relieve este vector porque a partir de él diversos discursos podrán entrar en un diálogo en el que es posible formular la pregunta acerca de la impronta del ser «patológico» y de sus manifestaciones en el cuerpo social «enfermo» de nuestra época. Una manera de asumir las consecuencias que se desprenden de esta

¹ En la versión en inglés se puede hacer un juego de palabras con este término proveniente de la jerga del psicoanálisis que en alemán significa «*Durucharbaiten*»; un término concebido por Freud para denominar el trabajo inconsciente en el contexto de la cura analítica, pero en Freud este término no tiene una función técnica. Fueron los psicoanalistas franceses Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, quienes lo recuperaron y lo tradujeron al francés como «*perlaboration*», que quiere decir «*travailler avec soin*» o llevar a cabo el trabajo que integra una interpretación, inconsciente en su origen, que surge en el discurso del sujeto a través del trabajo analítico. Cf. Elisabeth Roudinesco y M. Plon. *Diccionario de psicoanálisis*, tr. Jorge Piatigorsky y Gabriela Villalba. Buenos Aires: Paidós, (2ª ed.), 2008. p. 931.

pregunta es la de atender a la invitación de la filosofía contemporánea para hacer uso de sus armas y recursos teóricos, con el fin de esbozar una vía diferente al modo de ser que subyuga la existencia humana encadenándola a series vacías y repetitivas de auto-referencias.

Este trabajo está motivado por esta invitación que, en cierto modo, nos obliga a la tarea de pensar el malestar propio de nuestras sociedades. A lo largo de estas páginas, lejos de abordar el malestar social con pretensiones asépticas como si éste se presentase bajo la forma de un virus o bacteria susceptible de ser aislado o aniquilado, nuestra intención es, más bien, la de llegar a analizar los procesos enfermizos de la actualidad. Procesos que vistos a la luz del «poder represivo», del poder que Foucault localizó al interior de la multiplicidad de discursos en conflicto vinculados entre sí a través de lo que concibió como «dispositivos»;² tienden a modelar y a controlar las conductas y los discursos de los individuos, hasta llegar a distorsionar a todos aquellos fenómenos en los que la vida humana se manifiesta. De modo que los fenómenos vitales adquieren la apariencia de «obvios» e «insustanciales» y se perciben, por tanto, como fenómenos «evidentes» que terminan finalmente por ser invisibilizados.

Lo que aquí nos ocupa es el análisis de los fenómenos patológicos, en el sentido en el que lo «patológico» es aquello que posee la facultad de desmentir al poner en evidencia «las imitaciones que con el tiempo han llegado a confundirse con el original».³ Estas imitaciones se recrean en la aparente imposibilidad contemporánea de localizar el punto donde el pasado se revela contemporáneo del presente, es decir, un punto que simboliza el lugar en el que es posible divisar el anclaje ontológico necesario para poder pensar el presente.

El lugar donde se contempla la vía de acceso al presente es un espacio en cuya curvatura se despliegan diferentes significados capaces de dar sentido a la vida, se trata de un espacio que abre la posibilidad de ofrecer argumentos con los cuales oponer resistencia a la experiencia del malestar contemporáneo en la que Baudrillard reconoce «la función

² Para Foucault un dispositivo es la red que tendemos entre los elementos que conforman a un discurso: «he dicho que el dispositivo tenía una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas por ellos». M. Foucault. *Dits et écrits, vol. III*. Paris: Gallimard, 2004. pp. 229 y ss.

³ J. Baudrillard. *Cultura y simulacro*, tr. Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978. p. 9.

vital de un modelo de muerte o, mejor dicho, de resurrección anticipada que no concede posibilidad alguna ni al fenómeno mismo de la muerte».⁴ Ahí donde retorna el recuerdo de un olvido se abre la posibilidad de ejercer la fuerza opuesta a la experiencia contemporánea de la muerte que yace medio viva sin poder morir del todo, por lo que nuestro reto será el de analizar la propuesta contemporánea de realizar una regresión más allá de la memoria y del olvido, es decir, ahí donde no es posible diferenciar la una del otro.

Esta propuesta procede a través de una búsqueda arqueológica que pretende «acceder a un pasado que no ha sido vivido y que técnicamente no puede ser definido como pasado, sino que permanece como presente».⁵ La indagación arqueológica abre la vía de acceso al pasado que fue cubierto y reprimido por la tradición, pero este acceso se hace posible sólo mediante el paciente trabajo que sustituye la búsqueda del origen por la mirada atenta de la emergencia. Por ello, con la mirada atenta, nos proponemos acercarnos a los fenómenos de emergencia que vistos en profundidad se organizan a partir de la fractura ontológica en la que se fragua el sentido que da consistencia al mundo. Esta fractura puede rastrearse a partir de aquello que se repite y lo que se repite es, precisamente, la emergencia de esta formación ontológica que podríamos aventurarnos a decir; se manifiesta en la repetición del asomar de un punto en el que se detiene la hendidura de carácter preontológico que da consistencia a cada ser.

Se trata de una hendidura que porta ya desde siempre consigo cada ser, cuya característica elemental se juega en la im-posibilidad de llegar a dividir al ser de una cosa por la mitad. En el preciso lugar donde se detiene cada hendidura es donde nosotros reconocemos el anclaje ontológico necesario para pensar nuestro presente, ausente aún. Para acercarnos al presente buscaremos en aquello que se repite, en el retorno del olvido, en lo que siempre regresa, pero que, sin embargo, no regresa siempre bajo la misma máscara, por ello es necesaria la mirada atenta de lo que emerge, no como una mirada pasiva que va registrando mecánicamente este proceso de superficie con el fin de establecer parámetros y estadísticas en relación a los datos obtenidos; no se trata de datos sino de fenómenos que vuelven, pero que, como hemos dicho antes, no regresan siempre igual.

⁴ *Ibíd.* pp. 11-12.

⁵ G. Agamben. *Signatura rerum. Sobre el método*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama, 2010. p. 138.

Son los fenómenos patológicos los que poseen la capacidad de poner de manifiesto estas hendiduras que revelan el punto donde la fractura ontológica del presente se detiene; un punto desde el cual se proyecta en la superficie la materia fenomenológica más íntima que da forma a los fenómenos con los que se construye la materia de la «realidad». Sin embargo, estos fenómenos sólo pueden ser revelados en su opacidad porque, una vez que emergen, habitan entre sutiles sombras. Este efecto de luces y de sombras hace necesaria una investigación bajo tierra⁶ ya que sólo una investigación subterránea podrá evitar la exposición de estos fenómenos que se han mantenido ocultos durante largo tiempo, frente a la luz que los exhibe como si se tratasen de elementos ya siempre presentes y, por lo tanto, de elementos que resultan apenas perceptibles, banales e impotentes, incapaces de transmitir el saber que éstos pacientemente resguardan.

Los fenómenos patológicos que habitan entre las sombras de la luz del día han cifrado su mensaje como una forma de resistencia, como una forma de denuncia que con el tiempo se ha acomodado a vivir entre nosotros a modo de un síntoma perene que, a pesar de la costumbre, aún nos dice algo acerca del presente y nos revela aquello que seremos, mediante aquello que solíamos ser, es decir, nos revela el presente al mostrarnos «ese pasado que habrá sido».⁷ Pero para que el presente pueda llegar a aparecer habrá que volver al origen de la fractura, al punto donde se detiene la hendidura que organiza las cosas del mundo; justo ahí hasta donde alcanzamos a ver, es decir, en la superficie que configura nuestro paisaje.

Al centrar la mirada en los detalles de la vida cotidiana que se manifiestan bajo la apariencia de «evidentes», estos fenómenos podrán rendir el testimonio, silenciado aún, del deterioro simbólico que padecen los diferentes ámbitos de la vida contemporánea, donde se revela algo acerca de un malestar generalizado que hemos llegado a denominar como las «nuevas» enfermedades sociales del lenguaje y las «nuevas» enfermedades sociales del deseo. Enfermedades que, tal y como Sigmund Freud había advertido, encuentran en el ámbito de la cultura su más íntimo lugar de pertenencia.

Sin embargo, para llegar a sostener que las «nuevas» enfermedades de la cultura son también enfermedades sociales del lenguaje y del deseo, aún debemos sortear algunos

⁶ En *La arqueología del saber*, Foucault definía la arqueología a través de su «capacidad para captar los fenómenos al nivel de su emergencia y de su puro ser ahí, así en el sueño se efectúa el pasaje de la antropología a la ontología, donde la existencia misma, en la dirección fundamental de lo imaginario, indica su propio fundamento ontológico». G. Agamben. *Signatura rerum. Sobre el método*, op. cit., p. 141.

⁷ *Ibid.* p. 144.

problemas heredados del pensamiento binario, es decir, del pensamiento que se aproxima a su objeto de estudio articulándolo, de antemano, desde la distinción entre dos dimensiones, por lo general opuestas. De modo que teniendo en cuenta el modo de operar del complejo binario podemos localizar, por ejemplo, el origen de la oposición entre el ámbito de lo individual y el ámbito de lo colectivo que ha llevado a muchos a considerar como un «error» el intentar traspasar el perímetro de las enfermedades así llamadas «individuales».

Con respecto a esta crítica desarrollaremos más adelante nuestros argumentos,⁸ por el momento, permítanos el lector introducir el argumento que Karl Marx nos brinda en la *Ideología alemana* cuando dice que «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia».⁹ Para situarnos ante la problemática oposición que convierte al ámbito de lo individual y al ámbito de lo colectivo en espacios antagónicos hemos de volver al lugar de la fractura en la que se asienta la modernidad, es decir, hemos de volver al momento a partir de la cual la ciudadanía devino en una forma de vida en la que la *polis* se constituyó en un dominio claramente distinto al del *oikos*, porque si el ciudadano griego se definió a partir de la oposición entre lo público y lo privado, donde lo público era el espacio en el que acontecía la vida política y la casa era el lugar de la vida reproductiva o privada; el ciudadano moderno se localiza en «una zona de indiferencia entre lo público y lo privado o, para emplear las palabras de Thomas Hobbes, entre el cuerpo físico y el cuerpo político».¹⁰

En opinión de Agamben, la oposición entre estos dos ámbitos fue lo que progresivamente se convirtió en el proceso inverso, es decir, en un «proceso de despolitización». De modo que si durante la modernidad la «ciudad» y la «ciudadanía» se definían recíprocamente, de la misma manera en la que la «*polis*» se definía respecto a la «*politeia*», ¿hoy en día es posible localizar y caracterizar un vínculo social a través del cual los ciudadanos se identifiquen como tales al interior del proceso de despolitización que se hace patente en las sociedades contemporáneas?

Asumimos que la respuesta a esta cuestión deberá contemplar las razones de aquellos que encuentran elementos suficientes para pensar que entre el ámbito de lo individual y el

⁸ Ver más adelante el apartado titulado «El método psiquiátrico».

⁹ Cf. K. Marx. *La ideología alemana*, tr. Wenceslao Roces. En *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1962. pp. 205 y ss.

¹⁰ G. Agamben. « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie ». *Le monde diplomatique*. Janvier, 2014. [La traducción es nuestra]

ámbito de lo colectivo existe una relación de mutua exclusión. Una exclusión que, en nuestra opinión, responde a la lesión de la vida cultural que ya Theodor Adorno y Max Horkheimer habían caracterizado como una «regresión».¹¹ La intención de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* era la de llegar a comprender las razones de esta «regresión»; «lo que nos habíamos propuesto –dicen– era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie».¹²

Con esta lesión que en nombre del individuo, anula la individualidad o la marca característica de cada sujeto como una marca que, a su vez, permite a cada individuo formar parte de una comunidad; se inaugura una nueva forma de pensamiento a través del cual, en adelante, se buscará la razón de ser de aquellos fenómenos en los que opera una distorsión de las relaciones que los individuos establecen entre sí. A través del espacio social que se forja a la luz de esta distorsión es posible constatar la emergencia de un «nuevo» síntoma social que se recrea en el malestar cotidiano de las relaciones humanas, por lo que siguiendo la hipótesis según la cual a partir de un grupo de síntomas relacionados entre sí es posible dar nombre a una enfermedad, queremos justificar la pertinencia del análisis de los «síntomas sociales» que con altas dosis de sufrimiento se manifiestan al interior de las sociedades contemporáneas, pero ¿cómo hemos de proceder ante el conjunto de los síntomas susceptibles de dar nombre a la enfermedad sin desmembrarlos, sin exhibirlos, sin amputarlos, guardando siempre su dignidad para así poder escuchar aquello que tienen qué decirnos?

El concepto de «enfermedad» que está en el horizonte de esta investigación es afín al concepto de «inmunidad», porque éste último contiene en sí al concepto de «salud», pero fundamentalmente al de «enfermedad». Tributaria de la estrecha relación de la vida con la muerte, la categoría de «inmunidad» establece un puente que vincula la brecha entre dos vertientes de la vida; la afirmativa o productiva y la dañina o mortífera. La inmunidad como el *phármakon*, que es remedio y veneno a la vez, implica una relación con la enfermedad, pero no una relación cuyo objetivo es el control aséptico por la vía de la erradicación sino, por el contrario, una relación que se establece por la accidentada vía del contagio, a través de la cual se construye el vínculo que facilita la pertenencia a la comunidad.

¹¹ Cf. Th. Adorno y M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta: Madrid, 1994 (3ª ed.) pp. 53 y ss.

¹² *Ibíd.* p. 51.

Todo proceso inmunitario constituye un campo farmacológico de posibilidades; de salud y de enfermedad, de vida y de muerte y, en este sentido, la vía del contagio adquiere relevancia. Sin embargo, ante esta se impone el riesgo de la prevención que busca por todos los medios bloquear su devenir. Frente a la prevención como forma de control del proceso inmunitario, el contagio constituye un modo de defensa susceptible de restablecer el vínculo con la comunidad, por medio de una vía accidentada quizás, pero al fin y al cabo, la más directa y contundente.

Estructura de la tesis

En la primera parte de este trabajo pretendemos explicar qué fue lo que sucedió en el ámbito de la reflexión crítica de la cultura a partir de la primera publicación en 1930 del texto de Freud; *El malestar en la cultura*. Queremos dar cuenta del impacto que tuvo la reflexión freudiana en el análisis de los padecimientos sociales a través de dos ámbitos del pensamiento contemporáneo íntimamente ligados entre sí; por un lado, el ámbito de la filosofía y, por otro, el del psicoanálisis. Tangencialmente abordaremos el campo de la psiquiatría porque si bien ésta surge de la reflexión lingüística y filosófica que versa sobre los fenómenos patológicos, consideramos que la práctica clínica con la que la psiquiatría aborda el malestar actual es una práctica que, a diferencia de la práctica psicoanalítica, se alinea adaptándose a las exigencias del capitalismo.¹³ Es, por decirlo de alguna manera, la forma en la que el capitalismo establece una peculiar «alianza» con su enfermedad, porque al tratarla como el producto de una serie de anomalías químico-biológicas se sustrae de todo llamamiento a la alteridad y a la reflexión social buscando, de alguna manera, la inalterabilidad de la misma enfermedad a la que pretende «curar».

La teoría terapéutica que dio origen a la psiquiatría partió de la reflexión fenomenológica, pero la psiquiatría ha ido despojándose del llamado a escuchar los síntomas de la enfermedad y, con ello, ha ido despojándose también del principio fenomenológico que pretende llegar a explicar las causas de los fenómenos

¹³ A lo largo de esta tesis iremos desarrollando lo que entendemos por «capitalismo», por el momento, permítanos el lector, referirnos al él como un circuito de intercambios económicos en el que, desde el punto de vista ontológico, el «más» corresponde al «menos». Esta transvaloración se observa al interior de una lógica que, en virtud de la forma de producción imperante, determina la relación del hombre con su *ser-en-el-mundo*. Aunque como advierten Deleuze y Guattari; «el capitalismo universal y en sí no existe, el capitalismo está en la encrucijada de todo tipo de formaciones, siempre es por naturaleza neocapitalismo; desgraciadamente inventa una versión oriental y otra occidental, y la transformación de ambas». G. Deleuze y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez y Umbelina Larranceleta. Valencia: Pre-Textos, 2006 (7ª ed). p. 24.

psicopatológicos. De modo que, en el caso de la psiquiatría, lo que un principio fenomenológico tendría que explicar es la textura de los fenómenos que subyacen al sufrimiento de la psique humana, porque si la psiquiatría no llega a explicar las motivaciones de este sufrimiento, entonces no se puede decir que la clínica psiquiátrica contemporánea llegue a establecer una psicopatología, es decir, que llegue a establecer un saber orientado a reconocer que la palabra humana está acompañada de un *pathos* que se engendra en el enigma del lenguaje que es, al mismo tiempo, el enigma del deseo humano.

Durante el periodo de entreguerras y en los albores de una crisis que marcó el rumbo del modelo económico imperante en Occidente se publicó por primera vez la reflexión de Freud con respecto al origen del malestar que padecía la sociedad de su época. Es un libro que ha supuesto un punto de inflexión en el pensamiento contemporáneo, ejerciendo desde entonces una gran influencia en aquellos que se han ocupado de indagar las causas del sufrimiento al interior de las sociedades. Por ello, en el contexto de los albores del siglo XXI y del pensamiento que pretende reflexionar en torno a las desavenencias de la cultura, aún se escucha el eco del pensamiento freudiano que hace las veces de guía en el campo de la crítica de la cultura. Sin embargo, aquí cabe preguntarnos; si la reflexión del malestar en la cultura pasó desapercibida al interior del *corpus* filosófico, salvo por la notable excepción de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, ¿por qué entonces los textos freudianos fueron sistemáticamente rechazados y descalificados por reconocidos miembros de la cultura?

Más adelante sostenemos una hipótesis al respecto,¹⁴ sin embargo, por el momento, permítasenos solo señalar la explicación que Luis Althusser dio:

Ustedes saben muy bien que Freud chocó contra una barrera desde sus primeras obras, absolutamente extraordinaria. Ahora el psicoanálisis tiene derecho de ciudad en nuestro mundo cultural. Cuando Freud escribió sus primeras obras fue condenado por todo el mundo. [...] Freud tenía perfecta consciencia de esta resistencia extraordinaria y lo anunció en sus propios textos diciendo: *lo que yo digo no será recibido*, y él dio una explicación. Una explicación que, a mi juicio, es falsa históricamente, pero que era la única que podía dar entonces. La explicación que Freud dio es la siguiente: es una explicación psicoanalítica. Freud dijo: mis textos no serán aceptados porque ponen en cuestión, en cada individuo que los leerá, su propio equilibrio psíquico, es decir, su propio sistema de defensa contra sus propias neurosis. Diciendo esto, Freud decía una cosa que era

¹⁴ Ver más adelante en el apartado titulado «Narcisismo, perversión y fascismo».

perfectamente verdadera, pero enunciaba al mismo tiempo una proposición paradójica: suponía que todos los lectores a los cuales se dirigía eran neuróticos. [...] Haciendo esto, planteaba un problema que no era un problema psicoanalítico, sino un problema histórico; enunciaba la dificultad siguiente: la teoría que propongo choca con una resistencia ideológica extremadamente profunda que puede tener ciertas afinidades con las estructuras de resistencia psicoanalítica que descubrió en los individuos, pero que, de hecho, no puede ser reducida a estas estructuras porque no se trata del mismo objeto. No se trata de un individuo Freud que explica su teoría a un individuo neurótico (la resistencia se explica por la neurosis del individuo) sino de Freud explicando a masas enteras incluidos científicos, una empresa que, en su espíritu, era científica y se chocaba con una resistencia que él atribuía a la neurosis general de nuestra civilización, es decir, a una resistencia no psicológica, ni tampoco psicoanalítica, sino ideológica e histórica.¹⁵

Nos gustaría añadir que la resistencia ideológica e histórica que señala Althusser es también una resistencia filosófica y política. **Filosófica** porque desde el punto de vista de la investigación ontológica del fenómeno del malestar en la cultura, es decir, del malestar de la posición del hombre en el mundo, la tarea inicial fue la de investigar el impacto que esta obra de Freud tuvo en el pensamiento contemporáneo, sin embargo, rápidamente encontramos que el problema de fondo era, más bien, el de intentar explicar por qué lo que pudo haber sido el principio de un nuevo campo de investigación, es decir, de un campo que procede simultáneamente en tres direcciones: la filosófica, la psiquiátrica y la psicoanalítica, dando lugar a un «nuevo saber» respecto al ser de la patología social; no tuvo gran calado en el pensamiento filosófico excepto en el trabajo de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, en la obra de Foucault y recientemente en la obra del filósofo francés Bernard Stiegler. Fue, sin embargo, Jacques Lacan quien reformuló la paradoja descubierta por Freud en *El malestar en la cultura* y, al reformularla, la hizo, a su vez, contemporánea.

Esta paradoja consiste en que, en la medida en la que se vuelve más y más refinada, la conciencia moral se muestra mucho más exigente; «tanto más puntillosa –dice Lacan– en la medida en la que la forzamos mediante nuestra abstención en los actos a ir a buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos. El carácter inextinguible de esa conciencia moral, su crueldad paradójica configura en el individuo algo así como un parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan. [De modo que] la ética,

¹⁵ L. Althusser. *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias: 6 de diciembre de 1964 – 15 de enero de 1964*. tr. Alejandro Arozamena. Inédito. pp. 5-6.

proporcionalmente persigue mucho más al individuo en función de sus desdichas que de sus faltas».¹⁶

En la segunda parte de este trabajo pretendemos realizar un viaje de vuelta a través de una búsqueda arqueológica que nos permita ver la transformación de esta paradoja. Se trata de ver cómo esta misma exigencia de la cultura ha mutado y, con ella, también sus síntomas, hasta llegar a configurar lo que hemos denominado como las «nuevas», aunque en realidad el germen de éstas lo localiza Freud en 1929, enfermedades sociales del lenguaje y del deseo. Y, decimos «enfermedades sociales» porque un síntoma surge ahí donde la palabra falla, ahí donde el sujeto se dirige al *Otro*, es decir, a la figura en la que converge el conjunto de los significantes que la cultura contiene y custodia.¹⁷

De modo que cuando el sujeto se dirige al *Otro*, cuando se dirige a aquel al que él mismo le supone el contenido de su propia significación, entonces se instaura, a través de una experiencia de transferencia, la conexión a partir de la cual es posible descifrar el conflicto que originariamente se estableció entre el sujeto y las exigencias de la cultura, que son las exigencias del *bíos politikós* con las que el sujeto ha de cumplir una vez que deviene en un sujeto del lenguaje.

La dimensión **política** de la palabra se juega a través del *Otro*, es decir, en el reconocimiento de la posición *negativa* que la palabra humana contiene; entendiendo por «*negativa*» el haz o envés constitutivo de la palabra que, en virtud de su ausencia, da consistencia a su ser. De modo que cuando se restablece la conexión rota, se puede decir que el sujeto ha resuelto su propio enigma, pero qué pasa en esos casos en los que a pesar de que el enigma de la relación con el *Otro* ha sido descifrado, el conflicto no ha podido llegar a disolverse y continúa persistiendo a través de sus síntomas.

Lacan encontró una explicación de esta peculiar persistencia en el circuito del goce o de la *jouissance*, es decir, en la forma en la que opera la transgresión del principio del placer

¹⁶ J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, tr. Diana S. Rabinovich. Buenos Aires: Paidós, 1992. p. 112.

¹⁷ Por eso Lacan dice que el sujeto descubre el enigma del lenguaje a través del *Otro*, en el sentido en el que el sujeto accede al lenguaje en virtud de su adhesión al mundo de la cultura y, por la misma razón, dice también que «el deseo es el deseo del *Otro*». Sin embargo, cuando el sujeto demanda una respuesta del *Otro* como si éste pudiese satisfacer sus necesidades, el sujeto constata que si bien el *Otro* contiene los significantes, poco tiene que decir respecto a los significados, por esto Lacan representa al *Otro* (*Autre*), como una A atravesada por una barra que —como dice Žižek— «es la voz del sujeto barrado lamentando la pérdida de su objeto».

como una transgresión intrínseca a la economía psíquica de cada sujeto.¹⁸ El síntoma no es sólo una respuesta cifrada, es la forma que tiene el sujeto de organizar su goce, es una dimensión significativa que se rebasa a sí misma y por eso se dirige hacia el *Otro* para poder ser descifrada.

Para Žižek el estatus ontológico de la *jouissance* es literalmente nuestra única sustancia, el único punto que da congruencia al sujeto. Es el modo en el que nosotros, los sujetos, evitamos la locura, el modo en el que «escogemos algo; la formación del síntoma en vez de nada, por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa que asegura un mínimo de congruencia con nuestro *ser-en-el-mundo*».¹⁹ Por ello Lacan recuperó la frase de Freud: «*Wo Es war, soll Ich werden*»,²⁰ para hacer notar que el sujeto ha de identificarse con el lugar en el que su síntoma se encontraba en su particularidad patológica y, en tanto que patológica, en su particularidad *negativa*, en el sentido en el que hemos mencionado antes; como el haz o envés constitutivo de la palabra que, en virtud de su ausencia, da consistencia a cada ser.

Un síntoma es una formación significativa particular y patológica, «es una ligazón de goce, una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpretación, una mancha [*negativa*] que no puede ser incluida en el circuito del discurso, en la red de vínculos sociales, pero que al mismo tiempo es una condición positiva de ella».²¹ Para dar respuesta a la persistencia del síntoma, Lacan acuñó el concepto de «*Sinthome*»; un neologismo en el que tiene lugar una formación significativa impregnada de goce, a través del cual se realiza la síntesis entre un «síntoma» y una «fantasía». El *Sinthome* es un significativo portador de un goce, pero este goce por sí mismo carece de sentido, de dirección o de finalidad alguna; es un goce solitario al que Lacan nombró con la palabra «*jouissance*».²²

En *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan da cuenta de que la pulsión es sólo una pulsación en torno al *Sinthome*, por lo que «atravesar la fantasía», es decir, llegar a localizar el punto que da congruencia al propio ser, es

¹⁸ Renata Salecl explica que «ya en Freud el goce era lo que se extendía más allá del principio del placer, pero Lacan añade a esto la noción de que la transgresión ligada a la pulsión está, de algún modo, permitida por la ley simbólica misma: en tanto que la pulsión siempre involucra al *Otro*, el sujeto obtiene de ese *Otro* una especie de permiso para llevar a cabo su transgresión». En R. Salecl. *Perversiones de amor y de odio*, tr. Tamara Francés. México: Siglo XXI, 2002. p. 63.

¹⁹ S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, tr. Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI, 1992. p.111.

²⁰ Que suele traducirse como «Ahí donde ello era, el yo [*Je*] debe advenir».

²¹ Cf. S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.170. [Las cursivas son nuestras]

²² Aunque Deleuze atribuye este concepto a Barthes en *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

estrictamente correlativo a la identidad con un *Sinthome* y, una vez que se ha atravesado la fantasía, entonces el deseo emergerá como generador de lazos sociales, de los lazos que dan forma al *ethos* o a la comunidad a la que será posible arribar sin que dicho *ethos* sea devorado por el *pathos* que la vida humana porta ya desde siempre consigo.

Enfermedades sociales del lenguaje

El proyecto freudiano se alzó con una crítica que a la par con el proyecto marxiano o el proyecto nietzscheano, configura una de las tres grandes críticas con las que se inaugura el campo de un nuevo saber respecto al malestar de la cultura y de la civilización. Desde una perspectiva freudiana, el hombre es «el sujeto capturado y torturado por el lenguaje»²³ y, en este sentido, se puede decir que las enfermedades sociales del lenguaje tienen que ver con un exceso de voz; con un exceso que da forma a un radical indecible que habita en el mundo contemporáneo, en el que la *negatividad* se torna en la experiencia de la imposibilidad más radical.

Lo *negativo*, en tanto que indecible, no es aquello que conduce al amordazamiento de la palabra ni al discurso contradictorio, la dimensión propiamente trágica de la voz emerge como una imposibilidad de decir. Por eso el diálogo trágico recrea la forma del diálogo propia del silencio, dando lugar a un espacio en el que «sólo a partir del eclipse de la voz deviene posible para el hombre la experiencia del propio *ethos*, la experiencia de la *negatividad* y de la muerte como específico patrimonio antropogenético donde ha de fundarse toda comunidad y toda tradición».²⁴ Para Agamben, el *Da-sein* en su íntima estructura es un *ser-para-la-muerte* que habla de la posible-imposibilidad de la existencia en general, «de modo que la angustia que abre originariamente al *Da-sein* delante de su *ahí*, muestra que ese *ahí* que aparece como una oscura amenaza, no está sin embargo en ningún lugar».²⁵

La facultad del lenguaje es la facultad de la muerte y el nexo entre el lenguaje y la muerte no puede ser iluminado sin tener en cuenta el problema de la *negatividad*, porque la diferencia y la multiplicidad del ser radican en el poder *negativo* que la palabra custodia, por ello, la voz adquiere una dimensión ontológica fundamental, en virtud de la cual

²³ Cf. J. Lacan. *El Seminario 3: las psicosis, 1955-1956*, tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984.

²⁴ G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1982. pp. 120-121. [La traducción es nuestra]

²⁵ *Ibid.* p.71.

adquiere un fundamento *negativo* o sin fondo sobre el cual reposa toda la ontología. La voz abre el ser al tiempo, y la voz junto con la mirada son los objetos en juego en el inconsciente; ambos están, a su vez, en íntima relación con el deseo.

Desde una perspectiva lacaniana, la voz y la mirada están atravesadas por un *pathos* originario en el ser. La voz es la dimensión de lo que nuestra mirada elude. Es una hendidura en el campo de lo visible, donde la relación entre la voz y la mirada está mediada por la im-posibilidad más radical que es la im-posibilidad de ver como si la mirada pudiese abarcarlo todo, incluido aquello que se encuentra más allá de lo que alcanzamos a ver. En este sentido y «en última instancia, escuchamos cosas porque no podemos verlo todo».²⁶ La voz y la mirada están relacionadas entre sí como la vida y la muerte, la voz vivifica ahí donde la mirada mortifica y viceversa; la voz muere ahí donde se localiza el imposible que da sentido a la vida, y es en virtud de esta im-posibilidad que Agamben habla del presente como un presente al que sólo se puede llegar tarde, pero sólo gracias a su retraso «el hombre es capaz de morir y no simplemente de perecer como si fuese cualquier otra cosa viviente».²⁷

En el horizonte de la voz y de la mirada de los individuos, Freud privilegió el tratamiento de las neurosis, mientras que Lacan se atrevió con el tratamiento de la locura, es decir, de las psicosis y de la lengua que éstas hablan, adentrándose, quizás como nadie lo ha hecho hasta ahora, en la escucha de este fenómeno que tiene que ver con el sustrato más íntimo del ser humano; el mismo en el que Foucault buscó la génesis del sujeto contemporáneo. Poniendo en primer plano las investigaciones que realizó Foucault entorno a las «enfermedades» que subyacen al poder, así como el saber transmitido por Lacan respecto al lenguaje de la locura, pretendemos tratar el problema de las enfermedades sociales del lenguaje no desde la perspectiva en la que se sitúa la psiquiatría contemporánea, es decir, desde el imperativo normalizador que es impuesto a los síntomas que padecen los sujetos, sino desde el engranaje que «normaliza» la cortina que oculta tras de sí las relaciones de poder que hacen que éstos se conviertan en fenómenos intrínsecos a los mecanismos destinados a controlar y administrar la vida que, como veremos más adelante, son los mecanismos propios de la biopolítica.

De modo que si la potencia de la palabra humana radica en el reverso o envés constitutivo del ser que ésta porta consigo, entonces su potencia proviene de un decir

²⁶ R. Salecl and S. Žižek, (Ed.) «I Hear With My Eyes» in *Gaze and Voice as a Love Objects*: Duke University Press, 1996. p. 93. [La traducción es nuestra]

²⁷ Cf. G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit., p. 75 y ss.

imposible; decir que en virtud de su *negatividad*, cambia la realidad ahí donde la palabra se hace presente. La palabra humana es en sí misma el acontecer del ser *negativo*, así entendida, la *negatividad* se vuelve necesaria cuando lo que se busca es desenmascarar a las categorías propias de la biopolítica como las que forman el dúo «vida y muerte» o «salud y enfermedad», hoy en día abatidas en zonas de insignificancia, es decir, en espacios donde su significado se torna estéril y, por lo tanto, en espacios propicios para que los dispositivos destinados a controlar y administrar la vida suplanten el lugar que históricamente había sido ocupado por la política, tal y como sucedió en el contexto de los regímenes totalitarios en el que la idea de «enfermedad» fue utilizada como la herramienta biopolítica por excelencia.

A partir de la idea de que con el exterminio de la «enfermedad» se evitaría el riesgo de contagio del pueblo, fue ejecutado uno de los capítulos más crueles de la historia de Occidente. En nombre de la «enfermedad» se volatilizaron todos los elementos susceptibles de dar forma a la originalidad de cada individuo, para dar paso a una masa uniforme que, entregada por completo al dominio del discurso biopolítico, puso en el otro, en el *diferente*, el germen de la obsesión por la aniquilación del «agente patógeno», al que el mismo discurso le atribuyó la fuente del malestar social.

En un texto previo a *El malestar en la cultura*, titulado *La psicología de las masas* (1921), Freud señaló el camino que lleva desde la comprensión del individuo a la comprensión de la sociedad. Analizando el psiquismo del individuo insertado en la masa, Freud buscó aclarar las relaciones que se establecen entre la psique y la política, con lo que desafió la clásica oposición entre la psicología individual y la psicología social, argumentando que en la vida psíquica del individuo hay siempre un *Otro* que a modo de modelo, de objeto o de rival, desdibuja constantemente la frontera entre el ámbito de lo individual y de lo social, por lo que la psicología individual también puede ser considerada como una psicología social.

A partir de la hipótesis de que las relaciones amorosas son la esencia del alma de las masas, Freud distingue entre las masas espontáneas más cercanas al «estado de naturaleza»²⁸ y las masas con líder o las masas artificiales que son producto de la cultura, teniendo en cuenta la naturaleza libidinal de los vínculos constitutivos de la masa, Freud observó un sentimiento de hostilidad, incluso de odio, para todos aquellos que no son

²⁸ Un estado que como veremos en el apartado titulado «El pensamiento que nace de la vida», mantiene puntos en común con la «nuda vida» o la vida en la que Agamben localiza el elemento político originario, es decir, el elemento «*ingobernable*» que da consistencia al ser del *bíos politikós*.

miembros de ésta y representan un «peligro» para su total cohesión, de modo que al interior de la masa el líder es indispensable, pero puede ser perfectamente reemplazado por una idea o por un sentimiento unificador.

Las tesis freudianas respecto al origen del totalitarismo orientaron el estudio crítico del fascismo en diversos autores del Siglo XX;²⁹ «sabemos ya –nos dice Freud– que la identificación representa la forma más temprana y primitiva del enlace afectivo. En las condiciones que presenta la formación de síntomas y, por lo tanto, la represión bajo el régimen de los mecanismos de lo inconsciente, sucede con frecuencia que la elección de objeto deviene una nueva identificación, absorbiendo el *yo* las cualidades del objeto. [...] La identificación es la forma primitiva del enlace afectivo de un objeto, siguiendo una dirección regresiva, se convierte en la sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, como por introyección del objeto en el *yo*. [...] El objeto ha ocupado el lugar del ideal de *yo*».³⁰

Aquí habrá que recordar que existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre las acciones sociales y las acciones narcisistas porque para estas últimas la satisfacción pulsional se sustrae a los efectos de la alteridad, de modo que para hablar de una «acción social» es necesario atender a la legalidad de los significantes que median entre los individuos, de la misma manera en la que para Wittgenstein los actos de la lengua se ejecutan atendiendo a una legalidad preestablecida en el entramado de significantes en el que nos encontramos socialmente inmersos. Pero no se trata de atender a la legalidad de lo *Mismo*, sino una la legalidad que subyace al sentido de la historia del sujeto, es decir, al acto de repetición que da consistencia a la narración de su parentesco o, lo que es lo mismo, a la historia de su filiación con el mundo.

²⁹ Como el estudio elaborado por Herbert Marcuse en *Fascismo y capitalismo. Teoría sobre los orígenes de la sociedad y la función del fascismo*, tr. José A. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972. [Original: *Faschismus und Kapitalismus*, 1976.] Así como el análisis de Sergio Moscovici en *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, tr. Aurelio Garzón del Camino. México: F.C.E., 1985. [Original: *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, 1981.] Y también las observaciones con respecto al ascenso del partido nacionalsocialista al poder, que Peter Sloterdijk realiza en el primer capítulo de *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna*, tr. Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2005. [Original: *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, 2000.]

³⁰ S. Freud. *Psicología de las masas*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, 1969. pp. 44 y ss.

Enfermedades sociales del deseo

Desde el punto de vista de una organización primaria, las enfermedades sociales del deseo están en relación con el problema visto en la filosofía de Hegel. Aunque tributario de Spinoza, quien puso al deseo en el centro de su investigación, Hegel es quien nos brinda las herramientas teóricas necesarias para realizar un estudio del deseo humano en virtud del cual se inaugura la historia y, a través de ella, se abre paso el mundo de la cultura.

A través de la dialéctica del amo y del esclavo, en la lectura de Alexander Kojève, es posible hacer un estudio del deseo al margen del pensamiento que se erige en la ilusión de que en la relación antagónica entre el ver y el escuchar es posible abolir la imposibilidad que media entre ambos términos. A pesar de que en el trasfondo de la síntesis dialéctica, en Hegel aún prima el fenómeno de la positividad, es en virtud de la *negatividad* –en la que el negar es un conservar porque la negación custodia frente a la inmediatez– que la dialéctica ha sido liberada de cualquier intento de determinación. Por esta razón, para Adorno el tratar a un concepto a través de su suposición es a veces la mejor vía para revelar su fuerza crítica, porque la posibilidad que la crítica presupone está ligada a una especie de «latencia» en la existencia; siempre posible en la *negación* en relación con la realidad. Adorno sabe que hay ciertas ocasiones en las que no debemos tratar de hacer explícito lo implícito, como las fuerzas que ponen a la realidad en movimiento, por lo que la dialéctica negativa despliega todo un sistema de suposiciones y presuposiciones a través de las cuales rehúsa las reconciliaciones que Hegel considera causa de la «naturaleza», lo que finalmente lo lleva a rechazar la posición hegeliana que cree fehacientemente en lo explícito del lenguaje filosófico.

La dialéctica negativa combate la distinción entre la teoría y la praxis porque es un pensamiento que combate la identidad entre el concepto y la realidad. En el espacio de esta indistinción en el que opera la *negatividad* es donde nosotros localizamos el acontecer del movimiento que da lugar a las relaciones sociales. En el contexto de la red de determinaciones en las que acontece el ámbito de la vida social, la dialéctica negativa puede diferenciarse de la pretensión de totalidad en la filosofía de Hegel, siempre y cuando, estas determinaciones sean observadas a través de un agujero sin fundamento. Aparecen entonces como un conjunto de desplazamientos, como una serie de pliegues que organizan el mundo gracias a una conjunto de fuerzas que dan lugar al movimiento que se observa, por ejemplo, cuando alguien pasa a ocupar un lugar distinto al que hasta entonces solía ocupar.

Desde el punto de vista de la arqueología, es posible llegar a localizar los márgenes en los que habrá que enmarcar la serie de desplazamientos susceptibles de explicar el malestar propio de la posición social del hombre en el mundo, pero esta búsqueda ha de realizarse al interior de un tablero topológico. Se trata de un tablero que ha sido atravesado por la pulsión porque el descubrimiento de Freud con respecto al circuito de la pulsión dio origen a una lógica económica en la que cobra sentido la diferencia y la repetición, ya que la repetición como diferencia es lo que subyace al fenómeno del síntoma, al cual Freud dirigió toda su atención.

El síntoma convierte a la tópica en una económica, en virtud de la cual los fenómenos patológicos se desplazan hacia la superficie, de forma que una vez en la superficie, la tarea será buscar a los fenómenos que, detrás de la apariencia de «evidentes», muestran el lugar donde el mismo signo siempre regresa pero que, sin embargo, no lo hace siempre de la misma manera.

El ámbito del lenguaje y el ámbito del deseo, tributarios el uno del otro, son dos pilares de la existencia. Ambos mantienen una constitución preontológica porque son la condición de posibilidad de que el ser pueda venir a presencia, sin embargo, ahí donde antes se asumía que estos eran la materia prima sin la cual el ser de lo humano no podía reconocerse, hoy en día es posible atestiguar la radical ausencia de aquello que solía dar nombre a la existencia y, en este sentido, hablamos de las heridas que padecen estos dos ámbitos donde antes era posible atestiguar el *pathos* que todos *logos* llevaba ya desde siempre consigo.

El procedimiento: de una arqueología subterránea a una económica de superficie

Como en la mayoría de las investigaciones de esta naturaleza es necesario proceder a «ciegas», apenas jugando con la luz. El hecho de traer a la sombra a los fenómenos que a la luz se presentan como «evidentes», es decir, a los fenómenos que a la luz sólo desvelan una cara positiva, nos servirá de guía en el descenso, pero sólo a modo de una guía fugaz por medio de la cual el camino subterráneo se ilumina con un destello momentáneo para, acto seguido, volver a oscurecerse nuevamente.

Una vez en la sombra, entonces se podrá descifrar el envés o lado *negativo* de ese mismo fenómeno, para después volver a subir a la superficie y traer otro fenómeno positivo a la sombra, y así repetir una vez más la misma operación. De modo que, cada vez

que se vuelve a la superficie, este regreso se hace con cierto «saber» del fenómeno anterior; un saber con el que se va construyendo, ahí debajo, en el lugar subterráneo donde se desenvuelve la fuerza de la *negatividad*. Este es un espacio en el que se hace necesaria una topología para poder guiarnos, para poder ubicarnos. Una topología que da cuenta de ese espacio otro, diferente, ese espacio teórico, inacabado aún, desde donde lograremos resistir si sobrevivimos al imperio de los significantes que mantienen al mundo contemporáneo alejado de la palabra y lo consumen en el ruido ensordecedor.

La palabra está ya siempre acompañada de un *pathos* que se engendra en el enigma del lenguaje, que es también el enigma del deseo, donde la voz es el elemento lógico originario por el que el ser es capaz de morir y no simplemente de perecer como lo hace cualquier forma biológica de vida. Si por medio de la voz, el fenómeno de la *negatividad* hace posible que el hombre pueda llegar a localizar su particular forma de *ser-en-el-mundo*, la *negatividad* puede entenderse como un principio de diferencia. Radicalizado, el problema de la *negatividad* es el problema de la falta de fundamento, por lo que tener la experiencia de la voz es ser capaz de devenir en otra muerte y no simplemente en el deceso, donde la muerte constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, es decir, el lugar donde nace su propia libertad.

Si la palabra humana es en sí misma el acontecer del ser *negativo*, la *negatividad* es necesaria para descifrar los fenómenos en los que se manifiesta el padecer del ser contemporáneo, mientras que la tópica es necesaria para poder situarnos en el circuito de pérdidas y de ganancias en el cual el decir del ser se halla inscrito. Sin embargo, hoy en día ese decir está al servicio de los dispositivos que explotan los circuitos libidinales del ser hablante y lo convierten en un consumidor, en una máquina de máquina, en producción de producción, es decir, en un sujeto al que se le dificulta seriamente poder cuestionarse por la singularidad que habita en su forma de *ser-en-el-mundo*.

INTRODUCTION

Nowadays the critical inquiry of culture is *working-through*³¹ a kind of «megaphone» which is shared by a rich and wide group of global thinkers. Around this «megaphone», different authors are congregated in order to build a new theoretical place where it is possible to disclose the characteristics of a new kind of discontent that is growing within contemporary Western societies, i.e., into the societies that are involved in national-states which find in Modernity a place of reference regarding to the current political forms of organization and production, conceived as the birth of what Michel Foucault called as «biopolitics».

Global thinkers in the field of philosophy like Giorgio Agamben, Renata Salecl, Bernard Stiegler & Slavoj Žižek, in the field of psychoanalysis like Massimo Recalcati & Éric Laurent, as well as in the field of sociology like Jean Baudrillard & Zygmunt Bauman; are some of the many authors who aim to decode the meaning of the human suffering of our time. These authors are located in an interdisciplinary crossroad in which we consider important to highlight the «pathological vector of culture», i.e., a set of force relations (of different intensities) that project an action in a social context, also transmitting or propagating a disease. And is important to highlight it, because from this vector is possible to do the inquiry about the influence of the «pathological» modes of the social being in the «diseased» social body of our time.

One way to assume the consequences of this question, is to attend to the contemporary philosophy's invitation to make use its theoretical tools and resources. This dissertation is aimed by this invitation that, in some sense, compels us to inquire the reasons of the social discontent of our time. Along these pages, instead of approaching to the social discontent with aseptic purposes, like a kind of virus or germ that is susceptible to be isolated or annihilated, our intention is to analyze today's social disease process.

³¹ In German language means «*Durucharbaiten*»; this term was conceived by Freud to denominate the unconscious work within the analytical cure, but in Freud it has not a technical function. It was not until the French psychoanalysts Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis that is recuperated and translated as «*perlaboration*», which means «*travailler avec soin*», or to disclose and integrate an interpretation that emerges within subject's discourse. Cf. Elisabeth Roudinesco y M. Plon. *Diccionario de psicoanálisis*, tr. Jorge Piatigorsky y Gabriela Villalba. Buenos Aires: Paidós, (2ª ed.), 2008. p. 931.

This is a kind of process that when is observed from the point of view of the «repressive power», which is the power that Michel Foucault localized within the multiple discourses in conflict that are connected for «devices»; as apparatus that shapes and controls individuals' behaviours and discourses which shows, in what sense, are distorted all of those phenomenon in where human life is manifested. But nowadays these phenomenon seems like «obvious» and finally turns into an imperceptible ones. For that reason, here we will analyze the «pathological» social phenomenon, in the sense that the «pathological» is what possess the faculty of deny something once that it puts in evidence «the imitations that along the time are confused with the original one».³²

These imitations are recreated in the apparent contemporary impossibility to localize the point where the past reveals itself as contemporary of the present, or what is the same, the point that symbolizes the place where is possible to find the ontological anchor that is necessary in order to think about the present times. The gate of access to the present is located in a place where different meanings, that are capable to open life to different senses, are developing. In this theoretical place is possible to argue against the experience of contemporary social discontent in which Baudrillard recognizes «the vital function of a death model, or what is better to say, of anticipated resurrection that does not allow any possibility rather the phenomenon of death itself».³³ In the place where the remembrance of something that has been forgotten comes back, here it opens the possibility to perform the opposite force of contemporary death's experience that lies half alive, and which cannot die at all.

Our challenge will be to analyze the contemporary proposal of realize a regression beyond the memory and the forgetfulness, to the place where is not possible to differentiate both of them. Proceeding through an archaeological search, the objective is to get «access to the past that has not been lived yet, and that technically it cannot be defined as a past, instead of that, it remains like a present time».³⁴ The archaeological research displays the access to the past that has been covered and repressed by tradition, but this access is possible only trough the patient work that substitutes the search for the origin, for the observation of what it appears to be.

³² J. Baudrillard. *Cultura y simulacro*, tr. Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978. p. 9. [Original: *La precessions des simulacres l'effet Beaubourg a l'ombre des majorités silencieuses*, 1978]

³³ *Ibíd.* pp. 11-12.

³⁴ G. Agamben. *Signatura rerum. Sobre el método*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama, 2010. p. 138.

We will aim to approach to the surface phenomenon that, observed in profundity, organizes the ontological fracture in which the sense that gives consistency to the world is constructed. This fracture could be searched in what is repeated, in the disclosure of these ontological constructions that are manifested in the repetition of the point in where the pre-ontological gap that gives consistency to each human being finds a limit. The elemental characteristic of this gap –which every single being holds with it since always– is the impossibility to divide the self of one thing into two. In the precise place where every gap find their limit, is where we recognize the ontological anchor that is necessary to think about the present that is still absent.

To try to get closer to the present we will search some clues in what always repeats, in the return of the oblivion, in what always comes back, but it not always does with the same resemblance. For that reason, is necessary to observe carefully to the phenomenon that is disclosed, but not with a passive view that mechanically records this process in order to find parameters and statistics related with the obtained data. Along this research we will not work with data, we will work with phenomenon that always returns but with a different appearance.

A pathological phenomenon has the faculty to show the gaps that reveals the point where the ontological fracture of the present finds a limit. This point propels to the surface the phenomenological material from which «reality» is constructed. Nevertheless, these phenomenon are disclosed only in its opacity because, once that they emerge in the surface, often lives in the shadows. The effect of lights and shadows makes necessary an underground research, because only a subterranean research can be able to avoid the exposition of these phenomenon, which have been maintained hidden since long time ago from the light that exhibits them like if they were always been present, and therefore as elements that are perceived as if they were not capable to transmit the knowing [*savoir*] that they patiently protects.

Pathological phenomenon that are located in the shadows of day's light have coded their message, and with it denounces the disease that since a long time ago is living with us as a persistent symptom that, despite the insistence, still says something about the present and reveals us what we will be, through that what we used to be. The symptom reveals the present once it shows «that past that will have been».³⁵ But in order to disclose the present, it would be necessary to get back to the gap's origin, to the point in

³⁵ *Ibíd.* p. 144.

where the gap that organizes life finds a limit, just there where we can see; that is in the surface that configures our land.

Enduring our gaze in the daily life details that are manifested under the appearance of be «evident», social phenomenon could tell their testimony (that still remains silent) about the symbolic decadence of different aspects of contemporary life, where something about the generalized diseases that we called the «new» social diseases of language and desire can be disclosed. Diseases that, as Sigmund Freud observed, find in culture its original place of belonging.

Nevertheless, to affirm that these «new» diseases of culture are also diseases of language and desire, we still have to overcome some inherited problems of binary thinking, i.e., the thinking that approaches to its object of study considering it, beforehand, since the distinction between two dimensions that generally are opposed. In a different direction from the binary thinking, is possible to localize the origin of the opposition between the individuals and the collectiveness, because this opposition has led to many authors to consider as a «mistake» the attempt to cross the perimeter of the so-called «individuals' diseases».

Regarding this critique, we will develop our arguments afterwards, for the moment, please allow us to introduce the argument that Karl Marx provides in *Die Deutsche Ideologie*, when he said that «is not man's conscience what determines his mode of being, but on contrary, is the social being what determines his conscience».³⁶ To deal with the problematic opposition that transforms the individuals and the collectiveness into antagonistic categories, we must return to the place where the pillars of Modernity are located, i.e., we must return to the place where the citizenship was transformed into a way of life in which the *polis* was established as a clearly different domain from the *oikos*.

Because, if the Greek citizen was defined in the opposition between the public and the private, where the public was the space in which political life occurs, and the private the space for the reproductive life; the modern citizen is located within an «indifference zone between the public and the private, or for use the words of Thomas Hobbes, between the physical body and the political body».³⁷ In Agamben's opinion, the opposition between these two aspects of life was progressively transformed in the contrary process, which is a

³⁶ Cf. K. Marx. *La ideología alemana*, tr. Wenceslao Roces. En *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1962. [Original: K. Marx. *Die Deutsche Ideologie*, 1847]

³⁷ G. Agamben. «Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie». *Le monde diplomatique*. Janvier, 2014.

«de-politicization» process. But, if during Modernity the «city» and the «citizenship» were reciprocally defined, today is possible to localize and characterize a social connection in where the citizens can identify themselves as such within the contemporary «de-politicization» process?

To try to find an answer we should consider the reasons from those who found sufficient evidence to think that between the domain of the individuals and the domain of the collectiveness there are a relation of mutual exclusion, which in our opinion, replies to the social damage that Theodor Adorno and Max Horkheimer had characterized as a «regression». The intention of both authors of the *Dialektik der Aufklärung* was to try to understand the reasons of this «regression»; «what we had proposed –they say– was nothing less that to understand why the humanity instead to get enter in a truly human state, falls into a new kind of barbarism».³⁸

With this damage that nullify the characteristic sign of every subject –as a sign that allows to each individual to take part within a community– is inaugurated a new kind of thinking that talks about these phenomenon where this distortion operates. In the social space that are configured around this distortion is possible to verify the growing presence of a «new» kind of social symptoms that recreates themselves in the daily discontent that the social relationships provoke. According to the hypothesis that from a group of symptoms related to each other is possible to give a name to the disease, we want to justify the pertinence of the «social symptoms» analysis, which with high doses of suffering are manifested in contemporary societies.

But how we should proceed with the analysis of the symptoms that are capable to give the name to the disease without mutilate them, and always keeping their dignity in order to hear what they have to tell us?

The concept of «disease» that is in the horizon of this research is closer to the concept of «immunity», because the «immunity» concept contains itself the concept of «health», but fundamentally the concept of «disease». Inheritor from the close relation between death and life, the concept of «immunity» connects two different aspects of life: the affirmative or productive one, and the harmful or deadly one. The immunity as the *phármakon*, which is the remedy and the poison at the same time, implies a relation with the disease, but not the kind of relation which its purpose is the aseptic control by the way

³⁸ Ibíd. p. 51.

of eradication, on contrary, it implies a relation that is established by the accidental way of contagion, from which the connection that provides the feel of belonging to one community is constructed.

Every immune process constitutes a pharmacological field of possibilities; of health and disease, of life and death, and in this sense, the way of contagion becomes relevant. Nevertheless, behind this way the risk of the prevention as a form of control of the immune process is imposed. The contagion constitutes a way of defence that is susceptible to rebuild the connection with the community, as a risky way perhaps, but finally the most direct and reliable.

Dissertation's structure

In the first part we will explain what happened in the context of the critical inquiry of culture since the first publication on 1930 of Freud's text *The Culture and its Discontents*. We want to examine the impact that the Freudian research has in the social suffering analysis since two fields of contemporary knowledge that are closely related to each other; the field of philosophy and the field of psychoanalysis. Additionally we will approach to the field of psychiatry because it arises from the linguistics and from the philosophical reflexion of the pathological phenomenon, but we consider that the clinical practice of psychiatry is adapted to the capitalism exigencies.³⁹ In other words, the clinical practice of psychiatry is the way that capitalism has found to establish a peculiar «alliance» with its own disease, because when psychiatry deals with the disease as if it were just the product of a series of chemical and biological anomalies, then psychiatry is avoiding the reflexion of the otherness and, as a consequence, is avoiding the social reflection. And that what psychiatry introduces, in some way, is the inalterability of the same disease that it wants to «cure».

³⁹ Along the dissertation we will develop what we understand as «capitalism», at the moment, please allow us to describe it as an economical interchange circuit in which, from the ontological point of view, the symbol of «plus» really corresponds to the symbol of «minus». This transvaluation is observed within the logics that give from to the current way of production, which determines man's relation with their *being-in-the-world* [*In-der-Welt-sein*]. Although, as Deleuze and Guattari said, «universal capitalism as itself does not exist, capitalism is in the intersection of all kind of formations, for its nature is always a neo-capitalism; unfortunately, it invent the Eastern version and the Western version, and also the way of transformation of both». G. Deleuze y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez y Umbelina Larranceleta. Valencia: Pre-Textos, 2006 (7ª ed). p. 24. [Original: *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Editions de Minuit, 1980]

The theoretical model in which psychiatry has its origins is inspired in the phenomenological reflection, but psychiatry has been forgetting the importance to pay attention to the disease's symptoms and, therefore, is forgetting too the phenomenological principle that attempts to give an explanation about the causes of the psychopathological phenomenon. Because in psychiatry what a phenomenological principle has to explain is the texture of the phenomenon that are behind the human psyche suffering. Rather, if psychiatry does not explain the causes of this suffering, then it can not say that its practice is attempting to establish a psychopathology, or to establish a knowing [*savoir*] that is orientated to recognize that human language is always related with their own *pathos*, that is generated in the enigma of the human desire.

At the beginning of the crisis that characterized the Western economical model, Freud's reflection about the origins of the discontent within the society of his time was published. This book constitutes a point of inflection in the contemporary way of thinking that has influenced to all who has searched the causes of the social suffering. But, how to explain that the inquiry of the culture and its discontents was an «irrelevant» field of knowledge during the 20th century, and at the same time Freud's books were strongly disqualified by prominent members of the culture?

Later we will explain our hypothesis about this, at the moment, we just quote here the explanation that Luis Althusser has given:

You know very well that Freud clashed with a barrier since his first books, which was extraordinary. Now the psychoanalysis has a citizen-membership in our cultural world. When Freud wrote his first books everybody condemned him. [...] Freud perfectly knew about this extraordinary resistance, and he announced in his own works saying: *what I said will not be well received*. And he gives an explanation of that, which in my opinion is historically wrong, but it was the only one that he could give at that moment. Freud's explanation is the following: *my works won't be well received because they put in question, in every single individual that will read them, their own psychic balance, i.e., their own defence system against their own neurosis*. Saying this, Freud was saying a thing that was completely true, but he maintained at the same time a paradoxical proposition; he supposed that every single reader who he had addressed was a neurotic. [...] Doing that, Freud announced a problem that was not a psychoanalytical one, rather an historical problem that suggested the following difficulty: the theory that he had proposed clashed with a profoundly ideological resistance, that could have certain affinities with psychoanalytical resistance structures that he discovered in the individuals, but in fact, it cannot be reduced to these structures because is not the same object. Is not

about an individual whose name is Freud, who explains his theory to a neurotic (the resistance is explained by the neurosis of the individual), but is about Freud trying to explain to a entire masses, included scientists, a project that in their spirit was a scientific project, and it clashed with a resistance that he attributed to the general neurosis of our civilization, that means, to one resistance that was not psychological, or psychoanalytical, but it was ideological and historical.⁴⁰

We would like to add that the ideological and historical resistance that Althusser points out, is also a philosophical and political resistance. **Philosophical**, because from the point of view of the ontological research about the phenomenon of contemporary social discontent, or what is the same, the discontent about humans' position in the world, the initial assignment was to inquire the Freud's work impact. Nevertheless, we rapidly find that the underlying problem was to explain why, that could be the beginning of a new field of knowledge, i.e., the field that proceeds simultaneously in three different directions; the philosophical, the psychiatric and the psychoanalytical, giving place for a «new» knowing [savoir] about the social pathology, has not had relevance for the philosophical thinking, exceptionally for some Frankfurt's School members, for Foucault, and recently, for the French philosopher Bernard Stiegler.

It was Jacques Lacan the one who reformulated the paradox discovered by Freud in *The Culture and its Discontents*, and once he had reformulated it, he made it a contemporary paradox. This paradox consist that when it becomes more and more refined, the moral conscience is much more exigent; «as much insidious –said Lacan– as we forces it in our acts abstention to looking in the intimacy of our impulses and desires. The never-dying character of this moral conscience, its paradoxical cruelty configures in the individual something like a bug that feeds on all the satisfactions that are given. So, the ethics proportionally pursues much more to the subject in function that his own unhappiness, that in function of his own fails».⁴¹

Our aim is to explain how this exigency of culture has changed and with it also has changed their symptoms, till to configure what we call the «new» diseases of language and desire, and we call them «social diseases» because one symptom arises where the words

⁴⁰ L. Althusser. *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias: 6 de diciembre de 1964 – 15 de enero de 1964*. tr. Alejandro Arozamena. Inédito. pp. 5-6.

⁴¹ J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, tr. Diana S. Rabinovich. Buenos Aires: Paidós, 1992. p. 112. [Original: J. Lacan. *Le Séminaire. Livre VII L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960*. Paris: Le Seuil, 1986]

fails, where the subject goes to the field of the Other or to the figure in which converges the set of signifiers that culture contains and custody.⁴² So when the subject goes to the Other, when he or she goes with who themselves attribute the content of his or her own signification, then through a experience of transference is restored the connection that will make possible to decode the conflict that originally was established between the subject and the exigencies of culture, which are the exigencies of the *bíos politikós* with which the subject has to fulfil once that he or she becomes a subject of language.

The **Political** dimension of the language develop in the field of the *Other*, in the recognition of the *negative* position that human language has; we understand for «*negative*» the language backside that in function of their absence gives consistence to its mode of being. So when the broken connection is restored, it would be said that the subject has solved its own enigma, but what happen in those cases in which, although the enigma has been decoded, the conflict can't be dissolved and is still persisting through their symptoms.

Lacan found an explanation to this peculiar persistence in the circuit of the enjoyment or «*jouissance*», i.e., in the mode in which the transgression of the principle of pleasure works, as a transgression that belongs to the psychical economy in every single subject.⁴³ The symptom is not only a coded answer is the way that the subject has in order to organize his or her enjoyment, is a significant dimension that exceeds itself and for that reason it goes to the *Other* for being decoded.

According to Žižek, the ontological status of the enjoyment is literally our only one substance, is the only point that gives congruence to the subject. Is the mode in which we avoid the madness, the way in which we «chooses something, the symptom formation instead of nothing, by the way to connect our enjoyment to a significant formation that

⁴² For that reason Lacan said that the subject discovers the enigma of language through the *Other*, in the sense that the subject access to the language in order of his or her adhesion to the world of culture. And for the same reason, Lacan also said that «desire is *Other's* desire». But when the subject asks for a response in the *Other*, as if the *Other* can satisfy the subjects' desire, the subject notices that it is true that in the *Other* are located the signifiers, but less or nothing has to say regarding the significances. For that reason Lacan represented the *Other* [*Autre*] as a bared A that –like Žižek said– «is the voice of the bared subject lamenting the lost of their object».

⁴³ Renata Salecl explains that «since Freud, the enjoyment was what is beyond the principle of pleasure, but Lacan added the idea that the transgression which are related with the drive is, in some way, allowed by the symbolic law itself, because the drive always invokes to the *Other*, the subject obtains from the *Other* a kind of permission to transgress the law». En R. Salecl. *Perversiones de amor y de odio*, tr. Tamara Francés. México: Siglo XXI, 2002. p. 63. [Original: R. Salecl. *(Per) versions of love and hate*. New York: Verso, 1998]

guarantees the minimal of congruence with our *Dasein*»⁴⁴ For that reason, Lacan recovered the sentence of Freud which said: «*Wo Es war, soll Ich werden*», in order to remark the fact that the subject will be identified with the place where his or her symptom was in their pathological particularity, and in so far as pathological, also in their *negative* particularity, in the sense that we mention before, as the constitutive backside that according its absence, gives consistence to every human being.

A symptom is one particular and pathological formation of meaning, «is an enjoyment relation, is a deadly mark that is resistant to the communication and to the interpretation, a [*negative*] mark that would be included in the circuit of the discourse, in the net of social connections, but at the same time, is a positive condition of them».⁴⁵ To give an answer to the symptom persistence, Lacan was created the concept of «*Sinthome*», a neologism in which a significant formation of enjoyment is formulated by the synthesis between a «symptom» and a «phantasy». The *Sinthome* is a signifier that keeps the enjoyment, but this joy by itself has nonsense, non direction or finality at all; is a lonely joy that Lacan called «*jouissance*».

In the *Seminar 11: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Lacan noticed that the drive is only a pulsation around the *Sinthome*, and because of this «to cross the phantasy», or localize the point that gives congruence to every human being, is strictly correlative to be a *Sinthome*. Once the phantasy has been crossed, then the desire will emerge as the generator of social connections that give consistence to the *ethos*, to the community that will be possible to arrive without being asphyxiated for the *pathos* that every human life holds since always with it.

Social diseases of language

Freud's critique project as well as Marx's or Nietzsche's project, configures one of the three biggest critiques with which was inaugurated the field of a new kind of knowing [*savoir*] regarding the civilization and its discontents. From a Freudian point of view, man is the «subject that is captured and tortured by the language»,⁴⁶ and in this sense, is possible to say that social diseases of language are related with an excess of voice; with one excess

⁴⁴ S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, tr. Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI, 1992. p.111. [Original: S. Žižek. *The Sublime Object of the Ideology*. London: Verso, 1989]

⁴⁵ Cf. S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.170.

⁴⁶ Cf. J. Lacan. *El Seminario 3: las psicosis, 1955-1956*, tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984. [Original: *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses 1955-1956*. Paris: Le Seuil, 1981]

that gives form to a nameless radical *thing*, that lives in the contemporary world where the *negativity* is the experience of this impossible radical.

The *negativity* –as the force behind the unspeakable nameless– is not that leads to the suppression of the voice, or to the inconsistent discourse. The tragic dimension that is distinctive from the voice emerges as the impossibility to say something, for that reason the tragic dialog recreates the kind of dialogue that is characteristic of the silence, giving place to a zone where «only from the voice's eclipse is possible man's experience of their own *ethos*, the experience of the *negativity* and death, as the specific anthropogenetic heritage, in which every community and tradition has to be founded».⁴⁷ For Agamben, the structure of the *Da-sein*, in their intimacy, is a *being-toward-death* [*Sein-zum-Tode*], that talks about the possible-impossibility of the existence in general, «so the angst that originally discloses the *Da-sein* in front of its own there, shows that its there that appears as a deep danger, is in nowhere».⁴⁸

The faculty of language is the faculty of death, and the nexus between language and death cannot be illuminated without paying attention to the *negativity* problem where being's difference and its multiplicity are located in the backside that the language custody. As a consequence, the voice turns into a fundamental ontological dimension that constitutes a *negative* ground where the ontology rests. The voice discloses the time to the being, and the voice with the gaze are the objects of the unconscious, and both are, at the same time, related with the desire.

From a lacanian point of view, the voice and gaze are affected for the primary *pathos* of the being. The voice is the dimension that our gaze eludes, is a gap in the field of the visible, in where the relation between the voice and the gaze is intermediated by the most radical impossibility that is the impossibility to see as if the gaze could reach everything. In this sense, and «ultimately, we hear things because we cannot see everything».⁴⁹ Voice and gaze are related as life and death are related too, the voice is alive just in where the gaze dies and vice versa, the voice dies just where the impossible thing that gives sense to life is located. Related to this impossible, Agamben talk about the present as a present

⁴⁷ G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1982. pp. 120-121.

⁴⁸ *Ibid.* p.71.

⁴⁹ R. Salecl and S. Žižek, (Ed.) «I Hear With My Eyes» in *Gaze and Voice as a Love Objects*: Duke University Press, 1996. p. 93.

that is possible to arrive only late, but just because of this delay «humans are capable to die and not only to de cease as if they were any other living thing».⁵⁰

In the horizon of the individuals' voice and gaze we will approach to the social diseases, not from the perspective of psychiatry, i.e., from the imperative to «normalize» that is imposed to the subject's symptoms, rather from the disclosure of the machinery that «normalizes» the relations of power, where the symptoms becomes part of the mechanisms of life's control, or what is the same, it becomes part of the mechanisms that characterizes the biopolitics.

So, if the power of human language is located in the backside that is constitutive of the being, then their potency come from an impossible voice that, according its *negativity*, changes the reality in where the language become present. Human language by itself is the disclosure of the *negative* being, in this sense, the problem of the *negativity* is relevant when what is looking for is to unmask the categories of biopolitics as «life and death» or «health and disease». All this categories have fallen in zones of insignificance, or what is the same, in zones in where its meaning becomes sterile, therefore, in optimal zones in where the devices –which are used to control life– take the place that historically was given to the politics. As it happened in the context of the totalitarian regimes, in which the «disease» was used as the biopolitics tool par excellence.

The idea that with the extermination of the «disease» would be avoided the risk of contagion of the people, was executed one of the most cruel chapters of Western History. In the name of the «illness» were volatilized the elements that were susceptible to shape the originality of every individual, giving place to an uniform mass completely surrendered to the biopolitical discourse that put in the different the seeds of the obsession for the annihilation of the «pathogen agent», in which the same biopolitical discourse localizes the source of social discontent.

In The *Psychology of Masses*, Freud distinguished the route that leads us from the comprehension of the individual field to the comprehension of the social field. Analysing the psyche of the individual that is inserted in the mass, Freud tried to clarify the relation between the psyche and the politics, he deal with the classical opposition between the individuals psychology and the social psychology arguing that in individuals' psychic life there is always an *Other* that as a model, an object, or a rival, constantly puts in question

⁵⁰ Cf. G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit., p. 75 y ss.

the limits between the individuals and the social, and because of that, the psychology of the individuals could be also considered as a social psychology.

According to the hypothesis that love relationships are the essence of the masses Freud distinguishes the spontaneous masses that are closer to the «state of nature» from the masses with a leader, or the artificial masses that are a cultural production. Taking into account the libidinal nature of the constitutive connections of masses, Freud observed a feeling of hostility, even hate, for all of them who are not members of the mass, and represents a «danger» for its total cohesion, so within the mass the leader is a essential one, but he or she could be perfectly replaced for an idea or for the feeling of unification.

The Freudian analysis regarding the origins of totalitarian regimes inspired the critical studies about fascism in diverse authors; «we know –says Freud– that the identification represents the early and primitive form of affective engagement. In the conditions that the formation of symptoms are present, in the repression under the regimes of unconscious, it frequently happens that the election of the object become a new identification, absorbing the ego the qualities of the object. [...] The identification is the primitive form of affective engagement, following a regressive direction, it become into a substitution of the libidinal connection for one object, by an introjection of the object into the ego. The object has been occupied the place of the *ego ideal* [*Ideal-Ich*]». ⁵¹

But here we should remember that there is a fundamental difference between the social actions and the narcissistic actions, because in the narcissistic ones, drive's satisfaction avoids the effects of the otherness. In order to talk about a «social actions» is necessary to attend to the legality of the signifiers that mediates between the individuals, in the same way that Wittgenstein argue that the acts of language respond to a prearranged legality that operates within the net of signifiers in which we are socially immersed. We are not talking here about the legality of the *same thing*, but a kind of legality that is inscribed in the subject's story, or what is the same, in the history of his or her filiation with the world.

⁵¹ S. Freud. *Psicología de las masas*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, 1969. pp. 44 y ss. [Original: S. Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921]

Social diseases of desire

From the point of view of its primary organization, social diseases of desire are related with the problem that Hegel had seen for the first time. Even if Spinoza puts in the heart of his philosophical thought to the desire, Hegel is who found the tools that are necessary to talk about the human desire through which History and Culture have been inaugurated. Since the dialectics of the master and the slave, in Kojève's lecture, is possible to do a desire's inquiry in the margins of the thinking that is standing in the illusion that, in the antagonistic relation between the voice and the gaze, is possible to avoid the impossibility that is in the middle of both terms.

Even if in the background of the dialectical synthesis, in Hegel the positive phenomenon still predominates, is by the *negativity* –in which deny has the function to conserve, because the negation prevents the immediately– that dialectics has been released from any attempt to determination. For that reason Adorno considered that talk about a concept through its supposition, sometimes is the best way to show its critical force, because the possibility that the critique implies is related with a kind of «latency» in the existence, that is always possible in the reality. Adorno knew that in certain occasions is not convenient to try to do explicit the implicit things, as the forces that puts reality in movement. The negative dialectics' discloses a whole system of suppositions and presuppositions, for that reason Adorno refuses the reconciliations that Hegel considered cause of «nature», and he finally rejects Hegel's position that strongly believes in the explicitness of the philosophical language.

The negative dialectics deals with the distinction between the theory and the praxis, because is a kind of thinking that perseveres against the distinction between the concept and the reality. In the zone of this un-distinction we localize the disclosure movement that gives place to the social relations. In the context of the system of determinations, in which the social life happens, the negative dialectics can be differentiated from Hegel's pretension of totality. If these determinations are observed through a frame without fund, then it appears as a set of displacements, as a group of lines that organizes the world in a set of forces that are originated in the movement that is visible when some one occupies a different place from the one that used to occupy.

From an archaeological point of view, is possible to localize the margins of the series of displacements that are susceptible to give an explanation about the social discontent, but this search should be realized inside a topological board which has been crossed by the

drive, because Freud's discovery regarding drive's circuit gave origin to an economical logic in which the difference and the repetition has sense. The repetition as difference is located behind the symptom's phenomenon to which Freud dedicated all his attention, by the symptom the topological board becomes an economical process, from which the pathological phenomenon are displaced towards the surface, so once in the surface, the assignment will be search the phenomenon that, behind the appearance of being «evident», it shows the place where the same sign always returns, but it not always do in the same way.

Language and desire are two supports of existence. Both of them have a pre-ontological constitution, because both are the condition of possibility that the being can be disclosed. And because of that, we will inquire about the injuries that suffers these two ontological places in where are located the *pathos* that every *logos* holds since always with it. But, as most of this kind of researches, is necessary to proceed «blindly», just playing with light. The fact of bring into the darkness the phenomenon that at light discloses itself as «evident», or what is the same, the phenomenon that at the light only presents their positive side, is because this phenomenon will be a «guide» in the way dawn, but only a momentary guide with which the subterranean way is illuminated as a brief flash to rapidly back in darkness again.

Once in the darkness, it will be possible to decode the *negative* side of the phenomenon, for going up again to the surface to take another phenomenon and repeat again with it the same operation. So, every time that we come back to the surface, this route will be made with a certain knowing [*savoir*] of the phenomenon before.

The discourse is always accompanied for a *pathos* that is originally located in the enigma of the language, that it is also the enigma of the desire, in which the voice is the first logical element by which the being is capable to die and not only to decease as any biological form of life does. If through the voice, the phenomenon of the *negativity* makes possible that humans can localize their particular form of *being-in-the-world* [*In-der-Welt-sein*], then the *negativity* can be understood as the principle of difference. *Negativity's* problem is the problem of the absence of fundament, and because of that, the experience of the voice is to be capable to become into an other death, where the death constitutes the insuperable possibility of the human existence, and in this sense, the voice in where human liberty is born build the subterranean place in where the force of the *negativity* is disclosed.

CAPÍTULO 1. LOS ANTECEDENTES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

«Freud dice en alguna parte que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida causada por Copérnico, la que provocó Darwin cuando descubrió que el hombre descendía del mono y la herida hecha por Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia reposaba sobre el inconsciente».

M. Foucault. *Marx, Nietzsche, Freud*.

La idea de volver nuevamente al problema planteado por Freud en *El malestar en la cultura* surge de la necesidad de atender a ciertos procesos que crecen y se propagan a través de la vida contemporánea, manifestándose con elevadas dosis de malestar que en, muchas ocasiones, se tornan insoportables. Desde el punto de vista de la investigación ontológica del fenómeno del *malestar en la cultura*, la tarea inicial fue la de investigar el impacto que este texto tuvo en el pensamiento contemporáneo.⁵² Sin embargo, rápidamente encontramos que el problema de fondo era, más bien, el de intentar explicar por qué lo que pudo haber sido el principio de un nuevo campo de investigación – heredero de la fenomenología de la experiencia patológica–, no llegó a consolidarse como un campo en el que pudo haberse abonado el terreno para un «nuevo saber» respecto al ser de la patología social. Por ello, había que dar cuenta de las causas que originaron que este saber no llegara a desarrollarse integralmente, pero tampoco aisladamente.

¿Qué pasó al interior del pensamiento filosófico del siglo XX, con la excepción de la Escuela de Frankfurt, que no permitió la entrada de la sospecha formulada por Freud, a saber; la sospecha de que el malestar en la cultura y, por lo tanto, el malestar en el pensamiento se localizan en el origen de la cultura misma?

⁵² Althusser resume las teorías que habrían inspirado a Freud de la siguiente manera; «Freud expone su teoría analítica en conceptos importados, que han sido tomados de la biología por una parte, de la teoría energética y de la física por otra, y finalmente de la economía política. Es decir, tres dominios, tres disciplinas, que dan lugar a una elaboración científica, históricamente datada: teoría biológica dominante por entonces de inspiración más o menos darwiniana, teoría energetista de la física que dominaba también, y finalmente la teoría económica (alusión a una posibilidad de un conocimiento del mundo económico y de las leyes económicas) sobre las cuales se podía reflexionar y que se podía utilizar bajo sus formas conceptuales en el interior de otro dominio». L. Althusser. *Psicoanálisis y ciencias humanas, op. cit.*, p. 7.

A nuestro parecer había que volver a la senda freudiana desde los mismos tres ámbitos que Freud empleó; el psiquiátrico, el filosófico y el psicoanalítico, pero en esta ocasión bajo la guía de la investigación ontológica, porque en el origen ontológico de la investigación es posible salvar algo de ese entresijo o cruce de caminos que no lograría amañarse.⁵³

Lo que queremos es recuperar la posibilidad de hacer una vez más la pregunta acerca del malestar que se reconoce como estando debajo, oculto, enmascarado, pero que, sin embargo, es susceptible de ser escuchado y, después de un largo camino, susceptible de convertirse en saber. Lo que buscaba Freud era volver a la filosofía por medio de la medicina y de la psicología;⁵⁴ lo que sin duda constituye un curioso camino para arribar a la filosofía. Este es un camino que hemos de explicar junto con el cambio de sentido que ocurre al interior del pensamiento filosófico, a modo de una vuelta a la senda freudiana. Yendo en sentido inverso desde la filosofía hacia la medicina y finalmente hacia la psicopatología, habrá que explicar por qué la filosofía contemporánea devino en una psicopatología, es decir, por qué devino en la explicación económica que se mueve en un circuito de pérdidas y de ganancias del *pathos* que todo *logos* porta. Pero especialmente del *pathos* contemporáneo, como un malestar que nosotros alcanzamos a reconocer a través de *un padecer del ser que ha renunciado la palabra*, no para cambiarla por el silencio que después de cierto tiempo da pie nuevamente a la palabra, sino por el amordazamiento de la palabra que impide la emergencia de sentido, poniendo así en serias dificultades a la emergencia del *logos*.

Como Althusser había señalado; durante el siglo XX hubo una resistencia extraordinaria de la cultura con el encuentro de los textos de Freud. Una resistencia que, en ciertos ámbitos, incluso hoy en día continúa operando, sin embargo, ésta comenzó a ceder en el momento en el que se produjo el encuentro del psicoanálisis con una realidad objetiva, es decir, en el momento en el que psicoanálisis se encuentra con las ciencias humanas.⁵⁵

Un ejemplo de esto lo encontramos en Chile entre un grupo de mujeres psiquiatras que durante varios años había tratado, sin aparente éxito, a varias mujeres que fueron

⁵³ Para Agamben, «las ciencias humanas, sin embargo, alcanzarán su umbral epistemológico decisivo sólo cuando hayan repensado desde el comienzo la idea misma de un anclaje ontológico para entender al ser como un campo de tensiones esencialmente históricas». G. Agamben. *Signatura rerum*, op. cit., pp. 140-150.

