

CONTRALUCES EN LA CULTURA
CONTEMPORÁNEA



Universidad Nacional de Cuyo
(Mendoza, República Argentina)

Publicación con referato recomendada por el Comité Editorial
(EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo).

Marisa Muñoz y Aldana Contardi (Editoras)

CONTRALUCES EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Humanidades y psicoanálisis

Omar Acha
Norval Baitello Jr.
Alejandro Bilbao
Aldana Contardi
Marcela Croce
Patricia Dip
Roque Farrán
Roberto Follari
Alejandra Gabriele
Claudia González
Ricardo Ibarlucía

Nicolás Lobos
Mariano Maure
Mario Maure
Marisa Muñoz
Gerardo Oviedo
Jordi Riba
Sohar Ruiz
Flavio Teruel
Angelina Uzín Olleros
Josué Veloz Serrade
Silvana Vignale

EDIUNC Mendoza, 2025

Marisa Muñoz y Aldana Contardi

CONTRALUCES EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA:

HUMANIDADES Y PSICOANÁLISIS | Norval Baitello Jr... [et al.];

Editado por Marisa Muñoz; Aldana Contardi. –1ª ed.–

Mendoza: EDIUNC, 2025.

350 p.; 23 × 15 cm. – (Indagaciones/25)

ISBN 978-950-39-0437-4

1. Filosofía. 2. Psicoanálisis. 3. Teorías Psicoanalíticas.

I. Baitello Jr, Norval II. Muñoz, Marisa , ed.

III. Contardi, Aldana, ed.

CDD 150.195

CONTRALUCES EN LA CULTURA

CONTEMPORÁNEA. Humanidades y psicoanálisis

Marisa Muñoz y Aldana Contardi (Editoras)

Primera edición, Mendoza, 2025

COLECCIÓN INDAGACIONES

ISBN 978-950-39-0437-4

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

© EDIUNC, 2025

<http://www.ediunc.uncuyo.edu.ar>

ediunc@uncuyo.edu.ar

Impreso en Argentina · *Printed in Argentina*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

Marisa Muñoz y Aldana Contardi

I. SÍNTOMAS, ECOS Y APROPIACIONES

Norval Baitello Jr.

1. *La noche del sujeto*. Luz y oscuridad en el hábitat
de las imágenes 15

Gerardo Oviedo

2. Ezequiel Martínez Estrada: padecimiento,
síntoma y nación 27

Aldana Contardi

3. La filosofía como trabajo del deseo. Los filamentos
y nervaduras sensibles del pensamiento en los escritos
de León Rozitchner 39

Marcela Croce

4. Análisis interminable en cuotas: olvido y construcción del nombre María Moreno 55

Flavio Teruel

5. Dussel, lector de Freud 69

Patricia C. Dip

6. Kierkegaard: sexualidad y amor o la esencial igualdad entre los géneros 85

Marisa Muñoz

7. Ecos freudianos en la filosofía argentina 99

II. PSICOANÁLISIS, POLÍTICA Y MALESTAR

Roberto Follari

8. Malestar en el bienestar cultural 117

Omar Acha

9. Psicoanálisis y marxismo: reflexiones a propósito de Marie Langer 133

Alejandro Bilbao

10. Respecto de las políticas identitarias, la violencia y la civilidad: el psicoanálisis ante la ilusión fundamentalista de la política 159

Roque Farrán

11. Nodalética y uso de los saberes: un cruce entre filosofía, psicoanálisis y política 183

Silvana Vignale

12. El malestar individual. Constitución subjetiva
del individuo y violencia originaria 201

Sohar Ruiz

13. El psicoanálisis, entre las ciencias y la política 215

Nicolás Lobos

14. Prolegómenos para una teoría de la intervención social
en relación con lo *real* lacaniano 227

III. TEORÍAS, ESTILOS E INSCRIPCIONES

Ricardo Ibarlucía

15. «El estilo es el hombre». Comentario a la «Obertura»
de los *Escritos* de Jacques Lacan 241

Jordi Riba

16. ¿Qué es un antifilósofo para Badiou?
Y ¿por qué Lacan lo es? 255

Mariano Maure

17. El pensamiento autonomista y el psicoanálisis:
una discusión acerca del estatuto
del inconsciente 265

Claudia González

18. El cuerpo como extranjero, un puente entre
psicoanálisis, arte y filosofía 281

Mario Maure

19. La inscripción del psicoanálisis freudiano en el
pensamiento decimonónico: su teorización del sujeto
a partir del modelo de los aparatos ópticos 291

Angelina Uzín Olleros

20. Cuando el sujeto dejó de ser un soporte
existencial 303

Josué Veloz Serrade

21. El cuerpo de Freud: cuerpo encarnado y cuerpo
de goce. Diálogo entre Michel Henry y Jacques
Lacan 309

Alejandra Gabriele

22. Sobre instantes, sofismas y experiencias discontinuas
en la tarea de investigar. Entre-leyendo a Bachelard
y Lacan 323

SOBRE QUIENES ESCRIBEN ESTE LIBRO 335

INTRODUCCIÓN

Este libro se inscribe en la proliferación de lecturas que el psicoanálisis propició en el ámbito de las humanidades a partir de la recepción de las ideas de Sigmund Freud y de Jacques Lacan. En los capítulos que lo conforman se alude a temáticas vinculadas al cuerpo, los afectos, los cruces con la política, el estilo, la sexualidad y el género, las imágenes y el imaginario, el estatuto del inconsciente, la episteme y la epistemología. Se analiza, también, a autoras y autores vinculados, directa o indirectamente, con el psicoanálisis. Son transversales a estos estudios las cuestiones en torno a las nociones de sujeto, subjetividades y malestar, desde las diversas apropiaciones llevadas a cabo en el curso del siglo xx, y en coyunturas teórico-conceptuales recientes de la cultura contemporánea. Tramas y políticas de la lectura que vuelven una y otra vez sobre los textos y la letra para desentrañar sus significaciones. En este sentido, quienes escribimos en este libro partimos del reconocimiento del psicoanálisis como una teoría y discurso crítico que sigue interpelando a las humanidades y a las ciencias sociales.

El psicoanálisis, con su *corpus* viviente de conceptos, teorías y prácticas, irradia una multiplicidad de ecos, de lecturas sintomáticas, de ejercicios de desciframiento, de rebotes ondulatorios en las apropiaciones realizadas por las diversas disciplinas que conforman el ámbito de las humanidades. Como teoría crítica de la cultura, el psicoanálisis nos permite advertir los contraluces en la cultura

contemporánea. Propicia intersecciones, encuentros y desvíos de los constructos teóricos, prácticos o biográficos. De este modo, volver sobre algunas de las tesis interpretativas proporcionadas por el psicoanálisis, en el marco de nuevas condiciones de emergencia de las subjetividades, nos impulsa a proveernos de cartografías críticas para pensar los horizontes de un presente en común. De eso se trata: de recuperar el enigma con la obstinación del desciframiento.

El volumen está dividido en tres partes. Los ejes de la primera sección, «Síntomas, ecos y apropiaciones», se ocupan de mostrar la función heurística del psicoanálisis, su uso metodológico, los modos de recepción y las apropiaciones de sus tesis de interpretación en el ámbito de la cultura contemporánea. Los ecos del psicoanálisis son desplegados como mapas de los modos de recepción, resignificación y discusión en el campo de las humanidades. Los nombres de Carlos Baires, José Ingenieros, Ezequiel Martínez Estrada, Ludovico Ceriotto, León Rozitchner y Enrique Dussel conforman una trama llena de singularidades y resonancias respecto del psicoanálisis en la cultura filosófica argentina. Asimismo, la construcción del nombre propio en María Moreno constituye un camino que muestra, con lucidez, uno de los numerosos modos de apropiación de las claves psicoanalíticas más allá de los límites de su consideración en la clínica. Las cuestiones sobre sexualidad y género en Kierkegaard anticipan temas y polémicas retomados y delimitados por la teoría psicoanalítica en el siglo xx.

En la segunda sección, «Psicoanálisis, política y malestar», las reflexiones se inscriben en el anudamiento problemático entre psicoanálisis y política, las tensiones entre violencia y civilidad, las irrupciones y los entrecruzamientos epistémicos. Asimismo, se vuelve a pensar respecto del lugar que ha ocupado y ocupa el psicoanálisis en el campo de las ciencias naturales, las relaciones conflictivas del psicoanálisis con el marxismo y el examen de los vínculos posibles con las ciencias sociales. Estos son aspectos centrales para llevar a cabo la lectura de casos, como el de Marie Langer, en la cercanía de estallidos sociales acaecidos en la Argentina. El malestar y las formas de constitución de la subjetividad en tiempos tumultuosos demuestra la potencialidad del psicoanálisis como herramienta crítica que permite pensar la época, nuestra época: la violencia, los padecimientos, las situaciones traumáticas, el desamparo, la fragmentación social, la política y la comunidad.

Finalmente, los estudios reunidos en la tercera sección, «Teorías, estilos e inscripciones», discurren entre glosas y marginalias, entre malentendidos y traducciones. Se despliegan conjeturas que buscan entrar animosamente en las formu-

laciones complejas de los escritos lacanianos. Se ponen en juego investigaciones *infrecuentes*, exhaustivas búsquedas bibliográficas y se proponen claves interpretativas singulares. Las reflexiones forman parte de los recorridos posibles y también anhelados. Los diálogos y poéticas se abren camino al pasar por las obras de Gastón Bachelard, Michel Henry o Alain Badiou. Se trata de volver a pensar el sujeto y las subjetividades, los marcos regulatorios, los entrecruzamientos de los cuerpos y las propias prácticas.

Este libro es el resultado de un *workshop* organizado en el marco de un proyecto de investigación de la Universidad Nacional de Cuyo, «Lenguajes, cuerpos, afectos. Giros epistémicos y nuevas narrativas en las humanidades del siglo **xx**», coordinado por Marisa Muñoz y Aldana Contardi. Quienes participan en esta publicación provienen del ámbito de las humanidades y forman parte de universidades nacionales argentinas (Cuyo, Córdoba, Buenos Aires, Rosario, San Luis, Lanús y San Martín), instituciones del ámbito privado (Universidad del Aconcagua de Mendoza) y universidades del extranjero (Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Universidad de Los Lagos y Universidad Autónoma de Barcelona). Asimismo, este encuentro contó con el apoyo del Conicet, del FONCYT y de la SIIP-UNCUYO, y con los avales académicos del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL, UNCUYO) y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (CCT-Conicet). Los escritos, las lecturas y las claves hermenéuticas formaron parte de una conversación en común que no está concluida.

Marisa Muñoz y Aldana Contardi

I Síntomas, ecos y apropiaciones

La noche del sujeto. *Luz y oscuridad en el hábitat de las imágenes*

Norval Baitello Jr.¹

LA NOCHE INSONDABLE

En su ensayo «Blutiger Kopf und weiße Gestalt: die Nacht des Subjekts»² (1994), el pensador Dietmar Kamper dibuja un escenario sobre nuestra era de las imágenes, que se originan en la noche. Apoyándose en Hegel, cita:

El hombre es esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de infinitas imaginaciones, de imágenes que no se le ocurren o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, lo íntimo de la naturaleza, el puro uno mismo (p. 32. Traducción propia).

Y en la noche una cabeza ensangrentada o una figura blanca emergen aquí y allá, dice Hegel. En contraste o contraposición, Kamper cita a continuación a Bataille:

El mundo del sujeto es la noche, la noche instigadora e infinitamente sospechosa que provoca monstruos cuando la razón duerme. Afirmando incluso la locura transmite una pálida imagen (*Vorstellung*) de lo que sería el sujeto libre, lleno del momento, no sometido por el orden real. El sujeto abandona su propia esfera y se somete a los objetos del orden real en cuanto se ocupa del

¹ En colaboración con Birke Mersmann y Danielle Naves.

² «Cabeza sangrienta y figura blanca: la noche del sujeto» (traducción propia).

futuro. El sujeto es la devoración en la medida en que no se someta al trabajo. La devoración es el camino en que los seres separados se comunican entre sí (p. 41).

¿QUÉ SON LAS IMÁGENES? UNA ECOLOGÍA DE LAS IMÁGENES

De manera convencional se entiende por *imagen* una configuración que puede ser captada por nuestro sentido de la vista. Por lo tanto, un objeto visual. Independientemente del conocimiento actual sobre la neurología de la visión y sus conexiones con otros sentidos (así como la compensación de uno en ausencia de otro), un capítulo aparte, completamente ignorado por los llamados *visual studies*, sería interesante hacer una pequeña regresión arqueológica, un escenario construido por el «realismo hipotético» (propuesto por el biólogo Franz Wuketits³).

Somos primates, originalmente arborícolas, para quienes la vista y el oído eran los principales sentidos de alerta. Nuestro hábitat aéreo podía ser permanentemente observado gracias a nuestros numerosos ejes (columna dorsal, torácica y cervical, hombros y muñecas, pies como garras con tobillos, en muchos casos también una cola). Nuestra visión alcanzaba los 360 grados en todas las direcciones entre los ejes vertical y horizontal. Nuestro mundo perceptivo era un globo que recibía estímulos de todas partes. Un globo que se movía a saltos en el espacio aéreo de las copas de los árboles (Baitello, 2012).

Nuestro entorno inmediato, nuestra esfera de protección, recibía señales de alerta y amenaza a través de los dos sentidos de la distancia: la vista y el oído. Ellos tienen una naturaleza fóbica en su esencia más profunda, son sentidos que anuncian peligros y amenazas.

3 «Realismo hipotético: Es una posición epistemológica que dice que parte de la existencia de un mundo real también es de percepciones o experiencias subjetivas, [y] que este mundo muestra determinadas estructuras, que son cognoscibles por el sujeto al menos parcialmente. El realismo hipotético es una consecuencia de las epistemologías evolutivas» (traducción nuestra). («Hypotetischer Realismus: Eine erkenntnistheoretische Position, die davon ausgeht, daß es eine reale Welt auch außerhalb subjektiver Wahrnehmungen bzw. Erfahrungen gibt, daß diese Welt stets bestimmte Strukturen zeigt, die für das Subjekt zumindest teilweise erkennbar sind. Der h.R. ist eine Konsequenz der evolutionären Erkenntnistheorie» [Wuketits, 1985, p. 348]).

NUESTROS OTROS SENTIDOS

El tacto, el olfato, el gusto y la propiocepción constituyen sentidos endógenos, dentro de nuestras esferas aéreas (o dentro de nuestro cuerpo, en el caso de la propiocepción), sentidos que vinculan nuestra esfera con otras que habitan el mismo espacio aéreo. Mientras que la visión y el oído nos vinculan fuera de nuestras esferas, los otros sentidos permiten la interacción con otros globos y a veces nos vinculan con nuestra propia conciencia corporal. Así, nuestro aparato comunicativo se desarrolló en cuatro niveles: distancia, proximidad, intimidad e interioridad. Y también así son nuestras imágenes, configuraciones sensoriales de distancia, proximidad, intimidad e interioridad. Por lo tanto, no son solo visuales, pueden ser imágenes acústicas, táctiles, olfativas, gustativas o propioceptivas. Nuestras imágenes son nuestros vínculos (*Bindungen*) con los diferentes mundos en los que vivimos.

LA PRIMERA CATÁSTROFE DE LO HUMANO

La catástrofe climática que diezmó parte de los bosques —nuestro *oikos* original— sometió, subyugó —sujetó— a nuestros antepasados a un hábitat extraño y hostil, la sabana, en la que perdimos el globo multidimensional en el que vivíamos. Empezamos a vivir en el plano, en la superficie, una superficie que considerábamos profundidad, veíamos al nuevo *oikos* como la profundidad abismal donde vivían los demonios más temidos, nuestros principales depredadores. Allí nos tornamos sujetos. Sometidos a un entorno extremo y hostil, abandonados a nuestra propia fragilidad. La catástrofe de la hominización (Flusser, 1997, p. 150) produjo un nuevo ser humano, con un nuevo cuerpo, una nueva sociabilidad, una nueva manera de tratar con el entorno, una nueva constitución psíquica, sobre todo fundada en la «posición excéntrica» (Plessner, 2000, p. 61). Su condición de extrema fragilidad se convirtió en su impulso para la ampliación del grupo social que le protegía. La vida en las hordas nómadas profundizó la condición de *sujetos*, sometidos a un espacio hostil y a un orden tribal, una pequeña expansión del grupo original en torno a un macho alfa. El sujeto *in statu nascendi* es la instancia del miedo, el miedo al mundo exterior —el objeto— y el miedo al otro, al sustituto

del padre, la *Vaterhorde* (horda del padre), el llamado *Vaterangst* (miedo al padre) (Freud, 1982, p. 272, 299, 300-302).

Freud escribió en 1921, en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, que el hombre «es más bien un animal de hordas, un ser individual de una horda dirigida por un jefe» (traducción nuestra) («sei vielmehr ein Hordentier, ein Einzelwesen einer von einem Oberhaupt angeführten Horde» [Freud, 1982, p. 113]). Se apoya, sobre todo, en la hipótesis de Darwin (Freud, 1982, IX, p. 411). Destaco aquí que la palabra *Einzelwesen* (ser aislado) significa «estar solo», estar entregado a un entorno hostil, ser una existencia sometida al complejo objeto de amenazas externas e internas.

UN SUJETO ES AQUEL QUE ES LANZADO AL MUNDO DE ABAJO

La etimología profunda de la palabra «sujeto» confirma algunos significados importantes: la gran matriz de las lenguas europeas, el protoindoeuropeo, poseía, para designar las acciones de «lanzar» y «arrojar», el radical *yē-. Tal radical, extendido como *yak- yo-, produjo en latín dos verbos: 'iaciō' (lanzar, arrojar) e 'iaceō' (yacer). Los primeros, más los prefijos, dieron las palabras 'objeto', 'sujeto', 'proyectil', 'proyecto', 'inyección' y muchas otras. En griego, el mismo radical *yē dio lugar a 'iemi' (enviar, verter, echar). En hitita, 'ijami' (hago) y en tocario, 'A ya' (hacer). La ambivalencia del hacer (actividad) y el yacer (pasividad) queda así indicada etimológicamente.

El prefijo sub- procede del radical *upo, que en griego se convierte en 'hypo' (debajo) y en latín, a partir de la variante *(s)up-, se convierte en 'sub' (debajo), con el sentido de una acción secundaria, inferior, atenuada o disminuida. La acción de lanzar al mundo inferior, de ser arrojado al abismo de la inacción o de la acción reactiva permanente, al permanecer de la impotencia, es muy elocuente en la etimología indoeuropea de los componentes de la palabra «sujeto».

Una arqueología del concepto está presente en el origen de la palabra. A diferencia del sujeto, el concepto de existencia se sustenta en una espacialidad opuesta: no se somete, sino que se muestra, se presenta, levantándose y afuera, ante el otro. La palabra «existencia» trae la siguiente arqueología: originalmente procede de una raíz indoeuropea que significa «estar de pie», *sta. Esta raíz se convirtió en sto- en latín, 'statos' (estar de pie) en griego, 'tisthati' (estar de pie) en sánscrito, 'stan' (estar de pie) en germánico antiguo, 'ste' (pisar) en tocario B, 'a-ištata' en

persa antiguo, ‘hištaiti’ en avéstico. Resulta sorprendente la similitud de la palabra y sus significados en tantas lenguas, producto de que nacieron de la misma lengua materna hablada hace cinco, seis o siete mil años.

La palabra no se refiere a estar horizontal o colgado. Solo existe —al menos en las lenguas derivadas del indoeuropeo, que son casi todas las occidentales y algunas de Medio Oriente, el persa antiguo, de China, el tocario A y el tocario B y de la India, el sánscrito— lo que es vertical, lo que está de pie. Se trata, por lo tanto, de un significado gestual o postural muy antiguo representado en esta raíz lingüística. Y está presente en innumerables palabras de varias lenguas modernas, como *stehen*, estancia, estatua, estante, obstáculo, etc. Esta raíz indoeuropea se reduplicó, quedó como *si-st-, que en latín dio ‘sisto’ (parar, detener), origen de los verbos castellanos asistir, existir, persistir, subsistir, insistir, desistir.

Este profundo viaje a nuestra lengua tatarabuela nos ofrece tantas pruebas de la naturaleza corporal y gestual de la palabra «existir» que resulta imposible pensar en definiciones abstractas.

Si añadimos a «sisto» el prefijo ex-, que significa «hacia fuera», tenemos «existo», estar de pie de forma demostrativa, es decir, hacerse visible hacia fuera. Existir, literalmente, significa estar de pie mostrándose. Esto presupone la existencia de un otro, porque nos mostramos para que alguien nos vea. Así pues, nuestra existencia es por principio social. Existir es salir de uno mismo y erguirse, lo que significa, estar vivo, significa poseer la fuerza para mantenerse en pie. Esta fue la matriz de sentido que nos dio toda una familia de palabras derivadas del indoeuropeo *sta*, que dio el verbo latino *sistere* pero también dio los verbos *ser* y *estar*, principalmente, y a todos sus derivados (Baitello, 2019, p. 58-59).

DELANTE DE LA CATEDRAL DE NARBONA

Dietmar Kamper, el sociólogo del cuerpo, al visitar la Cathedrale Saint-Just et Saint-Pasteur, construida entre 1272 y 1340, pero nunca terminada, en la ciudad francesa de Narbona, observa las gárgolas de sus numerosos tejados y comenta a la psicoterapeuta Birke Mersmann que ellas serían la materialización plástica del concepto moderno de «sujeto». Posiblemente la aparición del «sujeto moderno». La ambivalencia entre el «yacer» y el «arrojar», la ambigüedad de ser monstruo que defiende contra monstruos, rechazando su propia naturaleza, su emergencia a partir del mundo ctónico, su origen en el inframundo. El sujeto moderno

se ve como aquel que tiene el poder de hacer el mundo y hacerse en el mundo. Kamper ubica en este ser gótico la antelación de la herida abierta de la modernidad: la creencia en las imágenes (y en palabras como imágenes), su fuerza, su potencia, su naturaleza fóbica (y, consecuentemente, su potencial contrafóbico, o sea de imágenes que pelean contra imágenes). Y sobre todo la sobrevaloración de la cabeza y de la cara.

¿QUÉ SON LAS GÁRGOLAS?

La palabra alemana *Wasserspeier* (desagüe) denota la función práctica de una gárgola: alejar las aguas del tejado de los muros de una catedral. Especialmente en las catedrales góticas, con sus pesadas y altas columnas, la base no podía desestabilizarse. En su funcionalidad como recolectores de agua ya estaban presentes en Egipto y Grecia, pero el uso simbólico, con figuras monstruosas, fue una innovación gótica, de finales de la Edad Media, pero con raíces en el Medioevo más profundo. Las leyendas cuentan que Saint Romain (siglo VII), obispo de Ruan, derrotó al dragón llamado La Garguouille, que aterrorizaba al pueblo y que vivía en la orilla izquierda del río Sena. Decapitado, su cabeza fue incorporada a la catedral con la función de ahuyentar cualquier mal que pudiera acercarse.

Así, las figuras monstruosas, no pocas veces también obscenas, pasaron a simbolizar el sometimiento de los monstruos y las bestias, que adoptaron el papel de vigilantes frente a sus iguales, representantes del mal. Causar miedo era su función, acentuando y reiterando todo el tiempo su papel amenazante.

GÁRGOLAS Y DECAPITACIÓN

Las gárgolas son símbolo de la hegemonía de la cabeza que somete al cuerpo. Los sujetos son cabezas decapitadas. Hay una ambivalencia aquí, tanto de las gárgolas como de los sujetos. El sujeto es el que actúa contra sí mismo, como las gárgolas, decapitadas, sometidas a sus verdugos, espantan a sus iguales, son una barrera contra sus propios semejantes. Es una actuación contra la propia acción. Esta ambivalencia de lo pasivo-activo es formulada así por Freud: «El yo-sujeto

es pasivo frente a los estímulos externos, activo por medio de sus propios impulsos» (Freud, 1982, p. 97).

«BAJO LA FASCINACIÓN DEL MIEDO» («IM BANNE DER ANGST»)

Estudiando a las gárgolas (*Wasserspeier*) y sus monstruosas figuras en las catedrales góticas, el etólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt y la historiadora del arte Christa Sütterlin encuentran la fascinación del miedo. Debido a esta fascinación, innumerables culturas humanas han utilizado figuras monstruosas como estrategia de agregación en torno a las creencias. Los autores escriben: «El miedo conduce además a la represión, una parálisis del pensamiento descrita por Freud. El miedo es en este sentido un adversario de la razón»⁴ (Eibl-Eibesfeldt, 1992, p. 450).

LOS SENTIDOS ANTITÉTICOS, LAS IMÁGENES ANTITÉTICAS

El ensayo seminal de Freud de 1910, «Über den Gegensinn der Urworte» («Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas», traducción propia), informa sobre la ambivalencia de las imágenes del inconsciente en su naturaleza arcaica. Inspirado por el lingüista Karl Abel, que relata la presencia de una sola palabra en el antiguo egipcio para designar conceptos opuestos, Freud observa la misma dinámica en las imágenes oníricas, y así confirma su carácter regresivo. Esta inversión polar del sentido, que puede oscilar entre débil-fuerte, bueno-malo, grande-pequeño, alto-bajo, también se da en palabras indoeuropeas o semíticas cuando se produce una inversión frecuente de fonemas (por ejemplo, leaf-folium [hoja], ren-Niere [riñón], etc.). Esta inversión fonética también se da en el lenguaje infantil y en los juegos con palabras.

Recordamos cómo a los niños les gusta jugar con la inversión del enunciado y cómo a menudo el trabajo onírico hace uso de la inversión de su material representativo con diversos fines. (Aquí ya no se trata de letras, sino de imágenes cuyo orden está invertido). (...) En la correspondencia entre la peculiaridad del trabajo onírico destacada al principio y la práctica de las lenguas más antiguas

4 «Angst führt ferner zur Verdrängung, einer Denklähmung, die Sigmund Freud beschrieb. Angst ist in diesem Sinne ein Widersacher der Vernunft».

descubierta por el investigador lingüístico, podemos ver una confirmación de nuestra opinión sobre el carácter regresivo y arcaico de la expresión de las ideas en los sueños⁵ (Freud, 1982, p. 234, traducción propia).

IMÁGENES ENDÓGENAS, IMÁGENES EXÓGENAS

El sentido común hace un uso erróneo de la palabra imagen. La sitúa exclusivamente, o al menos en su mayor parte, en el mundo exterior del objeto, reduciendo a menudo la imagen a la naturaleza de un producto. Así, no es raro escuchar expresiones como imagen rupestre, imagen cinematográfica, imagen fotográfica, imagen pictórica, expresiones en las que se confunde a la imagen con su medio, su soporte, y que, sobre todo, ignoran que incluso antes de que una imagen se exprese en cualquier medio fue imaginada internamente por un ser vivo. Así, hay al menos dos momentos de una imagen, un momento endógeno y un momento exógeno. La imagen no solo habita el mundo de los objetos, sino también el tránsito entre el sujeto y el objeto. Es intersubjetiva, lo que significa que está determinada tanto por la mirada del sujeto como por la mirada del material que la expresará, constituyendo un entorno complejo, un ambiente.

EL MUSEO DE LOS SUEÑOS DE FREUD: IMÁGENES EN SUSPENSIÓN EN EL MUNDO DE LA NOCHE

Viktor Mazin, creador del Museo de los Sueños de Freud en San Petersburgo (Rusia), presenta su espacio expositivo como un *museo del sujeto*, pero también como un *museo de la negación*. Es un lugar en el límite de la oscuridad posible para nuestros ojos, con imágenes proyectadas o bajo una luz tenue, que representa visualmente las descripciones de Freud sobre los sueños. Es una inmersión en

5 «Wir erinnern uns daran, wie gerne die Kinder mit der Umkehrung des Wortlautes spielen und wie häufig sich die Traumarbeit der Umkehrung ihres Darstellungsmaterials zu verschiedenen Zwecken bedient. (Hier sind es nicht mehr Buchstaben, sondern Bilder, deren Reihenfolge verkehrt wird.) (...) In der Übereinstimmung zwischen der eingangs hervorgehobenen Eigentümlichkeit der Traumarbeit und der von dem Sprachforscher aufgedeckten Praxis der ältesten Sprachen dürfen wir eine Bestätigung unserer Auffassung vom regressiven, archaischen Charakter des Gedankenausdruckes im Traume erblicken».

imágenes endógenas para que reverberen en el alma de los visitantes del museo. Así es como Viktor Mazin define al sujeto: «El sujeto es el conjunto de partes separadas del cuerpo, rasgos separados tomados de otras personas, palabras separadas pronunciadas por alguien»⁶ (Mazin, 2004, p. 17, traducción propia).

Llaman la atención en su descripción las «partes separadas del cuerpo», aisladas, sin vínculos entre sí, los «rasgos aislados (separados) tomados de otras personas», las «palabras aisladas» (que no cumplen su función principal, la de vincular). Aunque Freud rara vez utilizó la palabra *Subjekt*, el Museo de los Sueños de Freud coloca a todos sus visitantes en la condición de estar subyugados a las imágenes producidas por nosotros mismos.

DE NUEVO AL SUJETO DEGOLLADO: ¿QUIÉN ES EL AGENTE?

En el volumen III de la *Studienausgabe*, en *Trieb und Triebchicksale*, de 1915, Freud escribe: «El contraste de activo-pasivo no debe confundirse con el de Yo-Sujeto-Exterior-Objeto. El Yo se comporta de forma pasiva con el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él y de forma activa cuando reacciona ante ellos»⁷ (1982, p. 96-97, traducción propia).

Aquí tenemos una posición declarada contra el concepto del sujeto como agente solamente, a favor de una posición ambivalente de pasividad-actividad. El sujeto solo es agente cuando se somete. Solo es agente cuando actúa contra sí mismo.

¿QUÉ SON LAS SUBJETIVIDADES EN LOS NUEVOS AMBIENTES DE IMPLANTES DE SUEÑOS Y DESEOS?

¿Qué es la subjetividad, teniendo en cuenta la construcción artificial, intensamente determinada por algoritmos, de los hábitats de las imágenes de sujeto que se han presentado aquí? ¿Hay alguna subjetividad posible en los ambientes

6 «Subject is the assemblage of separate body parts, separate traits borrowed from other people, separate words uttered by somebody».

7 «Der Gegensatz von Aktiv-Passiv ist nicht mit dem von Ich-Subjekt-Außen-Objekt zu verwechseln. Das Ich verhält sich passiv gegen die Außenwelt, insofern es Reize von ihr empfängt, aktiv, wenn es auf dieselben reagiert».

del mundo contemporáneo en los que la especie humana esté siendo dirigida a la destrucción de sí misma y de su entorno en favor de unos pocos? ¿Son las subjetividades, las creencias en la omnipotencia de un *padre*, implantadas y reforzadas por la industria de la comunicación hipercapilarizada? ¿Los sueños y deseos de protección autoritaria o militarizada son ancestrales, regresivos, o se implantan permanentemente? ¿Vivimos un momento de profunda regresión, comandada por algoritmos que estimulan intencionadamente la *minoridad*, es decir, la infantilización y la no responsabilidad?

¿Son los algoritmos las gárgolas de nuestros tiempos?

AL FIN Y AL CABO, ¿SEGUIMOS SOÑANDO? EL OIKOS DEVASTADO O LA «CATÁSTROFE SIN NOMBRE»

Sóñar es lo contrario de estar alerta. Solo dormimos y soñamos cuando estamos seguros y protegidos. La filogénesis de la actividad onírica muestra que el sueño comienza con la homeotermia y se expande en las especies que han conquistado más seguridad, protección y han alcanzado un *oikos* amigable para la preservación de la vida. Con la «expansión infinitamente facilitada de las comunicaciones» (Marx y Engels, 1848) hemos visto nuestras viviendas devastadas por el *huracán mediático* (lo que Flusser denominó «tercera catástrofe o catástrofe sin nombre») que somete al planeta a los sueños e imágenes prefabricadas de que «cada uno tiene su propio destino», un «sujeto activo». Los resultados son muy visibles hoy: catástrofe climática, catástrofe humanitaria, catástrofe de razonabilidad, catástrofe de responsabilidad. Dietmar Kamper lo llamó «retirada de la firma», nadie firma por nada. La noche del sujeto se presenta como una posibilidad cercana, cada persona aislada se inoculará su propia negación y caminará activamente hacia ella.

EL DIVÁN Y LA EXISTENCIA

Sigmund Freud, al colocar a sus pacientes acostados en el elegante diván de su consultorio, ¿les ofrecía terapéuticamente la posición de gárgolas degolladas, de sujetos sometidos a un hábitat hostil constituido por ellos mismos? La posi-

ción horizontal del sujeto es la opuesta a la de la *existencia*, que presupone estar de pie. Es un estado regresivo, anterior a la dura «conquista de la vertical» (física y simbólica, que lleva una vida entera) (Pross, 1981). Reflexionar sobre las experiencias predicativas de la postura es practicar una ecología de nuestras emociones más profundas, es recordar nuestra ancestralidad corporal constitutiva de nuestra *psique*.

UNA ACTUACIÓN CONTRA LA PROPIA ACCIÓN

La consciencia de nuestra animalidad biológica evolutiva de Darwin tiene en Freud el contrapunto de la consciencia de nuestra animalidad psíquica. La sociabilidad compleja que desarrolló la especie humana, distinta de la sociabilidad compleja de los insectos, porque se funda sobre sujetos y sometimientos, nos conduce a una búsqueda incesante de conquista del espacio y del tiempo de otros. El cuidado inicial, presente tanto en los insectos como en los humanos, desaparece progresivamente en los últimos. Las estructuras sociales y políticas que caracterizan la ocupación del planeta por el hombre, durante los últimos siglos, no han hecho más que radicalizar la estrategia de sometimiento del otro, de la naturaleza, de los demás seres vivos, del propio hombre y del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

- BAITELLO, Norval (2012). *O pensamento sentado. Sobre glúteos, cadeiras e imagens*. San Leopoldo: Unisinos.
- (2019). *Existências penduradas. Selfies, retratos e outros penduricalhos*. San Leopoldo: Unisinos.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus y SÜTTERLIN, Christa (1992). *Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik*. München: Piper.
- FLUSSER, Vilém (1997). *Medienkultur*. Frankfurt: Fischer.
- FREUD, Sigmund (1982). *Studienausgabe Bd. I-X*. Frankfurt: Fischer.
- KAMPER, Dietmar (1994). *Bildstörungen. Im Orbit des Imaginären*. Stuttgart: Cantz.
- MAZIN, Viktor (2004). *Muzei Snovidenii Freuda*. San Petersburgo: Kabinet K.

PLESSNER, Helmuth (2000). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.

PROSS, Harry (1981). *Zwänge. Essay über symbolische Gewalt*. Berlin: Karin Kramer.

WUKETITS, Franz (1985). *Zustand und Bewußtsein. Leben als biophilosophische Synthese*. Hamburgo: Hoffmann & Campe.

*Ezequiel Martínez Estrada: padecimiento,
síntoma y nación*

Gerardo Oviedo

UN CONTEXTO

Virutas de un viejo libro, caligrafías de una escena de lectura. Hace casi dos décadas consagré un estudio a la obra del ensayista argentino Ezequiel Martínez Estrada, que llegó a publicarse tardíamente, recién a fines de 2015. Se trató de un trabajo independiente, en el doble sentido de no ligado a la investigación académica (me doctoré con otros temas) y elaborado en estilo libre, propio de la literatura de ideas. Como suele suceder, casi una cuarta parte de ese ensayo no llegó a publicarse. Entre el material que no conoció las librerías contaba con un puñado de páginas referidas a la dimensión *psicoanalítica*, más específicamente freudiana, de la topología trágica de Martínez Estrada. Menos decisiones autorales que editoriales contribuyeron a que un acápite completo atinente al tema fuera suprimido de la versión en papel. Puedo agregar que posteriormente a la aparición del libro no he vuelto a trabajar a Martínez Estrada. Evité utilizarlo como *corpus* de fuentes o archivo bibliográfico de artículos, ponencias o cursos, sustrayéndome deliberadamente al mandato erudito de *especializarme* en su legado, conforme a una ética ácrata frente al sistema académico. Obcecación que los años me hicieron declinar, razonablemente, conforme al cultivo de un *saber de aula* del que, pese a todo, formo parte, aun cuando el rumor del *saber de ágora*, como comprendieron Arturo Roig

y Horacio González con el autodidacta Ezequiel Martínez Estrada fuera su cifra secreta o su *conatus* intransferible; una pertinacia no sujeta a canje. Ahora, aquellas exiguas pero no deshonestas páginas encuentran una ocasión propicia para ser conjuradas en un espacio que no es el del turbado ensayista, pero que inconfesablemente añoraba, desde luego que con resentimiento: la cultura universitaria.

No es mi propósito revisitar la biblioteca psicológica de época que saqueara Ezequiel Martínez Estrada en su metafórica sintomatológica (pues en muchos de sus textos su aparato crítico es deliberadamente escamoteado o tácticamente simulado), pero sí rodear algunas calas de «psicología profunda» con las que este escritor social hurgara amargamente la conciencia del *ser nacional* (Oviedo, 2017) en nombre del muy notorio influjo de Sigmund Freud.

UN TEXTO

En la escritura ensayística de Martínez Estrada la poética intelectual denunciante y una grave estilística de contricción dramatizan hasta el paroxismo su ontología intuicionista de la nación (Terán, 2008, p. 242). Se trata de una confesión laica que narra un sueño arquetípico. Su mitografía espectral de positivista teológicamente converso y psiquiatra de multitudes tumultuarias le debe a un maestro no siempre reconocido —ni siquiera por él—, José María Ramos Mejía, la clave, como en bajo continuo, de sus diagnósticos apocalípticos: la alianza ominosa —no exenta de efemérides extasiadas— entre Locura y Revolución. En el caso de su vida la opción fue una sola y festiva: la Isla de Utopía. Lo que sigue es una anotación marginal, desviada y aun errática, en torno a este nudo gordiano del siglo **xx**. Vórtice de futuridad que algún historiador describió como las jornadas de «Las furias», envolviendo hasta el anciano Martínez Estrada —ya excomulgado del Grupo Sur— que se ofreciera al Che y a Fidel como miliciano voluntario de lo que fue el movimiento 26 de julio. Fábula o *factum*, la anécdota pertenece por igual a la esfera del mito.

No era aquel el clima de los años en los que todavía vivía Evita. En 1951 cayó fatalmente enfermo. Con sus poros tupidos de peronismo carnalmente intrusivo, Martínez Estrada contempló su piel chamuscada de manchas como si fuera una bahía de comezones. O una llaga que se extendía análogamente a un litoral marítimo. Agonizaba como un paciente dérmico de la llanura alucinada, o simplemente

onírica. Pero de mucho antes, seguramente, anhelaría un refugio hogareño en inmediaciones de una formación blanquecina de la costa atlántica bonaerense. Claro que la imagen de la bahía silente —espiritual y expectante— ya había sido alegorizada místicamente por un hijo de Bahía Blanca, Eduardo Mallea, elevándola a presea de la Argentina Invisible. Mientras, desde el iluminado desamparo de una habitación de hospital, Martínez Estrada salaba con peronismo las heridas de la crucifixión clínica que le deparaba su martirio cutáneo. El diagnóstico brotaba como una pústula rasgada: ¿dermatitis hipocondríaca?

Se trata de una circunstancia clínica durante mucho tiempo tenida por tan recurrente como enigmática.¹ De ahí la puesta en interrogación. Para algunos, sin embargo, definitivamente dilucidada.² Por lo que respecta al paciente, mientras, todo el diccionario del dolor se ve resumido en una sola página epidérmica. Heridas de superficie, muescas que sangran; las punzadas inapelables del significativo corporal cuando quema vivo. Ese consumado lector de Freud demostraba el fracaso rotundo de toda ilusión de cura sin analista, la frustración que espera a toda autocomplacencia en valerse por sí mismo de la emancipación del síntoma. La engañosa conclusión que resta luego de una autoilustración medita-

1 Christian Ferrer, en un acápite, traza con fineza un cuadro general: «Al principiar 1951 —año del revalúo del presidente Juan Domingo Perón—, Martínez Estrada cayó en cama, afectado por una variedad extraña y severa de los males cutáneos. Al comienzo le proliferaron las llagas y se pensó en la enfermedad de Addison y también en la lepra, razón por la cual se hicieron consultas con el Doctor Marcial Quiroga, jefe de la sección de Profilaxis de la Lepra del Ministerio de Salud Pública de la Nación. Luego, la piel entera se le ennegreció, inflándose en pequeñas costras que a veces rompían en descarnaciones, en pápulas, eruptivas, como muelas de cráteres, una salina sin solución de continuidad o “urticaria ampollosa”. Al mirarse en el espejo debió hacérsele evidente la enormidad de la transfiguración: su cara había adquirido coloración negra, lo que antiguamente se llamaba el “Mal de Bronce”. Ahora el hombre era crisálida, o bien mutante.

»La dolencia, al intensificarse sus síntomas, impidió al convaleciente los más mínimos movimientos, incluyendo la lectura, la escritura y la oratoria, tres pócimas que podrían haberlo aliviado. Quedó, literal y etimológicamente, “impedido”: ya no pudo hacer pie. Durante ese tiempo en que la mayoría de los argentinos creyó experimentar una incesante utopía plebeya, Martínez Estrada estuvo derrumbado por un padecimiento intensísimo, una “dermatitis de fuerte origen psíquico” que fue clasificada en el nomenclador de las enfermedades atópicas, es decir, “insólitas”. Cinco años después, en 1955, entre el estertor del gobierno peronista y el golpe de Estado que extirpó a su líder de la casa de gobierno, los médicos comprobaron que el morbo epidérmico comenzaba a retirarse del convaleciente. ¿Síntoma o milagro? También Perón tenía la piel manchada y probablemente padeciera una variante leve de soriasis» (Ferrer, 2015, p. 225-226).

2 Consigna Morgado (2018), concluyentemente: «En los Archivos Argentinos de Dermatología este autor pudo obtener información adicional importante. La llamada neurodermitis melánica es conocida hoy como dermatitis atópica» (p. 82).

tiva; la impunidad analítica individualista cuando prescinde de toda mediación del terapeuta a través de una alteridad autorizada. Así y todo, parece que nuestro indignado moralista, salvo excepcionalmente, se resistió tenazmente al auxilio de la psicoterapia.

En Martínez Estrada la espera de la consumación profanamente salvífica de una humanidad liberada que al fin viviera en la verdad, la justicia y la belleza tuvo primero que hundirse en el barro existencial rioplatense para luego, por fin, emerger como una escatología secularizada en el Caribe insurgente. Así actuó su fe anarcosocialista, que viró de Sarmiento a Martí sobre la misma constante mesiánico-secular de la utopización del horizonte de la Tierra. Ese cristiano fuera de la Iglesia que, al cabo de una vida penitente —y ya acometida su atribulada fenomenología nacional—, confió a la estrella de la boina del Che Guevara el centelleo libertador del *ámbito de destino* americano. Esperándolo todo de ese cielo evangélico insular, súbitamente desplomado sobre la placa tectónica continental y de pronto cubierto de un verde caribeño que prendería por todos lados. En lo posible, en las selvas argentinas, que ya hacia comienzos de los años sesenta devoraran, entre la sed, el hambre, el delirio y la delación, las primeras organizaciones armadas, precisamente a manos de comandantes segundos al cabo multiplicados. Martínez Estrada, autor de «La inundación»,³ creía que el cielo de los justos lo encharcaría finalmente todo, como en las crecidas periódicas que desbordan los arroyos y exceden las lagunas en la ancestral pampa. Al fin —pero esto intentarán aplicarlo los *jóvenes iracundos*—, un desborde liberador emergido desde las desembocaduras que horadan la costanera del Estuario pardo. No sin antes demoler —esto lo recomendaba agriamente nuestro ensayista—, ladrillo por ladrillo, su urbe capitalista de cimientos carcomidos y napas pestilentes. Policromías libertarias de banderas al cabo rojas, desleídas y vueltas a teñir con tonos de arcoíris étnicos en la América Latina del siglo **XXI**, intensificando su plurilingüismo de coloraturas *revolucionarias*. Arribeños andinos, todos los pigmentos dicentes se mixturán y desdoblan, incluyendo grises y claroscuros. Textualidades múltiplemente pic-

3 «Hacia una semana que estaban allí, refugiados de la inundación, que había cubierto casi completamente el pueblo. El agua formaba una inmensa laguna y no se veían pájaros, ni siquiera cerca de la Iglesia. Tras una sequía de tres meses, que obligó a llevar los ganados muy lejos, desbordó el río Largo como desde cincuenta años no se tenía noticias. A los tres días de lluvia diluviana salió del cauce y se volcó en la hondonada, donde alzábase la población. A la distancia se veían los techos y los molinos, las copas de los árboles y maderas y enseres boyantes» (Martínez Estrada, 1964, p. 201).

tóricas, enrevesadas, entreveradas y nunca, jamás, transparentes, *blanquizadas*. Pero la mezcla procrea mientras las combinaciones festejan.

El aguafiestas Martínez Estrada, pese a tantas ilusiones, traía siempre malas noticias en su profetismo inculpador. Su ilustración amarga de puritano en el burdel, de ungido errante de una religión política sin adeptos (antes de su experiencia cubana), lo emparentaba con Fernando Ortiz por una doble vía: los supuestos racialistas de una teoría de la *transculturación* que transfiguró el léxico del mestizaje en una idea de identidad nacional que era hegeliana aun sin conocimiento de la obra de quien además había sido un joven teólogo. Esto de un lado. Del otro, un *pathos* antillano de contraconquista.

Efectivamente, Martínez Estrada empleó el término «transculturación» en su ensayo *Análisis funcional de la cultura*, premiado en 1960 por la muy cubana Casa de las Américas y publicado dos años después. También, y con más precisión y generosidad en la cita, allí habló de «patología de la cultura». En este punto Martínez Estrada acude a Freud y a Erich Fromm, asistido por dos títulos ya muy notorios para la cultura argentina de inicios de los sesenta (y no poco gracias a la política editorial impulsada por el sociólogo italoargentino Gino Germani): *El malestar en la cultura* y *Psicoanálisis de la época contemporánea*. Pero también cita un libro de Paul Diel: *Psicoanálisis de la divinidad*.

Martínez Estrada se interesa por todo lo atinente a la vanidad y sus metamorfosis. Como se advierte, se trata de una enroscada acusación de narcisismo estéril, dirigida con insidia a los intelectuales académicos crudamente agrupados en el saber de aula que jamás toca la vida y, por cierto, repudia la calle. Sobre todo, las veredas y avenidas que conducen a la Plaza vociferante, ante la que Martínez Estrada fue, a su vez, el primero en horrorizarse y revolverse de espanto.

Nos distraemos un instante y ya Martínez Estrada nos señala con su dedo de sociólogo psicoanalítico. Basta con reconstruir su campo semántico: neurosis cultural, enfermedad mortal, paciente sin cura, formas patológicas artísticas y literarias, divinidad invisible (¿lo Inconsciente?), cuadro clínico de decadencia, pasión enfermiza del artificio, destierro del buen sentido de realidad. En fin, imposturas de la autoestima, ademanes obscenos y mórbidos de la simulación del talento, que Martínez Estrada, lector no menos asiduo de José Ingenieros, no siempre concede en su rol de arma tan astuta como desquiciada de la lucha por la vida. En su imputación, Martínez Estrada señala que, en parte,

el afán de notoriedad y el éxito que trae aparejado el premio fiduciario; en parte lo que Lukács llama el asalto a la razón, que no es sino la quiebra de los valores culturales de la filosofía, han desfigurado la perseverante tarea de constituir sobre soportes universales las ciencias del espíritu (Martínez Estrada, 1992[1961], p. 50-51).

Una de esas basas humanísticas las aportaba Freud, el liberador hermenéutico de almas atribuladas. Dos citas más en contrapunteo, más que promediando ya, esta apresurada intervención. Dice Martínez Estrada en *Análisis funcional de la cultura* que el «hombre es el esclavizador de sí mismo porque no sabe lo que hace, ni le duele, y para esto lo educan», más, con el fin de «aliviar esta penuria, Marx, que era humanista antes que economista, imaginó una complicada teoría del capitalismo», enseñando así que el «verdadero marxismo quiere liberar al hombre de sí tanto como del amo, porque él suele ser su amo peor, el “amo de sí mismo” que lo somete y expolia» (Martínez Estrada, 1992[1961], p. 83).

Una afinidad electiva superpuesta en una hebra de contemporaneidad. Leemos en *Freud y los límites del individualismo burgués* del filósofo marxista León Rozitchner, publicado en 1972, que el «niño, inerte, nace a la vida cultural, pero ejerciendo la agresividad contra sí mismo, contra su propio obstáculo adentro, como el acto más solitario y aislado», pero que después, «para poder vivir, se identifica con el otro». Claro que el otro con el cual se identifica es, fatalmente, «el dominador: el padre», «el mismo padre que, en realidad, sólo es un esclavo que no lo sabe» (Rozitchner, 2013[1972], p. 333).

El peor amo del sujeto reside en él —desdoblado, retraído o acechante—, coinciden Martínez Estrada y León Rozitchner. Ambos consueñan en un reverbero que arranca con Ramos Mejía.⁴ Entre ecos y resonancias, impregnaciones y per-

4 Es un *solaz retórico*, según Horacio González, el que emparenta estilísticamente a José María Ramos Mejía con Ezequiel Martínez Estrada, de modo que es posible descubrir el acento de un cierto darwinismo en *Radiografía de la pampa* y de un cierto vitalismo en *Las multitudes argentinas*. Se diría que idéntico parentesco retórico-anímico comunica a Martínez Estrada con Juan Agustín García, otro de los grandes positivistas argentinos. Como quiera que fuese, al concepto de multitud de Ramos Mejía e Ingenieros lo recorre una ambigüedad interna según la cual concita la civilización y desata la barbarie, ya que rebaja y eleva al individuo entre la masa atávica de la horda y la repentina iluminación colectiva del individuo atómicamente replegado. El simbolismo de Ramos Mejía, del cual el alegorismo es uno de sus resultados característicos, establece un sistema de correspondencias de signos de diverso origen que relacionan la naturaleza geológica y biológica con el cuerpo, la *psique*, la multitud y la historia, sin que aquellos pliegues que los acercan sean evidentes o transparentes, de modo que la ciencia se encarga de develar y establecer esas conexiones y envíos de un plano al otro.

meabilidades, no está de más recordar la propia autocomprensión freudiana de la *Radiografía de la pampa*. Su filosofía negativa consume menos el buen deseo del terapeuta que la profecía profana del indignado. Y, entre tanto, Sarmiento. Es que el drama histórico del *Facundo* había encontrado en el primer peronismo a su exégeta más radical y atribulado. Ya había culminado su clásico libro de 1933, *Radiografía de la pampa*, desbaratando la dialéctica del *Facundo*, de la que empero dejaba flotando en su revulsiva mezcla de invariantes y bucles la tensión antinómica que ahora ha devenido sistema y mundo, estilo y facticidad. El último epígrafe se titula «Civilización y barbarie», y de él se recuerdan algunos pasajes célebres, no el menor aquel que dice que lo «que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio», pues, en fin, no vio que «la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos» (Martínez Estrada, 1993[1933], p. 256).