⁵⁴ Cf. S. Freud. *Cartas a Fliess*. En *Obras completas, volumen I*, tr. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.

⁵⁵ Cf. L. Althusser. *Psicoanálisis y ciencias humanas*, op. cit.

torturadas durante la dictadura militar en aquel país. Además de los limitados recursos terapéuticos que les ofrecía la psiquiatría de corte tradicional, estas psiquiatras se encontraba con un vacío en el campo del derecho con respecto a las atrocidades cometidas en contra de sus pacientes, por lo que después de varios años de tratamiento y ante la imposibilidad de establecer un vínculo de transferencia con ellas, las psiquiatras recurrieron a la teoría psicoanalítica, con la diferencia de que, en vez de tratar caso por caso, decidieron darse a la difícil tarea de tratar colectivamente a estas mujeres. Lo que observaron fue que cuando una mujer se reconocían en el relato de otra mujer, entonces cada una podía finalmente nombrar las torturas que hasta aquel momento nunca habían sido verbalizadas, torturas que ellas mismas no recordaban o que mantenían en la memoria de manera confusa, como si se tratase de un estado de irrealidad; *—¿Será esto posible, será verdad lo que me sucedió?*, se preguntaban.

Esta experiencia analítica llevó a que el grupo de psiquiatras rindiera testimonio clínico frente a la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación que se celebró en Santiago de Chile en el año 1990, pero lo que realmente marcó la diferencia en el proceso analítico, lo que devolvió el *trauma* a la memoria social, fue cuando el vacío legal se disipó y el gobierno chileno reconoció, en gran parte gracias a esos testimonios, las torturas a las que muchas chilenas fueron sometidas. Porque un principio de curación se entremezcla también con un principio de reconocimiento, fue entonces cuando las víctimas afirmaron su propio relato: *—Sí, eso fue lo que sucedió*, decían. De este modo la fuerza de la acción terapéutica se desplegó en su pleno sentido, es decir, en el sentido en el que la acción terapéutica es también una forma de acción política.

¿Desde dónde abordamos el problema del «nuevo» malestar en la cultura?

En opinión de Foucault, el lenguaje o al menos el lenguaje de las culturas indoeuropeas ha hecho crecer dos clases de sospecha; la primera es que el lenguaje no dice exactamente lo que dice o, al menos, lo que dice pretender y, la segunda, es que el lenguaje desborda su forma propiamente verbal para mostrarnos que hay muchas otras cosas que hablan y no lo hacen, necesariamente, a través del lenguaje. Foucault pensaba que «Marx, Nietzsche y Freud, cambiaron la naturaleza del signo y con ello modificaron la manera en la que el signo, en general, podía ser interpretado»,⁵⁶ modificando así el espacio en el cual el signo puede ser un signo. Lo que hizo necesario que el interprete contemporáneo hiciese una pausa en el camino antes de continuar el descenso que le llevaría hasta el lugar en el que ambas sospechas eran susceptibles de ser resueltas.

Esta pausa en el descenso mostró que una perspectiva de profundidad es, al mismo tiempo, una perspectiva de altura, por lo que es necesario elevarse cada vez más y más. De modo que la profundidad se vuelve absolutamente superficial, convirtiéndose en un secreto o en un silencio de superficie en el que «el vuelo del águila, el ascenso de la montaña y toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie».⁵⁷

Del mismo modo que Zaratustra, al principio de *El capital* Marx advierte cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque «todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital, del valor, etcétera, no es en realidad sino superficialidad».⁵⁸ También Freud observó que no es en la profundidad, sino en la superficie donde se recrea el malestar de la cultura. En la vida cotidiana Freud localizó el emplazamiento donde cobran sentido los síntomas que por mor de la repetición terminan habitando en la superficie, enmascarados como si fuesen fenómenos «evidentes».

Para Marx, para Nietzsche y para Freud, era necesario rechazar el comienzo, refutar el punto de partida o el punto cero de la interpretación, lo que –según Foucault– constituía también un rechazo del punto absoluto de la interpretación, es decir, del punto que

⁵⁶ M. Foucault. *Marx, Nietzsche, Freud*, tr. Carlos Rincón. *Dossier Nietzsche, 125 años*. Revista Eco nº 113/5 de 1969, Bogotá. p. 38.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 39.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 40.

asegura que la interpretación final será, al mismo tiempo, el punto de ruptura o el punto en el que ésta se torna imposible. En este punto de ruptura lo que se pone en juego bien podría ser algo como la experiencia de la locura; una «experiencia contra la cual Nietzsche se debatió y por la cual fue fascinado, experiencia contra la cual luchó Freud toda su vida, no sin angustia. Esta experiencia de la locura sería la sanción de un movimiento de la interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado. [...] Esto, ante todo: si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque *no hay nada que interpretar*».⁵⁹

Al igual que Foucault, Lacan pensaba que en el delirio (que es la forma de expresión más «evidente» de la locura); que en su centro, *no hay nada que interpretar*. Si esto es así es porque en la locura todo se ha vuelto signo, todo se ha vuelto un sinsentido o, para ser más precisos, todo se ha vuelto un exceso de sentido. Pero Foucault nos recuerda que los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa, «así funciona la moneda tal y como se define en la *Crítica de la economía política* y, sobre todo, en el primer libro de *El capital*. Es así como funcionan los síntomas en Freud y en Nietzsche las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del bien y del mal, consecuentemente los signos son máscaras».⁶⁰ Al adquirir esta nueva función de encubridor de la interpretación, el signo pierde su ser simple de significante, su espesor propio parece abrirse, entonces se precipitan en la abertura todos los conceptos *negativos* que hasta entonces le eran ajenos a la teoría del signo.

Foucault observa que de esto se desprenden dos consecuencias importantes; la primera es que la interpretación será siempre, de ahora en adelante, la interpretación por el quién; no se interpreta lo que subyace al significado, sino que se interpreta quién ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete y este es, tal vez, el sentido que Nietzsche ha dado a la palabra «psicología». La segunda consecuencia es que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma. Por oposición al tiempo de los signos, que es un tiempo del vencimiento y por oposición al tiempo de la dialéctica, que es a pesar de todo lineal, se tiene un tiempo de la interpretación que es circular.⁶¹

⁵⁹ *Ibíd.* p. 43. [Las cursivas son nuestras]

⁶⁰ *Ibíd.* p. 46.

⁶¹ Cf. M. Foucault. *Marx, Nietzsche, Freud*. pp. 47 y ss.

Para Foucault la muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, «signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas. [...] Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar el lenguaje. Reconocemos aquí el marxismo después de Marx. Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche».⁶² Y en la vuelta al signo, en el reconocimiento de lo que vuelve una y otra vez, pero que, sin embargo, no lo hace siempre de la misma forma, es donde nosotros reconocemos a Freud.

De vuelta a Marx, a Nietzsche y a Freud

Para llegar a comprender los orígenes del malestar social, Marx, Nietzsche y Freud, centraron su atención en el análisis del modo de ser de los fenómenos patológicos. Ellos pensaban que la verdadera tragedia de la cultura era la emergencia de un nuevo modo de individualidad que, a su vez, demandaba nuevas teorías capaces de explicar la alienación humana y cultural de la época. Marx inauguró la posibilidad de abordar la «patología social» desde el punto de vista de la organización de la economía y del trabajo, como formas siempre susceptibles de ser modificadas a través de la praxis del sujeto revolucionario. Nietzsche, por su parte, diagnosticó el origen de la «patología» que atribuyó al pensamiento Occidental. En el devenir de la enfermedad, Nietzsche contemplaba el fin del tiempo presente en el que el nihilismo como fuerza reactiva tiene su máxima expresión, este era un tiempo para el cual aún esperaba «al médico filósofo, en el sentido excepcional del término, alguien que pueda darse a sí mismo la tarea de perseguir el problema de la salud total del pueblo, del tiempo y de la humanidad».⁶³

¿Fue Freud ese médico-filósofo al que Nietzsche esperaba, aquel que nos hizo ver que al interior del modo de ser «patológico» opera una relación entre la esfera cultural y la esfera psíquica, razón por la cual Freud llegó a afirmar que *«si un hombre estaba psíquicamente alienado, entonces estaba alienado culturalmente también»?*

⁶² *Ibíd.* p. 48.

⁶³ F. Nietzsche. *The Gay Science*. Preface to the second edition, Cambridge: University Press, 2001. [La traducción es nuestra]

Obras como *El capital*, *El nacimiento de la tragedia*, *La genealogía de la moral*, así como *La interpretación de los sueños*, muestran técnicas interpretativas en las que la verticalidad es, en estricto sentido, la inversión de la profundidad. Lo que el pensamiento de la sospecha descubrió es que la profundidad es una pliegue en la superficie, y que la historia se muestra a través de estos pliegues, del mismo modo que la historia del sujeto, la historia de sus deseos y de sus sueños, se muestra a través de las arrugas que pliegan la piel de su rostro. Sin embargo, a pesar del esfuerzo de los tres «maestros de la sospecha», los procesos de alienación que éstos localizaron en los pliegues de superficie de la cultura Occidental se hallan nuevamente encubiertos.

Para poder sacar estos fenómenos nuevamente a la luz habrá que volver, una vez más, a la lectura de los tres maestros. Habrá que volver a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los que Marx narra el proceso de enajenación del trabajo, por medio del cual el trabajo le resulta ajeno al trabajador. De modo que el trabajo ya no forma parte de su naturaleza y, en consecuencia, el trabajador no puede realizarse a través de su trabajo; por el contrario, en el trabajo se niega y termina experimentando una sensación de malestar más que de bienestar. Por ello, a través del trabajo —que implica sacrificio y mortificación— «lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal».⁶⁴ Es un trabajo en el que la producción produce al hombre como la mercancía humana que, a su vez, produce a un ser mental y físicamente deshumanizado.⁶⁵

Dos años más tarde de la publicación de los *Manuscritos de 1844*, en la *Ideología alemana*, Marx llega a sostener que «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia»,⁶⁶ con esta

⁶⁴ K. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En *Marx y su concepto de hombre*. México: F.C.E., 1962. p. 109.

⁶⁵ Cf. *Ibíd.* pp. 120 y ss.

⁶⁶ De modo que «la producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan toda vía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actúan como tales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

afirmación Marx da un importante giro, con el cual coloca al sujeto de la razón-ilustrada ante las contradicciones materiales que han hecho posible la emergencia de su propia razón, obligándolo a ver crecer una sospecha que, en adelante, comprometerá su propia forma de *ser-en-el-mundo*.

Pero si algo hemos de recuperar con especial urgencia de la obra de Marx, es lo que él describe en el primer volumen de *El capital* como el funcionamiento del «fetichismo de la mercancía», es decir, como el movimiento por el cual el valor de una cosa se transpone a otra, y cómo esta última termina adquiriendo la apariencia del valor que se encontraba en la mercancía original. De modo que el valor se convierte en lo contrario, es decir, en su forma aparente, a la que Marx en 1867 denominó como el «fetichismo de la mercancía» y, veinte años más tarde, Nietzsche (1887) la concibió como la «transvaloración de todos valores».

Habrá que volver también a *El nacimiento de la tragedia*, en donde Nietzsche anuncia que «el tiempo del hombre socrático ha llegado a su fin, [...] Es hora de que os atreváis a ser hombres trágicos –dice–, así seréis redimidos». Para Nietzsche ser un hombre es ser aquel que llega a ser lo que se es, aquel que llega a alcanzar y a conquistar el origen de su propia verdad. Considerado como el «psicólogo de la civilización Occidental», Nietzsche mostró cómo es que las identificaciones del hombre van cayendo una a una hasta dejar entrever la verdad; una verdad que es difícil de alcanzar porque en esta época, más que en cualquier otra, opera «la transvaloración [que] consiste en que ahora se llama malvado al que antes era el bueno, ahora se llama malvado al poderoso, al violento, al lleno de vida.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia». K. Marx. *La ideología alemana*, *op. cit.*, pp. 205-206.

En cambio, se llama bueno al que antes era el malo, esto es, al hombre bajo, simple, indigente, enfermo».⁶⁷

Del proceso de transvaloración que Nietzsche observó, hoy se escucha el eco de la voz nietzscheana que pregunta al hombre contemporáneo: «¿qué ocurriría si en el *bueno* hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez a costa del futuro? ¿Viviese quizás de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo? ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?»⁶⁸

Nietzsche anunció la figura del «filósofo-médico de la cultura», una figura que probablemente fue encarnada por el médico que se dio a la tarea de investigar la cuestión de la miseria humana, es decir, por Freud. Para quien la existencia humana se caracteriza por el hecho de que los objetivos del principio de placer como la búsqueda del goce máximo y la evitación del dolor, no pueden alcanzarse en razón del «orden del universo», es mucho más probable –piensa Freud– que el hombre haga de su vida la experiencia de la desdicha, la hostilidad del mundo exterior y la insatisfacción de las relaciones con los otros.⁶⁹

Al interior de la economía psíquica del sujeto, Freud localizó una fuerte tendencia al principio de placer, pero este principio se encuentra rápidamente con el primer límite que es el principio de realidad, al que termina por someterse cuando se ve confrontado con el mundo exterior. Frente a estos obstáculos, «el hombre renuncia a la felicidad para la cual evidentemente no está hecho, así –dice Freud– buscamos medios para atenuar este sufrimiento por medio de la neurosis, la intoxicación, la psicosis».⁷⁰ Remediar la causa del sufrimiento es la función de la cultura, del Estado y de la familia, pero en la medida en la que estos elementos son elementos de coerción, la cultura aparece muy pronto como la causa del sufrimiento.

⁶⁷ F. Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972. p. 11.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 28.

⁶⁹ Cf. S. Freud. *El malestar en la cultura*, tr. Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, (2ª ed.), 2008.

⁷⁰ Cf. *Ibíd.* p. 75.

La paradoja de la cultura es que en ella el hombre no puede ser plenamente feliz, pero sin la cultura el hombre no puede sobrevivir. «*El hombre es lobo del hombre*», segunda Freud, la agresividad inherente a la naturaleza humana es fuente de placer, y la cultura es la encargada de dominar la agresividad de los individuos haciéndola vigilar por un intruso que funciona como gobernador en una ciudad conquistada. Este es el papel que Freud le atribuye al *superyó*; cuando la autoridad se ha interiorizado a través de la introyección de la agresividad que ésta suscitaba, entonces el origen del sentimiento de culpa se vuelve interno. Pero el sentimiento de culpa generado por la cultura que Freud localizó en el *superyó* es, en gran parte, inconsciente y casi siempre es vivido como un malestar que se atribuye a otras causas.

Si el *superyó* desempeña el papel que se le acaba de reconocer en el proceso cultura y si este proceso es actualmente, más bien, un proceso «despótico», en el sentido en el que la función del Estado no es la de paliar el sufrimiento de los ciudadanos, sino que el Estado se ha convertido él mismo en la causa del sufrimiento ciudadano. Entonces, ¿se puede decir que el proceso de aniquilación, transformación y usurpación de la función del *superyó* que Freud observó al interior de la cultura contemporánea es un proceso que hoy en día continúa operando?

Bernard Stiegler piensa que sí, y si este es el caso, habrá que dar cuenta de este proceso en el contexto presente, para entonces poder llegar a desvelar las causas del estado actual del malestar en la cultura. Pero esta búsqueda tendrá que dirigirse en función de los recursos que nos permitan llegar a saber «algo» acerca del malestar del ser contemporáneo; se trata de una investigación ontológica que pretende llegar a saber «algo» acerca de la construcción que hospeda al ser de la palabra, para lo cual será importante fijar nuestra atención en aquellos que han creado escondites extraordinarios, a través de los cuales se relaciona con sus significantes construyendo mundos nuevos en los cuales poder vivir.

Aquí se vuelve necesaria la tarea de sumergirse en la superficie, nadando entre las relaciones de fuerza que más abajo encuentran un anclaje ontológico donde presuponemos que se localiza una condición, un punto, que abre paso a una escisión que nos lleva a sospechar que es posible pensar de otro modo la realidad. Pero habrá que aclarar que no hablamos de un punto originario, de un punto cero desde donde se presupone el comienzo de algo, sino del punto en el que algo no llega a romperse por completo a la mitad, es decir, del punto donde se localiza el lugar que da consistencia al

ser de una cosa. Aquí hablamos del punto donde se asientan las identificaciones que hacen que una cosa pueda ser reconocida como ella misma y no como cualquier otra cosa, aunque debemos recordar que estas identificaciones son susceptibles de caer del mismo modo en el que caen las hojas de los árboles durante el otoño.

El malestar en la cultura fue publicado por primera vez en el contexto del periodo de entreguerras, al comienzo de la primera gran crisis económica mundial que marcaría el rumbo del desarrollo de Occidente. A través de este libro, Freud buscó una explicación del malestar en lo «evidente». En los pliegues de superficie alcanzó a observar y a descifrar la lógica que subyace a los síntomas insertos en la vida cotidiana, sin embargo, con la honestidad intelectual propia de un pensador de su talla, Freud dice lo siguiente:

Ninguna de mis obras me ha producido, tan intensamente como ésta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de malgastar papel y tinta, de ocupar a tipógrafos e impresores para exponer hechos que en realidad son evidentes. Por eso abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría psicoanalítica de los instintos, al apartarse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente.⁷¹

Freud se refería a la modificación de la teoría psicoanalítica en relación al problema del instinto de muerte, es decir, en relación al problema de la pulsión y su vínculo con el deseo al interior del circuito psíquico del sujeto que, como veremos más adelante, está inscrito, a su vez, en el circuito del intercambio económico que da sentido a la vida de los individuos y, por tanto, da sentido a la vida de la sociedad.

Para desarrollar esta investigación hemos de acudir a Freud y a Lacan, quien es su mejor lector, porque ambos vieron en el fenómeno de la locura humana una expresión que tiene «algo» que decir respecto al ser del malestar en la cultura. En su condición de «evidentes», las observaciones de Freud nos muestran escondites extraordinarios que como nadie conoce el poeta, pero también la figura del loco, a través del cual Freud observó que, aún en el mundo de la apariencia, es posible reconocer la clave más profunda que da sentido a la existencia humana, como una clave que ha de buscarse en las formas «evidentes» a través de las cuales los fenómenos de superficie se manifiestan.

⁷¹ *Ibíd.* pp. 106-107.

A. Una aproximación al término «cultura»

«No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece».

S. Freud, *El porvenir de una ilusión*.

Si intentásemos comenzar por definir el término «cultura», entonces tendríamos que cambiar el planteamiento inicial de esta tesis para ocuparnos, a lo largo de ella, exclusivamente en esta labor. Antes de introducirnos en el análisis de algunos autores a los que consideramos clave para acercarnos a la comprensión de este término,⁷²

⁷² Como Norbert Elias quien a través del libro *Sobre el proceso de la civilización* buscó esclarecer este término a partir del análisis de la oposición histórica entre los términos «cultura» y «civilización». Elias consideraba que la redefinición moderna del viejo término «cultura» comenzó a gestarse en el siglo XVIII en Alemania, en contraposición al sentido que el término barroco «*civilization*» tenía en las cortes francesas e inglesas. En este mismo sentido, Bolívar Echeverría dice que «para alguien como Kant ser «civilizado» consiste en reducir la moralidad a un mero manejo externo de los usos o las formas que rigen el buen comportamiento en las cortes estilo versallesco, con indiferencia respecto del contenido ético que las pudo haber vivificado en un tiempo; ser «culto», en cambio, es poseer la capacidad de crear nuevas formas a partir de contenidos inéditos». B. Echeverría. *Definición de la cultura*. México: F.C.E., 2010. p. 25.

Esta oposición cambiará un poco más adelante, tal y como escribe Echeverría, «a principios del siglo XIX en Alemania, el concepto de «cultura» se destinará a las actividades relacionadas con la creatividad, es decir, en resistencia deliberada a su aprovechamiento mercantil, mientras que el concepto de «civilización» va a aplicarse a las actividades en las que la creatividad se ve subordinada al pragmatismo económico. Mientras que en Francia el concepto de «civilización» mantiene su definición corregida por la Ilustración y, lejos de afirmarse en contradicción frente a la idea de cultura, pretende incluirla como una versión más refinada de sí misma. En Alemania el concepto de «cultura» se vuelve romántico, definiéndose como el resultado de la actividad de un «genio» creador y reduce a la civilización a un mero resultado de una actividad intelectualmente cualificada.

Frente al concepto de civilización definido en la Francia del imperio napoleónico, que retrata y expresa la ciega persecución progresista de todo lo que es innovación técnica y social, de espaldas a la tradición y a la herencia espiritual, el romanticismo alemán planteaba su idea de cultura ligada justamente tanto a la noción de «espíritu» sea este puro o práctico, como el fundamento popular de toda cultura. Los románticos retomaron la vieja convicción barroca de que el único agente de la creación cultural efectiva es el pueblo y que las otras capas, la burguesía y la nobleza, lo único que hacen es, cuando no lo traicionan, aprovechar y refinar los esbozos de obra que él les entrega. Los románticos tardíos o románticos de «Estado» vendrán no sólo a introducir una concepción «realista» del espíritu (pragmatista y elitista a la vez), sino a combinarla con una definición etnicista de «pueblo». Los pueblos de Europa configurados como «grandes naciones» serán los verdaderos «pueblos de cultura»; su genio creativo estaría concentrado lo mismo en las proezas bélicas e industriales de sus respectivos Estados que en las proezas científicas y artísticas de sus individuos excepcionales. Los demás serán «pueblos naturales», carentes de cultura o creatividad espiritual, dueños de una civilización incipiente, destinados a un aprendizaje y a una dependencia sin fin.

quisiéramos adelantar algunas de las intuiciones que en el transcurso de esta investigación hemos ido elaborando.

Aunque el término «cultura»⁷³ quizás sea indefinible desde el punto de vista de una fenomenología de la experiencia patológica, es decir, desde el punto de vista de los fenómenos de emergencia en los que el *pathos* que acompaña desde siempre la existencia del *ser-en-el-mundo* se revela como «algo» que al mostrarse, muestra a su vez, que hay «algo» más que permanece oculto, lo que termina por hacer que cualquier intento de definición sea un intento fallido, en el que cada vez que se busca una definición con la pretensión de llagar a localizar el punto en el que su significado se estabiliza, obliga al mismo término a revolucionarse una y otra vez para escapar de toda estabilización. Con cada revolución se abre paso un nuevo cambio en la concepción misma del término, tal y como ha sucedido cada vez que una empresa de envergadura semejante a la marxiana, a la nietzscheana o a la freudiana, ha intentado incursionar en el proyecto de su descripción, y esto sucede porque «la cultura es una episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber, ya se manifieste en una teoría o quede silenciosamente investida por una práctica».⁷⁴

Sin embargo, del reconocimiento de la dificultad que encierra la pretensión de establecer una definición no se sigue que el término «cultura» sea un término inaccesible

En un sentido diferente al de este desarrollo de la oposición terminológica entre «cultura» y «civilización», en el ámbito del discurso inglés, el concepto de cultura aparece directa y abiertamente como elemento central de una etnografía colonialista. Opuesto al concepto de civilización, que queda reservado para la sociedad moderna y, por extensión, para las más grandes sociedades del pasado, su concepto de «cultura» conocido como «antropológico» se refiere al sinnúmero de «civilizaciones en ciernes», determinadas en un bajo nivel de evolución y en las cuales la presencia del espíritu tiene que ser rastrada en su modo de vida, en su «civilización» meramente material». *Ibíd.* pp. 26-32.

⁷³ «La cultura es el momento autocrítico de la reproducción de un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de sus singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo e su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene –como «uso» que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano– precisamente con esa subcodificación que la identifica.

Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la «pérdida de identidad» en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad. [...] La historia de la cultura se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en o que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradamente dentro de ellas». *Ibíd.* pp. 163-165.

⁷⁴ M. Foucault. *La arqueología del saber*, tr. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. p. 166.

es, más bien, como nos sugiere el profesor Pérez Tapias, «la filosofía –ella misma producto cultural– el cauce por donde la cultura se autocritica. En esta cuestión hay que subrayar el papel decisivo que ha jugado en la misma evolución del pensamiento filosófico la crítica de la cultura llevada a cabo desde diferentes modelos de la teoría de las ideologías, y en especial por esos tres grandes maestros de la sospecha que fueron Marx, Nietzsche y Freud. Su aportación es clave en cuanto a la consolidación de ese doble movimiento en virtud del cual la crítica de la cultura constituye tanto a la filosofía como ésta, en cuando discurso crítico, a la misma cultura de la que nace».⁷⁵

La especificidad del término «cultura» requiere una forma siempre viva de pensamiento interesada por el cambio constante de la realidad humana. Este cambio que no se realiza necesariamente como una progresión depende del movimiento de las relaciones de fuerza que conforman la realidad humana a modo de un entresijo al interior del cual las relaciones sociales se ejecutan. Este entresijo de relaciones de fuerza se pone de manifiesto a través del circuito en el que se lleva a cabo el intercambio entre individuos. En este sentido la cultura podría comenzar a caracterizarse como el nexo que garantiza el intercambio entre los individuos, y es menester preguntar entonces, ¿qué es aquello que intercambian los individuos?

De la *plusvalía* al *plus de goce*

Para Marx la cultura es el centro de legitimación del poder y de sus procesos de opresión, procesos que, a su vez, dan sentido a la forma de organización que los seres humanos adoptan en relación a la actividad económica, al interior de la cual Marx observó que el modo de producción del hombre está íntimamente relacionado con la forma en la que se determinan sus pensamientos y sus deseos.

En el producto enajenado del trabajo, Marx localizó la fuente de los fenómenos «patológicos» que acontecen en la vida del hombre, por lo que hizo del producto enajenado del trabajo uno de los temas fundamentales de *El capital*, a través del cual observó la manera en la que «trabaja» lo que nombró como el fetichismo de la mercancía; una forma –dice Marx– en la que «la producción capitalista transforma las relaciones de

⁷⁵ J. A. Pérez Tapias. *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 2000, (2ª ed). p. 12.

los individuos en cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía de la producción capitalista».⁷⁶

En el primer volumen de *El capital*, Marx da cuenta del proceso que subyace al fetichismo de la mercancía, por el cual la mercancía adquiere la apariencia de poseer un valor propio. Para clarificar este fenómeno de apariencia permítasenos echar mano del siguiente ejemplo: Hay una mercancía A que podríamos representar como un antidepresivo comercializado con el nombre de «Paxil»,⁷⁷ éste únicamente puede expresar su valor refiriéndose a otra mercancía B que en el mercado contemporáneo es comercializada bajo el nombre de «Salud». La mercancía B o «Salud» es equivalente sólo en la medida en la que la mercancía A o «Paxil» se relaciona con ella bajo la forma de la apariencia de su propio valor. Pero la apariencia resulta ser exactamente lo opuesto, el fetichismo consiste en una especie de sortilegio donde A «Paxil» parece relacionarse con B «Salud», como si B «Salud» fuese ya en sí equivalente a A «Paxil». Es decir; «como si la propiedad de ser un equivalente le perteneciera aún fuera de su relación con A [*«Paxil»*], en el mismo nivel que sus otras propiedades efectivas y naturales que constituyen su valor de uso».⁷⁸

Lo que Marx develó con el fetichismo de la mercancía hoy en día toma forma a través de una poderosa ficción que empuja a los hombres a tratarse a sí mismos como si fuesen igualmente una mercancía. El problema del fetichismo de la mercancía es que cuando un objeto se reviste con un falso valor, se aleja con ello la posibilidad de ver qué es lo que imprime el verdadero valor a las cosas. Marx pensaba que la función propia del trabajo era

⁷⁶ E. Fromm. *Marx y su concepto del hombre*, tr. Julieta Campos. México: F.C.E., 1962. p. 61.

⁷⁷ Compuesto de paroxetina hydrochloride es un medicamento antidepresivo que es parte de la familia de las drogas llamadas Inhibidores Selectivos de la Recaptación de Serotonina (ISRS), este medicamento se vende bajo la marca comercial Seroxat fuera de los Estados Unidos y como Paxil y Pexeva en los Estados Unidos donde recientemente se publicó una investigación en la que se concluye lo siguiente: «few SSRI antidepressants have the checkered safety profile of GlaxoSmithKline's (GSK) Paxil. In 2007 the BBC revealed that Paxil's Study 329 showed adolescents six times more likely to become suicidal on the drug but results were buried. (GSK settled related charges in 2012 for \$3 billion.) Rumors had circulated for years about suicide and toxic withdrawal symptoms with Paxil and they were evidently true. And there was more. In 2005, the FDA revealed *birth defects associated* with Paxil including heart malformations. (Babies may also have "seizures, changing body temperature, feeding problems, vomiting, low blood sugar, floppiness, stiffness, tremor, shakiness, irritability or constant crying, warned the Paxil web site.) Commensurate with the *forgiveness is cheaper than permission* business model, by the time the Paxil risks surfaced, GSK had taken the money and run. In fact, Paxil made \$2.12 billion for GSK in 2002, the last year it was under patent, and was the preferred method of treating returning Iraq war veterans' PTSD. (Any correlation to the astounding military suicide rates?)» M. Rosenberg. «7 Drugs Whose Risks Emerged When They Went Off Patent». *The Reporting on Health Blog*, University of Southern California, January 18, 2014.

⁷⁸ S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 51 [Las cursivas son nuestras]

la de humanizar y socializar al hombre frente a la alienación a la que conduce el fetichismo de la mercancía, sin embargo, en las sociedades contemporáneas se observa que «el mercado de trabajo es tan sólo uno de los mercados de bienes de cambio en los que están inscritas las vidas individuales»,⁷⁹ por lo que el trabajo lejos de realizar la función humanizadora que Marx le atribuyó, constituye el escenario en el que se lleva a cabo la ficción que presenta al trabajador «ideal» como una persona sin lazos, sin compromisos o ataduras emocionales preexistentes y, en este sentido, la sociedad contemporánea ha dado un paso más respecto al problema que Marx denunció, a saber; el hecho de que el trabajo tiene la capacidad de socializar y, al mismo tiempo, de alienar al hombre si las condiciones de trabajo se tornan precarias. La novedad en las sociedades actuales consiste en que ya no es necesaria la precariedad laboral para producir la alineación es, por el contrario, la alineación el requisito previo para acceder al trabajo.

Karl Polanyi (1944), dio cuenta nuevamente del entramado ilusorio del fetichismo de la mercancía, afirmando que la mano de obra no era ni podía ser una mercancía como cualquier otra,⁸⁰ la impresión de que la mano de obra era una mercancía sin más, sólo podía ser una tergiversación del verdadero estado de las cosas, es decir, del hecho que la fuerza de trabajo no puede ser comprada o vendida por separado de sus poseedores. La transacción, en apariencia puramente comercial, compromete inevitablemente a poseedores y a compradores de fuerza de trabajo en un vínculo mutuo de cerrada interdependencia, el problema es que este vínculo puede llegar a convertirse en un vínculo de exterminio, tal y como sucede alrededor de la industria textil, en la que las condiciones de trabajo llegan incluso a atentar en contra de la vida de los trabajadores.

Aquí nos encontramos con el problema ontológico del *plusvalor*, es decir, con el problema de un excedente que cuando se disfraza de otra cosa que no es él mismo resta sentido a las cosas, y en el caso de la cultura contemporánea, aquello a lo que le resta valor el fetichismo de la mercancía es a la vida misma.

En 1927 Freud introdujo en la teoría analítica la estructura clínica de la perversión, el *fetichismo* fue un concepto clave para explicar esta estructura que a modo de una imposición lleva al hombre a «consolarse» de la pérdida de ser y de la pérdida de verdad

⁷⁹ Z. Bauman. *Vidas de consumo*, tr. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. México: F.C.E., 2007. p. 23.

⁸⁰ Cf. K. Polanyi. *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*, tr. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989.

con falsas figuras de semblante,⁸¹ es decir, a consolarse con figuras que dan la apariencia de consistencia ahí donde «algo» le falta al sujeto. Estas figuras son, desde el punto de vista nietzscheano, las formas del nihilismo reactivo en virtud de las cuales los hombres toman lo falso por verdadero, retirándose así del mundo de la vida al convertir el mundo que circunda a la muerte en el mundo del valor, en el que la verdad del ser termina exiliada ya que ahí donde todo deviene insignificante la respuesta sólo puede ser la indiferencia.

Entrar en el mundo de la cultura supone, por el contrario, un sacrificio. Para Freud este sacrificio es el de la renuncia a los propios instintos. De modo que hemos pasado aquí de una forma de relación económica a una forma de relación psicológica, al interior de la cual se articula el efecto que toda renuncia inevitablemente contiene. De acuerdo con Freud, la cultura es algo de naturaleza hostil para el hombre, es un elemento hostil que, sin embargo, se vuelve necesario.⁸² La cultura y el poder son condición de posibilidad la una

⁸¹ Aunque como veremos más adelante, también hay *formas de ser detrás del semblante* y, a partir de ellas es posible, como sugiere el psicoanalista Miquel Bassols, «hacerse pasar por lo que, en realidad, se es».

⁸² «La cultura humana –entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna–, la cultura humana, repetimos, muestra como es sabido, al observador dos distintos aspectos. Por un lado comprende todo el poder y todo el saber conquistador por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro lado, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. Estas dos direcciones de la cultura no son independientes la una de la otra, en primer lugar, porque la medida en que los bienes existentes consienten la satisfacción de los instintos ejerce profunda influencia sobre las relaciones de los hombres entre sí; en segundo, porque también el hombre mismo, individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro en cuanto éste utiliza su capacidad de trabajo o hace de él su objeto sexual. Pero además porque cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano. Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante, les imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes materiales, sino también mantenerla e incluso defenderla contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificadas pueden también ser utilizadas para su destrucción.

Experimentamos así la impresión de que la civilización es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción. Luego no es aventurado suponer que estas dificultades no son inherentes a la esencia misma de la cultura, sino que dependen de las imperfecciones de las formas de cultura que desarrolladas hasta ahora. Es fácil, en efecto, señalar tales imperfecciones. Mientras que en el dominio de la Naturaleza ha realizado la humanidad continuos progresos y puede esperarlos aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas, y probablemente en todas las épocas, como de nuevo ahora, se han preguntado muchos hombres si esta parte de las conquistas culturales merece, en general, ser defendida. Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones

del otro, por lo que todos aquellos que no detentan el poder tienen la impresión de que la cultura es una imposición y, en este sentido, Freud piensa que la cultura es una forma de regulación de las relaciones humanas. Hay formas más o menos sofisticadas de regulación pero todas ellas se ejecutan a través de un circuito económico que se constituye a través de un «un circuito libidinal».

Narcisismo, perversión y fascismo

Para el perverso lo grave no está en las tramas de corrupción, en el tráfico de influencias o en el hecho de infligir daños irreparables a países enteros que se prolongarán en el tiempo hasta llegar a afectar a generaciones enteras aún por venir. El perverso se sitúa en una situación paradójica en la que, por un lado, vive con total desafección el mundo y, por otro, busca con empeño una mueca de trascendencia capaz de revelarle la verdad de ese mundo. En el mundo del perverso prima «una voluntad de descubrir más allá de los semblantes, atravesando el espejo, la verdad del ser que pronto se convierte en un exceso de saber, que implica la transgresión de los límites de la condición finita del hombre».⁸³ El problema para el perverso surge, sin embargo, cuando queda al descubierto

humanas, que cegará las fuentes del descontento ante la cultura, enunciando ante la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello. Parece, más bien, que toda civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos, y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los individuos humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes. A mi juicio, ha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras –antisociales y anticulturales– y que en gran número de personas tales tendencias son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico presenta un sentido decisivo para el enjuiciamiento de la cultura humana. En un principio pudimos creer que su función esencial era el dominio de la Naturaleza para la conquista de los bienes vitales y que los peligros que la amenazan podían ser evitados por medio de una adecuada distribución de dichos bienes entre los hombres. Más ahora vemos desplazado el nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico. [...] Hemos pasado inadvertidamente de lo económico a lo psicológico. Al principio nos inclinamos a buscar el patrimonio cultural en los bienes existentes y en las instituciones para su distribución. La conclusión de que toda cultura reposa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a los instintos, provocando, por consiguiente, la oposición de aquellos sobre los cuales recaen tales exigencias, nos hace ver claramente que los bienes mismos, los medios para su conquista y las disposiciones para su distribución no pueden ser el contenido único, ni siquiera el contenido esencial de la cultura, puesto que se hallan amenazados por la rebeldía y el ansia de destrucción de los partícipes de la misma. Al lado de los bienes se sitúan ahora los medios necesarios para defender la cultura; esto es, los medios de coerción y los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura». S. Freud. *El porvenir de una ilusión*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2000. pp. 146-151

⁸³ M. Plon y H. Rey-Flaud (Dir.) *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*, tr. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008. p. 15.

el circuito en el que transcurre su relación libidinal con el mundo, y esto sucede cuando alguien identifica, señalando públicamente, la desafección con la que el perverso se conduce en relación a las consecuencias que sus actos reportan, del mismo modo que lo han hecho, por ejemplo, los responsables de diversas masacres sociales contemporáneas.

Si los responsables del nazismo hicieron gala de la incapacidad para reconocer como propios los atroces actos que realizaron a plena luz del día fue, en parte, porque el circuito de la libido fascista sólo reconoce a los individuos una vez que éstos quedan despojados de su individualidad, de lo que podría llegar a sospecharse que al interior del circuito libidinal del fascismo una individualidad capaz de asumir la responsabilidad de sus actos no puede ser construida como tal y, precisamente, en esto radica su perversión.

Para el fascismo la responsabilidad se diluye en nombre de la «amenaza» exterior que viene a poner en cuestión el circuito de la libido al interior de la patria, la casta, el grupo, el clan o la familia. Por eso cuando se les señala, cuando se les acusa haciéndoles visibles por primera vez, hay algo de sí, algo de su individualidad que ha de ser rechazado porque no ha sido construido, situándose así en la paradójica posición en la que, por un lado, el mundo no les afecta y, por otro, buscan con empeño ese exceso que les lleva a transgredir todos los límites; crímenes de lesa humanidad, genocidios, torturas, saqueos, son los crímenes que los sujetos fascistas comenten en nombre del colectivo, la raza, la estirpe, el apellido. Son crímenes ejecutados por sujetos desubjetivizados quienes al interior del grupo se perciben como invencibles, es decir, como invisibles.

El fascismo se relaciona directamente con el circuito de la economía libidinal del sujeto, cuando el sujeto no puede salir del circuito del narcisismo primario en el que él es su propio ideal, y cuando algo o alguien llega a ponerlo al descubierto, entonces cualquier recurso será bueno para destruir a aquello o a aquel que pone en evidencia al infernal circuito del *yo* al que Freud llamó el «*yo ideal*», porque éste amenaza con descubrir el circuito en el que se erige la perversión fascista cuya economía consiste en elegir a un objeto por el que la libido quedará referida al *yo ideal*, es decir, la libido quedará auto-referida, por lo que la economía psíquica del sujeto se encontrará frente a la siguiente disyuntiva; o la libido sale del *yo ideal* y escoge un objeto o se hace con un objeto *fetiche*⁸⁴ que dará consistencia al conjunto del circuito libidinal.

⁸⁴ *Fetiche*: palabra derivada del portugués *fetição* que significa sortilegio, artificio. Freud actualizó el término en 1905 primero para designar una perversión sexual caracterizada por el hecho de que una parte del cuerpo o un objeto son elegidos como sustituto de una persona, y después para caracterizar

Freud vio que hay una *catexis* o un circuito al interior de la vida familiar que se encarga de distribuir la energía libidinal en el seno de ésta, del mismo modo Gilles Deleuze observó que hay también una *catexis* fascista que se caracteriza por transitar alrededor de un circuito libidinal en el que se produce una forma de individualidad que, sin embargo, no es individual. Deleuze observó que en todo régimen fascista el deseo está emplazado en los grupos que forman la *catexis* a la que él llamó de «interés», motivo por el cual éstos temen a los sujetos que se encuentran al margen de dicha *catexis*, porque constituyen una «amenaza» frente al *ideal del yo* con el que el grupo se halla identificado por completo. La amenaza alimentada por el *ideal del yo*, que en realidad es un *yo* debilitado, en virtud del cual el sujeto fascista adquiere una no-identidad, constituye una amenaza que ha de proyectarse hacia el exterior. De modo que el *diferente* se torna en un sujeto amenazante, al que se dirige en contra todo el temor convertido en odio y esto sucede porque el grupo ya lo ha reconocido, inconscientemente, como un «superior» capaz de poner en evidencia la absoluta indefensión del *ideal del yo* en función del cual opera toda *catexis* de interés.

El elemento central de la cultura, la Occidental al menos, radica en la búsqueda que cada individuo hace de su propia individualidad, por eso Marx señala en el capítulo quinto de *El capital* que en el caso del sujeto humano o social propiamente dicho, su reproducción debe perseguir, además del mantenimiento de la vida en términos animales o físicos, el mantenimiento de la misma en términos políticos. No sólo debe producir y consumir ciertas cosas, sino que, además o simultáneamente, debe también producir y consumir la forma concreta de su sociabilidad.⁸⁵

El proceso de trabajo o producción del sujeto social, a diferencia del proceso de transformación que realizan sobre la naturaleza otros animales, es un proceso de realización de proyectos, pero podemos ir más allá e incluir el proceso de reproducción social en un proceso de autorrealización del sujeto, en el que «el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una mismidad o identidad; un proceso que sólo en su primer trayecto consiste en la realización de determinados fines productivos, en la elaboración de determinados anhelos, los medios de su reproducción. [...] Lo que hay de peculiar en él es que al sujeto resultante del proceso le está no sólo

una elección perversa. Lacan, por su parte, enmarca el término en una teoría de la perversión, según la cual el *fetich* como objeto *a* se convierte en la condición absoluta del deseo y del goce. Cf. É. Roudinesco y M. Plon. *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit. pp. 330-333.

⁸⁵ Cf. K. Marx. *El capital*, volumen I. *Crítica a la economía política*, tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI. pp. 215 y ss.

abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que lo inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que el sujeto cambie de identidad»,⁸⁶ es decir, la posibilidad de que cada sujeto llegue a escoger su propio lugar en la sociedad.

El sujeto humano tiene una presencia estructuralmente escindida, inestable, ya siempre en cuestión, por lo que desde el punto de vista de Marx, es un sujeto que se define desde dos perspectivas divergentes; la del trabajo por un lado y la del disfrute por el otro. Por ello el sujeto debe atender a la posibilidad de que aquello ha de ser, el lugar que ha de llegar a ocupar a partir de un momento dado; el del consumo, no sea idéntico a aquel que ha venido siendo hasta el momento anterior; el de la producción.

Del mismo modo, Deleuze y Guattari advierten que una máquina deseante, es decir, una máquina que produce efectos de máquinas pero no produce metáforas,⁸⁷ es una máquina que no produce el efecto del discurso por medio del cual varias significaciones latentes conviven a la vez. Esta es una máquina que da paso a la clausura de la significación, y en virtud de la ausencia de significantes, las máquinas deseantes terminan por convertirse en máquinas binarias, en máquinas que son producción de producción.⁸⁸ La producción deseante es, por tanto, producción de producción, es una máquina de máquina que se instala en el mundo de forma que lo que produce es el mismo proceso de producción, no hay un objeto que sea «expresión» de la producción y, en este sentido, se puede decir, desoyendo la advertencia de Marx, que todo terminará siendo consumido.

Las máquinas deseantes no forman un organismo, pero en el seno de esta producción el cuerpo sufre por ser organizado de este modo. El cuerpo sin órganos es la antiproducción, «el cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les gobierna [...], lo esencial radica en el establecimiento de una superficie encantada de inscripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, que actúa como cuasi-cause, comunicándoles el movimiento aparente»,⁸⁹ es decir, comunicándoles el *fetiché*, produciendo así un exceso de satisfacción en el que la *plusvalía* se inserta en una lógica circular en la que el más, en realidad, responde al menos.

⁸⁶ B. Echeverría. *Definición de cultura, op. cit.*, pp. 55-60.

⁸⁷ G. Deleuze y F. Guattari. *El Anti-Edipo. Esquizofrenia y Capitalismo*, tr. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós, 1994. p. 11.

⁸⁸ Cf. *Ibíd.* pp. 15 y ss.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 20.

A partir de la distinción que establece Marx respecto a la presencia estructuralmente escindida por la que el sujeto se define en dos perspectivas divergentes; la del trabajo y la del disfrute, Lacan observa que al interior de la perspectiva del disfrute hay una necesidad del *plus de gozar*. De modo que «para que la máquina pueda seguir funcionando es necesario que se la tenga como agujero al cual colmar».⁹⁰ La significación que se produce como efecto del discurso tiene como coste la pérdida del goce, luego vienen los objetos *plus de goce* a tratar de colmar esa pérdida sin llegar a colmarla jamás. El *plus de goce* es una renuncia que está articulada en el discurso, mientras que la *plusvalía* es lo que pone en funcionamiento el sistema de producción de los objetos característicos del capitalismo. Sin embargo, hoy en día se impone la tiranía de un goce solitario que, en tanto producto de la técnica, modifica las formas de gozar y las convierte en una obra cultural. En este sentido, autores como Stiegler⁹¹ piensan que la economía libidinal dicta el sentido del intercambio al interior de la cultura, lo que hace necesario volver nuevamente al punto de vista del descubrimiento freudiano, es decir, al punto de vista de una economía que transita a través de un circuito libidinal. ¿Cómo intentar entonces aproximarnos al término «cultura»?

La cultura o, más bien, la función cultural por medio de la cual se contrarresta la función del *ideal del yo* puede entenderse desde el punto de vista de la economía libidinal, porque la cultura gira alrededor de un circuito de producción en el cual, hoy en día, sólo se reproduce lo *Mismo*, es decir, el mismo acto de consumo. De forma que la economía cultural funciona del mismo modo que las máquinas deseantes, es decir, como las máquinas que reproducen el modo de producción en el que tanto la *plusvalía* como el *plus de goce* quedan sometidos a la lógica contemporánea de lo que Deleuze y Guattari llamaron «producción de producción». Esta es una la lógica en la que la pérdida, que es susceptible de articularse en el discurso, simplemente no puede ser acogida porque ésta rechaza cualquier pérdida, es decir, rechaza cualquier forma de renuncia en nombre del anhelo que busca alcanzar la satisfacción total mítica a través de una forma de goce que se erige a sí mismo como el protagonista de la cultura contemporánea.

La lógica de la pérdida simboliza una renuncia del sujeto que se corresponde con su propia entrada en el mundo de la cultura; lo que se pierde en este tránsito a la vida cultural es el lugar mítico que al interior del proceso de producción contemporáneo le fue

⁹⁰ J. Lacan. *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, tr. Óscar Massota y Orlando Gimeneo-Grendi. Barcelona: Anagrama, (3ª ed.), 1993. p. 58.

⁹¹ Cf. B. Stiegler. *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Paris: Galilée, 2003.

otorgado al deseo humano. Aquello a lo que un sujeto renuncia cuando entra en la cultura es la aspiración de llegar a encontrar ese lugar en donde podría obtener su total satisfacción, pero el rechazo de la lógica de la pérdida alimenta el imperativo contemporáneo que obliga al sujeto a no perderse absolutamente de nada. Es la motivación que pone en marcha a las formas actuales del goce que presume, incluso, de incorporar los restos para cumplir con el *dictum* de «no poder perderse de nada». De tal forma que un goce excesivo es el goce que goza de los restos como si fuesen objetos capaces de satisfacer el deseo, sin embargo, en el mundo contemporáneo, estos objetos que alimentan la maquinaria del goce han sido confundidos con los objetos que son la causa del deseo humano.

Entonces, ¿esto quiere decir que hemos de localizar el malestar en la cultura al interior del circuito de la significación económica del mundo actual? Siguiendo a Paul Ricoeur podemos contestar afirmativamente, ya que de acuerdo con él; «el malestar en la cultura es una interpretación económica de la cultura, la economía de la cultura parece coincidir con lo que podríamos llamar una erótica general: las metas perseguidas por el individuo y las que animan a la cultura se presentan como figuras unas veces convergentes y otras divergentes del mismo Eros. Es la erótica la que establece lazos internos entre los grupos y la que lleva al individuo a buscar el placer y huir del sufrimiento (del triple sufrimiento que le infligen el mundo, su cuerpo y los otros hombres)».⁹²

El discurso de la histeria

Hay una pre-condición cultural que rebasa la realización puramente fisiológica de las funciones del ser humano, se trata de un excedente o *surplus* ontológico que podría ser tematizado a partir de su propio discurso, porque la existencia humana se define a través de ciertas acciones o ciertos modos de las mismas que no son periféricos o accidentales dentro de la vida social y de la historia humana sino, por el contrario, centrales y determinantes en su propio desenvolvimiento. Estas acciones o modos de las mismas, poseen una coherencia propia que es «disfuncional» respecto de la *animalidad humanizada* e irreductible a ella. Podría decirse incluso, como lo hace Heidegger, «que no es la *ek-sistencia* humana lo que puede derivarse a partir de la *animalitas*, sino al

⁹² P. Ricoeur. *Freud: una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez. México: Siglo XXI, (3ª ed.), 1975. p. 261.

contrario, la animalidad del hombre la que debe definirse a partir de los modos de su *ek-sistencia*».⁹³

Freud inventó el psicoanálisis como una respuesta a la demanda que proviene del discurso de ciertos modos de la *ek-sistencia*, y particularmente de la *ek-sistencia* que tiene que ver con el discurso de la histeria. En la histeria, como en el resto de las estructuras inconscientes, el sujeto mantiene una posición peculiar con respecto a su propio deseo que, en el caso de la estructura del discurso histérico, es una posición de insatisfacción frente al deseo. Se trata de un deseo im-posible, de la aspiración que dice querer una satisfacción total mítica que como tal nunca llegará a producirse, de modo que el sujeto histérico se frustra una y otra vez en el intento por encontrar ese lugar que im-posible. Esta es una frustración que genera sufrimiento y a su vez una dosis de goce, es decir, se produce un exceso de satisfacción en nombre, paradójicamente, de la insatisfacción.

En la histeria, como en resto de las neurosis, hay una demanda que se estructura en términos de una pregunta dirigida al *Otro* del inconsciente, una pregunta que puede formularse en los siguientes términos; «¿qué soy yo para el *Otro*?» Y, «¿qué quiere el *Otro* de mí?». En la histeria el *Otro* se vive como un enigma inquietante que produce un malestar circunscrito a la pregunta alrededor del *Otro* del inconsciente que, al mismo tiempo, y como veremos más adelante, es una pregunta alrededor del *yo*.

La solución histérica ante la demanda del *Otro* que, en estricto sentido, no está formulada aún en términos comprensibles, organiza y da forma a la peculiar relación que cada sujeto femenino-histérico establece con su propio deseo, y decimos que la histeria tiene que ver con una posición «femenina» porque a través de la enseñanza de Lacan se puede observar que la histeria responde a la lógica de la pérdida. Esta es una pérdida originaria que nada tiene que ver con una pérdida o déficit de carácter biológico o susceptible de ser biologizado, se trata, más bien, de la renuncia a perseverar en un ser que se asume a sí mismo como si fuese un ser completo, y en virtud de esta presunción, experimenta serias dificultades para poder reconocerse en su siendo.

Si la renuncia a la posición de ser un ser-completo es una posición femenina, es porque en lo «femenino» Lacan reconoce un principio ontológico *negativo*, en el sentido en el que lo «*negativo*» es la condición de posibilidad del ser que es ya siempre un ser arrojado al mundo que se debate ante la posibilidad de su *ser-para-la-muerte*, en virtud de la cual es

⁹³ Citado en B. Echeverría. *Definición de la cultura, op. cit.*, p. 25.

capaz de morir y no simplemente de perecer como lo hace cualquier forma biológica de vida. Mientras que el anhelo de totalidad es una fórmula ficcional que actúa, sin embargo, en el hombre y en la mujer, pero alrededor de la posición masculina se resuelve de otra manera.

En la posición masculina (de los hombres y de las mujeres) la experiencia de la *falta-en-ser* se juega alrededor de la presencia fálica,⁹⁴ mientras que en la posición femenina (de los hombres y de las mujeres) se juega, por el contrario, en la despresencia, es decir, en el lado *negativo* del ser. De modo que se podrá ahora entender el sentido en el que Lacan dice que «la mujer no existe»,⁹⁵ así como el modo en el que Žižek complementa la frase diciendo que «si la mujer no existe, el hombre tal vez sea simplemente una mujer que cree que ella sí existe».⁹⁶

La sexualidad o la dimensión en la que cada ser humano resuelve su *falta-en-ser* es el lugar en el que tanto Freud como posteriormente Foucault localizaron el emplazamiento en el que se hacen visibles las formas de sentido más singulares, a través de las cuales los individuos articulan su relación con el mundo y, por lo tanto, con la cultura. En la histeria se abre una pregunta que interpela y demanda el diálogo alrededor de la relación con el *Otro*, la «solución» sintomática que el sujeto histérico encuentra frente a la insistente demanda del *Otro* es la sumisión, pero con la sumisión lo que en realidad se busca es llegar a someter al *Otro*. Mientras más sometimiento soporta el sujeto histérico, más poder le dona al *Otro*, y a mayor sometimiento, mayor es el poder que este sujeto engendra con el único fin de poner en marcha el circuito donde se repite la fórmula que da sentido a su posición en el mundo. El sujeto se somete al amo para poder someterlo y entonces poder dominarlo, la paradoja de la histeria es que si el sujeto llega a dominar al amo, ¿qué posición pasará a ocupar entonces el sujeto histérico?

Una histeria asintomática es el final feliz de la neurosis. Renunciar al amo es, en cierto modo, desenmascararlo, pero para que esto suceda es necesario cruzar la travesía por medio de la cual se hace visible que el poder de la palabra puede usarse para hacer notar que ese amo es, en realidad, un amo interior y no exterior. Por ello, si la tiranía que

⁹⁴ Porque el deseo pertenece al discurso de lo im-posible, del deseo de Edipo que es el de llegar a saber la clave del deseo, Freud deduce un complejo de castración que está en el horizonte pero que obviamente no se produce en ningún lugar, por lo tanto es una presencia que puede ser simbolizada en los hombres como en las mujeres.

⁹⁵ Cf. J. Lacan. *El Seminario 20: Aún, 1972-1973*, tr. Diana Ravinovich y Juan Luis Delmont. Barcelona: Paidós Ibérica, 1985.

⁹⁶ S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología, op. cit.*, p. 111.

promueve el imperativo de las nuevas formas de gozar, en nombre de las cuales se diluye lo más propio de cada individualidad, ha de ser derrotada, será desde la construcción que da pie a la particularidad de cada deseo.

La histeria asintomática es la que nos muestra cómo ese deseo de cada mujer y de cada hombre puede devenir en un deseo que no sea el deseo de un *Otro* enmascarado de amo, sino un deseo susceptible de resolverse a través de la pregunta acerca de qué es ser un ser que ama, como una cuestión que se aleja de los rentables cánones contemporáneos y transita en una decisión que hace suya la *falta-en-ser* acuñando el deseo de llegar a formar la propia imagen susceptible de responder a la pregunta; ¿qué es ser un ser que ama allende de la apuesta «normalizadora» que impera en el mundo de la cultura?⁹⁷

⁹⁷ En este sentido Adorno ha escrito que «si fuera posible un psicoanálisis de la cultura prototípica de nuestros días; si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explica las situaciones partiendo de la vida anímica de sus víctimas y los propios psicoanalistas no hubieran jurado desde hace tiempo fidelidad a dichas situaciones, tal investigación pondría de manifiesto que la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad. Las respuestas de la libido exigidas por el individuo que se conduce en cuerpo y alma de forma sana, son de tal índole que sólo pueden ser obtenidas mediante la más radical mutilación, mediante una interiorización de la castración en los *extroverts*, respecto a la cual el viejo tema de la identificación con el padre es el juego de niños en el que fue ejecutada. El *regular guy* y la *popular girl* no sólo deben reprimir sus deseos y conocimientos, sino también todos los síntomas que en la época burguesa se seguían de la represión. Igual que la antigua injusticia no cambia con el generoso ofrecimiento a las masas de luz, arte e higiene, sino que por el contrario es disimulada con la luciente transparencia de la actividad racionalizada, la salud interior de la época consiste en haber cortado la huida hacia la enfermedad sin que haya cambiado en lo más mínimo su etiología. Los más oscuros retiros fueron eliminados como un lamentable derroche de espacio y relegados al cuarto de baño. Los sospechosos del psicoanálisis se han confirmado antes de constituirse él mismo en parte de la higiene. Donde mayor es la claridad, domina secretamente lo fecal. Los versos que dicen: *La miseria queda como antes era. / No puede extirparla de raíz, / pero puedes hacer que no se vea*. Tienen en la economía del alma más validez que allí donde la abundancia de bienes logra en ocasiones engañar con las diferencias materiales en incontenible aumento. Ningún estudio ha llegado hoy hasta el infierno donde se forjan las deformaciones que luego aparecen como alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como siendo práctico libre de sinuosidades. [...] La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional y la posible determinación racional de sus vidas. Sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parece como si llevaran impreso en su piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza con cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. Apenas las desfavorables arrugas de la frente, testimonio del esfuerzo tremendo y tiempo ha olvidado, apenas algún momento de pática tontería en medio de la lógica fija o un gesto desesperado conservan alguna vez, y de forma perturbadora, la huella de la vida esfumada. Pues el sacrificio que exige la sociedad es tan universal, que de hecho sólo se manifiesta en la sociedad como un todo y no en el individuo. En cierto modo ésta se ha hecho cargo de la enfermedad de todos los individuos, y en ella, en la demencia almacenada de las acciones fascistas y sus innumerables arquetipos y mediaciones, el infortunio subjetivo escondido en el individuo queda integrado en el infortunio objetivo visible. Pero lo más desconsolado es pesar que a la enfermedad del normal no se contrapone sin más la salud del enfermo, sino que ésta la mayoría de las veces simplemente representa el esquema del mismo

Las máquinas deseantes y la economía con la que éstas operan son un descubrimiento del psicoanálisis, si el fascismo le declaró la guerra a este descubrimiento fue porque sintió la amenaza de ver cuestionada la *catexis* de interés propia de la familia fascista. Del mismo modo que el psicoanálisis sacó a la luz la economía que se mueve alrededor de esta *catexis*, hoy en día la clínica psicoanalítica trabaja para desvelar la forma en la que ésta ha mutado para dar origen a la *catexis* de la familia que, en función de los modos de gozar, provoca la anulación de la subjetividad.

En adelante, queremos aproximarnos al concepto de «cultura» como una economía de los afectos y de su relación con las pulsiones, es decir, como una economía libidinal al interior de la cual las fuerzas de Eros y las fuerzas Thanatos se enfrentan en el campo donde habita el cuerpo hecho del «alma social», del alma que Nietzsche caracterizó como «el alma hecha de los impulsos y de los afectos de los individuos siempre en relación con otros individuos».⁹⁸ La cultura es una instancia que va a acompañar la forma de gozar del sujeto y, en este sentido, es la forma de la experiencia de la posición de la mujer y del hombre en el mundo en relación a su *pathos* que es, en cierta forma, también su *ethos*.

infortunio de otra forma». Th. Adorno. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, tr. Joaquín Chamorro Mikele. Madrid: Akal, 2004. §36.

⁹⁸ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos, volumen III*, tr. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1994. p. 33.

B. Lo patológico y lo normal

«Si un hombre pudiera optar por nacer como árbol en un bosque: entonces habría unos que se buscarían el más hermoso o el más alto de los árboles, algunos que escogerían el más pequeño y algunos que escogerían un árbol común y corriente o menor de lo común y corriente, y no quiero decir que lo harían por estrechez de miras, sino precisamente por la misma razón o tipo de razón, por el cual el otro escogió el más alto».

L. Wittgenstein, *Comentarios sobre la rama dorada*.

Cualquier intento por llegar de caracterizar los rasgos de un «nuevo» malestar en la cultura, así como el supuesto que nos lleva a pensar que el cúmulo de los síntomas nos permitirá finalmente poner nombre a la enfermedad, parte de la inquietud de comprender el sentido que adquiere lo «patológico» cuando del malestar social se trata. Si nuestra búsqueda ha de partir desde el punto de vista de los fenómenos «patológicos», habrá que clarificar entonces qué entendemos por tales.

Como hemos mencionado antes, lo «patológico» es aquello que posee la capacidad de desmentir, pero para poder llegar a caracterizar más profundamente el sentido de lo «patológico» hemos de partir del trabajo que Georges Canguilhem desarrolló en el célebre texto sobre *Lo normal y lo patológico*, porque a nuestro entender este texto constituye el punto en el que la medicina y las humanidades se reencuentran.

Debido a las necesidades de nuestra investigación se hace necesaria una inversión en el orden de los términos que Canguilhem exploró. Lo que Canguilhem pretendía era mostrar que al término «normal» le subyace una significación que se ha mantenido oculta a lo largo de la historia de la medicina. Se trata de una significación que ha llegado a validar ciertas prácticas clínicas que presuponen que hay algo así como un «orden moral» de corte trascendental, a través de la cual es posible clasificar lo «normal» y lo «patológico» como si lo «patológico» fuese «algo» que es menester eliminar.

Desde el inicio, Canguilhem nos advierte que «no existe en sí y *a priori* una diferencia ontológica entre una forma de vida lograda y una fallida. ¿Acaso podemos hablar de formas de vida fallidas? ¿Qué falla podemos descubrir en un ser vivo mientras no hayamos

fijado la naturaleza de sus obligaciones en tanto ser vivo?»⁹⁹ Para evitar la tentación «moralizante», Canguilhem observa que cualquier teoría ontológica de la enfermedad debe presuponer una necesidad terapéutica, pero ¿cuáles han de ser las coordenadas que orienten esa necesidad terapéutica que, a su vez, la mantengan lejos de la tentación ortopédica, es decir, de la pretensión de llegar a «corregir» los hechos que son considerados como «patológicos»?

A diferencia de Canguilhem, quien comienza por abordar la idea de lo «normal», queremos comenzar por caracterizar lo «patológico» porque nuestra intención es la de ahondar en los fenómenos que poseen la capacidad de revelar el haz o envés de un fenómeno que, más allá de lo inmediato y de lo que a simple vista puede calificarse como una obviedad, muestra una lógica que revela que en el no-ser de la palabra se halla una fuente en la que se desdobl原因 múltiples sentidos.

Durante el siglo XIX los fenómenos «patológicos» fueron considerados idénticos a los fenómenos «normales» excepto por determinadas variaciones cuantitativas, Nietzsche observó que el valor de todos los estados mórbidos consistía en que éstos muestran a través de un vidrio de aumento determinadas condiciones que, aunque normales, son difícilmente visibles en un estado normal.¹⁰⁰ A lo largo del siglo XX lo «patológico» adquirió un matiz diferente, por el cual un hecho patológico no puede existir de manera aislada, de la misma manera en la que no existen hechos psíquicos elementales separables, de forma que «un síntoma sólo tiene sentido patológico dentro de su contexto clínico que expresa una perturbación global».¹⁰¹

Fue Henry Ey quien señaló que lo «normal» no es un promedio correlativo derivado de un concepto social; lo «normal» no es un juicio de realidad sino un juicio de valor, «una noción límite que define el máximo de capacidad psíquica de un ser, por lo que «curar» significa, en principio, volver a llevar a la norma una función o un organismo que se ha apartado de ella».¹⁰² La anomalía es el hecho de variación individual que hace que un ser sea él mismo y no cualquier otro, pero la diversidad no es la enfermedad y lo anómalo no es lo patológico. Lo patológico implica un *pathos*, un sentimiento directo y concreto de sufrimiento y de impotencia, es decir, «un sentimiento intrínseco a la vida contrariada».¹⁰³

⁹⁹ G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, tr. Ricardo Porschart. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971. pp. 8-9.

¹⁰⁰ Cf. F. Nietzsche. *La voluntad de poder*, tr. Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2000.

¹⁰¹ G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰² *Ibíd.* p. 89.

¹⁰³ *Ibíd.* p. 101.

Siguiendo a Eugene Minkowski, Canguilhem consideró que el hecho de la alienación no es reductible al hecho de la enfermedad determinada por referencia a una imagen o idea precisa del ser humano promedio o «normal», de modo que el alienado se entiende como alguien que ha «salido del marco no tanto con respecto a los otros hombres como con respecto a la vida; no es tanto desviado como diferente, en el sentido de ser completamente una forma *singular*».¹⁰⁴

Hay, sin embargo, una diferencia entre la singularidad y la particularidad que Stiegler puede ayudarnos a comprender, porque para él la particularidad es un espejismo de la singularidad, en el sentido en el que todos somos portadores de una singularidad que intentamos encontrar a través de la singularidad del otro. Se trata del fenómeno del narcisismo con el que se inaugura la entrada de los sujetos en el mundo de la cultura, por eso Stiegler no considera que vivamos en una época individualista como tal, ya que piensa que el individualismo es intrínseco al desarrollo de las personas, es decir, al desarrollo de su singularidad; un elemento en contra del cual, a decir de Stiegler, «el capitalismo se ha pronunciado en guerra».¹⁰⁵

Canguilhem observó que en la anomalía hay una primacía de lo *negativo*. Aunque no llega a desarrollar esta idea, podemos entenderla en el sentido en el que la negación es la transición de un estado del ser a otro estado diferente. Es, por decirlo de alguna manera, la condición de posibilidad del paso intermedio que dará origen a un estado distinto de las cosas.

Desde el punto de vista griego el organismo desarrollaba una enfermedad con el único objetivo de curarse, es decir, el organismo negaba un estado para dar paso a otro diferente que, en realidad, correspondía a una vuelta al estado de salud originario. La *negatividad*, sin embargo, no se advierte como la vuelta al estado originario, este cambio en la posición original sólo es posible pensarlo a partir del siglo XIX, con la publicación en 1807 de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel otorga un sentido completamente nuevo a la idea de *negatividad* por la cual, «la vida del espíritu sólo conquista su verdad cuando éste se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esa potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que

¹⁰⁴ Ibid. p. 85.

¹⁰⁵ Cf. B. Stiegler. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. France: Mille et une nuits, 2008.

no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello».¹⁰⁶

Es en virtud de esta potencia que Canguilhem nos propone la ecuación entre los conceptos «enfermedad», «patológico» y «anormal», porque la anomalía puede convertirse en enfermedad, pero por sí sola no es una enfermedad. No es fácil determinar en qué momento una anomalía se transforma en enfermedad, por ello para Canguilhem no existe un hecho normal o patológico en sí, la anomalía o la mutación no son por sí mismas patológicas, sino que expresan otras posibles normas de vida. Si esas normas son inferiores en cuanto a la estabilidad, a la fecundidad o a la variabilidad de la vida con respecto a las normas anteriores, Canguilhem las denominará «patológicas», si esas normas se revelan, eventualmente, en el mismo medio ambiente como equivalentes o en otro medio ambiente como superiores, las denominará «normales». Su normalidad provendrá de su normatividad, de modo que «lo patológico no es la ausencia de norma biológica, sino una norma diferente pero que ha sido comparativamente rechazada por la vida».¹⁰⁷

Aquí vemos asomar la conexión con Nietzsche, para quien la enfermedad de Occidente consiste en un rechazo de la vida, paradójicamente, en nombre de ella misma. Actualmente el consumismo ha logrado versiones muy refinadas que resultan casi imperceptibles de esto, como en el caso de la industria de la salud donde nadie vende «salud», «bienestar» o «prevención» con modelos enfermos, gordos o deprimidos, la «normalización», en este sentido, es la imposición de la salud a través de un ideal de salud que homogeniza y clasifica, y que termina, finalmente, por convertirse en una señal evidente de pertenencia a una determinada clase social.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel. *La fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: F.C.E., 1966. p. 24.

¹⁰⁷ Cf. G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

De la norma a la hipernormalización

Canguilhem observó que la palabra «normal» proveniente de «norma» referida al contexto de una situación social en la que lo «normal» pasó al vocabulario popular por dos instituciones; la pedagógica y la sanitaria. En Francia las reformas hospitalaria y pedagógica fueron reformas políticas y económicas de «normalización», de modo que la escuela normal se convirtió en un lugar que hace las veces de fármaco-normalizador.¹⁰⁸ Siguiendo el argumento de Canguilhem se puede dar cuenta de un elemento que se desarrolla en las sociedades contemporáneas en las que está en marcha el más radical proceso de «normalización», al que nosotros vemos convertirse en un proceso de «hipernormalización», a través del cual se observa que la ansiedad se cierne sobre los sujetos que viven en una época a la que Salecl ha llamado «la era de la sobreabundancia».¹⁰⁹

Para intentar explicar este fenómeno «hipernormalizador» quisiéramos tomar el ejemplo de las campañas publicitarias de un medicamento frecuentemente recetado para los así llamados «trastornos de ansiedad». El medicamento conocido como «Paxil» es, entre muchos otros elementos de la cultura contemporánea, un fármaco hipernormalizador porque como Salecl observa, las campañas publicitarias de estos productos incluyen una doble distinción de la realidad; por un lado, la «realidad distorsionada» desde el punto de vista de la vida deprimida que no se medica con «Paxil» y, por otro lado, el punto de vista de la vida «tal y como es», de la vida «real» que es revelada a través del «Paxil», pero no como si se tratase de una experiencia de orden «místico» a la que se puede acceder a través de ciertas sustancias alucinógenas, sino de la realidad que está contenida en una especie de «paraíso terrenal» que se ilumina una vez que comienza el consumo del «Paxil».

El tipo de vida que promueve este medicamento es el de una vida ideal que si llegara a tornarse real, es decir, si tuviera un ajuste ontológico, una forma de representación material y, en definitiva, si diera pie a una forma de vida; sería una vida que rápidamente se tornaría en invivible, en el prototipo de infierno que todo paraíso inevitablemente contiene, porque ¿quién podría sostener en el tiempo una vida que se rechaza a sí misma? Una vida necesita de la adversidad, precisamente para poder superarla, una vida tal y como el «Paxil» la promueve sería –en realidad– una vida en la que resultaría casi

¹⁰⁸ Cf. G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 186.

¹⁰⁹ Cf. R. Salecl. *On Anxiety*. New York: Routledge, 2004.

imposible moverse, negarse, pasar por un estado de transición y de cambio, una vida que ya no podría adaptarse más que a sí misma, sería una vida cruelmente destinada a la absoluta soledad, una vida inamovible y apática. Porque la vida es adversa o, al menos, la vida humana lo es, son los momentos difíciles como los momentos de enfermedad aquellos en los que la vida arrecia, porque a través de ellos se generan las defensas que hacen posible remontar.

De acuerdo con Lacan, la angustia es el único sentimiento que no engaña, sin embargo, en la era del «reinado» de la industria farmacéutica, el Paxil anuncia que con cierta dosis diaria es posible vivir la realidad que no ha sido «distorsionada» por la «epidemia» contemporánea de la angustia. Consideramos que es precisamente en el fondo de este anuncio donde opera una distorsión que se podría explicar de la siguiente manera; es posible distinguir la realidad de la vida, de la hiperrealidad, es decir, de la vida que ha sido suplantada a partir de simulaciones de lo real, de imitaciones que sin importar lo burdas que puedan llegar a ser se confunden, sin embargo, con el original. Esta forma hiperreal es promovida en el campo de la medicina por medicamentos como el «Paxil» que hacen de la realidad, una pseudo-realidad, en la que impera el goce que subyace a la negación sistemática de no querer saber acerca del *pathos* que todo *logos* porta. De modo que los sujetos huyen del *pathos* y, por lo tanto, huyen del *logos* a través de la vida hiperreal, en la que ya sólo se escucha un balbucear ahí donde antes había palabras.

El verdadero efecto del «Paxil», el riesgo de la pseudo-realidad que rinde homenaje al goce balbuceante es que con este elemento que ha sido introducido en la cultura contemporánea resulta casi imposible llegar a diferenciar la realidad de la hiperrealidad. Mientras que la realidad impele al hombre a encontrar el significado singular de su propia vida, el «Paxil» contrarresta la fuerza de la *negatividad* intrínseca a la realidad, que es una fuerza necesaria para, finalmente, afirmar la vida. ¿Cómo es que fármacos como el «Paxil», en tanto que constituyen un paso necesario para afianzar la hiperrealidad por la que la vida puede ser desactivada, esterilizada, inutilizada, maniatada o adulterada, han llegado a constituirse en dispositivos culturales?

La ansiedad es una especie de termómetro que mide cuánto es demasiado. Es un regulador que permite poner a prueba el grado de resistencia frente al malestar, pero también es la condición de posibilidad de divisar el desgarramiento que subyace a la insistencia de vivir una vida colmada de satisfacciones inmediatas. Divisar el desgarramiento por el que se desencadena la exigencia de la vida hipereficiente, de la vida que no espera respuestas

porque sin haber formulado la pregunta tiene ya colmado el buzón con las respuestas, es divisar la puerta que da paso la negación de esta pseudo-realidad en la que el goce y el ruido se convierten en una insoportable fórmula cotidiana que hace «necesario» el consumo de «Paxil», como un elemento que certifica que el mundo hiperreal es el único posible.

La realidad es real para quien la vive y esto lo aprendemos fundamentalmente del decir de aquellos que atraviesan un proceso delirante. Una alucinación no es menos real que cualquier otra percepción, lo que hace singular a una alucinación, es decir, la manera en la que podemos saber que se trata de una realidad otra, alucinada, es gracias a la estructura interna a partir de la cual se organiza a este fenómeno. Es una estructura en la que todo valor epistemológico implosiona porque niega someterse a cualquier condición de verdad y, precisamente, en esto reside su sentido. Es imposible hablar de condiciones de verdad en el deliro porque la estructura del fenómeno alucinatorio consiste en volver a presentar aquello que se sustrajo de la lógica del valor; aquello que no fue incorporado en la vida mental como un *Otro* y, al no ser incorporado, no pudo reconocerse y terminó siendo rechazado como un radicalmente *Otro* que no aparece *il loco*, en el mismo lugar en el que fue rechazado, sino *in altero*, en algún otro lugar.

El efecto «Paxil» surge del reclamo de la sociedad inmersa en la era de la sobreabundancia que persiste en omitir la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo para el *Otro*? Ante la falta de respuesta se dispara la ansiedad que termina por adoptar una realidad otra, una realidad sobreabundante que dice: *–Tú eres todas estas cosas que alcanzas a ver en el supermercado y con estas cosas debes materializar tus deseos*. De modo que el sujeto contemporáneo busca paliar la ansiedad a través de una estrategia con la que pretende anestesiar el malestar que surge como el efecto de no haber atendido la demanda del deseo del *Otro*, no como una práctica de sumisión, sino como la difícil tarea de embarcarse en el periplo que guía el descubrimiento y la puesta en marcha del propio deseo.

La ansiedad no es una respuesta ante la imposibilidad de escoger sólo algunas cosas de entre la ilimitada oferta que se encuentra en el supermercado, sino una respuesta ante aquello que esconde la vida de la sobreabundancia, es decir, la vida que silencia la pregunta que al menos una vez en la vida dirá: *–¿Qué he de hacer con mi propia sobreabundancia, qué hago yo con esto o cómo me deshago yo de esto?*

Para Salecl el problema de las sociedades de la sobreabundancia es que «parece haber cada vez menos demanda proveniente del *Otro* y por esa razón el sujeto es mucho más libre que en el pasado y está constantemente persuadido a perseguir su propia *jouissance*». ¹¹⁰ Sin embargo, divisar el desgarro de la hiperrealidad es ya negarla, por el contrario, si la ansiedad es una ventana a ese desgarro y el «Paxil» se erige como el dispositivo que obtura la posibilidad de negar la hiperrealidad, a modo de una especie de blindaje que promueve una ilusión hasta hacerla realidad, entonces como dice Baudrillard; «lo real no tendrá nunca más ocasión de producirse». ¹¹¹

De lo social a lo vital

Al distinguir entre la anomalía y el estado patológico, entre la variedad biológica y el valor vital negativo, Canguilhem confía al propio ser vivo –considerado en su polaridad dinámica– el cuidado de distinguir dónde comienza la enfermedad. De modo que al tratarse de una norma supraindividual es imposible determinar el estar enfermo (*Kranksein*) en cuanto a su contenido, por lo que la frontera entre lo normal y lo patológico es imprecisa para los múltiples individuos considerados simultáneamente, pero es perfectamente precisa para un sólo e idéntico individuo considerado sucesivamente. Aquello que es normal –por ser normativo en condiciones dadas– puede convertirse en patológico en otra situación si se mantiene idéntico a sí mismo, en palabras de Canguilhem; «para usar una expresión que ya nos ha servido mucho: el enfermo no es anormal por ausencia de norma sino por su incapacidad para ser normativo. [...] En toda interpretación de síntomas patológicos es necesario tener en cuenta el aspecto negativo y el aspecto positivo. La enfermedad es al mismo tiempo privación y remodelación». ¹¹² Esto sucede por la incapacidad de darse a sí mismo una ley. Y en todo caso, añade Canguilhem, «ninguna curación es un retorno a la inocencia biológica. Curarse significa darse nuevas normas de vida, a veces superiores a las antiguas». ¹¹³

Del mismo modo que Canguilhem trataba de establecer la significación fundamental de lo «normal» mediante un análisis filosófico de la vida, entendida ésta como una «actividad de oposición a la inercia y a la indiferencia. [En la que] La vida trata de ganarle a la muerte, en todos los sentidos de la palabra «ganar» y ante todo en el sentido en el que la ganancia

¹¹⁰ R. Salecl. *On anxiety*, op. cit., pp. 62-63. [La traducción es nuestra]

¹¹¹ Cf. J. Baudrillard. *Cultura y simulacro*, op. cit.

¹¹² G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 141.