Pesquisidora y satírica, la ciencia ramosmejiana hace de la burla y de la mirada torcida un método de indagación y descubrimiento empírico. Los *médicos literatos* del Hospital San Roque psiquiatrizaban la historia nacional con una teoría de la neurosis cultural, y así elaboraban una concepción del genio, la locura y la simulación, puesto que esta última categoría residía muy cercanamente a las ideas de las *caracterologías* y *psicologías* colectivas y nacionales. Esta historia psiquiátrica de la nación se veía a sí misma como auxiliar de la historia guerrera de Mitre y López, la develadora de las ocultas neuropatías del Estado en su transición a la plena organización normalizadora. Leemos ampliamente en *Restos pampeanos* que hay además una franca ligadura de Ramos Mejía con Martínez Estrada, que se suma a las que ostensiblemente se evidencian en el mutuo interés de ambos por la metáfora biológica, la exuberancia de morales del lenguaje y el descubrimiento de cierto animismo en la materia social. En este caso, se trata del hipnotismo que Ramos Mejía mantiene como preocupación médico-literaria bajo el influjo de las experiencias que le son contemporáneas, notoriamente las de Charcot, y que Martínez Estrada eleva a la condición de método de la crítica. Hipnotizar objetos, dice Martínez Estrada, como una manera de señalar que quiere extraer de ellos su esencia esquiva, que solo se revela cuando una mirada penetrante del crítico los paraliza y los sustrae de sus vínculos cotidianos. Martínez Estrada llamó a Perón «el gran hipnotizador». Él también hacía algo parecido. Inmovilizaba los cuerpos y la sociedad con sus ensalmos. Les sacaba su voluntad de vivir y a cambio de robarles sus impulsos autárquicos los esperaba con una ilusoria emancipación. Pero si Martínez Estrada usaba el hipnotismo crítico y Perón otra variedad del mismo saber hipnótico es evidente que estamos ante una lucha que emplea similares recursos en su afán por la orientación de las masas, de las multitudes argentinas. Horacio González se vale del hecho de que Martínez Estrada en *¿Qué es esto?* escribió que Perón era un fracasado con todos los estigmas clínicos de ese tipo freudiano ya habitual en las revistas de psiquiatría. Reponiendo comillas, también leemos una pregunta de Horacio González: «¿Estas tiradas de un escritor interesado además en pensar como “hipnotizador de objetos” y que llamó a realizar “el psicoanálisis de Perón” no reverberan de un modo semejante a como ahora respiran las frases de un León Rozitchner?» (González, 1999, p. 339).

Ese drama reencarnado tenía ya largamente un nombre concreto en su *retorno* y *transfiguración* en el siglo *xx*: peronismo.⁵ Es también una reencarnación de la América profunda y denegada: «abstraída».⁶ O mejor: *temible*. Pero entonces, de nuevo, un peronismo apenas asistido de alegorismos sociopsiquiátricos se erigía como la espectralidad no conjurada que captura la subjetividad encarnada. Tras semejante acontecer cambian hasta las coordenadas de lectura del canon literario nacional. En su *Sarmiento*, Ezequiel Martínez Estrada consignaba —acaso recordando a Rodó— que todavía «muchos leen *Facundo* y *Martín Fierro* sin miedo, como cuentos pintorescos y divertidos» (Martínez Estrada, 1969a[1946], p. 109). El *Facundo* «no ha envejecido porque las cosas perduran en su calidad de signos que conservan su semántica vieja», pues «sus líneas fundamentales, el mapa de los accidentes étnicos, políticos, sociales y culturales sigue teniendo la misma validez terráquea del mapa geográfico que le da forma y color» (p. 111).

Martínez Estrada declaró en 1958, o sea, a dos años del *¿Qué es esto?* y en el despunte del gobierno de Arturo Frondizi, que el segundo inspirador de su libro, tras Spengler, fue Freud. Afirma y reafirma haber leído cuidadosamente *Tótem y tabú* años antes de 1930. Martínez Estrada, como es notorio, se autoproclama precursor de la psicología social (término de amplia circulación, incluso extracadémica, a fines de la década del cincuenta, si pensamos solo en el nombre de Enrique Pichon-Rivière). Entretanto nuestro ensayista, muy en su reproche de intelectual lateral, asevera ser un lector freudiano ya en los años veinte. Con menos modestia sugiere que *Radiografía de la pampa* se anticipa a las tesis de Erich Fromm. Lo dice con el mismo tono que empleará años después para presentarse

5 «Y aquellos siniestros demonios de la llanura, que Sarmiento describió en el *Facundo*, no habían perecido. Están vivos en este instante y aplicados a la misma tarea pero bajo techo, en empresas muchísimo mayores que las de Rosas, Anchorena, Terrero y Urquiza. El 17 de octubre salieron a pedir cuenta de su cautiverio, a exigir un lugar en el sol, y aparecieron con sus cuchillos de matarifes en la cintura, amenazando con una San Bartolomé del barrio norte. Sentimos escalofríos viéndolos desfilar en una verdadera horda silenciosa con carteles que amenazaban con tomarse una revancha terrible» (Martínez Estrada, 1956, p. 28).

6 También en el contraste con el primer peronismo y la actitud de enjuiciamiento reflexivo encarada por *Sur* decía Fryda Schultz de Mantovani que «Buenos Aires ha hecho de Hispanoamérica una abstracción». «Siente que existe a sus espaldas, por encima de su cabeza —en abrazo envolvente, como las provincias argentinas— pero el territorio continental, es decir, la tierra, a ella no la toca. Hay el hombre de América y el hombre de Buenos Aires. El primero se muestra receloso —actitud cada vez más visible en estos años de aislamiento— ante la ciudad monstruosa a la que admiraba tanto. Para él la Argentina es Buenos Aires; tiene noticias de la pampa por *Facundo* y la poesía gauchesca, pero sólo en pequeñas dosis literarias» (Schultz de Mantovani, 1955, p. 99).

como precursor de Frantz Fanon. Como quiera que sea, Martínez Estrada plantea que la configuración sociológica, más precisamente simmeliana, de *Radiografía de la pampa*, se ilustra con categorías del método de Freud: interpretación de los sueños, censuras, sublimaciones, inhibiciones, olvidos y errores, transferencias, tabúes, etc. Dejemos la primera persona del singular a nuestro airado ensayista, para oír que «cada una de las seis partes de *Radiografía de la pampa* integra un tema fundamental de psicoanálisis social, que yo intuí veinte años antes de que se aceptase como método científico de interpretación», ya que hoy —añade con alarde— «son numerosas las obras del tipo de la reciente de Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*» (Martínez Estrada, 1969b, p. 134).

Además de *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada se sentía respaldado desde fines de los años cuarenta por su monumental estudio del poema de José Hernández. El sentido profundo de los actos humanos configura un drama dirigido a escorzar una finitud intransferible. José Hernández concibió a sus personajes como «frágiles plantas que crecen en las grietas de un muro de piedra». El *Martín Fierro* es «un poema en “negativo”», cuya «clave del sentido profundo encontramos en la historia del Hijo Mayor». La psicología profunda que aplica Martínez Estrada⁷ aquí siembra las pistas de una filosofía del destino o, si se quiere, del modo en que la historia pública resulta captable en la metonimia de *roles* librados a fuerzas exteriores e indescifrables. A esos *dramatis personae*,

si alguien les dijera que sólo han sido imágenes de un sueño, y todo una angustiada pesadilla, podrían convenir en que sí, aunque sin conceder que las imágenes de la vigilia sean más ciertas en la urdimbre de la realidad impenetrable (Martínez Estrada, 1958, p. 316).

Muy a cuenta viene cierta obra de Horacio González sobre el ensayo, precisamente publicada en ocasión de una discusión con psicoanalistas. Se trata de su tesis sobre

7 A propósito de estos pasajes, Jens Andermann (2000) observa lo siguiente: «Aquí ya no es la autenticidad muda e implacable del suelo pampeano que se le opone a los simulacros literarios; ahora hay otra textualidad, otra producción simbólica, un “contrapoema” que nos produce un goce casi perverso, pero —y por eso mismo— incomparablemente más intenso que aquel que despierta la literatura culta. No son nada casuales los ecos psicoanalíticos: el proyecto mismo de *Muerte y transfiguración* parece haberse inspirado en el modelo psicoanalítico de una crisis saludable que asimismo proporciona gran parte de su vocabulario crítico. El *Martín Fierro* de Martínez Estrada va transcurriendo, pues, en un “ambiente nocturno”, un paisaje de sueños cuya lógica interna está regida por mecanismos de omisión, desfiguración y desplazamiento» (p. 184-185).

el *centauro de los géneros* como lectura de curación. El ensayo de Martínez Estrada no es rehabilitación terapéutica sino drama hermenéutico. Afección interpretativa en vez de sanación reflexiva. La figura, tallada entre Hamlet y Lacan, del lector que se revuelca en el suelo, apunta a develar el anudamiento performativo de un modo de recepción que hace de la conmoción ética el sacudimiento interno de una vida. Un cimbreo en el modo de existir que, tras el acto de lectura, no será el mismo o será el otro (si se nos disculpa el borgismo rebajado a agua). Entiéndase, leer en con-torsión biográfica irreversible: reescribirse desde una flexión crucial en el retrato del mundo. Esta subjetividad moralmente agitada es un evento de la conciencia pública. La *lecto-praxis* ensayística toma a su cargo toda la fuerza configuradora de la sensibilidad y de la intelección eidética que pueda retener para sí el juego formal de la literatura. Veridicción y tropo supurando belleza. Esa revelación por la estética atraviesa, en la retórica catártica de Martínez Estrada, una legibilidad de realidades jeroglíficas yuxtapuestas y capas apelmazadas de significados soterrados.

Se sabe: nada de esto puede hacerse sin temor ni temblor. Descifrar lo siniestro y conjurar lo aterrador que irrumpen como enigma, pero también marcan estigmas, se eleva a divisa de un protocolo de lectura que es a la vez un procedimiento, una estrategia de permanecer entre nosotros, de seguir aquí. En fin, para alguien como Martínez Estrada, discípulo solapado de Leopoldo Lugones y hermano fraterno de Horacio Quiroga, sencillamente una estrategia para no suicidarse.

¿Asir los libros tiritando? ¿Subjetividad desfondada para afuera? ¿Discursividad de las tripas? Al menos leer palpando palimpsestos, rozando con la yema de los dedos el tegumento de los grafos. Hermenéuticas aferradas a la red de los sintagmas; interpretaciones agarradas de las texturas de los signos. En fin, pelajes de la letra, oraciones erizadas o contraídas, metonimia de intromisión entre paginación y órgano, delirio de encarnación entre ojo y escritura. «El Marcapiel», cantaba Luis Alberto Spinetta a fines de los años ochenta. «Dios quiere ser el viento», cantaba por entonces también. Al cabo de todo, comprensión radiográfica; captación a trasluz de lo que oculta protectoramente la carne en su literalidad proferente, inocencia perceptual o astucia gestual. Dice ahora Horacio González en su sobrecogida glosa que Martínez Estrada «propone la lectura con miedo, bajo el presupuesto de que estamos ante textos que no acallaron aún sus combates terribles» (González, 2006, p. 133).

¿Son todavía nuestros combates? Más atrás —espina *facúndica* mediante—, ¿por qué combatir? ¿Combatir?⁸ Por supuesto que no tengo respuestas. Ninguna. Cuando nombrar un país es también infringir un tabú arraigante o, se dirá, per-severar en un desvarío funesto. Admitido.

Pero quizá no sea solo un reduccionismo sociologista testificar, más que por un proyecto de lectura, por cierta vicisitud de lector conmovido y atribulado. Cuando menos aquel que, arqueándose de aflicción o estremeciéndose de perplejidad en su experiencia textual, sin embargo, siente crujir sus huesos mientras los jirones desvaídos de la mitografía nacional se secan y requiebran como un follaje otoñal. Como su hojarasca en el piso. No sabemos si ese temblor compulsivo —esa emoción vergonzante e inconfesable, interiormente desvestida y exteriormente impresentable—, decía, nos trastorna en silencio —la carne autoinfligida cuando se comunica por señas incomprensibles— o solo se resquebrajan suavemente unas costras de barro bajo nuestras suelas.

8 «En uno de los tramos de exaltación más evidentes del *Facundo* —escribe Horacio González— hay una proposición ensimismada. El autor se pregunta si Rosas es “una manifestación social, una fórmula de una manera de ser de un pueblo” para considerar las razones existentes para combatirlo. ¿Se sostienen estas en el caso de que la materia a combatir esté tan profundamente enraizada en la urdimbre social? “¿Para qué os obstináis en combatirlo si es fatal, forzoso, natural y lógico? ¡Dios mío! ¿Para qué lo combatís?” Este momento del libro es aquel en que gira en el aire, encontrará una solución política para la pregunta, pero desde el punto de vista de su armazón retórico, por primera vez queda a la vista que el problema planteado no tiene solución. Por poco que se le asigne relevancia a la “manera de ser de un pueblo” como determinación o personificación de caracteres sociales, el combate debe extraer razones de otro mundo existencial que no sea el de combatir “contra el pueblo” o instaurar un combate entre “dos pueblos”, como ostensiblemente reza la increíblemente simplificada fórmula de civilización y barbarie, que sin embargo queda como enigma, renuente a cualquier explicación. En efecto, en su momento sublime e insoportable, la escritura de Sarmiento se muestra como si dijéramos henchida —acaso como producto del sobrevuelo que ejercen textos como el *Discurso sobre las bellas letras* de Hugh Blair, libro de retórica que todo escritor de entonces consideraba consultable—. Durante toda la primera mitad del siglo XIX, Blair es motivo de sugerencia y debate, tal como lo demuestran los artículos de Vicente Fidel López en su exilio en Chile, al momento de estallar la gran discusión sobre clasicismo y romanticismo. Sarmiento entra en el *Facundo* en lo que es su profundo pozo negro, explicar por qué se combate desde un punto de vista más existencial que político» (González, 2012, p. 80-81).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERMANN, Jens (2000). *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- FERRER, Christian (2015). *La amargura metódica. Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GONZÁLEZ, Horacio (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.
- (2006). *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*. Buenos Aires: Colihue.
- (2012). *Lengua del ultraje. De la Generación del 37 a David Viñas*. Buenos Aires: Colihue.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel (1956). *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires: Lautaro.
- (1958). *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Tomo I (segunda edición corregida). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1964). *Antología*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1969a[1946]). *Sarmiento*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1969b). *Leer y escribir*. México DF: Joaquín Mortiz.
- (1992[1961]). *Análisis funcional de la cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (1993[1933]). *Radiografía de la pampa* (edición crítica). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MORGADO, Juan Sebastián (2018). *La angustia existencial de Martínez Estrada. Una primera aproximación psicoanalítica*. Buenos Aires: Ajedrez de Estilo.
- OVIEDO, Gerardo (2015). *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la pampa y la Isla de Utopía*. Pról. por Horacio González. Buenos Aires: Caterva.
- (2017). El ensayo del “ser nacional” (I): Ezequiel Martínez Estrada y Gilberto Freyre. En M. Croce (Dir.), *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña*. Tomo IV. *De la vanguardia a la caída de los gobiernos populistas (1922-1955)*. Villa María, Córdoba: Eduvim.
- ROZITCHNER, León (2013[1972]). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- SCHULTZ DE MANTOVANI, Fryda (1955). La América abstracta. *Sur*, 237, 99-102.
- TERÁN, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina (1810-1980)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

*La filosofía como trabajo del deseo.
Los filamentos y nervaduras sensibles
del pensamiento en los escritos de León Rozitchner*

Aldana Contardi

León Rozitchner incorpora el psicoanálisis freudiano, asume algunas de sus tesis, sus conceptos y sus perspectivas en formas muy diversas. Nuestro trabajo parte de la inquietud que provoca el singular uso del psicoanálisis en la filosofía de Rozitchner y las resonancias de Freud en la propia definición de filosofía en los intersticios de algunos de sus escritos.

La afirmación con la que abre su texto sobre Simón Rodríguez, según la cual «toda obra de reflexión como toda obra de arte es trabajo del deseo» (Rozitchner, 2012, p. 21), nos convoca a pensar el lugar fundante del deseo para la filosofía. Sentimiento, imaginación y pensamiento anudados en una concepción de la filosofía que se hace palabra articulada al sentimiento que el cuerpo memorioso modula. La filosofía es otro modo de hacer visible el drama interno del sujeto que se debate entre la angustia de muerte y el coraje del deseo.

Este trabajo se despliega en cuatro aspectos significativos para rastrear el modo como se advierten esas resonancias del psicoanálisis en las elaboraciones de Rozitchner. Es un recorrido con paradas y entradas posibles, ya que la obra de este filósofo argentino es profusa. El primer momento está dedicado a recuperar en la lectura de Simón Rodríguez, en su figura, las claves de lectura que esboza y que dejan ver repercusiones del psicoanálisis en su perspectiva. El segundo momento se centra en la consideración de algunas de las implicancias de la con-

formación afectiva del sujeto. En el tercero se ven las claves interpretativas que contiene el materialismo ensoñado. Y, finalmente, se recupera la noción de filosofía de Rozitchner.

DESEO

El deseo como motor de toda creación y trabajo y, específicamente, como movilizador de la reflexión de Simón Rodríguez es una idea que atraviesa la lectura de su figura, como Rozitchner se encarga de precisar en el comienzo de su escrito:

Toda obra de reflexión como toda obra de arte es trabajo del deseo, y proviene de ese punto incandescente que anima desde lo hondo del sujeto lo que en él se debate en cada acto de su vida. Ese deseo prolonga y desarrolla una cifra originaria que se encarna como destino en cada uno: el drama del propio origen, los personajes y los fantasmas que animaron con sus rostros y sus afectos nuestro cuerpo y nuestra sangre con que les dimos vida. Con esa vida ajena hicimos la nuestra, porque de allí partimos. El drama del propio origen se desarrolla en el limitado tiempo de la vida; aquí el deseo organizará las figuras de su anhelo para continuar, adultos, ese debate interminable por la propia historia individual, intransferible, nos inscribe ahora en un drama ampliado y en la historia de otros hombres. Es en este mundo extendido donde verificaremos la verdad o la falsedad de la coherencia encarnada que desarrollamos desde ese drama interno: si nos hemos hecho cómplices para salvarnos de la angustia de la muerte que se despierta cuando queremos dejar de ser lo que ellos han hecho de nosotros, o hemos tenido el coraje de enfrentarlos a la luz del día y animar con nuestras ganas y nuestro amor un hombre nuevo, diferente (Rozitchner, 2012, p. 21).

Esta es, básicamente, la paradoja que Rozitchner encuentra: para que el deseo individual —las ganas, dice él— se desarrolle como deseo histórico hay que nacer desde un segundo nacimiento, engendrarse dentro de uno, elegirse desde ese deseo primero que nos trajo a la vida, el de nuestros padres, y que no dependía de nosotros para hacernos (2012, p. 21).

La verdad del deseo surge insobornable desde las energías de un cuerpo apasionado, cuando no queda restringido al propio cuerpo o solo al de otro como acompañante en el cual busca su placer, su seguridad y su consuelo, expande su energía abriéndose. Rozitchner admira el ímpetu, el coraje, la capacidad de resistencia y la verdad que habita en los escritos de Simón Rodríguez. Entiende que hay que «sentir en sí mismo un deseo semejante para animar en verdad ese deseo hecho obra» (p. 22).

León Rozitchner lee e interpreta en la figura de Simón Rodríguez el drama de todo nacimiento, que en su caso se redobra: quedar expuestos a la intemperie de la vida. Ese redoblamiento alude al primer abandono del vientre de la madre, que coincide con el abandono en el mundo que inscribió en su cuerpo el desgarramiento imborrable de la falta de amor: «nacer a la vida de un afecto asesino que le dio desde la vida también la muerte, matriz helada porque fue abandonado en la calle» (p. 23). De modo tal que para León Rozitchner leer ese deseo en él es reanimar el propio deseo defraudado, la cifra originaria, insatisfecha en cada uno: animar en uno mismo el drama fundamental con el que se inaugura la vida entre los hombres (p. 23).

Si seguimos el hilo de la exposición de Rozitchner advertimos que él interpreta que el fundamento de todo saber es un núcleo desgarrado, una experiencia capital, honda y dolorosa. Se trata de un núcleo fundamental de toda contradicción vivida, que se prolonga en otras relaciones sociales, desde el amor hasta las relaciones políticas o militares, entre otras (p. 24).

Saber, para Simón Rodríguez, es actualizar ese drama asumido en la tensión entre el deseo de ser amado y quien reconoce o no ese amor y lo condena al sufrimiento. Para explicar la centralidad del sentimiento en la constitución corporal desde las primeras experiencias Rozitchner afirma que:

Sentir el sufrimiento del otro como propio es la clave fundamental que da sentido a toda vida: saber si nuestro propio cuerpo pudo ser el lugar de una acogida cálida donde el otro tiene para mí un valor semejante al de mi propia vida. Este es el lugar de la equivalencia del deseo, las «primeras nupcias del yo que se abre al otro como amado». El ser propio que se hace lecho cálido en la fluidez sensible de la carne que se expande y lo acoge, o la cerrazón inmisericorde del que aterrorizado se queda solo con su cuerpo frío que no quiere sufrir y convierte a su corazón en una tumba helada donde el amante rechazado yace (p. 25).

Y esa opción fundante determinará desde aquí el *drama inconsciente* que es la matriz propia con la cual cada uno se elige y nace. Por eso el filósofo argentino entiende que la experiencia desde la cual accedemos al saber habita en ese sentimiento: «no sabe el que quiere saber sino el que se atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio» (p. 25). La relación con los otros es una relación entrañable inscrita en el cuerpo individual, que a su vez está formando cuerpo con el cuerpo colectivo (p. 146).

Según destaca Rozitchner es posible distinguir un sentir verdadero y otro falso: compadecer o lastimarse, y remite a la experiencia de la contradicción asumida o negada. En este escrito se detiene en un tipo de sentimiento específico: la compasión. El que compadece padece con el otro desde la propia experiencia de su sufrimiento actualizado. Ha actualizado el núcleo de su ser sintiente. Se ha abierto una experiencia que todos, desde la niñez, hemos tenido: ver defraudado nuestro deseo de ser amados.

Vale la pena resaltar que el cuerpo es el lugar de la coherencia: pone en la balanza de la propia ecuación sentida y enfrenta dentro de sí, para evaluarlas desde el afecto, el «peso de las impresiones recibidas» (p. 29). En el caso de Simón Rodríguez, Rozitchner lee una transformación de la pena individual en el lugar sentido desde el cual enfrentar de otro modo la vida con los otros.

La noción de saber que está en juego no se dirige a un mero conocer, no queda acotada a lo que podríamos denominar *conocimiento*, un saber de algo de las cosas del mundo, sino al saber del otro como otro semejante en su ser sufriente. Esa es la experiencia de Simón Rodríguez:

Ese sentir el sufrimiento ajeno como propio, que duele como si mi propio cuerpo sufriera por el de él; este haber abierto las entrañas para que el otro sea reconocido, sentido como un lugar humano de partida con la propia vida que incluye la suya como necesaria, este punto incandescente del afecto donde yo y el otro se hace uno en la reverberación inclusiva y palpitante, es el punto de partida de todo saber, de todo sentir, de todo crear y de toda relación humana verdadera (p. 35).

La ampliación del propio cuerpo, la expansión del propio ser y la vinculación con cuerpos colectivos hacen posible cada saber, cada creación, cada obra de arte, cada explicación política. El afecto extiende el saber fundamental que se juega en el segundo nacimiento.

UN CUERPO QUE HABLA

El sujeto, entendido como núcleo de la verdad histórica, es una cuestión central en el pensamiento de León Rozitchner. La conformación histórico-corporal del sujeto anuda carne y afecto. Decir que un cuerpo habla implica comprenderlo como lo que posibilita la apertura al mundo social e histórico incluso antes de la aparición de la palabra y el lenguaje. El afecto resulta, según esta configuración,

constitutivo. El afecto es el que contiene el sentido. Todo afecto sería, según el filósofo argentino, un condensado de experiencias vividas.

Nuestro objetivo es analizar los alcances de la articulación cuerpo-afecto en la conformación material del sujeto. Para ello atendemos a la centralidad del deseo que anima al sujeto en cada instancia de su vida. Ese deseo prolonga y desarrolla una cifra originaria o el drama del propio origen que se encarna en cada uno. La propia historia individual, que es intransferible, se inscribe en un drama ampliado y en la historia de otros seres humanos.

Como sabemos, Rozitchner incorpora lecturas de Marx, Scheler y Freud para comprender la constitución de subjetividades individuales y colectivas y este trabajo se enmarca en una búsqueda que se orienta a dilucidar la lectura rozitchneriana del psicoanálisis, específicamente. Sin embargo, muchas de las tesis están atravesadas por estas lecturas múltiples y por sus propias reelaboraciones.

La noción de sujeto es central en los análisis desarrollados en *Freud y los límites del individualismo burgués* (2013a[1972]) y también en las conferencias editadas como *Freud y el problema del poder* (2015b[1982]). Esos textos contribuyen a la conformación de una teoría del sujeto complejizada, revisada, ampliada (Drivet, 2012, p. 79-80). Específicamente, encontramos una articulación entre teoría del sujeto y teoría crítica materialista. *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo* son lecturas clave en su valoración del psicoanálisis como un aporte para pensar la cultura, es decir, no circunscribiéndolo a su condición de clínica individual. En ese sentido, las producciones teóricas de Freud y de Marx le posibilitan pensar modos de *desmontar* la cultura dominante y propician una reflexión sobre el sujeto que advierte estratos diversos de análisis para pensar el sujeto/los sujetos de las sociedades modernas.

En *Freud y los límites del individualismo burgués* (2013a) Rozitchner «historiza marxistamente» (Acha, 2018) su argumentación, ahí define al sujeto del psicoanálisis como un sujeto burgués. Recordemos que Rozitchner afirma que se trata de un libro *con sujeto*, y ahí se pregunta por las condiciones de la eficacia personal y colectiva en el ámbito de la actividad política. La primera parte, «La distancia interior», se trata del obstáculo del tránsito de lo interior-subjetivo a lo histórico-colectivo. En la segunda parte, «La distancia exterior», se ocupa de las «determinaciones históricas de la subjetividad, y sobre la implicancia mutua entre psicoanálisis y política revolucionaria» (2013a, p. 15). Se trata de una co-constitución entre lo

individual y lo político. «El sujeto es también el lugar del debate histórico, y en él se verifica la verdad del sistema que lo atraviesa» (p. 25).

En ese texto distingue dos escisiones, lo que llama *distancias*, que conforman al sujeto y al individuo: la interior y la exterior. La primera de esas escisiones somete al yo a la crítica superyoica, y la segunda separa al sujeto de la colectividad. «La distancia interior configura el tránsito del narcisismo originario al sistema psíquico diferenciado en el cual, tras la resolución del conflicto edípico, el sujeto ocupa una posición en el régimen social regulador de la diferencia sexual» (Acha, 2018, p. 144). Como explica Omar Acha:

No hay solo un inconsciente reprimido que ha operado el pasaje de la representación-cosa a la representación-palabra. Hay también un represor inconsciente, superyoico, que ejerce una censura paterna sobre el lazo entre el niño y la madre. La amenaza simbólica veda el acceso carnal a la madre, fundando pues la fractura interna, inseparable de la externa, de la escisión del individuo respecto de la colectividad (2018, p. 144).

La interiorización de la estructura social en lo subjetivo alcanza eficacia por la forma en que matiza el cuerpo, corporalidad que en León Rozitchner (2015b) no debe comprenderse como escindida del pensamiento o *psique*:

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él (p. 85).

Y luego aclara: «Nuestro aparato psíquico, aquel que nos proporciona nuestro propio funcionamiento como sujetos, es congruente con la forma de aparecer de los objetos sociales» (p. 89).

El cuerpo, como lugar de la contradicción vivida, tematizado en este trabajo a partir de su interpretación de Simón Rodríguez, encuentra en la teoría de Freud su explicación:

Es el propio cuerpo personal el lugar donde el debate histórico plantea su contradicción, que será por lo tanto contradicción vivida, contradicción histórica subjetivada, convertida en destino personal. Lo cual no quiere decir, como veremos, que lo exterior o colectivo se oponga, sino por el contrario, que esta subjetividad debe recuperar la materialidad del campo histórico, los otros hombres y su

actividad colectiva, como único despliegue efectivo de la propia. Por lo tanto: prolongar su cuerpo en el cuerpo común de los demás hombres (p. 93).

La subjetividad histórica de cada sujeto es el lugar en el cual se constituye el debate de lo individual. El aparato psíquico no alude a un aparato biológico, definido anatómicamente, aunque supone que se desarrolla en un cuerpo biológico. Ese cuerpo biológico es el lugar material donde se desarrolla un aparato psíquico, es decir, afirma Rozitchner, histórico (p. 94).

De este modo, y según lo que hemos estado mostrando, la obra de Rozitchner está atravesada por la reflexión filosófica en torno a la subjetividad. En las décadas de 1950 y 1960 esa reflexión se alimentó de los aportes de Marx y más específicamente del joven Marx, sumados a su lectura de la fenomenología francesa (Exposto, 2018, p. 79). La problematización de los valores y las estructuras afectivo-subjetivas en Max Scheler también dan cuenta de esa reflexión. *Persona y comunidad* de 1962 es una obra significativa en ese sentido.

Fenomenología francesa, existencialismo y marxismo conforman una antropología materialista que se asienta en la concepción de la subjetividad como experiencia corporal históricamente situada (Exposto, 2018, p. 80). De modo tal que la comprensión de la subjetividad se complejiza a medida que se articulan las perspectivas de la crítica marxiana y el psicoanálisis freudiano. Rozitchner confronta con nociones de la subjetividad que intentan distanciarse de lo histórico. No acuerda ni con la idea de pensar un sujeto más allá de la historia ni con la historia prescindiendo del sujeto. De ahí que resulta relevante repensar las categorías y tesis de la teoría marxiana para enfatizar aspectos inconscientes de la práctica política.

En relación con los singulares aportes del psicoanálisis, enfatiza el carácter conflictivo del aparato psíquico, la necesidad de mostrar que las categorías freudianas del sujeto son también realidades históricas producidas socialmente y que la cura individual se prolonga y tiene como condición de posibilidad la perspectiva de la «cura colectiva» (Rozitchner, 2013a; Exposto, 2018, p. 82).

Dicho de otro modo, el análisis de Marx respecto de las contradicciones históricas y sociales ha de complementarse con el despliegue de Freud en relación con los conflictos de índole psíquico-subjetiva.

Las enseñanzas de Freud son tan importantes para el marxismo y la política porque convergen ratificando, en el análisis del sujeto extendido hasta mostrar las determinaciones del sistema en su más profunda subjetividad, las verdades que Marx analizó en las estructuras objetivadas del sistema de producción (Rozitchner, 2013a, p. 29).

Se trata de una lectura política de Freud (Exposto, 2018, p. 82) que converge con los aportes de Marx a la constitución de una crítica a la moderna sociedad burguesa. El sujeto es núcleo de verdad histórica, es una corporalidad en la que lo afectivo, lo imaginario y lo simbólico se enredan en ese cuerpo vivido. Es un modo de confrontar la separación entre la subjetividad, de la que se ocupa el psicoanálisis, y la dimensión histórico-política, de la que se ocupa la crítica marxista (Exposto, 2018, p. 86).

MATERIALISMO ENSOÑADO

Rozitchner entiende que en el origen de la vida hay una etapa arcaica en la cual la carne, que constituye la materia ensoñada desde el origen de la materialidad humana, organiza las primeras experiencias en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida («absoluto sin fisuras», le llama). La madre (*mater*) queda contenida como fuente viva en una memoria que, por ser originaria, «no tenía espejo para reflejarse porque las palabras como meros signos no existían» (Rozitchner, 2011, p. 9-10).

El hálito ensoñado penetra la materia y mientras abre al mundo le da sentido.

Esa madre apalabrada es el continuo sentido vaporoso que emana del cuerpo en el cual se abre lo que llamamos nuestra alma. Y es por eso que el alma no puede ser pensada separada de ella. Porque su estela ensoñada será el origen inconsciente de todo pensamiento: la conciencia (p. 11).

La conciencia es ese *éter* en el cual se inscriben todas las palabras, que no tiene conciencia de su propio fundamento sensible, donde lo originario y lo afectivo forman una única y tenue sustancia. «Esta es la paradoja: decir que un cuerpo habla, y después excluirlo de lo que las palabras dicen, como si el cuerpo no dijera nada» (p. 11). Lo que abre el sentido es la lengua afectiva, la lengua materna: lengua primera. Es la lengua que la madre le habla al niño «con palabras cocidas» que

son para el niño o la niña solo cuerpo ensoñado que su voz modula, es esa lengua que abre el sentido. Este «primer mundo» se origina antes de acceder al predominio implacable del tiempo y del espacio objetivo que las categorías restringirán.

La lengua llamada *paterna*, en la que todos estamos incluidos, ordena con su lógica el pensamiento y supone una lengua anterior que ha sido dejada de lado. Esa primera lengua «no tenía palabras que permitieran la separación entre significante y significado» (p. 13). Es necesario suponer esa primera lengua para hablar la que hablamos. Esa lengua que la madre vocaliza con el niño fue el fundamento de una experiencia sensible en la cual el sentido —atribuir una cualidad a una cosa— o la significación se formaban.

Rozitchner piensa que la matriz de toda lengua hablada tuvo que formarse para cada uno (y en cada uno) en un interregno surgente de la propia historia donde todavía el significante coincidía con el significado sin poder distinguirse. La experiencia sensible es el soporte del sentido. El ensueño materno sería el éter en el cual el sentido circula. Ahora bien, ese afecto que sostiene el ensoñamiento materno fue suplantado por el espectro patriarcal.

El desarrollo humano desde el estadio prematuro del nacimiento del niño es el único origen histórico. La historia recomienza cuando uno nace (p. 16-17). Si la madre no hubiera abierto con el hijo el espacio del ensoñamiento que es la trama del pensamiento ninguna lengua hubiera podido crearse, porque no habría habido una materia ensoñada en la cual inscribirse.

El afecto es el que contiene el sentido. Y es, además, lo que se reaviva cuando pensamos. En sus palabras: «todo afecto sería un condensado apretado, ceñido, de experiencias vividas pasadas» (p. 18). El amor materno sostiene, para León Rozitchner, y se despliega en todas las relaciones adultas generosas, fraternas y amorosas. Y esto sucede porque estos primeros enlaces permanecen para siempre inscriptos como marcas indelebles. La materialidad ensoñada es el fundamento primero de todo sentido y la lengua materna el fundamento de la materialidad histórica. En sus palabras:

A las dos lenguas —lengua materna y palabra paterna— algo debe sostenerlas para que puedan existir, y entonces la «palabra» patriarcal debe moverse metamorfoseando el mismo elemento etéreo y afectivo (en tanto afecto que sostiene el sentido) de la lengua materna originaria, sin la cual esa palabra no existiría, ahuyentada por el espectro del terror patriarcal que la suplanta sin reconocerla como estando en el origen del pensar humano. Por eso la lengua materna es el fundamento de la materialidad histórica, que existe mientras haya hombres vivos: mientras los hombres

hablan, imaginan, piensan o sienten, porque es un continuo ensoñado presente en la *simultaneidad* viviente de todos los hombres que hacen que ella sea (p. 20).

Ahora bien, es el terror lo que separa una lengua de otra. El espectro afectivo e imaginario del padre que *aniquila* el sentimiento amoroso del ensoñamiento. Sin embargo, el sostén ensoñado materno es indestructible, abre sentido y hace posible que, en modos diversos, cuando se trata de reencontrar ese sentido, acontezca la creación poética o filosófica. La palabra poética prolonga la lengua materna, se vincula con ese sentido y ensoñamiento de las primeras palabras. En su perspectiva, «la poesía abre, para que florezca, la materialidad humana ensoñada primera, sin la cual el sentido mágico de la vivencia poética no existiría y la vida cantante y sonante tampoco» (p. 23).

Solo hay deseo verdadero cuando la percepción se impregna de la memoria ensoñada de la infancia. El ensoñamiento que inaugura la historia desde lo materno y le devuelve su sentido humano originario refule en toda presencia de sentido pleno. Es por esto que no se puede hablar de materialismo, de cuerpo humano, si no recuperamos «el sentido que, por ser histórico, la experiencia ensoñada con la madre le agrega para siempre a la materia. Deseada e imposible al mismo tiempo» (p. 29).

El amor recíproco y el acogimiento amoroso sin equivalencias de la madre al hijo y el reconocimiento de su existencia como formando parte de la suya, eso queda congelado como si su realización no fuera posible en la sociedad adulta. Por eso la experiencia arcaica con la madre, negada pero siempre viva, sin embargo, insiste: se convierte en la cantera o en la reserva oculta de la cual extraen la reflexión metafísica y ética sus nociones abstractas, negando la experiencia sensible de la infancia, ahora sublimada: Dios, el Ser, lo absoluto, lo infinito, lo trascendente, el espíritu, etc.

No decimos que el Ser sea la madre, decimos que al concepto «ser» sólo podemos pensarlo desde ella, porque es la premisa sensible de todo pensamiento. La experiencia con el cuerpo de la madre fue sustituida por un cuerpo de palabras, acariciadas en la poesía, cortadas por el filo de la razón patriarcal en la metafísica y en la reflexión teórica a la que siempre esa otra dimensión le falta (p. 31).

¿Qué significa que lo que está en la base sea la ensoñación o un materialismo ensoñado? Que ensoñación sería la materia del ensueño, anterior al sueño, el

suelo afectivo que emana del cuerpo y que hace que cada relación vivida con alguien o algo pueda aparecer como sentida y cualificada en su ser presencia como teniendo un sentido.

La palabra «ser» es radicalmente heterogénea con lo que evoca el nombre *mamá* enunciado en voz queda: la una vacía, la otra llena. El destello de la presencia viva de la primera lengua, la lengua del afecto materno, es lo que abre la posibilidad de un pensamiento sensible (p. 53-57).

En la conformación histórico-corporal del sujeto desde su primer vínculo con la madre se anudan carne y afecto, lo que posibilita incluso antes de la aparición de la palabra y el lenguaje, la categoría y el concepto, una apertura al mundo social e histórico (Kohan, 2011). Según lo que venimos planteando, el materialismo ensoñado marca la presencia profunda del «otro» en la constitución del sujeto y en la apertura del sentido. La materia ensoñada es noción clave, alude al enlace con otro cuerpo, el cuerpo materno que dio vida. Es decir, es fundamental atender a la experiencia afectiva formadora de la corporeidad ensoñada (Exposto, 2016, p. 213).

Para Rozitchner tanto el afecto como la lengua, la imaginación y el pensar son producciones materiales que han sido elaboradas en la relación social y afectiva con los otros: «lo que somos es producto de las relaciones sociales que nos han creado» (Rozitchner, citado en Exposto, 2016, p. 215). Las estructuras afectivo-sensitivas de los cuerpos no son algo previo, algo ya dado, sino que es el material a partir del cual se constituyen, con los otros, estrategias de vidas en común (Exposto, 2016, p. 215). Lo que somos también es producto del contacto de la materia con la materia, del cuerpo con la *mater*.

Desde la infancia se elaboran en el cuerpo experiencias ligadas al enlace ensoñado con la madre/*mater* y otras experiencias referidas al *espectro patriarcal*. En estas últimas lo que prima es el terror como negación y devaluación de esa materialidad ensoñada que es constitutiva de la corporeidad histórica. La subjetividad, entonces, está tensionada entre esas experiencias.

Según Exposto, Rozitchner reelabora el concepto de *mater*: el materialismo debe partir de la alianza del cuerpo del infante con la madre, afirma que allí se encuentra el fundamento primero de acceso del sujeto a la historia, allí se halla el basamento del sentido afectivo de los cuerpos (p. 216). Eso implica una reescritura de la acepción de la palabra *mater*: «Ahora es un concepto técnico igual a materia, mamá, madre tierra, naturaleza, nación, patria, Pachamama, etc. y adquiere, según el caso, las determinaciones conceptuales de lo originario» (p. 216).

Mater remite a la necesidad material de pensar el inicio existencial vinculante, *mater* como alianza o vínculo de los cuerpos, del cuerpo del niño o niña y la madre, y también podría pensarse como un comienzo colectivo en el vínculo de la *mater*-madre tierra común a los cuerpos de una nación, de una comunidad, de un colectivo. La noción de *mater* remite a pensar el lazo común de los cuerpos: gestación de sentido a partir del cuerpo. La historia material de la producción afectiva del sujeto, en la gestación y devenir de sus lógicas sintientes es quizá lo más importante del materialismo histórico (p. 216).

¿No está todo lo que se juega en su pensamiento acerca del materialismo ensoñado en el poema de Gelman que abre el texto («Carta a mi madre»)? «¿Por qué escribo versos?¹ / ¿para volver al vientre donde cada palabra va a nacer? / ¿por hilo tenue? / la poesía ¿es simulacro de vos? / ¿tus penas y tus goces? / ¿te destruí conmigo? / ¿por eso escribo versos?

FILOSOFÍA

Antes que un lenguaje, hay en la filosofía, tal como la entiende León Rozitchner, un encadenamiento de vivencias, procesos de sentido a partir de los cuales es posible abrir una dimensión distinta de nuestros modos de vida (Sucksdorf, 2022). Uno de los textos en los que con mayor claridad explicita cuál es su comprensión de la filosofía es un escrito publicado en *Página 12* el 24 de julio de 2007, que se incluye en el volumen *Ensoñaciones* (2015c), edición de la Biblioteca Nacional. El escrito, que lleva por título «Justificado para no ir a un Congreso de Filosofía», alude, de modo apretado, a dos concepciones de la filosofía que, a su juicio, se oponen.

De la filosofía se dice que es una pasionaria: ama a la sabiduría. Pero de ese amor perdido muchos sólo se acuerdan en los congresos. La filosofía, entre nosotros y aún más lejos, es la expresión de un pensamiento que se abre solo en el espacio más abstracto de la palabra, donde la razón se mueve con conceptos, sin filamentos ni nervaduras sensibles (p. 108).

1 Mantenemos la versión consignada por Rozitchner en *Materialismo ensoñado* (2011, p. 9), a pesar de que el inicio de la cita difiere del poema original: «¿por eso escribo versos? / ¿para volver al vientre donde cada palabra va a nacer? / ¿por hilo tenue? / la poesía ¿es simulacro de vos? / ¿tus penas y tus goces? / ¿te destruí conmigo? / ¿por eso escribo versos?» (Gelman, 2012, p. 172).

En su modo profesionalizado, la filosofía se presenta como el «pensar más refinado y distanciado de lo imaginario y el afecto: olvida de dónde viene al querer llegar tan alto» (p. 108). Y luego continúa: «No porque no sienta sentimientos, sino simplemente porque no necesita avivarlos, cree, para escribir los conceptos» (p. 108). Nos detendremos en ese «cree», ya que da cuenta del distanciamiento de ese modo de comprensión. Este modo de ejercicio de la filosofía es un pensar abstracto, alejado de la materialidad sensible de quien piensa, Rozitchner lo identifica con los modos académicos del pensamiento. «En la filosofía, por lo menos en la académica, no hay valientes. Jean Wahl decía que la poesía era fuente de la filosofía: el problema es cómo hacer para que lo que tenemos de poético hable en la filosofía» (Rozitchner, 2015c, p. 108). Para Rozitchner poesía y filosofía indican una «experiencia personal de crear sentido que une el llamado “espíritu” a la llamada “materia” y pone en juego al sujeto que piensa, sea con imágenes o con meros conceptos» (2015c, p. 108). Sentencia: «Siento, imagino, pienso y por lo tanto existo. Distintas maneras de implicar la totalidad del sujeto» (p. 108).

De ahí que podemos decir que en su pensamiento esa experiencia personal que crea sentido no se circunscribe al ámbito de la razón, sino que implica esa trama sensible de la experiencia personal, que deja huellas y se actualiza, todavía más: implica la materialidad humana que organiza las primeras experiencias. Este modo de comprender la filosofía implica coraje para abrir esa trama ceñida de lo que el tiempo ha ido decantando en lo sensible de nuestro pasado y coraje también para volver a animarlo, porque, como veíamos en la figura de Simón Rodríguez, a veces implica una memoria de la inscripción del afecto, pero a veces es la experiencia de la inscripción en el cuerpo del desgarramiento imborrable de la falta de amor. «Es más fácil pedir prestadas ideas y conceptos que experimentar sentimientos e imágenes para animarse a que las nuestras “re-suenen”» (2015c, p. 109). El tener conceptos, en cambio, trabajar con meros conceptos, no requiere pruebas de que las ideas hayan resonado en algún espacio sensible y afectivo.

La filosofía tiene que ver con ese resonar, reverberar sentimientos e imágenes, con un paso a la palabra de «lo más sensible de nuestra vida» (2015c, p. 109). Para Rozitchner, además, la palabra necesita siempre de la melodía, la forma primera y arcaica de un cuerpo que se hizo sonido, que organizó el sentido, para que resuene como un eco infinito en los recovecos del cuerpo. Y eso no se inventa, ya que toda creación es recreación de algo anterior, de ese sentido abierto, de un «acon-

tecer originario» que abrió camino para que podamos luego llegar más hondo en la aprehensión del mundo con el pensamiento o con la creación artística.

Habíamos mencionado el coraje, Rozitchner remite al coraje de la re-creación, es decir a cierta valentía para retomar como punto de partida del pensamiento lo que más nos haya dolido o lo que más hayamos gozado. Coraje, entonces, es no tener miedo de aproximarnos a lo imaginario y al afecto.

Algunos filósofos, en cambio, toman distancia de lo que más amamos por medio del concepto y del pensamiento coherente y transparente (Hegel). Otros filósofos dicen lo mismo que los poetas, pero han tenido que hacerlo abstractamente para evitar la hoguera (Spinoza). «Entonces, la filosofía es un subterfugio para distanciarse o acercarse a la poesía y a la novelería» (2015c, p. 110). Finalmente, otra cuestión decisiva de ese texto y la concepción de filosofía ahí explícita es que «la imaginación también crea pensamiento» (2015c, p. 110).

Hay que hacer que la filosofía se haga palabra para que el seso se nos avive y despierte, pero con una palabra pegada al sentimiento que el cuerpo memorioso modula, y confirme o niegue lo que el pensamiento dice. El pensamiento siempre dialoga en nosotros mismos con el afecto y la imagen, como planta seca echando raíces en el agua oscura (p. 111).

Porque las palabras, y específicamente la palabra filosófica, cuando son solo conceptos, son una coraza para mantener la distancia con lo que sentimos y también con lo que tememos.

Entonces uno piensa que filósofos en serio son sólo los que han actualizado las marcas de lo originario en su pensamiento: cuando son poetas o narradores que piensan conceptos. Aunque corran el riesgo de quedarse solos, sin que nadie los acompañe, como a los deudos, con el sentimiento (p. 111).

Cristian Sucksdorf entiende que la diferencia planteada en relación con la filosofía no consiste tanto en oponer dos modalidades de la filosofía como dos disciplinas, y que tampoco se juega la diferencia en relación con la exterioridad política o social, es decir una diferencia en términos de *compromiso*. La diferencia se comprende por una teoría del sentido y una teoría del sujeto que Rozitchner sostiene y que puede reconstruirse más allá de los modos en que define la filosofía. La filosofía abstracta no se convierte en concreta por agregar *relaciones reales*, sino que lo definitorio es la modalidad del sentido que se pone en juego (Sucksdorf, 2022, p. 236).

Para el filósofo argentino el modo de producirse el sentido parte de la materialidad, de las vivencias que elabora como significaciones cada vez más abstractas, es decir, mediadas. El sentido es algo producido en la inmanencia mundana, el sentido se constituye desde la materia sensible y la marca de origen se vuelve imborrable (Sucksdorf, 2022, p. 238). Aun cuando esa teoría del sujeto y esa teoría del sentido podría reconstruirse a partir de numerosos textos en nuestro caso lo pensamos a partir de *Materialismo ensoñado* (2011).

A modo de conclusión, siempre abierta, podemos decir, a partir de este breve recorrido (no carente de saltos), que en León Rozitchner la experiencia personal que crea sentido no se circunscribe al ámbito de la razón, sino que implica una trama sensible, material, de la experiencia personal, que deja huellas y se actualiza. Todavía más: implica la materialidad humana que organiza las primeras experiencias. Esa relación con la *mater* es la cantera afectiva de la que todo sentido y creación se nutren. El modo de producirse el sentido parte de la materialidad y la filosofía no puede desentenderse de esa constitución subjetiva sensible.

En Rozitchner encontramos un uso metodológico del psicoanálisis, como herramienta de lectura de la figura de Rodríguez, ciertas nociones del psicoanálisis que operan en su modo de pensar y leer, y que movilizan en algunos pasajes o que fundamentan su pensamiento y lo que él comprende como filosofía.

La filosofía tiene que ver con ese resonar, reverberar sentimientos e imágenes, con el paso a la palabra de «lo más sensible de nuestra vida» y necesita que las ideas hayan resonado en algún espacio sensible y afectivo. Sentir, imaginar y pensar como constitutivos de la subjetividad existente. Si el cuerpo habla, si los enlaces afectivos son lo que abren el sentido, la filosofía no puede pensarse, ni practicarse, negando, ignorando o callando los cuerpos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHA, Omar (2018). *Encrucijadas de Psicoanálisis y marxismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- DRIVET, Leandro (2012). Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner. Psicoanálisis, Marxismos y crítica de la cultura. *Revista latinoamericana de estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 8(4), 78-89.

- EXPOSTO, Emiliano (2016). El materialismo ensoñado en la filosofía de León Rozitchner. *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA*, 3, 210-224.
- (2018). El problema de la subjetividad política en la filosofía de León Rozitchner. *Páginas de Filosofía*, 19(22), 77-99.
- EXPOSTO, Emiliano y RODRÍGUEZ VARELA, Gabriel (2019). Para otro diálogo entre marxismo y psicoanálisis freudiano: una relectura categorial de León Rozitchner. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 12, 223-244.
- GELMAN, Juan (2012). *Poesía reunida*. Tomo 2. Buenos Aires: Seix Barral.
- KOHAN, Néstor (2011). León Rozitchner, la filosofía como lucha y confrontación. *Topía*. Recuperado el 26/03/2026 de <https://www.topia.com.ar/articulos/le%C3%B3n-rozitchner-filosof%C3%AD-como-lucha-y-confrontaci%C3%B3n>.
- ROZITCHNER, León (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2012). *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2013a). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2013b[1962]). *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la actividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2015a). *Escritos psicoanalíticos: matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2015b[1982]). Freud y el problema del poder. En *Escritos psicoanalíticos: matar al padre, matar al hijo, matar a la madre* (p. 77-153). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- (2015c). *Ensoñaciones*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- SUCKSDORF, Cristian (2022). Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner. En M. Muñoz y A. Contardi, *La filosofía argentina de mediados del siglo XX: figuras, temas y perspectivas* (p. 229-246). Buenos Aires: Prometeo.

*Análisis interminable en cuotas:
olvido y construcción del nombre María Moreno*

Marcela Croce¹

Tres posibilidades evalué a la hora de abordar el vínculo entre psicoanálisis y humanidades. La más obvia transitaba la manifestación de conceptos psicoanalíticos en las disciplinas humanísticas, acotada devolución de favores a la decisión de emplear la literatura como prueba interna del psicoanálisis que practicó Freud. Al mismo orden corresponde remitir el regodeo en el método filológico puesto al servicio de rastrear etimologías en *Das Unheimliche*, para concluir que el prefijo negativo es la huella de algo que tuvo un significado y luego lo perdió e incluso llegó a invertirlo; también la asociación fonética interidiomática que justifica los enlaces abusivos en *Olvido del nombre propio* revista en ese rubro. La segunda posibilidad descansaba en el orden de las patologías, dimensión que me resulta más ajena porque apunta hacia el ejercicio clínico en el que me declaro absolutamente incompetente, al punto de que cualquier intervención que procurara en ese ámbito se arriesga a producir lesiones graves o al menos cicatrices inevitables. La tercera era la más tentadora y finalmente me pronuncié por ella, ya que habilitaba especulaciones y me brindaba la ambigua protección de un soporte exclusivamente

1 Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones de América Latina (INDEAL), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

verbal: de tal manera me empeñé en darle visos de teoría literaria a un concepto que apenas si apelaba a una analogía narrativa, como es el de *novela familiar*.