¹¹³ *Ibid.* p. 176.

es aquello que se adquiere por el juego, la vida juega contra la entropía creciente»,¹¹⁴ Foucault quería mostrar que la raíz de la patología mental no debe buscarse a través de una especulación sobre cierta «metapatología», sino sólo en una reflexión sobre el hombre mismo.¹¹⁵

Para Canguilhem la vida es el lugar en el que una norma «se propone como un posible modo de unificación de una diversidad, de reabsorción de una diferencia, de arreglo de un diferendo, pero proponerse no significa imponerse. A diferencia de una ley de la naturaleza, una norma no condiciona necesariamente su efecto».¹¹⁶ En este sentido, Canguilhem piensa que se hace necesario estudiar también el medio ambiente físico y el medio ambiente social, la nutrición, el modo y las condiciones de trabajo, la situación económica y la educación de las diferentes clases, porque en la medida en que lo normal es considerado como la señal de aptitud o de adaptabilidad, es necesario preguntarse siempre a qué y para qué hay que determinar la adaptabilidad y la aptitud.

Pero el problema de la investigación social persiste porque «para el médico es el individuo donde siempre tiene que hacer. [...] El problema teórico y práctico deviene, pues, al estudiar *las relaciones del individuo con el tipo*. La relación parece ser la siguiente: la naturaleza tiene un tipo ideal en toda cosa, es positivo; pero ese tipo jamás es realizado. Si estuviese realizado, no habría individuos, todo el mundo se asemejaría. La relación que constituye la particularidad de cada ser, de cada estado fisiológico o patológico es la llave de la idiosincrasia, sobre la cual reposa toda la medicina. Pero la relación, al mismo tiempo que llave, es también obstáculo. El obstáculo que la biología y la medicina experimenta reside en la individualidad. Esta dificultad no se encuentra en la experimentación sobre los seres brutos».¹¹⁷

Aquí hemos vuelto al problema formulado por Adorno y por Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración*, el cual consiste en asumir que la investigación de lo social no parte del punto de vista de la anulación de la individualidad, sino del punto de vista que promueve que las ciencias humanas lleguen a investigar los problemas sociales sin escindir el ámbito de lo social del ámbito de lo individual; reconociendo, más bien, que hay una compleja sutura que los imbrica a ambos. De este modo se puede hablar de las

¹¹⁴ Ibíd. p. 183.

¹¹⁵ M. Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*, tr. Emma Kestelbom. Buenos Aires: Paidós, 1975. p. 10.

¹¹⁶ G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 187.

¹¹⁷ G. Canguilhem. *El conocimiento de la vida*, tr. Felipe Cid. Barcelona: Anagrama, 1978. p. 186.

enfermedades sociales que, en ese caso, reconocemos como las enfermedades sociales del lenguaje y las enfermedades sociales del deseo, en las que la singularidad individual se puede interpretar como un fracaso o como un ensayo, como una falta o como una aventura.

Canguilhem nos recuerda que «en latín *valere* es ser fuerte. Y desde entonces el término de anomalía retoma el mismo sentido, no peyorativo, que tenía el adjetivo correspondiente anómalo, hoy en día en decadencia, utilizado corrientemente en el siglo XVIII por los naturalistas especialmente por Buffon, y aún más tarde en el siglo XIX por Cournot. Una anomalía etimológicamente es una desigualdad, una diferencia de nivel. «Lo anómalo es simplemente lo diferente. [...] si se tiene el mundo viviente por una tentativa de jerarquización de formas posibles, *a priori*, no hay en sí diferencia entre una forma lograda y una forma no cumplida. Propiamente no hay para hablar de lo mismo en las formas no cumplidas. Nada puede faltar a un viviente, si uno quiere admitir que hay mil y una formas de vivir».¹¹⁸

El descubrimiento de Freud sobre el circuito en el que se mueve la pulsión dio origen a una economía en la que cobra sentido la identidad y la repetición que da pie a la vida, pero no perdamos de vista que, en tanto médicos, lo que interesa a Freud y también a Canguilhem, es el hombre. Canguilhem sabe que para el hombre, el problema de la anomalía, de la monstruosidad y de la mutación ha sido puesta en los mismos términos que en el animal, pero «si es, pues, verdadero que una anomalía, variación individual sobre un tema específico, no deviene patológica más que en su relación con un medio de vida y un género de vida, el problema de lo patológico en el hombre no puede quedar estrictamente en lo biológico, puesto que la actividad humana, el trabajo y la cultura tienen por efecto inmediato alterar constantemente el medio de vida de los hombres».¹¹⁹

De lo que podríamos concluir que la enfermedad es del enfermo, de su *ser-en-el-mundo*. La enfermedad es un decir del enfermo en el que la norma en materia de psiquismo humano es la reivindicación y el uso de la libertad como poder de revisión y de disminución de las normas, reivindicación que normalmente implica el riesgo de la locura. Porque «¿quién querría sostener en materia de psiquismo humano que lo normal no ha obedecido a normas?»¹²⁰

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 190.

¹¹⁹ *Ibíd.* p. 192.

¹²⁰ *Ibíd.* p. 199.

CAPÍTULO 2. LOS FENÓMENOS PATOLÓGICOS NO SON PADECIMIENTOS DE TIPO: «LAS ENFERMEDADES MENTALES SON ENFERMEDADES DEL CEREBRO»

«El riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser. Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia. Lejos de ser un insulto para la libertad, es su más fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento. Y al ser del hombre no sólo no se le puede comprender sin la locura, sino que ni aún sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad».

J. Lacan, *Escritos*.

Para ahondar en la reflexión de los fenómenos que podríamos nombrar bajo el rotulo de «la locura contemporánea» cuyas formas se ven reflejadas en el malestar que genera un alto grado de sufrimiento del individuo consigo mismo y con la sociedad; aún en la época en la que estos padecimientos son abordados casi exclusivamente a partir de los cánones que se imponen en el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*,¹²¹ cabe preguntarnos en el marco de una crítica del tratamiento que estos fenómenos y sus múltiples representaciones reciben en nuestra cultura, ¿por qué si investigamos el lugar y el significado que ocupa la «locura contemporánea» en nuestra sociedad, no lo hacemos a partir de la fórmula que clasifica y cataloga las distintas formas en las que ésta se manifiesta?

¹²¹ En adelante DSM (por sus siglas en inglés). Este manual es editado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, surge como respuesta a la demanda de un grupo de psiquiatras de unificar los criterios diagnósticos y de configurar una nomenclatura más amplia para las enfermedades mentales, con el fin de dar cabida a los «trastornos» de los pacientes que habían sobrevivido a la II Guerra Mundial. La primera edición aparece en el año 1952; tributario de la nomenclatura desarrollada por el ejército estadounidense, este manual contiene los «criterios» para diagnosticar las psicosis que eran propias de la guerra y que fueron desarrolladas por pacientes en contextos donde la vida cotidiana acontecía en un supuesto estado de paz. En sucesivas ediciones fueron incluidos nuevos «trastornos», pero también excluidas otras formas de comportamientos humanos que fueron tratados como tales, por ejemplo, ese fue el caso de la homosexualidad. No fue hasta 1973 y tras un intenso movimiento político formado por ciudadanos miembros de organizaciones sociales que este manual dejó de considerar a la homosexualidad como una enfermedad. La edición más reciente es del año 2013, el DSM-V ha recibido importantes críticas por parte de profesionales de diversos ámbitos de la salud mental, por lo que no se puede decir que en la actualidad exista un consenso respecto al abordaje y al tratamiento de los padecimientos de orden psíquico a los que este manual hace referencia.

En el curso de esta investigación no hemos procedido describiendo, clasificando y catalogando a los fenómenos de locura porque pensamos que esta forma de proceder, en la que es habitual el uso del término «trastorno» tal y como es enunciado en el DSM, vulnera a estos fenómenos, una vez que los convierte en cifras estadísticas con las cuales neutraliza la posibilidad de que éstos lleguen a hacer uso de la palabra para revelar su sentido. El uso del término «trastorno» lleva implícitos argumentos de autoridad que aspiran a establecer una «metodología» que se asume a sí misma como «descriptiva», pero que, sin embargo, no llega a explicar las causas de los fenómenos que, justo antes de ser subsumidos en la categoría «trastorno», revelan un malestar inquietante que «algo» tiene que decir en relación al propio sujeto, pero también en relación a la forma de vida que éste padece y, por lo tanto, en relación a la sociedad en la que se desenvuelve.

En vez de permitir el abordaje y la comprensión de los fenómenos patológicos, la categoría de «trastorno», propia de la jerga psiquiátrica, los reduce a un mero catálogo mecanizado de síntomas que son abordados desde el punto de vista de los efectos pero no desde el punto de vista de las causas; lo que imposibilita que estos fenómenos puedan llegar a expresar su sentido. Al abordar el problema de la locura contemporánea como si ésta pudiese ceñirse a la categoría de «trastorno», se impone una determinada forma de comprensión del mundo que se valida a sí misma a través de estrategias tales como el tratamiento exclusivamente farmacológico de la locura; estrategias que a la vez que simplifican a la locura como si ésta fuese un producto privilegiado de la biología, también la tornan invisible.

De acuerdo con Karl Jaspers, quien fue pionero en el abordaje fenomenológico de las enfermedades del orden de «lo mental», la psicopatología persigue los acontecimientos psíquicos hasta los límites de la conciencia; el psicopatólogo busca saber qué y cómo experimentan el mundo los seres humanos, investiga las condiciones y las causas de las que depende toda relación humana, así como las formas en las que estas relaciones se expresan. Para Jaspers el objeto de la psicopatología no es todo suceso psíquico es, más bien, todo suceso patológico. Jaspers considera que las causas parciales de los procesos psíquicos más elevados se encuentran las condiciones físicas pero no exclusivamente, esto lo llevó a admitir diversos conceptos de enfermedad, y a pesar de que no llegó a desarrollarlos, a través de la diversidad conceptual del término «enfermedad» llegó a

reconocer y a denunciar el dogma que rige el estudio de los acontecimientos psíquicos, a saber; «*que las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro*».¹²²

Al interior del discurso médico los diversos síntomas de una enfermedad se agrupan en categorías nosológicas que comparten un número de personas lo suficientemente representativo, es decir, estadísticamente «fiable», aquí subyace la idea de que las enfermedades «mentales» son enfermedades exclusivas de los individuos. A pesar del afán biologicista con el que se pretende explicar el origen de la enfermedad (el mismo con el que se prescribe su tratamiento), aquí subsiste la vieja distinción entre el cuerpo y el alma, con la contradicción de que al interior de esta división los padecimientos del «alma» son biologizados hasta el extremo. Este discurso asume que la biología del individuo es la responsable de la enfermedad mental, pero poco habla de los detonantes sociales. De forma que la locura, en tanto que constituye uno de los padecimientos humanos más enigmáticos y quizás el que más nos puede decir algo acerca de las características ontológicas del ser humano, tiende a silenciarse al interior del discurso médico que ha olvidado una forma de ser de la locura que no es enfermedad, sino condición de posibilidad para salir del aletargamiento que produce una experiencia del mundo anestesiada, siempre posible, en la condición humana.

La psicopatología bien podría ser el estudio de la enfermedad de una época. Sin embargo, para llegar siquiera a esbozar la posibilidad de este estudio es necesario demostrar que es posible hablar de las enfermedades sociales, es decir, de las enfermedades propias de la forma en la que los seres humanos se vinculan entre sí. En este sentido, esta investigación apela al estudio de una época que se caracteriza por la vida que, cuando se somete a distintas formas de auto-referencias vacías y repetitivas, se encuentra cerca del fin de toda posibilidad de comprenderse a sí misma como un proyecto en continua ejecución, susceptible de proyectarse en más de una sola dirección, porque la vida por su condición de yecta es arrojada al mundo poseyendo ya cierta capacidad de dirigir, asumir y cambiar de dirección, es decir, de posicionarse frente al mundo y, si es el caso, poseyendo también cierta capacidad para escoger su lugar al interior de la sociedad.

Sin embargo, la vida contemporánea se ha convertido en el objeto de su propio encierro, como si se tratase de una camisa de fuerza en la que el garante de la sujeción es,

¹²² Cf. K. Jaspers. *Psicopatología general*, tr. Roberto Saubidet y Diego Santillán. México: F.C.E., 1993 (2ª ed). Este texto es uno de los fundamentos de la psiquiatría actual y un clásico destacado en el análisis psicopatológico.

paradójicamente, el propio cuerpo atado y contenido a la fuerza de sí mismo, y en tanto que inmóvil, casi resignado a perder la conciencia de la condición que le permite hacer del mundo, un mundo propio.

La crítica al modo de ser que paraliza la experiencia de la condición humana ha tomado distintas formas; la crítica al capitalismo que Marx realizó, la advertencia de Nietzsche respecto al triunfo del nihilismo, la enfermedad que Freud diagnosticó como la fuente del malestar en la cultura, el análisis de la época a la que Heidegger llamo «la época de la técnica», la crítica que Adorno y Horkheimer hicieron de la razón instrumental, la herida del sujeto contemporáneo que Lacan vio a través de la imposibilidad del deseo que da pie al amar-se, así como las formas de violencia que Foucault pone en evidencia al desenterrar los mecanismos de represión intrínsecos al poder.

La crítica que denuncia la clausura del mundo a modo de mordaza que impide que el sentido emerja en su multiplicidad es también, en cierta medida, la denuncia del tratamiento que en nuestra cultura reciben los fenómenos que encierran el enigma de la fuente de la más profunda desesperación humana que actúa de forma directa sobre el propio cuerpo. Sin embargo, los fenómenos llamados de «locura» también son fuente del movimiento que genera el cambio, son una forma de resistencia –aunque terriblemente dolorosa– que muestra con un grito de agonía aquello que a la sociedad le horroriza reconocer de sí misma.

En tanto dimensión fundamental del ser humano, la locura se reconoce porque es un movimiento que pone en juego la dimensión ontológica del hombre, es decir, la dimensión donde se abre la posibilidad de que la vida sea vivida al interior del lenguaje y, por lo tanto, al interior de una comunidad. En la que la carencia como el exceso de sentido son formas en las que el fenómeno patológico se muestra cotidianamente. Nuestra investigación parte de la búsqueda de algunas notas características de la locura, de ese fenómeno que tanto inspiró a Foucault para desenmascarar la impostura que tiende a anular un radical decir en el que se ponen de manifiesto los mecanismos de sujeción impuestos a partir de una cierta comprensión del mundo que pretende conocer algo de la vida humana a través de sus características biológicas exclusivamente.

La crítica de la cultura que se ha abordado el fenómeno de la locura pretende mostrar que es posible revelar algo del malestar de las sociedades contemporáneas, donde se abre paso el espacio que da cobijo a los hombres que vinculan todo consigo mismos. Esta investigación parte de la idea de que es importante, hoy más que nunca, repensar y

denunciar la relación que establecemos con la locura, ya que de continuar por la vía del rechazo y de la negación sistemática del reconocimiento de la locura como una dimensión fundamental sin la cual, a decir de Lacan, «el hombre no puede ser entendido»,¹²³ nos situamos ante el colapso del principio del que ha de partir todo proyecto terapéutico. Por tanto, en el contexto de la época en la que la precariedad de los vínculos sociales da nombre al síntoma de nuestra civilización, y en virtud del cual nos hemos olvidado de una forma de ser de la locura que no es enfermedad sino condición de posibilidad para salir del aletargamiento que produce la experiencia anestesiada del mundo, queremos volver a la crítica que atiende a la parálisis de la condición humana, misma que –como hemos mencionado antes– ha tomado distintas formas.

Para Freud las enfermedades de la civilización y las enfermedades de los individuos siempre van de la mano, los cambios ideológicos en la sociedad afectan el sufrimiento de las subjetividades. De modo que el tipo de síntoma que la gente sufre, el tipo de síntoma que la gente desarrolla, también afecta a la sociedad. Lacan por su parte, localizó el origen de la parálisis de la condición humana a medio camino entre la falta y la morbidez, no sin advertirnos del peligro que subyace a la tentación del optimismo excesivo que impera en nuestra época, por medio del cual se busca a cualquier precio reducir la morbidez, a costa incluso, de cerrar la falta o el lugar desde donde es posible hacer del mundo, un mundo propio.

Si bien, es cierto que el rechazo de esta dimensión fundamental está presente a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, el análisis ontológico de la locura pretende ser una respuesta que atiende a la necesidad de crear nuevos espacios para comprender de otro modo su ser. En este sentido Heidegger nos advierte que los fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*) se reconocen a partir de las «anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de que algo no se muestra en sí mismo».¹²⁴

Por ello buscar en lo «evidente» no es una tarea trivial. Hemos de buscar lo que se mantiene intacto a través de sus repeticiones porque un síntoma procede por repeticiones. Siguiendo a Heidegger, podemos decir que el síntoma contemporáneo nos

¹²³ Cf. Jacques Lacan. *Escritos, volumen 1*, tr. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI, (3ª ed.), 2009.

¹²⁴ M. Heidegger. *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 52.

revela el fenómeno de la enfermedad, pero sólo a partir de los entes éste podrá ser sacado a la luz, ya que de no ser así, tal y como Foucault observa:

Los progresos de la medicina podrían hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera del círculo de lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha.¹²⁵

En este apartado no pretendemos dar cuenta de manera exhaustiva de la historia psicopatológica de Occidente, lo que pretendemos es dirigir una mirada retrospectiva con el fin de entender por qué en la época en la que la locura se trata casi exclusivamente a partir de los criterios estadísticos del DSM, hay voces que se oponen a la imposición estadística que mucho o casi todo tiene que ver con la impronta de nuestro tiempo, es decir, con la obsesión de medir lo inasible, y pugnan por una nueva psicopatología capaz de comprender de otra forma y desde otro lugar lo que aquí llamaremos «la condición de la locura humana».

La tarea consiste en dirigir la vista al pasado a partir de la hipótesis de que la locura, en sus diversas formas, es un producto histórico-social. El ejemplo de esto lo encontramos a lo largo del siglo XIX en la transformación cultural que ahí se produjo; veremos cómo, con esta modificación se abrió paso lo que Freud denominó «el malestar en la cultura». Tomando en cuenta que los diferentes modelos psicopatológicos han sido construidos: 1) Al interior de un entorno cultural específico. 2) En un determinado momento de la historia, a partir de valores ideológicos, sociales, políticos e incluso económicos que en muchas ocasiones no son evidentes. 3) De acuerdo al sistema nosológico actual que en sí mismo constituye un poderoso símbolo cultural. 4) Conforme al significado de la palabra «enfermedad», misma que puede tener historias diferentes, en lugares diferentes dependiendo de variables sociales y culturales. 5) A través de los modelos psicopatológicos que son ellos mismos construcciones culturales aplicables, en primer lugar, a las poblaciones clínicas para los que fueron desarrollados, con base en construcciones teóricas sobrevaloradas que no han sido realmente probadas en diferentes culturas,

¹²⁵ M. Foucault. «La locura, la ausencia de obra» en *Obras esenciales*, tr. Miguel Morey. Madrid: Paidós, 2010. p. 238.

poblaciones o entornos.¹²⁶ A continuación abordaremos algunas diferencias en relación a la construcción de dos modelos antagónicos, en función de los cuales ha girado el tratamiento del malestar psicopatológico a lo largo del siglo XX; estos son el modelo psiquiátrico, por un lado, y el psicoanalítico, por otro.

¹²⁶ Cf. G. Berrios (2006). «Classifying Madness: A Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder». *Social History of Medicine*, 19(1), 153-155. Retrieved March 9, 2011, from ProQuest Health and Medical Complete. (Document ID:1499131101).

2.1 El método psiquiátrico

«No la duda, la certeza es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo».
F. Nietzsche, *Ecce homo*.

La medicina occidental, de la cual la psiquiatría es parte, se basa en un principio epistemológico que centra su atención de manera casi exclusiva en los procesos biológicos de la enfermedad. Para la psiquiatría que se ejerce bajo la influencia del DSM, una vez que los síntomas pasan a través de la luz del ojo clínico, éstos adquieren la condición de «trastornos». En el contexto del DSM, un «trastorno» es una categoría que agrupa diversos síntomas en función de criterios de tipo estadístico, éstos se «corroboran» a través de los datos empíricos observados por el clínico a partir de cinco ejes en los que se describe el «funcionamiento» del paciente; siendo el eje I el que describe el trastorno o los trastornos principales, es decir, la sintomatología presente, el eje II en el que se describe la presencia o los rasgos de algún «trastorno» de la personalidad que pudiera estar actuando en la base, el eje III describe otras afecciones médicas que pudiera presentar el paciente, en el eje IV se describen las tensiones psicosociales en la vida del paciente, mientras que en el eje V se evalúa el funcionamiento psicológico, social y ocupacional, a través de una escala llamada «Escala de Funcionamiento Global, (EEAG)».

Los datos que se derivan de estos cinco ejes se reúnen finalmente en una categoría denominada «trastorno», sin embargo, esta categoría no ha sido conceptualizada aún, por lo que la multiplicidad de datos observados pasan a formar parte de una categoría que, por una parte, no explica nada de la enfermedad y, por otra, tampoco establece los criterios que deben cumplirse para que algo pueda ser llamado «enfermedad mental». La psiquiatría clínica que aboga por el uso del DSM como principal herramienta diagnóstica es consciente de este problema al interior de su método. A pesar del reconocimiento de este problema, la psiquiatría carece de respuesta a la pregunta acerca de qué rango adquiere el conocimiento psiquiátrico si éste no es capaz de describir la gran categoría en función de

la cual observa y da nombre a la realidad del padecimiento que corresponde a otro ajeno a él, es decir, al paciente.¹²⁷

La psiquiatría se basó en la biología para realizar las primeras formulaciones que pretendían explicar el origen de la enfermedad «mental», de modo que para la psiquiatra un trastorno tiene la condición de enfermedad si y sólo si, es «estadísticamente infrecuente y reduce las expectativas de vida o la fertilidad del organismo».¹²⁸

A partir de la publicación del DSM-III, las enfermedades «mentales» adquieren la connotación de «desorden», es decir, de una disfunción que resulta perjudicial. Los así llamados «desordenes mentales» son conceptualizado como un «comportamiento clínicamente significativo de un síndrome psicológico o un patrón que sigue un individuo y

¹²⁷ En el DSM-IV se observa que esta contradicción constituye un problema que afecta la coherencia de planteamiento metodológico por el que se busca describir, clasificar y catalogar los diferentes síntomas a través de la categoría «trastorno». «El problema planteado por el término «trastorno mental» ha resultado ser más patente que su solución, y, lamentablemente, el término persiste en el título del DSM-IV, ya que no se ha encontrado una palabra adecuada que pueda sustituirlo.

Es más, a pesar de que este manual proporciona una clasificación de los trastornos mentales, debe admitirse que no existe una definición que especifique adecuadamente los límites del concepto «trastorno mental». El término «trastorno mental», al igual que otros muchos términos en la medicina y en la ciencia, carece de una definición operacional consistente que englobe todas las posibilidades. Todas las enfermedades médicas se definen a partir de diferentes niveles de abstracción —como patología estructural (p. ej., colitis ulcerosa), forma de presentación de los síntomas (p. ej., migraña), desviación de la norma fisiológica (p. ej., hipertensión) y etiología (p. ej., neumonía neumocócica)—. Los trastornos mentales han sido definidos también mediante una gran variedad de conceptos (p. ej., malestar, descontrol, limitación, incapacidad, inflexibilidad, irracionalidad, patrón sindrómico, etiología y desviación estadística). Cada uno es un indicador útil para un tipo de trastorno mental, pero ninguno equivale al concepto y cada caso requiere una definición distinta.

A pesar de estas consideraciones, la definición de trastorno mental del DSM-IV es la misma que la del DSM-III y la del DSM-III-R, ya que es tan útil como cualquier otra definición y, además, ha permitido tomar decisiones sobre alteraciones ubicadas entre la normalidad y la patología, que deberían ser incluidas en el DSM-IV. En este manual cada trastorno mental es conceptualizado como un síndrome o un patrón comportamental o psicológico de significación clínica, que aparece asociado a un malestar (p. ej., dolor), a una discapacidad (p. ej., deterioro en una o más áreas de funcionamiento) o a un riesgo significativamente aumentado de morir o de sufrir dolor, discapacidad o pérdida de libertad. Además, este síndrome o patrón no debe ser meramente una respuesta culturalmente aceptada a un acontecimiento particular (p. ej., la muerte de un ser querido). Cualquiera que sea su causa, debe considerarse como la manifestación individual de una disfunción comportamental, psicológica o biológica. Ni el comportamiento desviado (p. ej., político, religioso o sexual) ni los conflictos entre el individuo y la sociedad son trastornos mentales, a no ser que la desviación o el conflicto sean síntomas de una disfunción.

Una concepción errónea muy frecuente es pensar que la clasificación de los trastornos mentales clasifica a las personas; lo que realmente hace es clasificar los trastornos de las personas que los padecen. Por esta razón, el texto del DSM-IV (al igual que el texto del DSM-III-R) evita el uso de expresiones como «un esquizofrénico» o «un alcohólico» y emplea las frases «un individuo con esquizofrenia» o «un individuo con dependencia del alcohol». American Psychiatric Association. *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Versión española*. Barcelona: Masson, 1995. p. XXI.

¹²⁸ Cf. G. Berrios (2006). «Classifying Madness: A Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder», *op. cit.*

que generalmente se asocia con un síntoma doloroso (angustia) o alteraciones en una o más áreas del funcionamiento (discapacidad)». ¹²⁹ Los criterios diagnósticos se basan en criterios predefinidos que representan una muestra homogénea de pacientes, tanto para el diagnóstico diferencial como para la evaluación multiaxial, ¹³⁰ por lo que el DSM juega un papel clave a la hora de definir qué puede ser valorado como un comportamiento «desadaptativo» que no se corresponde con las normas que, se supone, debería seguir el individuo como respuesta ante el proceso evolutivo. De lo anterior se puede concluir que el DSM está inscrito en la cultura contemporánea a modo de un canon mediante el cual el comportamiento de una sociedad entera puede llegar a regularse, por lo que una vez incluido en el DSM, un «trastorno» será reconocido como un problema en la cultura popular y esto afectará la manera en la que pensamos acerca de nosotros mismos.

Una condición que es reconocida como una «enfermedad mental» dependerá en gran medida de factores sociales, políticos y, hoy en día, de factores fundamentalmente económicos. Si la clasificación requiere una teoría y si los trastornos «mentales» son –a decir de los médicos– poco conocidos, entonces un sistema de clasificación es, hoy por hoy, imposible de obtener, porque cuando se habla de trabajar con evidencia científica, no debe confundirse la significación estadística con la relevancia clínica.

La hipótesis de Lyotard en *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada «postindustrial» y las culturas en la edad llamada «postmoderna». Para Lyotard el saber científico es una clase de discurso que se encuentra afectado en dos principales funciones; la investigación y la transmisión de conocimientos. Sin embargo, el antiguo principio según el cual, la adquisición del saber era indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu e incluso de la persona, ha caído y caerá todavía más en desuso. Siguiendo a Habermas, Lyotard dice que «el saber perderá su valor de uso, para adquirir valor de cambio. Esa

¹²⁹ Cf. G. Berrios (2006). «Classifying Madness: A Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder», *op. cit.*

¹³⁰ En este sentido Lilienferd y Marino (1995), sugieren que «Wittgenstein argumenta que no hay condiciones necesarias y suficientes, para que algo pueda ser un juego. Más bien, los juegos se reconocen por una red de similitudes, en el mismo sentido en el que los miembros de una familia comparten parecidos de familia. Los miembros de una familia no necesitan tener una sola cosa en común para cualquiera de los miembros sea similar a otro en varios sentidos. Del mismo modo, las condiciones necesarias y suficientes para que algo pueda ser un desorden mental no pueden establecerse. Más bien, si una condición cuenta como un desorden mental, depende de qué tan similar es a los casos prototípicos. Las condiciones que se parecen a estos casos centrales, cuentan como desordenes, pero no hay reglas generales que determinen qué puede ser considerado como un desorden». Lilienferd & Marino. «Essentialism revisited: evolutionary theory and the concept of mental disorder». *J Abnorm Psychol* 1999 Aug; 108(3): 400-11. [La traducción es nuestra]

relación de los proveedores y los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor».¹³¹

Saber y poder son las dos caras de una misma cuestión; ¿quién decide aquello que es el saber, y quién sabe lo que conviene decidir? Discutiendo un ejemplo actual, el proyecto de ley (2013) que perfilaba la prohibición del aborto en España contemplaba que la mujer podía abortar bajo las siguientes excepciones; por una violación que hubiera sido denunciada previamente o por un peligro grave para la vida o la salud física y/o psíquica de la mujer. Mientras que el daño físico puede ser constatado con cierto grado de evidencia por un médico, el segundo supuesto que daría pie a la excepción de la prohibición es, según el texto que recoge estos supuestos; «tarea de los psiquiatras». El proyecto de ley asumía que la mujer debería «contar con dos avales psiquiátricos que determinen este estado»,¹³² pero pensar en estos términos a la psiquiatría supone atribuirle la capacidad de evaluar acontecimientos que se valoran dependiendo de la ideología y de la moral imperantes. Aún así, el mismo ministro que impulsó el intento fallido de prohibir el aborto, propuso también una ley en la que sugiere el internamiento perpetuo de los enfermos mentales; lo que supone que una persona podrá permanecer encerrada por los delitos que no ha cometido y en previsión de los que pudiera cometer en el futuro. A través de estos ejemplos se observa en qué modo la salud mental amenaza con convertirse nuevamente en arma de punición, tal y como sucedía durante el siglo XVII.

Antecedentes históricos

En la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault revela un modo de ser de la de la locura que, en tanto experiencia trágica, adquiere una forma que se reconoce como inherente a la condición humana. La locura no constituye, en tal contexto experiencial, el opuesto de la «cordura» sino su haz o envés necesario y también lo que la atraviesa ineludiblemente. Es «trágica» esta experiencia porque pone de manifiesto que al ser de lo humano también le es propio una especie de «no ser», aunque hay que señalar que dicho

¹³¹ J.F. Lyotard. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2000 (7ª ed). p. 16.

¹³² Frente a lo que la representante de la Asociación Española de Neuropsiquiatría respondió: «a los psiquiatras se les impone un papel que no nos corresponde, la interrupción del embarazo es una cuestión que no tiene nada que ver con la salud mental, la mujer que aborta no es una enferma mental». En el diario: *El País* (sección «Sociedad»), del 28 de diciembre de 2013.

nihil es reconocido como productivo en la medida en que es posible asignarle una fuerza creativa, imaginativa, disruptiva, capaz de abrir nuevas comprensiones de la realidad. Para intentar explicar en qué consiste la experiencia trágica de la locura hemos de echar mano de algunos conceptos heideggerianos que nos permitan acercarnos y limpiar un poco el polvo de esta experiencia que inevitablemente se escapa, cada vez que alguien busca establecer una posible conceptualización que parte de un fundamento último o que pretende llegar a él.

La fuerza de la experiencia trágica de la locura que opera gracias a la multiplicidad de discursos en conflicto –en virtud de los cuales se produce el movimiento del cambio histórico– es tal, que intentar apresarla en un concepto ligado a un fundamento último sería imposible. Es imposible apresarla en un concepto no sólo por esta complejidad de discursos en la que está trabada, sino porque la locura, por su propio sentido, nos remite a la falta de fundamento, a la nihilidad propia del ser humano. Es por ello que se presenta como un acontecer y no como un modo de existencia, en el sentido de lo calculable y de lo medible (*Bestand*), susceptible de ser determinado por un concepto último. La *nada* de la locura no es «algo» que pueda delimitarse ópticamente, por lo que tampoco es susceptible de ser acotada en un concepto que remite a un fundamento último. En cuanto ausencia de fundamento posee la textura, más bien, de un acontecimiento ontológico, accesible sólo en su ser experimentable, es decir, en su siendo.

En la pintura de El Bosco titulada *La extracción de la piedra de la locura*, realizada entre 1475 y 1480, se muestra un rito simbólico llevado a cabo durante la Edad Media que consistía en la extirpación de la piedra que causaba la locura del hombre.¹³³ Con esta obra, El Bosco inaugura el intento de la modernidad de relacionar la locura con la experiencia en la que el ser humano se sitúa «a medio camino entre el cielo abierto y el fondo del negro infierno»;¹³⁴ justo en el lugar del acontecer de su existencia. Acontecer que emerge desde un fondo sin fundamento (*Ab-grund*) y viene a presencia a modo de la locura, pero no la locura que promueve el sentimiento que lleva a la más profunda desesperación humana, sino aquella que es condición de posibilidad de que la existencia sea empuñada, recuperando así la vocación de la vida humana de modelar un proyecto para sí misma.

¹³³ En el *Sloane Manuscript. Epilepticus sic curabitur*. Manual médico compilatorio de finales del siglo XII, se describe el método de trepanación del cráneo por el que se buscaba curar a los enfermos de epilepsia que era considerada como una enfermedad mental provocada por «obra del demonio».

¹³⁴ Cinco siglos más tarde, Marie Barnes la famosa paciente de David Cooper que habitó junto con él la Villa 21 al Este de Londres, describía con esta frase la experiencia de la locura.

Representando figuras fantásticas, desordenadas y caóticas, que en muchos casos inducen un estado de franca desorientación, la pintura de El Bosco genera un sentimiento de extrañeza ante lo monstruoso de las posibilidades que en el cuadro se representan, ahí hay algo de locura, algo de esa íntima forma de vernos y, en tanto, de comprendernos donde la razón no es mediadora y el discurso desaparece para dar paso a la imaginación. No hay algo que por oposición o semejanza se le parezca, por eso es necesario ceder el lugar a la imaginación, para así poder comprender algo de ese saber tan difícil que encierra la locura. La curiosidad que genera esta obra es la curiosidad de ese saber tan próximo y, a la vez, tan lejano, donde hay algo del ámbito de lo trágico que nos confronta; una suerte de visión que ordena todo sin un orden previo.

Durante el periodo de tiempo que transcurrió entre la creación de las obras de El Bosco; *La extracción de la piedra de la locura* y *la Nave de los locos*, dos maneras de interpretar la forma de ser de la locura entraron en escena. Por un lado, la representada por El Bosco y, en cierta medida, por Sebastian Brand y, por otro, a la que Erasmo de Rotterdam da voz en su *Elogio a la locura*. La obra de El Bosco, a diferencia de la de Brand, transita libremente entre la familiaridad y la extrañeza del ser de la locura, el libro de Brand que también se titula *La Nave de los locos*, pretende ser una especie de espejo en la que cada loco se reconoce, esta obra narra un viaje sin origen ni destino; describe la condición errante, necia, que no busca una finalidad, que no funciona a partir de los preceptos de la razón, pero que tampoco naufraga del todo. A esta condición humana es a lo que Brand llamó la «locura».¹³⁵

¹³⁵ «¡Vosotros compañeros, venid aquí enseguida! Vamos al país de las Maravillas, pero estamos metidos en el fango y en la arena. No pienses que los necios estamos solos: tenemos también hermanos mayores y pequeños; en todos los países, por doquier, sin fin es nuestro número de necios. Andamos dando vueltas por todos los países, desde Narbona al País de las Maravillas; después queremos ir hacia Montefiascone y al país de Narragonia. Visitamos todos los puertos y orillas, andamos dando vueltas con gran daño, pero no podemos encontrar la orilla a que se debe arribar. Nuestro viaje no tiene final, pues nadie sabe a dónde debemos llegar; y no tenemos descanso ni de día ni de noche, nadie de nosotros presta atención a la sabiduría. Además tenemos muchos compañeros, muchos satélites y cortesanos que van siempre detrás de nuestra corte, pero que al final entran en la nave y viajan con nosotros buscando beneficio. Sin preocupaciones, tazon, sabiduría y sentido, hacemos ciertamente un preocupante viaje, pues nadie cuida, mira, observa y atiende a las cartas y al compás marino o al curso del reloj de arena. Aún menos a las estrellas, a dónde van Boyero, Osa, Arturo o Hiades, Por ello encontramos las Simplégades de modo que las rocas nos dan un golpe al barco por ambos lados y lo aplastan hasta convertirlo en pedazos, y poco del naufragio flota. [...] Nosotros buscamos beneficio en este barro, por ello tendremos pronto un mal final, pues se nos rompen el mástil, las velas y las cuerdas y no podemos navegar en el mar; las olas son difíciles de remontar: cuando uno piensa que está arriba, lo empujan abajo. El viento los lleva arriba y abajo: la nave de los necios no volverá nunca, cuando se haya hundido por completo. No tenemos ni sentido ni astucia para nadar a la orilla, como hizo Ulises después de su desgracia, quien sacó más nadando desnudo de lo que perdió y encontró en casa.

Brand trata la ambigüedad de la locura, se acerca a ella, pero no logra mantenerse a flote porque termina declinándose por una visión moralizante que divide, clasifica y encadena la locura a la jerarquía de los vicios. En Brand encontramos dos significados de la locura; por un lado, el de la experiencia trágica y, por otro, el de la experiencia crítica de ésta. Con esta obra Brand inicia el ocultamiento de la experiencia trágica de la locura, del *nihil* de la locura que no es un vacío o una pura nada nula, sino el envés de la cordura, en cuanto fuerza de ruptura que puede iniciar nuevos cauces de acción; poniendo en tela de juicio y traspasando los límites de la pura razón que, a partir de Erasmo, será cada vez más insistente.

De la Edad Media al Renacimiento se da un paso que va de la experiencia trágica a la experiencia crítica de la locura. De acuerdo con Foucault,¹³⁶ por la experiencia crítica, la locura es ridiculizada, la razón y el lenguaje son usados como instrumento en contra del saber de la locura, así es como el hombre del Renacimiento establece una distancia irónica con su propia locura, enterrando la experiencia trágica de saberse inmerso en un entramado de relaciones de fuerza entre el ser y la nada. Será tres siglos después de la obra de El Bosco, cuando El Marqués de Sade y Goya exhumen los restos de esa experiencia trágica de la locura que generó tanta fascinación durante la Edad Media. Pero «¿cómo es que llegan a construirse los privilegios de la razón crítica por la que se destruye la experiencia trágica de la locura?»¹³⁷

Para reformular la pregunta de Foucault e intentar esbozar una respuesta a través de las diferentes maneras con las que psicopatología del siglo XX abordó el fenómeno de la locura es necesario introducirnos en el ejercicio de la microanalítica del poder que, en palabras de Foucault es «la necesidad de atender a lo que se impone, cómo se impone y los ámbitos en los que se impone, es decir, de atender a las manifestaciones del poder. Mostrar que el poder no consiste únicamente en reprimir (en impedir, en oponer obstáculos, en castigar) sino que penetra más profundamente creando el deseo,

Navegamos sobre el resbaladizo borde de la desgracia, las olas golpean por encima de la nave y nos cogen muchas barcas de salvamento, también se apodera de los marinos y, al final, lo mismo le ocurre a los capitanes. La nave se queda desierta y en oscilaciones, y puede encontrar muy fácilmente un torbellino que engulla al navío y a los navegantes. Toda ayuda y consejo nos han abandonado, nos iremos a pique, el viento nos lleva con violencia. Un hombre sabio se queda en casa y obtiene de nosotros una buena enseñanza, no osa echarse al mar con ligereza, a no ser que pueda luchar con los vientos, como hizo Ulises en su día, y, si el barco se hunde, que sepa nadar a tierra firme». S. Brand. *La nave de los locos*. Edición facsímil de Antonio Regales Serna. Madrid: Akal, 1998. pp. 320-323.

¹³⁶ Cf. M. Foucault. *Historia de la locura en la época clásica, volumen I, op. cit.*, pp. 16-74.

¹³⁷ *Ibid.* p. 52.

provocando el placer, produciendo el saber»,¹³⁸ y en este sentido, nos preguntamos; ¿qué es lo que subyace a las prácticas que a lo largo de la historia han reprimido y descalificado a la fuerza de experiencia trágica de la locura?

La idea de que la locura es una enfermedad es reciente, el loco no tenía estatuto de enfermo hasta el siglo XVIII. Antiguamente los comportamientos que hoy se reconocen como síntomas de la enfermedad mental eran atribuidos a la brujería, a la posesión o a los demonios. A lo largo de los siglos XVIII y XIX la enfermedad mental, identificada por completo con el sentido de la experiencia crítica de la locura, recobra su sentido humano, pero al precio de alejar al enfermo del mundo de los humanos. Al principio del siglo XIX, para que este cambio tuviese lugar; «para que el hombre transformase su cuerpo, su existencia y su tiempo en fuerza de trabajo, y la pusiese a disposición del aparato de producción que el capitalismo intentaba hacer funcionar, fue necesario todo un aparato de coacciones desde la guardería hasta el asilo, al mismo tiempo amenazados con la prisión y con el manicomio».¹³⁹

Exaltando exclusivamente la parte biológica de la vida humana, la psicopatología del siglo XIX describió a la locura desde el punto de vista de la enfermedad, olvidando con ello que la enfermedad es una forma de defensa que surge justo ahí donde el lenguaje no alcanza a dar cuenta de las fallas constitutivas que dan consistencia al ser de lo humano. De modo que para que la psiquiatría contemporánea pudiera llegar a consolidarse, fueron necesarios los grandes cambios que durante el siglo XIX tuvieron lugar, entre los que destacan; «la transformación del concepto multiforme de «locuras» en el restrictivo de psicosis, el estrechamiento como categoría principal del concepto de «neurosis» y, por último, la fragmentación de las antiguas descripciones monolíticas de locura en lo que llamamos síntomas mentales».¹⁴⁰

¹³⁸ M. Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones» en *Estrategias de poder, volumen I*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez. Barcelona. Paidós, 1999. p. 248.

¹³⁹ M. Foucault. «Prisiones y motines en las prisiones» en *Estrategias de poder. Volumen II*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona: Paidós, 1999. p. 70.

¹⁴⁰ G. Berrios. *The History of Mental Symptoms. Descriptive Psychopathology Since the Nineteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 1996. pp. 7 y ss.

La antipsiquiatría; una pausa en el camino

A mediados del siglo XX el movimiento denominado como «antipsiquiatría», en su intento por desempolvar la experiencia trágica de la locura, mostró que no se está loco porque se esté enfermo, sino que sucede, más bien, que en la medida en que las relaciones humanas y la sociedad alienan a los sujetos, éstos enferman. A lo largo del siglo XX se pasó de la posición que sanciona la enfermedad, a la posición que reconoce las contradicciones que la han hecho posible. La psicopatología antipsiquiátrica se dio cuenta que hay un decir en relación a la vida y a la cultura que pone en entredicho la idea de que «las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro».

Este cambio de perspectiva comienza con el surgimiento de la psicopatología psicoanalítica, que concibió a la «enfermedad mental» a través del decir del sujeto, a través de su propia narración, en la que se dejan entrever los síntomas que constituyen una tentativa de ajuste para resolver los problemas que no pudieron solucionarse de otra manera. Toda perturbación, aunque objetivamente ineficaz y subjetivamente dolorosa, constituye una forma de orden, por ello la psicopatología de corte psicoanalítico no considera al conflicto como algo patológico, sino como un factor necesario que es constitutivo de la vida humana.

La psicopatología fenomenológica, por su parte, también contribuyó a erradicar la idea de la locura es sinónimo de «enfermedad mental». Mediante la descripción de la enfermedad desde el punto de vista del paciente, y a partir de un análisis de las formas en que el ser humano, en tanto *Da-sein*, es conducido a una situación de desarraigo respecto a la existencia concreta; autores como Jaspers, Husserl y Heidegger, inspiraron la clínica de orientación filosófica que fue ejercida por notables psiquiatras como Ludwig Binswanger y Eugène Minkowski.

En la historia de la psicopatología del siglo XX, el enfoque que dio origen al movimiento de la antipsiquiatría liderado por Ronald Laing y David Cooper desde el punto de vista de lo micro-social y por Thomas Szasz desde el punto de vista de lo macro-social, fue el enfoque de la psicopatología social que buscaba alternativas a la violencia inherente a los métodos de exclusión y de represión que usaba la psiquiatría ortodoxa.

Laing se manifestó en contra de los «crímenes cometidos por los psiquiatras», a quienes llamó los «miembros legalizados de nuestra sociedad»,¹⁴¹ y propuso una fenomenología social dirigida a explicar el proceso a partir del cual las personas se vuelven locas, así como las experiencias y los comportamientos que se consideran «enfermos». Thomas Szasz, por su parte, intentó desentrañar las funciones médico-legales de las instituciones de salud mental, no se interesó por explicar el comportamiento, menos aún las experiencias de las personas locas, su interés estaba en describir los procesos a partir de los cuales la locura fue «manufacturada» a través de los procesos en los que Szasz encuentra una relación histórica entre la violencia producida durante la Inquisición y sistematizada a partir del manual de cacería de brujas *Malleus Maleficarum*, con la violencia de la psiquiatría moderna sistematizada, a su juicio, a partir del DSM.¹⁴²

A lo largo del siglo XX algunos enfoques de la psicopatología pusieron en el mismo plano a los procesos mórbidos y a las relaciones humanas normalizadas, sin embargo, las prácticas psiquiátricas distaron mucho de coincidir con estos enfoques. Por el contrario, lo que se buscó al interior de los hospitales psiquiátricos fue imponer una forma de castigo a todas aquellas manifestaciones que reflejaron, de un modo o de otro, la enfermedad de esta época. Siguiendo con nuestro análisis, queremos abordar algunas metáforas que a nuestro parecer reflejan la manera en la que la locura fue tratada durante la primera mitad del siglo XX.

Empleando la distinción de Foucault entre experiencia trágica y experiencia crítica de la locura, nos hemos percatado de que las metáforas, por medio de las cuales varios significantes se acumulan hasta condensarse para formar la significación de algo nuevo, son figuras que de manera sincrónica nos facilitan la comprensión de la experiencia crítica de la locura. Mientras que las metonimias que desplazan los significantes uno a uno hasta encontrar el significado en un lugar extraordinario e insospechado, nos permiten acercarnos de manera diacrónica a la experiencia trágica de la locura que, como dijimos antes, no puede ser aprehendida mediante un concepto.

¿Por qué habrá que tratar a estas metáforas y a estas metonimias de manera filosófica? Porque son metáforas y metonimias, es decir, condensaciones sincrónicas y

¹⁴¹ Cf. R. Laing. *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin Books, 1960.

¹⁴² Cf. Th. Szasz. *La fabricación de la locura: estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*. Barcelona: Kairós, 2005.

desplazamientos diacrónicos que expresan algo generalizable acerca del ser de la locura humana.

A través de la experiencia crítica, la locura se convirtió en sinónimo de «enfermedad» y la fuerza de la experiencia trágica fue castigada mediante diversas prácticas psiquiátricas que ejercieron el poder en contra del cuerpo del loco. Por ello, Foucault dice que «al enfermo se le expulsó de los límites de la ciudad para no ver en él la escandalosa expresión de las contradicciones que han hecho posible su enfermedad y que constituyen la realidad misma de la enfermedad social»,¹⁴³ pero ¿qué hay detrás del fenómeno de la locura para que la psiquiatría reaccionase con tanta violencia?

«*La camisa de fuerza*» es una figura que condensa el significado que se le dio a la experiencia crítica de la locura, es decir, a una experiencia que pretende estabilizar el significado de la locura alrededor del hospital psiquiátrico. A finales del siglo XIX comienza la historia de una serie de prácticas psiquiátricas que dejan atrás la costumbre de encadenar al enfermo a la pared para dar paso a una compleja y eficaz forma de represión de todas aquellas manifestaciones de lo que la sociedad, junto con sus instituciones de poder, consideraron «insano».

Apelando a razones de humanidad, Philippe Pinel¹⁴⁴ a través de su *Tratado de la demencia* sugirió sustituir las cadenas con las que se sujetaba a los enfermos a la pared y cambiarlas por camisas de fuerza. Pinel «justificó» la fuerza con la que este instrumento somete al enfermo a su propio cuerpo, convirtiéndolo así en el objeto de su propio encierro; «al maníaco que, bajo la influencia de la furia más extravagante cometerá toda clase de extravagancias de lenguaje y acción [...], no se aplica más coerción que la dictada en atención a la seguridad personal. Para este propósito la camisa de fuerza será generalmente más que suficiente».¹⁴⁵

¹⁴³ M. Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*, tr. Emma Kestelblom. Argentina: Paidós, 1979. p. 120.

¹⁴⁴ En 1789, en el Asilo de Bicêtre, Philippe Pinel comenzó a instaurar la práctica de «consolar» y «clasificar» a los enfermos a su cargo. A través de lo que llamó un «tratamiento moral», Pinel estableció los primeros lineamientos de lo que más tarde sería la psicopatología moderna. Amante de las clasificaciones, Pinel se empeñó en seguir el afán taxonómico de su época, en 1801 publicó su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, es un texto que puede ser considerado como el primer tratado moderno de psiquiatría, en el que propuso sustituir el término «folie» por el de «aliénation mentale» para dar nombre a un «proceso morboso único, en el que se reúnen las más llamativas alteraciones del comportamiento y del entendimiento». La sustitución del término «*fou*» por «*insensé*» y por «*aliéné*», simboliza la ruptura con las visiones anteriores de la locura.

¹⁴⁵ R. Laing. *Esquizofrenia y presión social*, tr. Isabel Vericat. Barcelona: Tusquets, (2ª Ed.), 1975. p. 50.

Se puede decir que con la institucionalización del uso de la camisa de fuerza comienza la historia de una serie de métodos destinados a coaccionar las conductas de aquellas personas que no se adaptan al medio. Lo que en estos métodos se pone en obra, canalizando, a nuestro juicio, la metáfora de «*la camisa de fuerza*», es un nuevo modo de coacción sobre la locura que se oculta bajo la ficción de la filantropía. Por lo que el régimen de fuerza que justifica las prácticas hospitalarias dejará de tener el sentido del «castigo», para cobrar un nuevo sentido; el de «salvuarda».

Durante las dos décadas posteriores a la denuncia hecha por Jaspers del dogma que rige todo tratamiento de la locura, según el cual «las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro», la psiquiatría llevó hasta sus últimas consecuencias la lucha por extinguir de la sociedad todo rastro de «anormalidad», por lo que las prácticas psiquiátricas de la primera mitad del siglo XX aportaron diversos «métodos»¹⁴⁶ destinados a conseguir tal fin. Lo que queremos mostrar es cómo a partir de estos métodos psiquiátricos el poder entendido como «antienergía»,¹⁴⁷ busca borrar toda manifestación de disidencia penetrando en el cuerpo hasta transformarlo.

Siguiendo a Foucault, lo que buscamos es reconstruir la multiplicidad de relaciones de fuerza que no son otra cosa más que las relaciones concretas que se establecen entre individuos, en las que el poder emerge como resultado.¹⁴⁸ De modo que, en el contexto de las relaciones de poder, cabe una vuelta de tuerca respecto a la metáfora de «*la camisa de fuerza*», en lo que al encuentro con la locura concierne. A continuación analizamos este encuentro proponiendo una metáfora más; «*la sala de cardiazol*».

Además del significado que encierra la metáfora de «*la camisa de fuerza*», reflejado en la relación que el poder psiquiátrico estableció con la locura, con la metáfora de «*la sala de cardiazol*» es posible observar otro modo en el que el poder utiliza procedimientos capaces no sólo de impedir todo movimiento so pretexto de la salvuarda del loco, sino

¹⁴⁶ Entre ellos están la terapia del sueño prolongado, el shock de insulina, las convulsiones inducidas (primero mediante alcanfor y después por cardiazol), la lobotomía frontal y, finalmente, la terapia electroconvulsiva como una versión modificada de la terapia de convulsiones inducidas.

¹⁴⁷ Cf. Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica, volumen I, op. cit.*, p. 22.

¹⁴⁸ En palabras de Foucault el poder es la «multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales». M. Foucault. *Historia de la sexualidad, volumen 1. La voluntad de saber, op. cit.*, pp. 112-113.

también de doblegar las manifestaciones mediante las cuales el loco rechaza la violencia intrínseca a estos métodos, generando así un doble sometimiento que no sólo reprime, sino que usa toda manifestación de resistencia para justificar la represión. Utilizándola como metáfora, puede ejemplificarse lo que, a nuestro entender, constituyó la represión de las manifestaciones de la locura en un zona que durante el siglo XX existió al interior de los hospitales psiquiátricos y que fue denominada como «*la sala de cardiazol*».

Después de graduarse como neuropsiquiatra, Lázló J. Meduna (1896-1964) se dedicó a estudiar la relación entre las células gliales¹⁴⁹ y la epilepsia, observó que los cerebros de epilépticos mostraban una reacción intensa en las células gliales y que estas mismas células habían desaparecido en los cerebros de pacientes con esquizofrenia. El antagonismo de estas dos condiciones lo llevó a concluir que la esquizofrenia podía ser tratada mediante la inducción de convulsiones epilépticas, Meduna encontró en el alcanfor la sustancia idónea para inducir las convulsiones.

Tras experimentar cerca de un año este compuesto en animales, la mañana del 23 de enero de 1934 el paciente Zoltán, ingresado en el Instituto Real Nacional Húngaro de Psiquiatría y Neurología de Budapest, recibió, bajo la supervisión de Meduna, una inyección de cuatro gramos de alcanfor en aceite.¹⁵⁰ Al inicio del tratamiento se le suministró una inyección cada cuatro días de entre 4 y 4,5 gramos de alcanfor, después de seis meses de internamiento, Meduna sustituyó paulatinamente el alcanfor por cardiazol.¹⁵¹ A lo largo de los tres años que duró el tratamiento; conforme la frecuencia

¹⁴⁹ Células del cerebro que funcionan como un «pegamento neuronal» dando sostén a la red de neuronas y permitiendo, entre otras cosas, la comunicación entre éstas.

¹⁵⁰ Cf. B. Baran, I. Bitter, G. Ungvari, & G. Gazdag, (2008). «The beginnings of modern psychiatric treatment in Europe: Lessons from an early account of convulsive therapy». In *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 258 (7), 434-440. Retrieved from ProQuest Psychology Journals. (Document ID:1582875591).

¹⁵¹ Esta es la descripción hecha por el psiquiatra catalán Ramón Sarró de los minutos que le siguen a una inyección de cardiazol: «Las convulsiones inducidas por cardiazol se presenta cinco o diez segundos después de la inyección, a veces durante la misma. Su aparición es tan fulminante, que el operador puede quedar sorprendido y hasta emocionado las primeras veces. Las medidas oportunas deben haberse tomado previamente. Un enfermero estará preparado para interponer entre los dientes, con el fin de evitar mordeduras de lengua y labios, un tubo de caucho en forma de herradura recubierto de gasa, lo cual es preferible a un objeto duro como una espátula o cuchara de madera a la que con tanta frecuencia suele recurrirse. Además deben adoptarse las precauciones de rigor en los ataques epilépticos.

El acceso, precedido por algunos golpes de tos, se inicia con gran palidez facial, la mirada queda fija, las extremidades ejecutan algunos movimientos clónicos o de huida. En este momento el paciente ya está inconsciente. Los movimientos de huida se suspenden súbitamente, el cuerpo semi-incorporado del enfermo cae hacia atrás a causa de la progresiva contracción tónica de la musculatura dorsal, a continuación todo el cuerpo queda con rigidez tónica, abriéndose simultáneamente la boca en todos los casos durante ocho o diez segundos que se aprovechan para introducir sin prisa la goma de protección.

entre las inyecciones se acortaba, la cantidad de las dosis aumentaba. La terapia de convulsiones inducidas se prolongó hasta el 20 de enero de 1937.¹⁵²

El certificado médico que justificó el ingreso de Zoltán mencionaba que: «De acuerdo al testimonio dado por su familia, esta tarde Zoltán, L., discutió con su esposa de tal manera que creyeron que quería estrangularla. El paciente no recuerda este enfrentamiento».¹⁵³ El diagnóstico que aparece en el certificado de admisión es el de «esquizofrenia», pero el resultado del tratamiento no reveló ningún progreso, por el contrario, Zoltán cayó en un estado de estupor severo caracterizado por la inconsciencia de la inmovilidad física. En este estado los pensamientos están tan centrados en el mundo interior, que la conexión con el mundo exterior, donde el movimiento toma sentido, prácticamente desaparece, por ello tuvo que ser alimentado mediante una sonda.

Después de que Meduna abandonara la institución en 1937 para marcharse de Hungría rumbo a los Estados Unidos, y luego de tres años de convulsiones inducidas por cardiazol sin ningún efecto terapéutico, Zoltán fue sometido a quince sesiones de coma inducido mediante inyecciones de insulina. Entre 1940 y 1945 sufrió del deterioro gradual en su condición física y mental, a pesar de que la alimentación por sonda dejó de ser necesaria y de que el nivel de estupor que padecía no era tan severo, nunca fue dado de alta.¹⁵⁴

La boca se cierra lentamente sobre el tubo, evitándose las mordeduras. Las extremidades quedan en extensión, los brazos ejecutan un movimiento de rotación interna y de aducción, quedando las manos en flexión, las piernas en aducción y los pies en posición de punta. Seguidamente empieza la fase clónica. En este momento se produce emisión de orina o eyaculación sin erección. La expulsión de heces no se observa casi nunca. El rostro adquiere un matiz cianótico a veces sumamente intenso. Los miembros ejecutan sacudidas simétricas y sincrónicas según un ritmo corto de tipo pendular o nistagmiforme, es decir, con una fase larga y otra corta. Las pupilas presentan dilatación máxima y rigidez a la luz. Con gran frecuencia se observa clonus del pie y rodilla y en muchos casos también el reflejo de Babinski. Al cesar la fase clónica se retira la goma y se sujeta al enfermo a la cama o simplemente se le vigila. La duración total del acceso es de cuarenta a setenta segundos, siendo siempre la fase clónica más prolongada que la tónica (según criterio, no generalmente compartido, de von Meduna).

Después del acceso cae muchas veces el enfermo en un sueño comatoso de cinco o diez minutos. Es conveniente no interrumpirlo; si se despierta el enfermo en estos momentos algunas veces lo hace aterrorizado. En muchos casos después de un cuarto de hora el enfermo ya puede ingerir alimento. Existe amnesia para el acceso; algunas veces la amnesia es retrógrada y no se recuerda haber recibido una inyección». Citado en Fernando Dualde. *El concepto de esquizofrenia en los autores españoles a través de las publicaciones psiquiátricas españolas (1939 – 1975)*. Tesis doctoral dirigida por Vicente Luis Salavert Fabiani, Departamento de Historia de la Ciencia y Documentación, Universidad de Valencia, 2004. pp. 571 - 576.

¹⁵² Baran, B., Bitter, I., Ungvari, G., Nagy, Z., & Gazdag, G. Realizaron una exhaustiva cronología del tratamiento de Zoltán, L., a partir de la información contenida en los archivos del Instituto Nacional de Psiquiatría y Neurología de Budapest.

¹⁵³ Baran, B., Bitter, I., Ungvari, G., Nagy, Z., & Gazdag, G., *op. cit.*, p. 435.

¹⁵⁴ Dentro de las formas patológicas del funcionamiento del sistema nervioso, Foucault considera a la catatonía como parte de las reacciones de defensa. «La catatonía es uno de los más manifiestos

Meduna justificó sus experimentos a través de la idea de que las psicosis son producto de factores endógenos, sin embargo, nos preguntamos si la intención de dichos experimentos fue la de encontrar una «cura» o la de reprimir el lenguaje de la enfermedad.

¿Qué podemos extraer del caso Zoltán? Resulta paradójico que las prácticas psiquiátricas que pretendían «curar» a estos pacientes fueran prácticas que castigaron y reprimieron aún más el lenguaje de la enfermedad. De forma que el único camino que se les permitió transitar a aquellos que mostraban un retraimiento social extremo es el de la enfermedad pero, aún éste, no es un camino que pudieran recorrer con libertad, sino un laberinto cuya única salida es la enfermedad misma, a modo de la más cruel y peligrosa de las exclusiones. Este es el lenguaje de la enfermedad y como tal hay que comprenderlo, es decir, cifrado en términos de figuras de exclusión que se generan al interior de las sociedades (enfermos mentales), en cuyo «beneficio» se han desarrollado instrumentos de coacción (camisa de fuerza, sala de cardiazol, etcétera) que, a su vez, justifican la ausencia del «enfermo mental» de la sociedad. Mediante su práctica coercitiva, el poder borra de la memoria el hecho de que por la exclusión se genera la enfermedad y no al revés. Durante la segunda mitad del siglo XX la antipsiquiatría mostró que la exclusión es una agresión tan brutal que, llevada hasta sus últimas consecuencias, produce paranoia y esquizofrenia.

El concepto de esquizofrenia es una especie de camisa de fuerza conceptual que restringe gravemente las posibilidades tanto de psiquiatras como de pacientes. Quitando esta camisa de fuerza, podemos ver qué es lo que pasa. [...] Toda nuestra civilización presente puede ser una cautividad que el hombre en cierta forma se ha impuesto a sí mismo. Pero las observaciones en las que se han basado psiquiatras y psicólogos para construir la imagen prevalente de la esquizofrenia han sido llevadas a cabo, casi enteramente, con seres humanos en cautividad doble o incluso triple.

El hombre no siempre se vale de barrotes para construir jaulas. También las ideas pueden ser jaulas. Aquellos que no viven según las ideas de la mayoría son los que han de ser puestos en jaulas especiales. Pero tenemos que encerrarles con llave tanto conceptual como físicamente. Las puertas de las clínicas mentales se abren en

ejemplos de inhibición generalizada, y el pronóstico favorable que implica muestra la significación de la inhibición: es esencialmente un mecanismo de defensa y de recuperación. En el momento en el que las condiciones normales del medio ya no permiten la actividad normal del sistema nervioso, y que las contradicciones a las que está sometido el individuo ya no permiten la dialéctica normal de la inhibición y la exaltación se instala una inhibición de defensa. Esta inhibición de defensa explica los mecanismos de la enfermedad: porque la inhibición se encuentra así reforzada, se localizan los puntos de exaltación creando los núcleos patológicos; porque su dinamismo está acentuado, las reacciones positivas están fijadas en una rigidez que excluye toda plasticidad y toda adaptación». M. Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*, op. cit., p. 113.

cierta forma, pero las más difíciles de abrir son las puertas de nuestras mentes.¹⁵⁵

En el artículo publicado bajo el título *Migration and Schizophrenia* (2007),¹⁵⁶ se muestra cómo la experiencia crónica de la discriminación social altera la función de la dopamina en el cerebro y cómo el impacto de los estresores sociales como el racismo, el desempleo, la disfunción familiar y la falta de acceso a los servicios básicos, contribuyen al desarrollo de la esquizofrenia. En este sentido, podemos interpretar las palabras de Laing cuando escribió lo siguiente; «Marx dijo: un negro tiene la piel negra bajo todas las circunstancias, pero sólo bajo ciertas condiciones socio-económicas es un esclavo. Un hombre puede atascarse bajo todas las circunstancias, descubrir que se ha perdido, y tener que dar la vuelta y regresar un largo trecho para encontrarse de nuevo. Sólo bajo ciertas circunstancias socio-económicas sufrirá de esquizofrenia».¹⁵⁷ La falta de relaciones humanas satisfactorias conlleva un riesgo evidente y, en este sentido, Laing piensa que «la esquizofrenia constituye, en realidad, la estrategia especial que una persona inventa con el objeto de vivir una situación invivible».¹⁵⁸

La psicopatología social denunció los métodos de exclusión y de represión que subyacen a las prácticas psiquiátricas, por lo que el movimiento de la antipsiquiatría estableció la relación entre los desordenes mentales y los factores socio-económicos, con el fin de buscar alternativas a la violencia inherente de la psiquiatría ortodoxa. Laing se manifestó en contra de la psiquiatría proponiendo una fenomenología social que hiciera inteligible el proceso por el cual las personas se vuelven locas, y para ello recupero la palabra «*madness*», para hablar de las experiencias y de los comportamientos que la sociedad considera «enfermos». De acuerdo con Laing estar loco no es una forma de estar enfermo, muchos de los llamados «trastornos» que son vistos como patológicos en sí mismos podrían ser más bien la etapa de un proceso de curación.

En un intento extraordinario por entender el lenguaje de la locura, Laing nombró con distintas palabras la manera en la que la locura se hace presente: formas que como él advierte resultan «extrañamente familiares»,¹⁵⁹ Laing ayudó a mucha gente a atravesar la

¹⁵⁵ R. Laing. *Esquizofrenia y presión social*, op. cit., p. 44.

¹⁵⁶ J. Selten, E. Cantor & R. Khan. «Migration and Schizophrenia» in *Current Opinion in Psychiatry*. March 2007, Volume 20, Issue 2. pp. 111-115.

¹⁵⁷ R. Laing. *Esquizofrenia y presión social*, op. cit. p. 44.

¹⁵⁸ R. Laing. *The Politics of Experience*. Ballentine Books, 10th Edition. New York, 1972.

¹⁵⁹ Cf. Ronald Laing. *Selected Works: Knots, Volume 7*. London: Routledge, 1997.

senda de la locura, vio a la locura de cerca y eso lo llevó a poder nombrarla de diversas formas: *knots* [nudos], *tangles* [enredos], *fankles* [actividad caracterizada por cambios constantes], *impasses* [desarreglos], *disjunctions* [dilemas], *whirligogs* [actividad de actividad incesante], *binds* [fuerzas que lían].

Estas palabras, advierte Laing, hacen referencia a experiencias específicas, de personas específicas y, en este sentido, no son susceptibles de ser esquematizadas, ni sistematizadas a partir de ningún tipo de cálculo lógico-matemático. De modo que son independientes de contenido y libres de ser llenadas con múltiples significados. A nosotros nos parece que la manera en la que Laing habla del lenguaje de la locura tiene muchos puntos en común con la forma en la que Deleuze y Guattari caracterizan a los eslabones semióticos:

Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cognitivos: no hay una lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, tan sólo hay un cúmulo de dialectos, de *patois*, de *argots*, de lenguas especiales. El locutor-oyente ideal no existe, ni tampoco la comunidad lingüística homogénea. La lengua es según la fórmula de Weinreich, *una realidad esencialmente heterogénea*. No hay una lengua madre, sino la toma de poder de una lengua dominante en una multiplicidad política. La lengua se estabiliza en torno a una parroquia, a un obispado o a una capital. [...] Una lengua sólo se encierra en sí misma en función de su impotencia.¹⁶⁰

Pero la lengua también se estabiliza en torno a un hospital psiquiátrico, y esto se ve a través de la forma en la que el siglo XX trató con la locura al evitar que esos *nudos*, *enredos* y *confusiones*, se manifestaran.

¿Quién es el loco? ¿Quién es el paciente? En el anti-hospital no hay forma de saberlo. En 1962 David Cooper inauguró la unidad especial para jóvenes con esquizofrenia llamada «La Villa 21», ese fue el primer intento de la antipsiquiatría para ofrecer a los locos un lugar donde la locura se viera como una oportunidad de morir y de volver a nacer; «la Villa 21 se convirtió en una casa, sin que hubiera ningún miembro del personal que pusiera a los pacientes en la cama, les hiciera levantar, les diera drogas. Llegó a no verse claro quién, si es que había alguien, estaba tratando a quién y para qué, puesto que ya no era discernible, o ni siquiera un problema, quién estaba sano y quién loco».¹⁶¹

¹⁶⁰ G. Deleuze y F. Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p.13.

¹⁶¹ R. Laing. *Esquizofrenia y presión social*, op. cit., p. 37.

Tres años más tarde en el edificio Kingsley Hall ubicado al Este de Londres, Laing estableció un lugar destinado a albergar personas con fuertes psicosis; la idea fue la de crear un modelo de casa donde se guiara a las persona hacia el espacio y tiempo interiores. Lo que en términos psiquiátricos significaba que los antiguos pacientes ayudarían a los nuevos pacientes a volverse locos. Era un espacio dedicado a dejar a las personas explorar su propia locura, su caos interno, Laing pidió a sus compañeros residentes en Kingsley Hall que discutieran con él sus experiencias y esto fue lo que le dijeron: «Hay cosas como tocar el piano. Yo soy muy poco musical. No sé tocar ningún instrumento. Nunca había tocado delante de nadie un instrumento que no supiese tocar. Y aquí puedo hacerlo, aporrearlo y hacer ruido. No tengo la sensación de estar haciendo el ridículo. También me atrevo a bailar. Hasta ahora nunca había sido capaz de bailar delante de los demás. Y aquí sí. Y también por primera vez desde mi infancia, quizás por primera vez en mi vida, puedo realmente jugar con otra persona».¹⁶²

El Kingsley Hall se convirtió en un espacio para tratar los problemas humanos en comunidad, Mary Barnes fue una de las residentes de este lugar, ella junto con el doctor Joseph Berke escribió un libro sobre la experiencia de la locura. Barnes nos habla respecto a la locura: «la locura es la guardería, no la biblioteca [...], la locura y su comprensión son más afines a la contemplación que a la actividad intelectual como tal. [...] La locura es purificación. Para atravesarla se requiere un guía o, en la terminología actual de nuestro mundo, un terapeuta. Tiene que ser un viaje a través, no al rededor, y sólo la presencia de alguien más puede evitar que desistamos. [...] El viaje a través de la locura es una cuestión de disciplina y control. De este modo el sentimiento nos libera y nos sirve, en vez de encadenarnos y matarnos».¹⁶³

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la antipsiquiatría en Inglaterra y de médicos como Franco Basaglia en Italia, quien localizó en el capitalismo y en cualquier forma de totalitarismo la fuente de la enfermedad, al considerarlos en sí mismos patógenos; la neurobiología de los desordenes mentales siguió la tendencia de la medicalización de diversas conductas humanas, poniendo énfasis en la autoproclamada «universalidad de la biología», en oposición a la llamada «particularidad de una cultura». A lo que Laing respondió que «si existe una química del terror, existe también una química de la desesperación crónica; y es más, existe una química para cada cosa. En consecuencia, no

¹⁶² *Ibíd.* pp. 69 – 71.

¹⁶³ M. Barnes. *Laing y la antipsiquiatría*. Compilación de Robert Boyers y Robert Orill. Madrid: Alianza, 1978. pp. 269-273.

podemos valorar todas estas cosas de modo justo hasta que los científicos no hayan desarrollado una auténtica química social». ¹⁶⁴

De la clínica a la crítica

De manera análoga a la forma en la que Horkheimer se refirió a la «industria cultural» para hacer notar la capacidad del capitalismo de producir medios de masas capaces de imponer el imperativo de la diversión, hoy se erige la dictadura de la industria farmacéutica que promueve el imperativo de la «salud» bajo el mandato de la «normalización» y, con ella, asegura la ausencia de la tan temida «anormalidad».

Con el término «*disease mongering*» ¹⁶⁵ diversos profesionales, cuya puesta en común se centra en combatir la mercantilización de la salud y, por lo tanto, en combatir la mercantilización de la vida, han denunciado la «promoción» de ciertas enfermedades y especialmente de las enfermedades que atacan las relaciones interpersonales. Entendiendo por «medicalización de la vida», el proceso de convertir situaciones que han sido siempre normales en cuadros patológicos y pretenden resolver, mediante la medicina, situaciones que no son médicas, sino sociales, profesionales o de las relaciones interpersonales. ¹⁶⁶

Desde la clínica se observa cómo en los países desarrollados, en los que está garantizado el acceso a las necesidades básicas y está asegurada la atención de las enfermedades existentes, aparece una tendencia creciente a abarcar dentro de ámbito sanitario situaciones que hasta en este momento eran consideradas ajenas al mismo. Por lo que algunos médicos señalan que «la sociedad ha desplazado al campo médico la búsqueda de soluciones a problemas inherentes a la realidad subjetiva y social de las personas y la obsesión por una salud perfecta se ha convertido en un factor patógeno predominante. En el momento actual el derecho a la salud está convirtiéndose en un peligroso objeto de consumo, y no estamos lejos de un horizonte indeseable en el que la sociedad viva de manera insana por su desmedida preocupación por la salud. Estamos asistiendo a la generación de una dependencia de la medicina que incapacita a las personas a cuidarse a sí mismas y una disminución de la tolerancia al sufrimiento y al

¹⁶⁴ R. Laing. *Intervista sul folle e il saggio*. A cura di Vincenzo Caretti. Bari: Laterza, 1979.

¹⁶⁵ Que suele traducirse como «promoción de enfermedades» o «invención de enfermedades».

¹⁶⁶ Cf. Ramón Orueta Sánchez *et al.*, «Medicalización de la vida (I)», en *Revista Clínica Médica Familiar* 2011; 4 (2). p. 150.

malestar»;¹⁶⁷ razón por la cual el mercado fomenta la demanda de medicina y de tecnología médica como si fuesen bienes de consumo.

La enfermedad se ha convertido en un producto industrial alimentado por el imperativo de estar «sano», por eso hemos abordado el problema de la comprensión del fenómeno de la locura humana a partir de la idea de Foucault según la cual; «el poder como antienergía es el elemento clave de la crítica a la locura de Occidente».¹⁶⁸ Pero en Occidente –a decir de algunos médicos– es necesaria «la recuperación de las actitudes vitales de la sociedad. La sociedad debe recuperar niveles de tolerancia que se han ido perdiendo y recuperar actitudes como la asunción de lo inevitable, la aceptación de los acontecimientos y de la enfermedad o la aceptación de vivir con incertidumbres. Los políticos, los sociólogos y los demás colectivos implicados deberían realizar un estudio de las causas que han llevado a la sociedad a ese cambio de actitudes, lo que dará las pistas necesarias sobre las actuaciones a implementar para reconducir dicha tendencia, así como la promoción de la autonomía de la población donde se incluyen dos aspectos importantes; la autonomía como capacidad de decisión y como capacidad de autocuidado».¹⁶⁹

Aún en el contexto en el que se desarrolla el proceso de hipernormalización, al que se encuentra expuesto la vida social, el movimiento conocido como «postpsiquiatría» reclama su lugar. Este es un lugar en el que es posible, según de los psiquiatras que pugnan por una psicopatología capaz de recobrar el origen fenomenológico y el discurso de la crítica social al interior de la práctica clínica; «integrar el psicoanálisis en la interpretación de los síntomas, sin aceptar por ello ni su arrogancia ni su intimidación ni sus exageraciones, pero tampoco la manipulación vanamente ridiculizadora de sus adversarios. Su inspiración, precisamente es la más oportuna para permitirnos oponer el hombre deseante al hombre máquina y para evitarnos confundir el deseo con la secreción química».¹⁷⁰

¹⁶⁷ *Ibíd.* pp. 151-152.

¹⁶⁸ Cf. M. Foucault. *Historia de la locura en la época clásica, volumen I, op. cit.*, pp. 22 y ss.

¹⁶⁹ Cf. Ramón Orueta Sánchez et al., «Medicalización de la vida (II)», en *Revista Clínica Médica Familiar* 2011; 4 (3).p. 214.

¹⁷⁰ F. Colina. *El saber delirante*. Madrid: Síntesis, 2007. p. 12.

2.2 El saber psicoanalítico

«¿No es manifiesto que la experiencia analítica se entabló del hecho de que a fin de cuentas, nadie, en el estado actual de las relaciones interhumanas de nuestra cultura se siente cómodo?»

J. Lacan, *El Seminario 3*.

Hay diferentes vías por las que el pensamiento contemporáneo pretende llegar a localizar el origen del malestar que se observa a través de las desavenencias de la cultura, en este cruce de caminos asistimos a un diálogo que no ha hecho más que comenzar. Se trata de un diálogo donde la filosofía y la clínica comparten un objetivo común; el de llegar a descifrar el significado que resguarda la «verdad» que subyace a las manifestaciones de los fenómenos patológicos de nuestra época, los mismos fenómenos que son susceptibles de desmentir las imposturas que con el tiempo han llegado a confundirse con el original.

No se trata de llegar a localizar fenómenos no alienados o incorruptos, es decir, «puros», sino de localizar aquellos que han ido transformándose hasta adquirir la condición de fenómenos «evidentes» pero que, sin embargo, son capaces de revelarnos algo acerca del origen del malestar actual. No hay algo así como originales incorruptos hay, para decirlo con Wittgenstein; «parecidos de familia». Estructuras que como observó Lévi-Strauss nos revelan semejanzas, de modo que cuando lo que pretendemos es estudiar un fenómeno para entender su estructura, no se trata de descubrir las relaciones concretas que aparecen en él, sino de construir uno o varios modelos susceptibles de revelar la estructura encubierta.

En este sentido fue que el estructuralismo contribuyó a llevar a cabo una radicalización de la idea de sistema y, con ello, alejó la posibilidad de asumir que existen ciertos elementos que se determinan en virtud de sí mismos y no en virtud de sus relaciones recíprocas. Estas relaciones pueden llegar a localizarse a través de ciertos rasgos, para lo que hará falta saber cuál es el tipo de ser específico de esos rasgos.

Hay modelos conscientes y modelos inconscientes, de estos últimos el psicoanálisis pretende extraer su saber. A través de un modelo o «*matema*» de lo que no se dice pero

que, sin embargo, puede transmitirse como un intento de arrancar el saber a lo inefable, y darle entonces, una nueva forma íntegramente transmisible que Lacan resumió a través de ciertas figuras a las que llamó «matemas»;¹⁷¹ formas que no pretenden tomar por asalto el lugar de la formalización integral, puesto que estas figuras siempre suponen un resto que se escapa.

La vía del psicoanálisis, y más concretamente, la vía de la orientación lacaniana asume que la verdad como saber es la verdad a la que se llega después de haber recorrido un camino cuyo proyecto es el de «llegar a saber sin-saber»; un proyecto que parte del reconocimiento de que la vida es portadora de un enigma, en donde la verdad sólo puede decirse a medias. Para que el enigma pueda desplegar su sentido es necesario acceder a la diferencia entre el enunciado y la enunciación, esta diferencia hace que el enigma probablemente pueda ser una enunciación, y decimos «probablemente», porque depende de cada quien convertir al enigma en un enunciado; «apáñenselas como puedan, como hizo Edipo, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto»,¹⁷² le decía Lacan a su auditorio en 1970.