DESVÍO DEL NOMBRE PROPIO

«Nombre falso» se titula la sección inicial de *Contramarcha*, la autobiografía lectora de María Moreno, y es imposible sustraerse a la resonancia del relato de Ricardo Piglia que acarrea ese sintagma. En la misma línea, Tania Diz (2020) establece, al comentar *Black out*, que la circunstancia de que la autobiografía de escritora esté dedicada a Piglia y Beba Eguía requiere leerla a la par de *Los diarios de Emilio Renzi* que se publican contemporáneamente (p. 251). En los dos ejercicios introspectivos que serán el eje de mi indagación hay un fragmento de texto —breve en *Contramarcha*, varias páginas en *Black out*— que escapa a la segmentación precisa de cada volumen. El episodio de *Contramarcha* plasmado en ese liminar volverá amplificado hacia el final —así, precisamente, opera el trauma—, lo que confiere al conjunto una condición reiterativa propia del *autoplagio* en que se solaza la autora («para plagiar empiezo por casa» [Moreno, 2013, p. 85]), que *Black out* proclama mediante la serie de capítulos fijos titulados «Del otro lado de la puerta vaivén», «Ronda» y «La pasarela del alcohol», a los que se adosan respectivamente las clasificaciones de «microensayo», «territorio» y «retrato» (Moreno, 2016, p. 407). La circularidad promulgada por «Ronda» renuncia a la monotonía del juego infantil en la sucesión de tragos en cuyo fondo blanco asoma la cara de la desgracia del bolero «Noche de ronda»: «que las rondas no son buenas, / que hacen daño, que dan penas, / que se acaba por llorar». En *Contramarcha* el momento en que María Moreno se aparta de la fila del colectivo para esquivar a la profesora de Castellano responde a esa jerga militar que impone la retirada en tanto «decisión por el desvío (...), no es el otro el que nos obliga con su acción» (Moreno, 2020, p. 7). Hacia el cierre del libro, lejos de corregir el rumbo, se agregan predicados a la contramarcha, se afirma la estrategia, se desafía al psicoanálisis como develación a través de la lengua porque «nadie confiesa aquello que lo avergüenza profundamente, en parte porque no le es dable saberlo. Por supuesto, intento ser sincera, es decir miento con la verdad» (p. 168).

María Moreno, el «nombre que pegó y se quedó casi a pesar suyo» (Darrigrandi, Mahieux y Méndez, 2020, p. 15), es una mentira verdadera, combinación del

primer nombre (María, que de tan frecuente llega a disolverse en su condición de accesorio, de preliminar prescindible) y del apellido de quien era su marido cuando sobrevino el invento. Ahora se convirtió en un compilado de connotaciones y en el signo de una literatura plagaria, hipertrófica en su reciclaje —*cartonear* (Demaría, 2020, p. 217), *bricolar* y *cocolichear* (Pauls, 2020, p. 230) son verbos que le convienen—, una designación en la que quedó secuestrado el nombre civil Cristina Forero (y es sintomático, para usar un término desfachatadamente psicoanalítico, que en uno de los textos de *Subrayados* señale que «los mexicanos llaman plagio al secuestro» (Moreno, 2013, p. 85), como si esa irregularidad léxica propiciara la ansiada licencia para llamar secuestro al plagio).

Las razones que exhibe para trocar a Cristina Forero en María Moreno son esquivas. Apenas si ambas identificaciones conviven fugazmente en la portada de *El affair Skeffington*, ejercicio de falsario que en lugar de optar por una patologización tan demencial como la que promueve Max Nordau en los retratos calamitosos de *Entartung/Dégénérescence* coloca la *vida imaginaria* en la serie de Marcel Schwob, en la sucesión de *Historia universal de la infamia* de Borges, en el anticipo de *La literatura nazi en América* de Bolaño (e incluso en la premonición de la poeta evadida Cesárea Tinajero de *Los detectives salvajes*, según Amaro Castro [2020, p. 18]). Las «rimas humillantes» (Moreno, 2020, p. 16) con que la abuela ofuscaba a la nieta al asociarla a los personajes de *Los miserables* en versión radial de Abel Santa Cruz (Baptistina, Fantina o Eponina) no le hacen mella porque la niña queda fijada en Jean Valjean y su destino de cambiar de nombre «para huir de la ley» (p. 25) o de verlo acortado/alterado por su condición de «nadie» (p. 19). No es entonces cuando se trama el seudónimo que miente con la verdad, sino durante su paso por la revista *Status*, sin que quede claro si se trató de un simplismo requerido para dar con el tono aristocrático de la publicación pretenciosa o de una afirmación plebeya que se resistía a tan ostentosa escala.

Lo que impacta en la autobiografía, más que el origen, es el desglose de semejante emblema. La repetición de la inicial presume una ambición de estrellato cuya prueba ofrece Marilyn Monroe. El apellido Moreno reviste prosapia más galana: por un lado, el deseo de ser una escritora lateral como Marguerite Moreno, la amiga de Colette; por otro, la elección de Mariano Moreno como prócer favorito que, precisamente, era periodista, y cuyo carácter de preferido registra abolengo crítico: el de los «niños y criados favoritos» con que David Viñas (1964) califica la suspicacia de quien se lanza a la escritura desde el rincón privilegiado en que se

ubica para catar el mundo. El relato de vida proclama que «una única voz quedó fagocitada por “María Moreno”» (p. 27) en un gesto que invierte el de Fernando Pessoa con los heterónimos: a distancia del tejido de estilos diversos atribuidos a autores fabulados, aquí se trata de un estilo aglomerado y, en tren de etilismos que se vuelven dominantes y redundantes, de un efecto coctelera que se regocija con la mezcla y no se ufana de distinguir ingredientes ni sabores, sino que se empecina en paladearlos mixturados. «María Moreno» deja de ser «María Cristina», nombre de guaracha que se mofaba de la reina folklorizándola como doña Sisebuta, para plegarse a «Felisa Tolosa» de Luis César Amadori, también convocada en *Black out*. El nombre se revela unidad de textos, comunidad autorial, aunque sea bajo el relumbrón atropellado del tango: «Se llamaba Felisa Tolosa / y era guacha con nombre prestado, / el “Felisa” lo había pedido / y el “Tolosa” lo había inventado». En lugar de qué es un autor, interrogante que se alza con soberbia foucaultiana, Moreno se pregunta qué hay en un nombre. La respuesta más inmediata: una metáfora; en eso estriba la audacia de autobautizarse; es decir, aquel recurso en que el sentido se escapa, como desea la autobiógrafa para el momento de la muerte. Ya lo asentaba en *Subrayados. Leer hasta que la muerte nos separe*, certificando que todos los textos son un verbo unívoco conjugado por María Moreno y que cualquier afán de figuración remitido al relieve gráfico se desbarata en la contramarcha que le augura el subtítulo.

DOBLE LINAJE

Fue Martínez Estrada el primero que estableció el peso de un linaje contradictorio en la obra de un escritor. Lo hizo en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948), cuando mostró el tironeo que significaba para José Hernández ser hijo de Isabel Pueyrredón, de familia unitaria y oligárquica, y de Rafael Hernández, capataz federal de la estancia de su suegro. María, que simpatiza menos con el Hernández del *Martín Fierro* (prefiere entretenerse en insinuar una «*felatio* por turnos» [Moreno, 2016, p. 100] cuando Cruz y Fierro encaran hacia las tolдерías amarrados al porrón de ginebra) que con los ranqueles de Mansilla (¿será por el tratamiento siempre despectivo que merece el Moreno en el poema, uno asesinado en la primera parte y el otro humillado en una payada épica?), seguramente conoce esa condición del autor argentino a través de la relectura que le depara

Piglia en «Ideología y ficción en Borges», artículo que se popularizó —el término es excesivo para un producto intelectual sofisticado— como la teoría del *doble linaje*. Vuelta, ahora tácita, a Piglia, que repercute en la asimetría que representan en esta vida rememorada las figuras del padre y de la madre.

El padre ocupa las páginas iniciales de *Black out* que escapan al rosario de secciones, pero no a la lógica del accesorio: el rezo, se sabe, comienza con el Padre nuestro. La muerte del padre convoca sustancias líquidas: en el Delta Moreno nada a contracorriente para alejarse de la circunstancia fatal y disuelve las lágrimas en el río antes de sofocarlas en el alcohol. Cristóbal Forero «tenía perfil de emperador romano» (Moreno, 2016, p. 25), pero con dos irregularidades que se imprimen directamente sobre la hija. Por un lado, los «ojos oblicuos» (p. 25) que justificaron el apodo de Hirohito y que en María definen la cara achinada bajo cuya inflamación etílica deviene la «regente de un burdel de Hong Kong, una vieja esquimal internándose en la nieve para morir como en la película *Shangri-La*, la concubina repudiada por el traficante de té cantonés» (p. 400), o, con una mirada más despiadada que recuerda la del Sartre de *Las palabras*, Pichuco, un *bulldog* o «Peter Lorre representando a un borracho de Poe» (p. 400). Por otro lado, la boca de dientes torcidos y filosos, cuya «cualidad de herida» (p. 27) le otorgaba la equívoca sensualidad, nuevamente, de Sartre, que ostentaba «una boca Bardot clavada en la cabeza del existencialismo» (p. 29). Doble movimiento de desaprensión en la mirada inclemente que remata en un Edipo bebedor: «mi padre bebía para liquidarse, como yo. (...) Bebo en exceso porque bebo con la boca de mi padre» (p. 31).

Pero no es el único aspecto que reviste el Edipo en *Black out*, donde adquiere ribetes sociológicos para sumergirse en el microcosmos del conventillo en que se crio la niña bajo la mirada controladora de la abuela portera: «el Complejo de Edipo no me llevó tanto al padre como a esa feria de ingeniosos» (p. 41) que hacía de cada cuarto una patria y donde la bebida responde a la «presencia consoladora del alcohol» (p. 41) antes que al vicio o al abandono. Beber con la boca del padre y beber para consolarse del espanto del desarraigo y la pérdida —el alcohol es una patria, o al menos una «parroquia» (p. 357)— se convierten en alternativas edípicas previsiblemente desbaratadas por una madre que, «celosa de cualquier complicidad entre mi padre y yo» (p. 27), instala la diversidad por razones funcionales. No se trata de unitarios y federales, como en Hernández, ni de soldados de la patria y libros ingleses, como en Borges, sino de una doble prosapia alcohólica en que campea otra variante de la radicalidad etílica: así, frente a los efectos emotivos

que atenúa y exagera la copa, la madre química impone la eficacia higienista de la botella desinfectante que Moreno decide encarar con la estética del grotesco de la que priva al conventillo. Grotesco es llevar de vacaciones la tabla del inodoro «como si se tratara de un escudo de armas» (p. 97) sanitario; grotesco es el tono de la discusión científica imaginada en esa biografía atroz que es *El petiso orejado* (1995), que apenas si se diferencia por el cariz del crimen de la letanía positivista recitada como condena por la madre cuando acude a la «herencia degenerada» (p. 53) para descartar como *mala entraña* a las hijas del evangelista que son violadas por el pastor. El positivismo es el nombre de lo inmisericorde; la ciencia se erige en salvoconducto en pos de justificar la intolerancia de quienes se presentan como *sujetos del presunto saber*.

Estableciendo un reparto de bienes típico de cualquier heredad, aunque invirtiendo la dirección del don, Moreno distribuye textos entre progenitores, de modo que mientras a la madre le asigna una evidente sociedad con los alienistas Cabred y Estévez y con los juristas Ramos Mejía, Coll y Oro en el diálogo descarnado de peritos sofisticados que consta en *El petiso orejado*, al padre le corresponde el comienzo de la evocación intempestiva de *Black out*. El recitado especializado de la madre resuena como responso distante, *kadish* rítmico cuando la autobiografía se ensimisma en la muerte paterna que resulta tan tremenda como el «terrorismo visual de lo numeroso en la historia» (Moreno, 2016, p. 16), aislado en su *recitativo* de la retórica del número que la cautiva en el Walsh reconstruido en *Oración* (2018b): «Lisina = cadaverina. Diaminobutano o butanodiamina = putrescina» (Moreno, 2016, p. 16) se retuercen en parodia cuando quedan asimiladas a «Soré y Resoré, divinidades clancas de la llanura» (p. 17) en Osvaldo Lamborghini. Lo que resta del padre, más que la consabida pila de huesos al cabo de la descomposición orgánica, es la boca desgajada del cuerpo, que persiste en los sueños filiales con una carnalidad que desafía la extinción.

El ajuste de cuentas con la madre asentado en *El petiso orejado* inscribe a Moreno en el existencialismo, no ya el de una trajinada Simone de Beauvoir que ocupa varias páginas de *Contramarcha* —y que acaso promueve esa retirada táctica que la francesa omitió por haber privilegiado el *proyecto* sobre la vida— sino el de las biografías alucinadas que abandonan la fascinación por Dolly Skeffington y su utópico París-Lesbos para incurrir en la mesa de los especialistas del mismo modo que Sartre demuestra que lo hacía Flaubert: despreciando aquello que permite su escritura. Flaubert se burlaba de los cirujanos a fin de exhibir el desdén que

le merecían su padre y su hermano, quienes aportaban los fondos para que la labor del artista acicateado por la búsqueda insensata de *le mot juste* fuera posible. Moreno se venga de los científicos enfrentándolos al caso que parece ilustrar en vivo y en directo las alternativas del manual lombrosiano, al tiempo que descala-bra el histerismo higienista de la doctora en Química cuando su cuerpo de *viciosa* emite olores desagradables la mañana siguiente a la borrachera.

Por Flaubert se vuelve a Sartre, a un psicoanálisis que no es freudiano ni lacaniano como recomendaban las enseñanzas de Germán García, sino existencialista. En la ruptura de isotopía en que se afirma el estilo de Moreno, la autocaracterización como «el Pinocho de mi madre» (Moreno, 2020, p. 153) por someterse al manejo que le imponía a su vida escolar, desde la factura de los resúmenes de estudio para memorizar las lecciones, desemboca en una frase que podría haber sido extraída de *El idiota de la familia*: «Encarnar el proyecto de otro lleva a un estado sin desdicha ni felicidad, un neutro confortable bajo la forma de la indiferencia» (Moreno, 2020, p. 153). No cuesta trazar la correspondencia entre las figuras del padre y la madre y las prácticas respectivas que impulsan: la madre incita a la lectura (aun cuando la elección de Colette haya sido un tropezón en su pedagogía rígida, un descuido corregido mediante la devolución del ejemplar); el padre a la escritura. Por eso en *Contramarcha*, que revisa la formación lectora, domina el anecdotario materno y el espacio propio que es el conventillo, del que nunca quiso mudarse pese al evidente progreso social que representaba el título universitario y al sutil esfuerzo inmobiliario que consistía en sustraer la calle San Luis del barrio de Once/Balvanera para situarla en un improbable Barrio Norte; en *Black out*, donde reverberan la práctica periodística y la fauna de redacciones y bares, es el padre el que se distingue. En el cruce de ambos linajes, *Contramarcha* inscribe la historia de la profesora de Literatura, la señorita Cristóbal cuyo apellido replica el nombre paterno y cuya boca transmite idéntica sensualidad.

Enamorarse de la señorita Cristóbal y afirmarse en el Edipo son actos superpuestos en la evidencia. Lo que quisiera añadir es que esa situación —para volver al vocabulario existencialista— implica incorporarse a la literatura argentina. Si la maestra está en el nombre del padre, algo similar ocurre entre Cristina y Cristóbal, a la manera en que Emma Zunz decide vengar el oprobio de su padre Emmanuel desde la misma determinación nominal (y, sin prevención ante el exceso, algo similar ocurre en términos de panteón patriótico entre María Moreno y Mariano Moreno). Otra maestra, en la escuela primaria, había condenado las *fiorituras* que

la alumna Forero —ya burlada en cadena fónica cuando el cuento «La vendedora de fósforos» o «La fosforerita» redundaba en Forero-Forerita (Moreno, 2020, p. 41)— le adosaba a la jarra que debía representar la abstracción del litro.

«Literal, confundí el litro con su símbolo, su símbolo con un recipiente» (Moreno, 2016, p. 93). La misma literalidad la lleva a descuajeringar sintagmas: «Hospital privado de ojos» como si el lugar careciera de visión, «Silencio hospital» como si se le estuviera dando una orden o «Sala de observación de hombres» (Moreno, 2013, p. 110-111) como si la sede convidara al *voyeurismo* (conviene no morigerar la particularidad de que en todos los casos están involucrados centros de salud, zona de dominio materno en el catastro moreniano). Parecida adhesión a lo denotativo se desprende de la frase «soy literal porque de hecho estoy incubando» (p. 325) y del recuerdo de Charlie Feiling como epítome de «un mundo que podría resumirse en la figura de mi padre» (p. 331) —y agrego: cuyas iniciales son las mismas de Cristóbal Forero y, obviamente, de Cristina—, quien soportó cierto período de tratamiento médico porque la terapia se llamaba *protocolo* y él era un caballero inglés, lo que le vedaba aceptar el trasplante de médula porque sintagmas como *rechazo de anfitrión* e *ingratitude del huésped* eran atentados a las buenas maneras de la flemma *british*.

La literatura argentina es obsesión en la escritora que confiesa ser parte de la especie en extinción de los monolingües antes de rematar: «Mi *estado* no es una fe ni una bandera. La trama es psicológica. ¡Cómo no lo iba a ser si soy argentina y porteña!» (Moreno, 2013, p. 47). Allí se agolpan Elías Castelnuovo con sus *Larvas*, que Moreno oscila entre admitir que ha plagiado y señalar como coincidencia casual aunque extrema (el caso de las «nodrizas de la resaca» en *Black out*), Fray Mocho que escribe crónicas sobre lugares que desconoce, como hace María en «Venecia sin mí», Mansilla como emperador de los ranqueles y Baigorria tironeado entre el cuartel y la toltería. También la sangre —tópico convocado de manera exasperante en el perfilado de un feminismo de la irritación— ingresa a la serie si alude al matadero (y a la «circulación sanguínea en espacio cerrado» que aprende en la réplica del Salón Literario que procura Héctor Libertella [Moreno, 2013, p. 25]), lo mismo que los bares que abarcan los de la calle Corrientes transitados por la *Primera Plana* de la intelectualidad porteña de los años setenta y ochenta y el Alex Bar «abierto, como quien dice, toda la vida», contra La Perla del Once que la cronista evita por una lealtad no pedida y acaso por el arrastre de los encuentros Macedonio/Borges que tolera el local. La teoría de la literatura argentina como

un conjunto de borracheras, desde el *yapaí* de los ranqueles hasta los efectos del alcohol en la violencia desatada de *El matadero*, desde la dipsomanía como vanguardia en Libertella hasta el reformismo de la recaída en la propia Moreno, es el punto de fuga de la escritura; en escorzo, la prostituta Sandra Opaco remite a la Clara Beter de César Tiempo: una, acosada por la falta de transparencia, y la otra declaradamente luminosa para una actividad que se lleva mejor con la penumbra.

La literalidad, territorio de la psicosis, es factor de tensión en Moreno: el despojamiento y la austeridad del *nom de plume* desmienten el barroquismo del estilo, como si el *horror vacui* del que escapaba en la infancia con los dibujos abigarrados la persiguiera en la edad adulta en el ejercicio del periodismo. La crónica hipertrofiada que hace de un tema la excusa para convocar citas, expandir referencias, soltar anécdotas y desafiar credos (el del progresismo, el del feminismo de cartilla) se entrega a la autorreferencialidad y no vacila en cuestionar ciertas construcciones como las que revisa en *Oración* a fin de descartar épicas innecesarias y reivindicar testimonios discordantes. Sería ridículo, además de un atentado literario, asumir el papel de la maestra que reprobó la gráfica exacerbada de la alumna amparándose en que «el litro es una medida, no un adorno» (p. 95) y pedirle a la cronista que se atenga a la austeridad del dato de la que logra precaverse mediante la retórica barriobajera y anticuada en que el «pie de la letra», en vez de conjurar los deslizos de «a tontas y a locas», sea una literalidad podológica, si no ortopédica. «Se trataba de una cosa seria: aunque yo lo ignorara, lo que se estaba discutiendo era el logo de mi destino» (p. 95).

NOVELA FAMILIAR

«Leer salteado» se titula el capítulo de *Contramarcha* en que se inicia la novela familiar, cuando la abuela entrega los sobres de caligrafía barroca en los sucesivos cuartos del conventillo. El gusto por esa estética, aclara Moreno, comenzó allí. Una narrativa ampliada cobija tal circunstancia: por un lado, la distinción entre sobres cuyas grafías manual y mecánica sostienen parte de la trama en *Los adioses* de Juan Carlos Onetti, donde la correspondencia no supone un tránsito entre patrias sino una mampara entre sanos y enfermos; por el otro, la categoría «lector salteado» es invento de Macedonio Fernández para identificar una práctica frecuente aunque habitualmente disimulada. El barroco conventillero en

que se enfrasca la autora tiene visos de realismo inmediato y presupone que «la literatura nace en las porterías» (Moreno, 2020, p. 65), lo que sería una proclama proletaria si no se adosara a la equívoca serie de los escritores brutalistas que Bolaño esparce en las páginas ominosas de *Estrella distante*.

Añado a la libertad con que arrebato al psicoanálisis el sintagma *novela familiar*, reservado en la teoría freudiana a una fantasía neurótica, el trueque de la *escena primitiva* en escena de lectura. Así me asomo a los vaivenes que la autobiografía habilita en torno a una práctica de introspección que resulta descoyuntada por la escritura «avisada» que repudia el «lacanés» (p. 112) aprendido en su momento de esplendor porteño como santo y seña de una intelectualidad que renegaba de la bohemia para sumergirse en saberes de secta. La *escena de lectura* llega avalada por Sylvia Molloy y confirma que Moreno escribe para los críticos antes que para el psicoanalista. Así, la aproximación a *Fedra* no implica acceder a la tragedia clásica sino a una *adaptación puerca*, cuya portada con letras en relieve la niña emplea para marcar su carne con la mediación de la ropa interior. «¡Cuántas conclusiones sacarían los críticos de ese *Fedra* invertido sobre encaje de nylon!» (p. 70).

No obstante, la lectura relevante no es la de la princesa cretense lanzada a la pedofilia que linda con el incesto, sino la de la *viciosa* Colette que promueve una pedagogía libertina y la de una francesa cuya trascendencia en la cultura argentina excedió el espacio recoleto de la *cave* existencialista para convertirse en «*Libro rojo* de la nueva femineidad» (p. 84): Simone de Beauvoir. Ante esa autobiografía parcelada que reclama cuatro volúmenes, la joven Moreno sienta las bases para una división de tareas: si al principio lee «para construir[se] una personalidad» (p. 85), en breve pasará a escribir para crearse un nombre. Pero también para dar continuidad a un plan familiar: no el de la madre, que escribía novelitas «a la manera de M. Delly» (p. 150) en las que no cuesta imaginar un moralismo vehemente fomentado por la frecuentación de las obras del doctor Ramos Mejía (Moreno, 2016, p. 36), sino el del abuelo paterno, el fotógrafo Nicolás Forero, a cuya destreza profesional corresponde la imagen del grupo Sur en la escalera de la casa de Victoria Ocampo en Palermo Chico.

El abuelo despilfarraba una ortografía negligente en un relato que, si momentáneamente coincidía con la recaída positivista de su nuera química, lo hacía a través de esa formulación estética decimonónica que fue el naturalismo. Tal condición narrativa no es una etiqueta caprichosa impuesta por la nieta sino una percepción que la editorial Peuser ratificó al enviarle a Nicolás Forero, junto con el presupuesto

para publicar la novela, «un párrafo de *Nana*» (Moreno, 2020, p. 135), que sería el texto que procuraba emular. Pero no se agota en esa tentativa el antecedente escriturario (plagio incluido) y la novela familiar de María sigue cargándose de connotaciones: a la par del abuelo de gustos zolianos se desenvuelve la historia de la abuela que, atropellada por un camión, comienza a evidenciar ciertos síntomas que nadie atina a describir estrictamente como neurológicos o psicóticos, hasta que el paso del síndrome a la erotomanía ya no deja dudas acerca de su origen. En vez de acudir a la formulación tradicional de la novela familiar del neurótico según la cual el sujeto cree ser hijo de reyes que por equívoco o fraude ha caído en un hogar de pequeñoburgueses, Moreno concluye: «A veces pienso que mi deseo de escribir nace de la novela de mi abuelo y de ese alocado discurso oral barroco y por tanto proliferante de mi abuela» (p. 134).

Una novela familiar simétrica despliega Moreno en torno de uno de sus compañeros de prensa evocado en *Black out*: Claudio Uriarte, ubicado en la estirpe de Ignacio Anzoátegui por una vehemencia derechista que orilla la tara, merece el apelativo de «joven Mármol», como el autor de *Amalia*, por ser hijo de la escritora olvidada Mabel Mármol que «tenía de Alfonsina el hijo natural, de Salvadora Medina el lesbianismo, de las novias borgeanas el escribir a cuatro manos» (p. 236). La serie es cara a María, quien persigue una «iconografía fuerte: Alfonsina en el Café Tortoni, Norah Lange en el Aue's Keller» (p. 98), en el afán de que las mujeres consigan «ganar las tabernas» (p. 98) en pos de una «estética tabernera» (Cárcamo Huechante, 2020, p. 39) en la que se verifica el deslizamiento del Zola de *Nana* escogido por el abuelo hacia el de *L'Assommoir* en que se especializa la nieta, acaso para conjurar ese machismo de bar en que «las mujeres están y no están en la tribu» (p. 127). Uriarte es la revelación de que «a cierta edad, la tragedia personal termina por devenir novela» (p. 238) o autobiografía, como hace ella, convencida de que «¡la vida misma es un efecto!» (p. 273) —y, convendría añadir, para volver al psicoanálisis que motiva esta intervención, un efecto de lenguaje; así es como se conoce el inconsciente, por sus efectos—.

Inevitablemente, la novela familiar como autobiografía sesgada, reiterativa y fantasiosa, regresa una y otra vez al nombre. La historia de la Paraguaya es un tributo tanto al reemplazo del nombre propio por una adscripción como a la recuperación de una mujer a quien se procuró borrar de la historia. Esther Ballestrino de Careaga, compañera de laboratorio de la madre, siempre recibió ese apodo «en tiempos en que el lenguaje no era rigurosamente vigilado por el psicoanálisis ni

por la política y en los que la familiaridad afectuosa nombraba las diferencias sin segundas intenciones» (Moreno, 2020, p. 122). La Paraguaya quedó fijada en esa época: determinada a ser Madre de Plaza de Mayo, fue detenida-desaparecida en 1977 y arrojada al mar; su cuerpo fue devuelto por el oleaje en 1984 en Santa Teresita. No queda claro el papel que cumplió Jorgito, un asistente cuya inteligencia es elogiada en el laboratorio, pero cuya vocación lo lleva al seminario jesuítico para convertirse finalmente en papa Francisco. Otro nombre trocado, sofocado de datos espesos que Moreno deja como interrogante mutado en juicio: «¿Quién, que no fuera *del palo*, podía tomarse esa confianza?» (p. 127) de exigir que aparecieran aquellos cuyo paradero era un misterio siniestro.

Último retorno del nombre: a Norberto Soares el seudónimo María Moreno le provocó una asociación burlesca con el Margot altanero de la Margarita tanguera. Lo que empecé con el bolero lo cierro con el tango, que fue el aprendizaje de la lectura para la memorialista que *leyó con los oídos* a Gardel. A fin de no consustanciarme con la autobiografía que impregna todo lo que Moreno escribe —«Decir yo siempre estuvo de moda», declara con la misma irreverencia con que desacomoda el «giro autobiográfico» en «yiro autobiográfico»—, me atrevo a la ambigüedad que consiste en citar el texto de otro a través de la voz de ella, como si se comportara a modo de cronista de sí misma:

en las páginas que me dedicó y no continuó y en las que me desdoblaba en dos, Cristina Forero (mi nombre de pila legal) y María Moreno (mi seudónimo), «yo» no sólo tenía mis dos nombres «verdaderos» sino que *me parecía a mí* (p. 157).

Como en la historia de la mangosta que lleva el borracho para que se coma las víboras del *delirium tremens*, a la objeción de que esas víboras no son reales el hombre responde que la mangosta tampoco. Entre tanto nombre falso, autoatribuido, al que se le cuelgan denotaciones escabrosas y connotaciones fantásticas, la construcción nominal María Moreno sigue siendo el emblema reconocible de una literatura autoplagiaria, sea quien sea el sujeto civil que la soporte.

BIBLIOGRAFÍA

- AMARO CASTRO, Lorena (2020). Un libro muy argentino: autoría femenina y fábula biográfica en *El affair Skeffington*. En C. Darrigrandi, V. Mahieux y M. Méndez (Eds.), *El affair Moreno* (p. 17-36). Buenos Aires: Mansalva.
- CÁRCAMO HUECHANTE, Luis E. (2020). La poética tabernera de María Moreno. En C. Darrigrandi, V. Mahieux y M. Méndez (Eds.), *El affair Moreno* (p. 37-56). Buenos Aires: Mansalva.
- DARRIGRANDI, Claudia; MAHIEUX, Viviane y MÉNDEZ, Mariela (Eds.) (2020). *El affair Moreno*. Buenos Aires: Mansalva.
- DEMARÍA, Laura (2020). Secuestro de María Moreno: *retrato en ráfaga* de una escritura. En C. Darrigrandi, V. Mahieux y M. Méndez (Eds.), *El affair Moreno* (p. 209-218). Buenos Aires: Mansalva.
- DIZ, Tania (2020). Escribir para olvidar: a propósito de *Black out*. En C. Darrigrandi, V. Mahieux y M. Méndez (Eds.), *El affair Moreno* (p. 245-252). Buenos Aires: Mansalva.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel (1948). *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- MORENO, María (2013). *Subrayados. Leer hasta que la muerte nos separe*. Buenos Aires: Mardulce.
- (2016). *Black out*. Buenos Aires: Random House.
- (2018a[1995]). *El petiso orejado*. Buenos Aires: Página/12.
- (2018b). *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Random House.
- (2020). *Contramarcha*. Buenos Aires: Ampersand.
- PAULS, Alan (2020). El factor panceta. En C. Darrigrandi, V. Mahieux y M. Méndez (Eds.), *El affair Moreno* (p. 225-232). Buenos Aires: Mansalva.
- PIGLIA, Ricardo (1981[1979]). Ideología y ficción en Borges. En N. Rosa (Comp.), *La crítica literaria contemporánea*. Buenos Aires: CEAL-Colección Capítulo, volúmenes 113 y 114.
- VIÑAS, David (1964). *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Dussel, lector de Freud

Flavio Teruel

*¿y si Dios fuera una mujer? alguno dijo
¿y si Dios fuera las Seis Enfermeras Locas de Pickupoon?
Dijo alguno
¿y si Dios moviera sus pechos dulcemente? dijo ¿y si Dios
fuera una mujer?*

Juan Gelman, «Preguntas» (2011, p. 15)

INTRODUCCIÓN

La fundamentación filosófica de la posición liberacionista que ha elaborado y defendido Enrique Dussel desde fines de la década de 1960 ha exigido entablar discusiones con un vasto espectro de desarrollos teóricos. Estas discusiones, guiadas por una consideración hermenéutica propia, han permitido o bien asumir algunos de estos desarrollos o bien criticarlos y tomar distancia de ellos. Entre los primeros cabe mencionar los de Emmanuel Levinas, Karl Marx y Karl-Otto Apel; entre los segundos, los Martin Heidegger, Paul Ricoeur y Sigmund Freud. En este trabajo deseo prestarle particular atención a la lectura que Dussel realiza de la obra del fundador del psicoanálisis.

Si bien el autor de *Filosofía de la liberación* reconoce en numerosos pasajes de su obra la genialidad del médico austríaco, la lectura que realiza es crítica respecto de la doctrina psicoanalítica. Los elogios vertidos obedecen a dos razones principales: la primera, por haber constituido el mundo del deseo como objeto de estudio, cuestión que la historia de la filosofía occidental desplazó de su interés debido al desprecio que durante siglos sostuvo sobre el cuerpo (en este sentido, piénsese, v. gr., en las doctrinas platónica, cristiana e incluso algunas modernas). Así, en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra publicada en 1977, dice Dussel:

«La genialidad indiscutible de Freud fue la de haber descubierto una dimensión esencial humana nunca del todo bien tratada: la eroticidad o el mundo del *deseo*» (Dussel, 2012, p. 501). También en la misma obra sostiene lo siguiente: «Nadie puede negar que hoy (...), el descubrimiento del valor positivo de la vida erótica, sexual, se debió a la revolucionaria y en su tiempo escandalosa interpretación que Freud diera de la existencia humana» (Dussel, 2012, p. 498). La segunda razón, que en el marco del pensamiento dusseliano es más importante, y que constituye, según pienso, el mayor elogio que el filósofo de la liberación pueda hacer, se inscribe en el cuestionamiento freudiano a la modernidad occidental; dice, entonces, Dussel en la obra antes referida:

Freud, en cambio, fue mucho más crítico con respecto a la sociedad burguesa machista de su tiempo. Aunque no logra conciliar terapéuticamente el «principio del placer» y el «de la realidad», sin embargo, su crítica a la vida europea moderna es radical (Dussel, 2012, p. 535).

También en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, obra de la madurez teórica de Dussel, se habla nuevamente de Freud como crítico de la modernidad: «Ciertamente y de todas maneras, el pensamiento freudiano es altamente “crítico”, ya que juzga a la Modernidad occidental como siendo un orden pulsional represor, dominado por el instinto de muerte» (Dussel, 1998, p. 356).

En este trabajo, entonces, recorro los elementos principales de esa lectura crítica que Dussel realiza del psicoanálisis freudiano a lo largo de su producción filosófica, donde es posible hallar dos momentos articulados con los desarrollos que el filósofo liberacionista hace de su ética. El primero de ellos se inscribe en el marco de la relación erótica que la filosofía dusseliana estudia como una de las dimensiones prácticas del cara-a-cara. El segundo obedece al desarrollo del principio material ético-crítico como principio de afirmación de la vida contra el principio freudiano de muerte. En lo que sigue despliego sumariamente estos dos momentos, anteponiendo primero una indicación de carácter hermenéutico.

Dussel trabaja la obra de Freud, según dije, en dos momentos significativos de su producción filosófica. El primero, en el capítulo VII de su obra ya mencionada, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, titulado «La erótica latinoamericana», obra escrita entre 1970 y 1975, siendo por entonces profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Dussel, 1980).¹ El segundo, en el capítulo cuarto de la otra obra aludida, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, titulado «La crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas», publicada en 1998, veinte años después de la anterior, y ya radicado en México luego de su exilio en 1975 (Dussel, 1998).² Para su análisis se sirve de los diez tomos de la colección *Sigmund Freud. Studienausgabe*, publicados en Frankfurt entre 1970 y 1974 por la editorial Fischer. Además, trabaja también con la traducción española que realiza Luis López-Ballesteros y publica en Madrid entre 1967 y 1968 la editorial Biblioteca Nueva. En las obras mencionadas, Dussel cita y refiere sobre todo los siguientes textos freudianos: *Sobre el mecanismo físico de fenómenos histéricos* (1893), *La interpretación de los sueños* (1900), *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905), *Tótem y tabú* (1913), *Lo inconsciente* (1915), *Más allá del principio de placer* (1920), *Psicología de las masas y análisis del «yo»* (1921), *El «yo» y el «ello»* (1923), *La disolución del complejo de Edipo* (1924), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930).

Ahora bien, ¿cómo lee Dussel a Freud? Responder esta pregunta exige, al menos de un modo conciso, abordar primero esta otra: ¿qué es *filosofía* y qué es *liberación*

- 1 Este texto fue publicado de manera independiente en 1980, como segundo capítulo del libro *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, con el título «Hacia una erótica latinoamericana» (Dussel, 1980). En 2007, la editorial venezolana El perro y la rana lo publicó como libro, en una edición corregida, con el título *Para una erótica latinoamericana* (Dussel, 2007). Es preciso reconocer que la discusión sobre la erótica no se limita al análisis crítico de la teoría freudiana, sino que incluye también la fenomenología de Merleau-Ponty —particularmente su *Fenomenología de la percepción* (1945)—, en menor medida ciertos aportes de Lacan, en especial los del tomo I de sus *Escritos* (1966), y el análisis desarrollado en *El Anti Edipo* (1972), de Deleuze y Guattari. Más allá de sus interpretaciones, ciertamente discutibles, merece destacarse la lectura relativamente temprana e incluso contemporánea con algunos autores del *centro* realizada por el joven filósofo latinoamericano.
- 2 Hay igualmente referencias a Freud en otros trabajos de Dussel, en su mayoría vinculados a la tematización de la erótica latinoamericana. Véase, v. gr., Dussel, 1974, 1985, 1991, y también el § 9.3 de la obra *14 tesis de ética* (Dussel, 2016).

en la expresión «filosofía de la liberación»? Esto es así porque Dussel lee a Freud desde su propio marco categorial ya elaborado, produciendo así con la teoría freudiana lo que podría indicarse como una operación hermenéutica. En efecto, la filosofía de la liberación, al menos la de cuño dusseliano, es una filosofía práctica donde, siguiendo una indicación levinasiana, la ética, en cuanto análisis de las relaciones antropológicas de la proximidad, es la filosofía primera. El análisis en abstracto de las relaciones intersubjetivas principia por el encuentro originario entre dos seres humanos. Las figuras a partir de las cuales Dussel construye las relaciones prácticas del cara-a-cara, v. gr., la «viuda» (erótica), el «huérfano» (pedagógica) y el «extranjero» (política), no son, por cierto, novedosas ni mucho menos originales; a su modo estaban ya presentes en *Código de Hammurabi* (2008) y en *El libro egipcio de los muertos* (2006), pero, sobre todo, para esta filosofía de la liberación, en numerosos pasajes del Antiguo Testamento donde se repite la exigencia de justicia para con ellas, v. gr., Zac 7, 10; Éx 22, 21-23; Dt 10, 16-18.³ Estas tres figuras bíblicas, en efecto, permiten determinar las tres relaciones éticas que la filosofía de la liberación tematiza: I) de la justicia con la viuda se configura la relación erótica; II) con el huérfano, la relación pedagógica, y III) con el extranjero, la política. Así, pues, la filosofía es entendida como el estudio de las relaciones y los modos del encuentro de dos seres humanos entre sí, tanto respecto de su descripción (¿cómo son?) como de su normatividad (¿cómo deben ser?). Por su parte, la liberación alude a la ruptura con respecto a una opresión, a una dominación en la que se encuentre uno de los términos de la relación ser humano-ser humano como alienado en una determinada configuración ontológica. En apretada síntesis, entonces, la filosofía de la liberación piensa a partir de la experiencia originaria del cara-a-cara la salida de la opresión del polo alienado de la relación.

A fines de 1960, a sus 35 años, Dussel había madurado ya su propio esquema de pensamiento, articulado a partir de seis categorías fundamentales y una serie

3 Zac 7, 10: «No opriman a las viudas, ni a los huérfanos, ni a los extranjeros, ni a los pobres. No piensen en cómo hacerse daño unos a otros». También en Éx 22, 20: «No maltrates ni oprimas al extranjero, porque ustedes también fueron extranjeros en Egipto»; Éx 22, 21-23: «No maltrates a las viudas ni a los huérfanos, porque si los maltratas y ellos me piden ayuda, yo iré en su ayuda, y con gran furia, a golpe de espada, les quitaré a ustedes la vida. Entonces quienes se quedarán viudas y huérfanos serán las mujeres y los hijos de ustedes»; incluso en Dt 10, 16-18: «Pongan en su corazón la marca de la alianza, y no sigan siendo tercos, porque el Señor su Dios es el Dios de dioses y el Señor de Señores; él es el Dios soberano, poderoso y terrible; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y que ama y da alimento y vestido al extranjero que vive entre ustedes».

de relaciones posibles de establecer desde ellas, que constituye el núcleo de toda su producción teórica y que, según mi interpretación, ha permanecido incólume desde entonces hasta hoy. A este esquema lo denomina «paradigma de la liberación» y ha sido desarrollado a partir de una racionalización de los elementos estructurantes del mito exódico. Ha sido enunciado por su autor de la siguiente manera:

Dada en una totalidad ontológica vigente una negación óntica (...), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (...), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (...) dada en la totalidad vigente opresora, a una *nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad. (...) Se trata de un paradigma *racional* desconocido por los griegos, los romanos y la filosofía hegemónica moderna (Dussel, 2016, p. 198).⁴

Según mi hipótesis de lectura, la filosofía de la liberación dusseliana ha desarrollado desde hace más de medio siglo una producción teórica enormemente compleja, crítica y creativa, que engloba las dimensiones prácticas de lo humano situadas históricamente bajo el primado de una racionalidad ética cuya raíz inmovible es su propio esquema de pensamiento. La pregunta fundamental que a cada paso ella se hace es cómo poner en cuestión y cómo superar cualquier totalidad ontológica,⁵ en tanto que aliena, oprime, instrumentaliza la alteridad antropológica precisamente por instituirse como una deificación, una absolutización, una fetichización. Pero, además, sostengo como aporte teórico propio que este esquema de pensamiento puede ser entendido también como el sustrato de todo el trabajo hermenéutico de Dussel. Dicho de otro modo, Dussel lee, analiza, interpreta y critica tanto el acaecer concreto de las relaciones intersubjetivas como también las producciones intelectuales con las que discute desde este paradigma de la liberación y su lógica intrínseca. Metafóricamente, podría decirse que este paradigma hace las veces de un tamiz. Así, aquellas posiciones que permiten su articulación con él son subsumidas en su filosofía, aquellas que no, son criticadas y *superadas* yendo en la búsqueda de ese más allá antropológico que estas no consideran. Se tiene así lo que podría caracterizarse como una filosofía de la sub-

4 Pero claramente no desconocido por la tradición semitocristiana en la cual se inserta el pensamiento dusseliano [Nota del autor].

5 Una pregunta que ha sido planteada, entre otras, por las filosofías de Heidegger, Marcuse y Levinas.

sunción y una filosofía de la superación. Se subsume aquello respecto de lo cual sea posible trazar una correspondencia categorial entre los esquemas en cuestión. Se supera si esto no es posible. Esto último es lo que entiendo que ocurre con el psicoanálisis freudiano a lo largo de toda la obra dusseliana.

FREUD EN PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

En la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* Dussel elabora la primera formulación de su ética de la liberación. En ella analiza las relaciones prácticas del cara-a-cara mencionadas hace un momento: la erótica, la pedagógica y la política. La primera de ellas, la erótica, estudia la relación originaria entre el varón y la mujer en el mundo dependiente latinoamericano (Dussel, 2012; González San Martín, 2008; Zapata, 1997). El análisis principia por lo que el autor denomina «erótica simbólica», para luego internarse en la interpretación dialéctica u ontológica de la sexualidad. Es en esta instancia donde el peso de su análisis recae en el examen crítico de la teoría psicoanalítica freudiana.

Ontología erótica freudiana

Para Dussel, el método de análisis de Freud es dialéctico, esto significa que, según la lógica de la liberación, desde un *factum* como punto de partida el análisis se dirige a su fundamento ontológico. Dussel sitúa el *factum* del psicoanálisis en el ámbito del comportamiento o efectos de momentos pasados, desde los cuales debe accederse al fundamento, *v. gr.*, a lo que funda precisamente su manifestación. Así, desde lo manifiesto se accede, entonces, dialécticamente a lo latente no consciente como su fundamento:

El psicoanálisis entonces es una hermenéutica, una interpretación, un traer a la luz consciente lo pasado, lo ya vivido, el horizonte primero de comprensión. Se trata de una etiología o arqueología del sujeto, de lo consciente. (...) El sujeto como conciencia emerge y sobrenada sobre lo pulsional como fundamento; el *ego cogito* ha sido superado desde una ontología energética, pulsional, erótica, sexual. Al fin la totalidad ontológica en Freud queda definida como deseo, placer, autoerotismo. (...) La tarea del psicoanálisis es la de liberar al yo de la esclavitud de las represiones que *desde fuera* le son impuestas al organismo psíquico (Dussel, 2012, p. 502).

Ahora bien, según Dussel, Freud pasa dialécticamente del principio de placer como horizonte ontológico del erotismo expuesto en su texto de 1905, *Tres ensayos para una teoría sexual*, al principio de realidad como nueva totalidad, desarrollado en 1920 en *Más allá del principio de placer*. Esta indicación es importante en la lectura que describo, pues precisamente el fundamento ontológico de la teoría freudiana será desde entonces este principio de realidad. Freud, entonces, según esta interpretación, absolutiza la naturaleza del ser humano a partir del principio de realidad, lo que constituirá el blanco de ataque de la crítica de Dussel, quien lee, en efecto, el dualismo pulsional entre «pulsión de vida» (*eros*) y «pulsión de muerte» (*thánatos*) como la ontología freudiana (Dussel, 2012, p. 533):

Freud (...) nos devela así su ontología siempre latente. El *eros* y *thánatos* son las dos pulsiones o potencias escindidas, determinadas y determinantes,⁶ de la Totalidad de la Naturaleza, neutra y originariamente inorgánica, que crecen y decrecen al ritmo caóticamente energético del principio del placer (*eros*) y necesariamente económico (*anánke*) del principio de realidad. En la Totalidad sin Alteridad de la Naturaleza eterna el hombre y la historia son epifenómenos ónticos, ya que la libertad no puede tener sino una limitada efectividad en el estrecho nivel fundado de la conciencia.

(...) La «naturaleza» de Freud no es sino un inconsciente transformado en Todo, en Totalidad. (...) El Otro, su libertad meta-física, es un factor intrascendente (como Otro), y aunque se habla de él se lo comprende como «parte di-ferenciada» de la Totalidad (Dussel, 2012, p. 504-505).

Si ahora se pone en relación este texto con el de la formulación del paradigma de la liberación que transcribí más arriba puede inferirse con relativa facilidad por qué, para Dussel, en el psicoanálisis freudiano no hay alteridad posible en el orden ontológico de la naturaleza. Lo humano es meramente una manifestación óntica de la naturaleza respecto de la cual no le es posible liberarse. Las diferencias al interior del sistema son referidas siempre a la naturaleza como su fundamento. Así, bajo esta lectura, Freud se revela como un pensador que no rebasa la totalidad definida como inconsciente, y como, además, se trata de un horizonte ontológico definido en términos de naturaleza masculina, la mujer queda apresada en él sin liberación posible bajo esta erótica:

Freud enuncia implícitamente un fundamento ontológico de su interpretación psicoanalítica, es decir, la Totalidad como «naturaleza» opera pulsionalmente según un doble principio. (...)

6 Expresión que nos recuerda a esta otra: «determinación determinada determinante», tan usada por Dussel (2014; 2016; 2020). A veces uno tiene la sospecha de que todo el contenido de la filosofía dusseliana ya estaba en abstracto presente en sus obras tempranas [Nota del autor].

La «lógica de la Totalidad» se vuelve a cumplir en Freud. (...) Los seres vivos o el hombre son una encrucijada óptica (determinación) de la pulsión de vida (lo germinal, sexual, erótico, placer) y de muerte (el *sôma* o cuerpo físico, agresividad destructiva, instinto narcisista del yo). (...) Pero es más, esa Totalidad inicial, que se escinde originariamente como libido, es de esencia masculina (Dussel, 2012, p. 505-506).

No hay forma de librarse de esta totalidad, de esta interpretación ontológica, por lo que toda relación erótica, según esta lectura, queda constituida como una relación de dominación en la que la mujer deviene mediación óptica del goce del varón. Como intento mostrar, la interpretación que Dussel hace de Freud está conducida por su propio esquema hermenéutico, por ello entiende que la descripción freudiana de la sexualidad es la descripción de la ontología de la sexualidad cuyo fundamento es el principio de realidad. La limitación de la hermenéutica psicoanalítica en torno a la sexualidad consiste en permanecer dentro de este marco ontológico, dentro de esta totalidad. Se trata, por tanto, de la construcción de una posición que absolutiza uno de los momentos de la relación erótica, evidentemente el de la sexualidad del varón:

Si es verdad que Freud descubre que más allá del «yo pienso» (descripción reductivamente racionalista del hombre) hay un «yo deseo» (*Ich wünsche*), no es menos cierto que ese «yo» es de un varón primera y sustantivamente; es decir, el enunciado ontológico fundamental diría: «Yo soy corporalidad fálica». (...) Desde ya indicamos una pista y una sospecha: la interpretación freudiana, por no superar la Totalidad, incurre inevitablemente en el encubrimiento de una dominación que se le pasa desapercibida: en la Totalidad erótica queda dominada *la mujer* (Dussel, 2012, p. 498).

La totalidad mundana, *v. gr.*, el horizonte ontológico desde donde se determinan las relaciones ópticas, es constituido desde un «ego fálico», un yo poseedor de falo, por lo que la mujer queda determinada como un «objeto pasivo», un no-falo o castrada: queda dominada y reducida al no-ser en la «totalidad-masculina» (Dussel, 2012, p. 499). Se trata de una relación erótica en la que el varón se constituye como dominador. En tal relación, la mujer es posesión del hombre, una mediación del goce y la satisfacción sexual del varón. Así, la mujer es alienada y cosificada por el deseo del varón. La relación erótica ontológica es una relación de dominación, donde el término mujer de la relación varón-mujer es instrumentalizado por una erótica dominadora machista.

La interpretación del filósofo liberacionista, luego de identificar el principio de realidad como el fundamento ontológico de la teoría freudiana y de señalar

las limitaciones de su hermenéutica psicoanalítica, continúa con la consideración del triángulo edípico: padre-madre-hijo. Freud describe la posición patológica y reductiva del yo europeo del siglo XIX. Así, el triángulo edípico acontece cuando el niño nace en una familia totalizada patriarcalmente y donde la *imago* del padre se impone diariamente por el castigo, la corrección y el consejo (Dussel, 2007, p. 52). Ahora bien, la posibilidad de apertura a la alteridad de la pareja varón-mujer estará dada, según la filosofía de la liberación, por el/la hijo/a.

Meta-física liberacionista del erotismo

El análisis hasta aquí esbozado concluye en la afirmación dusseliana respecto de que la hermenéutica psicoanalítica freudiana es necesariamente dominadora, puesto que su ontología erótica es leída por Dussel como una eticidad negativa, *v. gr.*, como la maldad de un sistema que teniendo como único horizonte la totalidad constituye a la mujer como «objeto» sexual, *v. gr.*, como diferencia de la identidad, como negación de la distinción del otro sexuado, donde el *ego* fálico es a la vez la medida del ser mismo y de la sexualidad. Si la sexualidad meta-física es entendida como una relación bipolar, la negación de un polo castra al otro y por ello la sexualidad como tal es éticamente suprimida (Dussel, 2012, p. 546):

La mujer (...) es destituida de su sagrada exterioridad y es constituida meramente como no-falo (...), es decir, como momento negativo de la misma Totalidad autoerótica y no como sexualidad de Otro como otro distintamente sexuado. En este caso, el Otro reducido a ser ónticamente no-falo (...), es simplemente una cosa, un ente, un instrumento (Dussel, 2012, p. 549).

Esta conclusión exige, según el paradigma de la liberación, ir más allá de la ontología freudiana, superar el fundamento del psicoanálisis, *v. gr.*, superar el principio de realidad. El tránsito es siempre, en esta filosofía liberacionista, el pasaje de una totalidad a otra por mediación de la restitución de la alteridad negada mediante el desarrollo de una meta-física de la alteridad (Dussel, 2012, p. 509). La erótica de la liberación será precisamente una meta-física del erotismo donde, para su autor, la erótica ontológica es superada a través de la afirmación de la exterioridad del otro, del dominado, en este caso, de la mujer (Dussel, 2012, p. 506).