Fue Pascal quien observó que hay muchos términos que no podemos llegar a definir como el término «ser» o el término «verdad», porque para definir algo hay que usar necesariamente el verbo «ser». «Ser» y «verdad» son palabras primitivas que desde siempre, tal y como Heidegger advierte, han estado relacionadas entre sí aunque, como el mismo Heidegger apunta; «hoy la cuestión del ser ha caído en el olvido».¹⁷³ Podemos decir que si La filosofía siempre vinculó al ser con la verdad y si el ser ha caído hoy en el olvido, la cuestión de la verdad corre con la misma suerte. Pero si debe plantearse nuevamente la cuestión del sentido del ser como punto de partida del pensamiento, también debe volver a plantearse la cuestión del sentido de la verdad.¹⁷⁴

Replantear el sentido de la verdad fue lo que Lacan hizo a lo largo de *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, en el que durante la sesión del 10 de junio de 1970, aseveraba que «la verdad tiene más de un rostro». Se trata de una verdad que no cesa de escabullirse entre tropiezos, deslices y choques de los significantes, se trata de la verdad

¹⁷¹ Los matemas son: el significante, el estadio del espejo, el deseo, el sujeto, el fantasma, el *Otro*, el objeto *a*, las fórmulas de la sexuación.

¹⁷² J. Lacan. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, tr. Eric Berenguer y Miquel Bassols. Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 37.

¹⁷³ M. Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 25.

¹⁷⁴ M. Plon y H. Rey-Flaud (Dir.) *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*, tr. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008. pp. 20 y ss.

del deseo inconsciente, de una verdad que se revela entre sueños, lapsus, chistes, actos fallidos, es decir, se revela a través de las manifestaciones del inconsciente, pero ¿a través de qué elementos estas manifestaciones obtienen consistencia o alcanzan su verdad?

Para Lacan decir que «el ser es hablante» constituye un pleonasma porque el ser-habla, esta es una fórmula radical que abre la vía de la búsqueda del saber a través de la palabra que es, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad a través del ser. Para Hölderlin en el principio «éramos un signo desprovisto de sentido», éramos olvido. Éramos Mnémosyne que se funde en el olvido, éramos un agujero en el saber que, sin embargo, gobernaba la potencia de nuestras representaciones, determinando así la relación de cada individuo con la verdad. Si al principio fue Mnémosyne, hubo un primer momento en el que tuvo que caer el elemento que «asegura» la memoria y abre paso al olvido. Esa caída primera del significante que hace posible la presencia del *ser-en-el-mundo*, se dio a partir de un proceso de transcripciones en las que un cuerpo de signos se inscribió en otro cuerpo de signos más elevado.

De esta manera transcurrieron los años de la infancia; Mnémosyne se inscribió en el sujeto dando origen al sujeto del lenguaje, es decir, al sujeto que es capaz de simbolizar la realidad psíquica a través del lenguaje. A esto fue a lo que Lacan llamó la «condición lógica necesaria para que el inconsciente se ponga en movimiento»; un proceso por medio del cual se reconocerá, una y otra vez, esa caída primaria del significante que dio a Mnémosyne la «libertad» de poder olvidar, la «libertad» de poner en acto un proceso por medio del cual «el significante ausente no cesará».¹⁷⁵ Porque la verdad sólo puede decirse a medias, el saber que Mnémosyne resguarda es, en cierta medida, el saber del psicoanálisis.

El retorno a Freud

Durante las primeras décadas del siglo XX, para que Lacan pudiese retornar a la obra de Freud fue necesaria la combinación de ciertos elementos presentes en la atmósfera cultural de aquella época; dos autores con los que se abre la vía que permite el retorno a Freud son los psiquiatras Gatan de Clérambault y Emil Kraepelin. De Clérambault es especialmente importante la obra que se refiere al «automatismo mental»¹⁷⁶ como una

¹⁷⁵ M. Plon y H. Rey-Flaud (Dir). *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía, op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁶ Una versión del desgarramiento de la identidad fue desarrollada por Clérambault (1872-1939), quien se empeñó en descubrir la génesis y los primeros pasos de la edificación de las psicosis que hasta

manera de abordar el texto subjetivo, en la que el automatismo es caracterizado por los efectos subjetivos que son relatados por el paciente a modo de manifestaciones extrañas y anormales que le son impuestas en su pensamiento. Con el concepto de «automatismo mental» Clérambault abrió la puerta a la emancipación de los significantes, percatándose de que cuando las psicosis se desencadenan lo primero que salta por los aires es la asociación, aparentemente inseparable, entre el significante y el significado. Entonces el soporte material se fragmenta y adquiere una independencia insospechada,¹⁷⁷ por lo que la experiencia de la psicosis equivale a la experiencia de ser expulsado del lenguaje. En lo inhabitable del lenguaje la cura dependerá de hacer vivible el hostil terreno que se encuentra más allá del límite del lenguaje, en el extrarradio, para lo que será necesaria una lengua nueva con la cual poder habitar el nuevo terreno; el terreno del sinsentido, del absurdo, del imposible, de lo que podría no ser, de lo inexplicable.

Fue Kraepelin, contemporáneo de Freud, quien en un esfuerzo por observar los signos de la enfermedad concluyó que un trastorno es «un término deliberadamente ambiguo para incluir las diversas condiciones que no llenan los requisitos para ser llamadas enfermedades, donde lo mental se caracteriza como una definición no del todo satisfactoria».¹⁷⁸ Bajo la senda de Kraepelin, Freud afirmó su lealtad a la envoltura formal del síntoma que es la verdadera huella clínica. Una huella que finalmente se invierte para dar efecto a nuevos fenómenos, a través de los cuales es posible ver una transposición por la que el síntoma realiza un «efecto de creación». Pero no fue hasta el célebre caso *Aimée*,¹⁷⁹ que la clínica reveló la estructura que subyace a estos fenómenos de creación otorgando así pleno sentido a la estructura del delirio; se trata de una estructura que podríamos representar como un juego de imágenes en un teatro doblemente ficticio, ya

entonces habían sido relegados a la sombra. Estaba guiado por el anhelo de descubrir sus «*mécanismes générateurs*», basándose en multitud de observaciones de sujetos que debutaban en las psicosis, atribuyó a estos fenómenos un origen común tratándolos bajo la mirada de la semiología, proponiendo finalmente una organización jerárquica, concluyendo que el *síndrome de automatismo mental* está constituido siempre por los mismos trastornos psíquicos, motores y sensoriales que se imponen de manera brutal y automática en la mente del sujeto. Convencido de la oposición entre el delirio (superestructura) y psicosis (estructura), precisó que el automatismo es un fenómeno primordial sobre el que pueden edificarse delirios secundarios muy variados; «se puede decir que en el momento en que el delirio aparece la psicosis ya es antigua». Por «automatismo mental» Clérambault entendió los fenómenos clásicos como: el pensamiento precedido, la enunciación de actos, las impulsiones verbales y la tendencia a los fenómenos psico-motores. Cf. J. Álvarez, R. Esteban y F. Sauvagnat. *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. Madrid: Síntesis, 2009. p. 96.

¹⁷⁷ Cf. F. Colina. *El saber delirante*, op. cit.

¹⁷⁸ J. Álvarez, R. Esteban y F. Sauvagnat. *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*, op. cit., p. 83.

¹⁷⁹ Caso a través del cual Lacan elabora su teoría sobre la paranoia de las relaciones, esta fue la tesis doctoral en medicina que presentó en 1932.

que el delirio habla a través de un espacio que es, a la vez, una métrica del abismo donde se proyecta la maquinaria del paso al acto.

Para la nueva generación de psiquiatras franceses de la década de 1920 que tenían aspiraciones freudianas y anti-organicistas, la búsqueda de una lógica al interior del delirio les llevó a lugares hasta entonces insospechados. Esta lógica se compone de tres tiempos en el desarrollo de una forma de delirio a la que Lacan llamó «paranoia de autopunición»; compuesta por una fase-prepsicótica que es el momento inicial en el que se consigue un equilibrio paradójico, un tanto «artificial», que es alterado por una primera descompensación, por un primer momento de liberación del delirio sobrevenido por lo que Lacan llamó: «una trampa del destino», en la que se desencadena un delirio organizado, una especie de círculo que da su particular coherencia al delirio en el que lo particular se subsume a lo universal. La salida de este círculo se juega en un pasaje al acto del delirio, es decir, en un acto que trae como consecuencia la caída del propio delirio.

Lo vivido en el delirio es equivalente a la identificación total a la imagen virtual del «rival»; lo que equivale a la fragmentación corporal, por lo que Lacan descubre que el fenómeno de la locura no se puede separar del problema de la significación y que la causalidad de la locura está fijada por las determinaciones de las «*imagos*», es decir, de las imágenes o las fantasías subjetivas que forman parte de la vida inconsciente del individuo.

Para acercarnos a la lectura que Lacan hace de las obras de Freud es necesario comprender en qué sentido Lacan traspasó las puertas del psicoanálisis, en qué sentido abrió la puerta a las fantasías por medio de las cuales el *ideal del yo* es aprehendido, tal y como sucede, por ejemplo, en el estadio del espejo; un momento psíquico y ontológico en el que Lacan observó la anticipación de la experiencia de la unidad corporal.

Es un momento en el que el niño reconoce por primera vez su propia imagen en el espejo, pero este reconocimiento se da través de la identificación con la imagen del semejante, como una identificación que le permite, a su vez, la percepción de su propia imagen en el espejo. En el momento en el que el niño se reconoce por primera vez en el espejo se puede decir que el *yo* ha nacido, más que un mecanismo de integración, Lacan lo interpretó como un mecanismo de alienación a una totalidad otra, diferente, que es, sin embargo, una totalidad imaginaria que resulta de un movimiento inspirado en la dialéctica del amo y del esclavo. Al interior de la dialéctica amo-esclavo las relaciones humanas se presentan en un primer momento como relaciones de dependencia, de esclavitud y de alienación, hasta el punto en que pueden resumirse según la fórmula «o uno o el otro».

Lacan se embarcó en el análisis de la relación de las «*imagos*» fundadoras de la personalidad tomando como referencia la dialéctica de la alienación en función de la cual se establece todo el proyecto psicoanalítico. Algunas de las premisas de este proyecto parten del hecho de que no debemos fiarnos de otra cosa más que de la experiencia del sujeto, por lo que la experiencia del sujeto es la única materia con la que se realiza el trabajo psicoanalítico, en el que se observa que el principio de placer impulsa el movimiento que lleva a cabo la articulación significativa de la repetición, pero en el trabajo psicoanalítico también se observa que el principio del placer se entrega a un goce y que éste transita alrededor la pulsión que, a decir de Freud, siempre es una pulsión de muerte. Si la pulsión es siempre una pulsión de muerte, ¿qué pasa entonces con el intercambio por medio del cual los pensamientos inconscientes buscan la satisfacción del principio de placer?

Para intentar responder a esta pregunta habrá que romper la ilusión que reduce la identidad de los pensamientos al pensamiento de la identidad, para así poder introducir los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis que son; el inconsciente, la repetición, la pulsión y la transferencia. En la disipación de esta ilusión, el inconsciente se define como «el discurso del *Otro*»,¹⁸⁰ es decir, como un discurso que articula en el *Otro* la cuestión de la existencia, de la sexualidad y de la muerte. Para Lacan el inconsciente está estructurado como un lenguaje que encuentra en la repetición una barrera más allá de la cual está la «*cosa*» analítica; es una barrera en la que se producen los frenos, en donde se organiza la inaccesibilidad del objeto, en tanto que objeto de goce. Para compensar la inaccesibilidad de este objeto es necesario ir más allá de esa barrera donde se proyecta toda sublimación individual, es decir, es necesario ir al campo del *Otro* por la vía de la transferencia.

La transferencia es una puesta en acto de la realidad del inconsciente, es un acto de la palabra por medio de la cual el sujeto se vincula con el *Otro*. En la transferencia se establece una especie de «alianza» entre el analista y el inconsciente en la que se da el mostrarse o el venir a presencia del inconsciente. El analista es el soporte de este venir a presencia, mientras que el sujeto es el efecto del lenguaje cuando la palabra se dirige al *Otro* para captar su sentido, por lo que la lógica de la transferencia está en suponer un sujeto al saber, es decir, en suponer un sujeto al inconsciente.

¹⁸⁰ Cf. J. Lacan. *Escritos, volumen 1, op. cit.*

En el retorno de lo reprimido subsiste una especie de residuo que se sustrae de la búsqueda del placer; es un *más allá del principio del placer*, pero la repetición no es nunca una repetición en el sentido usual de la repetición de lo idéntico es, más bien, en el sentido en el que la pulsión busca al objeto causa del deseo, es decir, al objeto *a* que es un objeto por definición imposible de alcanzar. A través del fenómeno de la represión Freud observa que al interior del aparato psíquico opera un movimiento de diferencia y de repetición, en el que la represión obedece a la insistencia del sujeto de «no querer saber» con respecto a su propio enigma, pero el sujeto del inconsciente «sabe» y, en este sentido, hay un regreso de lo reprimido, un regreso del saber inconsciente que, sin embargo, no regresa siempre bajo la misma máscara.

Para entender qué es la «pulsión» es preciso concebirla como algo anterior a toda relación del sujeto con el objeto, donde la pulsión constituye la reserva energética entre el *yo* y los objetos. La pulsión da forma a la estructura previa que aloja la relación fenomenológica entre el sujeto y el objeto, al interior de la cual la posición del *yo* respecto a la pulsión es tal, que puede intercambiarse con los objetos por sustitución, de forma que la pulsión queda investida por su desplazamiento. En la «lógica» particular del aparato psíquico la pulsión se representa como un cúmulo de energía; la originalidad de Freud fue haber situado en el inconsciente el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza, un punto donde «la pulsión es una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico a consecuencia de su conexión con lo corporal».¹⁸¹

Para Lacan la pulsión es un montaje caracterizado por la discontinuidad y la ausencia de lógica racional, por medio de la cual la sexualidad participa de la vida psíquica al conformarse la fractura narcisista del inconsciente, a modo de una fractura que marcará el límite entre el interior y el exterior. Sin embargo, el objeto de la pulsión no puede ser asimilado a ningún objeto concreto, por lo que para captar la esencia del funcionamiento pulsional hay que concebir al objeto como un hueco, como un vacío no representable, es decir, como el objeto *a*,¹⁸² que es un objeto que no puede ser asimilado pero puede ponerse en acto.

Los cuatro conceptos fueron introducidos a la luz de una topología que Lacan formuló a partir de cuatro registros; el de lo Imaginario, el de lo Simbólico, el de lo Real y el del

¹⁸¹ Cf. S. Freud. *Introducción al psicoanálisis*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, 1967.

¹⁸² Cf. J. Lacan. *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*, tr. Juan Luis Delmont y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1988.

Síntoma, este último Lacan lo añade hacia 1975 a modo de un registro que permite anudar o vincular a los otros tres restantes. Mientras que en el registro de lo Imaginario se forjan las imágenes que dan consistencia al lugar que cada sujeto ocupa en el mundo, en tanto que estas imágenes se constituyen en la relación especular que abre las puertas al significado de la función paterna, es decir, de la función del padre real o simbólico en su papel de transmisor de la ley; el registro de lo Simbólico se inscribe en el mundo de la cultura, en el mundo de la herencia transmitida que podemos localizar en el campo del *Otro*, donde se constituye la dimensión histórico-lingüística-familiar de cada sujeto.

El registro de lo Real, por su parte, se localiza en el campo de lo im-productivo, de lo im-posible, es el lugar de los significantes sin significado o el lugar de la des-presencia. Lo Real es lo que no podemos pensar, imaginar o representar. Es lo inconceptualizable, lo que no se puede poner en palabras, lo que se le escapa al lenguaje, es un indeterminado incontrolable que se manifiesta a través de cortes ontológicos que aparecen en la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio, en las que lo irrepresentable de la vida humana encuentra un lugar, pero para que estos cortes no terminen por aniquilar la vida, la realidad inconsciente necesita someterse a sus propias coordenadas fantasmáticas.

Lo Real puede rastrearse en la teoría de Lacan a partir de las diferentes posiciones que a lo largo de su enseñanza ocupó en relación a los otros tres espacios; el de lo Imaginario, el de lo Simbólico y el del Síntoma. Lo Real se encuentra en un espacio que en virtud de su absoluta positividad genera *nada*; es un espacio negativo que la teoría lacaniana fue habitando poco a poco, donde la ausencia radical acontece a modo de un motor preontológico que no es ni verdadero ni falso es, más bien, de constitución aporética. Su homónimo –estructurado como lenguaje– es el inconsciente, pero a diferencia de éste, el sentido que se produce desde la falta de fundamento no es un sentido lingüístico que después de un proceso de desciframiento pueda localizarse, sino un sentido pre-lingüístico que se sitúa en algún lugar del inconsciente resistiendo siempre ante cualquier intento de interpretación, por lo que aquí la hermenéutica no tiene tarea alguna. Sin embargo, esta condición pre-ontológica y pre-lingüística es lo que asegura «algo» en vez de «nada», asegura la elección personal e intransferible del propio síntoma, que es la manera en la que cada uno elige para lidiar con su goce, con su exceso de vida, con su propia sobreabundancia.

Hacia el final de su vida, Lacan introdujo al Síntoma como el cuarto elemento de la topología que permite anudar a los otros tres, porque un síntoma surge ahí donde la palabra falla, ahí donde el sujeto se dirige al *Otro*, es decir, en donde se dirige a la figura en la que converge el conjunto de los significantes que la cultura contiene y custodia.

Antecedentes históricos

Con el comienzo del siglo XX algunos autores pusieron en primer plano el papel que tiene la historia del sujeto en relación a sus «perturbaciones mentales» frente a cierto número de autores del siglo XIX para quienes lo esencial radicaba en la forma de dicha perturbación. Para estos últimos la «perturbación» era observable a partir de los comportamientos en los que la enfermedad se ponía de manifiesto, por lo que se afanaron en describir, medir y cuantificar el comportamiento de todos aquellos a los que consideraron como «alienados». Entre los representantes de la psicopatología contemporánea que pusieron el acento en la génesis individual de las llamadas «perturbaciones mentales» estaba Joseph Bleuer, quien pensaba que los aspectos más «evidentes» de la enfermedad no dependían exclusivamente de la perturbación fundamental, sino de la manera en la que el sujeto continuaba su existencia con éstas, de modo que los síntomas visibles remitían necesariamente a la historia de las relaciones del enfermo con su medio y con el mundo.

Para Bleuer, una parte notable del contenido sintomatológico no radicaba en la enfermedad, él pensaba que había cierto número de perturbaciones que no dependían del proceso mórbido sino de las relaciones del sujeto con su medio. En la misma dirección que Bleuer, Clérambault pensó que el conjunto de lo que es considerado como los signos del delirio, es decir, las alucinaciones y los temas de persecución o de grandeza, son signos heterogéneos y, por tanto, no pueden analizarse más que en términos de la historia del sujeto. Siguiendo esta tradición, Freud concentró sus esfuerzos en el tratamiento de las neurosis que, como seña general, estaban representadas en los cuerpos que padecían pero que, sin embargo, no lo hacía por razones susceptibles de ser determinadas desde el punto de vista de la fisiología, sino desde el punto de vista del lenguaje que se hace manifiesto a través del «decir» del cuerpo respecto al *pathos* que todo *logos* porta.

Lacan fue un paso más allá, atreviéndose con el tratamiento de las psicosis, con la experiencia en la que el yo padece su disolución. Esta es una experiencia en la que las

imágenes del cuerpo fragmentado dan sentido a las fantasías que se organizan de modo inconsciente en una trama paranoide; en *El Seminario 3*, Lacan observa que en las psicosis todo se ha vuelto signo, por lo que se hace necesario cuestionar la noción de «comprensión» como una noción que, en el caso de Jaspers, consiste en pensar que hay cosas que son «obvias», sin embargo, para Lacan esto es falso, porque no hay cosas que sean «obvias» en el campo de las psicosis.

Aquí es donde reside el núcleo que renueva la clínica contemporánea, en donde lo inconsciente no es sólo una extensa red de significantes ya que si sólo fuera esto, el psicoanálisis sería una hermenéutica y no una «ontología de las pulsiones», es decir, una ontología de la apertura, de lo que no se puede cerrar, del desgarramiento, de la hiancia, de la grieta, del borde que coincide con el punto donde el sentido y la fuerza convergen. Un punto en el que esa exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico como pago por su conexión con lo corporal que Freud observó, constituye una verdad que sólo puede decirse a medias, «una querida verdad que no es más que un cuerpo».¹⁸³

Ese lugar en el que la verdad-cuerpo se aloja puede situarse gracias a una topología del borde donde los registros de lo Imaginario, de lo Simbólico y de lo Real configuran el ámbito en el que la vida psíquica acontece; tres dimensiones que son ante todo agujeros, aberturas o hiatos susceptibles de anudarse entre sí a través el síntoma y, entonces adquirir consistencia. Anudándose en cada sujeto a modo de dichos oraculares o de cosas que no fueron dichas pero que, sin embargo, se repiten, es posible localizar los «significantes amo», los significantes primarios en los que el sujeto desaparece, donde éste tiene la sensación de estar determinado por algo que no puede mover. Para el psicoanálisis será necesario dirigir la cura hacia el lugar en el que el sujeto está en relación con sus significantes amo, es decir, dirigirse al lugar en el que la realidad del sujeto ha quedado marcada por los significantes a los que está identificado, a los significantes que «gobiernan» y determinan su existencia en la medida en la que éstos siempre se repiten. Sin embargo, habrá que recordar que nadie corta la relación con sus significantes amo, en todo caso se separa, los reinventa y, si esto es así, ¿qué es entonces el sujeto para el psicoanálisis?

El sujeto es un efecto del lenguaje, es un efecto de la palabra cuya condición de posibilidad radica en el inconsciente porque el lenguaje no es «transparente» a efectos de

¹⁸³ Cf. J. Lacan. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970, op. cit.*

la conciencia es, más bien, un fórmula que produce claroscuros; un efecto de luces y de sombras que se produce por intervención del inconsciente donde se establece una posición con respecto al discurso del *Otro*. Esta posición que se «elige» de manera inconsciente, no se «escoge» como un sujeto, sino como un objeto, por esta razón no hay forma de rechazar la alineación respecto al *Otro*, porque no alienarse equivaldría a no decir nunca nada, a no hablar, a no aprender a hablar siquiera.

En el inconsciente hay dos objetos en juego; estos son la mirada y la voz. El psicoanálisis es una reinención de la mirada porque el sueño es una visión sin mirada, es decir, una visión en la que el ojo no está presente, de modo que el goce que opera como una forma de transgresión se acopla a esta mirada desafiando a la ley a través de la sumisión o de la burla. Antes de hablar está el resto de lo que no entra en el lenguaje, el psicoanálisis se ocupa de ese resto que escapa del lenguaje para instalarse en el campo de lo visual, por eso Lacan dio tanto peso al estadio del espejo en su teoría, porque éste revela la fuerza del campo de la mirada que se localiza en registro de lo Simbólico, ahí donde la mirada no está en el sujeto sino en el objeto, el sujeto es mirado por el mundo, el mundo le mira antes de que él mire al mundo y se acomoda, de una o de otra manera, a esa mirada.

Esa mirada hace que el mundo del sujeto sea un mundo acogedor o un mundo inhabitable. En esa mirada que mira al sujeto se genera un efecto de camuflaje, en el que al hacerse pasar por otra cosa, por algo más que él, el sujeto se adapta y hace soportable la mirada del mundo; una mirada que está en el punto en el que el sujeto que no puede verse a sí mismo-viéndose, luego hay una mirada que falta, esa en la que él no ve-verse o el punto en el que la mirada es aniquilada. El ojo se sitúa, por tanto, como un modo de evitar a esa mirada, por lo que se dice que «tenemos ojos para no ver», y en esto consiste la función del fantasma, en que no nos muestra *nada*, pero tapa eso que nunca veremos. Aquí convendría entonces comenzar a caracterizar al objeto *a* como un agujero en el saber donde se pone en juego lo que el sujeto es, es decir, un sujeto que goza. Un sujeto barroco que disloca al sujeto geométrico de mirada cartesiana que aspira a ese lugar de la conciencia donde sería posible llegar a verse de manera que uno se vea-viéndose.

El aspecto más crítico de Lacan radica, a nuestro juicio, en mostrar la imposibilidad de ese lugar donde es posible verse a uno mismo viéndose; lo que constituye una crítica a la cultura y a la civilización en la que hay una superación del estructuralismo, porque el objeto *a* no es estructural. Por eso el psicoanálisis se encarga del tratamiento de los «restos», del tratamiento de aquello que se escapa a la mirada, de aquello a lo que el

sujeto renuncia en el momento de su entrada al mundo del lenguaje que es también el momento de su entrada al mundo de la cultura.

El proyecto que la obra de Freud inspiró no es el proyecto de la vía kantiana porque no hay una relación de causa y efecto entre el lenguaje y el cuerpo, esta relación hay que construirla y para ello será necesario sacar a la luz la ley que rige el circuito de la pulsión en la sociedad hipermoderna, porque en ese circuito donde las pérdidas están incorporadas a modo de «ganancias», las palabras se agolpan con una singular e inédita violencia sobre el cuerpo. Pero el proyecto freudiano tampoco es el proyecto cartesiano que aspira a cerrar la fractura que imposibilita el verse a uno mismo-viéndose es, más bien, un proyecto que muestra la imposibilidad de llegar a cerrar esta fractura.

La causa freudiana parte de la premisa de que es imposible llegar a mirar como si nada pudiese escapar a la mirada, de modo que se puede decir que el objeto *a*, al localizarse en ese lugar vacío irrepresentable que la mirada no alcanza, constituye un intento de superación del estructuralismo. El objeto *a* no es estructural porque es un agujero que no tiene representación. La representación es lo que se ve de forma reprimida, es un agujero del saber que pone en juego aquello que el sujeto es; un sujeto que goza de un objeto que no tiene representación pero que es, sin embargo, causa de ella.

El psicoanálisis es el deseo de saber con respecto al propio enigma que se deja entrever a través del síntoma. Para Freud el síntoma es el precio que cada sujeto paga por entrar en la cultura, la clave está en su repetición y en el hecho de que, por definición, se resistirá a ser interpretado porque en él convergen el sentido y el goce sin significación, es decir, convergen el sentido y la fuerza del goce improductivo, por lo que el síntoma puede ser caracterizado como una especie de «autotratamiento» que el sujeto se impone a sí mismo como respuesta ante un insoportable y, en este sentido, se puede decir que el sujeto es el artesano de su propio síntoma o de su propia queja con la que se puede llegar a suplir la función del síntoma.

La clínica que asumió la enseñanza de Lacan gira alrededor del enigma del lenguaje y del enigma de la locura, por ello escucha atentamente el decir de las psicosis contemporáneas en las que se revela la influencia de los significantes «normal» y «felicidad», como los significantes amo de la época. Es una clínica del sujeto del capitalismo, del sujeto que compra y vende sus representaciones y, en última instancia, del sujeto que hace negocio con ellas. En el marco de esta clínica analistas como Massimo Recalcati o Éric Laurent hacen del psicoanálisis una vía para desarrollar una teoría crítica,

inseparable de la práctica analítica, que no se agota en una mera «terapéutica», y decimos que no se agota porque el inconsciente extenso es social y, por ello, Recalcati advierte que «al individuo y a la sociedad o se le piensan juntos o se produce una metafísica de la interioridad».¹⁸⁴ Por esta misma razón, Lacan pensaba que había que suponer un sujeto al inconsciente que dista, sin embargo, de poder ser interpretado desde el punto de vista del pensamiento de la identidad. Es un sujeto que contempla en lo «patológico» un decir que vuelve desde el ser *Otro*, desde el lugar en el que pueden descifrarse las coordenadas sintomáticas de la cultura en las que él mismo se halla inmerso.

Para Recalcati hay una dimensión neo-existencialista en Lacan y una dimensión lógica e hiperestructuralista que, sin embargo, no cancela al Lacan neo-existencialista. Al Lacan que habla del amor, del odio, del inconsciente como evento, como encuentro, como síntoma, como singularidad, porque en opinión de Recalcati, Lacan representa otra cara del estructuralismo es, más bien, su propio estructuralismo.

Estructura y singularidad

Aunque el pensamiento fenomenológico hizo mucho más que cualquier otra forma de pensamiento para describir que el hombre está constituido y, en gran medida, determinado por la historia singular de sus relaciones con el mundo, la fenomenología comenzó por describir las estructuras del campo trascendental desoyendo lo que Marx descubrió a través del funcionamiento de las estructuras que no son ni puro devenir ni pura eternidad. Fue, sin embargo, el estructuralismo el que se dirigió a la matriz de este problema atravesado por la noción de «singularidad», y para ello se sirvió de lo que Saussure denominó como las «diferencias sin término positivo», con las que Saussure sugiere que aquello que constituye la lengua como tal no es la colección de enlaces de una palabra a un imagen, sino el enlace del sistema de las palabras a la diversidad de las experiencias de la imagen. De lo que se puede llegar a concluir que la lengua debería estudiarse como forma y no como sustancia, en la medida en la que el sistema está formado por las relaciones de los significantes entre sí.

El sistema de los significantes existe desde el momento en el que dos términos se distinguen uno del otro, pero ninguno de esos términos pertenece por sí mismo al lenguaje, de la misma manera en la que «el sujeto es pues su propia historia singular,

¹⁸⁴ Entrevista a M. Recalcati: *Lacan e l'Italia*.

trascendente con respecto a cada experiencia vivida, *hecha* por la dialéctica de sus relaciones con los otros, en un contexto histórico definido. Es este contexto el que vincula la historia singular a la historia de la humanidad, en la medida en la que todos los aspectos concretos de la una dependen directamente o indirectamente de la otra». ¹⁸⁵ A diferencia de Saussure, para quien el signo (compuesto a su vez por el significado y por el significante) es la unidad básica del lenguaje, para Lacan la unidad básica es el significante.

Para Lacan el lenguaje no es un sistema de signos es, más bien, un sistema de significantes, en el que los significantes sin significado son significantes ausentes que, sin embargo, dan consistencia a la estructura. De esos significantes ausentes está hecho el inconsciente. Un significante es «algo», en tanto facultad del lenguaje, cuando ha sido inscrito en el orden de lo Simbólico, de modo que los efectos del significante en el sujeto constituyen el campo del inconsciente y, por lo tanto, constituyen la totalidad del campo del psicoanálisis.

Los significantes son la unidad básica del lenguaje y están insertos en una doble condición; la de ser reductibles a elementos últimos diferenciales y la de ser combinados de acuerdo a las leyes de un orden cerrado, es decir, de acuerdo a las leyes de la metáfora y de la metonimia. Un significante es lo que representa un sujeto para otro significante, éstos se localizan en el campo del *Otro*, mientras que los signos son lo que representa algo para alguien. Los significantes forman cadenas de metáforas al interior de las cuales el significado se ejecuta en la sucesión de sentidos en los que una cadena de sentido nunca estará completa porque siempre es posible añadirle otro significado al infinito, el límite se localiza en el momento en el que la mirada ha logrado captar algo originario y esto no ocurre al azar, constituye la «decisión» más singular y por esta razón, a decir de Lacan, «no se vuelve loco quien quiere». ¹⁸⁶

Como veremos más adelante, el deseo es el elemento que inaugura la historia de la humanidad, éste se mueve de manera metonímica, es decir, por desplazamientos al interior de la estructura en la que la significación «original» no está presente en ninguna parte de la cadena, pero insiste en el movimiento de un significante a otro significante, donde los significantes también son cosas como objetos, relaciones y actos sintomáticos. Para Lacan la única condición que caracteriza a «algo» como un significante es que está

¹⁸⁵ G. Lanteri-Laura. *Introducción al estructuralismo. Historia y estructura en el conocimiento del hombre*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972. p. 87.

¹⁸⁶ Lacan escribió esta frase en la pared de la sala de guardia del hospital psiquiátrico de Saint-Anne cuando era médico residente.

inscrita en un sistema al interior del cual adquiere valor en virtud de la diferencia de los otros elementos que forman parte del mismo sistema. Por lo que un significante nunca podrá tener un significado unívoco o fijo, por el contrario, su significado variará de acuerdo a la posición que ocupa en la estructura.

En el pensamiento de Lacan hay más de un momento; primero, está el momento en el que recupera a Freud a partir de un uso del estructuralismo, es decir, recupera al sujeto «Freud» y, el segundo, en el que a través del estructuralismo des-psicologiza a Freud para recuperar a un sujeto como singularidad irreductible al poder de la estructura, donde la subjetividad es la particularidad del deseo y la noción de «estructura» bien podría ser un cuestionario de las certezas del sujeto, en el sentido en el que Wittgenstein observó que sus «[mis] dudas constituyen un sistema»,¹⁸⁷ pero aquí la certeza es la forma de la indeterminación más radical del ser.

Lacan buscó recuperar la singularidad del sujeto en una tradición estructuralista que excede el plano psicológico individual, por eso Deleuze advierte que para Lacan el inconsciente no es ni individual, ni colectivo, sino intersubjetivo e implica un desarrollo en series, la organización de las series constitutivas de una estructura es su puesta en escena y exige, en cada caso, interpretaciones, no hay en absoluto regla en general, por lo que el estructuralismo implica una verdadera creación, una iniciativa y un descubrimiento que no carece de riesgos.¹⁸⁸

Psicopatología y filosofía

La locura tiene un interés particular para el pensamiento filosófico porque en la locura, en su estructura, se aloja un saber respecto al ser de lo humano. La idea de que la locura es un fenómeno constitutivo del decir de lo humano se encuentra en franca oposición con las hipótesis neurológicas, según las cuales, el delirio es considerado como un «error». Sin embargo, la hipótesis del «error» ha ejercido una gran influencia al interior de la psiquiatría contemporánea en la que, aún hoy, se considera que las alucinaciones y los delirios son el producto de sensaciones «anormales».

¹⁸⁷ L. Wittgenstein. *Sobre la certeza*, tr. Josep Lluís Pardes y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988. §126.

¹⁸⁸ Cf. G. Deleuze. *En qué se reconoce el estructuralismo*, tr. Juan Bauzá y María José Muñoz del original en francés: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 -1974*. Paris: Minuit, 2002.

En sintonía con esta hipótesis Henry Ey (1900- 1977) llegó a sostener que «la alucinación es un fenómeno ubicado en los pliegues del cerebro».¹⁸⁹ Durante el siglo XX la psiquiatría consideró que el fenómeno de la creencia delirante se debía a una especie de «déficit», sin embargo, la psiquiatría no llegó a preguntarse en qué consistía ese fenómeno al que Lacan, por su parte, sí respondió; el fenómeno de la creencia delirante se debe al desconocimiento, en el que el desconocer supone un reconocimiento, los fenómenos alucinatorios que le incumben de manera personal e intransferible al sujeto constituyen un abismo interrogativo que lo desdobra, le responde, hace eco en él, por ello la locura es íntegramente vivida en el registro del sentido. El problema de la locura es que es inseparable del problema de la significación general, es decir, es inseparable del problema del lenguaje.¹⁹⁰

Si el delirio tiene como estructura el desconocimiento, que es la forma general de la locura que encontramos en Hegel, la crítica que es posible formular desde aquí a la psiquiatría organicista tiene que ver con el hecho de ignorar el significado que subyace a la locura. Esta crítica es posible elaborarla a partir del pensamiento de Maurice Blanchot,¹⁹¹ quien habló del lado normal de una anomalía, pero para llegar a establecer esta crítica habrá que comprender a la locura como un fenómeno irreductible porque la comprensión del fenómeno delirante siempre se nos escapa, precisamente porque se dirige al momento en el que comprender ya no es posible, y esto sucede por el hecho de que su realidad es absolutamente concreta y particular, por ello, es impenetrable.

El discurso psicoanalítico gira alrededor de la idea de que el inconsciente está estructurado como lenguaje, para el psicoanálisis el síntoma analítico se constituye cuando el sujeto se da cuenta de que le sucede «algo», por lo que se hace necesario abrir la conversación alrededor del síntoma, sin embargo, éste no puede atacarse de manera directa porque de ser así se generaría una transferencia negativa. El psicoanálisis interpreta el síntoma como la emergencia de un goce des-regulado, al cual se le supone una causa y es necesario, por tanto, investigar en cada caso lo que está en juego para el sujeto en relación a su síntoma.

El síntoma tiene una función en la subjetividad que ejerce una función nodal en la economía psíquica, esto es posible verlo a través de dos dimensiones; la dimensión

¹⁸⁹ Citado en J. Lacan. *Escritos, volumen 1, op. cit.* p. 163.

¹⁹⁰ Cf. J. Lacan. *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956, op. cit.*

¹⁹¹ M. Blanchot. «La locura por excelencia». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, vol. XV. Número 54, 1995.* pp. 463-476.

patológica que es la dimensión que se expresa a través del sufrimiento, y la dimensión que hace posible el anudamiento o la fijación que sostiene al sujeto, porque la pulsión no trae consigo un objeto fijado y algo debe fijarse para que el sujeto se constituya como tal. En esto consiste la salida de la infancia, durante la adolescencia algo terminará de anudarse en el sujeto, para el cual el síntoma se revela como la forma de tratar con el goce. De modo que un síntoma bien anudado genera satisfacción porque constituye el *quantum* de energía que se localiza en el inconsciente como efecto de la palabra.

A través de la transferencia el síntoma se transforma en un mensaje, esta es una vía de acceso al *pathos* al que es posible llegar extraerle un saber, porque es un *pathos* que habla de sí con su propio lenguaje, habla de las relaciones que se establecen con el pasado y del malestar que éstas procuran en el presente. Hay, sin embargo, un punto donde el pasado se revela contemporáneo del presente, ese punto es el lugar donde se detiene un desgarramiento o una hendidura que no alcanza a partir por completo al ser de una cosa por la mitad. Es una hendidura que abre la posibilidad de la historia, para conocerla es necesaria una arqueología que muestre en profundidad, uno a uno, los puntos que constituyen el desgarramiento de la existencia a modo de paradas o estaciones a través de las cuales es posible reconstruir un viaje regresivo, de regresión al origen de la fractura, en el que cada uno de esos puntos o paradas adquiere la forma de un significante.

Cuando varios significantes se combinan a través de las leyes de la metonimia, a través de una serie de desplazamientos por los que los significantes adquieren un ordenamiento diacrónico que da coherencia a la historia en su conjunto, llega un momento en el que el movimiento regresivo se detiene en el punto donde el pasado se vuelve contemporáneo del presente. En el lugar donde se localiza un significante sin significado que es el lugar donde Lacan localizó al objeto a , es decir, el lugar de los significantes de los que está hecho el inconsciente.

A través de esta regresión arqueológica se puede ver que en la superficie habitan los fenómenos que dan forma a un paisaje hecho de pliegues o de las capas que constituyen el sedimento donde los significantes se tornan en significado, pero también es posible ver que la emergencia de estos significantes depende de un movimiento de condensación en el que actúa la metáfora, que es la que finalmente dona el significado de tipo sincrónico. La condensación se revela a modo de pliegues que, a su vez, hacen posible el desvelamiento del significado en la superficie, pero esta revelación no es transparente, no es autoevidente como tal. Es necesario, por tanto, situarnos en una accidentada orografía de

pliegues, de matices, de «errores» que hacen necesaria una investigación de desplazamiento y de condensación simultáneamente, una investigación regresiva o de vuelta al origen de la fractura, es decir, una investigación arqueológica en dos sentidos; como una búsqueda de inmersión que procede por desplazamientos hasta el punto donde no es posible seguir sin romper algo por la mitad, y como una búsqueda analítica que con la mirada atenta en los fenómenos de emergencia busca en lo que se repite, en el retorno de lo reprimido, en el retorno del olvido o aquello que surge de la brecha que da sentido a las cosas del mundo, en donde el acceso privilegiado a los fenómenos de superficie se da por la vía de la palabra porque ésta muestra aquello que, al haberse mantenido oculto, resguarda un saber capaz de mostrar que los pliegues de la superficie son los pliegues que narran la historia humana.

2.3 El «destino» filosófico

« Vous savez que Lacan, quand il était jeune, avait inscrit sur le mur de la salle de grade : *Ne devient pas fou qui veut*. Si nous jouons le rôle de fou, au moins on peut transcrire : *Ne devient pas philosophe qui veut, ce qui n'est déjà pas mal!* »

A. Badiou, *Lacan. L'antiphilosophie* 3.

«Antifilosofía» es un vocablo del siglo XVIII que Lacan recuperó para hacer notar que la clínica analítica es una práctica en donde lo Real adquiere protagonismo. Se trata de un ámbito en el que la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio, se actualiza a modo de cortes ontológicos, cortes que emergen como respuesta frente a lo que no podemos pensar, imaginar o representar y, por lo tanto, emergen como una respuesta ante lo que no podemos poner en palabras. Para recuperar un sentido poco ortodoxo de la frase de Wittgenstein, se puede decir que los cortes en lo Real están formados de «lo que no podemos hablar»,¹⁹² y es en el umbral, donde la palabra cede el lugar al silencio, donde se divisa la puerta de acceso a estos cortes que son expresión de lo Real.

La clínica analítica ofrece un espacio en el que es posible localizar y transitar alrededor de estos cortes, no para desinfectarlos y suturarlos, sino para hacer notar que en el preciso momento en el que el discurso se detiene, se ha llegado al lugar donde emerge un resto que se le escapa al lenguaje; un resto que puede llegar a formar un corte que después será incluido, rechazado o exhibido en el discurso del sujeto. Una vez que un corte ontológico ha sido localizado en el discurso habrá que dar un largo rodeo para poder aproximarse hasta el lugar en el que el corte se detiene, para acceder al lugar donde la palabra cede el lugar al silencio, habrá que construir un camino hecho de palabras; un camino que se detiene en una hendidura –que es otro nombre para el objeto *a*– o el punto en el que el ser de una cosa no llega a dividirse en dos.

¹⁹² Aunque como señala Derrida, “lo peor con lo que no se puede decir, es callarlo; lo mejor es escribirlo”. Cf. J. Derrida. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, tr. Haydée Silva. México: Siglo XXI, 2001. (2ª ed.)

Para Foucault este lugar en el que el silencio adquiere relevancia es el campo en el que acontece lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable, y es también el lugar donde el poder disciplinario encuentra su límite. En las formas disciplinarias que surgen en el siglo XVI y se desarrollan hasta finales del siglo XVIII, se dio un encuentro del cuerpo con el poder, a modo de un vínculo asimétrico que implicaba cierto complemento violento por el que se aseguraba la continuidad de la relación entre el súbdito y el soberano.

La primera característica del poder disciplinario que Foucault observó consiste en que el individuo es visible para el poder y está constantemente en situación de ser mirado, pero los agentes de este poder no aparecen por ningún lugar, de modo que el núcleo de ese poder no se puede ver. El poder disciplinario aspira al momento en el que todo funcione por sí mismo, de forma que la vigilancia no tenga más que un carácter virtual, es decir, aspira al momento en el que la disciplina llegue a convertirse en un hábito. A través de la historia de psiquiatría, Foucault localiza una modalidad del poder político mediante el cual «el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen lo que Servan llamaba *las fibras blandas del cerebro*».¹⁹³

Durante la época del gran encierro que comienza en el siglo XVII y se prolonga a lo largo del siglo XVIII, el poder buscó alejar de la vida pública cualquier huella de «anormalidad».¹⁹⁴ Hasta que en el siglo XIX Pinel, inspirado por un acto de «humanidad», hizo del cuerpo del anormal el objeto de su propio encierro; liberándolo de las cadenas que lo ataban a la pared para sujetarlo a su propio cuerpo mediante la coacción que ejercía la camisa de fuerza. Durante el siglo XX el totalitarismo llevó hasta el extremo el

¹⁹³ M. Foucault. *El poder psiquiátrico*, op. cit., p. 51.

¹⁹⁴ A lo largo de la historia el grupo de los anormales fue adquiriendo diferentes connotaciones:

1) El monstruo humano que representa una noción jurídica, en él se combina lo imposible y lo prohibido. 2) El individuo a corregir que es un personaje más reciente que el monstruo. La aparición del incorregible es contemporánea a la introducción de las técnicas disciplinarias vigentes entre los siglos XVII y XVIII, del encierro practicado a gran escala a partir del siglo XVII que funcionó al margen de las leyes y fue justificado por la «necesidad» de llevar al «incorregible» al arrepentimiento, mientras que el «anormal» del siglo XIX apareció en los márgenes de las técnicas modernas de domesticación es un descendiente del «incorregible». 3) El onanista es una figura del siglo XVIII que aparece a propósito de las nuevas relaciones entre la sexualidad y la organización familiar. Para Foucault el individuo anormal, que desde fines del siglo XIX será tomado en cuenta por tantas instituciones, discursos y saberes, deriva a la vez de la excepción jurídico-natural del monstruo, de la multitud incorregible y del universo secreto de las sexualidades infantiles. Cf. M. Foucault. *Los anormales. Curso del Collège de France 1974 – 1975*, tr. Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E., 2000.

control ejercido por el poder disciplinario, a través de la biopolítica el poder buscó erradicar, por cualquier medio, al «agente patógeno» que fue depositado en el anormal.

En un intento por aniquilar toda posibilidad de «contagio», el poder biopolítico introdujo nuevas formas de coacción con las que infligió grandes dosis de sufrimiento sobre el cuerpo de todos aquellos a los que consideró como «anormales». Para Foucault «el punto contra el cual van a chocar los sistemas disciplinarios que clasifican, jerarquizan, vigilan, etcétera, será el elemento que no puede clasificarse, el que escapa a la vigilancia, el que no puede entrar en el sistema de distribución, el residuo, lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable. Tal será el escollo en esta física del poder disciplinario. Por ende todo poder disciplinario tendrá sus márgenes».¹⁹⁵ Sin embargo, hoy vemos que esos márgenes de los que habla Foucault se han desdibujado porque el poder ha penetrado el campo de lo inclasificable, el poder podemos decirlo ya; ha penetrado en el ámbito de lo Real, encontrado nuevas formas de ejercer violencia, de infligir dolor, formas limpias, invisibles y omnipresentes, por medio de las cuales se observa que el horror ha salido de la esfera de lo Real para instalarse en el campo de lo Simbólico.

—¿Cómo ha podido llegar a suceder?, se preguntan algunos.

Para Alain Badiou el siglo XX fue el siglo de lo que él llamó de «*la passion du réel*», el siglo en el que la experiencia de lo Real fue llevada hasta sus últimas consecuencias. Algo que comenzó con el auge del cine *splatter* como un género en el que películas del tipo de *Psicosis* (1960), con su célebre escena de la ducha en la que se muestran más de setenta ángulos diferentes que más allá del horror, de la muerte, del crimen o de la sangre, lo verdaderamente inquietante de esta escena es que muestra cómo la lente se ha convertido en una ventana a través de la cual el espectador puede verlo todo con una mirada privilegiada que por fin se materializa. Se trata de una mirada en la que el ojo desaparece para dar paso a la mirada que lo abarca todo, y en ese abarcarlo todo, el espectador no puede más que horrorizarse.

Durante las décadas posteriores a la ventana que se inaugura con la escena de la ducha ocurrirán algunos cambios en los que, como observa Žižek, «la fascinación se convierte en disgusto».¹⁹⁶ La época de la pasión por el semblante de lo Real fue declinando a favor de la época de la pasión por lo Real, lo que explica el éxito de la industria alrededor de la visión

¹⁹⁵ M. Foucault. *El poder psiquiátrico*, op. cit., p. 64.

¹⁹⁶ Cf. S. Žižek. *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*. London: Verso, 2002.

especular de la sexualidad y especialmente de la industria del cine porno, que hacia el final del siglo XX inventó el término «*torture porn*» para referirse a las películas en las que se muestran escenas de tortura, mutilación y sadismo, escenas que paulatinamente se despojan de cualquier semblante hasta llegar a mostrar en la pantalla hechos reales de tortura con los que la pasión por el semblante de lo Real, termina dando un violento giro hacia la pasión por lo Real.

El poder que asegura la relación asimétrica entre los subordinados y el súbdito ha penetrado en el campo de lo Real generando violentos cortes a través de los cuales el cuerpo maniatado habla y cuenta su verdad. Son cortes que dan testimonio del lugar infranqueable que se halla más allá del límite del lenguaje, cortes que muestran que el fértil terreno de lo Real ha sufrido una mutación y como consecuencia, lo Real ha entrado en un acelerado proceso de desertificación. De modo que una vez instalado en el desierto, «para que la disciplina sea siempre ese control, esa captura permanente y global del cuerpo del individuo, creo –dice Foucault– que está necesariamente obligada a utilizar un instrumento que es la escritura. [...] Ante todo para velar por la anotación y el registro de todo lo que ocurre, de todo lo que hace el individuo, todo lo que dice; a continuación, para transmitir la información de abajo hacia arriba, a lo largo de la escala jerárquica, y por último para poder mantener siempre accesible esa información y asegurar así el principio de la omnivisibilidad que es, creo la segunda gran característica de la disciplina».¹⁹⁷

Una vez despojado del semblante, la época de la pasión por lo Real encuentra nuevas formas de tratar con lo Real, formas con las que algunos sujetos encuentran maneras extremas de ejercer el propio control infligiéndose cortes a sí mismos. Cortes sin más, sin escritura, cortes a través de los cuales el campo de lo Real es invocado por el sujeto para no colapsar, para no romperse por completo, para no partirse literalmente por la mitad. Aquí tenemos una nueva relación, una relación directa y continua de la escritura con el cuerpo, en la que la visibilidad del cuerpo y la permanencia de la escritura van a la par y producen, desde luego, «lo que se podría llamar una individualización continúa y centralizada»¹⁹⁸ que hoy en día es, más bien, un proceso de desindividualización. Un proceso donde lo singular o la marca característica de cada individuo no podrá llegar a realizarse porque los márgenes de lo Real han ido desdibujándose hasta borrar las huellas de Mnemosyne, eliminando así cualquier rastro del momento en el que la palabra se

¹⁹⁷ M. Foucault. *El poder psiquiátrico*, op. cit., p. 59.

¹⁹⁸ *Ibíd.* p. 60.

fundió con el olvido para dar paso al retorno de lo *Mismo* con el que se expulsa a la diferencia del movimiento de la repetición, hasta producir un sonido inerte ahí donde antes el síntoma se hacía presente.

En tanto que muerto, el síntoma se despoja de su voz y vuelca sobre el sujeto la ansiedad que lo lleva a intentar recuperar el pasado por cualquier medio, aunque sólo sea una sombra de semblante, aunque sea sólo su impostura. Cambiando esos días de reposo donde era habitual que el recuerdo inundara la memoria por un domingo en algún mercadillo *vintage*. Sin Mnémosyne ahora transcurren los domingos comprando y vendiendo sombras de recuerdos, falsos recuerdos de un pasado que pudo haber sido. Sombras de recuerdos con los que se congela el tiempo. Este es un proceso que Žižek observa en la Cuba actual como un «estado de animación congelada»,¹⁹⁹ este mismo estado que nosotros localizamos en la añoranza del pasado en las sociedades en las que el capitalismo avanzado ha transitado de un estado de animación congelada, a un estado que imita esa forma congelada de animación. Dando como resultado un estado en el que los individuos hacen negocio con la añoranza que les lleva incluso a vivir disfrazados de otra época, a construir escenarios acartonados de apariencia *retro* en los cuales poder encuadrar escenas congeladas al ritmo frenético de cualquier secuencia urbana.

En estas sociedades se ha puesto en marcha un proceso en el que Recalcati observa una mutación antropológica del «hombre sin inconsciente»;²⁰⁰ es un proceso en el que lo Real que solía emerger a través de las manifestaciones del inconsciente no podrá brotar más. De modo que si lo Real queda clausurado como el resultado de esta mutación, ¿qué pasa con aquello que nosotros localizamos en el extrarradio, más allá de los límites del lenguaje, que es también el lugar de la *negatividad* o el lugar desde donde la singularidad de la palabra humana emerge?

Porque sin inconsciente el hombre no sólo clausura la esfera de la *negatividad* que es el lugar en el que se aloja el poder de la palabra, sino también el poder de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio. Si este lugar queda clausurado, entonces el ámbito de lo Real retorna en el ámbito de lo Simbólico apoderándose de él, apoderándose de la voz o el lugar en el que es posible morir y no simplemente perecer como si fuésemos cualquier cosa viviente. Por la ausencia de la voz el animal perece y ahí donde el animal yace, ahí

¹⁹⁹ S. Žižek. *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*, op. cit., p. 8. [La traducción es nuestra]

²⁰⁰ Cf. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

donde la voz perece, ahí yace también la posibilidad de *ser-para-la-muerte*. Y si esta posibilidad se diluye, entonces podemos decir junto con Baudrillard y junto con Žižek; «¡bienvenidos al desierto de lo Real!», bienvenidos al lugar donde lo Simbólico entero se vuelve terrorífico, en donde la *nuda vida* yace sin poder morir y en donde las palabras son heridas porque han perdido la posibilidad de inscribir su letra en el cuerpo. De forma que las palabras, con las que en otra época era posible empuñar la libertad, se tornan en palabras que se vierten en contra del cuerpo.

En el desierto, lo Real se convierte en el lugar donde la lengua y la vida se tornan siniestras; convirtiéndose en el instrumento que hace volar por los aires a esos engarces ontológicos que hacían posible el ascenso al lugar en el que se aloja el recuerdo de un olvido o el lugar donde se aloja la posibilidad de que el pasado se convierta en contemporáneo del presente. En ese desierto fallece el presente que habrá sido, ese presente que hoy en día jamás podrá ser vivido.

Si el poder ha penetrado en lo Real, y lo Real se ha infiltrado en la esfera de lo Simbólico, entonces lo Real es el terreno en donde la vida deambula medio muerta sin poder morir del todo, donde los cuerpos despojados de humanidad han sido despojados también de toda protección jurídica y política. Sin embargo, nosotros pensamos que ante aniquilación de la relación antropogenética del lenguaje y del deseo, aún se escucha el eco de la *negatividad* que mantiene con vida, en algún lugar de lo Real, los restos de esa relación.

Antifilosofía: un antiguo vocablo

Lacan encontró una palabra que viene de antaño para hacer referencia a un uso totalmente diferente de la filosofía. Si la filosofía se ha vinculado tradicionalmente a una forma del pensamiento que aspira a pensar a la realidad como si fuese posible abarcarla toda, un antifilósofo es aquel que une su materia a la acción, es decir, aquel que realiza un acto a través de su forma de pensar. En el seminario titulado *Lacan. L'antiphilosophie 3*, Alain Badiou reconoce un acto en el pensamiento de tres antifilósofos contemporáneos que son Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, mientras que los antifilósofos clásicos serían Pascal, Rousseau y Kierkegaard.

Para Badiou la antifilosofía apela a la certitud anticipada de la victoria como disposición subjetiva respecto a su discurso; por ello Nietzsche en *Ecce Homo* dice que «un día a

filosofía vencerá», mientras que Wittgenstein en el *Tractatus* sostiene que «la verdad de los pensamientos que publico aquí me parecen intangibles y definitivos», y Lacan en *L'Étourdit* menciona que «no seré yo quien vencerá, será el discurso al que yo sirvo el que vencerá». La subjetividad antifilosófica es, como regla general, una subjetividad de la victoria en el presente. De modo que la antifilosofía defiende que «aquello que dice es verdad, aquello que demuestra es el elemento de la verdad, y este punto de vista es presente e intemporal»,²⁰¹ es decir, y como veremos más adelante, se trata de un punto de vista «contemporáneo».

Aquí opera una anticipación del carácter implacable e ineludible de la victoria, por la que se asume que «el discurso antifilosófico vencerá». Aquí lo importante no es la originalidad del pensamiento, lo verdaderamente importante es que surge como un pensamiento sin precedentes e irreplicable, porque la confianza anticipada de la victoria como línea subjetiva de la antifilosofía es del orden del acto que asegura esta certitud. Para Badiou, el acto de Nietzsche es un acto «archipolítico», el de Wittgenstein es un acto «archiestético» y el de Lacan es un acto de carácter «archicientífico»; tres actos en los que Badiou localiza a Lacan en una posición de cierre para la antifilosofía contemporánea, mientras que a Nietzsche lo localiza en una posición de apertura, pero el mismo Badiou advierte que «todo cierre es al mismo tiempo una apertura».

En Nietzsche el acto «archipolítico» es un acto que rompe en dos la historia del mundo, es una fórmula que hará visible la dislocación del mundo o, como el mismo Nietzsche dice; hará visible «la transmutación de todos los valores». En Wittgenstein el acto «archiestético» o «archiético» va a abrir un acceso al elemento místico que Badiou localiza en «el principio silencioso de salud» wittgensteiniano. Y el acto «archicientífico» en el sentido lacaniano, que no es un acto del orden de la verdad o, más precisamente, no es aquel que ha de recurrir al recurso de la verdad, porque la cuestión de la relación verdad-saber ocupa, en la estrategia antifilosófica de Lacan, una posición comparable a la cuestión de la relación entre la verdad y el sentido en Wittgenstein, ya que para Lacan si «la verdad no puede convencer, el saber pasa al acto». Asistimos entonces a una destrucción de la categoría filosófica de «verdad» que para Nietzsche es, en un última instancia, una categoría del resentimiento.

Badiou cree que toda decisión de pensar ya sea filosófica, antifilosófica u otra, opta metafóricamente por el mediodía o por la medianoche; «todo pensamiento es meridiano,

²⁰¹ Cf. A. Badiou. *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*. Paris: Fayard, 2013.

habría dicho Paul Celan, pero es meridiano diurno o nocturno, está en un balance indeciso de sus horas. Pero no es lo mismo estar entre las horas del mediodía y las de la medianoche. Esta es una decisión del pensamiento que está irremediabilmente en el espacio de una decisión poética que le antecede».²⁰²

Una filosofía en esta doble decisión, posible al interior de la metáfora del ocaso, está en Hegel, como «una doble medianoche en sus dos bordes».²⁰³ Para Hegel el búho de Minerva eleva el vuelo cuando cae la medianoche, y la filosofía es de alguna manera la medianoche del día del pensamiento. Esta hora llega cuando la historia ha llegado a su fin, pero está claro que para Hegel la medianoche filosófica, que es el *para-sí* de la verdad del ser, va a significar simultáneamente un fin tranquilizador, es decir, el fin del devenir del espíritu como una decisión absoluta en la que se previene a la *conciencia-de-sí*. Para Badiou la noche de la filosofía hegeliana es el despliegue último de la contradicción del espíritu en las figuras históricas,²⁰⁴ pero ¿qué es entonces el medio día?

Badiou piensa que la filosofía última está inscrita en la escisión de un poema, por lo que tiene dos caras; por un lado, es el mediodía como pensamiento y, por otro, es el mediodía como un evento real. El mediodía de Nietzsche es, por una parte, la unidad absoluta sin diferencia de afirmación, el mediodía dionisiaco va a afirmar las cosas sin diferenciar su valor. De lo que se trata aquí es de la indistinción entre la positividad y la negatividad, por lo que el mediodía va a nombrar la afirmación integral. Pero, por otra parte, el mediodía nombra a los dos, es decir, nombra a la voluntad de poder como recurso integral de la afirmación creadora y al eterno retorno como el modo sobre el que esa afirmación vuelve.

¿Y Lacan?, ¿es un hombre del mediodía o de la medianoche? Para Badiou, Lacan es un medio-decir de la verdad, porque para Lacan «de la verdad no hay más que un medio-dicho», la antifilosofía guarda una relación entre el decir y el actuar, y «aquello que caracteriza a la antifilosofía es que es una terapéutica. No es una crítica, más bien, una terapéutica. No se trata de una crítica a la filosofía, se trata de sanar al hombre de la filosofía, donde él está terriblemente enfermo: sanar a la humanidad de la enfermedad platónica como dice Nietzsche y para Wittgenstein sanar pura y simplemente la enfermedad de la filosofía».²⁰⁵

²⁰² A. Badiou. *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995, op. cit.*, p. 20. [La traducción es nuestra]

²⁰³ *Ibíd.* p. 23.

²⁰⁴ Cf. A. Badiou. *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995, op. cit.*, pp. 23 y ss.

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 32.

Para Lacan ese Real que no se puede decir, solamente se puede inscribir, ese es propiamente el *matema*. Estructuralmente el *matema* lacaniano es el elemento místico de Wittgenstein; un elemento que en Wittgenstein y en Lacan es como un silencio escrito. El *matema* es la clave del acto, en tanto que éste constituye el pase de un saber. Es el punto del acto como torsión, es «archicientífico» –dice Badiou– porque no es matemático, la razón de la torsión no puede ser matemática precisamente porque toca un Real de la matemática y, en este sentido, es «archicientífico».²⁰⁶ De modo que la terapéutica o el modelo con el que la antifilosofía interviene sobre la relación de la filosofía con la verdad consiste en desbloquear la ilusión por la que la identidad de los pensamientos se reduce al pensamiento de la identidad.

Antifilosofía y política

En el *Nietzsche* de Deleuze se señalan dos horas importantes en el movimiento que organiza la transmutación de los valores, estos son el mediodía y la medianoche. Para asistir a la cita que marcan estas dos horas, hemos de introducir la figura que Nietzsche preconizó como el último hombre cuya forma de vida está representado por la figura del camello, siempre dispuesto a obedecer y a soportar las pesadas cargas que su amo le impone. Para que el último hombre pueda llegar a liberarse ha de transformarse en león; rebelándose y emancipándose a partir de la enunciación: «*Yo deseo*», pero si el camello ha de convertirse en león, entonces el hombre, tal y como Lacan señalaba en 1959, «de lo único que puede ser culpable es de haber cedido frente a su deseo».

La política y el deseo tienen una función esencialmente metafórica porque giran en torno a la cuestión de los desplazamientos, de los cambios de lugar. A los ojos de Lacan, Marx es quien inventa el síntoma, quien inventa el *plus de goce* y rompe con la visión filosófica de la política, es decir, rompe con la visión que, en nombre de la «lógica», se aleja del acto político. Lacan considera que en Marx se da la correlación ente una lógica y un acto, por esta razón Lacan pensaba que la política no es un discurso sino que la política se hace en el discurso, es decir, la política se hace en el acto de la palabra. Por ello Marx, al

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 46.

donarle la palabra al proletariado, le brinda también la posibilidad de su *ek*-sistencia política.²⁰⁷

Pensar el ser político del hombre contemporáneo implica pensar fundamentalmente su padecer, por ello Benjamin y Adorno consideraron que era necesario acudir a la sociología para poder dar cuenta de las patologías de la razón porque ellos, al igual que Marx, pensaban que «la expansión social del intercambio de mercancías debía llevar a una deformación de la praxis humana porque obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no sólo respecto a la naturaleza, sino respecto a sí mismos y a los sujetos con los que interactúan».²⁰⁸ Tal vez por esta misma razón Lacan asumió la tarea de pensar el ser del hombre contemporáneo y actualizar así la investigación del malestar en la cultura, incluso a costa de su propia expulsión del mundo de la cultura.

Pero si la política se hace en el discurso, vale la pena entonces preguntar; ¿qué relación guarda la política con el inconsciente y con sus manifestaciones? Y, ¿qué relación guarda la política con el deseo?

El psicoanálisis es un acto del todo heterogéneo, por ello Lacan se opone a toda apropiación filosófica del inconsciente sobre la forma; «el inconsciente es la verdad de la conciencia». El inconsciente designa un saber que está en el terreno de lo Real y que tiene su punto de presentación en lo imposible, se trata del inconsciente como saber que se apropia de su verdad en el camino de la palabra, pero en ningún caso se puede sostener que el inconsciente sea verdad. El psicoanálisis es una lógica del mensaje encriptado, es una forma de tratar con el mundo y hablar de él a partir de un discurso que abre paso a múltiples maneras de la presentación de lo Real, donde es posible reconstruir una forma de vérnoslas con un mundo ya desde siempre fragmentado pero susceptible de reconfigurarse de mil maneras.

El psicoanálisis abre la posibilidad de ser un cuerpo que lejos de expresarse bajo la rigidez formal de la simetría, compone una totalidad que rebasa a la totalidad del mundo formal, para dar protagonismo a la visión parcelaria que, en tanto trozo de realidad, muestra aquello en lo que no habíamos reparado con tanta intensidad; que las partes independientemente de dónde se localicen son ya siempre partes que constituyen un

²⁰⁷ Con el *Manifiesto del Partido Comunista* la voz adquiere su *biós politikós*, es decir, adquiere su dimensión política. Porque si la política no es un discurso, sino que la política se hace en el discurso, entonces la condición de posibilidad de la política es la voz del proletariado unido.

²⁰⁸ A. Honnet. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, tr. Giselda Márisco. Buenos Aires: Katz Editores, 2009. p. 68.

discurso. Esta es la forma de vida que conoce el lenguaje que se resiste a ser controlado en el sentido en el que Deleuze advierte del riesgo de la estabilización del lenguaje cuando se mueve alrededor de una iglesia, el mismo riesgo que nosotros vemos cuando el lenguaje se mueve alrededor de un hospital psiquiátrico. Y aunque no podemos hablar de algo así como un inconsciente colectivo, sí podemos hablar de la sociedad como condición de posibilidad de la emergencia del inconsciente o el ámbito donde la singularidad aguarda como una singularidad que sólo puede ser expresada en la sociedad.

En el siguiente apartado abordaremos el problema de las patologías de la *ek-sistencia*, por lo que a continuación hemos de indagar la relación entre la filosofía y la psicopatología. El análisis de esta relación tal vez nos permita aportar una respuesta a la incógnita de si aún existe posibilidad para que la psicopatología –en tanto tratamiento del *pathos* que se manifiesta en el decir de la palabra– pueda devenir finalmente en filosofía, tal y como Freud pensaba, es decir, pueda devenir en el saber de un medio-decir o el lugar en el que, en opinión de Blanchot, el poeta desdichado puede encontrar un refugio honroso.²⁰⁹

²⁰⁹ Cf. Blanchot. *La locura por excelencia*, op. cit.

SEGUNDA PARTE:

PATOLOGÍAS DE LA *EK*-SISTENCIA

CAPÍTULO 3. PATOLOGÍAS DEL SER

«Aquél al que los dioses quieran destruir,
primero lo vuelven loco».
Eurípides

El problema de la locura es también el problema de la búsqueda de los límites al interior del pensamiento filosófico. El abordaje filosófico de la locura nos muestra que hay una barrera más allá del cual no es posible comprender, es decir, que hay un límite donde el pensamiento encuentra un cierto punto que pone fin a la aspiración de poder verlo todo, de llegar a saberlo todo. Es un límite que, en el mejor de los casos, introduce una re-signación, en el sentido de un acto de renuncia a los viejos vicios adquiridos, como la lejanía o la falta de compromiso teórico y, por consiguiente, la falta de compromiso práctico respecto al malestar social. Pero también, en el sentido de una re-asignación, es decir, en el sentido de poder asignarse un nuevo lugar, lo que en el fondo responde a la necesidad de renombrar los lazos ontológicos que intervienen en la formación de la subjetividad contemporánea y, por tanto, en la formación del mundo y de sus formas de vida política.

Estas formas de vida que en la actualidad reproducen, de manera cada vez más refinada, diferentes mecanismos de control intrínsecos a los sistemas de producción, han experimentado diversas formas a lo largo de la historia. Por ejemplo, mientras que en las sociedades pre-industriales la Inquisición y las prisiones fueron las instituciones arquetípicas en las que el poder se ejercía con la marca del castigo, en las sociedades industriales el control de la población se ejerció en nombre de la seguridad, de la higiene y de la salud, configurando una legislación entorno al cuerpo.²¹⁰ Y actualmente, en las sociedades postindustriales, el control se ejerce a través de la vigilancia de lo que se ingiere.

La vigilancia de lo que entra en el cuerpo muestra de qué manera el control ha sido interiorizado por los individuos quienes haciendo gala de una férrea disciplina aspiran a

²¹⁰ Un ejemplo de esto lo encontramos en las prácticas de esterilización que en nombre de la seguridad del loco y del bienestar de las generaciones futuras le impedían la reproducción de su vida.

someter al cuerpo a través de lo que entra por sus orificios. Un ejemplo de esto lo encontramos en el campo de las anorexias y las adicciones, donde el sujeto se somete a formas de autocontrol en las que lo Simbólico cede ante lo Imaginario, pero donde lo Imaginario no logra articular una norma interior, sino una norma exterior destinada a controlar y administrar la vida, a modo de un reflejo que procede desde el interior hacia el exterior o hacia el campo en el que se ejecutan las formas de control de la biopolítica.

Para Foucault «el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente»,²¹¹ pero la vida del hombre contemporáneo, del hombre hipermoderno –para usar el concepto de Gilles Lipovetski–, es decir, del hombre que no sólo continúa identificado con la modernidad, sino que la lleva hasta sus últimas consecuencias, es la vida que Judith Butler reconoce en los cuerpos superfluos o la que Agamben no reconoce ni humana ni animal, sino residual. Es la misma vida en la que Recalcati observa la mutación antropológica del «hombre sin inconsciente», que es la mutación del inconsciente como efecto de la palabra, porque si un viviente no entra en el lenguaje para ser tomado por él, entonces será la voz del animal –en tanto que voz muerta– la única voz a la que éste puede aspirar, pero no se trata de la voz que permite al hombre morir una vez que ha vivido, sino de la voz que ya ha nacido muerta.

Entre el *cogito* y la locura, entre la razón y la certeza

A lo largo del siglo XVII, con Descartes y su primera frase de las *Meditaciones*, se concretó la idea de que la locura podría ser interna al pensamiento. La locura fue considerada como la contraparte de la razón, pero aún entonces era difícil concebir la verdad de la locura con independencia de la razón que la piensa, aunque se trate de una verdad que termina desbordando a la misma razón, ya que «a lo largo de toda la filosofía de la subjetividad desde Descartes, pasando por Kant, Schelling y Hegel, hasta Nietzsche y Husserl, el *Cogito* está relacionado con su fantasmático envés, con su *phármakon*, que es la locura».²¹²

Esta razón que es heredera de la modernidad piensa al sujeto de la locura de tres formas distintas; la primera consiste en hacerla entrar en el marco nosológico construido por la psiquiatría, y una vez encuadrada por el método psiquiátrico, la locura es

²¹¹ M. Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, op. cit.*, p. 173

²¹² S. Žižek, «Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan», 2007. [La traducción es nuestra]

considerada entonces como un «trastorno». La segunda forma en la que se piensa a la locura apunta a elaborar una antropología de la experiencia patológica en sus diferentes manifestaciones, como lo hace la etnopsiquiatría, el etnopsicoanálisis, la sociología y la psiquiatría transcultural. Y la tercera forma aborda la cuestión de la locura desde el ámbito de la escucha transferencial de la palabra, del deseo o de la vivencia del sujeto, este es el caso de la psiquiatría dinámica,²¹³ del análisis existencial,²¹⁴ de la fenomenología, de la antipsiquiatría y del psicoanálisis.

Después de Deleuze, la razón que vincula la identidad de los pensamientos al pensamiento de la identidad, declina frente al pensamiento de la diferencia. Deleuze hace de la escucha transferencial de la palabra y del deseo, como una forma de tratar con la subjetividad de la locura, el centro de múltiples críticas a lo largo de gran parte de su obra. En el seminario que dedicó a Foucault, Deleuze dice que:

El psicoanálisis es el tipo de pensamiento al que podríamos llamar «pensamiento Occidental», el cual sostiene que hay proposiciones individuales, y la forma lógica de las proposiciones individuales ha sido fijada por el *Cogito* que comprende la producción de proposiciones de un sujeto para otro sujeto. El «*Cogito*» significa que cualquier proposición es producción de un sujeto, lo que significa en primera y en última instancia, que cualquier proposición divide al sujeto que la produce. Lacan es el último cartesiano. [...] De Descartes a Lacan, este repugnante pensamiento del «cogito» no es sólo un pensamiento metafísico. [...] Esta manera de unir el deseo al más allá, independientemente si es una grieta, un placer o la *jouissance* (que es un concepto de Barthes); colocando al dualismo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la proposición. Y no es casualidad que se trate de las mismas personas que hoy en día hacen lo mismo, es decir, los lacanianos. [...] Aquí uno siempre recupera a Descartes, porque hoy estamos hablando de Descartes, es decir, de Lacan. [...] La filosofía Occidental siempre ha consistido en decir: si existe el deseo, ese es el signo o el hecho mismo de que careces de algo. Todo comienza a partir de aquí. Un primer enlace que sujeta al deseo y a la carencia se produce; a partir de ahí, todo sucede sin mencionar que el deseo se define en función del ámbito de la

²¹³ Utilizada primero por Gregory Zilboorg en 1941 y después por Henri F. Ellenberger, la expresión «psiquiatría dinámica» es empleada por los historiadores para designar el conjunto de escuelas y de corrientes que se interesan en la descripción y en la terapia de las enfermedades del alma (locura, psicosis), de los nervios (neurosis) y del estado de ánimo (melancolía) desde una perspectiva terapéutica en cuyo transcurso se instaura una relación transferencial entre el médico y el enfermo. E. Roudinesco. *Diccionario de psicoanálisis, op. cit.*, pp. 896 –897.

²¹⁴ El *Daseinanalyse* es un método creado por Ludwig Binswanger que combina el psicoanálisis freudiano con la fenomenología heideggeriana tomando como objeto la existencia del sujeto en la triple dimensión del tiempo, del espacio y de su relación con el mundo. E. Roudinesco. *Diccionario de psicoanálisis, op. cit.*, p. 42.

trascendencia, el deseo es deseo de lo que no se tiene, lo que comienza con Platón y continúa con Lacan.²¹⁵

Al igual que el estructuralismo, Deleuze piensa a partir de la diferencia y no de la identidad; como una diferencia sin conceptos, una *diferencia-en-sí* en la que lo diferente se relaciona con lo diferente, antes de terminar allanado por lo *Mismo*. Cuando Deleuze dice que el psicoanálisis sostiene que hay proposiciones individuales, y que la forma lógica de esas proposiciones ha sido fijada por el *cogito*, de forma que el *cogito* garantiza –en última instancia– el hecho de que detrás de cada proposición exista un sujeto; el *cogito* funciona entonces como el elemento en el que todos esos sujetos asientan sus representaciones, separadas claramente de sus proposiciones mediante una brecha en la que se distingue la estela del manto binario, detrás del cual, el pensamiento metafísico localiza al deseo. De forma que para el pensamiento binario que Deleuze vincula al psicoanálisis; el sujeto es productor de proposiciones si y sólo si, el deseo es enviado a un lugar «más allá», a un lugar detrás del manto que el *cogito* asegura poder levantar para así poder finalmente verlo todo.

Pero lo que nos enseña el psicoanálisis es que ni el sujeto «produce» proposiciones, ni el deseo se localiza en ningún lugar «más allá», es decir, nos enseña que el sujeto no es el «fabricante» de sus proposiciones sino que los sujetos están hechos de éstas, y esto sucede en el mismo sentido en el que, por un lado, Heidegger dice que «el lenguaje es la casa del ser» y, por otro, Lacan dice que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», y que «el deseo es deseo del *Otro*».

Porque si el ser habita la casa del lenguaje, y si el deseo –inconsciente en su origen– abre paso a la historia humana que, como señala Kojève, «es la historia de los Deseos deseados. [...] El hombre se *reconoce* humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo se dirige sobre otro Deseo».²¹⁶ Y, si como aseguraba Saussure; «la lengua es el producto social de la facultad del lenguaje».²¹⁷

²¹⁵ G. Deleuze. «Dualism, Monism and Multiplicities». *Seminar of 26 March, 1973*. Revista *Contretemps* 2, May 2011. [La traducción es nuestra]

²¹⁶ A. Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, tr. Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pleyáde, 1971. pp. 14-15.

²¹⁷ «Pero ¿qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos

Entonces, el deseo es la condición de posibilidad de que el lenguaje se convierta en la lengua. De forma que el deseo sería la condición de posibilidad de que el ser de lo humano habite la ciudad *reconociéndose* humano a través de su lengua política, es decir, a partir del decir su *bíos politikós* que es, finalmente, su forma política de actuar.

La lengua produce a las subjetividades. La praxis del psicoanálisis consiste en prestar escucha al acto de la lengua, en este acto el psicoanálisis descubre que las palabras son literalmente cortes, desgarros, hendiduras, brechas que no se localizan en el «más allá», sino que los cortes son la lengua de la cual está hecha el cuerpo, y a través de estos cortes, se pone en marcha el movimiento que encuentra el sentido de la diferencia en la repetición.

Si el cuerpo habla, no hay posibilidad de situar el deseo en el campo del «más allá», el deseo pertenece al «más acá» del cuerpo, es productivo y aquello que produce es, precisamente, a la diferencia misma. Esas proposiciones individuales que Deleuze le atribuye al psicoanálisis son, más bien, dichos imposibles en el sentido de proposiciones que responden a una lógica particular, pero no por ello a una lógica privada. No se trata de la lógica de la razón que aspira a poder verlo todo, sino de la lógica que subyace al poder de la palabra; esa que nosotros localizamos en el ámbito de la *negatividad*, que es también el ámbito de lo Real o el lugar donde las fuerzas eróticas de Eros y de Thanatos producen la diferencia.

A finales del siglo XIX la psicopatología puso en el centro de su reflexión la intuición de que «la locura habla», pero esta misma intuición puede entenderse desde diversos ángulos. Si se entiende en el sentido de que «la locura habla a través del sujeto», entonces podemos pensar a la locura como equivalente al *cogito*, porque de la misma manera en la que el *cogito* garantiza la brecha insalvable entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la proposición, al interior de una estructura de pensamiento metafísico, la locura lo hace también.

Pero si la intuición de que «la locura habla» se entiende como: «el sujeto habla el lenguaje de la locura», entonces hay un elemento que es el *cogito*, que da consistencia al ser de la locura por un lado y al ser del lenguaje por otro, en este sentido la tarea de la

humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad». F. Saussure. Curso de lingüística general, tr. Amado Alonso. Buenos Aires: Lozada, 1945. (24ª ed.) p. 37.

psicopatología sería similar a la tarea de la lingüística, es decir, la de dar cuenta de un acto del habla, por medio del cual es posible decir algo acerca de la locura.

Sin embargo, si la intuición de que «la locura habla» se entiende como: «el sujeto habla el lenguaje de su propia locura», entonces hay algo que nos permite hablar el lenguaje de la locura y no es precisamente el *cogito* sino la transferencia, es decir, la locura habla el lenguaje del sujeto y aquí hemos dado una vuelta de ciento ochenta grados con respecto a la fórmula: «la locura habla a través del sujeto», decimos de ciento ochenta y no de trescientos sesenta grados porque no es una fórmula que se localiza en el reverso del pensamiento metafísico sino, más bien, en sus antípodas o en el lugar desde donde es posible decir que la locura habla el lenguaje de su propia subjetividad.

A diferencia del método psiquiátrico y del abordaje socio-antropológico, el psicoanálisis como escucha transferencial de la palabra que es, al mismo tiempo, la escucha transferencial del deseo del sujeto, observa que en la locura lo que está en juego desde la alucinación hasta la interpretación no es la realidad sino la certeza. Hay un argumento clásico que apela a la intersubjetividad como fórmula normativa para hacer notar que las alucinaciones, es decir, que el fenómeno que durante el siglo XX fue la manifestación más evidente de la locura, constituyen un «error» de la razón. Sin embargo, frente a este argumento, Wittgenstein hace notar que la afirmación «sé» no puede constituir un error, de modo que es posible decir con certeza: *–Sé que lo vi, y sé que no fue una alucinación.* Pero, ¿qué tipo de certeza subyace a esta afirmación?

Wittgenstein hizo ver que hay un juego de lenguaje en el que el fenómeno alucinatorio se inserta; «todo habla a su favor, nada en contra de ella».²¹⁸ Porque «la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes; ¿cómo sería una duda de semejante tipo?»²¹⁹ Imaginemos entonces una cadena que está compuesta de palabras, es decir, del cúmulo de voces que nos permiten dar cuenta del mundo, hablar y relacionarnos de múltiples maneras y, con ello, para múltiples fines.

La manera en la que se encuentran dispuestos los eslabones de la cadena es superpuestos unos con otros, ya que todos están interconectados por lo menos en algún sentido. Al interior de la cadena se pueden ver diversos nudos que brindan soporte al resto del tejido, éstos no pretenden ser verdades últimas sobre las cuales se sustente el

²¹⁸ L. Wittgenstein. *Sobre la certeza*, tr. Josep Lluís Pardes y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988. 4§.

²¹⁹ *Ibid.* §24.

funcionamiento del resto de la estructura, simplemente son las cosas de las que no podemos dudar. El límite de la duda se detiene justamente aquí, en el lugar de las creencias que dan vida a nuestro actuar en el mundo y, paradójicamente, la duda también aquí comienza, ya que «quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza».²²⁰

En los eslabones se aglutinan actos muy diversos, incluidos lapsus, olvidos, sueños, chistes, gestos, actos lingüísticos, etcétera. Lo que intercomunica a los nudos con el resto de la estructura son los puentes que tendemos al establecer relaciones entre eslabones. Los bordes que marcan el límite de la cadena son, al mismo tiempo, los límites del lenguaje. Lo que se encuentra después de los bordes no es algo de lo cual nos podamos ocupar a partir del análisis del lenguaje con suficiente claridad. Se trata, más bien, de significantes sin significado, de ellos está hecho el inconsciente, en el que las acciones fallidas, los pasajes al acto, los sueños, los chistes, encuentran un espacio donde adquiere sentido el hecho de la voz. De modo que, siguiendo a Wittgenstein, podemos asentir cuando dice lo siguiente:

«Sé» tiene un significado primitivo análogo al de «Veo» y relacionado con él. Y *–Yo sabía que estaba en la habitación, pero no estaba*, es análogo a *–Le he visto en la habitación pero no estaba*. Diríamos que «Sé» expresa no mi relación con el sentido de una proposición (como «Creo»), sino mi relación con un hecho. Así que incorporamos el hecho a mi conciencia. En este caso, nos representamos el conocimiento al modo de la percepción de un proceso externo por medio de los rayos visuales que los proyectan, tal como es, en el ojo y en la conciencia. Pero la pregunta que en este punto surge es la de si también podemos estar seguros de esta proyección. Lo que esta representación muestra es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento.²²¹

Para Wittgenstein los actos de la lengua se ejecutan en el entramado de significantes en el que nos encontramos inmersos. Este entramado atiende a una legalidad preestablecida que no es una legalidad de lo *Mismo*, sino a la legalidad que subyace al sentido de la historia del sujeto, es decir, a la congruencia de la historia que da consistencia a la narración de su parentesco, de su filiación con el mundo. Para llegar a asumir que hay una legalidad inscrita en la historia del sujeto es preciso admitir que hay oraciones insustituibles, como las oraciones a través de las cuales la locura elabora su

²²⁰ *Ibíd.* § 115.

²²¹ *Ibíd.* § 90.

discurso, pero ¿estamos capacitados para entender oraciones con un sentido único y, por lo tanto, con un sentido inédito, es decir, estamos capacitados para entender oraciones que son imposibles de traducir, sin necesidad de dar cuenta de ellas?

En el caso de la locura hay elementos lingüísticos intraducibles y en esto radica su originalidad, para Lacan no hay noción más paradójica que la de «paranoia»; un delirio sistematizado que equivale al término «locura», alrededor del cual; «un siglo de clínica no ha hecho más que dar vueltas en torno al problema».²²²

Para Lacan los dementes son una fábula de lo que hacemos todo el tiempo, veamos por qué, pensemos esto en relación a las observaciones de Wittgenstein respecto al problema de la certeza:

–¿Qué es un contenido mental?

–Lo que creo, lo que sé, lo que conozco. Todo ello en relación con mi historia.

–¿El neurótico tiene un acceso privilegiado a sus contenidos mentales?

–No, porque en la neurosis el sujeto ha tendido un velo alrededor de sus contenidos mentales.

–¿Tiene el psicótico un acceso privilegiado a sus contenidos mentales?

–Sí, a aquellos que fueron reprimidos en el interior, de manera que aparecen en el exterior.

En las psicosis lo que está en juego desde la alucinación hasta la interpretación, le concierne al sujeto, y lo que está en juego no es la realidad sino la certeza, que es la indeterminación más radical del ser. En el discurso de las psicosis lo que se reprime en el orden de lo Simbólico es, de manera general, el propio cuerpo. El material de ese discurso es el cuerpo cuya estructura está soportada por lo Imaginario, de modo que si el cuerpo es el material del discurso que da acceso a lo Simbólico, en las psicosis lo que se dificulta es la posibilidad del acceso a los contenidos de esta dimensión. Aquí surge la imposibilidad de la unidad de los sujetos, y cuando esto sucede podemos afirmar que el sujeto se ha roto; el cuerpo ha sido habitado por formas de pensamiento, por sistemas de creencias, el cuerpo «sabe» y «la certeza es, por así decirlo, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado».²²³

²²² J. Lacan. *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956, op. cit.*, p. 32.

²²³ L. Wittgenstein. *Sobre la certeza, op. cit.*, §30.

Capitalismo y esquizofrenia

Deleuze y Guattari comienzan *El Anti-Edipo* diciendo: «Ello funciona en todas partes, [...]. En todas partes máquinas, [...]. Algo se produce: efectos de máquinas, pero no metáforas».²²⁴ Donde ello funciona; efectos de máquinas pero no metáforas, ahí se anuncia el fin del hombre y de su inconsciente, el fin del sueño, el fin de la palabra donde las máquinas deseantes se convierten en máquinas binarias, se convierten en producción de producción.

De modo que la producción deseante es también producción de producción. Es una máquina de máquina que produce sin cesar el mismo proceso de producción, es decir, lo que se reproduce son máquinas de máquinas, porque «el producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina».²²⁵

Ahí donde una máquina es máquina de máquina, el objeto tiende a esfumarse. No hay un objeto que sea «expresión» de la producción, lo único que se produce es el proceso mismo de producción: efectos de máquinas, pero no metáforas. Lo que se produce es la repetición de lo *Mismo*, en un proceso de producción de producción en el que «las máquinas deseantes no forman un organismo, pero en el seno de esta producción, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo».²²⁶

El cuerpo sufre y se convierte en el blanco de las «nuevas» formas de infligir dolor; formas «limpias», «invisibles», «omnipotentes» que le atraviesan, por eso la voz del cuerpo que soporta esta forma de organización es una voz que rinde testimonio de manera entrecortada, tal y como sucedió en los llamados «Diálogos por la paz» que fueron celebrados en la Ciudad de México el 23 de junio de 2011. Ese día se reunieron con el entonces presidente de la República, un grupo de víctimas de la guerra en contra del narcotráfico, lo que ahí resonó fue la voz del cuerpo penetrado por las nuevas formas con las que el poder del narco-capital inflige dolor. Lo que la voz resquebrajada de las víctimas mostró fue una declaración de cuerpos fragmentados por este poder.

Ya en las primeras páginas de *El Anti-Edipo* se encuentra la descripción, quizás la más contundente de la que fue capaz el pensamiento del siglo XX, en la que se muestra la forma en la que opera –si aparente fisura– la máquina de máquina llamada «capitalismo»;

²²⁴ G. Deleuze y F. Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, op. cit.*, p. 11.

²²⁵ *Ibíd.* pp. 15-16.

²²⁶ *Ibíd.* p. 17.

se trata de una máquina de máquina que hace del cuerpo su presa, extirpándole cualquier rastro de deseo. La paranoia es el «resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas».²²⁷ Y, en este sentido, la paranoia es un mecanismo de control, es un acto de persecución que responde a lo insoportable de la relación al interior del proceso de producción entre las máquinas deseantes y los cuerpos sin órganos.

En este proceso el cuerpo sin órganos padece como un cuerpo lleno, como un cuerpo demasiado satisfecho. Es el cuerpo del capitalismo; el «cuerpo de la tierra o del déspota, una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso embrujado y fetichista, pertenece a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social».²²⁸ Pero frente al cuerpo demasiado lleno está el cuerpo sin órganos que es la antiproducción; el cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, «de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente [es decir, fetichista] que les relaciona».²²⁹

Para Deleuze y Guattari el gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de esa producción deseante, el descubrimiento de las producciones del inconsciente. Sin embargo, piensan que «con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño)».²³⁰ El error del psicoanálisis, según Deleuze y Guattari, fue el de haberse alineado con una concepción idealista del deseo, en la que el deseo se determina a modo de «carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real».²³¹ Porque, como añaden; «si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una *esencia de la carencia* que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. [...] Cuando el fantasma es interpretado en

²²⁷ *Ibíd.* p. 18.

²²⁸ *Ibíd.* p. 20.

²²⁹ *Ibíd.* p. 20.

²³⁰ *Ibíd.* p. 31.

²³¹ *Ibíd.* p. 32.

toda su extensión [...]. [Aparece el deseo como una] *incurable insuficiencia de ser, una carencia-de-ser* que es la vida». ²³²

Deleuze y Guattari piensan que al deseo hay que colocarlo en la base, como parte de la infraestructura porque si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. En este sentido «el deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto». ²³³

A diferencia de Freud, para quien la represión es causa de la repetición, Deleuze y Guattari afirman que el sujeto no reprime algo porque lo repite, más bien, lo repite porque lo reprime. Pero Žižek observa que esto no es así, ya que:

Primero reprimimos un contenido traumático y entonces, a partir de que somos incapaces de recordarlo y de clarificar nuestra relación con él, este contenido continuará a nuestro asecho, repitiéndose de diversas formas. Si lo Real es una mínima diferencia, entonces la repetición (que establece la diferencia) es primordial; la primacía de la represión emerge con la reificación de lo Real en la *Cosa* que se resiste a la simbolización, sólo entonces, aparece lo Real excluido-reprimido insistiendo y repitiéndose él mismo. Lo Real no es otra cosa más que la brecha que separa a una cosa de sí misma, es la brecha de la repetición.

La consecuencia de esto también es la inversión en la relación entre la repetición y el recuerdo. La famosa frase de Freud: *aquello que no recordamos, estamos condenados a repetirlo*, debe ser entendida como: lo que no somos capaces de repetir y aquello con lo que estamos obsesionados, estamos obligados a memorizarlo. La vía para acceder al trauma no es recordándolo sino repitiéndolo en el sentido totalmente kierkegaardiano. ¿Qué es la «diferencia pura» deleuziana en cuanto a su pureza si la tomamos en el su sentido tautológico? Es la pura diferencia virtual de una entidad que se repite a sí misma como totalmente idéntica con respecto a sus propiedades actuales: hay diferencias significativas respecto a las intensidades virtuales expresadas en nuestras sensaciones actuales. Esas diferencias no corresponden a las diferencias que se reconocen actualmente. ²³⁴

²³² *Ibíd.* p. 33.

²³³ *Ibíd.* p. 33.

²³⁴ S. Žižek. *Deleuze's Platonism: Ideas as a Real*. En <http://www.lacan.com/zizplato.htm> [La traducción es nuestra]

Para Deleuze lo «real» se puede entender en el sentido de «virtualidad», como total diferencia, es decir, como el movimiento de repetición que da sentido a la diferencia. La diferencia «pura» es para Deleuze lo virtual y para Lacan el objeto a . El Real lacaniano es opuesto a lo Simbólico pero en lo Simbólico, lo Real encuentra un límite. Sin embargo, y a pesar del límite, lo Real hace cortes en lo Simbólico, de forma que en la «brecha» o en la «abertura» se abre paso la repetición, y de esta manera es posible hablar de lo Real a través de lo Simbólico.

Para Deleuze y Guattari el problema del deseo no es que éste se apoye sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo, formando contra-productos en lo real que el deseo produce. De modo que la carencia es un contra-efecto del deseo que está depositada en lo real natural y social. Según ellos, la carencia se organiza a través de la producción social, que es el arte de la clase dominante, en tanto que es una práctica del vacío como economía de mercado, por ello piensan que la sociedad contemporánea se basa en organizar la escasez, y la carencia se basa en la abundancia de producción, para hacer que todo el deseo recaiga en el gran miedo a carecer, para hacer que:

Todo el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma).

No existe por una parte una producción social de realidad y por otra una producción deseante de fantasma. Entre las dos producciones no se establecen más que lazos secundarios de introyección y de proyección, como si las prácticas sociales se doblasen en prácticas mentales interiorizadas, o bien como si las prácticas metales se proyectasen en los sistemas sociales, sin que nunca mermasen a las otras. [...] En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.²³⁵

En Deleuze y Guattari el deseo es activo, productivo, revolucionario, reticular, aunque puede plegarse sobre su forma reactiva, reprimiéndose a sí mismo y a los otros a través de una economía que gira en torno al circuito de la producción-represión. Pero habrá que recordar que en ambos casos; en la forma afirmativa y en la forma reactiva del deseo, el

²³⁵ G. Deleuze y F. Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., pp. 35-36.

cuerpo goza. Para que el deseo pueda afirmarse deberá encontrar un cauce, lo que no significa que la reproducción del deseo se alimente del «no-tener». El deseo no surge de la ausencia, en dado caso, es el objeto del deseo el que no se puede encontrar, y esto es así porque, desde siempre, el deseo se encuentra ausente. El deseo debe elaborarse como un deseo propio porque si hubiese algo así como un objeto de deseo que nos es «dado», de manera originaria poseyéndolo de antemano ya desde siempre, el hombre no podría morir sino simplemente perecer como lo hace cualquier otra cosa viviente.

Marx se dio cuenta de que el trabajo produce y que el remanente del trabajo se inserta en el circuito de la economía formando un «*plus*». Del mismo modo en el que el trabajo produce, el deseo lo hace también; el deseo produce y el exceso de producción se aglutina formando igualmente un «*plus*», pero esta producción no se efectúa por un exceso de deseo sino por la intervención de la pulsión que gira al interior del circuito de la economía libidinal del sujeto. Aquí yace el malentendido en torno al deseo que se gestó al interior del pensamiento filosófico del siglo XX, este es un malentendido que Stiegler no se cansa de denunciar; porque la filosofía confundió a la pulsión con el deseo y en esta confusión, a decir nuestro, la filosofía le hizo una concesión al capitalismo y a sus formas de reproducción, haciéndole un favor al poder y a sus mecanismos «silenciosos» de sujeción.

Aquí hablamos de la «carencia» en tanto que carencia de deseo, no es que el deseo provenga de la carencia porque quien carece lo último que quiere es desear; quien carece desea no desear, consume y no hace nada más. Por lo que aquí nos encontramos nuevamente con la diferencia entre el deseo y la pulsión. Se trata de una diferencia que debe ser tomada en cuenta porque, de lo contrario, estamos condenados a cometer permanentemente el mismo error, es decir, a pensar que el motor que mueve al deseo se alimenta de la *carencia-en-ser*.

Con respecto al deseo, la herencia de Hegel es la de haber convertido al ser del deseo en inmanente, mientras que la herencia de Deleuze y de Guattari es la haber rescatado los restos del deseo de las ruinas del siglo XX. Sin embargo, esos restos han sido nuevamente enterrados en nombre del discurso que aspira a poder verlo todo, a llegar a destapararlo y a saberlo todo, y este es un discurso que confunde al deseo con la pulsión.

Si Freud descubrió la producción deseante y luego, a decir de Deleuze y de Guattari, declinó la producción del inconsciente como fábrica, en favor de un teatro antiguo donde Edipo representa la concepción idealista del deseo, al que sólo se le autorizó a hablar a través de los sueños pero no a producir deseo. Entonces se puede entender en qué

sentido Deleuze y Guattari dicen que; en el teatro antiguo se recrea el deseo que es experimentado como *carencia-en-ser*. Este es un teatro en el que la carencia produce falsas necesidades, de la misma manera en la que, como veremos más adelante, Marcuse habla de las falsas necesidades que produce el capitalismo. Sin embargo, Marcuse piensa al deseo en función de la aspiración a una satisfacción total mítica, y en el sistema en el que nos encontramos inmersos, esta aspiración no puede ser otra cosa que la aspiración al consumo total mítico.²³⁶

Para Deleuze y Guattari el deseo oscila entre dos polos; el activo o esquizoide que es la voluntad de afirmarse a sí mismo huyendo de las convenciones sociales, y el reactivo o paranoico, que es la voluntad que afirma al poder y al orden establecido. Sin embargo, hay cosas que deben permanecer veladas porque de no ser así, el cuerpo sin órganos saltaría por los aires. Destapar ciertas cosas ocasionaría que las formas de resistencia que Deleuze y Guattari encontraron por la vía de la producción del deseo, fuesen formas al servicio de la producción que, hoy en día, es la producción del consumo, ya que, como ambos advierten:

El capitalismo tiende hacia un umbral de descodificación, que deshace el *socius* de provecho de un cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo, libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado [...]. No cesa de aproximarse a su límite, que es un límite propiamente esquizofrénico. Tiende con todas sus fuerzas a producir el esquizo como el sujeto de los flujos descodificados sobre el cuerpo sin órganos. [...] Cuando decimos que la esquizofrenia es nuestra enfermedad, la enfermedad de nuestra época, no queremos decir solamente que la vida moderna nos vuelve locos. No se trata del modo de vida, sino del proceso de producción. No se trata tampoco de un simple paralelismo [...] Queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso.²³⁷

Para Deleuze y Guattari, al enmarcar la vida del niño en el Edipo, al convertir las relaciones familiares en la universal mediación de la infancia, nos condenamos a desconocer la producción del propio inconsciente y los mecanismos colectivos que se asientan sobre el inconsciente, «*pues el inconsciente es huérfano*, y él mismo se produce en la identidad de la naturaleza y el hombre».²³⁸ Y Edipo es, en el fondo, un dominio del

²³⁶ Ver más adelante en el apartado titulado «¿Un nuevo espíritu del capitalismo?»

²³⁷ *Ibíd.* p. 40.

²³⁸ *Ibíd.* p. 53.

mundo burgués, es decir, un dominio del capitalismo, «entonces en vez de participar en una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá, *lo que impide acabar con aquél problema*».²³⁹

Pero el inconsciente no es huérfano es, más bien, el producto de la historia y de la cultura. El inconsciente no es huérfano si es producto de la palabra, ya que si fuese huérfano, sería el fin del hombre y del inconsciente. Pero si se ha quedado huérfano es porque el capitalismo ha asesinado al padre y a la madre, destinándole a ser un infante eterno, y el poder es consciente de ello. Por lo que el capitalismo sabe que el deseo ha de ser reprimido, dirigido o explotado. Huérfanos es lo que produce el capitalismo y las adicciones en el contexto de las sociedades capitalistas son prueba de ello.

Esquizoanálisis

Para Deleuze y Guattari «la tesis del esquizoanálisis es simple: el deseo es máquina, síntesis de máquinas, disposición maquínica —máquinas deseantes. El deseo pertenece al orden de la *producción*, toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la *representación*».²⁴⁰

El «esquizo» de Deleuze y Guattari es aquel que no soporta la realidad tal como se le presenta o como le sugieren que debería aceptarla, por lo que el esquizoanálisis se propone liberar y canalizar la energía revolucionaria del deseo, sin caer en la locura, ni en una mera rebeldía solitaria. El esquizoanálisis parte de «la necesidad de una limpieza del inconsciente, el esquizoanálisis como respaldo del inconsciente, la oposición de la hendidura matricial a la línea de castración, la espléndida afirmación de un inconsciente huérfano y productor, la exaltación del proceso como proceso esquizofrénico de desterritorialización que debe producir una nueva tierra».²⁴¹ En este sentido, la única manera para escapar de la esquizofrenia engendrada por la sociedad capitalista es no permanecer en ella de un modo pasivo, sino de un modo revolucionario y activo, es decir, a través de la caída de todos los valores, instituciones e intereses de la sociedad capitalista.

²³⁹ *Ibíd.* p. 54.

²⁴⁰ G. Deleuze y F. Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 306.

²⁴¹ *Ibíd.* p. 308.

El esquizoanálisis entiende que el deseo y la instancia revolucionaria son incompatibles con las formas sociales imperantes, de modo que el capitalismo no puede tolerar al esquizofrénico activo; «de ahí que intente convertirlo en neurótico, en darle su yo mediante el Edipo o la castración».²⁴² El esquizoanálisis es, por tanto, una análisis de las instituciones como la familia y de los saberes como el psicoanálisis, que para Deleuze y Guattari mantienen el estatuto reactivo de la esquizofrenia para dedicarse después a otras instituciones, pues:

El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo. [...] No es figurativo, pues su *figural* es abstracto, la figura-esquizia. No es estructural ni simbólica, pues su realidad es la de lo Real en su producción, en su inorganización misma. No es representativo, sino tan sólo maquínico y productivo. Destruir, destruir: la tarea del esquizoanálisis pasa por la destrucción, toda una limpieza, todo un raspado del inconsciente. Destruir Edipo, la ilusión del yo, el fantoche del super-yo, la culpabilidad, la ley, la castración.²⁴³

Hacia el final de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari dicen que «la tarea del esquizoanálisis consiste en deshacer incansablemente a los yos y sus presupuestos, en liberar las singularidades prepersonales que encierran y reprimen, en hacer correr los flujos que serían capaces de emitir, en establecer siempre más lejos y más hábilmente las formas esquizas y los cortes muy por debajo de las condiciones de identidad, en montar las máquinas deseantes que recortan a cada uno y lo agrupan con otros [...] El esquizoanálisis se llama así porque, en todo su procedimiento de cura, esquizofreniza, en lugar de neurotizarse como el psicoanálisis».²⁴⁴ Pero, en dado caso, la tarea será la de «histerizar», en el sentido de llevar a la palabra el deseo de saber.

Marx habló de la autorrealización del sujeto, lo que implica la posibilidad de que el sujeto llegue a cambiar de lugar, que llegue a forjarse una identidad, pero debe remarcar la importancia de que el acto de consumo no sea idéntico al acto anterior, es decir, al momento de la producción. El cuerpo del capitalismo contemporáneo es un cuerpo lleno que se opone al vaciamiento del cuerpo sin órganos. Lo que Freud descubrió en la producción deseante fue la capacidad de hacer frente al cuerpo demasiado lleno del capitalismo, sin embargo, hay que tomar en cuenta que las manifestaciones de esa

²⁴² *Ibíd.* p. 320.

²⁴³ *Ibíd.* p. 321.

²⁴⁴ *Ibíd.* p. 373.

producción deseante cambian, de la misma manera en la que las manifestaciones de las psicosis cambian también, porque las psicosis cambian a la vez que lo va haciendo a lo largo de la historia lo que entendemos por subjetividad, es decir, el sentido de la privacidad, el espacio interior o las estrategias del deseo.²⁴⁵

De modo que la lucha de los cuerpos frente al capitalismo también se libra en el inconsciente, es más, la lucha que antaño fue una lucha obrera y que hoy es una lucha del cuerpo, o se hace en el inconsciente o es imposible siquiera pensar en ella, porque para el deseo, al igual que para el lenguaje, «el hombre no está siempre ya en el lugar de la lengua, pero debe devenir en él y sólo a través de un *appetitus* puede hacerlo, un deseo amoroso del cual puede nacer la palabra».²⁴⁶ El inconsciente como fábrica, y no como teatro, que Deleuze y Guattari defendieron frente a la teoría freudiana, se construyó a través de una concepción marxista del inconsciente y, en este sentido, como veremos más adelante, se puede decir que Lacan no es el último cartesiano es, más bien, el último marxista.

²⁴⁵ Cf. F. Colina. *El saber delirante*, op. cit., p. 14 y ss.

²⁴⁶ G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit., p. 84.

3.1 Patologías del lenguaje

«Como l'animale serba la verità delle cose sensibile semplicemente divorandole, cioè riconoscendole come nulla, così il linguaggio custodisce l'indicibile dicendolo, cioè prendendolo nella sua negatività».

Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*.

Con el problema de la palabra humana llegamos al problema de la *negatividad*, en tanto elemento central que nos permite pensar al ser huérfano de toda «padronanza», permítasenos usar este término italiano que describe a la figura paterna,²⁴⁷ como una figura que inaugura la posibilidad de que una individualidad se conforme como tal para otra individualidad. Porque para toda individualidad se hace necesaria, de un modo o de otro, una figura de «paternidad» que haga las veces de guía, cuidador y garante de la transmisión de la ley. La ausencia de ley del ser sin «padronanza» es, en el mejor de los casos, una serie de normas que confirman una pseudo-ley que no admite adversario; una pseudo-ley que no puede ser traspasada si no es a expensas de la muerte y de la renuncia a la individualidad que da consistencia a cada ser.

Compuesta de normas con pretensiones últimas que no admiten subversión, de normas que se sirven de la vigilancia como arma de punición, una pseudo-ley lejos de constituir ella misma un enigma –porque hemos de admitir que los «motivos» que subyacen a la ley están, en principio, velados como un enigma que cada cual habrá de resolver–, por el contrario, se hace presente a modo de una imposición y, en tanto presencia contundente, una pseudo-ley cancela cualquier interrogante con respecto al estatuto de su ser. Vacunándose con ello de la posibilidad de llegar a resolver el enigma que encierra la ley, se convierte, por tanto, en un *dictum* o en una orden intransferible e incuestionable que es el dogma de la «*militia*», en el sentido del militar, que acata la ley incluso a costa de perder la propia vida, a diferencia del miliciano quien sin ser profesional del ejército se arriesga a tomar las armas para defender una causa común.

²⁴⁷ Cuando nos referimos a esta figura, lo hacemos con independencia de la forma con la que este significante se corresponde. Por lo que una figura paterna puede estar representada por un hombre, por una mujer, por una institución, etcétera.

En su condición de huérfano el hombre contemporáneo o ha debido encontrar en algún otro lugar el espacio para la transmisión de ley o ha debido renunciar a la posibilidad de llegar a ser un individuo, para convertirse entonces en un sujeto que asume la paradójica posición en la que, para ser parte de la sociedad, ha de renunciar a su individualidad. Convirtiéndose así en un sujeto que aún estando fuera de todo vínculo social pertenece, sin embargo, a la sociedad, pero ¿cómo ha llegado a sostenerse socialmente esta contradicción?

Lacan se da cuenta de que el ser-habla (*parole-être*) y lo hace a través de un extraño discurso. La ontología *negativa* que aquí nos proponemos abordar se interesa por aquello que el ser dice acerca de su falta en ser, de modo que en su extraño discurso, el ser se vincula al no-ser ahí donde el *pathos* de la palabra resuena. Permítanos, el lector, hacer una pausa aquí para reconstruir esta relación paso a paso.

Fue Saussure quien distinguió entre la historia de la lengua, sus evoluciones etimológicas y fonéticas, es decir, distinguió la dimensión diacrónica, de la dimensión sincrónica que pone el acento en un momento preciso de la historia. Un ejemplo de la dimensión sincrónica lo localizamos en el momento del recuerdo de un olvido, en el que el devenir de la lengua se desliza a través de las condensaciones de sentido que dan forma a las metáforas, a diferencia de las metonimias que se mueven por desplazamientos de manera diacrónica. Tanto las metáforas como las metonimias se atestiguan en la historia, pero para ello es necesario realizar un trabajo arqueológico guiado, a su vez, por un tablero topológico; en el que se constata que las metáforas se mueven a partir de condensaciones, y las metonimias a través de desplazamientos. Lo que significa que, en el caso de las metáforas, se moverán varias significaciones latentes a la vez y cada una de estas significaciones podrá localizarse en diferentes elementos, por lo que un elemento puede conservarse estando presente varias veces.

Las metáforas son «observables» en tanto que se localizan en los pliegues de superficie donde los significantes se vuelven significados, es decir, donde se reconocen a partir de su cariz fenoménico. La metáfora reúne a diferentes elementos en una unidad disarmónica y esto es posible gracias al movimiento de condensación en el que predominan varios elementos con un rasgo común. A diferencia de la metáfora, la metonimia se mueve por desplazamientos, lo que significa que el acento de una representación puede desprenderse de ésta y pasar a otras representaciones ligadas a la primera por una cadena asociativa.

Para llegar a localizar el punto de encuentro o la sincronía de la lengua, se hacen necesarios una suerte de «engarces ontológicos», que son el cúmulo de las fallas o fracturas que dan forma a los puntos de referencia de una cadena simbólica, en virtud de la cual, se averigua el sentido del ser de una cosa.

La metáfora condensa el significado, da cuenta de «algo» que predomina en varios elementos, caracteriza un rasgo común encarnando por un rasgo «unario», por lo que podemos decir que la metáfora es la forma a través de la cual el ser toma la palabra. Mientras que la metonimia, por su parte, marca los puntos de fractura en los que el ser se tuerce para mostrar su cara oculta, el lado *negativo* donde se encuentran las fallas o fracturas que hablan acerca de su no ser, es decir, acerca de su manera de guardar silencio.

Para Adorno una dialéctica negativa, a diferencia de su alternativa positiva, siempre debería hacer el intento por sacar a la luz las raíces preintelectuales, pulsionales o prácticas de los fenómenos. De forma que «una vez que se ha abandonado la premisa filosófica de la identidad entre racionalidad y realidad, el pensamiento se encuentra en una relación completamente distinta con el objeto».²⁴⁸ Para Adorno, la realización de una autocrítica dialéctica es también la práctica de cierto principio de justicia, como ejemplo de esto, permítasenos retomar el caso que en el transcurso de esta investigación encontramos en Chile, donde la posibilidad de que la vida pudiera ponerse nuevamente en pie se produjo gracias a la voz de quienes rindieron testimonio.

A esta conclusión llegamos después de escuchar a Elena Gómez, psiquiatra chilena, directora del Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS), quien junto con su equipo construyó espacios para la elaboración de la violencia política. En el Cono Sur hay un reconocimiento social de quienes se han dejado afectar por la conciencia de su común pertenencia al mundo; hay un reconocimiento de la tarea política y de la tarea ética del trabajo analítico.

Un analista, en este sentido, es aquella persona que puede llegar a colocarse ahí donde el acontecimiento le interpela, es decir, ahí «donde una conciencia ética y política pueda desarrollarse y actuar»,²⁴⁹ quizás por esta razón los espacios clínicos que Elena Gómez formó se volvieron lugares para la memoria, al interior de los cuales había que trabajar las vivencias de muchas mujeres para así poder re-construir un espacio social donde elevar la

²⁴⁸ Cf. A. Honnet. *Patologías de la razón*, op. cit., pp. 92 -100.

²⁴⁹ Cf. J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1970*, op. cit.

voz que sirvió para rendir el testimonio de los hechos. De modo que cuando las víctimas escucharon su propia voz denunciando los hechos, aquellas mujeres que fueron víctimas ya se encontraban ocupando otra posición; la de testigos. Para llegar a cambiar de lugar fue necesario un viaje de vuelta, un viaje de regreso al origen de la fractura en el que las metáforas o las condensaciones de sentido que forman el material imaginario del sujeto, dan voz a su propia narración.

Ese material imaginario puede ser trazado hasta llegar a formar un *continuum* y esto sucede gracias a los engarces ontológicos en los que la vida se traba para dar paso a una nueva construcción, pero cuando esas fracturas ontológicas fallan o son reprimidas por la cultura, el hilo de la historia falla también. Desatándose y haciendo volar por los aires el material que hasta aquel momento constituía la identidad, la clave del éxito será la capacidad de anudar nuevamente el hilo y poder renunciar a lo que se perdió en el estallido.

Los engarces ontológicos que dan consistencia al ser de un sujeto no se caracterizan por ser visibles a la luz del día, para llegar a ellos hay que dar un rodeo, hay que hacer un viaje de desplazamiento, pero ese viaje entre estación y estación sólo es posible a través de las condensaciones que forman la historia del sujeto, ese es el particular viaje que la palabra emprende una vez que las contradicciones de su historia se hacen visibles a través del *pathos* de la palabra.

Si el malestar se muestra a través del *pathos* de la palabra, lo patológico es aquello que nos permite ver las contradicciones que subyacen a un discurso que se asume a sí mismo como «lógico». En el origen de la falla presuponemos una condición primordial, presuponemos un punto en el cual se produce la escisión que inaugura la condición actual del sujeto; se trata del punto donde el pasado se revela contemporáneo del presente, un punto que para ser alcanzado requiere, de acuerdo con Agamben, una regresión dionisiaca, es decir, un acto de entrada en el futuro que se realiza, sin embargo, retrocediendo.

La presencia de un síntoma es la puerta de acceso al pasado, el asunto es que ese pasado se revela en la superficie como un punto de origen que es, más bien, un punto de ruptura, en el cual se marca el preciso lugar en el que una cosa no llega a romperse por la mitad. Representada como un desgarró o hendidura, sólo es posible localizarla a través de una arqueología del saber que busca las expresiones de lo que se repite pero que, sin embargo, estas expresiones no se repiten siempre de la misma manera.

En el retorno de lo reprimido hay un signo susceptible de ser reconocido a través del decir que porta el *pathos* de la palabra, pero cuando la voz se colapsa en un grito, entonces nos encontramos frente a la voz que en tanto «objeto», muestra un acto del lenguaje en el que:

Las palabras se sonorizan o responden mediante ecos internos porque ya no aciertan a encadenarse en el discurso o pierden en el camino el significado que las vehicula para acabar tropezando consigo mismas. A este suceso, angustiante como pocos, contribuye también el silencio del otro interior, bien amordazado, maniatado en las psicosis, que ni acoge las palabras, ni las alberga, ni las escucha. Carentes por lo tanto de interlocutor, buscan la salida expresiva a su energía en la sonoridad o en ecos reverberantes e incontrolados. El psicótico deja de ser voz para convertirse en eco: de los demás y de sí mismo. Sin embargo, pese a contar sólo con estos escombros, con ese montón de desperfectos verbales, el psicótico iniciará pronto con ellos su trabajo defensivo en contra de la invasión, la desposesión y el sufrimiento al que se encuentra sometido.²⁵⁰

Aquí el silencio no es el lugar desde el cual la voz emerge, por el contrario, el alarido irrumpe desmembrando la figura del silencio. La voz es una hendidura en el campo de lo visible cuya lógica se juega en la im-posibilidad de rellenar esa hendidura que, a su vez, sostiene al cuerpo, y en el cuerpo –como nos recuerda Fernando Colina– se produce «el escenario principal de las psicosis».²⁵¹ Si la psicosis equivale a ser expulsado del lenguaje, en lo inhabitable del lenguaje la cura dependerá de hacer habitable el hostil terreno más allá del límite del lenguaje, en el extrarradio, por lo que es necesaria una lengua nueva para conquistar ese nuevo terreno; el terreno del sin sentido, del absurdo, del imposible, de lo que podría no ser, de lo inexplicable.

²⁵⁰ F. Colina. *El saber delirante, op. cit.*, p. 53.

²⁵¹ *Ibíd.* p. 57.

El lenguaje de la locura: un *pathos* de la mirada y de la voz

En un intento extraordinario por entender el lenguaje de la locura, Lacan observó que al interior del delirio subyace una significación. Pensemos, en relación con esto, ¿cómo son los delirios en las psicosis?

El tratamiento que Lacan hizo de la locura nos dejó varios indicios de por dónde atajar el problema porque el delirio en las psicosis tiene que ver con el problema de la identidad, con un conflicto con la identidad transmitida, veamos:

–¿Qué dice el sujeto sobre todo en cierto periodo de su delirio?

–Que hay significación.

–¿Cuál?

–No se sabe pero ocupa el primer plano. La significación se impone, por lo que para él es perfectamente comprensible.

Y es justamente porque se sitúa en el plano de la comprensión que este fenómeno incomprensible es tan difícil de captar y adquiere un interés primordial.²⁵² La comprensión es el lugar donde retomar el problema, en el delirio hay un núcleo completamente comprensible, lo llamativo es que es inaccesible e inerte, está estancado en relación a toda dialéctica pero entraña, sin duda, un elemento de significación. El problema entonces, no es cómo mostrar que el lenguaje de las psicosis o alguna otra forma de lenguaje es imposible, sino más bien, ¿cómo mostrar que un lenguaje cualquiera es posible?

El problema de Wittgenstein es que parece haber mostrado que todo lenguaje, que toda formación de conceptos es, en realidad, ininteligible y, en este sentido, se puede decir que «escuchamos cosas porque no podemos verlo todo». La voz es la dimensión de lo que nuestra mirada elude, la lógica de la voz es una especie de «relleno» de la hendidura constitutiva del cuerpo, porque la voz garantiza la consistencia del cuerpo. De modo que por la voz, el cuerpo adquiere su identidad.

Sin embargo, «ver lo que no se puede escuchar no es lo mismo que escuchar lo que no se puede ver».²⁵³ Entre el margen de «escuchar lo que uno no puede ver» y «ver lo que uno no puede escuchar» es posible delinear el *locus* que ilumina la metafísica de la presencia, porque la visión del pensamiento metafísico reside en la ilusión de que es posible ver allende de nuestro campo de visión.

²⁵² Cf. Jacques Lacan. *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956, op. cit.*, pp. 32 – 37.

²⁵³ R. Salecl & S. Žižek. *Voice and Gaze as a Love Objects*. Durham: Duke University Press, 1996. p. 93. [La traducción es nuestra]

Para Salecl nuestra percepción de la realidad está ligada al hecho de que algo ha sido excluido de ella: «el objeto como punto de mira. Cada escenario de la realidad incluye una «mancha», el rastro de lo que tiene que ser excluido del campo de la realidad para que ese campo pueda adquirir su consistencia; esta mancha aparece bajo el disfraz de la evitación a la que Lacan llama *object petit a*. Este es el punto que yo, el sujeto, no puedo ver, este punto me elude en tanto que constituye el punto en el cual el escenario como tal «retorna a la mirada». Esto es, en el punto en el que la mirada en sí es inscrita en el campo visual de la realidad».²⁵⁴

²⁵⁴ R. Salecl. «I can't love you». In R. Salecl & S. Žižek. *Voice and Gaze as a Love Objects*, op. cit., p. 189.

3.2 Patologías del deseo

«El cristianismo dio de beber veneno a Eros; éste ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio».

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Del mismo modo que Deleuze se declaró en contra del pensamiento que se percibe a sí mismo como si fuese capaz de ver más allá de lo que la mirada alcanza, como si fuese capaz de verse a sí mismo viéndose, también criticó –como nadie lo había hecho hasta entonces– a todas aquellas formas de pensamiento que consideraron al deseo humano a parir de la *carencia-en-ser*. Con esta crítica Deleuze rescató a los restos del deseo esparcidos a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, y con estos restos, aún es posible llegar a oponer resistencia ante las distintas formas en las que se manifiestan los modos reactivos de la existencia.

El tipo de razón que piensa al sujeto en consonancia directa con sus proposiciones y, por lo tanto, en consonancia directa con su deseo, como si el deseo fuese algo que viene dado con el hecho biológico de la vida, es una razón que coloca al deseo muy cerca de la *zoë*, es decir, que coloca al deseo en la esfera de la vida que puede simplemente perecer como lo hace cualquier cosa viviente.

Si Deleuze fue quien rescató los restos del deseo, Lacan fue quien le otorgó un lugar privilegiado al interior de la reflexión contemporánea, quien profundizó sobre las coordenadas en las que el deseo se asienta y sobre las estructuras de poder que lo atraviesan. Sin embargo, aún resulta difícil contrarrestar el punto de vista según el cual, el deseo emana de la *carencia-en-ser*. Esta forma de pensar al deseo la vemos ya desde *El banquete*, cuando Sócrates interpela a Agatón diciendo:

¿Es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada?

¿Es Eros amor de algo o de nada?

¿Desea Eros aquello de lo que es amor o no?

¿Y desea y ama lo que desea ya ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

–Probablemente –dijo Agatón– cuando no lo posee.

–Considera, pues –continúo Sócrates–, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea, desea aquello de lo que está falto y no desea si no está falto de ello. A mí, en efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?

–También a mí me lo parece –dijo Agatón–

–Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?

–Imposible, según lo que hemos acordado.

–Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar falto de estas cualidades y de todas las similares a estas, que quienes son así y las poseen desean también aquello que poseen. [...] Examina, pues, si cuando dices «deseo lo que tengo» no dices en realidad otra cosa que «quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo». [...]

–¿Y amar aquello que aún no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades?

–Sin duda –dijo Agatón.

–Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea o que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son éstas más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?²⁵⁵

Este fragmento del diálogo entre Sócrates y Agatón nos recuerda la posición que Deleuze atribuyó a Lacan, como una posición que piensa al deseo desde el punto de vista de la *carencia-en-ser*. Pero lo que Lacan verdaderamente rescata es la posibilidad de la singularidad de cada deseo, es decir, rescata un deseo para otro deseo. «El deseo es deseo del *Otro*» dice Lacan, por lo que el deseo es la condición de posibilidad de que el hombre pueda edificar un lugar en el cual habitar junto con otros hombres.

Marx vio que el trabajo es la puerta de acceso al propio deseo, por ello el trabajo constituye un principio de emancipación, sin embargo, las condiciones precarias de trabajo alimentan la falacia del capitalismo según la cual; «un hombre quiere siempre lo que desea». Aunque Deleuze observó que Freud había convertido la fábrica del inconsciente en un teatro, hemos de recordar que fue el capitalismo y sus modos de producción los que censuraron ese teatro donde el inconsciente se limitará, de ahora en adelante, según Deleuze, a ser encuadrado por las mismas coordenadas míticas, es decir, por las coordenadas edípicas que se mueven en el eje «mamá-papá» que impera en la sociedad burguesa.

²⁵⁵ Platón. *Diálogos, volumen III*, tr. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1986. 199c-200e.

A decir de Lacan, Freud fue un lingüista que supo ver el mismo signo repetirse una y otra vez, quien vio en lo «evidente» cosas que se repiten. Freud fue un lingüista que supo hallar el mismo signo una y otra vez y descifrarlo,²⁵⁶ por ello cuando Lacan dijo que «habrá que enfrentar nuestro destino», lo único que quiso decir es que ese destino es nuestro presente, ausente aún. Nuestro presente que comenzó a forjarse tiempo atrás, antes incluso de que fuésemos capaces de reconocernos en un espejo, sin embargo, ese destino que, en cierta medida, es siempre presente, no es un teatro antiguo en el que se repita una y otra vez el mismo guión con los pasos de Edipo. Lo que Lacan quiso decir es que cada uno tendrá que perseguir su particular enigma y, sin duda, las consecuencias de encontrarse cara a cara con el propio destino son consecuencias trágicas e intempestivas. Sin embargo, es un destino, al que como Nietzsche añade; «habrá que encarar con alegría», y para ello, habrá que buscar un cierto «saber» con el cual poder estar a su altura.

Cuando Deleuze dice que el inconsciente era una fábrica de producción deseante, que era vida, revolución y creación, sin duda también se refiere a la revolución surrealista, a los orígenes del anarquismo y a ese gran momento del siglo XX en el que el inconsciente como fábrica combatió al fascismo. Deleuze tiene toda la razón cuando dice que el inconsciente se convirtió en un teatro antiguo, y esta es quizás la crítica más contundente que se le haya hecho Freud, al Freud que era un hombre de la clase burguesa y, en tanto que burgués, era también un hombre conservador. Pero en tanto burgués y conservador, profundamente subversivo del mismo orden al que pertenecía.

Al igual que Freud, Lacan también era un hombre burgués que, sin embargo, llegó a subvertir una vez más el orden establecido. Esta subversión, al igual que la de Marx, llevó a Lacan a pensar el elemento subversivo como el principio necesario para que un individuo llegue a cambiar de lugar en la sociedad, pero a diferencia de Marx, quien localizó este principio en el trabajo del proletariado, Lacan lo puso en el inconsciente.

Fue Marx el que inventó el síntoma, Freud el que le «juró» lealtad y Lacan el que supo qué hacer con él. Convirtiéndole en un *Sinthome*, Lacan limpió el polvo del viejo teatro, sacando al inconsciente de su butaca, los subió al escenario y lo interpeló a hablar, más o menos de la misma manera en la que Marx le donó la palabra al proletariado invitándolo a actuar y a ejercer un papel protagónico, hasta entonces inédito.

²⁵⁶ Cf. J. Lacan. «Introducción a la cuestión de las psicosis» en *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956*, op. cit.

A través de Spinoza, Deleuze rescató el problema de la filosofía práctica y de su deseo, que en tanto «*conatus*», constituye la esencia del hombre, es decir, constituye la potencia propia de cada cosa o lo que le permitirá llegar a alcanzar su ser. Este impulso que no desfallece a menos que algo mayor y más fuerte se le oponga, lejos de ser una tendencia vacía, actúa como productor de realidad.²⁵⁷ Aquí el deseo despliega su dimensión ontológica, en la que el deseo no es carencia, anhelo, falta o compulsión de adquisición o compensación, sino un grado de potencia que se esfuerza por ser, obrar y vivir, es decir, por existir activamente. Deleuze se preguntó si «finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el cuerpo sin órganos? Los atributos son los tipos o los géneros del cuerpo sin órganos, sustancias, potencias, intensidades *Cero* como matrices productivas. [...] Los drogadictos, los masoquistas, los esquizofrénicos, los amantes, todos los cuerpos sin órganos rinden homenaje a Spinoza. El cuerpo sin órganos es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)».²⁵⁸

Tributario de Spinoza, Hegel encontró el elemento fundacional de la historia en el deseo; de forma que la historia se inaugura a partir de la lucha por el reconocimiento que será emprendida por dos conciencias deseantes. Retomando el elemento hegeliano fundante de la historia, Marx observa que estas conciencias deseantes actúan al interior de un circuito económico. De modo que el deseo también produce un «*plus*» o un excedente, y por ello, Lacan dice que Marx es el inventor del síntoma. Al interior de este circuito económico, el deseo se ejerce a través de una relación de fuerzas eróticas en las que Eros y Thanatos se debaten, de modo que para Nietzsche el deseo es la afirmación de la vida frente a la voluntad de poder.

Freud consideró que estas fuerzas eróticas se debaten entre el principio de placer y el principio de realidad; dos momentos o movimientos que hacen del deseo la condición de posibilidad de la vida psíquica de todo individuo, sin embargo, después de Auschwitz, Adorno y Horkheimer advierten que el deseo está herido, que las condiciones de posibilidad de la emergencia de la subjetividad están en entredicho y, un poco más adelante en la historia del pensamiento, Foucault mostró que el deseo además de herido, está atravesado y controlado por los dispositivos de control que trabajan al servicio del

²⁵⁷ Cf. G. Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*, tr. Antonio Escohotado. Buenos Aires: Tusquets, 2004.

²⁵⁸ G. Deleuze y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 159.

biopoder. Contemporáneo de Foucault, Lacan observó que «el deseo es deseo del *Otro*» porque el deseo que no se vincula al *Otro* es, más bien, una forma solitaria de goce y éste no es más que una «*jouissance mortel*».

Desde nuestro punto de vista, el deseo humano se despliega a través de una acción política en el ámbito de lo Real y no en su desierto, es decir, en el ámbito donde el ser acontece desde la *negatividad* para fundar la vida, para apartarse de la inmediatez de la *zoë* que, en nuestra época, se impone a través de la biopolítica y del psicopoder.²⁵⁹ El deseo es la posibilidad de refundar la vida que se afirma a sí misma a través del movimiento de la *negatividad*, como un principio que permite pasar de un determinado lugar, a otro diferente.

En este afirmarse, la vida crea un espacio otro en el que es posible, por ejemplo, retirarle las credenciales al capitalismo, de la misma manera en la que en la función diplomática es posible desautorizar con legitimidad a los miembros de regímenes injustos, eximiéndoles de los privilegios de los que alguna vez gozaron. Pero para ello es necesario, por un lado, la topología inventada por Freud y posteriormente reconstruida por Lacan y, por otro lado, la arqueología practicada por Foucault, porque la topología nos permite pensar a la estructura desde un lugar diferente a él, no como un lugar trascendente sino como el punto en el que la estructura hace frontera con espacio que, en virtud de su *negatividad*, desvela que el lenguaje porta consigo un *pathos* de cariz enigmático. Un *pathos* a través del cual la investigación arqueológica desmiente la idea de que el lenguaje es transparente para la conciencia y que dice, exactamente, lo que cree decir.

La tónica es una especie de escenario en el que entran en debate papeles y máscaras, que ha de convertirse en lugar de ciframiento y desciframiento.²⁶⁰ Mientras que la epojé husserliana es una reducción a la conciencia, la epojé freudiana se presenta como una reducción de la conciencia, es decir, como una epojé invertida; lo que significa que habrá que dejar guiarse por el «objeto» como el elemento que se enfrenta a la conciencia, y sustituirlo por los fines de la pulsión que se persiguen a través del goce.

De acuerdo a Ricoeur, «con la pulsión obligamos a la teoría tónica a convertirse en económica [ya que] para Freud toda pulsión es una fracción de actividad».²⁶¹ De lo que se

²⁵⁹ Con este concepto Stiegler hace referencia al poder que se ejerce sobre los sujetos a través del uso de tecnologías destinadas al control, para este autor el psicopoder se ha convertido en el núcleo de la biopolítica actual modelando las motivaciones de los sujetos al interior de las sociedades capitalistas.

²⁶⁰ Cf. P. Ricoeur. *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 64 y ss.

²⁶¹ *Ibíd.* p. 108.

podría llegar a afirmar que el psicoanálisis es una arqueología que busca el sentido del la elección de un «objeto» para un sujeto, pero ¿de qué sujeto habla el psicoanálisis?

Del sujeto que cobra sentido en el lado *negativo* de la palabra, porque la palabra humana está ya siempre en la posición del deseo, la tópica y la económica freudiana son una antifenomenología destinada a deshacer las pretendidas formas «evidentes» de la conciencia. Si vamos más allá, podemos incluso decir que el lenguaje pertenece al tablero topológico, en el que es posible ver de qué manera toda relación de fuerzas inconscientes cobra sentido. Pero para ello es necesario que un investigación arqueológica llegue a sacar a la luz la genealogía de dichas relaciones de fuerza.²⁶²

Si la pulsión obligó a la tópica a convertirse en una económica, ¿por qué esta conversión pasó desapercibida al interior del pensamiento contemporáneo que continúa empeñado en confundir al deseo con la pulsión?

Comencemos por caracterizar a la pulsión para establecer la diferencia con el deseo, vayamos pues a intentar descubrir los motivos de esta confusión.

Entre el deseo y la pulsión

Para entender a la noción de «pulsión» es preciso concebirla como algo anterior a toda relación sujeto-objeto. Para Freud la elección del objeto –hecha por cada sujeto– es un concepto correlativo al narcisismo, ya que el narcisismo es un límite entre lo exterior y lo interior, en el que la pulsión es la estructura previa a la relación entre el sujeto y el objeto. Ahora, la posición del yo con respecto a la pulsión es tal, que puede intercambiarse con los objetos por sustitución, de modo que la pulsión quedará investida por sus desplazamientos.

Estos desplazamientos se mueven al interior de una economía psíquica donde la pulsión se presenta como energía. En *Más allá del principio de placer*, Freud plantea que en la economía psíquica hay una fuerte tendencia al principio de placer, sin embargo, algunas otras fuerzas o condiciones se oponen a él, de manera que el desenlace final no puede corresponder siempre a la tendencia al placer. Mientras que el primer límite del dominio del principio de placer se encuentra en el principio de realidad, que en verdad es

²⁶² En nuestra opinión, esto es lo que Agamben hace cuando muestra qué posición juega el *homo sacer* en el tablero de la cultura.

un relevo del principio del placer bajo la influencia de las pulsiones de autoconservación del *yo*, la segunda limitación se da bajo las formas de la represión de las pulsiones.

En la cura analítica Freud observó la aparición de un proceso –idéntico al que observó en el juego del *fort-da*– que denominó de «compulsión por repetición» y cuya justa apreciación implica reconsiderar la idea de la resistencia inconsciente. El displacer no contradice el principio de placer como lo demuestra la interpretación del juego del *fort-da*, en el cual la dimensión displacentera es compensada por el placer ligado a la expresión de la hostilidad. Pero la compulsión de repetición es también la ocasión de un retorno de experiencias anteriores que no traen consigo ningún placer, para Freud el funcionamiento psíquico está esencialmente dirigido contra las excitaciones internas portadoras de displacer, de ahí la tendencia a tratar las excitaciones internas como si fueran externas, para así poder defenderse de ellas. Este es el mecanismo que Freud identificó en la observación clínica de la neurosis, al cual le dio el nombre de «proyección».

Freud cree poder discernir el enunciado de una primacía originaria, de una pulsión destructora cuyos efectos podrían ser atenuados, si no borrados, por la acción de las pulsiones sexuales, donde las pulsiones sexuales son pulsiones del muerte y estas pulsiones de muerte son silenciosas y, como tales, difíciles de localizar. Cuando Lacan afirmó que «no hay relación sexual», lo que pretendía recalcar era que el sujeto es quien le da un lugar al objeto, porque el sujeto necesita del objeto para ser confirmado en su propia existencia.

Aquí debemos entender a la pulsión como el remanente que queda después de que el sujeto se ha incorporado a la estructura simbólica. A partir del momento en que deviene un sujeto hablante, en el lugar de esta pérdida que marca al sujeto de una forma esencial, se impone una presión constante que Lacan llamó de diversas maneras; libido, pulsión o laminilla [*lamelle*].²⁶³ Para el sujeto es crucial el hecho de que sólo existen pulsiones parciales y no una pulsión genital como tal, de modo que el sujeto está determinado primero por estas pulsiones parciales y, segundo, por el campo del *Otro*, esto es, por la estructura simbólica y social.

Ya en Freud el goce era lo que se extendía *más allá del principio del placer*, pero Lacan añade la idea de que la transgresión ligada a la pulsión está, de algún modo, permitida por la ley simbólica en tanto que la pulsión siempre involucra al *Otro*, así que el sujeto obtiene

²⁶³ Cf. R. Salecl. *Perversiones de amor y de odio*, op. cit., pp. 61 y ss.

de ese *Otro* una especie de permiso para llevar a cabo su transgresión.²⁶⁴ El deseo y la pulsión sostienen relaciones diferentes con la estructura simbólica, mientras que el deseo está esencialmente ligado a la ley porque siempre busca algo prohibido o inasequible, a la pulsión, en cambio, no le importa la prohibición, no tiene interés en transgredir la ley porque de cualquier forma, siempre la transgrede. La pulsión obtiene siempre su satisfacción, por lo tanto, es una presión constante, una circunvalación alrededor del objeto *a*,²⁶⁵ donde se produce una forma de satisfacción que siempre es dolorosa.

Qué fue del acto al que Freud llamó «sublimar»

En vez de usar el término *Aufhebung*, Freud usó un término más nietzscheano para hablar de un principio de elevación estética que es común a todos los hombres. Toda sociedad tiene la capacidad de sublimar, «sublimar» quiere decir ante todo transformar, y por esta razón, Stegler considera que un cambio social debe operar en materia de una «economía libidinal».²⁶⁶

De una economía libidinal, agregaríamos nosotros, en la que desde el punto de vista del deseo, los dispositivos de control que después de la segunda mitad del siglo X ya no sólo controlan a la población como una máquina de producción, sino que también la controlan a través de la fabricación de sus deseos, puedan devenir obsoletos.

Para Lacan, el problema de la sublimación es que en el individuo hay «algo» que no puede ser sublimado porque existe una exigencia de determinada dosis, de determinada tasa de satisfacción directa en cuya ausencia se producen perturbaciones graves. Lacan piensa que después de Freud:

Ya no hay que buscar de ningún modo el falo ni el anillo anal, bajo la bóveda estrellada –han sido expulsados de ella definitivamente. Durante largo tiempo, incluso en el pensamiento científico, los hombres pudieron habitar en las proyecciones cosmológicas. Hubo durante largo tiempo un alma del mundo, y el pensamiento pudo mecerse en alguna relación profunda de nuestras imágenes con el mundo que nos rodea. Este es un punto cuya importancia parece no percibirse: la investigación freudiana introdujo todo ese mundo en nuestro interior, lo envió definitivamente a su lugar, a saber a nuestro cuerpo y a ningún otro lado». [...] «[Porque] tenemos que vérnosla con ese mundo ahí donde está [...] ¿Es ésta una vía abierta

²⁶⁴ Cf. J. Lacan. *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit.

²⁶⁵ Para una explicación detallada del objeto *a*, ver más adelante el apartado titulado «Miedo, muerte y deseo. Hacia una política de la negatividad».

²⁶⁶ Cf. B. Stiegler. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, op. cit.

hacia la liberación o hacia la más severa servidumbre? Esas zonas erógenas pueden considerarse como genéricas y limitadas a puntos elegidos, a puntos de hiancia, a un número limitado de bocas en las superficie del cuerpo, son los puntos donde el Eros deberá sacar su fuente.²⁶⁷

Para Lacan, el fantasma es lo que permite al sujeto sostener su deseo. Cada estructura clínica puede distinguirse a partir de la forma en la que se usa la escena de la fantasía para velar la falta en el *Otro*; para el neurótico la pregunta alrededor de la falta en el *Otro* se plantea de la siguiente manera: ¿qué es lo que quiere el *Otro* de mi? Para el psicótico el *Otro* se ha vuelto insoportable, lo insoportable del *Otro* aparece *in altero*, en el lugar en las alucinaciones y en los delirios, y para el perverso en la fantasía queda invertida, a través del objeto fetiche, la relación con el *Otro*.

Vivimos en una época que pone en acto una peculiar forma de relación con el *Otro*, en la que los individuos deslocalizan su deseo convirtiendo el acto de sublimar, es decir, el acto de reconocer el deseo como deseo propio, en un estado de malestar creciente que paulatinamente deviene en enfermedad. Con ello no queremos decir que toda forma contemporánea de sublimación sea necesariamente enfermiza, sino que hay una forma particular de tratar al deseo que va ganado terreno en las sociedades contemporáneas. Hablamos de una forma de tratar el deseo en virtud de la cual la corrupción y el desvanecimiento de los vínculos sociales que dan soporte y sentido a la vida del individuo, no se manifiestan más a través de la ruptura traumática con la realidad bajo los signos de los síntomas positivos²⁶⁸ como las alucinaciones y los delirios, sino más bien, alrededor de una «nueva» forma de síntomas que lejos evidenciar un distanciamiento con la realidad muestran, por el contrario, una excesiva identificación con ésta.

Antes hemos abordado e intentado aclarar este fenómeno de hiper-identificación con la realidad. A partir del texto *Cultura y simulacro* de Baudrillard hemos observado que lo hiperreal es la sustitución de algo real por sus modelos, pero estos modelos carecen de origen y de realidad. La puesta en marcha del deseo es un acto que se sublima a través de la cultura, ya que no se sublima en solitario, pero cuando el acto social de sublimar se ve seriamente amenazado por los mecanismos destinados a controlar y a administrar la vida,

²⁶⁷ J. Lacan. *El Seminario VII: La ética del psicoanálisis*, op. cit., pp. 115-116.

²⁶⁸ En la literatura psiquiátrica los síntomas positivos se caracterizan por excesos o distorsiones en el contenido del pensamiento. Se les llama «positivos» no porque estén en relación con una escala de valor, sino porque implican una actividad que provoca una acumulación excesiva de energía mental o física.

entonces sobreviene el desierto de lo Real. Nada imaginario lo envuelve, se trata de la suplantación de lo Real por los signos de la realidad, se trata de una máquina de índole reproductiva para la que, a decir de Baudrillard, «lo real no tendrá nunca más ocasión de producirse». Lo hiperreal es una generación simulada de diferencias, por ello, en lo hiperreal hay una ausencia de significado, «así pues, es preciso leer todos los sucesos por el reverso, más allá de su montaje oficial».²⁶⁹

Para el capitalismo el carácter social del acto de sublimar se estructura a modo de una economía libidinal, pero de tal forma que esa economía libidinal somete a los objetos de deseo al cálculo y a la desingularización, y en este sentido, como apunta Bernard Stiegler, «la economía capitalista es hoy en día autodestructiva [...] porque una existencia humana se construye y se proyecta en los objetos de consistencia, es decir, de sublimación, que son los objetos de amor en todas sus formas, cuya falta convierte a la existencia en pura subsistencia. Y vivir en función de las subsistencias es lo que se llama consumismo, es tender a vivir y a pensar como los cerdos».²⁷⁰

Setenta años después de la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración* y bajo los efectos de la de-socialización de la economía que comienza en la época de la *Aufklärung*, Stiegler nos recuerda que aún sigue vigente la observación de que no podemos más que demandar la medida de la razón formada en la época de la Ilustración, porque «detrás del problema de la razón y de la sinrazón, que no pueden simplemente oponerse, se encuentra el juego y el rol del inconsciente que la *Aufklärung* no permite pensar».²⁷¹ Es el juego de luces y de sombras del que Nietzsche habló algunos años antes que Freud; el primero en advertir que el deseo que no se vincula con el *Otro* degenera inevitablemente en enfermedad. Pero Freud también nos recuerda que es precisamente en la misma enfermedad, donde radica la posibilidad de su superación.

²⁶⁹ J. Baudrillard. *Cultura y simulacro*, op. cit., p. 75.

²⁷⁰ B. Stiegler. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. France: Mille et un nuits, 2008. p. 24. [La traducción es nuestra]

²⁷¹ B. Stiegler. *Êtats du choc. Bêtise et savoir au XX siècle*. France: Mille et un nuits, 2012. p. 34. [La traducción es nuestra]

CAPÍTULO 4. UN «NUEVO» MALESTAR EN LA CULTURA

«Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta salud de saber que estamos muy enfermos,
esta dicha de andar tan infelices.
Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta inocencia de no ser un inocente,
esta pureza en que ando por impuro.
Si me dieran a elegir, yo elegiría
este amor con que odio,
esta esperanza que come panes desesperados.
Aquí pasa, señores,
que me juego la muerte».
Juan Gelman, *El juego en que andamos*.

Política sin mundo: la maquinaria de hacer dinero

A través de una vía abierta por el pensamiento contemporáneo, en este capítulo pretendemos introducirnos en el estudio de una postura política que busca hacer frente al malestar que actualmente aqueja a múltiples sociedades en diferentes partes del Planeta. Para dar cuenta de esta línea de pensamiento hemos tomando como ejemplo un estudio que concierne tanto al campo de la medicina como al de la política, con el fin de mostrar cómo una postura capaz de pensar a la política desde su *negatividad*, es decir, desde la idea de *negatividad* que se encuentra originalmente en la filosofía de Hegel, pero que en el devenir del pensamiento contemporáneo ha sido modelada como «la experiencia de la im-posibilidad más radical»,²⁷² que es aquella que la palabra humana porta en lo indecible, no como el silencio o el discurso contradictorio sino, más bien, como la condición de posibilidad de la diferencia y de la multiplicidad del ser; se convierte en una postura que se hace necesaria cuando lo que se busca es desenmascarar a las categorías políticas propias de la modernidad, hoy en día caídas zonas de insignificancia, en espacios donde el significado de categorías como «soberanía», «libertad» o «poder» se tornan estériles. Pero más que enfocar nuestra atención en estas categorías, quizás sea necesario o al menos más urgente, comenzar por desenmascarar a las categorías propias de la biopolítica como

²⁷² G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit., p. 7.

las que forman el dúo «vida y muerte» o «salud y enfermedad», abatidas hoy también en profundas sendas de insignificancia.

Posteriormente, al hilo del estudio que hemos escogido a modo de ejemplo, intentaremos conectar la posición política que se ejerce desde el ámbito de la *negatividad* con el concepto de «inmunidad» y, para ello, opondremos una forma política de defensa propiamente «patológica», frente a la forma de defensa que caracteriza a todo proceso inmunitario. Una vez establecida esta diferencia, pondremos el acento en la necesidad de pensar una política de la vida que lejos de constituir ella misma un dispositivo de control pueda, por el contrario, ejercer el derecho a sustraerse de él, a autogenerarse como una vida con nombre propio y, por lo tanto, como una vida que se desarrolla en el terreno de lo común. Es decir, como un particular modo de vida que se genera a sí mismo en su ser compartido, para lo cual será necesario pensar primero a la vida en su dimensión política, para entonces poder pensar la vía política que defiende el derecho a disentir; el derecho a restituir la identidad, en principio «*ingobernable*», que es el punto de partida de toda política, pero especialmente de aquella que es capaz de hacer frente al malestar social que prevalece en nuestra época.

Y como muestra de que la política se ha quedado sin mundo, permítanos el lector el siguiente ejemplo. En el año 2011 el Sistema Nacional de Salud Británico reportó un aumento, en tan sólo tres años, del 28% en la prescripción de antidepresivos. Ese mismo año, por petición de la Cámara de los Comunes, fue elaborado un informe titulado «*The Cost of Depression among Adults in England*», en el cual los criterios aplicados para calcular el costo de la depresión fueron los mismos que se utilizaron en un estudio precedente publicado en 2003 por el *British Journal of Psychiatry*.²⁷³

El de 2003 fue un estudio realizado por científicos cuya filiación dependía de los laboratorios *Organon*, dedicados –y en este punto la conexión biopolítica se torna evidente– a producir fármacos para la medicina reproductiva, la medicina contraceptiva y para la psiquiatría. Uno de los productos estrella de esta compañía es un antidepresivo comercializado bajo el nombre de *Remeron*, sólo para hacernos una idea; en los Estados Unidos, país que encabeza la lista con el mayor número de personas deprimidas, llegando a afectar al 9,6% de la población en 2010, y tomando en cuenta que no todos los deprimidos estaban medicados ni que todos los que estaban medicados consumieron el mismo fármaco, decíamos pues, sólo para hacernos una idea, en 2010 el precio por

²⁷³ C. Thomas and S. Morris. *British Journal of Psychiatry*, 2003, 183: 514-519.

persona del tratamiento con *Remeron* ascendía a 162 dólares mensuales en un país donde el 15,7% de la población, es decir, 48,6 millones de personas carecían en aquel año de acceso a cualquier tipo de asistencia sanitaria.

Volviendo a Inglaterra, según los criterios establecidos por Thomas y Morris, científicos de los laboratorios *Organon*, se estimó que el costo total de la depresión en ese país durante el 2010 fue de £10,960,000,000. Esta cifra se obtuvo de la suma de los costos asociados a cuatro factores: 1º) El de la atención primaria, en el que se contempló el costo total de las consultas y de los medicamentos, 2º) El de la atención secundaria, donde se contabilizaron los gastos de hospitalización y de atención ambulatoria, 3º) El de la morbilidad,²⁷⁴ en el que se calculó el número de demandantes de prestación por baja laboral cuya solicitud se tramitó debido a un episodio depresivo, cifra que se combinó con los datos relativos al salario promedio para establecer una estimación de la pérdida total de los ingresos por depresión y, finalmente, el cuarto factor, que contempló la mortalidad por suicidio. Para este último factor podríamos imaginar, por ejemplo, que fueron contabilizados los gastos relativos a la atención psicológica de los familiares, pero no fue así.

La lógica que precedió el cálculo del factor de moralidad fue, más bien, la siguiente; Thomas y Morris estimaron que el 70% de los suicidios están relacionados con la depresión (Hotopf & Lewis, 1997), bajo este supuesto y a través del registro de defunciones de la Oficina Nacional de Estadística obtuvieron el número de muertes por suicidio y lesiones autoinfligidas. A continuación, utilizaron datos sobre la esperanza de vida clasificados por edad y por sexo, junto con los datos sobre la proporción de hombres y de mujeres que tuvieron un empleo remunerado. Derivado de la Encuesta Anual de Población (2010), calcularon la proyección del número de años de vida y de trabajo susceptibles de perderse debido a la depresión. Después, multiplicaron la media de la remuneración total por cada año para estimar los ingresos que durante esos hipotéticos años se podrían haber generado.

Aquí termina este estudio, sin embargo, algo llama la atención y hace inevitable que nos preguntemos: ¿qué tipo de razón subyace a la lógica que calcula el dinero que alguien, después de haber consumado un suicidio, podría haber ganado? Y es que cuando el suicidio no tiene más interpretación que el cálculo del dinero que el suicida no obtendrá, es la vida misma la que se ha puesto en entredicho.

²⁷⁴ Es la proporción de personas que se enferman en un lugar y tiempo determinado.

Si el cálculo que arroja este estudio ha servido para tomar decisiones políticas que afectan a la vida y a la salud de las personas, no podemos eludir el preguntarnos ¿cuál es la *política* en cuestión? Y esta es precisamente la pregunta que en este apartado pretendemos explorar, porque al interior de las sociedades occidentales contemporáneas existe una confusión generalizada que se alimenta de la inexistencia de un vínculo susceptible de ligar la política al mundo. Se trata de una confusión que surge de la ausencia de significado que padecen las categorías propias de la política actual y, ante el vacío de significado, la política se torna inaudible, porque poco o nada tiene ya qué decir del mundo. Aunque, paradójicamente, ocupe el centro de la atención mediática ataviada como si se tratase de una realidad otra o paralela que, sin embargo, alejada por completo de nuestra vida, la gobierna.

Hoy en día la política habita una especie de zona cero donde alguna vez se erigió el edificio de la política moderna. Se trata de una zona desierta donde resulta imposible mantenerse en pie sobre el asiento de categorías que no parten de la reflexión del mundo actual y, por lo tanto, no son susceptibles de hacer mundo, de crear mundo. Estas categorías representan, por el contrario, la escisión que aísla a la política del mundo, de ahí surgen posturas como la apatía política que se jacta de ocultarse tras la propia censura diciendo: —*Yo, de política no sé nada*. Así como formas de rigidez política caracterizadas por el *dictum* que reza: «en la mesa no se habla de política». O posturas antipolíticas que inevitablemente terminan por transformarse en violencia.

Si estas son algunas de las formas contemporáneas en las que la política se manifiesta, posturas como la defendida por Agamben nos sugieren una vía, donde lo político constituye una alternativa que a través de la *negatividad*, nos permite posicionarnos frente a las categorías que han dejado de decir algo acerca de la vida. Porque una política que no está en relación con el ser del mundo es, más bien, una política que entraña el riesgo de servir como el engranaje que acelera sin freno, de manera exponencial, el funcionamiento de la maquinaria de hacer dinero. Mientras la política carezca de mundo, el funcionamiento de esta mortífera maquinaria está asegurado y decimos «mortífera» porque en nuestras sociedades el límite para la acumulación de dinero se establece a partir de una difusa franja desde donde resulta difícil diferenciar la vida de la muerte.

Esta falta de límite ante la insaciable búsqueda de rentabilidad, incluida la rentabilidad de la muerte y la rentabilidad del suicidio, como hemos visto en el ejemplo anterior, muestran una de las más lacerantes evidencias de que la política se ha quedado sin el

anclaje que le permite trabarse en el mundo, y sin mundo ¿cómo ha de asumir la política los retos que se le imponen?

El pensamiento que nace de la vida

En lo «*ingobernable*» de la vida crece el principio que da pie a la vida política, a la vida que Agamben reconoce como portadora del elemento político originario, como un elemento que encuentra en la *nuda vida* su singular lugar de pertenencia. La *nuda vida* habita ahí donde gobierna el poder que ha sido engendrado a partir de dos excepciones; como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, configurando así una zona de indiferencia entre el sacrificio y el homicidio, «soberana es la esfera en la cual se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, es decir, asesinada e insacrificable, es la vida que está capturada en esta esfera».²⁷⁵

Con la politización de la *nuda vida* se estableció una relación con la *vida sacra*, por medio de la doble exclusión sagrado-sacrificable, la *nuda vida* se ubica en una zona de indistinción al interior de la cual se confunde la vida que es capaz de morir, con aquella que simplemente perece. Dicho de otra manera, la vida que con el nacimiento de la ciudad-estado adquirió su *bíos politikós* se confunde con la vida que perece sin más, del mismo modo que lo hacen todas las formas biológicas de vida.²⁷⁶

A lo largo de la historia de Occidente la *nuda vida* ha adoptado distintas formas, en el antiguo derecho romano tomó la figura del *homo sacer*; un hombre que deviene sagrado ahí donde su vida no vale nada. Más adelante, esta misma figura se puede reconocer en el leproso que Foucault describe en la *Historia de la locura en la época clásica*, como un excluido que, a su vez, era socialmente importante porque representaba una figura insistente y temible, una figura que durante el siglo XVI y el XVII fue apartada de la vida social tras ser circunscrita a un espacio sagrado.

Posteriormente, en la época del «Gran Encierro», el loco pasará a ocupar el lugar que había sido destinado al leproso. El loco con la condición de extranjero será expulsado de la ciudad, mientras que el loco que el ciudadano protagonizará el fin de la experiencia clásica

²⁷⁵ G. Agamben. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995. p. 92. [La traducción es nuestra]

²⁷⁶ A través del concepto de «*vita activa*» desarrollado por H. Arendt en *La condición humana* es posible realizar el recorrido histórico en el que se detallan los elementos de la distinción entre el *bíos politikós* y la *zoë* o vida biológica, y a partir del concepto de «mera vida» desarrollado por W. Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, se pueden apreciar las consecuencias que esta distinción produjo en el ámbito del derecho.

de la locura, por lo que la locura dejará de ser ese límite absoluto y fugitivo que solían representar aquellos locos extranjeros condenados a un viaje sin destino a la deriva del mundo occidental, para dar paso a «la locura del ciudadano que ha atracado entre las cosas y la gente, siendo retenida y mantenida ya no es una barca sino un hospital».²⁷⁷

Cada sociedad –nos dice Agamben– decide cuál es su *hombre sacro*, cuál es el hombre que puede ser impunemente asesinado, de modo que «un hombre sacro es aquél que el pueblo ha sentenciado por un delito y no es lícito sacrificarlo, pero quien lo hace, no será condenado por homicidio».²⁷⁸ Si la vida sacra es aquella susceptible de ser sacrificada, «aquello que define la condición del *homo sacer* [*pero también la condición del leproso y la del loco*] no es tanto la pretendida ambivalencia originaria de la santidad, cuanto, sobre todo, el particular carácter de la doble exclusión en el que se encuentra preso y de la violencia a la que está expuesto».²⁷⁹

Al interior de la lógica del poder soberano podemos reconocer una ley humana y una ley divina, ambas imbricadas en un espacio excepcional en el que el ejercicio del poder se revela, paradójicamente, a través de la ausencia de la aplicación de la ley. De manera que «cuando vida y política, diversas en el origen y articuladas a través de la tierra del estado de excepción, en la que habita la *nuda vida*, tienden a identificarse, ahora toda la vida deviene sacra y toda la política deviene excepción».²⁸⁰ Porque el vínculo que establece el poder soberano –más allá de la norma positiva o del pacto social– es el vínculo originario entre la vida y la política, que aunque en verdad es una disolución de todo vínculo político, en esta disolución nace y crece la *nuda vida* que habita «la tierra de ninguno, entre la casa y la ciudad».²⁸¹

Para Agamben, en el cuerpo del *homo sacer*, en su asesinable insacriticabilidad, radica un compromiso viviente de entrega y sujeción a un poder de muerte; consagrada sin ningún posible sacrificio, la vida del *homo sacer* se define a partir de una íntima simbiosis con la muerte. Consumada, sin mañana ni porvenir, la vida del *homo sacer* se hace valer a través del efecto que la violencia soberana le impone, despojándole de todo significado político. De modo que lo que encontramos al interior de la doble dimensión sagrado–sacrificable es, más bien, un proceso que pone de revés la piel del *homo sacer* para

²⁷⁷ M. Foucault. *Historia de la locura en la época clásica, volumen I, op. cit.*, pp. 14 y ss.

²⁷⁸ G. Agamben. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. op. cit.*, p. 79.

²⁷⁹ *Ibíd.* p. 91. [Las cursivas son nuestras]

²⁸⁰ *Ibíd.* p. 165.

²⁸¹ *Ibíd.* p. 101.

mostrar que en la *nuda vida* radica la vida que el poder soberano toma en su potestad para reducirla a la muerte.

En la *nuda vida* está representada la conexión entre la vida política y la vida biológica, entre la vida que es capaz de morir y aquella que simplemente perece. Pero en el contexto actual, Agamben piensa que deberíamos comenzar por reconocer que no sabemos ya más nada de la clásica distinción que desde antaño ha operado entre ambas, y sólo a través de esta premisa, podrá comenzar cada nuevo intento de pensar el espacio político de Occidente. Un intento que, en el caso de Agamben, comienza por reconocer que «el pueblo porta ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental del Occidente».²⁸² Por lo tanto, una vez reconocida esta fractura habrá que fijar la atención en aquello que de ésta se repite, aunque bajo diferentes máscaras, a lo largo de la historia.