Es necesario, entonces, una subversión total del esquema interpretativo de la realidad psíquica y erótica analizada (...) por el psicoanálisis clásico. (...) La vida erótica normal es una adecuada apertura *servicial* con respecto al Otro en su más extrema generalidad o concreta situación; toda enfermedad mental o deformación erótica es un modo (...) de *totalización* narcisista. Podríamos aún resumir diciendo: la normalidad es la correcta Alteridad; la enfermedad es la Totalización o negación de la Alteridad. Esto posibilitaría no sólo una nueva descripción de la estructura psíquica o erótica, sino, igualmente, una hermenéutica distinta a la en vigencia de las enfermedades psíquicas (Dussel, 2012, p. 511).

A partir de la filosofía levinasiana, Dussel propone una pulsión de alteridad⁷ como deseo metafísico o amor-de-justicia por el otro, por el que se tiende a él en posición servicial (Dussel, 2012, p. 527):

El Otro no es un «objeto» sino que es un «rostro», una «carne». (...) El «rostro» (persona) del Otro es la exposición primera de alguien en mi mundo con la pretensión de no ser, justamente, un objeto. El rostro es la presencia privilegiada de la carne, del Otro como *cosa real* eventual, libre, concreta. (...) El erotismo de la posición propia del cara-a-cara sexual consta, en un primer movimiento, en la sensibilización de la carnalidad del Otro como otro. (...) Es decir, el rostro, la carne del Otro se la desea en la *proximidad*, pero no como mero autoerotismo o satisfacción cumplida por mediación de algo, sino como la satisfacción concomitante originada en el dar al Otro la satisfacción a él debida. Es un sentir al Otro como otro, pero un sentir que exige al mismo tiempo el que el Otro se experimente sentido (Dussel, 2012, p. 514).

Así, de acuerdo con el esquema del paradigma liberacionista, la bondad en la metafísica erótica se logra al reconocer y afirmar la alteridad distintivamente sexuada. Además, esta afirmación proporciona el fundamento para criticar el proyecto totalizador falocéntrico, considerado opresivo. El proyecto erótico éticamente válido es, según esta meta-física erótica, el que se propone como servicio, como culto, como satisfacción al otro (Dussel, 2012, p. 548).

Una crítica a la erótica dusseliana

Un pensador sistemático como Dussel aborda los problemas que trata desde su propio esquema interpretativo. No tener en cuenta esta pauta hermenéutica

7 A esta pulsión Dussel opone la de totalización. Así, para el filósofo de la liberación, tanto el principio de placer y la pulsión de vida como el principio de realidad y la pulsión de muerte son pulsiones de totalización (Dussel, 2012, p. 526-527).

podría llevarnos a no comprender el sentido de sus posiciones y sus críticas. Sin embargo, este proceder tiene, como se comprende de suyo, tanto méritos como deméritos. El desarrollo de la erótica liberacionista dusseliana, en efecto, ha suscitado significativas controversias, al desencadenar, pienso con razón, una fuerte reacción crítica por parte de autoras enroladas en el movimiento feminista. Así, v. gr., Martha Zapata, quien en su artículo «Filosofía de la liberación y liberación de la mujer» realiza un duro cuestionamiento, aunque no exento, por cierto, de algunas imprecisiones conceptuales, cuya tesis central sostiene que Dussel queriendo con su ética liberar a las mujeres vuelve paradójicamente a oprimir las:

Mientras que el discurso feminista pugna por transformar a la sociedad y reclama los derechos de la mujer, el modelo dusseliano reinstaura la teología y la moral cristiana, para fundar una «liberación» que define esta ética se vuelca entonces, de una manera radical[sic], en contra de la emancipación de las mujeres, al excluirlas de la esfera económica y política y reproduciendo con esto un código moral que se aboca a perpetuar el predominio social de los hombres sobre la mujer, su cuerpo y su sexualidad (Zapata, 1997, p. 95).

Pese a críticas como esta, la erótica apenas si ha sido reelaborada por Dussel (y tal vez, en mi opinión, apenas si podría serlo). En el prólogo a la tercera edición de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, fechado en 1987, diez años después de su primera edición, su autor expresó la necesidad de reescribir completamente el capítulo VII de la erótica latinoamericana a la luz de una «relectura completa y nueva de Freud» y de una reconsideración crítica respecto del feminismo a partir de su avance y maduración desde mediados de 1970:

No puedo criticar hoy al «feminismo» como al comienzo de la década del 70 (y quizás allí hubo de expresarse mejor la cuestión). (...) Espero en el futuro realizar con Freud, desde América Latina, una obra semejante a la que estoy efectuando con Marx (Dussel, 1988, p. 5).⁸

8 Quizá movido por los significativos desarrollos de su interpretación de la obra de Marx realizada en México a partir de su exilio en 1975 y hasta principios de 1990 (Teruel, 2010; 2016; 2022), Dussel pensaba, hacia fines de la década de 1980, que una relectura completa de Freud podría hacer cambiar sus hipótesis interpretativas. De haberse hecho esa lectura, según mi análisis, debería haberse hallado, para tal propósito, una correspondencia categorial crucial entre la meta-física de la alteridad y el psicoanálisis freudiano con respecto a la categoría meta-física de exterioridad [Nota del autor].

Esto finalmente no ocurrió, antes bien, en el año 2007 se publica en Venezuela la obra *Para una erótica latinoamericana*, en esencia, el mismo capítulo VII de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, con mínimos ajustes. De ella ha dicho su autor:

Este ensayo fue escrito en 1972. Han pasado más de 30 años, pero creo que sigue teniendo sentido. Habría que completarla en una visión del género más compleja, tal como se trata en nuestros días. La dejo, sin embargo, como está, ya que es como un documento histórico del comienzo de la reflexión filosófica sobre la mujer en nuestro continente cultural. Algunas deficiencias deberían atribuirse al estado de la reflexión en ese momento (Dussel, 2007, p. 12).

A pesar de reconocer deficiencias en su planteo, hasta donde sé, nunca se ha desdicho ni lo ha desautorizado. En mi opinión, esto se debe a que el núcleo de su posición teórica se ha mantenido inamovible, y la erótica ya estaba desde sus comienzos concluida. Sin embargo, puede afirmarse que hacia fines de 1980 la primera formulación de la ética liberacionista de Dussel empezaba a mostrar anomalías agudas, no solo en su erótica, también en su política y en su económica. No es de extrañar, entonces, que ante una revisión de sus posiciones originarias, sumada a una relectura minuciosa de la obra de Marx y a la discusión mantenida con el neokantiano Apel, el resultado haya sido la elaboración, en buena medida, de otra ética.

FREUD EN *ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN*

En 1998 Dussel publica una obra monumental que titula *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. En ella sus planteos éticos son reestructurados a partir de una arquitectónica de principios articulados bajo dos momentos centrales propios de su esquema: el momento ontológico (totalidad) y el momento meta-físico (exterioridad). Esta articulación pone en evidencia que el paradigma de la liberación funciona también en esta obra de un modo pleno y sin modificaciones sustantivas. Como anticipé, en el capítulo cuarto, donde Dussel desarrolla la crítica ética a la opresión sistémica desde la negatividad de las víctimas, Freud fue brevemente retomado en el análisis de la dialéctica de lo pulsional junto con Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Aquí el análisis respecto de la teoría freudiana ya no es tan exhaustivo como el realizado en la obra tratada en el

parágrafo anterior.⁹ En esta, entonces, Dussel toma en consideración respecto de Freud su teoría de la cultura y la formulación de la problemática de la conciencia ética o la cuestión del *súper-yo*, de allí que el análisis considere fundamentalmente la contraposición entre el principio material ético-crítico como afirmación de la vida y el principio freudiano de muerte (Dussel, 1998, p. 352).

En efecto, en opinión de Dussel, Freud piensa la reproducción o la conservación de la vida a través de las instituciones sociales introyectadas en el interior del organismo psíquico, regido por el principio de muerte, lo que pareciera tener prioridad sobre la voluntad de vivir. Así, existe en el ser humano un instinto de conservación que es manejado por la conciencia como un principio de realidad. Será, entonces, la cultura la que mediante la represión de la posibilidad del placer logre alejar el miedo ante el peligro de perder la vida. La cultura, entonces, como mera conservación o repetición, es una estructura bajo el dominio del «instinto de muerte» (Dussel, 1988, p. 352-353):

Las instituciones culturales, producto de los instintos de autoconservación, permiten, por la repetición de las acciones que exitosamente han evitado el dolor y la muerte, darnos la seguridad de la reproducción habitual, pacífica, constante de la vida (...): «ahorro de displacer» o «ausencia de tensión». Llegar a este estado de ser «dueños de la situación» (...) ha significado un proceso traumático, por el que el «inconsciente» ha sido reprimido. La tarea psicoanalítica es el «arte hermenéutico (...)» por el que las «resistencias (...)», gracias al «recuerdo (...)», son «concientizadas (...)» por una «repetición de lo reprimido (...)» que permite la «reproducción (...)» o la aparición fiel del contenido de lo indeseado-reprimido (Dussel, 1998, p. 353).

La conclusión dusseliana en este punto afirma que los instintos de muerte, como instintos del yo, se oponen a los instintos de vida o al instinto sexual, que mueven el progreso de la vida (Dussel, 1998, p. 354). En una ética de la afirmación de la vida como lo es la ética de la liberación, pareciera que Freud entrase en contradicción con ella; sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2012), donde el psicoanálisis debía ser superado, en esta el filósofo liberacionista subsume el horizonte categorial freudiano en tanto que

9 Dussel parece haber desistido por entonces de la idea de realizar una relectura completa de Freud, que había sido anunciada en 1987 como necesaria para una reconsideración de los planteos de la erótica. Quizá se deba esto a que el estudio de la obra de Freud había quedado concluido ya en el capítulo VII de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tal como parecen sugerir las notas 405 y 412 de su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel, 1998).

crítico de la modernidad occidental. Sin embargo, en su posición irremediablemente alterativa, Dussel toma nuevamente distancia de la teoría freudiana, reconstruye su marco categorial pulsional haciéndolo regir ahora por el principio de vida. Así, los instintos de autoconservación de la vida (*anánke*) estarán determinados por el principio de realidad o de reproducción de la vida, mientras que los instintos de placer (*eros*) estarán regidos por el principio de desarrollo de la vida (Dussel, 1998, p. 357).

A MODO DE CONCLUSIÓN

He sostenido aquí que el núcleo de toda la filosofía dusseliana, producida desde fines de 1960 hasta hoy, lo constituye su paradigma. Cuando afirma, *v. gr.*, que la tarea por delante para la filosofía de la liberación es inmensa, lo que está diciendo no es otra cosa sino que todo debe ser repensado a la luz de dicho paradigma. De allí también que lo juzgue como un paradigma con pretensión de mundialidad. Pensado como esquema hermenéutico permite leer y tomar decisiones respecto de otras posiciones teóricas. Así, aquellas con las que pueda articularse el paradigma serán subsumidas en esta filosofía y aquellas que no, deberán ser superadas. La clave de esto responde a su dimensión ética, cuyo anclaje no es otro que la apertura hacia la alteridad. En este sentido, demostré que la lectura que Dussel hace de Freud en dos momentos muy significativos de su producción filosófica está guiada, conducida, articulada por su paradigma. La primera conclusión afirma que la teoría freudiana de la sexualidad, cuyo fundamento estriba en el principio de realidad, quedará apresada en una ontología erótica bajo la cual se encubre la dominación de la mujer como objeto sexual e impide la apertura a la alteridad. La segunda, que el principio freudiano de muerte resulta incompatible con una eticidad material fundada en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Por consiguiente, aunque Freud haya realizado un aporte teórico de inestimable valor, este no ha sido suficiente y, por lo tanto, debe irse *más allá* de él, debe superarse. La filosofía de la liberación pretende, pues, dar ese paso. Esta consideración respecto de la lectura dusseliana del psicoanálisis freudiano permite evidenciar, a mi juicio, cómo esta filosofía se conduce todo el tiempo llevando al extremo posible la aplicación de su paradigma constitutivo; lo que permite, además, plantear el interrogante respecto de si este paradigma agota

todas las posibilidades de análisis que el acaecer de las realidades intersubjetivas y sus posibles transformaciones exige. En efecto, ¿y si este acaecer desbordase los límites del esquema?

BIBLIOGRAFÍA

- Código de Hammurabi (2008). Trad. por F. L. Peinado. Madrid: Tecnos.
- DUSSEL, Enrique (1974). *Caminos de liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros.
- (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- (1988). *Filosofía ética de la liberación. Niveles concretos de la ética latinoamericana*. Vol. III. Buenos Aires: La Aurora.
- (1991). *Introducción a la filosofía de la liberación: Ensayo preliminar y bibliografía*. Bogotá: Nueva América.
- (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Para una erótica latinoamericana*. Caracas: El Perro y la Rana.
- (2012). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.
- (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. México DF: Siglo XXI.
- (2016). *14 tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- El libro egipcio de los muertos (2006). Trad. por A. Champdor. Madrid: EDAF.
- FREUD, Sigmund (2002). *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo. El yo y el ello*. Barcelona: RBA.
- GELMAN, Juan (2011). *Interrupciones 1*. Buenos Aires: La Página.
- GONZÁLEZ SAN MARTÍN, Patricia (2008). La erótica dusseliana o la posibilidad de pensar lo social más allá de Edipo. *F@ro: revista teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación*, 8.

- TERUEL, Flavio (2010). El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12(1), 77-82.
- (2016). Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de *El Capital* y sus escritos preparatorios [Tesis de maestría]. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- (2022). Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica: *El capital* de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel [Tesis de doctorado]. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado el 31/07/2024 de <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/546605>.
- ZAPATA, Martha (1997). Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: La relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel. *Debate Feminista*, 16, 69-97.

*Kierkegaard: sexualidad y amor o la esencial
igualdad entre los géneros*

Patricia C. Dip

INTRODUCCIÓN DEL CAMPO DE LA SEXUALIDAD
EN *EL CONCEPTO DE ANGUSTIA*

En *El concepto de angustia* (1844) Søren Kierkegaard, que escribió esta obra bajo el seudónimo de Virgilius Haufniensis, introduce el campo de la sexualidad realizando tres movimientos simultáneos: por un lado, con la definición del ser humano como una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu intenta dar una respuesta superadora a la comprensión del hombre planteada por la filosofía moderna, particularmente la cartesiana, en la que el cuerpo no ocupa otro lugar que el de una representación matemática. Por el contrario, Haufniensis le otorga valor material al cuerpo al definirlo como *cuerpo sexuado*. A su vez, no sigue al pie de la letra la línea interpretativa de la tradición cristiana, que tiende a identificar la sexualidad con el pecado, sino que piensa el concepto de sexualidad desplegando una dimensión de análisis menos reductiva. Finalmente, comprende la diferencia anatómica entre el cuerpo femenino y el masculino e introduce el discurso de la *fisiología* como el adecuado para dar cuenta de esa diferencia. Desarrolla su lectura sobre la diferencia sexual en el marco de análisis de «los dos sexos», que comienza en el siglo XVII, en lugar de adherir a la teoría del sexo único, más acorde con la tradición que entiende a Eva como derivada de Adán. A pesar de

hacer referencia al carácter *derivado* de la mujer, Haufniensis no asume el sexo único. El carácter peculiar de su abordaje permite que anticipe discusiones que luego avanzará la teoría psicoanalítica. Kierkegaard no reproduce ni la tradición filosófica ni la cristiana, las enriquece a ambas a partir de enfoques novedosos que justifican que hoy continuemos apelando a su obra para comprender el rol de los fenómenos psicológicos en el devenir de la existencia humana.¹

Hacia el final del primer capítulo de *El concepto de angustia* es introducido el campo de la sexualidad en el marco de la discusión sobre el pecado original en términos ajenos a la tradición cristiana de lectura del relato bíblico.² Haufniensis no identifica sensibilidad y pecaminosidad, apartándose de la tradición agustiniana y de las sucesivas recepciones de la cuestión sexual realizadas por la tradición cristiana. En este alejamiento inicia más bien un recorrido anticipatorio con respecto al análisis de la sexualidad que se realizará en los orígenes de la tradición psicoanalítica. En los escritos de fines de siglo XIX, en los que Freud (1981b) se dedica a investigar la etiología de las neurosis, piensa la sexualidad en términos materiales, ya que al concentrarse en el análisis de casos que le permitan definir la sintomatología propia de cada una de las neurosis que observa en la clínica hace énfasis en los efectos nerviosos que provoca la práctica sexual no satisfactoria. Al tratar la neurosis de angustia enfatiza justamente la mala tramitación psíquica de una excitación sexual somática,³ planteando una ligazón entre angustia y sexualidad, retomando un tópico introducido por Haufniensis en *El concepto de angustia*. Iniciado el siglo XX, el concepto freudiano de sexualidad será ampliado a partir del descubrimiento de lo inconsciente, que genera un desplazamiento del abordaje material al simbólico, manifiesto en la introducción del complejo de Edipo y el complejo de castración. Esta ampliación supone un desplazamiento del enfoque anterior, que se concentraba en la frontera o límite entre la fisiología y la psicología de las *neurosis*, hacia un abordaje propiamente *psicoanalítico*. El resultado de este desplazamiento implica un cambio de terminología y de visión, de la

1 Para un estudio sistemático de la *psicología* de Kierkegaard, *cfr.* Nordentoft, Kresten (1978). *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf and Stock.

2 Para un desarrollo de este punto en sintonía con nuestra lectura, *cfr.* McCarthy, Vincent (2015). *Sex and Sexuality*. En *Kierkegaard as Psychologist* (p. 23-33). Illinois: Northwestern University Press.

3 En «Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia» (1895[1894]), Freud define a la angustia como «tensión sexual somática desviada de lo psíquico, que de lo contrario habría cobrado vigencia como libido» (1981a, p. 125).

satisfacción a la pulsión, de la psicología de la neurosis al psicoanálisis propiamente dicho, en el que el autor danés juega un rol anticipador al introducir el campo de la sexualidad en relación con la angustia. Al no limitar la sexualidad a la función sexual reproductiva, Kierkegaard y Freud coinciden en una visión no reductiva que permite desarrollar una concepción que otorga a la sexualidad una centralidad simbólica en la vida afectiva del ser humano, en la que la angustia aparece como fenómeno constitutivo. Como bien señala Haufniensis, «solo una prosaica necesidad nos hace creer que se trata de una anomalía» (Kierkegaard, 2016, p. 160).⁴

EL «PRIMER PECADO» Y LA EXPLICACIÓN DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

Ni bien inicia la discusión sobre el pecado en el primer capítulo de la obra Haufniensis analiza las diversas definiciones que la dogmática ha ofrecido con el objetivo de encontrar el concepto más consistente de pecado; esto es, un concepto del que no se desprendan consecuencias absurdas, como la de dejar a Adán fuera de la historia y de la redención. En este contexto, la definición de Agustín es rescatada por el hecho de vincular el pecado hereditario con el problema del origen del pecado.

Mientras la iglesia griega ni siquiera cuenta con un concepto de pecado propiamente dicho, pues lo define como «pecado del primer padre», lo que implica solamente una indicación histórica que no abarca, como el concepto, el presente, sino algo históricamente concluido, Tertuliano introduce un concepto, *vitium originis*, que no satisface a Haufniensis porque en este lo histórico es lo preponderante. Agustín, en cambio, define el concepto con la fórmula: *Peccatum originale/ quia originaliter tradatur*, que se determina más claramente mediante la distinción entre *peccatum originans* (pecado originante) y *originatum* (originado).

A pesar de reconocer la superioridad conceptual de la definición ofrecida por Agustín, Haufniensis no concuerda con tres aspectos centrales del agustinismo.⁵

4 Las citas de Kierkegaard se realizan a partir de la edición española y se consigna, en nota a pie de página, la edición danesa. En este caso, Kierkegaard, 1998, 4, p. 348.

5 En este punto hay que señalar que Haufniensis y Anti-Climacus no mantienen el mismo tipo de relación con Agustín. Anti-Climacus parece recoger la formulación agustiniana del pecado cuando enfatiza la importancia de la *voluntad* para definir los fenómenos cristianos, mientras que Haufniensis se muestra en desacuerdo con los aspectos más centrales de la explicación agustiniana de la caída. Probablemente estas diferencias estén vinculadas con los objetivos y abordajes distintos de cada pseudónimo. En *El concepto de angustia* no se trata el concepto de pecado sino el de angustia, en el marco de un abordaje psicológico, mientras que en *La*

Entiende que el *liberum arbitrium* implica una formulación abstracta del problema de la libertad, no acuerda con la visión negativa de la sexualidad humana que se desprende del análisis agustiniano de la caída y tampoco acepta que el pecado del individuo posterior dependa del pecado de Adán sin la intervención de su propia culpa. En este marco, para dar cuenta de la problemática de la libertad introduce la angustia como categoría intermedia que manifiesta la ambigüedad en la que se encuentra el individuo en el estado de inocencia previo al salto cualitativo. Según Haufniensis:

La angustia no es una determinación de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad, es una libertad impedida, donde la libertad no es libre en sí misma sino que está impedida, no por la necesidad, sino por ella misma. Si el pecado vino al mundo por necesidad (lo cual es una contradicción), entonces no hay angustia alguna. Si el pecado vino al mundo mediante un acto caracterizado por un abstracto *liberum arbitrium* (que no ha existido en este mundo ni en un momento posterior ni en el comienzo, puesto que es un desvío del pensamiento), entonces tampoco hay angustia (Kierkegaard, 2016, p. 166).⁶

A su vez, no identifica la sensibilidad con la pecaminosidad, de modo que lo sexual no supone una intrínseca connotación negativa y, por último, define al individuo como «sí mismo y la especie» y el pecado de Adán como «el pecado». Se pregunta Haufniensis, «¿consiste la diferencia entre el concepto de pecado hereditario y el concepto de primer pecado en que el individuo solo participa de él por su relación con Adán, y no por su primitiva relación con el pecado?» (2016, p. 145-146).⁷ Si bien el individuo posterior hereda la condición de pecador por estar vinculado históricamente con el primer hombre, no se vuelve culpable si no es por su propia causa; esto es, a través del *salto cualitativo*. Es decir, el pecado de Adán puede considerarse como *condición* del pecado del individuo posterior, pero no como su causa específica, pues cada uno se hace culpable por su propia causa. Pero como «Adán es el primer hombre, es a la vez él mismo y la especie» (2016, p. 148),⁸ y todo lo que explica la especie explica a Adán y viceversa.

enfermedad mortal se presupone el pecado como punto de partida de un abordaje de carácter más bien antropológico.

6 Kierkegaard, 1998, 4, p. 354-355.

7 Kierkegaard, 1998, 4, p. 333.

8 Kierkegaard, 1998, 4, p. 335.

El discurso psicológico de Haufniensis busca explicar el tránsito de la inocencia a la culpa de modo más consistente que la tradición cristiana, que presupone la prohibición como condición de la caída, e identifica el pecado con la concupiscencia. Para ello, introduce la categoría intermedia de *angustia*, que implica definir la inocencia como *ignorancia*, tanto del bien y del mal como de la diferencia sexual entre los géneros. Con el pecado es introducida tanto la diferencia entre el bien y el mal como la diferencia sexual en términos de impulso. Solamente introduciendo una categoría ambigua como la angustia puede explicarse que la inocencia sea ignorancia y, por lo tanto, esté dirigida al saber del bien y del mal y de la sexualidad. La inocencia, en tanto está dirigida al saber, supone que el individuo es y no es ya culpable previamente a la caída.

El salto cualitativo está exento de toda ambigüedad, pero aquel que se hace culpable mediante la angustia es, eso sí, inocente, pues no fue él mismo sino la angustia, un poder extraño, el que se apoderó de él, un poder que él no amaba, sino que lo hacía angustiarse; y, sin embargo, sí es culpable, pues se sumió en la angustia que él, no obstante, amaba puesto que le temía (2016, p. 160).⁹

Con el abordaje psicológico que utiliza la angustia como categoría intermedia entre la inocencia y la culpa, Haufniensis busca superar la idea que hace de la prohibición la causa de la caída. En este contexto hace referencia al desarrollo de la doctrina paulina llevado a cabo por Usteri. Reconoce el carácter psicológico de su explicación, aunque no avance en sacar las consecuencias últimas de su abordaje, puesto que no está interesado en proponer una explicación psicológica del pasaje de la inocencia a la culpa. «La propuesta de Usteri consiste en que fue la prohibición de comer del árbol de la ciencia la que engendró el pecado de Adán» (2016, p. 157).¹⁰ El problema con esta explicación es que «sugerir que la prohibición es la condición de la caída, es sugerir que la prohibición despierta una *concupiscentia*» (2016, p. 158).¹¹ De esta manera, la psicología se sale de su dominio. La concupiscencia es una determinación de la culpa y del pecado antes de la culpa y del pecado, y que, sin embargo, no es ni culpa ni pecado, o sea, algo puesto por este. De esta manera, pierde fuerza el salto cualitativo, que es el que provoca la culpa, y la caída pasa a ser algo paulatino en lugar de ser algo súbito a lo que se llega a

9 Kierkegaard, 1998, 4, p. 349.

10 Kierkegaard, 1998, 4, p. 345.

11 Kierkegaard, 1998, 4, p. 346.

través del salto. Por otra parte, aunque tanto el paganismo como el cristianismo muestren que el ser humano siente atracción por lo prohibido, la explicación de Usteri no llega a «apreciar de qué manera la prohibición despierta la *concupiscentia*» (2016, p. 158).¹² Finalmente, la concupiscencia carece de la ambigüedad que según Haufniensis exige la explicación psicológica. La iglesia protestante entiende la presencia del pecado hereditario en el hombre por el hecho de ser engendrado con concupiscencia. Cita a Lutero: «Todo hombre procreado según la naturaleza es engendrado con pecado, es decir, sin temor de Dios, sin fe en Dios y con concupiscencia» (2016, p. 159).¹³ Pero la doctrina protestante establece una diferencia esencial entre la inocencia del hombre posterior y la de Adán. Esto es absolutamente inconsistente. No puede existir diferencia esencial entre Adán y el hombre posterior y la concupiscencia no explica el pecado, sino la angustia, que en sentido estricto no lo explica, sino que llega hasta los límites posibles de la descripción del problema del mal.