Esta fractura que es un «real» para Occidente, es constitutiva de su ser, pero no de un modo trascendental sino de un modo simbólico que ha sido transmitido por la herencia cultural. Es, por decirlo freudianamente, una hendidura o herida fundamental de la que somos portadores como miembros de la cultura. Esta es la herida de la *nuda vida*, del elemento político originario que, en tanto «ingobernable», porta la huella de una renuncia con la que se ha dado paso a la vida política.²⁸³

Con la politización que da pie a la reglamentación de la *nuda vida* se inaugura el universo biopolítico de la modernidad, se trata de un universo que gira en torno a la dimensión fisiológica del cuerpo humano; tomando a la parte por el todo, el control fisiológico de la vida llegó a conquistar, uno a uno, incluso el más desdeñado de sus rescoldos. Fue en estos fenómenos desdeñados en donde Canguilhem reconoció dos aspectos; el estado de salud que se corresponde con el orden de lo fisiológico y el estado de enfermedad que pertenece al orden de lo patológico, «lo patológico –nos dice

²⁸² *Ibíd.* p. 199.

²⁸³ Algunos comentaristas de Agamben han reconocido diferentes formas de violencia soberana que podrían mostrar ciertas complicaciones al interior del concepto de la «*nuda vida*». Uno de estas formas de violencia es la violencia sexual que padecen principalmente mujeres y niños en zonas de conflicto, el argumento que aportan es que si la «*nuda vida*» es definida como una vida que puede ser impunemente asesinada, ¿qué pasa con la vida que ha sido engendrada a partir de la violencia sexual? Este asunto requiere de una amplia reflexión que, sin embargo, no podemos realizar aquí, pero permítasenos tan sólo una consideración: existen datos de tipo estadístico que han sido analizados por asociaciones de mujeres, quienes reconocen en la violencia sexual una variante del feminicidio. Bajo esta consideración, se podría decir que la vida que ha sido engendrada a partir de la violencia sexual representa una doble exclusión del vínculo sagrado-sacrificable. Una doble exclusión a través de la cual la violencia soberana subvierte el orden de la vida y la muerte, dando lugar a lo que Baudrillard reconoce como «la función vital de un modelo de muerte o mejor dicho de resurrección anticipada que no concede posibilidad alguna ni al fenómeno mismo de la muerte».

Canguilhem— no es la ausencia de norma biológica, sino una norma diferente pero que ha sido comparativamente rechazada por la vida».²⁸⁴

Canguilhem optó por hablar de «modos de andar en la vida», en vez de usar el término «comportamiento», para hacer notar que la vida es una polaridad dinámica, en la que la fisiología se define como «la ciencia de los modos de andar estabilizados».²⁸⁵ En el contexto de la biopolítica, que puede entenderse como el espacio en el que el poder soberano abona el terreno donde crecen y se reproducen los dispositivos de control destinados a estabilizar los diferentes «modos de andar en la vida», queremos sostener a modo de hipótesis, que si lo que ha sido rechazado por la vida en su condición de «patológico» guarda alguna señal susceptible de decir *algo* respecto al malestar social de los «modos de andar en la vida», entonces debería ser de vital importancia poner de relieve el vector patológico de la vida política o lo que hemos definido como el conjunto de múltiples relaciones de fuerza de diferente intensidad, que al proyectar una acción en un contexto social, también transmiten o propagan una enfermedad. Dicho de otro modo, como una fuerza proyectiva de intensidad variable que subyace al modo de ser característico del malestar contemporáneo, el cual inevitablemente imprime su huella en el ámbito de lo social.

Es importante poner de relieve este vector característico del modo de ser del malestar social porque cuando la vida fisiológica es confundida con la vida humana en su totalidad, el goce irrefrenable del poder soberano se ceba en el elemento fisiológico de la vida, constituyéndose él mismo —el elemento fisiológico— en el motor que mantiene en pie a la biopolítica. En la carne, en tanto elemento de jurisdicción biopolítica por excelencia, quedan impresas las marcas de la subsistencia al interior del campo biopolítico. En el cuerpo sin carne, es decir, en la osamenta es donde localizamos la máxima expresión de la biopolítica; en el aniquilamiento de la carne o, lo que es lo mismo, en su excesiva ausencia como en el caso de la anorexia y en su excesiva presencia como en el caso de la obesidad, se generan las marcas que a través de la falta o del exceso ponen en evidencia el malestar.

Sin embargo, en ambos casos; en la excesiva ausencia y en la excesiva presencia de la carne, hay algo que se resiste a ser legislado en la vida humana. Se trata de algo que no puede reducirse al cuerpo fisiológico porque pertenece a otro orden, al orden de las fallas

²⁸⁴ G. Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 108.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 158.

fundamentales que todo ser humano porta, que son las fallas fundamentales de la existencia misma, localizadas en el ámbito de la sexualidad humana.

A través de estas fallas se da cuenta de la lógica de la pérdida, es decir, de la forma en la que cada ser humano actualiza, recibe y enfrenta sus propias fallas fundamentales, que son, al mismo tiempo, sus fallas fundantes, hoy en día convertidas en fuertes dispositivos de control, en lo que Foucault reconoció como una serie de prácticas, discursos, saberes y ejercicios que generan cuerpos libres pero dóciles, «que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su *asubjetivación*. De esta manera el dispositivo, antes que todo, es una máquina que produce subjetivaciones y, por ello, es también una máquina de gobierno».²⁸⁶

El dispositivo de la sexualidad es un dispositivo placer-saber; un saber sobre el placer y un placer en saber sobre el placer mismo. El poder y el saber se articulan en el discurso, y el discurso es a la vez un instrumento y un efecto del poder, pero también un obstáculo, un punto de resistencia a partir del cual habrá que cuestionar a los discursos que versan sobre la sexualidad porque, como advierte Foucault; «la sexualidad constituye el elemento de poder de mayor instrumentalidad».

En *120 journées de Sodome*, el Marqués de Sade muestra cómo el cuerpo fisiológico es regulado a través de la reglamentación de la sexualidad, y en *La Philosophie dans le boudoir*, muestra cómo en el preciso momento en el que un ciudadano puede convocar públicamente a otro ciudadano a satisfacer sus propios instintos, se instaura el espacio en el que la *nuda vita* y la existencia política se intercambian. Para Agamben, la actualidad de Sade no consiste tanto en «haber anunciado la primacía impolítica de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo, al contrario, su actualidad está en haber expuesto de modelo incomparable, el significado absolutamente político (es decir, biopolítico) de la sexualidad y de la propia vida fisiológica».²⁸⁷ Sin embargo, habrá que recordar que la vida humana no sólo es carne, la vida humana posee un cuerpo y esto lo hace por mediación del lenguaje.

Una vez llegados a este punto habrá que volver a la relación entre la vida que se caracteriza a sí misma como *zoë* o como una vida que en tanto proceso biológico es inherente a toda cosa viviente, y la vida que es *bíos* y se desarrolla al interior de una comunidad, convirtiéndose en una *forma de vida* que encuentra en el lenguaje el elemento esencial para su propagación. Porque si la vida humana no puede pensarse a

²⁸⁶ G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit., p. 261.

²⁸⁷ G. Agamben. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. op. cit., p. 149.

partir de la división infranqueable entre *bíos* y *zoë* ya que, como advierte Agamben, la vida sería imposible, el problema de la vida deberá pensarse entonces a partir del elemento que hace la diferencia entre *bíos* (el cuerpo) y *zoë* (la carne), es decir, a partir del efecto de la palabra humana, como un efecto que al no ser escuchado adquiere la apariencia de la división insalvable entre *bíos* y *zoë*.

Hay algo que no calla en la vida humana, que difícilmente se doblega. Se trata del inconsciente, de la *forma de vida* que constituye una realidad otra; im-posible. Una realidad que resuena y no sólo lo hace de forma acústica, sino que también de forma visual a modo de reflejos. Pero en el contexto del discurso de la biopolítica actual, el reflejo del cuerpo es distorsionado hasta quedar anulado, impidiendo con ello que el cuerpo pueda reconocerse a sí mismo. Aquí se abre paso un mundo carente de reflejos, en el que la función que da pie a la formación de la singularidad está puesta en entredicho.

Miedo, muerte y deseo. Hacia una política de la negatividad

Entre las acciones sociales y las acciones narcisistas hay una diferencia complementaria, porque además de la función que ejercen los vínculos sociales, en todo proceso de formación del individuo interviene también una función por medio de la cual el individuo es capaz de reconocerse como un *yo* frente a *Otro*. Es una función «narcisista», en virtud de la que es posible reconocer los límites del propio cuerpo e integrarlos en una totalidad diferente a otros cuerpos. Sin embargo, para que esta función, en principio diferenciante, pueda cumplir puntualmente su tarea y no se convierta en una constante que reduce la vida adulta al lacerante hábito de la auto-referencia; primero debió gestarse un proceso de reconocimiento en el *Otro*, y más concretamente, en la mirada y en la palabra del *Otro*.

Antes de que un *yo* pueda reconocerse como tal, éste debió transitar por un periodo en el que la identificación con la imagen del semejante constituye el preámbulo que da paso a la imagen que organiza y unifica el propio cuerpo. Jaques Lacan denominó «estadio del espejo»²⁸⁸ a esta experiencia; es la fase en la que el niño reconoce por primera vez su imagen en el espejo, a través de la imagen del semejante y en virtud de su propio reflejo en el espejo, el niño comenzará a vivir la experiencia de saberse un *yo*, y este es un momento a partir del cual el niño entrará en la cultura.

²⁸⁸ Cf. J. Lacan. *Escritos, volumen 1, op. cit.*, pp. 99–105.

De manera que si el ser humano se estructura a través de la mirada y de la palabra del *Otro*, la indiferencia y la ausencia son fuerzas que le interpelan tanto como la mirada y la presencia atenta, por ello con la privación del *Otro* se aparta toda posibilidad de reconocimiento. Porque cuando el reconocimiento que se establece en virtud de la imagen del *Otro* y de la identificación del propio reflejo en el espejo es sustituido por la relación unidireccional del individuo consigo mismo; una narración unísona que a modo de soliloquio se apropia del cuerpo y del espacio, diluye el vínculo con el *Otro* para sustituirlo por un vínculo endeble que flota a la deriva del narcisismo extremo.²⁸⁹ En donde el *Otro* se extingue a la vez que el *yo* naufraga dejando al *yo* apartado y lejos del cauce que le permite el regreso a sí mismo desde el ser *Otro*.

Esta narración en solitario abre paso al síntoma de nuestra época, un síntoma que habla de la organización de la inaccesibilidad del *Otro*; lo que responde a un problema que es posible formular en su organización inicial a través la filosofía de Hegel, quien descubre que lo que se halla en el origen de la historia de la humanidad es el enfrentamiento por el reconocimiento entre dos conciencias deseantes.

A través de la dialéctica del amo y del esclavo es posible diferenciar estas conciencias porque el deseo de una es el deseo que vive la forma de vida propia de una singularidad o

²⁸⁹ Ovidio en el tercer libro de *Las metamorfosis* (año 43 a.C.), recrea el mito de Narciso; fruto de la violencia sexual nace el niño Narciso quien a lo largo de su vida provocará grandes pasiones entre los dioses y los hombres a los que no corresponde porque es incapaz de amar. Una de las jóvenes heridas por su desprecio es la ninfa Eco, quien había disgustado a Hera y, por ello, ésta le había condenado a repetir las últimas palabras de todo aquello que se dijera. Un día mientras Narciso estaba caminando por el bosque preguntó *—¿Hay alguien aquí?*, a lo que Eco respondió *—Aquí, aquí*. Oculta entre los árboles, Narciso era incapaz de verla y por ello respondió *—¡Ven!*, Eco salió de entre los árboles con los brazos abiertos, pero Narciso cruelmente se negó a aceptar su amor, por lo que la ninfa desolada se retiró a una cueva donde poco a poco se consumió hasta que sólo quedó su voz.

Para castigar a Narciso por su engreimiento Némesis, diosa de la venganza, hizo que éste se enamorara de su propia imagen. En una ocasión mientras Narciso saciaba su sed en un estanque se quedó absorto contemplando su reflejo, incapaz de apartarse de él y en un intento por besar su imagen cayó al estanque y se ahogó, en el lugar donde cayó el cuerpo de Narciso creció una flor, tan bella como maloliente.

Freud, en la *Introducción al narcisismo* (1914), sugiere que «de la libido extraída al mundo exterior y aportada al *yo*, surge un estado al que podemos dar el nombre de narcisismo». [S. Freud. *Obras completas. Introducción al narcisismo*. p. 1097]. A lo largo de este texto Freud establece la diferencia entre el narcisismo primario y el secundario, es decir, entre una carga libidinosa primitiva del *yo* de la cual parten las magnitudes de libido destinadas a cargar los objetos, pero que en el fondo continúan subsistentes en el *yo* y, por otro lado, la libido objetivada. Cuanto mayor es la primera, tanto más pobre es la segunda. En el paso del narcisismo primario, al narcisismo secundario se juega en la elección que responde a la libido del *yo* que se dirige al objeto, mientras que el narcisismo primario designa un estado en el que el niño invierte toda su libido sobre sí mismo, el narcisismo secundario representa una vuelta sobre el *yo* de la libido, pero esta vez retraída sobre su carga objetual, «la libido objetivada nos parece alcanzar su máximo desarrollo en el amor, el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad a favor de la carga de objeto y tiene su antítesis en la fantasía paranoica del fin del mundo». S. Freud. *Obras completas. Introducción al narcisismo, op cit.*, p. 1098.

de un grupo, es decir, de una conciencia que en tanto *bíos* o deseo deseante del *Otro*, posee un particular modo de vivir. Mientras que el deseo de la otra es el deseo que vive una vida que en nada se diferencia del vivir común a todos los vivientes, ya sean hombres o animales, es el deseo de una conciencia que en tanto *zoë* no desea más que cosas. Fundado simplemente en lo placentero y en lo doloroso, el deseo que es *zoë* se sustrae de un particular modo de vida ligado al lenguaje, un modo de vida en el que es posible diferenciar, por ejemplo, lo que es justo de aquello que es injusto al interior de una sociedad.

Para Hegel, al principio de la historia dos conciencias deseantes se encuentran y, al emprender una lucha a muerte por el reconocimiento, fundan –en nombre del deseo– la realidad humana. En medio de esta batalla una de las conciencias tiene miedo a morir, por esta razón antepone su temor, al deseo de ser reconocida. Entonces, cada una de las conciencias se afianza en su papel; el amo quien en virtud de su posición dominante padece una total insatisfacción porque aquel que lo reconoce ya no es un *Otro* autónomo sino un esclavo, es decir, alguien que lo reconoce porque prefirió dejar a un lado su deseo, aquello que lo volvía humano, por el miedo a morir.

El amo entiende que no tiene reconocimiento alguno si el que lo reconoce es un esclavo y, en consecuencia, esa lucha que fue emprendida en nombre del reconocimiento terminará por anularlo. El esclavo, mientras tanto, se dedica a trabajar la materia, al tiempo que el amo confinado a la pasividad y al goce vive de lo que el esclavo le da.

El esclavo comienza a construir la cultura con su trabajo, por ello la historia humana está escrita de su lado. El esclavo descubre que mantiene una relación con la materialidad a través del trabajo, es decir, mantiene una relación con el mundo, porque la cultura es el trabajo que el hombre ejerce en el mundo; transformándolo, y al transformarlo descubre que a través de su mundana filiación, conquista su libertad. Hay cultura porque el esclavo la hace, por lo tanto, el que terminará siendo humano es el esclavo (*bíos*), mientras que el amo terminará siendo una cosa (*zoë*).

Hegel, al imprimir en las conciencias una relación no de conocimiento sino de deseo, arroja al hombre al mundo; al esclavo al mundo de la cultura y al amo al mundo del goce. El esclavo transforma en trabajo su deseo de reconocimiento postergado por el miedo a la muerte, lo que no implica que su deseo desfallezca. A diferencia del deseo del amo, quien en el reconocimiento obtiene su satisfacción inmediata, pero un deseo que no es deseo

del *Otro* se convierte en un goce estéril por el que el amo se niega a sí mismo y a su dignidad, por ello dice Alexander Kojève:

Él destruye solamente los productos del trabajo del esclavo. Su goce y su satisfacción son así puramente subjetivos: no interesan más que a él y no pueden por tanto ser reconocidos más que por él; carecen de *verdad*, de realidad objetiva revelada a todos. Así ese consumo, ese goce ocioso del amo que resulta de la satisfacción inmediata del deseo, puede, a lo sumo, procurarle cierto placer al hombre; no logrará darle jamás la satisfacción completa y definitiva.²⁹⁰

El deseo, convertido en fuerza de trabajo, es el medio que encuentra el esclavo para ejercer su conciencia deseante sobre la materia y, una vez transformada por el trabajo, en la materia quedará impresa la huella de su paso por el mundo. Por ello, el hombre que trabaja debe rechazar la pulsión que lo lleva a consumir el objeto de forma inmediata, ya que:

El esclavo no puede trabajar para el amo, es decir, para otro que no sea él, si no rechaza sus propios deseos. Él se trasciende entonces, trabajando; o si se prefiere, se educa, se cultiva, sublima sus instintos al rechazarlos. Por otro lado, no destruye la cosa tal como le es dada. Difiere la destrucción de la cosa transformándola en primer lugar por el trabajo; la prepara para el consumo; esto es la *forma*. En el trabajo modifica las cosas y se transforma al mismo tiempo: forma las cosas y el mundo transformándose.²⁹¹

El trabajo forma al hombre (*bíos*) y lo rescata del animal (*zoë*), pero Kojève nos recuerda que «no hay esclavo sin amo», es decir, no hay *bíos* sin *zoë*. El trabajo alentado por la angustia de la muerte debe efectuarse al servicio de un amo real o sublimado porque en la angustia de servir al amo, el esclavo niega su propia naturaleza de animal y obtiene su libertad. En el acto de dar forma a la cosa por medio del trabajo el esclavo niega el elemento constitutivo de la conciencia servil, es decir, niega la angustia y, una vez negada, se pone a sí mismo en la posición *negativa* desde la que deviene *existencia-para-sí*.

Ahí donde la conciencia trabajadora era en apariencia una voluntad ajena domeñada por el amo, el esclavo encuentra el sentido para dirigir su existencia, éste sólo puede alcanzar su auténtica libertad una vez que ha superado la angustia de la muerte a través del trabajo al servicio del amo quien, por otra parte, está sometido al mundo del cual es

²⁹⁰ A. Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, op. cit., p. 33.

²⁹¹ A. Kojève, *loc. cit.*

dueño; sólo a cambio de su vida puede trascender el mundo dado, es decir, únicamente a través de su muerte «realiza» su libertad. «El amo –apunta Kojève– no puede nunca desprenderse del mundo donde vive, y si ese mundo perece, sucumbe con él».²⁹² Sólo el esclavo es capaz de transformar el mundo dado sin perecer, y aunque su trabajo por sí sólo no basta para liberarle, constituye el medio para generar las condiciones que le permitirán retomar la lucha que rehusó en un principio por el miedo a la muerte como una lucha que finalmente lo llevará a descifrar el sentido de su libertad.

En conclusión, «todo trabajo servil realiza no la voluntad del amo, sino aquella –*inconsciente en su origen*– del esclavo que, por fin triunfa allá donde el amo necesariamente fracasa».²⁹³ En nombre del deseo *inconsciente en su origen*, el esclavo encuentra el lugar desde donde le es posible atisbar su libertad y, una vez situado en este punto, el fenómeno de la angustia se ilumina bajo una luz que muestra una cara visible pero también un lado oculto; una cara que podríamos llamar *positiva*, en función de la cual el esclavo realiza el trabajo para el disfrute del amo y su reverso *negativo*, donde el esclavo deviene finalmente *conciencia-para-sí*, es decir, donde el deseo del esclavo acontece como conciencia propia.

La angustia en sus dos dimensiones sólo puede ser experimentada por el esclavo, el amo no conoce angustia alguna porque la experiencia de la angustia vital, necesaria para forjar el mundo, carece de sentido si no hay mundo alguno que construir. En la costumbre –vacía de mundo– la experiencia contemporánea de la angustia es suplantada por el fenómeno de la ansiedad; el amo no necesita generar mundo alguno en el cual vivir, para vivir le basta con atenerse al mundo consumiéndolo y, precisamente, en virtud de esta posición no puede librarse de un padecimiento que como observa Renata Salecl, se manifiesta en la «era de la abundancia».²⁹⁴

En la escena del capitalismo actual, el fenómeno de la angustia se debilita ante el fenómeno de la ansiedad, este último estrechamente vinculado con la experiencia del deseo que se satisface siendo pura *zoë*. La experiencia de la ansiedad cobra sentido una vez que el amo ve sometido su deseo al goce inmediato de los objetos producidos por el trabajo del esclavo, en el acto instantáneo del gozar el amo comprueba que su deseo, en tanto deseo del *Otro*, se encuentra malherido porque cuando pregunta: –*¿Quién soy yo*

²⁹² *Ibíd.* p. 38.

²⁹³ A. Kojève, *loc. cit.*

²⁹⁴ Cf. R. Salecl. *On Anxiety, op. cit.*

para el otro? El amo no obtiene respuesta alguna, pero en vez de renunciar a la inmediatez del goce que lo somete, se aferra insistentemente a él porque en la era de la abundancia el capitalismo ha puesto a disposición de los amos una oferta infinita de cosas y de estímulos susceptibles de satisfacer su goce.

La sobreabundancia cumple su misión: cancela la posibilidad de que los amos resuelvan la pregunta susceptible de liberarlos, es decir, la pregunta que vuelve sobre sí desde su ser *Otro*, desde el deseo *inconsciente en su origen* que una vez vuelto sobre sí, una vez revelado a la consciencia, acuña el deseo en primera persona para entonces empuñarlo mostrando el filo susceptible de romper las cadenas que le atan a un mundo que no le es propio.

Sin embargo, ¿por qué la experiencia de la angustia, reflejada en la voluntad inconsciente del esclavo, también está puesta en entredicho en la era de la infinita oferta?

Por el momento, permítasenos sólo apuntar en la dirección que Salecl señala, porque:

Quando decimos que el deseo está ligado a la falta, no debemos apresurarnos a concluir que nunca habrá un objeto apropiado que pueda satisfacer el deseo o que el éxito en el fracaso es una estrategia particular del sujeto deseante, quien siempre se queja de que aquello que ha alcanzado no es «*eso*». La paradoja característica del deseo es que no es una boca insaciable que va de un objeto a otro y que nunca termina por satisfacerse: el deseo en sí mismo es puesto en marcha sólo cuando el sujeto encuentra el objeto de deseo, es decir, el objeto *a* lacaniano que es otro nombre para el *carecer-en-sí-mismo*.²⁹⁵

En la diferencia de las conciencias deseantes Hegel expulsa finalmente a la conciencia del terreno de la inmanencia; arrojándola al mundo y destinándola a una batalla que será una lucha a muerte por el reconocimiento. A modo de hipótesis, diremos que esa batalla que se emprendió en nombre del deseo, en tanto deseo del *Otro*, ha cedido su altura vital frente al deseo que se complace siendo pura *zoë*, a través de una dolorosa forma de satisfacción que, sin embargo, retumba enaltecida por una cultura que hoy en día se alimenta de lo que Deleuze describió como «bajeza», es decir, de una fuerza capaz de anular el deseo.

Ahora bien, para poder acercarnos a la complejidad que entraña el problema del reconocimiento en nuestra época es necesario dar una vuelta de tuerca en la comprensión del *Otro* entendido como «alteridad», porque una vez que el *Otro* emerge del movimiento

²⁹⁵ R. Salecl. *On Anxiety*, op. cit., pp. 51-52.

que genera el reconocimiento, adquiere un matiz diferente. Este matiz sólo puede apreciarse al interior del movimiento de la *Aufhebung*, donde la conciencia se reconoce a sí misma en virtud del reconocimiento en el *Otro*, sin embargo, para que la conciencia pueda volver sobre sí desde su ser *Otro* es necesario que ese *Otro*, que constituía el objeto de deseo en función de la relación especular que se estableció en un primer momento, sea negado.

Posteriormente, una vez vuelta sobre sí la conciencia adquiere la forma de gran *Otro*, donde descubre que el objeto de deseo ya no se localiza en el exterior sino en el interior. Ese gran *Otro*, que al mismo tiempo es el *yo*, está íntimamente relacionado con el objeto perdido al que Lacan llama objeto *a*, un objeto clave para comprender el problema de la lesión del deseo contemporáneo que impide el movimiento del reconocimiento.

Para comprender este objeto clave quisiéramos echar mano de algunos elementos contenidos en la «ontología de la falta» que se desprende de la enseñanza de Lacan. Se trata de una ontología pensada desde una brecha, desde una especie de desgarramiento que podría representarse como una grieta osificada imposible de cerrar, a través de la cual, se puede reconocer una falta o alineación fundamental en la posición del inconsciente.

En el inconsciente se localiza una falta originaria, es decir, una ausencia constitutiva en el ser humano que, sin embargo, es responsable de detonar el sentido que se manifiesta en los significantes propios de nuestra época. Dicho de otra manera, esta falta abre la posibilidad de hacer propios los elementos significativos que intercambiamos en el discurso social.

Para Lacan, la condición crucial de la libertad se juega en esa falta y, por ello, no hay forma de rechazar la alineación que en una de las primeras versiones del tratamiento del problema de la alteridad formuló bajo la tesis del estadio del espejo, porque rechazar esta falta equivaldría a no poder tratar siquiera con el lenguaje. La falta originaria es un agujero en el saber donde se pone en juego lo que somos. Es el lugar de un significante ausente que es el objeto *a*, cuya ausencia se justifica precisamente porque no significa nada, y si a simple vista esto suena contradictorio detengámonos aquí por un momento.

Para Lacan lo importante no es el contenido de una palabra aislada sino el lugar que ésta ocupa en el interior de una cadena significativa, es decir, al interior de una sucesión de vínculos en función de los cuales la palabra adquiere un sentido u otro. Lacan concibe que la propiedad central del lenguaje es la discontinuidad como las hendiduras y las brechas que forman el espacio que hay entre elementos. En el *entre* se constituye la dimensión de

la falta o de la ausencia primordial que abre el acceso al mundo de la significación; los significantes ausentes y, por tanto, carentes de significado son, al fin de cuentas, los que nos determinan, porque sólo en virtud de éstos es posible elegir un significante y hacerlo propio, ya sea a modo de objeto, de vínculo o de síntoma. Pero cuando estos significantes son rechazados o cuando no fue posible realizar la elección de uno propio, entonces adviene el malestar.

El malestar en este contexto no es el rechazo del sentido, sino el rechazo de que el sentido se construye a partir de la falta que acontece como *Otro* que, a su vez, es lo más propio y lo más lejano del *yo*; lo más propio porque una vez vuelta sobre sí, la conciencia descubre que el deseo es el deseo del *Otro*, no como un deseo reprimido o desviado, sino como el deseo que constituye la materia más íntima del *yo* que, sin embargo, es lo más lejano porque acontece como *nada*. Como una falta radical sin la cual sería imposible comprender a cualquier mujer y a cualquier hombre.

En este punto quizás la interpretación de Jean-Luc Nancy sobre el problema de la identidad, en tanto *negatividad* en la filosofía hegeliana, nos permitirá ver con mayor nitidez la dificultad que encierra la idea del sentido que acontece como *nada*:

El sí-mismo es en sí negatividad. Si se designa como el «sí-mismo» no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad o a la subjetividad. Se puede en cambio decir, y con más derecho, que Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad. [...] «Sí-mismo» quiere decir: el ser a prueba de ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse y realizarse es el ser puesto desnudo en su identidad con el *logos*, es la sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta, [...]. El ser reposa en sí, y este reposo mismo lo despierta e inquieta: siente que pierde su sentido de ser. En verdad ya lo ha perdido. La mera posición del ser es privación de sentido, pero es ante todo como privación como se manifiesta el sentido. [...] «Sí-mismo» quiere decir entonces: el sentido entregado a sus propios recursos, el sentido que se hace sentido, no por un recurso sino por un retorno infinito a lo mismo, a esta mismidad-otra que es todo lo que se ofrece. «Sí-mismo» es pues ante todo lo que se encuentra como nada. Rigurosamente: sí-mismo es *lo que no se encuentra*.²⁹⁶

A partir de la idea de *negatividad* en la filosofía de Hegel, entendida como el reverso o envés constitutivo del *sí-mismo* que, estrictamente hablando, es el *sí-mismo que no se encuentra*, es decir, la *cosa* que no se encuentra pero que al exteriorizarse cambia la

²⁹⁶ Jean-Luc Nancy. *Hegel. La inquietud de lo negativo*, tr. Juan Manuel Garrido. Madrid: Arena, 2005. pp. 62-63.

realidad, podemos establecer nuevamente un puente de vuelta con Lacan y vemos entonces, que en el lugar de la falta es posible atestiguar la dimensión del ser inaprensible alojado en el inconsciente, ser que en virtud de su imposible aprehensión interpela radicalmente lo más profundo de la existencia humana a modo de una demanda vital que, sin embargo, es ignorada e incluso menospreciada por la cultura contemporánea.

Si lo que garantiza el vínculo social que acoge la formación del individuo es un proceso de alienación, en el sentido que explicamos antes, por medio del cual el individuo se constituye en la medida en la que algo de su ser se funde en el *Otro* y, al mismo tiempo, algo del *Otro* se diluye en el vínculo social. Sufriendo así una modificación constante, en la que tanto el *yo* como el *Otro* se edifican gracias a un proceso de intercambio intermitente;²⁹⁷ son por el contrario, los procesos que configuran la identidad ciñéndose a la imposible exigencia de la cultura contemporánea que busca por todos los medios colmar el vacío constitutivo propio de cada sujeto, a partir de una forma pasajera de satisfacción, los procesos que terminan por reducir la vida a una vida de consumo. Estos son los procesos responsables de incubar el germen de la patología contemporánea, mediante la cual, el sujeto pasa a ocupar la posición de un objeto que, estando fuera del vínculo social, puede –al mismo tiempo– estar en la sociedad.

Por ello hemos señalado la necesidad de abordar nuevamente el problema planteado por Freud en *El malestar en la cultura*, como una necesidad que surge ante la urgencia de atender ciertos procesos que crecen y se propagan a través del vector patológico de la vida política al interior de la cultura contemporánea, manifestándose con elevadas dosis de sufrimiento que en muchas ocasiones se tornan insoportables.

La posición que se juega fuera del vínculo social puede identificarse como un problema de la estructura. Hablamos de una estructura en el sentido de un proceso que nunca termina de construirse, del mismo modo en el que el proceso de individuación tampoco culmina porque el *yo* sólo puede individuarse por su contribución a la individuación del

²⁹⁷ B. Stiegler en *Pasar al acto* propone que la individuación es un «proceso por medio del cual lo diverso en general, lo diverso que yo soy y lo diverso que nosotros somos tiende a unificarse y con ello tiende a la in-divisibilidad del in-dividuo, a su pura adecuación a sí mismo». El *yo* sólo puede individuarse por su contribución a la in-dividuidad del grupo que dice nosotros. Esta tendencia a la individuación sólo puede ser a-simptótica, es decir, «tiendo a devenir in-divisible, pero nunca lo consigo. Tiendo a devenir yo mismo, en tanto que indivisible, como unidad pura, como identidad, pero no dejo de contradecirme porque en mí mismo, al individuar me en el grupo individuado a través de mí, no dejo de encontrarme siempre yo otro, no dejo de encontrarme dividido. Mientras que el grupo mismo se altera y se divide y ocurre así porque por su estructura, un proceso de individuación nunca puede acabar». B. Stiegler. *Pasar al acto*, tr. de Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru Editorial, 2005. pp. 12-13.

grupo. En el proceso de individuación de un sujeto, el grupo se individúa a través de él, pero no deja de encontrarse siempre como un *yo* dividido e incompleto, a la vez que grupo se divide también. Asistimos a la era del fin del individuo donde cesan de producirse los procesos de individuación, para dar paso a un individuo «completo», «consumado», «inmodificado», sin presente ni porvenir.

Es un individuo en el que la pulsión de muerte ha sucumbido, porque la pulsión de muerte se pone en funcionamiento para llegar a elaborar un proyecto y no para aniquilarlo. De forma que el proyecto del sujeto es aquello que al no poder ser efectuado es ficcionado sin cesar. Ahí donde opera «la ficcionalización del mundo»,²⁹⁸ ahí opera también la ficcionalización de los procesos de individuación que no son otra cosa que la puesta en marcha de los procesos que buscan sellar la identidad, como si se tratase de una mercancía en exposición que sólo puede ser administrada pero no interpelada. El problema del «blindaje» de la identidad es que el *yo* y el «objeto» se funden, por lo que las frases usadas por los «gurús de la autoestima», tales como «sé el objeto de tu propio amor», adquieren pleno sentido. Si hay algo que falla en el proceso contemporáneo de la individuación, eso debe buscarse al interior de los mecanismos de control por los cuales lo diverso, en general, tiende a unificarse.

La accidentada vía del contagio

Si la vida del *homo sacer* es aquella que puede ser impunemente asesinada, y a nosotros nos gustaría añadir, que puede y que de hecho está siendo impunemente orillada al suicidio, ¿cómo es posible, sin el movimiento que se revela a través de la *nuda vida*, explicar a la política que hoy en día nos ha tocado padecer? Sin este movimiento *negativo*, ¿qué teoría de la justicia puede aceptar el reto de hacer razonable la política que en muchas partes del Planeta destruye impunemente la vida humana?

Frente al pensamiento que nace de la muerte se opone aquel que nace de la vida y, como menciona Roberto Esposito; «contra el vacío de sentido que se instala en el corazón mismo de una vida estáticamente colmada de sí misma se pone en marcha ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda civilización occidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia».²⁹⁹ El concepto de

²⁹⁸ Cf. L. Sáez. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009. pp. 13 y ss.

²⁹⁹ R. Esposito. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, tr. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. p. 143.

«inmunidad» contiene en sí el concepto de «salud», pero fundamentalmente el de «enfermedad». La inmunización se presenta como el nexo que se instituye entre la biopolítica y la modernidad; tributaria de la estrecha relación de la vida con la muerte, la inmunización establece un puente que vincula la brecha entre dos vertientes de la política; la afirmativa o productiva de vida y la dañina o mortífera.

En 1970 Foucault se preguntaba por qué, al menos hasta aquel momento, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte.³⁰⁰ La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad o el instrumento para mantener con vida a la vida; «tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural».³⁰¹

La inmunidad como el *phármakon*, que es remedio y veneno a la vez, implica una relación con la enfermedad, pero no una relación cuyo objetivo es el control aséptico por la vía de la erradicación sino, por el contrario, una relación que se establece por la accidentada vía del contagio, a través de la cual, se construye el vínculo que facilita la pertenencia al mundo. Enmarcada en el contexto de una política que busca generar y preservar la vida y no en un contexto ortopédico o de sujeción, desde el que podría llegar a concluirse que el antígeno constituye el medio para erradicar la enfermedad, tal y como sucedió en el contexto de la biopolítica nazi, la inmunidad, por el contrario, implica una relación con la comunidad y con la vida porque en su *negación*, la contiene y finalmente la afirma.

Sin embargo, un proceso que pretende inocular un agente patógeno en el organismo como si éste se presentase bajo la forma de un virus o bacteria reconocible y susceptible de ser aislado y no, como de hecho sucede, es decir, bajo sutiles sombras que hacen necesaria una microfísica del poder cuya atención se centra en los detalles de la vida cotidiana frente al poder represivo o antiséptico; sigue siendo un proceso biopolítico que se actualiza a través de los diferentes dispositivos de control, es decir, a través de los diferentes dispositivos de gobierno.

³⁰⁰ Cf. M. Foucault. *Cours au Collège de France, 1970-1971. Leçons sur la volonté de savoir*. France: Seuil/Gallimard, 2011.

³⁰¹ R. Esposito. *Bíos. Biopolítica y filosofía. op. cit.*, p. 75.

Todo proceso inmunitario constituye un campo farmacológico de posibilidades, de salud y de enfermedad, de vida y de muerte y, en este sentido, la vía del contagio adquiere relevancia. Sin embargo, ante ésta se impone el riesgo de la prevención que busca por todos los medios bloquear su devenir. Frente a la prevención como forma de control del proceso inmunitario, el contagio constituye un modo de defensa susceptible de restablecer el vínculo con la comunidad, por medio de una vía accidentada quizás, pero al fin y al cabo, la más directa y contundente.

Hay que recordar, sin embargo, que existen formas patológicas de defensa. En el horizonte biopolítico en el que nos encontramos habrá que advertir que no podemos hablar del cuerpo en tanto «carne» sin más, susceptible de ser inmunizada o, por el contrario, destruida y controlada. El cuerpo es algo más, el cuerpo en tanto *sôma* está enmarcado, cuando no atravesado por una realidad política en la que vive y muere. Por lo tanto, habrá que construir un espacio político diferente en el que ese *sôma* no devenga en un exceso inmunitario; tal y como sucede en los procesos autoinmunitarios, pero también en los procesos somáticos en los que el exceso a enfrentar es el propio cuerpo atragantado de las palabras que no pudieron ser dichas o que no pudieron ser escuchadas.

El problema de deseo contemporáneo

Una vez más quisiéramos volver bajo la óptica del complejo binario para localizar el origen de un error que sirvió para justificar la ausencia de la dimensión del inconsciente del mundo de la cultura y del pensamiento contemporáneo, se trata de un error por el que la diferencia entre el deseo y la pulsión se desvanece. Stiegler ha observado que el pensamiento filosófico del siglo XX, con excepción de la Escuela de Frankfurt, no fue capaz de abordar el malestar que aloja e incluso alimenta nuestra cultura, en gran parte, gracias a la confusión que gira alrededor del problema del deseo.

Para adentrarnos en la problematicidad que entraña este malentendido podemos recurrir a la diferencia entre el deseo y la pulsión que Žižek establece; «el deseo –nos dice Žižek– se basa en su ausencia constitutiva, mientras que la pulsión circula alrededor de un hueco, una brecha en el orden del ser. En otras palabras, el movimiento circular de la pulsión obedece a la rara lógica del espacio curvado en el cual la distancia más corta entre dos puntos no es una línea recta sino una curva: la pulsión «*sabe*» que el camino más corto para alcanzar su objetivo es circular alrededor de su objeto elegido. [...] El extraño

movimiento llamado «*pulsión*» no está dirigido a la búsqueda «*imposible*» del objeto perdido; es un impulso para poner directamente en acto la «*pérdida*» misma –la brecha, el corte, la distancia–. Por lo tanto, existe una doble distinción a ser trazada aquí; no sólo entre el objeto *a* en su estatus fantasmático, sino también dentro de este propio dominio posfantasmático, entre el objeto-causa de deseo y el objeto-pérdida de la pulsión».³⁰²

Si bien, a partir de Freud, sabemos que el circuito de la pulsión no tiene fin porque carece de obstáculo alguno que le detenga. No debemos olvidar que la pulsión orbita intermitentemente alrededor del objeto que es causa del deseo, pero al percatarse de su imposible puesta en acto, la pulsión niega este objeto para constituirse ella misma en el objeto-pérdida del deseo. En la negación emerge el verdadero objeto-causa del deseo, es decir, el objeto que en virtud de la negación del vacío se inviste con sus encarnaciones fantasmáticas lo que, sin duda, le afirma.

Sin embargo, en el contexto del capitalismo actual, la fuerza de atracción que hace que la pulsión gire permanentemente alrededor del objeto en cuestión ha desaparecido, dejando agonizante al deseo del sujeto capitalista. En este sentido, quizás podemos comprender la inexistencia del límite que antecede a la maquinaria capitalista, esta es una maquinaria que carece de límite porque la pulsión del capitalista se sustrae del deseo y con este acto, el deseo termina por reducirse a un simple goce. De manera análoga al deseo del amo que, en tanto gozador de cosas, ha clausurado la posibilidad de una vida distinta a la inmediatez de la *zoë*. ¿Desde dónde ha de restaurarse entonces el deseo susceptible de poner freno al implacable goce que no es capaz siquiera de diferenciar entre la vida y la muerte?

Seguimos enfrentando una dificultad cada vez que intentamos tratar el problema del deseo porque su estructura, en tanto que ausente, nos es desconocida. En el tratamiento del deseo contemporáneo hay un malentendido que lleva a confundir el deseo susceptible de satisfacerse, con el deseo que es causa de la alineación fundamental o de la falta que se atestigua en el inconsciente. El deseo y la falta se corresponden, son dependientes el uno de la otra, sin deseo la falta en tanto lugar privilegiado de la construcción y la emergencia de sentido no existiría, sin embargo, esta falta constitutiva que por definición es imposible cerrar, se encuentra eclipsada por la ilusión, promovida a su vez por el capitalismo, que pretende hallar la satisfacción total a través del goce inmediato de cualquier cosa.

³⁰² S. Žižek. *Visión de paralaje*, op. cit., pp. 102-104.

La presencia del deseo, que es ausencia, se constata cuando el sentido emerge como respuesta ante la falta. Por ello la resolución del deseo se juega en un «*saber hacer*» con la falta, es decir, en un saber en virtud del cual cada quien encuentra su lugar en el mundo. Aún así, el deseo no es deseo puro; enmarcado en una tradición, en una historia familiar y en una realidad social, por lo que el deseo está atravesado por limitaciones de todo tipo.

El deseo es material. Es, como hemos visto, la fuerza de trabajo que lleva al hombre a hacer del mundo un mundo propio, es el impulso que mueve al mundo no en términos morales, sino en términos reales y fácticos. Ambos; la pulsión³⁰³ y el deseo, interactúan sin tocarse. La pulsión ronda al deseo sin poder acercarse, el deseo necesita de la pulsión y a la vez le estorba. Sin pulsión el deseo no sería compatible con la vida porque, sin pulsión, la vida sería como un motor inmóvil. La pulsión contiene al deseo, le marca el límite de la muerte y por eso toda pulsión es pulsión de muerte, pero la pulsión que no ronda al deseo, que no orbita entorno a él, corre desenfrenada al abismo donde encuentra finalmente el objeto, sin embargo, lo que la pulsión encuentra es al objeto *literal*, es decir, al objeto que no está encarnado en su fantasmática piel y hace de la vida, una vida tan viva, que termina por no poder ser vida.

Una vida que es exceso de realidad es, por decirlo de alguna manera, la vida que suplanta la vida, la vida hiperreal en la que ya no es posible palpar ningún cambio, donde todo permanece quieto, tan quieto, que ya no se puede diferenciar la vida de aquella impostura que le ha hecho prisionera. Es *zoë* contra *bíos*, es un exceso de vida que, en sentido estricto, ya no es vida porque el mundo de la hiperrealidad no es un mundo en movimiento, sino un mundo congelado que no anhela trascender, permanecer un tiempo siquiera, es más, su único anhelo es el de consumirse en el instante siguiente, ahí donde la amnesia se hace presa del mundo y vuelve a presentar lo visto mil veces, lo vivido otras tantas, como una absoluta novedad.

Esa es la vida que no espera nada. Ahora la nada se consume vorazmente instante tras instante, con la esperanza de desaparecer ahí donde la velocidad frenética aporta la cruel evidencia; la nada sobreexitada colma el espacio, paradójicamente, a costa de vaciarlo, pero ¿vaciarlo de qué?

³⁰³ «Una pulsión sería, pues, una exigencia inherente al organismo vivo que le impulsa a restablecer un estado de cosas anterior, estado que el viviente ha tenido que abandonar bajo la presión de fuerzas exteriores perturbadoras; dicho de otro modo, una especie de electricidad orgánica o, si se quiere, la manifestación de la inercia inherente a la vida orgánica». S. Freud. *Obras completas, volumen I: Más allá del principio del placer*, tr. Luis López Ballersteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 1111.

–Vaciarlo de la nada que le es constitutiva.

Para Hegel la conciencia está en relación con el deseo, en este sentido, el deseo no es un anhelo ni una necesidad o apetito. Es, más bien, la forma en la que trabaja el movimiento del reconocimiento, es decir, como una puesta fuera de sí, como una forma de renuncia que expulsa al *sí-mismo* para alojar al *Otro*. Podríamos decir que el deseo es el trabajo que se ejecuta en la diferencia *entre* él mismo y la pulsión, *entre* la vida y la muerte, *entre* el ser y la nada, *entre* la conciencia y el inconsciente.

Al dar un giro antropológico al deseo, Lacan pone al inconsciente freudiano en el lugar de la conciencia hegeliana, que es el lugar de la transferencia, donde el deseo se funda a través del movimiento del reconocimiento. Por eso Lacan suscribe que «el deseo es deseo del *Otro*». ³⁰⁴ El deseo no está concebido aquí como algo arcaico, primordial, «dado», sino como algo que se construye a través de la cultura.

Para Lacan la esencia del movimiento pulsional puede captarse a partir de un objeto vacío no representable que es el objeto *a*, alrededor del cual la pulsión transita intermitentemente incapaz de poder atravesarlo o salir de él. La pulsión siempre está en funcionamiento y, contrariamente a lo que pudiera pensarse, ésta no establece relación alguna con el lenguaje, por lo que su satisfacción es una forma solitaria de goce.

Toda pulsión es pulsión de muerte y de repetición, porque la pulsión orbita en un circuito cerrado en el que lo más vivo es, paradójicamente, la muerte. Como vimos antes, la experiencia del deseo, en tanto deseo del *Otro*, es decir, en tanto deseo que vuelve sobre *sí*, pone en juego a la pulsión y, en este sentido, podemos recuperar la frase de Freud que dice: «la pulsión de muerte no puede estar ausente de ningún proceso vital». ³⁰⁵

Mientras que el malestar en la cultura que Freud observó tenía que ver un desarreglo de la función del *superyó*; «un cultivo puro de la pulsión de muerte» ³⁰⁶ que es todo menos racional, porque es de una economía tal, que cuanto más sacrificios se le hacen, más exigente deviene. Lacan, por su parte, descifró un nuevo malestar que no es el que surge de la ley persecutoria del *superyó*, sino del deseo y de la ley que de éste se desprende, por eso Lacan dice que:

³⁰⁴ Cf. J. Lacan. *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*, op. cit.

³⁰⁵ S. Freud. *Obras completas, volumen XXII: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, tr. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1986 (2ª ed.) p. 99.

³⁰⁶ S. Freud. *El yo y el ello. Obras completas, volumen XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. p. 54.

Cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias más minuciosas, más crueles de su *superyó*. [...], cualquiera que avance por la vía del goce sin freno en nombre de no importa qué forma de rechazo de la ley moral, encuentra obstáculos, cuya vivacidad bajo innumerables formas de la experiencia se muestra todos los días. [...] Una transgresión es necesaria para acceder a ese goce y que, para retomar a San Pablo, para esto precisamente sirve la Ley. La transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley.³⁰⁷

Aquí el deseo y la ley son dos caras de la misma moneda, el deseo no es una simple infracción transgresiva, por el contrario, es aquello que funda la propia ley; implica la existencia de una ley otra respecto a aquella censora y persecutoria del ámbito del *superyó*, es decir, del malestar en la cultura.

Lacan vio que no hay experiencia del inconsciente que no sea experiencia del deseo, sin embargo, cuando el ser humano se consume en su propio deseo, es decir, cuando ante la pregunta: *—¿Qué he de hacer con mi deseo?* La respuesta es: *—Que alguien más lo controle, lo administre, no importa el precio, pero que alguien más se haga cargo de él.* Entonces, el deseo se torna materia «política», y precisamente por eso es necesaria una reflexión en torno al deseo contemporáneo y a su lesión. Una reflexión que atienda al hecho de que el individuo se reduce a procesos reactivos cuando se reduce a ser un consumista y es entonces cuando el deseo se vuelve en su contra, porque el problema de donar el propio deseo, de renunciar a él y a la responsabilidad que esto conlleva es el de renunciar a ser sujetos éticos y, en tanto, renunciar a ser seres políticos. Aquí surge la pregunta de *¿cómo ser un ciudadano en una época como la nuestra, donde «la economía industrial es más bien una des-economía libidinal»?*³⁰⁸

Un padre es aquel que transmite la ley que da pie al deseo, pero la ley que impide el deseo, sacrificándolo, es la ley que emana del totalitarismo. El deseo que es independiente de la ley se torna en una *juissance mortel*, es decir, en la ley que se muestra como una forma de transgresión sistemática que, finalmente, termina por justificar un panóptico de rasgos orwellianos. El deseo (*Wunsche*) es cualquier cosa que llama, que interpela la vocación, que empuja a decidir respecto a la dirección que ha de tomar la existencia, porque el deseo se halla en un umbral que, una vez traspasado, dota al individuo de la responsabilidad ineludible de decir «sí» o de decir «no» a la llamada de su propio deseo. El

³⁰⁷ J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis 1959–1960*, op. cit., p. 214.

³⁰⁸ B. Stiegler. *Ètats du choc. Bêtise et savoir au XX siècle*, op. cit., p. 118.

deseo se transporta a través de la palabra, de modo que el padre ha de donar la palabra para que el hijo hable de su propio deseo.

Volviendo a la idea de Lacan según la cual, «el deseo es deseo del *Otro*». En la transferencia se observa el modo en el que opera un juego de espejos por medio del cual el sujeto hace del deseo del *Otro* una operación de vuelta a *sí-mismo*. Una operación con la que el sujeto se autoriza a recibir la herencia de su propio deseo, a modo de una herencia que abre la posibilidad de decir «sí» a la vida en sentido en el que Nietzsche observó. Por el contrario, la ley que sacrifica al deseo es una ley abocada a saturar la pulsión que, finalmente, terminará por verterse sobre el *yo*. Se trata de una pulsión solitaria a la que, para no correr con la misma suerte que Narciso, le va la vida en mantenerse apartada de los espejos. Este movimiento de la pulsión se aprecia al interior del circuito de la economía libidinal como una *catexis* que Freud observó al interior de la vida familiar. De modo que si el fascismo declaró la guerra al psicoanálisis porque vio la amenaza de ver cuestionado la *catexis* de interés propia de la familia fascista, habrá que interrogarnos acerca del tipo de *catexis* que impera hoy en día.

¿Un nuevo espíritu del capitalismo?

En *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999), Luc Boltanski e Eve Chiapello apelan a lo que Stiegler denomina la «crítica artista», este es un discurso específico de 1968 que gira al rededor a una crítica del *superyó* que, según Boltanski y Chiapello, está en el «nuevo espíritu del capitalismo». Sin embargo, para Stiegler el discurso que acontece entorno a 1968 es algo que se traduce en procesos más subterráneos y más antiguos que operan en el capitalismo desde finales del Siglo XIX; «entendiendo aquí por capitalismo a aquello que opera como una nueva forma de economía libidinal».³⁰⁹

Para Stiegler la libido es la energía del capitalismo que tiende a agotar la sublimación como poder de socialización, instaurando el reino de las pulsiones. En el fin de la sublimación es donde Boltanski y Chiapello reconocen un «nuevo espíritu» del capitalismo, pero Stiegler advierte que este espíritu ya se hallaba en el corazón del capitalismo de la era industrial.

³⁰⁹ B. Stiegler. *Mécréance et Discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée, 2006. p.11. [La traducción es nuestra]

En *Eros y civilización* (1955), Marcuse mostró que el capitalismo es el primer y el verdadero beneficiario de la liquidación de todas las barreras *superyóicas*, así como el verdadero actor del proceso de desublimación. El capitalismo ha sustituido a la autoridad del *superyó*, dando paso a la «automatización del *superyó*» por la que se puede distinguir entre la tecnicidad originaria del deseo y la facultad originaria de la libido para poder regresar a sus objetos. Marcuse cree poder exhumar una edad de oro de la libido mediante una lucha revolucionaria de reconquista, donde el principio de placer dominará al principio de realidad, y donde los instintos serán finalmente libres.

Pero Stiegler cree, por el contrario, que lo que aquí está en juego es la economía libidinal capitalista, de tal forma que ésta conduce a la liquidación de todas las sublimaciones que constituyen el *superyó*, como una liquidación que todos los días es sostenida por los procesos de sublimación cuyos frutos son eso que él llama «las obras del espíritu».³¹⁰ Para Stiegler el significado de «1968» se revela como un proceso histórico de la liquidación del *superyó*, en el que «la miseria espiritual es la miseria del nosotros».³¹¹ Porque si el origen del *ideal del yo* y, por lo tanto, del *superyó*, consiste en una interiorización de los objetos de la libido sexual que están perdidos y que engendran procesos de identificación. Esta identificación, en tanto que transforma la libido narcisista en una libido de objeto, es inevitablemente una sublimación, y en virtud de la capacidad de sublimación es posible localizar el origen mismo del *superyó*.

Para Stiegler la captación de la energía libidinal está a la base del capitalismo, aunque el sujeto del trabajo es más profundamente el sujeto del deseo, es decir, del inconsciente. Sólo que el mercado, como fruto y reencuentro de ese trabajo y de ese deseo, aparece en el lugar en el que opera un proceso de «desubjetivación», al que Stiegler llamó «un proceso de desindividuación en el cual el pensamiento marxista identifica un proceso de alienación. Pero este proceso no ha sido pensado aún, esto es un proceso de la técnica en tanto condición de constitución del deseo mismo, y no sólo el reencuentro del deseo y del trabajo».³¹²

La técnica transforma el vector de dominación en un principio de realidad que Marcuse cree ver al interior de la teoría freudiana como una especie de «legitimación de la represión al servicio de la dominación». Pero ahí donde Marcuse ve como una cuestión

³¹⁰ Cf. B. Stiegler. *Mécréance et Discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*, op. cit., p. 18 y ss.

³¹¹ *Ibíd.* p. 50.

³¹² *Ibíd.* p. 54.

psicopatológica la «liberación de los instintos», y ahí donde pretende instaurar un modo de existencia «no represiva», lo que para él constituye una «nueva etapa de la civilización»,³¹³ habrá que recordar, una vez más, que no repito porque reprimo, sino que sucede, más bien, que reprimo porque repito.

Si Marcuse busca algo así como el deseo «original»; diremos, en primer lugar, que no va a encontrar nada, pero si tiene suerte y lo que encuentra es aquello que no se encuentra pero que al exteriorizarse cambia la realidad, es decir, si lo que encuentra es una suerte de ausencia que se hace presente en virtud de su *negatividad*, entonces necesitará de la represión para que esa *negatividad* pueda acontecer, para que pueda pasar al acto.

La represión siempre vuelve sobre la *nada*, sobre el vacío, porque transita alrededor de un circuito que se repite sin cesar, en el que el deseo nunca encuentra «algo» que le satisfaga, a modo de una satisfacción total mítica susceptible de llegar a detener el circuito de la pulsión. A menos que en su hallar, encuentre que ese «algo» que es radicalmente *nada*, la *nada* sobre la que se cimbra –en el sentido de aquello sobre lo que se construye, pero también en el sentido de aquello que hace que algo se tambalee brutalmente antes de quebrarse– toda diferencia.

Esta *nada* que se halla como radicalmente *nada* es la diferencia que la palabra humana custodia, a través de la cual se pone en acto la subversión del inconsciente. Sin embargo, si este acto no es arropado con sutiles sombras que velan su significado último, entonces muy probablemente se observará un destello que con suma radicalidad terminará por desbordar el inconsciente; impidiendo que la palabra pueda ser empuñada, porque cuando ésta brota sin su fantasma, la fuerza es tal, que el mundo entero ensordece alrededor, por eso la locura es un asunto tan estremecedor, aunque habrá que recordar que no es un asunto inaudible del todo.

El lenguaje falla ahí donde más hace falta y cuando éste falla, el mundo falla también. El inconsciente es algo radicalmente subversivo; lo que subvierte es al mundo mismo, lo representa poniéndolo al revés, sacado de revés la piel del *homo sacer* para mostrar su envés realmente vivo. Por eso los pliegues de los que habla Foucault son pliegues susceptibles de convertirse en filos, capaces de poner de revés la piel y de revelarse a partir del inconsciente, porque el inconsciente es lo único que nunca calla.

El inconsciente es un elemento cuya potencia es poderosa, no porque sea un telele manipulable, sino porque es un poder de insumisión, de resistencia, de protección frente a

³¹³ Cf. H. Marcuse. *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce. Barcelona: Seix Barral, 1970 (5ª ed).

la posibilidad de que la palabra llegue a quebrarse del todo, y tal vez por eso Freud nunca redujo la razón a su «represión», porque para él la razón es también, y sobre todo, el motivo que subyace al deseo. Este sentido se puede afirmar que la puesta en marcha del deseo constituye un acto subversivo y, en tanto que subversivo, constituye también un acto al que se le podría llamar «revolucionario».

4.1 Eros enfermo

«Un intenso egoísmo protege contra la enfermedad; pero, al fin y al cabo, hemos de comenzar a amar para no enfermar y enfermamos en cuanto una prohibición interior o exterior nos impide amar».

S. Freud, *Introducción al narcisismo*.

Para Nietzsche hay dos impulsos artísticos de esencial significación para la vida; lo apolíneo y lo dionisiaco. Con respecto a Eros, que es la fuerza motriz fundamental del devenir del mundo, el más importante de los dos es el dionisiaco. Para Zaratustra decir «sí» es lo que lleva al hombre a querer retornar eternamente, en esa voluntad de eterno retorno gobierna Eros, pero en el caso del hombre que prefiere el no-ser hay algo que la muerte no puede llegar a destruir, por ello el eterno retorno impulsa por igual el diagnóstico retrospectivo de la caída, que la visión prospectiva de la liberación.

El amor es esencialmente amor a la vida, su rasgo decisivo es la afirmación de la vida cuya cualidad erótica-demoniaca Nietzsche la atribuyó a la influencia de Dionisos; el genio del corazón, cuya alma es la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente. Por eso Nietzsche dice que:

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros, a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y de la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto —así lo entendió Aristóteles—: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* en eterno placer de devenir, —ese placer que incluye en sí también el placer de destruir.... En este sentido tengo el derecho a considerarme el primer *filósofo trágico*, es decir, la máxima antítesis y la máxima antípoda del un filósofo pesimistas.³¹⁴

Pero para decir «sí» a la vida habrá que amar el propio destino, no debemos simplemente soportarlo, debemos amarlo. Sin embargo, el amor al destino o *amor fati* anuncia, a su vez, el problema de llegar a saber. Hablamos de saber y no de conocer

³¹⁴ F. Nietzsche. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011, (3ª ed). p. 89.

porque el conocimiento, como advierte Nietzsche, trabaja como instrumento del poder. El deseo es deseo de saber, pero sólo es posible llegar a saber «algo» de nuestro propio deseo a través del deseo del *Otro*.

Para Nietzsche «no sólo vemos lo que no conocemos»,³¹⁵ también y, más profundamente, lo que desconocemos. Del mismo modo, para Freud la falta de conocimiento no es el complemento patógeno en sí, sino el no-conocer por temor a las resistencias internas.³¹⁶ Eso que desconocemos es aquello que estamos llamados a repetir y, en este sentido, Nietzsche piensa que el destino humano es esencialmente trágico, aunque como él mismo dice; «no se ha demostrado que exista un olvido, lo que sabemos únicamente es que el recuerdo no está en nuestro poder».³¹⁷

El objeto de la psicología es el análisis del nihilismo o el análisis de la vida enferma, Nietzsche fue llamado «el psicólogo de Occidente» porque es él quien se encargó de sacar a la luz la enfermedad de una vida reducida a sus procesos reactivos; una vida que se satisface en un devenir esclavo en el que el nihilismo se proclama vencedor. Para Nietzsche un enfermo es el hombre reactivo que padece su propia concepción de la acción, por eso hay una diferencia entre el Zaratustra enfermo cuya vida y, por tanto, cuya acción provoca el regreso de lo *Mismo*, para el cual el problema del no querer saber, el problema de la enfermedad reactiva, es un problema de la «bajeza»,³¹⁸ y el Zaratustra convaleciente porque ha luchado, y en esa lucha ha llegado a saber «algo» acerca de su propio destino.

Si «la historia humana es la historia de los deseos deseados»,³¹⁹ entonces podemos decir que la historia humana es una historia de reflejos, en tanto que un deseo sólo puede activarse en virtud del fenómeno que se da a través del espejo. En este fenómeno de reconocimiento lo que se refleja es el cuerpo mediado por la palabra, esta es una historia de pérdidas y de encuentros que se evidencian a través del cuerpo, pero sólo por medio de la palabra alcanzan su plena significación.

³¹⁵ Cf. F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos, volumen III: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., Madrid: Tecnos, 1994.

³¹⁶ Cf. S. Freud. *Obras completas, volumen II: Esquema del psicoanálisis, 1910*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.

³¹⁷ F. Nietzsche. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, tr. Germán Cano Cuenca. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. §126.

³¹⁸ Cf. G. Deleuze y F. Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2001 (6ª ed.)

³¹⁹ A. Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, op. cit. p. 14.

Tenemos un cuerpo por mediación del lenguaje y la sexualidad es la forma de poner en acto la pérdida y la recuperación. La sexualidad es un imposible que se encarna en su fantasmática piel y adquiere así un semblante, pero hay algo de la cultura contemporánea que impide que ese semblante pueda reflejarse en el contexto de las sociedades de consumo, porque ha sido suplantado por los dispositivos que tienden a su reglamentación. Haciendo gala de una burda representación del cuerpo, los dispositivos tienden a perseverar en la apuesta imposible del cuerpo demasiado satisfecho del capitalismo. El mecanismo de sujeción, que se basa en el acto de consumir, no es un acto de pérdida y de recuperación es, más bien, un acto de acumulación, a partir del cual se constata que la ansiedad está en relación con la cuestión del deseo del *Otro* y, en este sentido, el problema con las sociedades que demandan demasiadas opciones para consumir es que «parece haber cada vez menos demanda proveniente del *Otro*, y el sujeto es mucho más libre que en el pasado, de modo que es constantemente presionado a perseguir su propia *jouissance*». ³²⁰

La reglamentación de la vida del deseo –como una vida que al interior de las sociedades contemporáneas se entiende como un simple acto de la *zoë*– no es más que una ficción con la que el capitalismo le brinda diversión al amo. A cambio de su vida le ofrece un poder nihilista con el que el amo reprime, rechaza, amputa o «corrige» sus deseos, como si de un acto moral que busca higienizar la vida se tratase. Para Foucault esto es parte de una «somatocracia», en la que la medicina en general y la psiquiatría en particular prescriben dosis morales de represión, que no son otra cosa que los mecanismos de sujeción intrínsecos al biopoder. Sin embargo, lo reprimido siempre retorna, el asunto es que no lo hace de la misma manera ni en el mismo lugar, en el mejor de los casos retorna bajo una encarnación fantasmática que reviste al objeto *a*, que es el objeto causa del deseo.

En el retorno de lo reprimido hay una especie de residuo que subsiste substrayéndose de la búsqueda del placer, es un *más allá del principio del placer*, es decir, no es nunca una repetición en el sentido de lo idéntico, es la pulsión que busca el objeto imposible de alcanzar. Aquí hay una renuncia al goce por efecto del discurso, y alrededor de esta renuncia, emerge el *plus de goce* en el que se juega la producción de un objeto esencial que es el objeto *a*.

³²⁰ R. Salecl. *On Anxiety*, op. cit., p. 26.

Sin embargo, en el contexto del capitalismo actual, lo reprimido retorna sin «piel», pero no por ello retorna «desnudo» como sucede en las psicosis. En el contexto de la hiperrealidad esa piel no pertenece a un cuerpo mediado por el lenguaje, sino a una carcasa que autoexiliada del mundo del lenguaje por la torpe mezquindad con la que se sustrae de él, termina por suplantar al cuerpo tomándolo por asalto, para dar paso a un cuerpo que ya no es más un cuerpo del lenguaje, ni del deseo, sino un cuerpo del consumo; un cuerpo de la inmediatez de la *zoë*, porque un cuerpo que ya no participa de la lógica de la pérdida y la recuperación es un cuerpo que ha perdido la capacidad de reconocerse en su propio reflejo y entonces, ¿qué ve el hombre hiperreal en el espejo?

Lo que el capitalismo impide al hombre hiperreal es que el cuerpo sea habitado por el lenguaje, luego lo que le capitalismo impide es que esos cuerpos se puedan reflejar. La enfermedad que produce el capitalismo es la del esclavo que se percibe a sí mismo dentro del sistema del amo, por lo que el espejo le devuelve al amo es una imagen que se destruye a sí misma, para la cual, el atractivo del «riesgo» es el imperativo del nuevo amo.

La «*image-making*» es una fórmula con el que el hombre hiperreal puede confeccionar para sí una imagen a medida, esta fórmula es posible porque detrás del espejo no hay nada que soporte el reflejo desde su sustancialidad, desde su estructura. Sin embargo, se puede «elegir» la lengua del espejo en el que cada uno desea reflejarse, y esa tarea pasa por desautorizar al capitalismo si aquello de lo que no es capaz es, precisamente, de escuchar ciertas palabras que no resuena en él. Aquí hablamos del lenguaje que se expresa mediante proposiciones lógicas, pero fundamentalmente de aquel que refleja nuestro fantasmático envés. Hay algo de las palabras que no resuena para el capitalismo y eso que no resuena es el significado des-presente, como el único capaz de impedir que el hombre se conforme con sólo recrear el acto de consumir, este significado se actualiza en su des-presencia porque, en virtud de su ausencia, el mundo cobra sentido.

Eros está enfermo porque le ha herido el arma más letal del capitalismo

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer vieron el problema de la razón como una lesión del deseo en una época cuya característica es la del debut de la razón a autodestruirse. La fractura del deseo es una fractura de la razón que cede adaptándose al discurso del capitalista, a través de la cual se reduce la fuerza del deseo a series repetitivas de goce estéril que finalmente terminarán por convertirse en síntomas.

Un síntoma es literalmente una palabra atrapada en el cuerpo, para aliviar el dolor que esto ocasiona es necesario conectar las palabras atrapadas al conjunto de eslabones que han de sucederse hasta que un nuevo sentido emerja de ellas. Sin embargo, cuando hablamos de «síntomas sociales» habrá que tener en cuenta que existen diferentes formas de sublimar; las productivas de sentido y las destructivas de sentido o especulativas. Estas últimas minan la posibilidad de la realidad sustituyéndola por la hiperrealidad que simplemente no acontece porque al «literalizar» la vida, la hiperrealidad impone palabras estériles ahí donde antes era posible atestiguar el nacimiento de nuevos significados.

El cuerpo es el primero en sucumbir frente a la fuerza especulativa, el cuerpo demasiado lleno de la hiperrealidad está en verdad vacío, por eso no conoce límites y si encuentra uno, busca siempre transgredirlo por exceso o por deficiencia. Pero con este acto sólo constata que el cuerpo ha sucumbido ante la fuerza especulativa que gobierna la vida hiperreal. No obstante, cuando las cadenas o conjunto de eslabones de los que solían brotar nuevos significados son susceptibles de convertirse en cadenas materiales, también se abre la posibilidad de rebasar el trasfondo metafísico que subyace a la dicotomía binaria razón–sin razón, pero ¿cómo pasar de un lugar al otro?

Lacan llegó a afirmar que «al psicoanálisis se le iba a reconocer en su verdad cuando los impases crecientes de nuestra civilización se manifestaran ya de una forma real».³²¹ A toda oposición que no permite ver más que una sola cara de la moneda, subyace una cadena significativa que escinde al mundo en dos. Estas son las cadenas de la metafísica de la presencia y de sus múltiples manifestaciones en relaciones de voluntad de poder que anegan el deseo hasta reducirlo a deseo de muerte, apartando con ello toda posibilidad de reconocimiento, porque en la negación de Eros se rompe el vínculo con el *Otro*. Sin Eros el ámbito del «nosotros» esta larvado y ahí es donde se recrea el nuevo malestar en la cultura, donde se producen las «nuevas» enfermedades del «alma social».

³²¹ J. Alemán y S. Larriera. *Desde Lacan : Heidegger*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009. p. 57.

Eros está enfermo porque le ha herido el arma más letal del capitalismo que es la capacidad de dominar y terminar con la fuerza que brota del deseo humano. Su enfermedad se llama «*afánisis*», que es lo que Lacan describió como el riesgo mayor; el de despreciar el deseo que da pie al amar-se. Por ello creemos que es momento de reivindicar el alma (*psique*) social que tanto Nietzsche, Freud y recientemente Lacan, pusieron en el punto de mira, aunque de manera fugaz porque inmediatamente fue puesta de nuevo a la sombra de la razón que no deja de reproducir las condiciones materiales de su propia enfermedad. Nos referimos a la razón que blinda la identidad convirtiéndola en binaria y reduce la identidad del pensamiento, al pensamiento de la identidad, ¡nada más alejado del «alma social» a la que nos referimos! O si se prefiere, cambiemos la idea de «alma social», por la idea de la «pluralidad de sujetos» que es como Nietzsche la caracterizó.

Si bien la reflexión en torno al deseo contempla la idea de un deseo inscrito en el ámbito social susceptible de ser rehabilitado, no debemos olvidar la advertencia de Lacan cuando dice que «no hay razón para que nos hagamos garantes del sueño burgués, porque el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias; por un lado, una especie de puritanismo frente al deseo y, por otro, su amputación porque el ordenamiento de los bienes en el plano universal no resuelve el problema de la relación actual de cada hombre con su propio deseo».³²² No obstante, si el problema no se resuelve en el plano universal, consideramos que sí se resuelve o al menos se mitiga en el ámbito social. En el lugar que ocupamos y que nos ocupa el *Otro*, es decir, que si bien cada individuo tendrá que hacerse cargo de la singularidad de su propio deseo, este acto no puede realizarse en solitario, de lo contrario, en vez de un auténtico proceso de sanación estaríamos hablando de un proceso ortopédico o de sujeción. Teniendo en cuenta este riesgo, a continuación intentaremos introducir el problema de la emancipación del deseo en el ámbito de lo Real, es decir, en el ámbito del inconsciente que es el lugar del objeto ausente, del objeto *a* que es causa del deseo humano.

³²² J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis 1959 – 1960, op. cit.*, p. 232.

CAPÍTULO 5. EN BUSCA DE LO REAL

«El rasgo más característico del hombre moderno es el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior: contraste que los pueblos antiguos no conocieron».

Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*.

Para hablar de lo Real las categorías heredadas de la metafísica de la presencia no nos sirven, fracasan inevitablemente porque fallan una y otra vez en el intento de caracterizar y conquistar el origen de su problemática. Si los deslices de la lengua, los actos fallidos, los chistes y los sueños, son las formaciones por medio de las cuales habla el inconsciente, los síntomas son el testimonio frustrado que narra el inevitable rodeo que hay que dar siempre que se intenta traspasar el impenetrable ámbito de lo Real, es decir, el lugar donde la materia más íntima del sujeto se estructura a partir del sin-sentido y, por ello, resiste todo intento de interpretación.

Lo Real es el cuerpo pulsional de una realidad deseante, inaccesible a cualquier pensamiento subjetivo, libre de toda norma y ajeno a cualquier intento de sistematización. Es donde se forma un espacio en el que se recrea la existencia otra, irrecuperable, en apariencia improductiva, y finalmente imposible. Lo Real aparece en la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio. Es lo que no podemos pensar, imaginar o representar, lo inconceptualizable, lo que no se puede poner en palabras. Es un indeterminado incontrolable que se manifiesta a través de cortes ontológicos, pero para que esos cortes no terminen por aniquilar la vida, la realidad debe someterse a sus coordenadas fantasmáticas porque, como Žižek observa en *¡Bienvenidos al desierto de lo real!*, si no se acepta que hay necesariamente una pizca de lo Real en todo proceso de relación simbólica con el mundo, entonces lo Simbólico entero se vuelve siniestro.

Decíamos que las hendiduras son el punto en el que los cortes ontológicos se detienen, en el preciso lugar en el que el ser de algo no llega a romperse por completo. El cuerpo está hecho, literalmente, de palabras. Los cuerpos, al igual que las palabras, hablan de las cosas que quedaron inscritas en ellos. Esas cosas de las que habla el cuerpo fueron

grabadas como cortes que, si se observa con atención, puede verse cómo se detienen en el preciso lugar en el que uno no llega a partirse en dos, en el punto en el que uno no llega a ser otra cosa.

Hay cortes que se inscriben sin significado, que no dicen nada, pero que, sin embargo, ayudan a mantenerse en pie, a no volar por completo, a no partirse por la mitad. Esos cortes un tanto «artificiales» son la estrategia del sujeto contemporáneo para no romperse. De modo que si lo Real pertenece al lugar del delirio, del horror y de la sexualidad, habrá que explicar entonces cómo es que lo Real se ha infiltrado al terreno de lo Simbólico, convirtiendo el subsuelo de lo Real en un desierto donde el delirio no tendrá nunca más oportunidad de producirse.

Los cortes en el desierto de lo Real son cortes que sí llegan a partir al ser de una cosa por la mitad, ahí donde el narcisismo marcaba un límite entre el exterior y el interior, el límite se pulveriza y todo el interior se exterioriza demasiado. Los límites se desdibujan y el pudor se vuelve obsceno, de modo que el sujeto ya sólo se reconoce en función del panóptico orwelliano, a través de un juego de espejos en el que contempla el asomar de sus huesos. Esta es la anorexia contemporánea, en virtud de la cual el sujeto hace lo imposible para hacerse con una cuerpo fotografiado a través del espejo en donde exhibe la materia más íntima, es decir, sus huesos. Como, por otro lado, lo hacen los huesos, las osamentas que antes estaban bajo tierra y ahora andan a cielo abierto. Estas han salido de la tierra, de la misma forma en la que el subsuelo del inconsciente ahora es su cielo, el inconsciente anda también a cielo abierto.

Habrà que sacarse los ojos para no ver, como hizo Edipo. Ahí donde se constata que lo Real ha penetrado en el ámbito de lo Simbólico, habrá que sacarse los ojos para no ver, tal y como sucede en México, donde el poder soberano arranca la cara y saca los ojos, para que podamos ver cómo es que lo Real se ha infiltrado en el mundo de lo Simbólico; la osamenta, una osamenta sin ojos, roja con un rojo muy potente es la muerte que anda vagando medio viva, es la muerte que no podrá jamás llegar a morir. México, y más concretamente Ayotzinapa, es el lugar en el que la frase de *The Matrix*; «Welcome to the Desert of the Real!», que Baudrillard y Žižek recuperan, adquiere su más radical y terrorífico sentido.

Para Foucault, en el campo de lo Real es donde el poder disciplinario toca sus márgenes, sin embargo, lo que Foucault no llegó a contemplar es la maximización de ese poder autodisciplinario que, más que biopoder, es un psicopoder. Para que el poder

disciplinario encuentre sus márgenes en lo Real, para ello es necesario mantener vivo al lenguaje y al deseo, sin embargo, lo Real que se filtra en el campo de lo Simbólico es la más recalcitrante evidencia de que una enfermedad se ha apoderado del lenguaje y del deseo.

Si el inconsciente como fábrica fue sustituido por el inconsciente como teatro, tal vez sea el momento de escuchar las enseñanzas de Lacan, que es quien sacó al inconsciente de su buraca y lo incitó a hablar, porque una cura analítica es la demostración de lo Real del sujeto, tal vez un principio de salud en el ámbito social sea una demostración de lo Real que se inscribe en la sociedad. De modo que quizás sea el momento de recorrer el camino que nos lleva hacia una política de la *negatividad* y, con ella, nos lleva a vislumbrar un principio silencioso de salud.

Manifestaciones contemporáneas de lo Real

En las sociedades capitalistas, los hombres entregados a consumirlo todo (hombres incluidos) en nombre de la «felicidad», forman una sociedad de voraces consumidores donde la máxima contemporánea puede resumirse en el imperativo social: «*Goza de ti mismo como si gozaras de una mercancía*». Pero ese mismo imperativo obvia que en la escalada sin límite del goce, la exigencia se torna en una trampa mortal que reza: «*Goza-te hasta que revientes*». Porque una escalada sin límite de la intensidad lleva a la parálisis y en virtud de ésta, el clamor del sujeto resuena diciendo: «*Hagan con mi deseo lo que quieran, pero, al menos, déjenme comprar la ilusión de que gozo con él*».

Aquí operan los mecanismos de sujeción del biopoder y del psicopoder que de manera dolosa se dirigen contra las manifestaciones de las formaciones del inconsciente; manifestaciones cuyo sustrato se encuentra en lo Real, un lugar del que brotan significados susceptibles de construir el reverso de la ficción, es decir, significados capaces de desenmascarar el mundo entendido bajo el poder de las tecnologías destinadas a controlar y administrar la vida.

Llegamos a lo Real mediante un juego de espejos donde se constituye el núcleo de la dialéctica, lo que aquí se moviliza no es una categoría metafísica en el sentido de lo que ha estado ya siempre ahí, de manera inmanente. Es, más bien, un motor que no está cargado de positividad, es un *nihil* productivo que produce el sentido desde la falta de fundamento,

es decir, desde la *negatividad*. Sin embargo, no es un motor lingüístico, sino prelingüístico, y por ello puede localizarse en el ámbito de lo Real.

Esta condición pero-ontológica y pre-lingüística es lo que constituye el lenguaje de la *negatividad*, en el que la relación entre el lenguaje y la muerte aparece como un relámpago donde lo *negativo*, lo indecible, es el espacio que hay *entre* elementos. En este sentido, la palabra es portadora ya siempre de lo indecible, pero ¿qué cosa de la *negatividad* ha quedado en la experiencia contemporánea del lenguaje?

Para Agamben, la voz pertenece a la dimensión ontológica fundamental que gira en torno al deseo de saber qué significado tiene la vida y qué significado tiene la muerte. En el mismo sentido que «para Agustín toda la intención de significar sin significado corresponde, de hecho, no a la comprensión lógica sino al deseo de saber».³²³ Agamben distingue la Voz con mayúscula para diferenciarla del mero sonido, es decir, de una voz animal que no puede ser enviada a la esfera del discurso ni a la esfera de la enunciación. La Voz contiene un «*non-piú*» (voz) y un «*non-ancora*» (significado), que constituyen necesariamente una dimensión *negativa*. Mostrando la instancia del discurso, la Voz abre el ser al tiempo, es decir, abre el ser a la historia donde la temporalidad se produce en la enunciación y, a través de ésta, «la Voz aparece como el fundamento negativo sobre el cual reposa toda la ontología, la negatividad originaria sobre la que cualquier negación se sostiene».³²⁴

Agamben retoma la idea heideggeriana de una Voz sin sonido y de un sonido del silencio. De modo que «recuperándose de vuelta radicalmente, en la muerte, por su ser arrojado, el *Da* del *Dasein* regresa, en realidad, negativamente a la propia afonía. Aunque cabe la extrema y abismal posibilidad del no ser del *Da*, la posibilidad que el lenguaje no tenga lugar y, así mantenga el reclamo silencioso de una Voz».³²⁵

Para Agamben un principio silencioso de salud, del mismo modo que para Wittgenstein, se localiza ahí donde «el pensamiento de la muerte es, simplemente, el pensamiento de la Voz».³²⁶ La dimensión propiamente trágica de la Voz emerge en el diálogo trágico en el que se representa la forma de diálogo que hay en el silencio, como en el caso de Edipo, para quien el límite del propio saber proviene de la propia condena, de forma que para Nietzsche, Edipo se presenta como el último filósofo:

³²³ G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit., p. 46.

³²⁴ *Ibid.* p. 50.

³²⁵ *Ibid.* p. 75.

³²⁶ *Ibid.* p. 75.

Yo me llamo el último filósofo porque soy el último hombre. Ninguno habla conmigo excepto yo mismo, y mi voz me persigue como aquella de un moribundo. Contigo, amada voz, contigo, último aliento de recuerdo de cada humana felicidad deja que yo esté contigo, a través de ti yo engaño a la soledad, y me dejo engañar en la multiplicidad y en el amor, porque mi corazón se rehúsa a creer que el amor se ha muerto, eso no soporta la emoción de la más solitaria de las soledades y me fuerza a hablar como si yo fuese dos.

¿Me escuchas ahora, mía voz? ¿Tu susurro maldiciendo? Podría tu maldición, ¡al menos hacer pedazos las vísceras de este mundo! Más ello viene ahora y solo me queda más brillante y más frío con su estrella despiadada, eso vive, estúpido y ciego como siempre, y solo uno muere; el hombre.

Y bien, yo a ti te escucho ahora, ¡voz amada! Muere aunque otro encima de mí, el último hombre en este universo: el último suspiro muere en mí, ¡un largo ahí, ahí! Suspirando sobre mí, el último de los hombres de dolor, Edipo.³²⁷

Lo Real del deseo en las sociedades contemporáneas

La práctica clínica del psicoanálisis observa que en las sociedades capitalistas hay un rechazo sistemático del inconsciente que es fuente del cambio que la «clínica del vacío»³²⁸ anuncia como un cambio antropológico del *hombre sin inconsciente*: «una figura inquietante que habita la escena contemporánea del malestar en la cultura. Se trata de un sujeto que tiende a liquidar la experiencia freudiana del inconsciente como experiencia de la verdad, de la diferencia y del deseo».³²⁹ El *hombre sin inconsciente* vive en una sociedad reglamentada bajo un poder disciplinario que regula el cuerpo a través del control de la salud, la higiene, la sexualidad, la historia genética, así como las formas en las que un cuerpo se relaciona con otros cuerpos, pero este poder también controla las manifestaciones del inconsciente. De modo que el sujeto contemporáneo se ve obligado a renunciar a su deseo antes de asumir la difícil tarea de lidiar con el remanente que todo goce genera, es decir, con el malestar y la desazón que todo exceso de vida conlleva.

³²⁷ F. Nietzsche. *Ödipus: Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt*, en G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, op. cit. p. 119.

³²⁸ En palabras de M. Recalcati, la clínica del vacío «trata las nuevas formas de segregación. Es una clínica de lo que Lacan llamaba psicosis social, es decir, de una posición del sujeto que se distingue por una experiencia de ausencia, de vacío existencial y de insustancialidad anónima». M. Recalcati. *Clínica del vacío: anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis, 2002. p. 15.

³²⁹ M. Recalcati. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010. p. XIV. [La traducción es nuestra]

Se trata de un remanente que en su versión actual se controla a partir de una disyunción; amputar el goce o enloquecer en virtud de él, pero no a modo de la locura que tiene que ver con las alucinaciones y delirios, sino de la locura que es alojada e incluso alimentada por los *hombres sin inconsciente*, una locura que se desprende de la forma hiperreal del mundo y que lleva a los hombres a preferir el malestar de esta «realidad» antes de poner un límite a su goce, antes de buscar el significado de su deseo, no como un imperativo moral, sino como un acto de autoconservación.

Para subsistir según las reglas de las que depende toda forma hiperreal del mundo, el *hombre sin inconsciente* necesita apartar el engorroso exceso de vida de su vista y transformarlo en inocuo. En un resto que, en apariencia, no suscita malestar pero que detrás de la apariencia degenera en adicción. Hablamos de una adicción a los desechos que se desprenden de la vida que se rehúsa a reconocer que «el deseo es deseo del *Otro*». Estos son restos que, una vez esterilizados por la cultura contemporánea, portan el mensaje de que es posible incluso gozar con ellos. Se trata, sin embargo, de restos que ya no son materia susceptible de producir nada porque no producen significado alguno, por ello no es posible gozar de ellos, porque si se goza con los desechos se alimenta una perversión. A pesar de ello, el *hombre sin inconsciente* consume adictivamente fórmulas de «bienestar» bajo la falsa promesa de poder gozar ilimitadamente sin restos que le incomoden y, en virtud de esa falsa promesa, los restos convertidos en desechos estériles operan como el motor del consumismo.

A través de la posesión de todo tipo de objetos en los que se descarga un goce siempre *in crescendo*, la forma en la que el sujeto tiende a tratar el exceso y hacer negocio con él, genera un remanente que debido a la torpe mezquindad con la que se sustrae de la palabra, tarde o temprano, deviene en adicción. Y un adicto, en este sentido, es aquel que hace gala del extenuante esfuerzo con el que lleva a cabo la realización de su goce; una tarea que lo lleva a imponerse férreas recetas revestidas de pretensiones «terapéuticas», con las que pretende acallar el excedente de goce, como si se tratase de una fórmula antiséptica que, sin embargo, perpetúa un nuevo malestar.

A través de la crítica del fetichismo de la mercancía Marx desveló la forma en la que opera la ficción del capitalismo que, tras el fenómeno de la circulación de las mercancías, encubre el hecho de que la fuerza de trabajo (comprable y vendible) genera el *plusvalor* que da pie a las relaciones industriales. Un siglo y medio después, la misma ficción continúa recreándose en las sociedades contemporáneas, donde el mercado financiero se

presenta a sí mismo como el motor que origina y asegura la reproducción de las relaciones económicas, ocultando tras de sí el hecho de que el verdadero motor sigue siendo –a pesar del proceso de pauperización al que se halla sometido– la fuerza de trabajo. Sin embargo, actualmente es visible un cambio al interior de las relaciones de trabajo, y con este cambio, la forma en la que opera el *plusvalor* se transforma también.

Hay una variante del excedente o *plusvalor*, que en función del sometimiento de los Estados al dictado de las corporaciones, la precarización de la fuerza de trabajo y los flujos ficticios de capital, da origen a una transvaloración que opera bajo el nombre de la «financiarización de la economía», donde el valor se mide en relación al riesgo.

Como hemos visto, en el inconsciente también opera un excedente al que Lacan llamó «*plus de goce*», se trata de una «ganancia» que se organiza a partir de una economía muy peculiar; donde lo que se obtiene –por sí mismo– no genera nada, para convertir en productivo a este excedente es necesaria la entrada en escena del objeto *a* (objeto causa del deseo), como el impulso motor que permite hacer «algo» con él.

En la renuncia al goce, el sujeto obtiene el *plus de goce* como una ganancia que es imposible de acumular, pero que es susceptible de ser articulada a través del discurso, donde se genera una búsqueda en la que el sujeto aspira a recuperar el goce perdido mediante una experiencia que, sin embargo, siempre se vive como un *pathos*. Es una experiencia dolorosa que pone en acto la pérdida misma pero, al mismo tiempo, esta privación se articula a través de una economía que permite el intercambio con el *Otro*. De modo que el acceso al lugar en el que el hombre puede devenir *conciencia-para-sí*, pasa necesariamente por una cierta dosis de renuncia.

En este sentido, podemos decir que el deseo humano es sinónimo del *plusvalor*. Sin embargo, en el contexto de las sociedades de consumo, el deseo entendido como el motor que permite hacer «algo» con el resto o excedente, padece igualmente un proceso de transvaloración por medio del cual se reconoce que el *plus de goce* es, en última instancia, el responsable de la felicidad humana. Pero por sí mismo, a diferencia de lo que pregona el mercado, el *plus de goce* no puede ser el motor de que da pie a la satisfacción porque el *plus de goce* no es sinónimo de un gozar excesivo, sino de una renuncia que lleva al sujeto a postergar su goce, sin embargo, el sujeto buscará recuperar el goce perdido, de forma que la intervención del objeto *a* es necesaria para hacer productivo ese *plus de goce*, para que esa renuncia encuentre sentido y pueda dirigirse hacia algún lugar.

En la actualidad, el *plus de goce* se somete a la asimilación de mecanismos tales como el consumismo; una condición de acceso a una forma aparente de reconocimiento social, y decimos «aparente», porque cuando los sujetos se relacionan a modo de mercancías susceptibles de vender-se y de comprar-se, el valor intrínseco al *plusvalor* y al *plus de goce* se desborda hasta convertirse en un anti-valor que condena la vida a un campo de exterminio donde el valor se mide en relación al riesgo, donde el valor del trabajo y del deseo que antes ennoblecían la vida, ahora son derrochados bajo el signo visible de la pulsión de muerte que termina por condenar a los hombres a una vida de *bajeza*.³³⁰

El *plusvalor* por sí mismo no sirve al mercado ficcional de las finanzas, por ello mediante la biopolítica y el psicopoder se oculta el hecho de que: aquello se encuentra a la base de las relaciones humanas es el deseo y la fuerza de trabajo, más no el goce adictivo a los flujos de capital. Pero si la adicción del capitalista no es desenmascarada, entonces cobra sentido la ficción donde el trabajo precario asegura una sociedad de consumo ilimitada, y donde el goce precario asegura una sociedad de consumidores eternamente insatisfechos que, a su vez, garantizan la reproducción de dicha sociedad. Una sociedad donde el trabajo cobra valor en la medida en la que se pauperiza y el goce en la medida en la que se aleja de los vínculos sociales, por lo que la satisfacción no puede ser postergada, el aquí y el ahora deshacen toda posibilidad de remontarnos al pasado o de proyectar el futuro, y con ello, el tiempo devorado nos convierte en asiduos corredores que con una venda atada a los ojos buscan la meta que cruzaron hace ya mucho tiempo.

Los retos de la filosofía ante lo Real

Vivimos en una época donde el saber deviene paulatinamente en sin sentido, Adorno pensaba que un saber sin objeto deviene en sinrazón sistemática y, siguiendo a Adorno, nos preguntarnos si lo mismo puede decirse respecto al amor en nuestra época; si, ¿el amor sin objeto deviene también en una forma de exterminio?

Actualmente psicoanalistas como Recalcati buscan tratar las enfermedades de un estilo de vida impuesto por el discurso capitalista que gana terreno haciéndose con el cuerpo. Este discurso, nos dice Recalcati, «es como una máquina de goce que prescinde de la

³³⁰ Para Nietzsche la vida baja, que es finalmente la negación de la vida, constituye la tercera etapa del triunfo del nihilismo donde la vida se juzga a través de valores proclamados como superiores, condenándola y conduciéndola a la nada donde «todo está al revés, los esclavos se hacen llamar amos, los débiles fuertes, la bajeza se nombra nobleza». G. Deleuze. *Nietzsche*. France: Presses Universitaires, 1999, (12 ed.) p.26. [La traducción es nuestra]

dialéctica de la represión [...], donde la potencia de la pulsión de muerte (*Todestrieb*) es una potencia que rompe las barreras de *Eros* [...]. Por eso la clínica contemporánea es una clínica menos del deseo y más del instinto de muerte». ³³¹ Para Recalcati la paradoja del hiper-hedonismo de nuestro tiempo es que la pulsión aparece dotada de una potencia infinita, afirmándose como finalmente libre y desvinculada del límite de la ley, pero esta libertad no genera ninguna satisfacción. «Es –nos dice– una libertad vacía, triste, infeliz, apáticamente frívola. Lo vemos en nuestra práctica clínica, lo vemos en nuestra común experiencia del mundo». ³³²

Algo del orden del deseo humano falla en las sociedades contemporáneas ahí donde la voluntad de poder resuena como pulsión de muerte. Lo que se localiza a la base del malestar es el regreso de lo *Mismo*, sin embargo, habrá que recordar que el eterno retorno no es el retorno de lo *idéntico*, en él la pulsión de muerte es expulsada por el movimiento del eterno retorno porque *Eros* sólo puede ser vivido en la repetición que *Thanatos* le dona. Lacan retoma esta apuesta y eleva el deseo al orden de lo Simbólico, distinguiendo así el deseo del goce, y esta distinción lleva a algunos a localizar en lo Real el lugar de la ética ³³³ y, en este caso, de la erótica. Este es el trabajo que se encuentra inconcluso; pensar con Freud y después de Freud, de la mano de Lacan y de la mano de Deleuze, porque a este último le debemos haber rescatado los restos del deseo que la tradición filosófica del siglo XX sepultó al confundir el deseo con la pulsión.

Cuando Lacan dice que: «la única cosa de la que se puede ser culpable es la de haber cedido al propio deseo», ³³⁴ también se puede entender como un llamado a la necesidad de construir una erótica consagrada a recuperar la función del deseo humano. Restituir la capacidad de desear, de decir «sí» a la vida y poder decir «no» a la esclavitud que se nos impone bajo la máscara del goce, hace indispensable una erótica porque el amor es aquello que mantiene convergente al deseo y al goce. Pero ¿por dónde comenzar a apuntalar una terapéutica de la atrofia de *Eros* en las sociedades contemporáneas?

La cura después de haber transitado por un estado psicótico se juega en la posibilidad de re-encadenarse, en la posibilidad de encontrar nuevas formas de atar sentido, de darse un sentido. Sin embargo, actualmente el problema ya no se presenta bajo los signos

³³¹ M. Recalcati. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, op. cit., p. XII.

³³² M. Recalcati. *Ritratti del desiderio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012. p. 15. [La traducción es nuestra]

³³³ Como lo hace Alenka Zupančič. *Ética de lo Real. Kant, Lacan*, tr. Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo, 2010. [Original *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London: Verso, 2000.]

³³⁴ J. Lacan. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis 1959 – 1960*, op. cit., p. 382.

positivos de la psicosis, el problema se presenta sin estos signos porque culturalmente han sido forcluidos por un régimen psico-totalitario donde la pulsión de muerte (*Todestrieb*) se vende con la marca del bienestar y del espectáculo, pero ¿de qué buscamos distraernos?

Del hecho que Nietzsche denunció: de la voluntad de muerte que es voluntad de sumisión (voluntad de adicción), por eso la nueva clínica que está en marcha busca contagiar el deseo y esto pasa necesariamente por rehabilitar la palabra para que se convierta en un factor de regeneración y, en este sentido, Recalcati dice que: «la levadura del deseo se siembra sólo por el contagio, por la infección, por la vía accidentada e impredecible del testimonio».³³⁵

Recalcati piensa que en el contexto de las sociedades de consumo, muy probablemente las nuevas psicosis no pasaran al acto, no habrá esa inquietante posibilidad de pasar al acto en el fértil terreno de lo Real y decidir entonces qué hacer, qué lugar dar al deseo. Lejos de cualquier posibilidad de simbolización será como un pasaje al acto perpetuo que no marcará un antes y un después en la vida, será un pasaje realizándose eternamente como un motor inmóvil, en apariencia movido por la pulsión de muerte (*Todestrieb*), pero eternamente estático. Esta es la locura contemporánea, aunque en algún lugar de lo Real, a veces se escucha algo que clama diciendo: *¡Ocúpate de tu inconsciente y encuentra la definición singular de tu propio deseo, hospédalo dignamente e insiste con él hasta el final!*

³³⁵ M. Recalcati. *Ritratti del desiderio, op. cit.*, p. 21.

CAPÍTULO 6. HAY UNA FORMA DE RESISTENCIA QUE SE LLAMA «COMUNIDAD»

«No somos ranas pensantes, no somos aparatos de objetivación y de registro dotados de frías entrañas. Tenemos que engendrar continuamente nuestros pensamientos a partir de nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que hay en nosotros de sangre, fuego, placer, darles pasión, dolor, conciencia, destino y fatalidad».

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*.

No se puede *hacer con* el inconsciente ni con la ley y la verdad que éste revela si sus manifestaciones son sistemáticamente rechazadas por los mecanismos de sujeción de la cultura contemporánea. Sin embargo, debemos recordar que el vector patológico de la cultura que justifica e incluso promueve el repudio de la dignidad de los significantes fundamentales alojados en el inconsciente es también, en cierto sentido, el reverso de la ficción porque al rasgar la apariencia, la desmiente. Para hacer «algo» con el inconsciente es necesario el impulso que conduce al individuo a la superación de su individualidad y Eros es, siguiendo a Nietzsche, quien cumple esta función, quien nos lleva a decir «sí» a la vida y a su repetición en un acto que se nutre necesariamente del vínculo con la comunidad, un vínculo del que se alimenta el «alma social»; una fuerza colectiva que puede llegar a caracterizarse como la construcción social de los impulsos y de los afectos.

Pero este decir «sí» a la vida debe inscribirse en lo que Deleuze comprendió a modo de un «campo farmacológico de posibilidades»; de pérdida y de recuperación, de enfermedad y de salud. En este campo de encuentros y desencuentros habrá que liberar a Eros de los vaivenes del mercado, y para ello habrá que dar un lugar en la sociedad al saber que proviene del inconsciente, habrá que establecer nuevos significados susceptibles de constituir el reverso de la adicción, el reverso del fetiche que mide el valor en relación al riesgo.³³⁶

³³⁶ «Tus vacaciones son en el mismo lugar, tus hijos van al mismo colegio. Es un sistema cerrado que te deja fuera de la realidad. Eso es por lo que no estaba preocupado de lo que hacía en mi trabajo; de si los tratos que cerraba o de las acciones que tomaba tenían algún efecto en el mundo exterior». Estas son las declaraciones de Reiner Voss para el documental *Der Banker: Master of the Universe*, (2013), se trata de un ejecutivo financiero que tras el gran desastre de los mercados de valor dejó la banca en 2008.

Habr , finalmente, que tomar postura en el ámbito de lo Real porque ahí se localiza el único lugar desde donde se podrá comenzar de nuevo si logramos resistir ante tanta devastación. Y, resistir, es a nuestro juicio la tarea que debe cumplir la filosofía contemporánea, porque resistir significa hospedar a lo Real³³⁷ en la cultura, otorgándole un lugar diferente al que impulsa el proceso de desertificación que está en marcha; ese mismo proceso que Zaratustra observó cuando dijo: «el desierto crece».

Para que lo Real no llegue a conquistar por completo el campo de lo Simbólico habrá que acoger a la esfera de la sexualidad, del horror y del delirio, lejos de los dispositivos de gobierno, habrá que zambullirse en el ámbito de lo Real para mostrar que en lo «*ingobernable*» del deseo humano radica el principio político capaz de construirse en el revés del fetiche que da soporte a la ficción en la que el valor se vincula al riesgo.

Pero para acoger a lo Real en nuestra cultura es necesario un principio de reconocimiento con el cual devolver las palabras al cuerpo, y con ese cuerpo hecho de palabras, rehabilitar entonces un espacio en el que las diversas formas del pensamiento contemporáneo puedan cumplir con la noble tarea de construir una teoría política para nuestra época. Una teoría –inseparable de su práctica– que ha de dirigirse hacia los centros de poder, hacia los dispositivos de gobierno y cuestionarlos, es decir, ha de cuestionar la máquina gubernamental. Esta labor que inicia con Foucault y que continúa con Agamben es un proyecto que piensa a lo «*ingobernable*» como un principio en el cual el verbo «hacer» que da sentido a la política, no puede renunciar al verbo «ser» que da sentido al mundo. Por lo que la filosofía política *ha-de-ser* un espacio en el que la experiencia individual y la experiencia colectiva de la vida –junto con sus adversidades– acontezca al interior de zonas políticas en las que la oposición entre el ser y el hacer, entre el *yo* y el *nosotros* no sea posible.

Lo Real constituye el terreno donde abonar la resistencia, porque en lo Real es posible dar respuesta a la pregunta;  por qué la vida y no la muerte, por qué el ser y no la nada?

Tuvo que pasar, según él mismo cuenta, por un proceso de resocialización antes de poder insertarse nuevamente en la vida social.

³³⁷ Se pueden establecer ciertas similitudes entre lo Real y el término al que Agamben nombra como «*Agio*» que indica de hecho, según su etimología, el espacio de al lado (*adjacens, adjacentia*), el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno y la comunidad con la relación justa. Los poetas provenzales hicieron del «*agio*» un *terminus technicus* de su poética, que designa el lugar mismo del amor. O mejor, no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como experiencia del tener-lugar de una singularidad *cualsea*. En este sentido, «*agio*» nombra perfectamente aquel «libre uso de lo propio» que, según la expresión de H lderlin, es «la tarea más difícil». En G. Agamben. *La comunidad que viene*, tr, José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia: Pre-Textos, 1996. p. 21.

Resistir no es lo mismo que subsistir, para Deleuze resistir es crear y para crear es necesaria la intervención del deseo humano. Crear tiene que ver con encontrar la singularidad del propio deseo que se experimenta como una forma de resistencia frente a las cadenas que se nos imponen. Subsistir, por el contrario, tiene que ver con aprender a llevar esas cadenas o, lo que es lo mismo, con resignarse a vivir sin objetos de amor. Por ello habrá que mantener los objetos de amor libres de la especulación que atiza el anhelo de la sobreabundancia, que asfixia la vida cuando presume de estar demasiado satisfecha.

Algunos hablan de una guerra económica sin precedentes y otros, los menos, del inicio de un proceso de sanación. Eso ya se verá, lo cierto es que una grave enfermedad se postró sobre el cielo de lo que hasta hace muy poco conocíamos como nuestro mundo, y en tanto testigos estupefactos de la devastación producida por el «capitalismo del desastre»,³³⁸ no podemos eludir la tarea de abonar una ética que restituya la palabra y la de construir una erótica que restituya el deseo como lo más singular del hombre y aquello que le ata al mundo, porque cuando este singular es destruido adviene la enfermedad que muy probablemente extinguirá al hombre tal y como lo conocemos, quizás para dar paso al ser que Agamben nombra como un *cualsea*, «el ser tal que, sea cual sea, importa. [Un] término [que] contiene ya desde siempre un reenvío de la voluntad [porque] el ser *cual-sequiera* está en relación original con el deseo».³³⁹

Pero para que este ser «*cualsea*» importe, para que pueda advenir, primero tendrá que hallar la capacidad de amar-se y, en este sentido, la erótica es la política de nuestro tiempo, porque si la política no piensa a la vida a partir del deseo como el elemento político originario y como el punto de articulación entre *bíos* y *zoë*, entonces habrá que pensarla en el contexto de la metafísica de la presencia. Pensar a la política a partir del deseo nos permite pensar a la vida en su insaclicable vínculo con la muerte y con el espacio público en el que ésta habita, porque el principio «*ingobernable*» que el sujeto del inconsciente resguarda, y que de manera intempestiva se presenta como un saber sin amo, no agota el aparato conceptual que, por otro lado, la vía anti-política soportada por la metafísica de la presencia y por la división entre el «hacer» y el «ser», sí agota.

Pensar a la política a partir de la economía libidinal abre un sesgo donde es posible pensar al deseo no maniatado por la política como sucedió a partir de los movimientos

³³⁸ Término acuñado por Naomi Klein (2007), *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*.

³³⁹ G. Agamben. *La comunidad que viene*, op. cit., p. 9.

estudiantiles de 1968, cuando el deseo se liberó para someterse a un amo más terrible,³⁴⁰ sino desde donde es posible atestiguar el vuelco que con toda su furia necesita devolver la vida y su deseo a un pensamiento que, en virtud de su *negatividad*, pueda sacarse la piel para mostrar su revés realmente vivo. No hablamos de una política del deseo como una política de hacer esto o aquello, de permitir o prohibir esto y aquello, es más bien una política que piensa el deseo humano como el punto de inflexión donde se ejecuta la lucha a muerte por el reconocimiento, no desde un bando u otro, sino desde el acontecimiento del batirse mismo.

Vivimos un tiempo en el que la politización del deseo supone una reglamentación jurídica de la lucha por el reconocimiento, pero el reconocimiento así entendido está condenado al fracaso. Se trata de un tiempo anti-político en el que el hombre debe amputar su deseo para convertirse en ciudadano, aquí el deseo se entiende desde el punto de vista de la biología, es decir, desde el punto de vista del deseo que se complace siendo pura *zoë* y, precisamente, quienes así entienden el deseo humano no pueden más que promover un tiempo anti-político donde se esconde la impostura que, en nombre de la política, despoltiza la vida hasta convertirla en un campo de exterminio, es decir, la despoltiza para biopolitizarla, desterrando así al deseo de nuestra cultura y, con ello, desterrando al género humano a este antipolítico tiempo donde «sólo una política que sea capaz de *saber hacer* con la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá contrarrestar esta oscilación y poner fin a la guerra civil que divide al pueblo y a la ciudad, de la tierra».³⁴¹

El *ethos* que es la comunidad o la morada donde crece el principio «*ingobernable*» puede oponerse a una forma de vida que se diferencia de la administración del deseo humano como si éste trabajase para una corporación, al interior de la cual, «desde la psicopatología a la sociopatología, el espíritu del capitalismo está perdido. Las sociedades incontrolables, en tanto que son intoxicadas por productos de desasimilación y por la automatización superyóica en un estado de populismo industrial, es decir, de un desencantamiento pulsional inducido por el proceso de descomposición de sus efectos psíquicos, como la desafección y la desafección de los individuos, sólo genera desperdicios humanos y bombas libidinales».³⁴²

³⁴⁰ Un amo más terrible como advertía Lacan, y como se constata más adelante, a través de la *Lettre Ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*. Ver el apartado titulado «Enfermedad de juventud».

³⁴¹ G. Agamben. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 201.

³⁴² B. Stiegler. *Mécréance et Discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*, op. cit., p. 111.

Si la vida hiperreal da lugar a la apariencia de «fijeza», entonces es imposible reconocer un *pathos* por exceso o por deficiencia, pero el concepto lacaniano de «*Sinthome*», es decir, una suerte de estrategia que cada sujeto inventa para soportar el peso de la entrada a una realidad específicamente humana, a una realidad que se distancia de la realidad puramente orgánica, quizás pueda ayudarnos a pensar el *pathos* que todo *ethos* soporta.

Porque el sometimiento a la ley trae consigo un pesar tributario de la transgresión originaria de esa misma ley; donde una transgresión es necesaria a la vez que es rechazada. La ley resulta indispensable a la hora de circular por la vía de acceso a la comprensión singular de aquello que anima la vida de cada individuo, del potencial que se despliega una vez que el individuo empuña el deseo como una forma de *ser-en-el-mundo*. En este sentido, un síntoma es una especie de freno del goce que corre sin límite y sin ley, pero para transgredir la ley, primero habrá que hacerla propia, es decir, renunciar a la inmediatez del goce e inscribir la ley al interior del propio cuerpo que, en opinión de Freud, esa era la función de la cultura.

El síntoma es una especie de transgresión que el individuo realiza al negar su condición primaria, es una transgresión singular que se ejecuta bajo el nombre de la ley. Se trata de una especie de soporte, porque si hay algo que surge en el momento de la entrada del niño al mundo de la cultura es la presencia de una falta originaria que se representa en el lenguaje. El síntoma es una especie de «compañero» con la cual podemos andar el sinuoso camino a través de la propia división subjetiva, donde se reconoce la vía para orientar el propio deseo.

Rumbo a un principio de salud

Una cura analítica es el venir a presencia del Real de un sujeto. Una vez que el sujeto ha llegado a este punto, las identificaciones caen como máscaras y los significantes amo adquieren otro valor al interior de la economía psíquica del sujeto. Los significantes amo pasan de ser significantes de «gobierno» que inhiben o rechazan la dimensión «*ingobernable*» del deseo humano, a liberar al sujeto esclavizado por ellos. Una vez que el sujeto ha realizado un camino de desidentificación con respecto a sus significantes amo será necesario encontrar nuevas identificaciones más singulares, identificaciones intempestivas que abren la vía para la apropiación de aquello que al sujeto le hace único,

es decir, para la apropiación de su síntoma que es la característica que lo singulariza y aquello que abre la puerta a la identificación con el propio deseo.

Jacques Alain-Miller nos recuerda que hay significantes amo colectivos, para que exista un Estado, una nación, un grupo es necesario que estemos identificados a algún significante amo, sin embargo, ¿puede el sufrimiento colectivo articularse en términos de un síntoma analítico, es decir, el malestar social puede ser descifrado en términos de una demanda, de una pregunta dirigida hacia el *Otro*?

Hoy en día resultaría sumamente difícil llegar a sostener una demanda colectiva porque el sujeto ha cesado de identificarse en el discurso del *Otro* para designarse a sí mismo. El *Otro* ha sido desplazado por la droga, por el juego, aquí la droga reemplazó los desplazamientos del *Otro* y esta es una constante del discurso imperante, a saber; el discurso capitalista. Pero si fuera posible llegar a articular esa demanda social a modo de un síntoma, es decir, a modo de una figura que soporta el enigma de la *ek-sistencia*, como un enigma que se re-porta a través de la Voz. Habría que caminar entonces hacia una política de la *negatividad*, hacia una forma de articular y de poner en palabras esa demanda colectiva y, simultáneamente, articular también la forma política capaz de acoger esa demanda que emana de la palabra colectiva. Pero esta demanda deberá ser cifrada a través de un discurso diferente al discurso por medio del cual el capitalista establece las alianzas que sostienen los dispositivos como las máquinas de gobierno que, lejos de producir procesos de subjetivación, producen un conjunto de praxis, de saberes, de medidas de gobierno que se vinculan en una economía en la que el «más», en realidad, corresponde al «menos».

Para Agamben no será para nada erróneo definir la fase extrema del desarrollo del capitalismo en el cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos, «en efecto, –dice Agamben– el acontecimiento que produjo al humano constituye para el ser vivo algo parecido a una escisión que reproduce, de cierta manera, la escisión que la *oikonomia* introdujo en Dios entre el ser y la acción. Esta escisión separa al ser vivo de sí mismo y de la relación inmediata que mantiene con su medio. [...] Cuando esta relación es borrada o interrumpida el ser vivo conoce el aburrimiento es decir, la capacidad de suspender su relación inmediata con los desinhibidores; y lo *Abierto*, es decir, la posibilidad de conocer al ente en tanto que ente, de construir un mundo. No obstante, junto a esta posibilidad también es dada inmediatamente la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo *Abierto* de los instrumentos, de los objetos, de los *gadgets*, de

las máquinas y de las tecnologías de toda especie. A través de los dispositivos, el hombre trata de devolver al vacío los comportamientos animales que están separados de él y que disfrutaban lo *Abierto* como tal, del ente en tanto ente. De este modo, en la raíz de todo dispositivo se localiza un deseo de bondad humana, muy humano, y tanto la apropiación como la subjetivación de ese deseo se alojan al interior de una esfera separada que constituye la potencia específica del dispositivo». ³⁴³

Para Agamben, la profanación es el contradispositivo que restituye al uso común eso que el sacrificio separó y, en este sentido, «el problema de la profanación de los dispositivos (es decir, de la restitución al uso común de aquello que fue tomado y separado en ellos) es urgente. Este problema no será jamás correctamente formulado en tanto aquellos que lo poseyeron no sea capaces de intervenir también en el proceso de subjetivación, así como en los propios dispositivos, para traer a la luz ese «*ingobernable*» que es a la vez el punto de origen y el punto de partida de toda política». ³⁴⁴

Si los significantes amo son significantes de gobierno, habrá que hacer valer significantes intempestivos, es decir, significantes sin amo y sin gobierno; significantes-profanaciones susceptibles de elaborarse a través de un discurso de disidencia como es el discurso de la histeria, pero también el discurso que Althusser identifica con la lucha del pueblo en la teoría porque: «la filosofía representa la lucha del pueblo en la *teoría*. [...] En principio las ideas verdaderas sirven siempre a los enemigos del pueblo. [...] Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como enemigos». ³⁴⁵

Las palabras son poderosas armas en tiempos de guerra, eso lo sabía la dueña de una librería parisina que en 1941 rehusó vender a un oficial alemán el último ejemplar de *Finnegans Wake*, la obra con la que James Joyce sorteó la locura al devolverle las palabras a su propio cuerpo. El nuestro, en cierto modo, también es tiempo de una peculiar guerra que se libra contra la mortífera maquinaria de hacer dinero, por lo que en el contexto actual será indispensable pensar la vida y su forma de *ek-sistencia* política, y sólo entonces podrá ser pensada una política de la *negatividad*, una política a partir de la cual el precio del sufrimiento humano que alimenta a la mortífera maquinaria no sea interpretado a

³⁴³ G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit., p. 259.

³⁴⁴ *Ibíd.* p. 264.

³⁴⁵ L. Althusser y É. Balibar. *Para leer El capital*, tr. Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1976, 11ª ed. p. 11.

modo de cifras que poco o nada tienen que decir a la vida, sino, más bien, como el principio desde donde devolver las palabras al cuerpo y, con ellas, poder finalmente ser sujetos del propio destino.

6.1 Arqueología, topología y economía

« Les antidépresseurs ne sont pas la réponse à la dépression économique ».
Ouvrage collectif,
Lettre Ouverte à cette génération qui refuse de vieillir.

A lo largo de estas páginas hemos procedido a través de un método que no es ni una hermenéutica ni una fenomenología en el sentido de una epojé positiva, se trata más bien de una búsqueda arqueológica que pretende llegar a conocer algo de las «nuevas» manifestaciones del *pathos* que todo *logos* porta. Es una búsqueda de los fenómenos en los que se manifiesta el decir del padecer del ser contemporáneo, pero ¿qué es aquello que caracteriza a lo «contemporáneo»?

Nietzsche pretendía rendir un testimonio de su tiempo a través de las *Consideraciones intempestivas*, la reflexión alrededor del testimonio de Nietzsche llevó a Agamben a pensar que «la contemporaneidad es una singular relación con el propio tiempo, que se adhiere a él y, a la vez, toma distancia; más precisamente, es aquella relación con el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo. Aquellos que coinciden plenamente con la época, que encajan en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella».³⁴⁶

Agamben da una segunda definición del sujeto contemporáneo cuando dice que:

Contemporáneo es aquel que tiene fija la mirada en su tiempo, no para percibir las luces sino la oscuridad. Pero qué significa «ver tinieblas», «percibir la oscuridad». Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de su tiempo. Percibir la oscuridad del presente, esta luz que busca alcanzarnos y no puede hacerlo, ello significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por ello ser contemporáneos es, sobre todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces no sólo de tener fija la mirada en las oscuridad de la época, sino también percibir en aquella oscuridad una luz, que directa, versándonos, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir, aún ser puntuales en una cita a la que se puede sólo faltar.³⁴⁷

³⁴⁶ G. Agamben. *¿Qué es lo contemporáneo?*, 2008. Inédito.

³⁴⁷ G. Agamben. *¿Qué es lo contemporáneo?*, *loc. cit.*

Por eso Agamben piensa que nuestro tiempo, el presente, nos es lo más lejano, porque no puede –por ningún medio– alcanzarnos, «su espalda está despedazada y nosotros estamos exactamente en el punto de la fractura. Por ello le somos, a pesar de todo, contemporáneos.³⁴⁸

La vía de acceso al presente se revela a través de una arqueología que ya no se dirige a buscar un pasado remoto sino que se ocupa, más bien, de la búsqueda del presente que no podemos –en ningún caso– vivir, porque el presente constituye lo no-vivido, de modo que aquello que impide el acceso al presente es lo que no hemos logrado vivir; «la atención a este no-vivido es la vida del contemporáneo. Y ser contemporáneos significa, en este sentido, volver a un presente en el cual nunca hemos estado».³⁴⁹

Para Foucault la arqueología consiste en detectar los fenómenos de ruptura,³⁵⁰ es decir, en detectar la incidencia de las irrupciones por debajo de las manifestaciones homogéneas que se normalizan a través de la cultura. Foucault llevó a cabo la búsqueda arqueológica a partir de tres momentos; el primero, el de la arqueología del saber, que es la arqueología de la locura, a partir de la cual buscó la génesis del sujeto contemporáneo. El segundo momento es el de la genealogía del saber-poder, a través de la cual buscó desentrañar los elementos intrínsecos a los discursos que emanan del poder. Y el tercer momento es la historia de la sexualidad, en la que buscó el origen de las formaciones que subjetivizan las prácticas intrínsecas al dispositivo saber-poder.

Porque la nuestra es una investigación de borde, del borde de lo que se pliega, es posible situarla en el extrarradio de la conciencia, sin embargo, el mismo extrarradio exige los márgenes de su localización porque, de otra manera, se disolvería en la incoherencia. Aquí se hace necesario un tablero topológico en el cual poder enmarcar los pliegues que, más que verticales en el sentido de Heidegger, son pliegues horizontales en el sentido de Nietzsche, en el sentido en el que el vuelo del águila se eleva para ver la profundidad y toda la verticalidad adquiere sentido a través de la mirada horizontal, ya que es en la superficie horizontal donde se localiza el acceso a los pliegues que, debido a su complejidad transversal, son, más bien, cortes o hendiduras.

Por eso se hace necesaria una arqueología de los fenómenos patológicos cuyas coordenadas pueden rastrearse a partir de un tablero topológico, una arqueología con la

³⁴⁸ G. Agamben. *¿Qué es lo contemporáneo?*, loc. cit.

³⁴⁹ G. Agamben. *¿Qué es lo contemporáneo?*, loc. cit.

³⁵⁰ Cf. M. Foucault. *La arqueología del saber*, tr. Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 1970.

cual entrar en el futuro; retrocediendo. Aquí hablamos de una arqueología «regresiva» porque ésta muestra el punto exacto en el que la hendidura del ser de una cosa se detiene, donde no llega a partirlo por la mitad, de modo que el ser sigue siendo él mismo y no otra cosa diferente. Es «regresiva», a la vez que «negativa», porque muestra el punto en el que lo no vivido se revela como lo que era (*Wo Es war, soll Ich werden*): «contemporáneo del presente, y de este modo deviene por primera vez accesible, se presenta como «fuente». Por esto la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, por cuanto implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por eso la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente».³⁵¹ Y es «negativa» porque muestra el envés constitutivo del *logos* o el lugar donde radica la potencia de la palabra, es decir, muestra el reverso constitutivo del ser que la palabra porta consigo. Es la potencia que proviene de un decir imposible, decir que en virtud de su *negatividad*, cambia la realidad ahí donde la palabra se hace presente.

La palabra humana es en sí misma el acontecer del ser *negativo*. Así entendida, la *negatividad* se hace necesaria cuando lo que se busca es intentar hablar de los fenómenos del extrarradio. Sin embargo, para llegar a descifrar las manifestaciones del padecer del ser contemporáneo, la pulsión ha obligado a la tópica a convertirse en una económica, es decir, la ha obligado a situarse en un circuito de pérdidas y ganancias en el que el decir del ser está inscrito.

Trabajo

Para ahondar en el circuito económico donde se localiza el sentido de este padecer, habrá que explicar cómo se pasa de la cosa exterior (la mercancía) a la cosa interior (la fuerza de trabajo), porque en la medida en la que el producto del trabajo es ajeno al trabajador, se produce una enajenación al objeto; una auto-enajenación que resulta de la imposibilidad de apropiarse los productos del trabajo.

El objeto al que se somete el trabajador es el objeto de la desobjetivación de su fuerza de trabajo, es decir, al fetiche. Lo que constituye la enajenación es el hecho de que el trabajo le sea externo al trabajador, por lo que el trabajador no se «realiza», es decir, no se individualiza, no llega a conquistar su singularidad a través del trabajo sino que, más

³⁵¹ G. Agamben. *Signatura rerum. Sobre el método*, op. cit., p. 139.

bien, se niega a través de éste, experimentando con ello una sensación de malestar que Marx en 1944 describía de la siguiente manera; «el trabajador se siente libremente activo sólo en sus funciones animales, mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal».³⁵² Parfraseando a Marx; lo animal (*zoë*) se vuelve humano (*bíos*) y lo humano (*bíos*) se vuelve animal (*zoë*).

Aquí opera un proceso de enajenación de acuerdo a Marx, de transvaloración según Nietzsche y de alienación siguiendo a Freud, pero es un proceso que habrá que volver a pensar una vez más, ya que en el contexto del capitalismo actual el trabajo es una actividad que produce sufrimiento, al interior de la cual se confunde la fuerza con la debilidad, donde la energía física y mental del trabajador se convierte en una actividad dirigida contra él mismo. De modo que una vida en la que «el trabajo enajenado; enajena la naturaleza del hombre y enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, así lo enajena de la especie. Convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual, la vida misma aparece sólo como un medio de vida».³⁵³

Para Marx el objeto del trabajo es la objetivación de la vida del hombre como especie; porque el hombre no se reproduce sólo intelectualmente sino activamente y en un sentido real cuando contempla su propio reflejo en un mundo que él mismo ha construido. Pero el trabajo enajenado le arrebató el objeto de su producción, arrebatándole también su vida como especie porque transforma su ventaja sobre los animales en desventaja, de forma que su naturaleza le es arrebatada. El trabajo enajenado convierte la vida del hombre como especie en un no-ser de la especie que lo enajena en su propio cuerpo, lo «biologiza» de manera extrema, especialmente en aquellos aspectos en los que se contemplan los avatares de su vida mental. Una consecuencia directa de esto es que el hombre se enajena de los demás hombres, es decir, no sólo se convierte en un extraño en su propia casa, sino que también se convierte en un extraño para él mismo. ¿A quién pertenece entonces la actividad del trabajador?, se pregunta Marx, «si su actividad es un tormento para él debe ser fuente de goce y placer para otro».³⁵⁴

Marx ha dado con el «*plus de jouir*», en el sentido en el que Lacan responde; esta actividad del trabajador que es un tormento para él mismo y es fuente de goce para *Otro* que no es un *Otro*, más que él mismo. Así es como trabaja la versión más refinada del

³⁵² K. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1944, op. cit.*, p. 109.

³⁵³ *Ibíd.* p. 111.

³⁵⁴ *Ibíd.* p. 114.

capitalismo: explotando los circuitos libidinales del trabajador, convirtiéndolo así en un consumidor, en máquina de máquina, en producción de producción, es decir, en un sujeto que será incapaz de cuestionarse por la singularidad que habita en su *ser-en-el-mundo*. Incapaz de gozar si no es de los desechos, el sujeto del capitalismo ha incorporado los desechos a su goce, y no sólo eso, sino que incluso ha llegado a confundir los desechos con su propio deseo. Ese es el triunfo del capitalismo, donde el «tener» sepultó para siempre al «ser» y el «ser» exilió al «hacer», pero veamos paso a paso, cómo fue que Marx llega a desentrañar este proceso.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx parte de un hecho económico contemporáneo: que el trabajador se vuelve más pobre en la medida en la que produce más riqueza y en la medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía más barata cuantos más bienes crea, de modo que la devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas, porque:

El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes. Este hecho supone simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es encarnado en un objeto y convertido en una cosa física, este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación. La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una invalidación del trabajador, la objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación. [...] El trabajo mismo se convierte en un objeto que puede adquirir sólo mediante el mayor esfuerzo y con interrupciones imprevisibles. La apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como enajenación que cuanto mayor sea el número de objetos que produzca el trabajador menos puede poseer y más cae bajo el producto de su dominio, del capital.

Todas estas consecuencias se originan en el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno. Porque es evidente sobre este presupuesto, que cuanto más se gasta el trabajador en su trabajo mas poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo. Sucede lo mismo que con la religión. Cuando más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, menos le queda para sí. El trabajador pone su vida en el objeto y su vida no le pertenece ya a él sino al objeto.³⁵⁵

³⁵⁵ *Ibíd.* pp. 104-106.

De modo que como el trabajo enajenado; enajena a la naturaleza del hombre y enajena al hombre de sí mismo, así también lo enajena de la especie. El trabajo enajenado convierte la vida de la especie en un medio para la vida al margen de la sociedad. Para Marx el trabajador produce capital y el capital lo produce a él, así se produce a sí mismo como mercancía, pero la producción no sólo produce al hombre como mercancía, también lo produce como «un ser mental y físicamente deshumanizado»³⁵⁶ y, por lo tanto, como un hombre sin futuro ni porvenir.

Enfermedad de juventud

Enfermedad de juventud (Krankheit der Jugend) es una obra situada en Viena, después de la Primera Guerra Mundial. Trata de un grupo de estudiantes de medicina que residen en una casa de huéspedes, éstos pertenecen a una generación donde ni la educación ni el dinero aseguran el futuro. A lo largo de la obra la sexualidad tiene un papel central, cada relación se teje entre un juego de desesperación y de poder que lleva a estos jóvenes a diagnosticar que la juventud es su enfermedad. «Burguesía o suicidio», este es el dilema de los personajes retratados por Ferdinand Bruckner en la Viena del expresionismo, del futurismo, del dadaísmo y de un nuevo orden; el nacionalsocialismo .

«No hay futuro», es la década de los años veinte; caos, posguerra, inflación, hambre, baile, sexo, drogas, desilusión, suicidio, jazz y psicoanálisis. Un grupo de jóvenes se debaten entre aburguesarse o suicidarse. El mal de la juventud es el mal de una época en la que seis jóvenes exploran la vida, el amor, la moral y el sexo, mientras un amigo, algo mayor, permanece al margen observándolos. Aunque la obra se sitúa pocos años después de la Primera Guerra Mundial, la idea de una «generación sin futuro» nos resulta demasiado cercana y actual, entonces ¿cómo devenir adultos?

En la obra se presentan los coqueteos y sufrimientos de Desi, una estudiante de medicina enamorada de su compañera Marie. Ésta, a su vez, busca el afecto de su novio poeta, mientras que él trata de conseguir la libertad de la mano de Irene, también amiga de Marie. Irónicamente la pasión más «pura» parece la de la empleada Lucy, que en su afán por satisfacer a su amado termina prostituyéndose. Esta es una historia de

³⁵⁶ *Ibíd.* p. 120.

enfermedad y confusión que desemboca en un suicidio, ¿es la juventud una enfermedad incurable?³⁵⁷

Cuatro años después del estreno de esta obra se publica por primera vez *El malestar en la cultura*; frente a la primera gran debacle económica del siglo XX, la Segunda Gran Guerra aguarda a la puerta, ésta será una guerra que dejará tras de sí psicosis de guerra en tiempos de paz. Es la antesala de los campos de concentración, el banquete de los amos está servido, así que si Nietzsche enloqueció por lo que alcanzó a ver, apenas resulta extraño que, aún hoy, algunos piensen que la locura se localiza en los pliegues del cerebro.

Lacan vaticinó el futuro después de «1968», pero casi nadie lo escucho porque hay giros de treientos sesenta grados y estos no conducen a la subversión, sino a la sumisión. Sin embargo, algunas voces anónimas hablan de una, que es la nuestra, «generación de desclasados que carece de nombre», a través de la *Lettre Ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, los nacidos después de 1968 se dirigen a aquellos que «no ven, no sienten, no comprenden lo que sus hijos y sus nietos viven realmente. Dedicada a todos aquellos y a todas aquellas que entre nosotros prefieren taparse la cara antes que enfrentarse con esta constante que revienta los ojos: nosotros somos los enfermos sociales, somos los desclasados».³⁵⁸

Se trata de una carta de 128 páginas, de la que tan sólo hemos traducido diez párrafos que a continuación citamos junto con su original:

Nosotros queremos casarnos, construir un hogar, alistarnos en el ejército, hacernos funcionarios, alcanzar la estabilidad que ustedes han menospreciado todos los días; nosotros somos sus *nuevos reaccionarios*.

[...]

Nosotros nos esforzamos sin cesar de acumular y de proveernos de equipaje no por el placer de *tener más* sino por el miedo de perderlo todo, de un día para el otro.

[...]

Fight Club: el espejo de nuestra generación sin padres, condenada a buscar placer

Nous voulons nous marier, construire un foyer, nous engager dans l'armée, devenir fonctionnaire, atteindre la stabilité que vous avez toujours méprisée ; nous sommes vos *nouveaux réactionnaires*.

[...]

Nous nous efforçons sans cesse d'accumuler et de nous munir de bagages non pas pour le plaisir d'*avoir plus* mais par peur de tout perdre, du jour au lendemain.

[...]

Fight Club : le miroir de notre génération sans pères, conduite à prendre du plaisir en se

³⁵⁷ F. Brukner. *La enfermedad de la juventud*, tr. Jorge Lehmann y José M. Coco. Buenos Aires Lozada, 1959. [Original: *Krankheit der Jugend*, 1926.]

³⁵⁸ Ouvrage collectif. *Lettre Ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*. Lyon: Éditions Terrenoire, 2009.

golpeándose hasta sangrar para sentir cualquier cosa.

[...]

Nosotros no tenemos identidad, nosotros somos esos que vienen después.

Nosotros hemos seguido sus consejos: «en la vida, haz lo que te gusta». Nosotros lo hemos probado todo, lo hemos deseado todo. Y continuamos mintiéndonos en lugar de renunciar a lo que es imposible.

[...]

Ustedes transformaron el mundo. Nosotros, vuestros hijos, somos diferentes a todo lo que ha existido antes: no nos parecemos a nada.

Ustedes nos han consumido.

[...]

La guerra ha sido siempre una guerra de Clases.

[...]

Nosotros somos una generación desclasada que no lleva nombre.

[...]

¿Cómo hacer frente sin petar los plomos?

[...]

La conciencia social y la enfermedad colectiva son remplazados por la neurosis individual.

Ahora, toda persona que trate de explicar, de formular o de analizar un mal-estar personal según los barrotes de la lectura social es sistemáticamente reenviado a la neurosis.

[...]

Nuestra enfermedad no viene de los traumas de la infancia, sino del hecho de que nosotros no tenemos ningún porvenir hacia el cual ir.

cognant

jusqu'au sang pour ressentir quelque chose.

[...]

Nous n'avons pas d'identité, nous sommes *ceux qui viennent après*.

Nous avons suivi vos conseils : « dans la vie, fais ce qu'il te plaît ». Nous avons tout essayé, tout désiré. Et nous continuons à nous mentir plutôt que de renoncer à ce qui est impossible.

[...]

Vous avez transformé le monde. Nous, vos enfants, sommes différents de tout ce qui a existé

auparavant : nous ne ressemblons à rien.

Vous nous avez consommés.

[...]

La guerre aura toujours été une guerre des classes.

[...]

Nous sommes une génération déclassée qui n'en porte pas le nom.

[...]

Comment faire face sans péter les plombs ?

[...]

La conscience sociale et le malaise collectif sont remplacés par la névrose individuelle.

Désormais, toute personne tentant d'expliquer, de formuler ou d'analyser un mal-être personnel selon une grille de lecture sociétale est systématiquement renvoyée à la névrose.

[...]

Notre malaise ne vient pas des traumas de l'enfance mais du fait que nous n'avons aucun avenir vers lequel tendre.

Si «los antidepresivos no son la respuesta a la depresión económica», habrá entonces que denunciar todas aquellas prácticas microscópicas que son necesarias para validar las formas de producción del capitalismo. Del mismo modo en el que Foucault desveló las prácticas que subyacen al poder a lo largo de la historia, como el poder soberano en el siglo XVIII, el poder disciplinar en el siglo XIX y el poder autodisciplinar en el siglo XX. Este último es un poder que se adapta a las exigencias del capitalismo a través de una nueva

forma de temporalidad «congelada» que Jonathan Crary ha llamado «24/7»;³⁵⁹ veinticuatro horas/siete días a la semana. Esta es la temporalidad de los nuevos trabajadores cuya vida ha renunciado al sueño y, con él, a una de las formas privilegiadas en las que se manifiesta el inconsciente, porque no dormimos para soñar, sino que despertamos sólo para poder seguir soñando.

Sin embargo, la «innovación» de la industria farmacéutica que, junto con la industria militar, investiga la privación del sueño, con el afán de reducir el tiempo de sueño para que los soldados puedan realizar funciones de vigilancia propias, más bien, de los aparatos electrónicos de «seguridad», constituye una amenaza que terminará siendo asimilada en todos los ámbitos de la esfera social; «de modo que el soldado que duerme poco, será el precursor del trabajador o del consumidor que duerme poco, los productos para no dormir que son agresivamente promovidos por las compañías farmacéuticas se convertirán primero en la opción de una forma de vida y, eventualmente, en una necesidad para muchos. Con lo que las configuraciones entre el dormir y el despertar, la iluminación y la oscuridad, la justicia y el terror, y las formas de estar expuesto, desprotegido y vulnerable cambiarán».³⁶⁰

Trabajar sin pausa y sin límite es una forma de gozar sin límite, para Caray «24/7» anuncia un tiempo sin tiempo, un tiempo extraído de cualquier demarcación material o identificable, es decir, un tiempo sin secuencia o recurrencia que alimenta las prácticas del poder destinadas a alimentar a la mortífera maquinaria de hacer dinero.

³⁵⁹ Cf. J. Crary. *24/7 Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London: Verso, 2013. [La traducción es nuestra]

³⁶⁰ *Ibíd.* p. 15.

Dinero

Durante la segunda mitad del siglo XX, en los hasta hace muy poco llamados «países periféricos», hubo una larga cadena de sucesos que a base de «shocks» económicos fueron perfeccionando la máquina de expoliación que vemos funcionar sin aparentes fisuras en lo que también, hasta hace muy poco, solía denominarse «el primer mundo».³⁶¹ Ciertamente el anhelo de sobreabundancia se postró en el cielo de ese mundo revestido con la aparecía del paraíso económico que todo infierno inevitablemente contiene. Donde la pauperización del trabajo, la vulneración de los derechos fundamentales que aseguran el acceso a la salud, a la educación, a la vivienda y a manifestar nuestro rechazo e indignación, se han visto eclipsados.

Pero furente al marketing del «capitalismo del desastre», ¿aún es posible apuntar hacia una terapéutica de la atrofia de Eros? Una atrofia en la que se observa que el cuerpo es el primero en sucumbir ante la fuerza especulativa del mercado, dejando tras de sí múltiples secuelas que en un futuro no muy lejano se harán notar a través de una forma de malestar cuya intensidad ni siquiera imaginamos.

Cuando la vida presume de estar demasiado satisfecha, la palabra presume de no poder hablar, aunque el cuerpo siempre dice demasiado. Los cuerpos demasiado satisfechos brindan mucha información, a pesar de que la fuerza especulativa se niegue a reconocer que el demasiado lleno promete, más bien, dejarnos vacíos. En este apartado hablaremos, en primera instancia, del dinero y no de la economía que ha sido considerada históricamente como la estructura en la que se asienta la vida y su reproducción en la sociedad.

Nos proponemos introducir el problema del dinero porque consideramos que en el momento actual no hay algo así como un asiento, sino por el contrario, un no-lugar que asegura una especie de vuelo turbulento, en el que la «volatilidad» se traduce en el mayor fracaso del sistema económico que vemos derrumbarse ante nuestros ojos. Por eso nos referimos al problema de el dinero al interior de las sociedades hiperreales y al efecto del dinero ficticio, del dinero que carece de valor porque carece de un equivalente en la

³⁶¹ Para un estudio detallado de la historia de los «shocks» económicos que comienzan en Chile después del golpe de Estado perpetuado el 11 de septiembre de 1973, a modo de unas prácticas económicas que fueron «recetadas» por los economistas chilenos que se habían formado en la Chicago School of Economics bajo las teorías liberales de Milton Friedman, y de cómo esta suerte de prácticas económicas se disipa a través de prácticas neoliberales por el resto del mundo contemporáneo ver en N. Klein. *The Shock Doctrine. The Rise of the Capitalism of Disaster*. Canada: Knoopf, 2007.

realidad ya que ni la fuerza de trabajo, ni el intercambio comercial, ni la producción de riqueza le sostienen. Esto lo observa Marx cuando dice lo siguiente:

El dinero es el medio y el poder externo, universal (no derivado del hombre como hombre ni de la sociedad humana como sociedad) para transformar la representación en realidad y la realidad en una mera representación. Transforma las facultades humanas reales y naturales en simples representaciones abstractas, es decir, en imperfecciones y quimeras torturadoras; y, por otra parte, transforma las imperfecciones reales y las fantasías, facultades que son en realidad impotentes y que sólo existen en la imaginación del individuo, en facultades y poderes reales. A este respecto, pues, el dinero es la inversión general de las individualidades, convirtiéndolas en sus opuestos y asociando las cualidades contradictorias con sus cualidades.

El dinero aparece, pues, como un poder desintegrador para el individuo y los lazos sociales, que pretenden ser entidades para sí. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en amo, la estupidez en inteligencia y la inteligencia en estupidez.

Como el dinero, concepto existente y activo del valor, confunde y transforma todo, es la confusión y transposición universal de todas las cosas, el mundo invertido, la confusión y el cambio de todas las cualidades naturales y humanas.

[...]

Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etcétera. Si quieres gozar del arte tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, sin no eres capaz mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia.³⁶²

Una desgracia que en el contexto actual se multiplica porque resulta imposible determinar la cantidad de dinero circulante. Hoy en día el dinero es, en realidad, un pseudo-valor ligado a la «deuda» cuyo valor no se corresponde con el valor que determina el mercado, es decir, con el valor de la oferta y la demanda, sino con un pseudovalor que se «juega» en las bolsas de riesgo. De manera que cada vez que alguien «juega» en la bolsa esa «deuda», el valor del objeto en cuestión sube o baja según el valor que se le otorga al riesgo. Se trata de una «deuda» que fue comprada y vendida tantas veces que es

³⁶² K. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos, 1944, op. cit.*, p. 174-175.

imposible establecer el valor real de las cosas, sin embargo, esa «deuda» sigue siendo comprada por bancos y esos bancos siguen siendo «apoyados» por los Estados, de manera que el dinero que alguien recibirá como pago por su trabajo difícilmente alimentará una economía de consumo, sino una economía donde la «deuda» adquirida y multiplicada por el manejo adictivo a los flujos de capital, constituye el anti-valor que tienen las cosas y, por lo tanto, constituye el valor que tiene el dinero.

Y decimos que constituye un «anti-valor» porque una economía que carece de control sobre el valor del dinero, es una economía que alimenta la adicción de la irrefrenable maquinaria de producir castillos en el aire. Se trata de la mentira que ama como nadie el adicto, es decir, la ilusión de que es posible gozar sin límite, la ilusión de que es «deseable» incluso incorporar los restos para también poder gozar de ellos.

Lo que Marx develó en su momento como el fetichismo de la mercancía, hoy en día toma forma bajo una poderosa ficción que empuja al hombre a tratarse a sí mismo como una mercancía. El problema del fetichismo es que cuando un objeto se reviste con un falso valor, se aleja con ello la posibilidad de ver qué es lo que imprime el verdadero valor a las cosas. Nos encontramos entonces frente al problema de un excedente que cuando se disfraza de otra cosa que no es él mismo, entonces resta sentido a las cosas, y en el caso de la cultura contemporánea, aquello a lo que el fetichismo resta valor es a la vida misma.

Para Bauman una de las consecuencias de esta ficción es que las personas son «instadas, empujadas u obligadas a promocionar un producto deseable y atractivo y, por lo tanto, hacen todo lo que pueden, empleando todas las armas que encuentran a su alcance para acrecentar el valor de mercado de lo que tienen para vender. Y el producto que están dispuestos a promocionar y poner en venta en el mercado no es otra cosa que ellos mismos».³⁶³ Por lo que las personas se convierten a sí mismas en productos capaces de captar la atención, en atraer a sus clientes y generar la demanda.

Cuando esta conversión ha operado en el cuerpo de las mujeres ha sido llamada «liberación» que es, más bien, una «liberalización» promovida por el mercado, para el cual el cuerpo de la mujer también se convierte en un producto de consumo. Luego, el problema que se encuentra detrás de la ficción que sustenta el fetichismo de la mercancía es un problema del *plus*, del extra o del más, que le imprime valor a las cosas. Es también,

³⁶³ Z. Bauman. *Vidas de consumo*, op. cit., p. 17.

un problema del goce porque el goce es el *plus-valor* que opera a través del circuito libidinal de cada sujeto.

En opinión de Habermas, la razón de ser del capitalismo es la transformación del capital y del trabajo en mercancía, es decir, en bienes de cambio. Y si la reproducción de la sociedad capitalista se consume en la repetición de infinitos encuentros transaccionales ente el capital en el papel de comprador y el trabajo en el papel de producto, entonces el capitalismo deberá asegurarse de que esos encuentros se produzcan, que sean continuos y exitosos o, lo que es lo mismo, que concluyan en transacciones de compra y venta. Marx pensaba que el trabajo debería humanizar y socializar al hombre, sin embargo, en la sociedad contemporánea, Bauman observa que el mercado de trabajo es tan sólo uno de los mercados de bienes de cambio en los que están inscritas las vidas individuales.

Sin embargo, los sujetos entregados a la interminable tarea de ser y de seguir siendo un artículo vendible, dejan al descubierto la característica más prominente de las sociedades de consumo, es decir, «su capacidad de transformar a los consumidores en productos consumibles».³⁶⁴ Por eso Georg Simmel en *La filosofía del dinero*, dice que la tragedia de las sociedades capitalistas es que «las cosas mismas son experimentadas como insustanciales y parecen uniformemente planas y grises»,³⁶⁵ de modo que «es de gran importancia reducir el proceso económico a lo que realmente sucede en la mente de cada sujeto económico».³⁶⁶

Si el fetichismo se mantiene vivo y sigue siendo creíble a pesar de la interminable serie de desengaños que produce es gracias a la alta tasa de residuos que genera, y al desplazamiento de la temporalidad que prolonga y dinamiza el circuito de la pulsión. Una sociedad de consumidores es impensable sin una pujante industria de eliminación de residuos, es más, resulta impensable sin una industria de la reproducción de los residuos que terminarán, finalmente, siendo el motor de una rentable forma de consumo «*low cost*», y en tanto que «*low*», «*speed cost*», a la vez.

³⁶⁴ *Ibíd.* p. 26.

³⁶⁵ G. Simmel. *La filosofía del dinero*, tr. Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013. p. 27.

³⁶⁶ *Ibíd.* p. 15.

Consumismo *versus* consumo

Para Bauman, si los miembros de una sociedad de consumidores son, ellos mismos, bienes de consumo, y si esa condición los convierte en miembros de la sociedad, entonces «pertener a una sociedad de consumidores es una tarea titánica, una lucha sin cuartel y cuesta arriba, [en donde] el miedo a no adaptarse ha sido desplazado por el miedo a ser inadecuado [y] el mercado de consumo está deseoso de capitalizar ese miedo».³⁶⁷ Surge entonces un potente y sutil método de control del comportamiento que aspira a mantener el sistema de dominación conocido como «orden social». Para Bauman esa variante practicada por sociedad de consumidores no genera prácticamente disenso, resistencia o rebelón, debido al recurso que consiste en presentar una nueva «obligación»; la obligación de elegir como «libertad» de opción.

De acuerdo con Bauman, el ser-consumista se gesta al interior de una cultura que se caracteriza por la presión constante de ser alguien más, ahí donde las personas ya no conducen su vida a partir de la encrucijada que los lleva a decidir entre el principio de realidad y el principio de placer. Ambos principios, considerados durante mucho tiempo como dos opuestos enfrentados, forman una escollo insalvable que, en nuestra opinión, se nutre de una especie de apuesta o fe teórica en la idea de «progreso», mediante la cual se asume como «insalvable» la inevitable tensión que da sentido a ambos principios. Esta fe teórica, fetichista también, continúa justificándose a sí misma una vez que «constata» que bajo el influjo de la historia, la incomoda tensión de nuestra época se reduce –aunque sólo en apariencia– a la supuesta primacía del principio de realidad sobre el principio de placer y, en parte, Bauman no se libra del todo de este error.

La racionalidad que es susceptible de hacer frente al problema del consumismo no es la racionalidad que escinde el principio de realidad del principio de placer, sino la racionalidad que entiende que ambos principios se balancean con sutiles movimientos, al interior de los cuales es posible llegar a denunciar los mecanismos de poder que subyacen al consumismo. Creemos que la crítica interdisciplinaria al problema del consumismo y al problema del valor en las sociedades contemporáneas deberá ser parte de un programa, cuando menos, de elementos a discutir, porque no basta con señalar las limitaciones de la ética como lo hace Bauman, es necesario releer a Marx, a Nietzsche y a Freud, desde las claves que nos brinda el pensamiento arqueológico, lo que convierte a la obra de Foucault y a la obra de Agamben en una imperiosa necesidad a la hora de enfrentar los problemas

³⁶⁷ Z. Bauman. *Vidas de consumo*, op. cit., p. 87.

propios del consumismo. Es necesario, por tanto, un programa desde la arqueología del saber que busca al ser de la patología social, que –aunque implícito en las obras de Marx, de Nietzsche y de Freud– aún se resiste porque el pensamiento contemporáneo continúa ponderando la escisión entre el principio de realidad, por un lado, y el principio de placer, por otro, en vez de dirigir la mirada a la sana tensión que emana de ambos.

El consumismo es una acción solitaria por antonomasia, quizás incluso el arquetipo de la soledad, aún cuando se haga en compañía, porque «ningún vínculo duradero nace de la actividad de consumir».³⁶⁸ Solitario es el acto de consumir, de la misma manera en la que el goce es un goce solitario, aunque hoy la capacidad como consumidor y no como productor, es la que principalmente define el estatus de un ciudadano. De modo que, si el «botín de guerra» es la subjetividad; de la misma manera en la que la biopolítica anula la singularidad y, a través de este acto, busca producir consumidores cuya respuesta sea la voz homogénea del *instrumentum mutuum* que Marx le atribuía a las herramientas inanimadas en el contexto de la producción basada en la esclavitud,³⁶⁹ entonces se puede deducir que la subjetividad es el «arma» que debe usarse contra los embistes del capitalismo. Por lo que a partir del deseo que emana de la subjetividad habrá entonces que retirar las credenciales al capitalismo, porque si Max Weber estaba en lo cierto y el principio ético en la vida de producción era la demora de la gratificación, entonces la pauta ética de la vida de consumo debe ser la de evitar una forma de vida que se empeña en satisfacer las exigencias de un cuerpo demasiado satisfecho.

³⁶⁸ *Ibíd.* p. 109.

³⁶⁹ Cf. K. Marx. *El capital*, volumen I. *Crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 238.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos buscado establecer un vínculo esencial entre la pulsión –que siempre es pulsión de muerte– y el deseo. No como dos contrarios, más bien, como los elementos que forman una relación ontológica primordial sin la cual no habría la posibilidad de, siquiera, querer «nada». Este vínculo da soporte a un ámbito de la vida que acontece al interior de un espacio *negativo* que no es ni verdadero ni falso es, más bien, de constitución aporética. El sentido que se produce en este ámbito, caracterizado como el lugar en donde lo Real acontece, no es un sentido lingüístico que después de un proceso de desciframiento pueda localizarse, sino un sentido pre-lingüístico que se sitúa en algún lugar del inconsciente resistiendo siempre ante cualquier intento de interpretación. En esta dimensión pre-ontológica y pre-lingüística se aloja el lado *negativo* del ser, ahí es donde cobra sentido el hecho de que «al ser del hombre no sólo no se le puede comprender sin la locura, sino que ni aún sería el ser del hombre, si no llevara en sí a la locura como límite de su libertad».³⁷⁰

A través de la idea de la *negatividad* que acontece en la esfera de lo Real hemos abordado la reflexión que pretende llegar a saber «algo» de la forma en la que los individuos se relacionan con su propio deseo; entendiendo por deseo el principio «*ingobernable*» que abre la posibilidad de que el lenguaje pueda pasar al acto de la lengua, es decir, que pueda convertirse en el lugar susceptible de alojar la lengua política con la cual rendir testimonio de los modos de ser del *bíos politikós* contemporáneo.

Como hemos visto, si no es la *ek-sistencia* humana la que puede derivarse a partir de la *animalitas*, sino la animalidad del hombre la que debe definirse a partir de sus modos de *ek-sistencia*; ahí donde la forma de *ek-sistencia* política insta al hombre a llevar a cabo todo tipo de acciones con el fin de amputar su deseo para así poder devenir en un ciudadano, ahí se recrea un tipo de sociedad que se vale de los dispositivos culturales para consolidar el fin de cualquier proceso de sublimación. Porque no se sublima en solitario y es necesario un vínculo social para poder sublimar, la forma en la que los sujetos amputan su deseo, junto con todas sus manifestaciones, constituye un acto que se dirige en contra

³⁷⁰ J. Lacan. *Escritos, volumen 1. op. cit.*, p. 174.

de las formas de organización política, que son susceptibles de distinguirse de las formas de vida específicas de una vida que se complace siendo pura *zoë*.

Si a través de los modos de *ek-sistencia* política se define la animalidad del hombre, la tesis de Recalcati respecto a la mutación antropológica del «hombre sin inconsciente» que tiende a despojarse de los efectos de la alteridad, adquiere gran relevancia a la hora de abordar el problema del malestar político que se configura a partir de la modernidad. Este es un malestar que responde a la oposición entre el *oikos* y la *polis*, a través del cual se configura una zona de indiferencia entre lo público y lo privado en el que se inaugura un proceso de profunda «despolitización», al interior de la cual el «rasgo característico del hombre moderno es el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior: contraste que los pueblos antiguos no conocieron».³⁷¹

Hemos advertido que un deseo que no reconoce ley alguna y, por lo tanto, carece de límite, es un deseo apadrinado por el capitalismo. Este es un deseo que se despoja de su lengua política para terminar consumiéndose como pura *zoë*, es decir, para terminar viviendo una vida que se satisface a través de la posición de un sujeto que, en tanto mero consumidor, pasa a ocupar la posición de un objeto que estando fuera del vínculo social puede, al mismo tiempo, estar en la sociedad, y a través de la posición de objeto-consumidor, se consume a sí mismo evaporando todo atisbo de singularidad.

Freud partió de una teoría biológica, de una teoría filosófica y de una teoría económica para llegar a localizar el *malestar en la cultura* que era propio de su época. Uno de los hitos de Freud fue el haber advertido la presencia de un signo que siempre se repite en la historia del sujeto, a este signo al que nombró como «síntoma» es a lo Freud dirigió toda su atención. El síntoma es un decir del sujeto respecto al *pathos* que todo *logos* porta de manera singular; es la forma en la que el sujeto se las arregla para lidiar con la división que se reconoce en el campo del *Otro*, es decir, en el campo de la mirada y de la voz donde se muestra que la «cosa» que da consistencia a cada ser es un radical indecible que es imposible de localizar.

Sin embargo, cuando Lacan se percató de Marx fue quien inventó el síntoma, una vez que éste descubre cómo funciona el circuito del *plusvalor*; a modo de un excedente con el que el hombre transforma al mundo y se transforma a sí mismo, diferenciándose de la

³⁷¹ F. Nietzsche. *Consideraciones intempestivas, 1873-1876*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza, 2002. p. 41.

forma de vida en la que prevalece el goce inmediato que es propio de la vida del animal, entonces Lacan reformula el diagnóstico del malestar social hecho por Freud. Por lo que la figura que es causa del malestar en la cultura se desplaza desde la función que ejercía el *superyó* a la función que ejerce el goce.

Para Marx la cultura es el centro de legitimación del poder y de sus procesos de opresión, éstos dan sentido a la forma de organización que adoptan los seres humanos en relación a la actividad económica; en la que el modo de producción del hombre está íntimamente relacionado con la forma en la que sus pensamientos y sus deseos se determinan. Para Lacan el *plus de goce* funciona del mismo modo que el *plus valor*, pero a diferencia de éste, el *plus de goce* produce un excedente que no es acumulable; ¿a dónde va el excedente si no se puede acumular?

A producir formas de gozar inscritas en el mundo de la cultura, por lo que las formas de *ek-sistencia* política pueden pensarse a partir de las formas de gozar que predominan en una sociedad. De las formas de gozar se deducen las formas de animalidad y de éstas se deducen a, su vez, las formas de *ek-sistencia* política, pero el goce es siempre un goce solitario y, en este sentido, muy probablemente el arquetipo de la soledad en nuestra época es el acto de consumir.

Freud situó al punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza en el inconsciente, este es un punto donde «la pulsión es una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico a consecuencia de su conexión con lo corporal».³⁷² Sin embargo, hoy vemos cómo ese punto de convergencia se desvanece y con él vemos volatilizarse cualquier forma de reconocimiento al interior del circuito económico en el que se reproduce el intercambio social, para dar paso un proceso de acumulación siempre *in crescendo* en el cual el primero en sucumbir es el cuerpo donde se agolpa el exceso de satisfacción. En este cuerpo de la producción capitalista se constata la observación hecha por Foucault con respecto a que «el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente».³⁷³

Freud habló de la manera en la que se distribuye la energía libidinal al interior de la sociedad y esto le permitió explicar el ascenso del fascismo al poder, que durante el siglo XX se consolidó como el arquetipo de la relación entre la psique y la política, dando lugar a

³⁷² Cf. S. Freud. *Introducción al psicoanálisis*, op. cit.

³⁷³ M. Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 173

diversas formas con las que el biopoder ejerce el control; formas «limpias» que proceden con una precisión «quirúrgica», que se reconocen a sí mismas como si fuesen «anónimas».

Hoy en día las formas en las que trabajan los dispositivos de control del biopoder y del psicopoder en el proceso de desertificación que avanza en el campo de lo Real, son formas «nuevas» de infligir dolor sobre el cuerpo. Estas formas se reconocen a través de los significantes como que asumen sociedades enteras, como los significantes «salud», «normalidad» y «felicidad», que ejercen las tareas propias de los dispositivos de gobierno. Ante este panorama Žižek piensa que es tiempo de admitir que hay necesariamente una pizca de lo Real en todo proceso de relación simbólica con el mundo porque, de lo contrario, lo Simbólico o el lugar donde se resguardan los significantes de la cultura, se convierte en un espacio siniestro.³⁷⁴

De modo que si lo Real era el lugar donde el poder encontraba un límite, ahora es el lugar en el que la biopolítica ejerce el poder que se infiltra en el campo de lo Real, donde el desierto crece, y una vez que comienza este proceso de petrificación de los significantes sin significado alojados en el inconsciente; lo Simbólico entero se vuelve en su contra, es decir, se vuelve en nuestra contra.

Pensar al ser del hombre contemporáneo implica pensar fundamentalmente su enfermedad. Los contemporáneos son aquellos que han tenido el coraje de buscar a media luz –ya sea ésta la luz que se oculta tras la sobra del medio día o la oscuridad que se refleja entre las penumbras de la media noche– la puerta de acceso al presente al que se entra, sin embargo, retrocediendo. El pensamiento de los contemporáneos es una vuelta al lugar donde las hendiduras se detienen, en un punto en el que algo se mantiene como él mismo y no como otra cosa, este punto es una especie de colgajo que muestra el preciso lugar en el que una cosa no llega a partirse por la mitad. A través de un viaje de vuelta al origen de la fractura se puede ver cómo esas hendiduras forman los engarces ontológicos en los que se asienta el presente, y sólo en función de este viaje de vuelta al pasado, al lugar de lo reprimido, se puede acceder al presente, por lo que no resulta extraño que sea un presente al que sólo se puede llegar tarde.

Aquí lo reprimido es la condición de posibilidad del viaje de vuelta, de modo que no es que el sujeto repita porque reprime, sino que, más bien, reprime porque repite, y en tanto, es que puede acceder al presente; retrocediendo. Para retomar una vez más la frase

³⁷⁴ Cf. S. Žižek. *¡Bienvenidos al desierto de lo Real!*, op. cit.

de Freud que dice «*Wo Es war, soll Ich werden*», que puede entenderse como «sólo ahí donde eso era, el *yo* puede advenir», ahí donde se muestra que el principio de repetición expulsa a lo idéntico para alojar a la diferencia es posible llegar al presente que habrá sido, lo que nos permite finalmente llegar a ser lo que se es.

Pero ahí donde la represión no puede ser alojada se constata que las palabras son cortes o hendiduras en el campo de lo Real que por sí solas no dicen nada, más bien, producen alaridos que marcan la presencia del cuerpo en el mundo, como el acto mismo del nacimiento que cimbra al cuerpo después de ser arrojado al mundo o como el alarido de la locura que estremece al cuerpo cimbrando antes de éste vuele en mil pedazos. Para dar Voz a esas hendiduras es necesario un viaje de vuelta que muestre que es en el preciso lugar donde una hendidura se detiene, el lugar donde es posible localizar los significantes intempestivos que, al rasgar la realidad, la *niegan* para mostrar otra cara de la misma moneda que, sin embargo, no tiene el mismo valor.

Las hendiduras forman pliegues, brechas orográficas que muestran cómo el pensamiento ha de convertirse en la visión del vuelo del águila que, al elevarse más y más, termina por convertir toda la verticalidad en horizontalidad, en el horizonte que Nietzsche alcanzó a observar y que, sin duda, era un horizonte aterrador. El problema es que hay cortes que no son escritura y que sí llegan a partir por completo al ser de una cosa por la mitad; ¿qué hacer con ellos?

Si de lo Real no se puede hablar, en el sentido que Wittgenstein asumía, habrá entonces que escribirlo, en el sentido en el que Derrida propuso. Habrá que mostrar lo Real de la sociedad contemporánea e inscribirlo en el cuerpo de lo Simbólico y, para ello, habrá que localizar en aquello que se repite, pero que sin embargo no se repite siempre de la misma manera a través del vector patológico de la cultura.

Para ello es urgente, como considera Stiegler, «reconstruir nuestro arsenal conceptual»,³⁷⁵ y para eso precisamente hace falta recuperar al inconsciente como fábrica que Deleuze liberó, para traer a la luz ese «*ingobernable*» que es a la vez el punto de origen y el punto de partida de toda política.³⁷⁶ Porque si los significantes amo se erigen como significantes de gobierno, habrá que hacer valer significantes intempestivos, es decir, significantes sin amo y sin gobierno; significantes-profanaciones porque la profanación es un contradispositivo que restituye al uso aquello que el sacrificio separó.

³⁷⁵ Cf. B. Stiegler. *États du choc. Bêtise et savoir au XX siècle*, op. cit.

³⁷⁶ Cf. G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit.

Estos contradispositivos son susceptibles de elaborarse a través de un discurso de disidencia como es el discurso de la histeria, pero también el discurso que Althusser identifica con la lucha del pueblo en la teoría, como un discurso en el que la práctica filosófica ha de ejercer un papel que ya comienza a perfilarse; el de atender a la demanda de lo Real al interior de las sociedades capitalistas, porque de no ser así, el desierto de lo Real se manifiesta como un proceso impredecible cuyos efectos devastadores no alcanzamos si quiera a sospechar.

Para que la filosofía que viene después del posestructuralismo pudiese trabajar de la mano de Lacan, que es quien sacó al inconsciente de su butaca y lo incitó a hablar, de la misma manera en la que Marx donó la palabra al proletariado y lo invitó a ejercer un papel que lo llevaría a protagonizar y a decidir el rumbo de su propia *ek-sistencia*; fue necesario rehabilitar al deseo como el elemento político originario que dona el principio «*ingobernable*» de la *ek-sistencia* política a los ciudadanos, invitándolos a salir de la casa para habitar el común terreno de la ciudad.

La hazaña que Marx realizó a través de *El capital* fue la de haber sacado a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna, en la cual el proceso de producción es un proceso de producción de valor, sin embargo, también hay procesos de producción fundados en la esclavitud, de modo que «al trabajador se le distingue aquí, según la certera expresión de los antiguos, sólo como la voz de la herramienta inanimada que es a voz de un *instrumentum mutum*».³⁷⁷ Después de Lacan, el pensamiento que es inseparable de su práctica clínica pretende sacar a la luz la ley de la economía psíquica que rige el movimiento de la sociedad hipermoderna, por lo que si la animalidad de lo humano puede deducirse de su existencia política, habrá que preguntar; ¿en qué consiste entonces la existencia política del hombre contemporáneo?

La apuesta de este trabajo se dirige hacia una política de la *negatividad*, hacia un principio de salud que implica la necesidad de una teoría, inseparable de su práctica, que ha de dirigirse hacia los centros de poder, hacia los dispositivos de gobierno y cuestionarlos, es decir, ha de cuestionar la máquina gubernamental. Esta labor que inicia con Foucault y que continúa con Agamben es un proyecto que piensa a lo «*ingobernable*» como el principio político en el cual el verbo «hacer» que da sentido a la política no puede renunciar al verbo «ser» que da sentido al mundo. Por lo que la política *ha-de-ser* un espacio en el que la experiencia individual y la experiencia colectiva de la vida acontezca al

³⁷⁷ Cf. K. Marx. *El capital*, volumen I. *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 238.

interior de zonas políticas en las que la oposición entre el ser y el hacer, entre el *yo* y el *nosotros* no sea posible, porque al interior del estado soberano, en tanto pieza central del pensamiento político contemporáneo, la soberanía constituye una realidad pública. Sin embargo, la efectividad de la «cosa» pública hoy en día está puesta en entredicho.

Lo público habla, por lo que la receptividad de la palabra «política» puede establecerse como una realidad del orden del sentido, a través del cual la palabra «social» nos remite a una relación con la exterioridad en la que habita el ser en común. Porque, ¿qué soy sin lo público?, la política es lo que mantiene a los individuos juntos y el orden común es el que dona las reglas necesarias para que el sujeto político pueda hablar del deseo que da sentido a su propia *ek-sistencia*, sin embargo, el problema del sentido de la política requiere del principio que da pie a la existencia común, pero ¿cómo mantener unido a lo común?

La palabra «pueblo» es la palabra que acompaña el derecho del hombre y, en este sentido, la política es el destino del pueblo en el que el hombre ha de reconocer su derecho a la identidad. Para Rousseau la institución de la democracia es la institución de la humanidad, de modo que la democracia hace al hombre y viceversa, en este contexto, Rousseau habló del ciudadano y de su corazón, pero cuando el corazón del ciudadano ha sido tocado por la política, el fascismo ha apelado a la afectividad para imponer significantes amo que hoy en día funcionan como dispositivos de gobierno.

Por ello hemos apelado al instrumento de la Voz ahí donde el inconsciente se revela junto con su verdad para hacer crecer significantes intempestivos, es decir, significantes «*ingobernables*» para los que habrá que suponer un saber al sujeto y, para ello, habrá que suponer un sujeto al inconsciente; un sujeto capaz de empuñar la Voz que habla de las formas de *ek-sistencia* política que emanan del deseo, como un deseo que es inconsciente en su origen. De lo contrario, el fascismo que llegó por una falta de sentido anunciando que el destino del pueblo era destruirse, y que tras la Primera Guerra Mundial dejó psicosis de guerra en tiempos de paz; se convierte en una legado que responde a la relación que durante el siglo XX se estableció a modo de una obligación que el sujeto contemporáneo ha de reclamar toda vez que apela al imperativo de la «salud», de la «normalidad» y de la «felicidad», como un imperativo que desemboca en una vía anti-política cuyo eslogan es la frase «*No future*», tomada desde el punto de vista de la resignación.

Aquí vemos aparecer al *homo sacer* contemporáneo como resultado de una vuelta de tuerca respecto a la doble exclusión del vínculo sagrado-sacrificable, para dar paso a la vida que ha nacido medio muerta sin poder morir del todo. Despojada de toda protección jurídica, esta es la vida que se erige como una dimensión infranqueable para las teorías contemporáneas de la justicia política. Sin embargo, el inconsciente es el reverso del discurso anti-político porque el inconsciente contiene a los significantes susceptibles de rasgar la apariencia y desmentirla.

Los significantes que aloja el inconsciente son los significantes *negativos* que vuelven dese el ser *Otro* para mostrar que los significantes amo sociales son los dispositivos de gobierno a los que Foucault piensa que hemos de dirigir toda nuestra atención. Por esta razón hemos analizado algunos dispositivos de gobierno que legislan sobre el cuerpo demasiado satisfecho del capitalismo, para los cuales el *homo sacer* contemporáneo se alza como una figura que ya no es la del hombre marginal, sino la figura del hombre que está en el centro de la sociedades hiperreales, al interior de las cuales el cuerpo demasiado lleno está, en realidad, vacío, porque responde al circuito de intercambios económicos en el que –desde el punto de vista ontológico– el «más», en realidad, corresponde al «menos». Esta transvaloración se observa al interior de una lógica que, en virtud de la forma de producción imperante, determina la relación del hombre con su *ser-en-el-mundo*, en detrimento de las sociedades susceptibles de ser habitadas por la palabra que aloja el sujeto del inconsciente.

En el contexto actual será indispensable pensar la vida y sus formas de *ek-sistencia* política y, sólo entonces, podrá ser pensada una política de la *negatividad*, una política a partir de la cual el precio del sufrimiento humano que alimenta a la mortífera maquinaria capitalista no sea interpretado a modo de cifras que poco o nada tienen que decir de la vida, sino, más bien, como el principio desde donde devolver las palabras al cuerpo y, con ellas, liberar a los significantes que son susceptibles de profanar las maquinarias de hacer dispositivos de gobierno.

Las voces entrecortadas también contagian sus cortes, estos son cortes sociales o hendiduras que forman los puntos o engarces que dan coherencia a la historia de un pueblo. De modo que si quisiéramos dar cuenta de la brutalidad con la que el poder soberano se desplegó después de Auschwitz, tendríamos que volver la mirada hacia las dictaduras militares que oscurecieron la historia del Sur de América e investigar los dispositivos que inauguran la ficción del mundo que ahí se gestó, a modo de una ficción

con la que el poder soberano deja en claro que la «única alternativa» se encuentra bajo el dominio del reino neoliberal. Por lo que habrá que volver –en el curso de una investigación ulterior– al lugar donde se ejerció el poder en contra del cuerpo de pueblo, porque el cuerpo bajo tortura parece cuestionar toda la producción teórica que se ha realizado alrededor del cuerpo. Esto lo hacia ver el profesor Jean-Luc Nancy, cuando él mismo cuestionaba muchas de sus elaboraciones frente al problema que representa el cuerpo de la tortura, y tal vez esto sucede porque hay pasados que imprimen cortes que dejan huellas en el cuerpo y en la sociedad.

Una forma de hacer frente a las formas «omnipresentes» de causar dolor es reconocer que la imaginación³⁷⁸ puede abrirse a significantes intempestivos que dan cuenta de la división subjetiva a través de la cual el sufrimiento puede tomar la palabra, y con ella, pasar de la posición de víctima a la de testigo. Para estudiar el problema del cuerpo de la tortura hemos de escuchar a aquellos que han logrado elaborar este problema a partir de la Voz de los cuerpos que alguna vez fueron cuerpos de la tortura.

Para comprender en qué sentido podemos ser testigos de nuestro propio tiempo hemos de profanar los dispositivos de vigilancia y control, para reivindicar contradispositivos que nos permita atestiguar, del mismo modo en el que fuimos testigos de los sucesos en la Plaza Syntagma, en la Plaza Tahrir, en la Puerta del Sol, en Wall Street, en la Plaza Gezi y, recientemente, en Hong Kong, a través de las cámaras de los manifestantes que transmitían vía *streaming* lo que ahí sucedió. Hemos de reivindicar la tecnología como una herramienta que nos permita convertirnos en los testigos que necesitan devolver las palabras al cuerpo y, con ellas, restaurar la Voz que emana del pueblo, como la única manera de rehabilitar nuestro ser político en el difícil contexto donde se acelera el desierto que crece en lo Real.

Creo que este compromiso ontológico con el «saber» que apenas asoma en el ámbito del pensamiento contemporáneo y que coloca a la verdad en el lugar de lo velado, de lo que suscita a la vez el máximo interés y el máximo terror, sólo puede invitarnos a la pregunta del porqué, no del cómo funciona el mundo de los entes, sino qué relación guardamos con el él, qué relación guardamos con el inconsciente, con el chiste que explota, con el sueño que alimenta el enigma que es lo más temido y lo más deseado, lo más cercano y lo más lejano a la vez. Es una lógica del mensaje encriptado a la que no

³⁷⁸ La imaginación es una función sin órgano que se alimenta de su actividad, como enseña Bachelard, la imaginación deforma o reforma incesantemente las viejas imágenes para formar nuevas.

subyacen reglas generales, sino sumamente peculiares a las que sólo puede prestarse escucha una vez que nos hemos resuelto a tomarlas en serio.

Aquí se abre la posibilidad de vérnosla con un mundo desde siempre ya fragmentado, pero susceptible de reconfigurarse de mil maneras. Abriendo con ello la posibilidad de ser un cuerpo que lejos de expresarse bajo la rigidez formal de la simetría, compone una totalidad que rebasa la totalidad del mundo formal. Es un mundo que ha renunciado al anhelo de la totalidad para dar protagonismo a la visión parcelaria que, en tanto trozo de realidad, muestra aquello en lo que no habíamos reparado con tanta intensidad; que las partes, independientemente de dónde se localicen son ya siempre partes que constituyen un discurso. Esta es la única forma de vida que conoce el lenguaje que dista de ser un sistema métrico susceptible de ser controlado, en el sentido en el que Deleuze advirtió del modo en el que se estabiliza el lenguaje cuando se mueve alrededor de una iglesia, o el modo en el que hemos observado de qué manera se aplaca el lenguaje cuando se mueve alrededor de un hospital psiquiátrico. Por este motivo, a lo largo de este trabajo, la locura no ha sido buscada ahí, porque justo ahí no puede albergarse.

CONCLUSIONS

Along this dissertation we established an essential connection between the drive, which is always a death drive, and the desire. Not as two contraries, rather as two elements which are part of a primary ontological relation. This connection gives support to the field of the *negativity* that has been characterized as a place where the Real «happens», not in a linguistic sense that after a process of decodification can be localized, rather as a pre-linguistic dimension that is located in some place of the unconscious, always resisting to any attempt of interpretation. This pre-ontological and pre-linguistic dimension is located in the *negative* side of the being, where acquires meaning the fact that «not only can man's being not be understood without madness, but it would not be man's being if it did not bear madness within itself as the limit of his freedom».³⁷⁹

Through the idea of the *negativity* that is disclosed in the field of the Real, we have discussed the point of view that aims to know something about the mode in which individuals are related with their own desire; understood as desire the «*non-governable*» principle that opens the possibility that the language can pass to the act of the discourse where dwell the political language which gives a testimony about the modes of being of the contemporary *bíos politikós*.

As we have seen, it is not the human *ek-sistence* that can be concluded of its *animalitas*, rather the human's animalism should be defined from their modes of *ek-sistence*, where the modes of the political *ek-sistence* pushes man to realize all kind of actions that amputates its desire to become a citizen, there arises a society that uses the cultural devices to abolish any sublimation process. Because it is not possible to sublimate at loneliness is necessary a social connection to sublimate, the mode in which the subject amputate their desire –with all its manifestations– constitutes an act against the political organisation modes that are susceptible to be distinguished from the ways of life that satisfies itself just with being a simply *zoë*.

³⁷⁹ J. Lacan. *Écrits. The First Complete Edition in English*, tr. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2006. p. 144.

If through the modes of the political *ek-sistence* men's animalism is defined, M. Recalcati's thesis about the anthropological mutation of «men's without unconscious» that tends to avoid the otherness effects, becomes relevant in order to think the problem of the political discontent that is configured since the Modernity. This is a discontent originated in the opposition between the *oikos* and the *polis*, in which a process of a deep «*de-politicization*» is inaugurated, within which the «mark that characterizes the modern man is the singular contrast between an interior that does not correspond to any exterior, and one exterior that does not correspond to any interior: a contrast that ancient people had not known».³⁸⁰

We noticed that a desire that not recognizes the law, and therefore has not limits, is a desire that is sponsored by capitalism. This is a desire that avoids its own political language to end up wasting it as the purest *zoë*, or that means, to end up living as a life that satisfies itself through the position of an object which is out of the social nexus and, at the same time, it can be into the society. And through the position of consumerist-object is wasted itself vaporizing all sign of singularity.

In the beginning, Freud departed from a biological theory, a philosophical theory and an economical theory, in order to localize the social discontent that was distinctive of his time. One of Freud's main discovery is having noticed the presence of a sign that is always repeated in the subject's history, to which Freud gave the name of «symptom». The symptom is a speech of the subject about the *pathos* that every *logos* always holds with it, this is the mode in which the subject deals with the division that is located in the field of the *Other*, that means, in the field where the voice and the gaze shows that the «*thing*» that gives consistence to every human being is an unpronounceable radical which is impossible to locate.

But when Lacan noticed that Marx was who invented the symptom, once he discover how the *surplus* circuit works: as the excess with which man transforms the world and, at the same time, transforms himself differentiating him from the way of life in where the enjoyment is an animal's life characteristic. Then Lacan reformulates the diagnosis of the social discontent that Freud made, and because of that the figure that is the cause of culture's discontent is displaced from the function that the superego used to perform, to the function that the enjoyment [*jouissance*] actually performs.

³⁸⁰ F. Nietzsche. *Consideraciones intempestivas, 1873-1876*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza, 2002. p. 41. [Original: *Unzeitgemäßen Betrachtungen 1873-1876*]

For Marx the culture is the place where the power and the process of oppression are legitimized, the culture give sense to the modes of organization that humans adopted in relation to the economical activity, because the mode of production is related with the mode in which their thoughts and their desires are determined. For Lacan the *joy-plus* works in the same way that the *surplus* does, but in difference, the *joy-plus* produces the excess that is not accumulative. But where does the excess go if it cannot be accumulated?

It goes to produce modes of enjoyment that are immersed in the cultural life, and because of that, the forms of political *ek-sistence* can be studied through the modes of enjoyment that prevail in the society. From the modes of enjoyment could be deduced the modes of animalism and, at the same time, the modes of political *ek-sistence*, but the enjoyment is always a lonely joy, and in this sense, probably the act of consumption is the archetype of loneliness in our time.

Freud located in the unconscious the point of coincidence between sense and force, this is a point in which «the drive is a quantity of the exigency of work that are imposed to the psyche as a consequence of their connection with the body».³⁸¹ But nowadays we can see how this point of coincidence is disappearing and with it is also disappearing any mode of recognition within the economical circuit in which the social interchange is produced, to give place to the accumulation process that is growing without a limit. The first one that noticed this is the body, in which the excess of satisfaction is accumulated. In the body of the capitalist production the sentence of Foucault that say: «modern man is the animal in which their politics puts in question his life of living being»³⁸² has been proven.

Freud talked about the mode in which the libidinal energy is distributed within society, and that allows him to explain the fascist regime that climb to the power by a relation that during the 20th century will be consolidated as the archetypical relation between the psyche and the politics, giving place to different modes with which the biopower puts in practice its modes of control, which are «clean» modes that proceeds in a «surgically» way that recognizes itself as «anonymous».

Nowadays the modes in which control devices of biopower and psychopower operate in the process of desertification that grows in the field of the Real, are «new» ways to infringe pain to the body. This modes are recognizable through the master-signifiers that

³⁸¹ Cf. S. Freud. *Introducción al psicoanálisis*, op. cit. [Original: S. Freud. *Einführung in die Psychoanalyse*, 1916]

³⁸² M. Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 173. [Original: *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976]

entire societies assume, for example, as the signifier «health», «normal» and «happiness», which use to do the assignments of the government devices. In this scenario, Žižek considers that now is time to assume that there are necessarily a piece of the Real in every symbolic relation process with the world, because otherwise, the Symbolic or the place where are located the signifiers of culture, turns into terrifying place.³⁸³ If the Real was the place where the power used to find a limit, and now is the place where biopolitics exercises the power that is infiltrating in the place of the Real where the desert grows; once this process of petrification of the signifiers without signification that are located in the unconscious begins, then the Symbolic becomes against it, that means, it becomes against us.

Think about in the contemporary human being, implies fundamentally to think their disease. Contemporaries are those who have had the courage to search in the penumbra the point of access to the present time, whether it is in the light located behind the shadow of midday or in the darkness that is reflected in the midnight. Contemporary's thinking is a return voyage to the place where the point of the ontological gaps finds its limit, this point is a junction that shows the precise place in where something is not broken in two parts. With the return voyage to fracture's origin is possible to see how these gaps are the ontological junctions in which the present is located. And only from this return voyage to the past (or where the repressed is located) is possible to access the present, and because of that is not surprising that it would be a present that could only arrive late.

Here the repressed is the condition of possibility of the return voyage, and because of that, it is not that the subject repeats because he or she represses, rather, the subject represses because he or she repeats, and therefore, the subject can get in the present by going backwards. To recover once again Freud's phrase «*Wo Es war, soll Ich werden*», that can be understood as «where it was, the ego shall be», is possible to localize the principle of repetition that expulses the identical and hosts the difference by which is possible arrive to the present that it will be, what allow us finally to become in what used to be.

But in where the repression cannot be dwelled is possible to confirm that words are cuts or gaps in the field of the Real, that by itself they do not say anything, rather they produces screams that correspond to the body's presence in the world, as the birth act that grounds the body after this is been *throw-ness* to the world, or as the scream of

³⁸³ Cf. S. Žižek. *¡Bienvenidos al desierto de lo Real!*, op. cit. [Original: S. Žižek. *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*. London: Verso, 2002]

madness that shakes the body before it explodes into pieces. In order to give voice to these gaps is necessary a return voyage that shows that is in the precise place in which a cut stops, where is possible to localize the signifiers that once they rip the reality, they deny it in order to show another face of the same coin, but which has not the same value.

These cuts makes orographic wrinkles that shows how contemporary thinking should transform itself in the vision of the eagle flight, that when it rise the flight higher and higher, it finally transforms the vertical knowledge into horizontal knowing [*savoir*], in the horizon that Nietzsche saw and which was, with not doubt, a terrifying horizon. The problem is that there are cuts that are impossible to write and these usually separate in two the being of one thing. What should we do with these cuts?

If about the Real one cannot speak, in the sense that Wittgenstein argued, then it should be written, in the sense that Derrida suggested. Then the Real of contemporary society must be displayed and inscribed in the body of the Symbolic, and for that is necessary to localize that what always repeats, but it is not always repeated in the same way within the pathological vector of culture.

For that reason is urgent, as Stiegler considers, to «rebuild our conceptual material»,³⁸⁴ and for that is necessary recover the unconscious as the factory that Deleuze has released, that keeps within the «*un-governable*» which is, at the same time, the point of origin and the point of departure of any politics.³⁸⁵ Because, if the master-signifiers are a government-signifiers, then is necessary assert timeless signifiers, or what is the same, signifiers without master and without government; signifiers-profanation because the profanation is a contra-device that restores what the sacrifice separated. The contra-devices are susceptible to be elaborated through a dissidence discourse as the discourse of the hysteria, but also by the discourse that Althusser identifies with the fight of the people within theory, as a discourse in which the philosophical practice has to perform the role that now is starting to be articulated. Is necessary pay attention to the Real within capitalist societies, because otherwise, the desert of the Real is manifested as an unpredictable process whose devastating effects we cannot even imagine.

In order that the philosophy which comes after the post-structuralism could work from a lacanian point of view, because Lacan is who take outs the unconscious of their chair and

³⁸⁴ Cf. B. Stiegler. *États du choc. Bêtise et savoir au XX siècle*, op. cit.

³⁸⁵ Cf. G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit. [Original: *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007]

invites it to talk in the same way that Marx gives the discourse to the proletariat and invites it to perform the role of who decides about its own *ek-sistence*, it was necessary to rehabilitate the desire as the political element which gives the impulse to the «*un-governable*» principle of political *ek-sistence*.

The act that Marx did in *The Capital* was that of disclose the economical law that governs the movement of modern society, in which the production process is the process of the value production. But there are also a production process which is founded in the slavery where «the worker is distinguished, according the truly ancient expression, just as the inanimate tool's voice that is the voice of the *instrumentum mutum*».³⁸⁶ After Lacan, the knowing [*savoir*] that cannot be separated from its clinical practice, will aim to disclose the law of the psychic economy which regulates the movement of the hypermodern society. So, if the animalism of the humans can be deduced from their political existence, then we will ask: what is the political mode of existence of contemporary citizens?

The challenge of this dissertation will aim towards a politics of *negativity*, towards a health principle that implies the necessity of the theory, which is inseparable of its practice, which must be directed towards the centre of power, towards the government devices and questioning them. This political project which starts with Foucault and continues with Agamben, is a project that aims to think the «*un-governable*» as the political principle in which the verb «to do» that gives sense to the politics cannot renounce to the verb «to be» that gives sense to the world. So, politics must be a zone in which the individuals' experience and collective's experience is disclosed within political zones where the opposition between the ego and the collectiveness, will not be possible. Because within the sovereign-state, as a central piece of contemporary political thinking, the sovereignty constitutes a political reality, but today the effectiveness of the public «*thing*» is to put in questions.

The public «*thing*» talk, and because of that the receptivity of the word «politics» can be established as a reality in the field of the sense. The word «social» compels us in a relation with the exterior where inhabits the common being. Because, what am I without the public sphere? Politics maintains the individuals together and the *Res publica* gives the rules, which are necessary for allowing the political subject to talk about the desire that

³⁸⁶ Cf. K. Marx. *El capital, volumen I. Crítica de la economía política, op. cit.*, p. 238. [Original: K. Marx. *Das Kapital. Kritik der Politische Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, 1872]

gives sense to their own *ek-sistence*. Nevertheless, the problem of politics' sense requires the principle that provides the common existence, but nowadays how to maintain together the common?

The word «people» is the word that accompanies man's rights, and in this sense, politics are the destiny of the people, in which man has to recognize their own right to its own identity. For Rousseau the institution of democracy is that of humanity, so democracy makes the men and vice versa. In this context Rousseau talked about the citizen and their heart, but when the citizen's heart has been touched by politics, the fascism has appealed to the affections in order to impose the master-signifiers that nowadays work as a government-devices.

Therefore we have to argue about the relevance of the voice as the instrument that can oppose to the government-devices, and for that is necessary the unconscious because it discloses un-timeless-signifiers, or that means, «*un-governable*» signifiers. But for that, has to be assumed a subject to the unconscious; a subject that is capable to hold up the voice that talks about the modes of political *ek-sistence* that grows with the desire, as a desire that is unconscious at origin. On contrary, the fascism that arises as a lack of sense, announcing that the destiny of people is to destroy itself, as a legacy that reflects the relation that during the 20th century was established as an obligation that contemporary subject have to claim every time that invokes the imperative of «health», «normality» and «happiness». As an imperative that leads to the anti-political time, whose slogan is the phrase: «No future», when is said from the point of view of the resignation.

Here appears the contemporary *homo sacer*, as the result of a twist regarding the double exclusion in the relation sacred-sacrificed, which maintains alive one life that was born semi-died and which cannot die at all. Deprived from all kind of juridical protection, this is the life that grows like an impenetrable dimension for all contemporary political justice theories. But the unconscious constitutes the reverse of the anti-political discourse because it contains the signifiers that are able to rip the appearance and deny it. The unconscious is a kind of container of the *negative* signifiers that returns from the *Other* to evidence that the social master-signifiers are the government-devices to which Foucault considered that we must give all our attention.

For that reason we analysed some government-devices which legislates over the too much satisfied body of the capitalism, for which contemporary *homo sacer* is as a figure that is no longer the marginal one, but the figure that is in the centre of the hyperreal

societies where the too satisfied body is, in real, empty because it responds to the circuit of economical interchanges in which, from an ontological point of view, the «plus» corresponds in reality to the «minus». This trans-valuation is observed within the logic that, in consonance to the predominating mode of production, determines man's relation with their own *being-in-the-world* [*In-der-Welt-sein*], in detriment of those societies in which is susceptible to inhabit the discourse that belongs to the subject of the unconscious.

In the present context it will be imperative to think about the life and their modes of political *ek-sistence*. In order to think a political principle in which the discourse can return to the body, and with this discourse, be able to release those signifiers that are susceptible to make the profanation of the machinery of government-devices.

Voices that talks as if were broken, also spread their cuts, these are social cuts made by the points that give coherency to peoples' history. So, if we will inquire about the brutality of the power that was spread after Auschwitz, we must turn back the see the military dictatorships that darkened the history of South America and inquire about the devices that had inaugurated the world's fiction that was born there, as a fiction with which the sovereign power has in clear that the «only alternative» is under the domain of the neoliberal kingdom. For that reason we must return in the course of the next research to the place in where the power was conducted against peoples' body, because the body under torture puts in question all theory's production that until now has been done. That was noticed by the Professor Jean-Luc Nancy who questioned his own production regarding the body in front of the problem of torture's body, and this is maybe because there are past times that makes cuts that leave prints into the body and into the society.

One way to deal with the «omnipresent» modes in which biopolitics makes damage is to recognize that the imagination³⁸⁷ can be open to un-timeless signifiers, which gives place to the subjective division in which the pain can raise the voice and become from the position of a victim towards the position of a witness. To understand in what sense we can be witnesses of our time, we must make a profanation of the devices of control and surveillance, in order to claim contra-devices that allow us to be witness in the same way that we were witness in the Syntagma Square, Tahrir Square, in Puerta del Sol, in Wall Street, in Gezi Square, and recently, in Honk Kong, through the protesters' cameras that

³⁸⁷ Imagination is a function without organ that is reached by its own activity, as Bechelard shows, imagination always deforms or reforms the old imagines by changing them for new ones.

broadcasted in real time the events. We must to claim technology as a tool that allow us to become in the witness that need to give back the discourse to the body, as the only way to rehabilitate our political being in the hard context in where the desert that raises on the Real is growing very fast.

We consider that this ontological commitment with the knowing [*savoir*] that is just beginning in the context of contemporary thinking, which are located in the place of the veiled things, in the place of things that generates the maximum interest and the maximum terror, just can invite us to make the question about the relation that we keep with the unconscious, with the joy, or the dream that aims the enigma of the most feared and the most desired thing, the most closer and the farthest thing at the same time. This is the logic of the encrypted message from which there are not general rules, but once we are resolved to take them seriously, here it opens the possibility to deal with a world that is since always a fragmented world, but susceptible to be reconfigured in several ways.

Here is inaugurated the possibility to be a body that far from expresses itself under the formal rigidity of symmetry, shapes a totality that exceeds the totality of the formal world. It is a kind of world that renounced to the craving of totality to give prominence to the partial vision, that as a piece of reality, shows something that we have not noticed yet, that the pieces with independence where they are located, are always pieces that constitutes a discourse.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, TH. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, tr. Joaquín Chamorro Mikele. Madrid: Akal, 2004. Original: *Gesammelte Schriften in Zwanzig Bänden 4. Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, 1951.

ADORNO, TH. *Escritos sociológicos I*, tr. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004. Original: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden 8. Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main, 1972.

ADORNO, TH., HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, tr. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998. (3ª ed.) Original: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1944.

AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi, 1982.

AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*, tr. J. Villacañas y C. La Roca. Valencia: Pre-Textos, 1996. Original: *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi editores, 1990.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

AGAMBEN, G. *Lo abierto. El hombre y lo animal*, tr. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005. Original: *L'aperto, L'uomo e l'animale*, 2004.

AGAMBEN, G. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1.*, tr. Antonio Gimeneo Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2004. Original: *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1.*, 2003.

AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, tr. Antonio Gimeneo Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005. (2ª ed.) Original: *Ciò che resta di Auschwitz: L'Archivio e il testimoni. Homo sacer III*, 1999.

AGAMBEN, G. *¿Qué es un dispositivo?*, tr. Roberto J. Fuentes Rionda de la edición en francés: *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007. *Revista Sociológica*, Año 26, Número 73, mayo - agosto de 2011, pp. 249-264.

AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre el método*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama, 2010. Original: *Signatura rerum*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2008.

AGAMBEN, G. *¿Qué es lo contemporáneo?*, 2008. Inédito.

AGAMBEN, G. « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie ». *Le monde diplomatique*, Janvier, 2014.

ALEMAN, J., y LARRIERA, S. *Desde Lacan : Heidegger*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009.

ALTHUSSER, L. *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias. 6 de diciembre de 1964 – 15 de enero de 1964*. tr. Alejandro Arozamena. Inédito.

ALTHUSSER, L y BALIBAR, É. *Para leer El capital*, tr. Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1976. (11ª ed.) Original: *Lire le Capital*, 1965.

ÁLVAREZ, J. M., ESTEBAN, R., F. SAUVAGNAT. *Fundamentos de psicología psicoanalítica*. Madrid: Síntesis, 2009.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Ed.) *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Versión española*. Barcelona: Masson, 1995.

ARENT, H. *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales. Madrid: Paidós, 2005. Original: *The Human Condition*. Chicago: University Press, 1958.

BADIEOU, A. *Le Séminaire. Lacan, L'antiphilosophie 3. 1994-1995*. Paris: Fayard, 2013.

BARAN, B., BITTER, I., UNGVARI, G., & Gazdag, G. (2008). «The beginnings of modern psychiatric treatment in Europe: Lessons from an early account of convulsive therapy». In *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 258 (7), 434-440. Retrieved from ProQuest Psychology Journals. (Document ID:1582875591).

BARNES, M. *Laing y la antipsiquiatría*. Compilación de Robert Boyers y Robert Orill. Madrid: Alianza, 1978.

BAUDRILLARD, J. *Cultura y simulacro*, tr. Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978. Original: *La precessions des simulacres l'effet Beaubourg a l'ombre des majorités silencieuses*. Paris: Gelilée, 1978.

BAUDRILLARD, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos y sus estructuras*, tr. Alcira Bixo. Madrid: Siglo XXI, 2011. (2ª ed.) Original: *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, 1970.

BAUMAN, Z. *Vidas de consumo*, tr. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. México: F.C.E., 2007. Original: *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.

BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, tr. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991. Original: *Essayauswahl aus Gesammelte Schriften*. Frankfurt, 1972.

BERRIOS, G. *The History of Mental Symptoms. Descriptive Psychopathology Since the Nineteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 1996.

BERRIOS, G., FUENTENEbro DE DIEGO, F. *Delirio. Historia clínica metateórica*. Madrid: Trota, 1996.

BERRIOS, G. «Classifying Madness: A Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder». *Social History of Medicine*, 19(1), 153-155, 2006. ProQuest Health and Medical Complete. (Document ID:1499131101).

BLANCHOT, M. «La locura por excelencia». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XV. Número 54, 1995.

BOLIVAR, A. *El estructuralismo: de Lévi Strauss a Derrida*. Madrid: Ediciones pedagógicas, 2011.

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*, tr. Marisa Pérez, Alberto Riesco y Raúl Sánchez. Madrid: Akal, 2002. Original: *Le nouvel esprit du capitalisme*, 1999.

BRAND, S. *La nave de los locos*. Edición facsímil de Antonio Regales Serna. Madrid: Akal, 1998. Original: *Stultifera Navis*, 1494.

BRUCKNER, F. *La enfermedad de la juventud*, tr. Jorge Lehmann y José M. Coco. Buenos Aires Lozada, 1959. Original: *Krankheit der Jugend*, 1926.

CANGUILHEM, G. *Lo normal y lo patológico*, tr. Ricardo Porschart. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971. Original: *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

CANGUILHEM, G. *Escritos sobre medicina*, tr. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. Original: *Écrits sur la médecine*. París: Seuil, 2002.

CANGUILHEM, G. *El conocimiento de la vida*, tr. Felipe Cid. Barcelona: Anagrama, 1978. Original: *La connaissance de la vie*. Paris, 1971.

CLEMENS, J & GRIGG, R. (Ed.) *Reflections on Seminar XVII. Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. USA: Duke University Press, 2006.

COLINA, F. *El saber delirante*. Madrid: Síntesis, 2007.

COLINA, F. *Deseo sobre deseo*. Madrid: Cuatro Ediciones, 2006.

COSENZA, D., et al. *La cura della malattia mentale I. Storia ed epistemologia*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.

CRARY, J. *24/7 Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London: Verso, 2013.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. France: Presses Universitaires, 1999. (12 ed.)

DELEUZE, G. *En qué se reconoce el estructuralismo*, tr. Juan Bauzá y María José Muñoz del original en francés: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 -1974*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, tr. José L. Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007. Original: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. *Spinoza: filosofía práctica*, tr. Antonio Escohotado. Buenos Aires: Tusquets, 2004. Original: *Spinoza: Philosophie pratique*. France: Presses Universitaires, 1970.

DELEUZE, G. G. Deleuze. «Dualism, Monism and Multiplicities». *Seminar of 26 March*, 1973. *Revista Contretemps* 2, May 2011.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós, 1994. Original: *L'Anti-Œdipe*, 1972.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez. Pre-Textos: Valencia, 2006. (7ª ed). Original: *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?*, tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2001 (6ª ed). Original: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Editions de Minuit, 1991.

DERRIDA, J. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, tr. Haydée Silva. México: Siglo XXI, 2001. (2ª ed.) Original: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, 1980.

DUALDE, F. *El concepto de esquizofrenia en los autores españoles a través de las publicaciones psiquiátricas españolas (1939 – 1975)*. Tesis doctoral dirigida por Vicente Luis Salavert Fabiani. Departamento de Historia de la Ciencia y Documentación, Universidad de Valencia, 2004.

ECHEVERRÍA, B. *Definición de la cultura*. México: F.C.E., 2010.

ELIAS, N. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, tr. Ramón García Cotarelo. México: F.C.E., 1987.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio de la locura*, tr. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1984.

ESPOSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, tr. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Original: *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2004.

FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica, volumen I*, tr. Juan José Urtilla. México: F.C.E., 1976 (2ª ed). Original: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1964.

FOUCAULT, M. *Marx, Nietzsche, Freud*, tr. Carlos Rincón. *Dossier Nietzsche, 125 años*. *Revista Eco* nº 113/5 de 1969, Bogotá.

FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, tr. Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 1966. Original: *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

FOUCAULT, M. *Enfermedad mental y personalidad*, tr. Emma Kestelblom. Buenos Aires: Paidós, 1979.

FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*, tr. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. Original: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *Obras esenciales*, tr. Miguel Morey. Madrid: Paidós, 2010.

FOUCAULT, M. *Estrategias de poder, volumen I*, tr. de Julia Varela y Fernando Álvarez. Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, M. *Estrategias de poder, volumen II*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber*, tr. Ulises Guñazú. México: Siglo XXI, 2011. (3ª ed.) Original: *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

FOUCAULT, M. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1973-1974*, tr. Horacio Pons. Madrid: Akal, 2005. Original: *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Seuil/Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. *Los anormales. Curso del Collège de France 1974 - 1975*, tr. Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E., 2000. Original: *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974 - 1975*. Paris: Seuil, 1999.

FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*, tr. Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E., 2007. Original: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, vol. III*. Paris: Gallimard, 2004.

FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. En *Obras completas. Volumen I*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Original: *Die Traumdeutung*, 1900.

FREUD, S. *Psicopatología de la vida cotidiana*. En *Obras completas, volumen I*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Original: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* 1904.

FREUD, S. *El chiste y su relación con el inconsciente*. En *Obras completas, volumen I*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Original: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905.

FREUD, S. *Tótem y tabú*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, 1968. (2ª ed.) Original: *Totem un Tabu. Einige Überinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913.

FREUD, S. *Introducción al narcisismo*. En *Obras completas, volumen I*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Original: *Zur Einführung des Narzißmus*, 1914.

FREUD, S. *Introducción al psicoanálisis*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, 1967. Original: *Einführung in die Psychoanalyse*, 1916.

FREUD, S. *Más allá del principio del placer*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2000. Original: *Jenseits des Lustprinzips*, 1920.

FREUD, S. *Psicología de las masas*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2000. Original: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921.

FREUD, S. *El yo y el ello*. En *Obras completas, volumen XIX*, tr. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. Original: *Das Ich und das Es*, 1923.

FREUD, S. *El porvenir de una ilusión*, tr. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2000. Original: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*, tr. Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2008. (2ª ed.) Original: *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930.

FREUD, S. *Cartas a Fliess*. En *Obras completas, volumen I*, tr. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.

FROMM, E. *Marx y su concepto del hombre*, tr. Julieta Campos. México: F.C.E., 1962. Original: *Marx's Concept of Man*, 1961.

HEGEL, G.W.F. *La fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: F.C.E., 1966. Original: *Phänomenologie des Geistes*, 1807.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997. Original: *Sein und Zeit*, 1927.

HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*, tr. Francesc Hernández y Benno Herzog. Madrid: Trotta, 2011.

HONNETH, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, tr. Giselda Márisco. Buenos Aires: Katz Editores, 2009. Original: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, 2007.

IONESCU, S. *Catorce enfoques de la psicopatología*, tr. María Antonia Neira Bigorra. México: F.C.E., 1994.

JASPERS, K. *Psicopatología general*, tr. Roberto Saubidet y Diego Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. (2ª ed.)

- KLEIN, N.** *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Canada: Knopf, 2007.
- KOJÈVE, A.** *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, tr. Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pleyáde, 1971. Original: *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- LACAN, J.** *Escritos, volumen 1*, tr. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2009, (3ª ed). Original: *Écrits I*, 1966.
- LACAN, J.** *Escritos, volumen 2*, tr. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2009, (3ª ed). Original: *Écrits II*, 1966.
- LACAN, J.** *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956*, tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984. Original: *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses 1955-1956*. Paris: Le Seuil, 1981.
- LACAN, J.** *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*, tr. Eric Berenguer. Buenos Aires: Paidós, 2005. Original: *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-1958*. Paris: Le Seuil, 1988.
- LACAN, J.** *El Seminario 6: El deseo y su interpretación, (1958-1959)*. Inédito.
- LACAN, J.** *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis, 1959 – 1960*, tr. D. Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1992. Original: *Le Séminaire. Livre VII L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960*. Paris: Le Seuil, 1986.
- LACAN, J.** *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*, tr. Juan Luis Delmont y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1988. Original: *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre principes fondamentaux de la psychanalyse, 1964*. Paris: Le Seuil, 1973.
- LACAN, J.** *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, tr. Eric Berenguer y Miquel Bassols. Buenos Aires: Paidós, 2010. Original: *Le Séminaire. Livre XI. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris: Le Seuil, 1991.
- LACAN, J.** *El Seminario 20: Aún, 1972-1973*, tr. Diana Ravinovich y Juan Luis Delmont. Barcelona: Paidós Ibérica, 1985. Original: *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972-1973*. Paris: Le Seuil, 1975.
- LACAN, J.** *El Seminario 23: Sinthome, 1975-1976*, tr. Nora A. González. Buenos Aires: Paidós, 2006. Original: *Le Séminaire. Livre XX. Sinthome, 1975-1976*. Paris: Le Seuil, 2003.
- LACAN, J.** *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, tr. Óscar Massota y Orlando Gimeneo-Grendi. Barcelona: Anagrama. (3ª ed.), 1993.
- LACAN, J.** *Mi enseñanza*, tr. Nora González. Buenos Aires: Paidós, 2007. Original: *Mon enseignement*. Paris: Seuil, 2005.
- LAING, R.** *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin Books, 1960.

- LAING, R.** *Intervista sul folle e il saggio*. A cura di Vincenzo Caretti. Bari: Laterza, 1979.
- LAING, R.** *Esquizofrenia y presión social*, tr. Isabel Vericat. Barcelona: Tusquets, 1975. (2ª ed.)
- LAING, R.** *The Politics of Experience*. New York: Ballentine Books, 1972. (10th ed.)
- LAING, R.** *Selected Works: Knots, Volume 7*. London, Routledge, 1997.
- LANTERI-LAURA, G.** *Introducción al estructuralismo. Historia y estructura en el conocimiento del hombre*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- LYOTARD, J.** *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2000. (7ª ed.)
- MARCUSE, H.** *Fascismo y capitalismo. Teoría sobre los orígenes de la sociedad y la función del fascismo*, tr. José A. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972. Original: *Faschismus und Kapitalismus*, 1976.
- MARCUSE, H.** *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce. Barcelona: Seix Barral, 1970. (5ª ed.) Original: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry to Freud*, 1955.
- MARCUSE, H.** *El hombre unidimensional*, tr. Antonio Eloiza. Barcelona: Seix Barral, 1972 (9ª ed). Original: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964.
- MARX, K.** *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En *Marx y su concepto de hombre*. México: F.C.E., 1962. Original: *Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*.
- MARX, K., F. Engels.** *La ideología alemana*, tr. Wenceslao Roces. En *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1962. Original: *Die deutsche Ideologie*, 1845-1847.
- MARX, K., F. Engels.** *Manifiesto del Partido Comunista*, tr. Jesús Izquierdo Martín. México: F.C.E., 1973. Original: *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848.
- MARX, K.** *El capital, volumen I. Crítica de la economía política*, tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI. Original: *Das Kapital. Kritik der Politische Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, 1872.
- MILLER, J-A.** *Salud mental y orden público*. Granada: EUG - ICF Granada, 2010.
- MILLER, J-A. (Ed.)** *La psicosis ordinarias. La Convención de Antibes*, tr. Susana Lauro. Buenos Aires: Paidós Colección del Instituto Clínico de Buenos Aires, 2003.
- MILLER, J-A.** *El Otro que no existe y sus comités de ética*, tr. Nora González. Buenos Aires: Paidós,

MOSCOVICI, S. *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, tr. Aurelio Garzón del Camino. México: F.C.E., 1985. Original: *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, 1981.

NANCY, J. *Hegel. La inquietud de lo negativo*, tr. Juan Manuel Garrido. Madrid: Arena, 2005. Original: *Hegel. L'inquiétude du négatif*. Paris: Éditions Hachette, 1997.

NACIO, J. *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, tr. Graciela Klein. Barcelona: Gedisa, 1992. Original:

NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Alianza, 1973. Original: *Die Geburt*, 1871.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volumen III*, tr. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1994. Original: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873.

NIETZSCHE, F. *The Gay Science*. Cambridge: University Press, 2001. Original: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, Original: *Also sprach Zarathustra*, 1883.

NIETZSCHE, F. *Consideraciones intempestivas, 1873-1876*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza, 2002. Original: *Unzeitgemäßen Betrachtungen (1873-1876)*.

NIETZSCHE, F. *El viajero y su sombra*, tr. Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 2005. Original: *Der Wanderer und sein Schatten*, 1886.

NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007. Original: *Jenseits von Gut und Böse*, 1886.

NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972. Original: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887.

NIETZSCHE, F. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, tr. Germán Cano Cuenca. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Original: *Morgenröthe*, 1887.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011. (3ª ed.) Original: *Ecce Homo. Wie mann wird, was man ist*. 1888.

NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, tr. Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2000. Original: 1901.

ORUETA, R., et al. «Medicalización de la vida (I)», en *Revista Clínica Médica Familiar* 2011; 4 (2).

ORUETA, R., et al. «Medicalización de la vida (II)», en *Revista Clínica Médica Familiar* 2011; 4 (3).

OUVRAGE COLLECTIF. *Lettre Ouverte à cette génération qui refuse de vieillir.* Lyon: Éditions Terrenoire, 2009.

OVIDIO. *Metamorfosis*, tr. Antonio Ruiz de Elvira. Barcelona: Bruguera, 1982.

POLANYI, K. *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*, tr. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989. Original: *The Great Transformation*, 1944.

PÉREZ TAPIAS, J. A. *Filosofía y crítica de la cultura.* Madrid: Trotta, 2000. (2ª ed.)

PLATÓN. *Diálogos, volumen III*, tr. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1986.

PLON, M., y REY-FLAUD, H. (Dir.) *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*, tr. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008. Original: *La vérité. Entre psychanalyse et philosophie.* Paris: Éditions Érès, 2007.

PLON, M., y ROUDINESCO, E. *Diccionario de psicoanálisis*, tr. Jorge Piatygorsky y Gabriela Villalba. Buenos Aires: Paidós, 2008. (2ª ed.) Original: *Dictionnaire de la Psychanalyse.* Paris: Fayard, 1997.

RABATÉ, J-M (Ed.) *The Cambridge Companion to Lacan.* New York: Cambridge University Press, 2003.

RECALCATI, M. *Clínica del vacío: anorexias, dependencias, psicosis*, tr. María Soledad Rodríguez Val. Madrid: Síntesis, 2008. Original: *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi.* Torino: Codice Edizioni, 2002.

RECALCATI, M. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica.* Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

RECALCATI, M. *Ritratti del desiderio.* Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012.

RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1975, (3ª Ed.) Original: *De l'interprétations. Essai sur Freud.* Paris: Seuil, 1965.

ROSEMBERG, M. «7 Drugs Whose Risks Emerged When They Went Off Patent». *The Reporting on Health Blog*, University of Southern California, January 18, 2014.

SÁEZ, L. *Movimientos filosóficos actuales.* Madrid: Trotta, 2001.

SÁEZ, L. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad.* Madrid: Trotta, 2009.

SÁEZ, L., PÉREZ, P., HOYOS, I., (Ed.) *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización.* München: Grin Verlag, 2011.

SALECL, R. & ŽIŽEK, S., (Ed.) *Gaze and Voice as a Love Objects.* Durham: Duke University Press, 1996.

- SALELC, R (Ed.)** *Sexuation*. USA: Duke University Press, 2000.
- SALECL, R.** *Perversiones de amor y de odio*, tr. Tamara Francés. México: Siglo XXI, 2002. Original: *(Per) versions of love and hate*. New York: Verso, 1998.
- SALECL, R.** *On Anxiety*. New York: Routledge, 2004.
- SAUSSURE, F.** *Curso de lingüística general*, tr. Amado Alonso. Buenos Aires: Lozada, 1945. (24ª ed.) Original: *Cours de linguistique générale*, 1916.
- SELTEN, J., CANTOR, E., & KHAN, R.** «Migration and Schizophrenia» in *Current Opinion in Psychiatry*. March 2007, Volume 20, Issue 2.
- SIMMEL, G.** *Filosofía del dinero*, tr. Ramón García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013. Original: *Philosophie des Geldes*, 1900.
- SLOTERDIJK, P.** *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, tr. Miguel Ángel Vega y Elena Serrano. Madrid: Siruela, 2010. Original: *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- SLOTERDIJK, P.** *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna*, tr. Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2005. Original: *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, 2000.
- STIEGLER, B.** *Pasar al acto*, tr. de Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru Editorial, 2005. Original: *Passer à l'acte*. Paris: Galilée, 2003.
- STIEGLER, B.** *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. France: Mille et une nuits, 2008.
- STIEGLER, B.** *États de choc. Bêtise et savoir au XX^e siècle*. France: Mille et une nuits, 2012.
- STIEGLER, B.** *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Paris: Galilée, 2003.
- STIEGLER, B.** *Mécreance et discredit, 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paris: Galilée, 2006.
- STIEGLER, B.** *Mécreance et discredit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée, 2006.
- SZASZ, TH.** *La fabricación de la locura: estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*. Barcelona: Kairós, 2005.
- THOMAS, C. & MORRIS, S.** «The Cost of Depression among Adults in England», *British Journal of Psychiatry*, 2003, 183: 514-519.
- VALLEJO, J.** *Introducción a la psicopatología psiquiátrica*. Barcelona: Elsevier, 2006. (6ª ed.)

VORUZ, V. & WOLF, B., (Ed.) *The Later Lacan. An Introduction.* New York: State University of New York Press, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. UNAM–II’F/Crítica: México-Barcelona: 2002. (2ª ed.) Original: *Philosophische Untersuchungen*, 1953.

WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*, tr. Josep Lluís Pardes y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988. Original: *Über Gewissheit*, 1969.

WITTGENSTEIN, L. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología, volumen I*, tr. Luis Felipe Segura. México: UNAM – II’F, 2006. (2ª ed.) Original: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*.

WITTGENSTEIN, L. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología, volumen II*, Luis Felipe Segura. México: UNAM – II’F, 2007. (2ª ed.)

WITTGENSTEIN, L. *Comentarios sobre la rama dorada*, tr. Javier Esquivel. México: UNAM – II’F, 1997. (2ª ed.) Original: *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*.

ŽIŽEK, S. (Ed.) *Cogito and the Unconscious.* USA: Duke University Press, 1998.

ŽIŽEK, S. *El sublime objeto de la ideología*, tr. Isabel Vericat. México: Siglo XXI, 1992. Original: *The Sublime Object of the Ideology*. London: Verso, 1989.

ŽIŽEK, S. *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates.* London: Verso, 2002.

ŽIŽEK, S. *Visión de paralaje*, tr. Marcos Mayer. Buenos Aires: FCE, 2006. Original: *The Parallax View*. Massachusetts: MIT Press, 2006.

ŽIŽEK, S. (Ed.) *Lacan. Los interlocutores mudos*, tr. Alfredo Bortons. Madrid: Akal, 2010. Original: *Lacan. The Silent Partners*. London: Verso, 2006.

ŽIŽEK, S. «Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan», 2007.

ŽIŽEK, S. *Deleuze’s Platonism: Ideas as a Real.* In <http://www.lacan.com/zizplato.htm>

ZUPANČIČ, A. *Ética de lo Real. Kant, Lacan*, tr. Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo, 2010. Original *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London: Verso, 2000.

ANEXO I. *SELL, BUY AND... PRAY. THE CAPITALISM UNDER DEVOTION*

Es un domingo como cualquier otro que transcurre en una ajetreada ciudad. De la plaza central salen calles que parecen desbordarse; llenas de gente vendiendo, comprando y, a pesar de la vorágine, también rezando. Las primeras tres escenas transcurren en la Calle Hendiduras Oeste,³⁸⁸ donde hay infinidad de tiendas en las que se puede conseguir prácticamente cualquier cosa. Ahí el dinero circula frenéticamente alrededor de un circuito infernal en el que la pobreza se adjudica para sí, el lugar cínicamente privilegiado.

PRIMERA ESCENA

Drogas, armas, prostitución y pobreza, tienen como escaparate esquinas colmadas de basura, montañas de desechos donde habitan niños que, para no morir, sólo piden una moneda. En medio de la multitud cada uno tiene su papel; compradores negociando con vendedores, personajes que compran y venden, venden y compran sin descanso una y otra vez.

SEGUNDA ESCENA

De pronto una irrupción da tregua a la insaciable escena, se abre paso lentamente entre la gente. Va montada en un carrillo de madera del que tiran dos jóvenes a los que el pelo les cubre la cara; delgados hasta el extremo, de éstos, además de los huesos, también se distingue una frase a la altura del pecho que reza: *Just do it!*

³⁸⁸ «El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: Mirando hacia el Norte el sacerdote ha dicho: deseo es carencia (¿cómo no iba a carecer de lo que desea?). El sacerdote realizaba así el primer sacrificio, llamado castración, y todos los hombres y mujeres del Norte le seguían gritando cadenciosamente —carencia, carencia es la ley común. Luego, mirando hacia el Sur, el sacerdote ha relacionado el deseo con el placer. Pues hay sacerdotes hedonistas e incluso orgiásticos. El deseo se satisfará en el placer; y no sólo el placer obtenido acallará momentáneamente el deseo, sino que obtenerlo ya es una forma de interrumpirlo, de descargarlo inmediatamente y de descargarnos de él. El placer-descarga: el sacerdote realizaba así el segundo sacrificio llamado masturbación. Por último, mirando hacia el Este exclamó: el goce es imposible, pero el imposible goce está inscrito en el deseo. Pues tal es el Ideal, en su imposibilidad misma, —la carencia-de-gozar que es la vida. El sacerdote realizaba así el tercer sacrificio, fantasma o mil y una noches, ciento veinte días, mientras que los hombres del Este cantaban: sí, seremos vuestro fantasma, vuestro ideal y vuestra imposibilidad, los vuestros y también los nuestros. El sacerdote no había mirado hacia el Oeste, puesto que sabía perfectamente que estaba ocupado por un plan de consistencia, pero creía que esa dirección estaba cerrada por las columnas de Hércules, no tenía salida, no estaba habitada por hombres. Sin embargo, ahí era donde se ocultaba el deseo, el Oeste era el camino más corto del Este, y de las otras direcciones redescubiertas o desterritorializadas». G. Deleuze y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., pp. 159-160.

A lo lejos se observa que sobre el carrillo va montada una virgen como cualquier otra, cubierta por un manto blanco de la cabeza a los pies. Entre velas, incienso y un caminar que con cierta cadencia se detiene, la gente saca del bolsillo alguno que otro billete, con él hacen una señal imaginaria en la que dibujan una cruz, después frotan el billete en el manto de la virgen y finalmente lo depositan en una urna con un gesto de devoción.

TERCERA ESCENA

Los jóvenes se van acercando. Ya están lo suficientemente cerca para distinguir que cargan con una virgen que, en vez de rostro, tiene una osamenta blanca, del mismo blanco que el fantasmático manto del que prenden billetes verdes en los que se lee el eslogan «*In God we trust*».

CUARTA ESCENA

Mientras tanto, al otro lado un bróker compra y vende, al mismo ritmo frenético de la calle, acciones que en menos de veintidós segundos ya han pasado de mano en mano.

QUINTA ESCENA

En un corrillo de estudiantes un muchacho narra las primeras tres escenas, cuando un joven profesor le interrumpe diciendo:

—¿Estás seguro de que no se trataba de un performance?

A lo que responde una Voz que viene del público:

—Sí, era un performance llamado «Capitalismo».

FIN.

ANEXO II. SÍNTESIS DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS

Afánisis [en griego *aphanisis*; extinción]: Para Lacan (*El Seminario 11*, p. 208), el desvanecimiento del sujeto es el desvanecimiento de la división fundamental que instituye la dialéctica del deseo. El riesgo mayor es el de no desear, el deseo de Edipo, sin embargo, es el de saber la clave del deseo porque el deseo pertenece al mundo de lo im-posible, de lo que Freud deduce una complejo de castración que está en el horizonte, pero que obviamente no se produce en ningún lugar.

Anclaje: Para Althusser es un recurso de carácter teórico necesario pensar de otro modo la realidad. Para Agamben es necesario presuponer una condición originaria, un punto en el cual se produce la escisión que abre paso a la condición en la que nos encontramos inmersos. Se trata de un punto donde el pasado se revela contemporáneo del presente, por ejemplo, en el recuerdo de un olvido que es el lugar donde surge la vía de acceso al presente.

Ansiedad: Para Lacan (*El Seminario de 1962-1963*. Inédito), el verdadero objeto de la ansiedad es la (sobre)aproximación al deseo del *Otro*.

Antifilosofía: Lacan encontró una palabra que viene de antaño para hacer referencia a un uso totalmente diferente de la filosofía. Si la filosofía se ha vinculado tradicionalmente por una forma de pensamiento que pretende llegar a pensar la realidad como si fuese posible abarcarla toda; un antifilósofo es aquel que une su materia a la acción, es decir, aquel que realiza un acto a través de su forma de pensar.

Arqueología: Foucault (1969), la define como la capacidad para captar los fenómenos al nivel de su emergencia. Agamben (2008), la describe como la búsqueda del anclaje ontológico con el cual poder hablar del ser en tanto que éste pertenece a un campo de tensiones esencialmente históricas.

Capitalismo: Circuito de intercambio económico en el que, desde el punto de vista ontológico, el «más» corresponde al «menos». Esta transvaloración se observa al interior de la lógica que, en virtud del modo de producción imperante, determina la relación del hombre con su *ser-en-el-mundo*.

Deseo: La función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte y es Edipo quien nos muestra el lugar donde se localiza el límite de esta relación. Hegel, al imprimir en las conciencias una relación no de conocimiento sino de deseo, arroja al hombre al mundo; al esclavo al mundo de la cultura y al amo al mundo del goce, donde la «paradoja característica del deseo es que no es una boca insaciable que va de un objeto a otro y que nunca termina por satisfacerse: el deseo en sí mismo es puesto en marcha sólo

cuando el sujeto encuentra el objeto de deseo, es decir, el objeto *a* lacaniano que es otro nombre para el *carecer-en-sí-mismo*».³⁸⁹

Dispositivo: Para Foucault es la red que tendemos entre los elementos que cohesionan a un discurso: «he dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas por ellos».³⁹⁰

Estadio del espejo: Es la fase en la que el niño reconoce por primera vez su imagen en el espejo, a través de la imagen del semejante y en virtud de su propio reflejo en el espejo, el niño comenzará a vivir la experiencia de saberse un *yo*, este es un momento a partir del cual el niño entrará en la cultura.³⁹¹

Fantasma: Es lo que permite al sujeto sostener su propio deseo. Cada estructura clínica puede distinguirse por la forma particular en la que se usa la escena de la fantasía para velar la falta en el *Otro*. Para el neurótico la pregunta alrededor de la falta en el *Otro* se plantea de la siguiente manera: «¿Qué es lo que quiere el *Otro* de mí?», donde lo reprimido aparece *in loco* ahí donde fue reprimido, pero bajo una máscara. Para el psicótico, hay algo del *Otro* que aparece *in altero*, en otro lugar, en el lugar de las alucinaciones y los delirios. Para el perverso en la fantasía queda invertida, a través del objeto fetiche, la relación con el *Otro*.

Forclusión: Es un mecanismo propio de las psicosis, por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental alojado en el inconsciente que es expulsado del ámbito de lo Simbólico quedando «forcluido», de modo que lo rechazado regresa como una alucinación.

Goce (*jouissance*): Implica la idea de una transgresión de la ley, es un desafío que puede darse a modo de la sumisión o de la burla. El goce reside en los intentos permanentes de exceder los límites del principio de placer, es un movimiento ligado a la búsqueda de la cosa perdida (*das Ding*) que falta en el lugar del *Otro*, esta búsqueda es causa de sufrimiento, pero del sufrimiento no erradica nunca por completo la búsqueda del goce. Renata Salecl explica que «ya en Freud el goce era lo que se extendía más allá del principio del placer, pero Lacan añade a esto la noción de que la transgresión ligada a la pulsión está, de algún modo, permitida por la ley simbólica misma: en tanto que la pulsión siempre involucra al *Otro*, el sujeto obtiene de ese *Otro* una especie de permiso para llevar a cabo su transgresión».³⁹² Para Slavoj Žižek, el estatus ontológico de la *jouissance* es literalmente nuestra única sustancia, el único punto que da congruencia al sujeto. Es el modo en el que nosotros, los sujetos evitamos «la locura» el modo en el que «escogemos algo; la formación del síntoma en vez de nada, por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significante simbólica que asegura un mínimo de congruencia con

³⁸⁹ R. Salecl, *On Anxiety*, op. cit., pp. 51-52.

³⁹⁰ M. Foucault. *Dits et écrits*, vol. III, op. cit., pp. 229 y ss.

³⁹¹ Cf. J. Lacan. *Escritos*, volumen 1, op. cit., pp. 99-105.

³⁹² R. Salecl. *Perversiones de amor y de odio*, op. cit., p. 63.

nuestro *ser-en-el-mundo*».³⁹³ Por ello Lacan recuperó la frase de Freud; «*Wo Es war, soll Ich werden*», que suele traducirse como «ahí donde ello era, el yo [*Je*] debe advenir», para hacer notar que el sujeto se ha de identificar con el lugar en el que su síntoma ya estaba en su particularidad «patológica», reconociendo el elemento que da congruencia a su ser, y precisamente en esto consiste el fin del análisis. Un síntoma es una formación significativa particular «patológica», una ligazón de goce, una mancha inerte que resiste a la comunicación y a la interpretación, una mancha que no puede ser incluida en el circuito del discurso, de la red de vínculos sociales, pero que al mismo tiempo es una condición positiva de ella.

Hendiduras: Son las fracturas (Lacan) que, vistas en profundidad, revelan el punto donde un corte se detiene, un punto desde el cual se proyecta hacia la superficie la materia fenomenológica más íntima que es aquella con la que se construyen los fenómenos de la «realidad». Una hendidura se detiene en el preciso lugar en el que algo no se llega a romper por la mitad, en el lugar donde algo sigue siendo él mismo y no otra cosa.

Hiperrealidad: Es la forma a partir de la cual el capitalismo suplanta a la realidad. Es posible reconocer esta pseudo-realidad porque produce una excesiva identificación con los dispositivos que tienden a determinar y controlar las conductas y los discursos de las personas.

Histeria: Freud inventa el psicoanálisis como una respuesta a la demanda que subyace en el discurso de la histeria. En la histeria, como en el resto de las estructuras inconscientes, el sujeto mantiene una posición peculiar con respecto al deseo, que en el caso de la estructura del discurso histérico, es una posición de insatisfacción frente al deseo. Se trata de un deseo imposible, de una satisfacción total mítica que como tal nunca llegará a producirse. En la histeria hay una demanda que se estructura en términos de una pregunta dirigida al *Otro* del inconsciente, es una pregunta que puede formularse en los siguientes términos; «¿qué soy yo para el *Otro*?» Y, «¿qué quiere el *Otro* de mí?».

Inconsciente: Se define en relación al «discurso del *Otro*».³⁹⁴ Es una formación que está estructurada como un lenguaje, en la que se articula en el *Otro* la cuestión de la existencia, de la sexualidad y de la muerte. Las manifestaciones del inconsciente como los chistes, los deslizos de la lengua, los lapsus, los olvidos, los sueños, son las formas a través de las cuales «habla» el inconsciente.

Matema: Es un modelo de lo que no se dice pero que, sin embargo, puede transmitirse en un intento por arrancar el saber a lo inefable, dándole una nueva forma íntegramente transmisible que Lacan intentó resumir a través de ciertas figuras del significante, estas son; el estadio del espejo, el deseo, el sujeto, el fantasma, el *Otro*, el objeto *a* y las fórmulas de la sexuación. Todas estas son formas que no pretenden tomar por asalto el lugar de la formalización integral, puesto que estas figuras siempre suponen un resto que se le escapa.

Neurosis: En las neurosis hay una demanda que se estructura en términos de una pregunta dirigida al *Otro* del inconsciente, Freud concentró sus esfuerzos en el tratamiento de las neurosis que, como seña general, eran representadas en los cuerpos que padecían

³⁹³ S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.111.

³⁹⁴ Cf. Lacan. *Escritos*, volumen 1, op. cit.

pero que, sin embargo, no lo hacía por razones susceptibles de ser determinadas desde el punto de vista de la fisiología, sino desde el punto de vista del lenguaje que se hace manifiesto a través del «decir» del cuerpo; un decir respecto al *pathos* que todo *logos* porta.

Narcisismo: Se dice que «sin reflejo no hay límite», la función de la imagen en el espejo es la del límite porque se trata de una imagen que no se puede atravesar, por lo tanto, el narcisismo puede definirse como la organización de la inaccesibilidad del objeto. En virtud de esta organización es posible reconocer los límites del propio cuerpo e integrarlos en una totalidad diferente a otros cuerpos. Sin embargo, para que esta función, en principio diferenciante, pueda cumplir puntualmente su tarea y no se convierta en una constante que reduce la vida adulta al lacerante hábito de la auto-referencia; primero debió gestarse un proceso de reconocimiento en del *Otro* y, más concretamente, en la mirada y en la palabra del *Otro*. Antes de que un *yo* pueda reconocerse como tal, éste debió transitar por un periodo en el que la identificación con la imagen del semejante constituye el preámbulo que da paso a la imagen que organiza y unifica el propio cuerpo.

Nombre del Padre: Es un significante parcial que pone fin al goce entre el hijo y la madre, permitiendo al hijo abrirse a un goce no incestuoso para sostener su propio deseo. Un padre es aquel que transmite la ley que da pie al deseo, pero la ley que impide el deseo, sacrificándolo, es la ley que emana del totalitarismo. El deseo que es independiente de la ley se torna en una *jouissance mortel*, es la pseudo-ley que se muestra como transgresión sistemática, una pseudo-ley que justifica el panóptico de carácter orwelliano. El deseo (*Wunsche*) es cualquier cosa que llama, que interpela la vocación, que mueve a decidir en torno a la dirección de la existencia, es un umbral que una vez traspasado dona la responsabilidad ineludible de decir «sí» o de decir «no». El deseo se transporta en el *transfert* que porta la palabra para que el hijo hable acerca de su propio deseo. En el ejercicio reconocerse a sí mismo, por medio de la herencia del deseo que es transportado en el lenguaje, el hijo puede decir «sí» a la vida en sentido en el que Nietzsche observó.

Objeto α : Es el punto de articulación entre la pulsión y el fantasma que encarna la causa del deseo, pero el objeto causa del deseo no es el objeto causa del placer. El objeto α es un significante sin significado, un significante de carácter pre-ontológico, de ellos está hecho el inconsciente. La falta originaria es un agujero en el saber, donde se pone en juego lo que somos. Es el lugar de un significante ausente que es el objeto α , cuya ausencia se justifica precisamente porque no significa nada.

Para Lacan lo importante no es el contenido de una palabra aislada sino el lugar que ésta ocupa en el interior de una cadena significativa, es decir, al interior de una sucesión de vínculos en función de los cuales la palabra adquiere un sentido u otro. Lacan concibe que la propiedad central del lenguaje es la discontinuidad como las hendiduras y las brechas que forman el espacio que hay entre elementos, en el *entre* se constituye la dimensión de la falta o de la ausencia primordial que abre el acceso al mundo de la significación; los significantes ausentes y, por tanto, carentes de significado son, al fin de cuentas, los que nos determinan, porque sólo en virtud de éstos es posible elegir un significante y hacerlo propio, ya sea a modo de objeto, de vínculo o de síntoma. Pero cuando estos significantes son rechazados o cuando no fue posible realizar la elección de uno propio, entonces adviene el malestar.

Otro: Lacan dice que el sujeto descubre el enigma del lenguaje a través del *Otro*, en el sentido en el que el sujeto accede al lenguaje en virtud de su adhesión al mundo de la cultura y, por la misma razón, dice también que «el deseo es el deseo del *Otro*». Sin embargo, cuando el sujeto demanda una respuesta del *Otro* como si éste pudiese satisfacer sus necesidades, el sujeto constata que si bien el *Otro* contiene los significantes, poco tiene que decir respecto a los significados, por esto Lacan representa al *Otro* (*Autre*), como una A atravesada por una barra que –como dice Žižek– «es la voz del sujeto barrado lamentando la pérdida de su objeto».

Patológico: Es aquello que posee la facultad de desmentir, de poner en evidencia a las imitaciones que con el tiempo han llegado a confundirse con el original, de modo que las imitaciones se han acostumbrado a vivir entre nosotros como si se tratasen de cosas ya siempre presentes.

Perversión: En 1927 Freud introdujo en la teoría analítica la estructura clínica de la perversión, el «fetichismo» fue un concepto clave para explicar esta estructura, que a modo de una imposición lleva al hombre a «consolarse» de la pérdida del ser y de la verdad con figuras de semblante, es decir, con figuras que dan la apariencia de consistencia ahí donde algo le «falta» al sujeto. Estas figuras de semblante son, desde el punto de vista nietzscheano, las formas del nihilismo reactivo por el que los hombres toman lo falso por verdadero retirándose del mundo de la vida, convirtiendo al mundo de la muerte en el mundo del valor, donde la verdad del ser queda exiliada, donde todo deviene insignificante y la respuesta ante el mundo es la indiferencia.

Plus de goce: Es el efecto de una función de la plusvalía, ¿a dónde va el excedente si no es acumulado? Hay un discurso que articula la renuncia al goce del proletariado, una renuncia que aparece por obra del discurso mismo y muestra en el goce su efecto. La variación lacaniana de la plusvalía es el punto a través del cual tenemos acceso al goce y a la verdad.

Pulsión: Para entender a noción de pulsión es preciso concebirla como algo anterior a toda relación sujeto-objeto, la pulsión resulta ser la reserva energética entre el *yo* y los objetos. La elección misma del objeto se convierte en concepto correlativo al narcisismo porque el narcisismo es un límite entre lo exterior y el interior. La posición del *yo* respecto a la pulsión es tal que puede intercambiarse con los objetos por sustitución, donde queda investida por su desplazamiento.

Nos encontramos aquí con una economía de la libido, hay algo psíquico que presenta la pulsión como energía, la originalidad de Freud radica en situar en el inconsciente el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza, donde «la pulsión es una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico a consecuencia de su conexión con lo corporal».³⁹⁵

La pulsión es una barrera más allá de la cual está la «cosa» analítica, donde se organiza la inaccesibilidad del objeto, en tanto que objeto de goce. Para compensar la inaccesibilidad es necesario ir más allá de esa barrera donde se proyecta toda sublimación individual, es decir, es necesario ir al campo del *Otro*. La pulsión en Freud no es ni verdadera ni falsa es simplemente sospechosa, se localiza en el campo de lo infranqueable o de la «cosa». Toda pulsión es pulsión de muerte, Freud despliega ahí a la sublimación, la sublimación del

³⁹⁵ Cf. S. Freud. *Introducción al psicoanálisis, op. cit.*

instinto de muerte es fundamentalmente creacionista, pero ¿cómo es que el hombre, un ser vivo, puede llegar a acceder, a conocer en el instinto de muerte algo acerca de su propia relación con la vida? En virtud del significante y bajo su forma más radical, en la medida en la que el sujeto articula una cadena significativa palpa que él puede fallar en la cadena de lo que él mismo es, de modo que la ansiedad es la forma en la que el sujeto experimenta la pulsión, que es el *plus* de satisfacción que se produce en un circuito. Para Lacan, en *El Seminario. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, la pulsión es un montaje caracterizado por la discontinuidad y la ausencia de lógica racional, por medio de la cual la sexualidad participa de la vida psíquica al conformarse a la hiancia (falla, fractura) del inconsciente. El objeto de la pulsión no puede ser asimilado a ningún objeto concreto, para captar la esencia del funcionamiento pulsional hay que concebir el objeto como del orden de un hueco, un vacío no representable, es decir, como el objeto *a*.

Psicosis: Si Freud privilegió el tratamiento de las neurosis, fue Lacan quien se atrevió con el tratamiento de la locura, es decir, de las psicosis y de la lengua que éstas hablan, adentrándose, quizás como nadie lo ha hecho hasta ahora, en la escucha de este fenómeno que tiene que ver con el sustrato más íntimo del ser humano, el mismo en el que Foucault buscó la génesis del sujeto contemporáneo. En el retorno de lo reprimido hay un signo susceptible de ser descifrado a través del decir que porta el *pathos* de la palabra, pero cuando la voz se colapsa en un grito, entonces nos encontramos frente a la voz que en tanto «objeto», muestra un acto del lenguaje en el que «las palabras se sonorizan o responden mediante ecos internos porque ya no aciertan a encadenarse en el discurso o pierden en el camino el significado que las vehicula para acabar tropezando consigo mismas. A este suceso, angustiante como pocos, contribuye también el silencio del otro interior, bien amordazado, maniatado en las psicosis, que ni acoge las palabras, ni las alberga, ni las escucha. Carentes por lo tanto de interlocutor, buscan la salida expresiva a su energía en la sonoridad o en ecos reverberantes e incontrolados. El psicótico deja de ser voz para convertirse en eco: de los demás y de sí mismo».³⁹⁶

Lo Real: Es el campo de lo im-productivo, de lo im-posible, es el lugar de los significantes ausentes de significado, es la des-presencia o la ausencia que está presente. Lo Real aparece en la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio. Es lo que no podemos pensar, imaginar o representar, lo inconceptualizable, lo que no se puede poner en palabras, es un indeterminado incontrolable que se manifiesta a través de cortes ontológicos, por ello la realidad debe ser sometida a coordenadas fantasmáticas para que esos cortes no aniquilen la vida. Lo Real se localiza en el ámbito del inconsciente y puede rastrearse en la teoría de Lacan a partir de las diferentes posiciones que a lo largo de su enseñanza ocupó en relación con otros tres espacios; el de lo Imaginario, el de lo Simbólico y el del Síntoma. Lo Real se encuentra en un espacio que en virtud de su absoluta positividad genera *nada*; un espacio negativo que la teoría lacaniana fue habitando poco a poco, donde la falta radical acontece a modo de un motor preontológico que no es ni verdadero ni falso es, más bien, de constitución aporética. Su homónimo – estructurado como lenguaje– es el inconsciente pero a diferencia de éste, el sentido que se produce desde la falta de fundamento no es un sentido lingüístico que después de un proceso de desciframiento pueda localizarse, sino un sentido pre-lingüístico que se sitúa en algún lugar del inconsciente, resistiendo siempre ante cualquier intento de interpretación, por lo que aquí la hermenéutica no tiene tarea alguna. Sin embargo, esta condición pre-ontológica y pre-lingüística es lo que asegura «algo» en vez de «nada»,

³⁹⁶ F. Colina. *El saber delirante. op. cit.*, p. 53.

asegura la elección personalísima e intransferible del propio Síntoma, que es la manera en la que cada uno elige para lidiar con su goce, con su exceso de vida, con su propia sobreabundancia.

Realidad: Es el cúmulo de los fenómenos de superficie que se proyectan desde el punto en el que un corte se detiene, desde el punto en el que el ser de una cosa no llega a romperse por la mitad.

Regresión arqueológica: Es una especie de billete de vuelta para localizar el origen de la fractura ontológica que da consistencia a cada ser. Se trata de acceder a un pasado que no ha sido vivido y que técnicamente no puede ser definido como pasado, sino que ha permanecido como presente.

Retorno de lo reprimido: Para Freud es lugar donde subsiste una especie de residuo que se sustrae de la búsqueda del placer, es un «más allá del principio del placer». Para Lacan, no es nunca una repetición en el sentido usual de repetición de lo idéntico es, más bien, en el sentido en el que la pulsión busca al objeto causa del deseo, es decir, al objeto *a* que es imposible de alcanzar.

Sexualidad: Da cuenta de la lógica de la pérdida, es decir, de la forma en la que cada ser humano actualiza, recibe y se enfrenta con sus propias fallas fundamentales que son, al mismo tiempo, sus fallas fundantes, hoy en día convertidas en fuertes dispositivos de control, en lo que Foucault reconoció como una serie de prácticas, discursos, saberes y ejercicios que generan cuerpos libres pero dóciles, «que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su *asubjetivación*. De esta manera el dispositivo, antes que todo, es una máquina que produce subjetivaciones y, por ello, es también una máquina de gobierno».³⁹⁷

Significante amo (S1): Son las palabras que vienen del *Otro* y que dejaron marcas en el sujeto. Los S1 son significantes de «gobierno», en la medida en la que han determinado la existencia del sujeto, son las cosas que se repiten a lo largo de su historia a modo de huellas que giran sobre lo mismo, repitiéndose una y otra vez. Hay que recordar, sin embargo, que nadie corta con sus significantes amo, en todo caso, toma distancia de ellos y los reinventa.

Síntoma: Un síntoma surge ahí donde la palabra falla, ahí donde el sujeto se dirige al *Otro*, es decir, a la figura en la que converge el conjunto de los significantes que la cultura contiene y custodia.

Sinthome: Es un neologismo que inventa Lacan, en el que se da la suma del síntoma y del fantasma. James Joyce encuentra una función al síntoma; saber hacer «algo» con ese goce que proviene del síntoma. El *Sinthome* constituye una modalidad de gozar muy diferente a la modalidad de goce que niega la castración o la falta. El goce del *Sinthome* restituye la manera singular de gozar en el que se da un lugar al deseo.

Lacan da cuenta de que la pulsión es sólo una pulsación en torno al *Sinthome*, por lo que «atravesar la fantasía» es estrictamente correlativo a la identidad con un *Sinthome* y, una vez que se ha atravesado la fantasía, el deseo emerge como generador de lazos sociales, lazos que dan forma al *ethos*, a la comunidad a la que será posible arribar en función de la

³⁹⁷ G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit., p. 261.

presencia del deseo humano, sin que dicho *ethos* sea devorado por el *pathos* que la vida humana porta ya desde siempre consigo.

Topología: Porque el psicoanálisis es una investigación de «borde», del borde de lo que se pliega, es posible localizarlo en el extrarradio de la conciencia, sin embargo, el mismo extrarradio exige los márgenes de su localización. Para poder ser nombrado como tal, el inconsciente le pide a la investigación analítica algunos engarces, porque de otra manera la investigación se disolvería en la incoherencia. Estos engarces son los «puntos de referencia», los anclajes para realizar las paradas técnicas necesarias en el descenso de parajes tan insólitos como son los del inconsciente.

Vector patológico de la cultura: Es un conjunto de múltiples relaciones de fuerza de diferente intensidad, que al proyectar una acción en un contexto social transmiten o propagan una enfermedad.