Si nos disponemos a considerar las determinaciones dialécticas de la angustia, resulta que estas comportan precisamente la ambigüedad psicológica. La angustia es una *antipatía simpatética* y una *simpatía antipatética*. Se ve fácilmente, a mi juicio, que esta es una determinación psicológica en un sentido totalmente distinto al de la aludida *concupiscentia* (2016, p. 160).¹⁴

DIFERENCIA SEXUAL Y ANGUSTIA

Antes de la caída, el ser humano no tenía conciencia de la diferencia sexual, que va acompañada de angustia, ya que, al ser entendido el ser humano como una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu, la angustia se manifiesta al hacerse presente la sexualidad como uno de los extremos de la síntesis, que impide una armónica relación entre los dos polos que la constituyen. En este contexto, es imperativo señalar dos cuestiones: el ser humano no se angustiaría si no fuera una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu; la sexualidad, como extremo de la síntesis, da cuenta del ser humano en tanto espíritu imperfecto, ya que, si fuera un espíritu perfecto, no habría diferencia sexual, de allí que la sexualidad

12 Kierkegaard, 1998, 4, p. 346.

13 Kierkegaard, 1998, 4, p. 347.

14 Kierkegaard, 1998, 4, p. 348.

se defina como la *contradicción* que supone que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*.

En los versículos del Evangelio que se ocupan de la cuestión sexual, Jesús condena el adulterio y el divorcio, pero no estigmatiza los impulsos eróticos como malos en sí mismos; solo podrían ser castigados si se convirtieran en objeto de idolatría volviéndose de esa manera un obstáculo para la salvación. El apóstol Pablo fue el primero en avanzar con el ideal cristiano del celibato (Corint 7, 8-9: «Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo; pero si no tienen don de continencia, cásen, pues mejor es casarse que estarse quemando»). Tanto el sexo como los demás asuntos mundanos debían subordinarse a ganar la salvación eterna y estuvo cerca de concebir el sexo como malo en sí mismo. Con *De la virginidad santa y Sobre el matrimonio y la concupiscencia*, San Agustín sistematizó una tradición que exhortaba a las personas a renunciar a los placeres corporales en busca de un ideal superior contemplativo. En este marco, antes de la caída la sexualidad no estaba contaminada por una pasión violenta y podía ser refrenada y controlada por la mente. El pecado original dio origen al deseo sexual y a la pérdida del control del cuerpo. De allí que se creyera que debido a su origen todo deseo sexual estaba contaminado y, a su vez, que el pecado original se propagaba generacionalmente a través de las relaciones sexuales.¹⁵

En contraposición a esta perspectiva, Haufniensis deja claro que «lo sexual en cuanto tal no es lo pecaminoso» (2016, p. 183),¹⁶ «la sensualidad no es pecaminosidad, sino un enigma inexplicable que angustia» (2016, p. 180).¹⁷ Ahora bien, aunque la pecaminosidad no pueda ser identificada con la sensualidad, «sin pecado, no hay sexualidad, y, sin sexualidad, no hay historia» (2016, p. 165).¹⁸ Justamente, cuando el pecado es puesto, junto con él aparece la sexualidad propiamente humana y la historia del género. «Cuando se probó el fruto del árbol del conocimiento, vino la distinción entre el bien y el mal, pero también vino la diferenciación sexual en tanto impulso» (2016, p. 190).¹⁹ A diferencia del animal, que está sometido a la ceguera del instinto, para el ser humano la sexualidad implica la diferencia de género y el impulso de uno a otro de los géneros. «Lo sexual es la expresión de

15 Sigo en esta caracterización a Raymond Belliotti, «La sexualidad», en *Compendio de ética*, p. 435-436.

16 Kierkegaard, 1998, 4, p. 372.

17 Kierkegaard, 1998, 4, p. 369.

18 Kierkegaard, 1998, 4, p. 354.

19 Kierkegaard, 1998, 4, p. 380.

la enorme contradicción (*Widerspruch*) que consiste en que el espíritu inmortal está determinado como *genus* [género]» (2016, p. 184).²⁰ A continuación, el autor pseudónimo describe cómo es concebido el erotismo desde el punto de vista cristiano. «En el cristianismo, lo religioso ha suspendido el erotismo, no meramente malinterpretándolo de manera ética como lo pecaminoso, sino como lo indiferente, porque en el espíritu no hay diferencia alguna entre varón y mujer» (2016, p. 185).²¹ La angustia juega un rol destacado en relación con el erotismo, es la expresión de la dificultad de la integración de lo sexual en la definición de ser humano entendido como espíritu. «Así como la angustia, entonces, está puesta en el pudor, así también está presente en todo goce erótico, no porque sea pecaminoso, ya que no lo es en modo alguno (...), sino como un momento integrado» (2016, p. 185).²² «El espíritu, sí, está presente, pues es él el que constituye la síntesis, pero no puede expresarse en lo erótico, se siente extraño» (2016, p. 186).²³

Hacia el final del segundo capítulo, sostiene Haufniensis,

Una vez que lo sexual está puesto como extremo de la síntesis, ninguna abstracción sirve de nada. La tarea, naturalmente, consiste en hacerlo entrar en la determinación del espíritu (en ello radican todos los problemas morales del erotismo). La realización de esta tarea es la victoria del amor en un ser humano, en la cual el espíritu ha triunfado en el sentido de que lo sexual es olvidado y recordado solo en el olvido. Una vez que esto ha ocurrido, la sensualidad se ha transfigurado y se ha ahuyentado la angustia (2016, p. 193).²⁴

La sensualidad no es pecaminosidad. El cristianismo malinterpreta éticamente al erotismo cuando lo concibe como pecado. Sin embargo, el único modo de superar la contradicción que consiste en que el espíritu inmortal esté determinado como *genus* y desentenderse de la angustia propia de todo goce erótico, que aparece porque se enfatiza el extremo corporal de la síntesis cuerpo y alma y el espíritu se aparta, es justamente reconduciendo la síntesis a la determinación espiritual. Las diferencias con la tradición cristiana aparecen a la hora de identificar la sexualidad con el pecado. En este respecto, la posición de Haufniensis es muy atípica. Si bien a partir de la introducción del pecado surgen la sexualidad y la historia, la primera

20 Kierkegaard, 1998, 4, p. 373.

21 Kierkegaard, 1998, 4, p. 374.

22 Kierkegaard, 1998, 4, p. 375.

23 Kierkegaard, 1998, 4, p. 375.

24 Kierkegaard, 1998, 4, p. 383.

no es sinónimo de pecado. El pseudónimo considera que la sexualidad humana se diferencia del instinto animal, justamente porque el pecado hizo presente la diferencia entre los géneros. El género femenino y el masculino se relacionan entre sí a partir del impulso. Ahora bien, la sexualidad como relación impulsiva entre los géneros supone que el hombre no vive en una relación inmediata con la naturaleza, sino en una relación mediada por el espíritu. De allí que el destino último de la sexualidad sea el amor. Dado que el ser humano es entendido como *espíritu* la materialidad de la diferencia sexual no puede ocupar un lugar definitivo en el análisis de la persona humana. Ese lugar lo ocupa el amor. Neutralizar la contradicción sexual de los géneros para que pueda producirse la victoria del amor implica hacer uso de la noción de *prójimo* como determinación puramente espiritual:

en el amor «el yo» está determinado a la vez de una manera sensual, psíquica y espiritual, y el ser amado es un concepto sensual, psíquico y espiritual; en la amistad «el yo» está determinado de una manera a la vez psíquica y espiritual, y el amigo es un concepto psíquico-espiritual; solo en el amor al prójimo está «el yo» que ama determinado puramente como espíritu, y el prójimo es un concepto puramente espiritual (Kierkegaard, 1965, p. 122).²⁵

No es cualquier tipo de amor, sino el puramente espiritual el que puede ahuyentar la angustia de la sexualidad. De allí que nos parezca apropiado pensar conjuntamente *El concepto de angustia* y *Las obras del amor*, entendiendo que desde *O lo uno o lo otro* Kierkegaard trabaja la cuestión del erotismo desde una perspectiva estética, haciendo hincapié en las nociones de deseo y seducción, luego desde una perspectiva psicológica que surge al plantearse en *El concepto de angustia* el problema del pecado, y finalmente desde un punto de vista cristiano en *Las obras del amor*.

EVA Y LA HISTORIA DEL GÉNERO HUMANO COMO SÍNTESIS DERIVADA

Eva es lo derivado. Si bien ha sido creada tal como Adán, ha sido creada a partir de una criatura preexistente. Si bien es inocente como Adán, hay algo así como el barrunto de una disposición que, aun no siéndolo, puede parecer un indicio de la pecaminosidad de carácter derivado puesta mediante la reproducción, algo que predispone al individuo singular sin volverlo, no obstante, culpable (2016, p. 164).²⁶

25 Kierkegaard, 2004, 9, p. 63.

26 Kierkegaard, 1998, 4, p. 354.

En *El concepto de angustia* Haufniensis concibe a Eva como *lo derivado* de Adán y como modelo simbólico de la derivación implicada en la historia de la generación por el individuo posterior a Adán. Eva es creada al igual que Adán, pero de una criatura preexistente, de allí su carácter *derivado*, en el sentido cuantitativo, como sucede con la variación numérica de la especie, pero no en sentido esencial.

El advenimiento de Eva prefiguraba ya de manera simbólica la consecuencia de la relación generacional. De alguna manera, ella designaba lo derivado. Lo derivado nunca es tan perfecto como lo originario. Pero aquí la diferencia es solo cuantitativa. El individuo posterior es esencialmente tan original como el primero (2016, p. 179).²⁷

En el discurso de Haufniensis, Adán y Eva son, en tanto síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu, *iguales*; difieren desde el punto de vista de la sensibilidad, pero no desde el punto de vista del espíritu.²⁸ La mujer es más sensual que el hombre y de allí que la angustia se manifieste en ella con mayor profundidad que en el varón.

En el relato del Génesis, es Eva la que seduce a Adán. Ello no implica en modo alguno que su culpa sea mayor que la de Adán, y menos aún que la angustia sea una imperfección, ya que, por el contrario, su magnitud es una profecía de la perfección (2016, p. 179).²⁹

Ahora bien, teniendo en cuenta que la angustia no es un signo de carencia o defecto, sino más bien la señal de la superioridad del ser humano con respecto al animal, podría concluirse que, según Haufniensis, si la mujer se angustia más que el varón es porque la suya es una naturaleza superior a la del hombre. Sin embargo, no es este el punto de vista del autor pseudónimo, ya que en la angustia la mujer no profundiza en sí misma, sino que va en busca de otro, el varón. Para el pseudónimo, desde la perspectiva ética, la mujer alcanza su punto culminante en la procreación, y eso muestra que la mujer es más sensual que el varón. También el deseo del varón se dirige a la mujer, sin embargo, no se agota en ella, como sí se agota en el varón el deseo femenino. En este contexto, teniendo en cuenta que la

27 Kierkegaard, 1998, 4, p. 368.

28 Esta igualdad espiritual es justamente la que cobrará valor al momento de superar la diferencia sexual entre los géneros.

29 Kierkegaard, 1998, 4, p. 368.

mujer se angustia más que el hombre, podría también parecer que ella está más cerca de la libertad que el varón. Sin embargo, no es el caso, por lo anteriormente expuesto; su angustia no le pertenece, sino que va en busca de otro.

Thomas Laqueur (1994) divide la historia de las representaciones científicas del sexo en dos etapas. La primera, de *sexo único* (masculino) o modelo unisexo, se extiende desde la ilustración griega hasta el siglo XVII, y le niega categoría ontológica al cuerpo de la mujer, que es reducido a una versión menos perfecta del cuerpo masculino. En esta etapa el género jugaría un papel epistemológico de ordenación jerárquica de los cuerpos entendidos como versiones de un único cuerpo. La segunda etapa comienza en el siglo XVIII y se caracteriza por el *dimorfismo sexual* o modelo de los dos sexos, que supone la existencia de diferencias apreciables en los organismos de las mujeres y los varones. En esta etapa se utiliza una nomenclatura apropiada para denominar la recientemente descubierta diferencia anatómica y los aparatos reproductores, primero, y la totalidad del organismo, luego, se van conformando como distintos.

Es interesante subrayar que, si bien Haufniensis entiende a Eva como *lo derivado*, no asume el modelo del sexo único, ya que acepta la diferencia corporal entre el varón y la mujer y asume que no es objeto ni de la estética ni de la ética, sino de la fisiología. «El hecho de que *la mujer sea más sensual que el varón* se muestra ya en su constitución corporal. El desarrollo preciso de esto no me compete a mí, sino que es tarea de la fisiología» (2016, p. 180).³⁰

Varón y mujer, que son los dos géneros que Haufniensis considera, a pesar de su diferencia sexual son *esencialmente* iguales. Esta igualdad esencial, sin embargo, es puesta en cuestión por la diferencia sexual entendida como una contradicción que, como toda contradicción, busca ser *superada*. La tarea moral del erotismo consiste en superar la contradicción. ¿Cómo se supera? Neutralizando la diferencia entre los géneros en el amor. ¿Qué amor es capaz de superar esta diferencia? Vimos que responder a este interrogante permite poner en diálogo *El concepto de angustia* y *Las obras del amor*.

Kierkegaard diría que el amor al prójimo, por ser *puramente espiritual*, apunta a la recuperación de la *esencial igualdad de los géneros*. Lo que, siguiendo a Kierkegaard, podría sostenerse aun cuando los géneros no se reduzcan exclusivamente al par binario introducido por Haufniensis en *El concepto de angustia*, es que todos los

30 Kierkegaard, 1998, 4, p. 369.

géneros posibles serían igualmente válidos desde la perspectiva de la esencial igualdad del género humano.

A MODO DE CIERRE

La originalidad de un autor que reflexiona personalmente sobre los temas que trata, aun cuando esta reflexión lo aparte de la tradición que dio origen a su pensamiento, es característica de los planteos de Kierkegaard. Probablemente sea esta originalidad la que explique su obra como un desafío para el pensar contemporáneo. En este marco, un detalle metodológico que convierte a *El concepto de angustia* en una de las obras más sugestivas del danés radica en el gesto, propio de las disciplinas orientales, de retroceder para avanzar. Según Haufniensis, «es innegable que toda la cuestión concerniente a lo sexual y a su significación concerniente a las esferas particulares ha recibido hasta aquí muy escasa respuesta, y que, ante todo, rarísimamente ha sido respondida a partir del debido talante» (2016, p. 182).³¹ De esta manera, el autor pseudónimo pone en evidencia la necesidad de enfocar la cuestión sexual desde un nuevo abordaje, que presenta como un *arte*. «Contar chistes al respecto es un arte pobre, (...) hablar del asunto de una manera verdaderamente humana, en cambio, es un arte» (2016, p. 182).³² «No me sorprende que en estos tiempos nadie preste atención a una meditación de esta índole. Lo que sí sé es que, si Sócrates estuviera vivo hoy, pensaría en tales asuntos» (2016, p. 182).³³ Como vemos, al introducir el campo de la sexualidad como un objeto de reflexión en el que sus contemporáneos no se detuvieron, retrocede a Sócrates con la intención de que el arte del diálogo, cuyo secreto es la apropiación, pueda manifestarse. Y es justamente ese gesto el que le permite avanzar hacia el futuro origen de la teoría psicoanalítica, anticipando sus más preciados objetos: la angustia como señal no engañosa de la subjetividad y la sexualidad como el terreno donde esta propiamente se expresa.

El concepto de angustia (1844) es una obra que merece una atención especial en el contexto de la autoría kierkegaardiana debido a la introducción de un *giro psicológico* en el tratamiento de los problemas hasta el momento considerados desde una

31 Kierkegaard, 1998, 4, p. 371.

32 Kierkegaard, 1998, 4, p. 371.

33 Kierkegaard, 1998, 4, p. 372.

perspectiva de diálogo crítico entre la estética y la ética en *O lo uno o lo otro* (1843). Es sorprendente que muy tempranamente el autor danés introduzca un abordaje metodológico que caracterizará el posterior desarrollo de su propuesta filosófica. El problema del mal, bajo la forma cristiana del pecado hereditario, es el punto de partida de una inflexión teórica que le permitirá delinear un horizonte discursivo propio. Es en el contexto de la discusión del modo de pensar el problema del mal tanto por la filosofía como por la teología que Haufniensis se siente impulsado a buscar una categoría intermedia, lo suficientemente elástica y lo suficientemente ambigua como es la angustia, para dar cuenta del estado del individuo en el tránsito de la inocencia a la culpa. En esta búsqueda surge el abordaje *psicológico* de la cuestión que le permite a Haufniensis descubrir la importancia del campo de la sexualidad para la delimitación de los fenómenos propiamente humanos, establecer una diferencia entre instinto animal e impulso sexual humano, delimitar el concepto de angustia como campo temático de la psicología e introducir la relación entre lo físico y lo psíquico en el marco de una psicología del espíritu subjetivo. Los primeros escritos de Freud de fines del siglo XIX, cuando el vienés todavía no había descubierto lo inconsciente y estaba preocupado por encontrar la etiología de las neurosis, plantean una íntima ligazón entre angustia y sexualidad que es pasible de ser analizada en términos de una profundización de las cuestiones tratadas en *El concepto de angustia*.

BIBLIOGRAFÍA

- BELLIOTTI, Raymond (2004). La sexualidad. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (p. 433-448). Versión española de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.
- BERNSTEIN, Richard (2002). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Traducción de Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CAPPELØRN, Niels Jørgen (2010). The interpretation of Hereditary Sin in *The Concept of Anxiety* by Kierkegaard's pseudonym Virgilius Haufniensis. *Tijdschrift voor Filosofie*, 72, 131-146.
- FREUD, Sigmund (1981a). Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950[1892-99]). En S. Freud, *Obras Completas*. Traducción de J. L. Etcheverry (vol. I, p. 211-259). Buenos Aires: Amorrortu.

- (1981b). *Obras Completas*. Vol. III. Traducción de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRØN, Arne (2008). *The concept of anxiety in Søren Kierkegaard*. Traducción de Jeanette B. L. Knos. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- KIERKEGAARD, Søren (1965). *Las obras del amor*. Introducción y traducción de Demetrio G. Rivero. Madrid: Guadarrama.
- (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Redaktion: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Copenhagen: Gads Forlag.
- (2006). *O lo uno o lo otro* (Escritos, vol. 2/1). Traducción de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Traducción de Demetrio G. Rivero. Madrid: Trotta.
- (2016). *El concepto de angustia*. Traducción de Darío González y Oscar Parceró. Madrid: Trotta.
- LAQUEUR, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Traducción de Eugenio Portela. Madrid: Cátedra.
- MC CARTHY, Vincent (2015). *Kierkegaard as Psychologist*. Illinois: Northwestern University Press.
- NORDENTOFT, Kresten (1978). *Kierkegaard's Psychology*. Traducción de Bruce H. Kirmmse. Oregon: Wipf and Stock.
- San Agustín (1984). *Obras Completas. Tomo XXXV*. Traducción de Teodoro Calvo Madrid. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Sociedades Bíblicas en América Latina (1960). *La Santa Biblia*. London: Billing & Sons.
- STEWART, Walter (2014[1969]). *Psychoanalysis. The first ten years 1888-1898*. London: Routledge.

Ecos freudianos en la filosofía argentina

Marisa Muñoz

La recepción de Sigmund Freud en el campo de las humanidades y las ciencias sociales en la Argentina ha sido un tema de interés desde el que se han producido investigaciones relevantes. Estos estudios son también cartografías que colaboran en la identificación de tramas teóricas y culturales por las que circulan conceptos, cuestiones, polémicas y prácticas vinculadas con el freudismo y el psicoanálisis. Nuestro propósito se orienta, por una parte, a reparar en la singularidad de algunos textos producidos en la cultura filosófica argentina en las primeras décadas del siglo **xx**, vinculados a elaboraciones teórico-conceptuales sobre los temas de amor, los afectos y la sexualidad. Si bien en estos primeros estudios de la vida afectiva individual y social no hay menciones directas a Freud se comparte un clima de temas y problemas que permite establecer ciertas cercanías y afinidades. Por otra parte, vamos a dar cuenta de las primeras lecturas de Freud, en clave fenomenológica, realizadas en la Universidad Nacional de Cuyo en la década de 1970.

I

Las primeras traducciones que se realizan de la obra de Sigmund Freud son al español. En los años veinte la editorial Biblioteca Nueva asume el proyecto de

publicación, alentado por José Ortega y Gasset y otros intelectuales españoles. El director de la Editorial, José Ruiz Castillo, le encomienda la tarea a Luis López Ballesteros. Así, en 1922, ya estaba publicado el primer tomo de las obras completas de Freud.¹ La celeridad con la que se lleva a cabo la tarea propicia la divulgación de las ideas del padre del psicoanálisis, si bien en España no existía en ese momento especialistas que abordaran la teoría y el método propuesto desde sus propias prácticas disciplinares o en marcos institucionales. Asimismo, lo que en principio puede leerse como un inicio promisorio en la recepción del psicoanálisis en España pronto se verá afectado cuando el franquismo se instale por décadas en el poder y estime censurar las ideas de Freud en la medida en que atentan contra la moral, la religión y las costumbres del país.²

Sin dudas, Ortega y Gasset tuvo un rol decisivo como introductor de las ideas freudianas en la cultura de habla hispana.³ En 1911 escribió una nota en el diario *La Prensa* de Buenos Aires y tres artículos, desde Marburgo, concentrados en lo que denominó la «nueva medicina espiritual» contemporánea con la que abría el siglo. «Freud es (para los sacerdotes) un hombre más de temer: es un psiquiatra, que por primera vez ha tomado en serio eso de que las almas enferman» (Ortega y Gasset, 1946, p. 475). La nueva medicina conlleva, desde su perspectiva, el diseño de una nueva mirada del alma humana y una concepción antropológica que hace de la palabra una vía de curación. Sin embargo, el filósofo español también define al psicoanálisis, en ese mismo año, como una «ciencia problemática» (p. 482), cuyo perfil epistemológico es incierto, poco riguroso y al mismo tiempo altamente sugestivo como para no ser tomado en cuenta.

En Argentina, la editorial Losada publica en 1939 la traducción de *Moisés y la religión monoteísta* realizada por Luis Jiménez de Asúa. A comienzos de la década del

-
- 1 Luis López Ballesteros, entre 1922 y 1934, tradujo 17 volúmenes. En 1948, la Editorial Biblioteca Nueva reedita la traducción de López-Ballesteros, reunida en dos tomos. En esta edición no se incorpora el prólogo escrito por Ortega y Gasset y, en su lugar, figura Ruiz-Castillo. Luis López Ballesteros y de Torres, así es su nombre completo, fallece un año antes que Freud.
 - 2 En la década de 1920 se publican trabajos sobre Freud y el psicoanálisis en algunas revistas españolas, algunas de orientación religiosa, escritos por M. Barbado, Ugarte de Ercilla y L. Gil Fagoaga (Pérez Delgado, Mestre Escrivá y Soler, 1986).
 - 3 Cfr. Moreno Romo, Juan Carlos (2015). Ortega, introductor y crítico de Freud. En R. Martínez Ruiz (Coord.), *Filósofos después de Freud* (p. 351-368). México DF: FFYL-UNAM/Editorial Ítaca. También en la obra orteguiana hay numerosas referencias a diversos pensadores vinculados con temas de filosofía y psicología: Wundt, Brentano, Husserl, Dilthey, Baldwin, Klages y Freud. Las fronteras entre estos campos, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, no se presentaban con contornos totalmente definidos.

cuarenta comienza a circular la primera versión de las obras completas de Freud editadas por la Biblioteca Nueva. También se suman las traducciones de nuevas obras por las editoriales Americana y Santiago Rueda, a más de los 17 tomos traducidos por López Ballesteros. En esos últimos casos el traductor es Ludovico Rosenthal. En Francia, la librería Payot comienza a publicar a Freud.

Con estos datos no exhaustivos, pero sí contundentes, se puede decir que en la Argentina, a mediados del siglo XX, se contaba con la traducción de un volumen relevante de las obras de Sigmund Freud.⁴ Igualmente, si bien las instituciones psicoanalíticas se crearon en la década del cuarenta, la lectura y las ideas de Freud ya circulaban desde 1910 en nuestro país y en América Latina. Pensemos en la fructuosa recepción que tuvo la obra de Freud en el Perú en las figuras de Carlos Mariátegui y Honorio Delgado, por dar solo algunos ejemplos.

En 1926 Mariátegui escribe «El freudismo en la literatura contemporánea»:

El freudismo en la literatura no es anterior ni posterior a Freud: le es simplemente coetáneo. Ortega y Gasset considera seguramente el freudismo como una de las ideas peculiares del siglo XX. (Más preciso sería tal vez decir intuiciones, en vez de ideas). Y, en efecto, el freudismo resulta incontestablemente una idea novecentista. El germen de la teoría de Freud estaba en la conciencia del mundo, desde antes del advenimiento oficial del Psicoanálisis. El freudismo teórico, conceptual, activo, se ha propagado rápidamente por haber coincidido con un freudismo potencial, latente, pasivo.

(...) La función del genio parece ser, precisamente, la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época (Mariátegui, 1926, p. 561).

La presencia del freudismo, en este sentido, excede el marco de una cultura de expertos y se disemina con apropiaciones y ecos originales en la cultura literaria y filosófica, así como también se extiende en medios de divulgación con el acceso a un público no especializado pero sí interesado e interpelado por el arco temático que propicia el freudismo en su inicial recepción en la Argentina.

4 Para tener una idea más completa de la recepción y circulación de ideas de Sigmund Freud en la Argentina pueden consultarse los estudios de Hugo Vezzetti (1996a; 1996b), Mariano Plotkin (2003), Germán García (2005) y Alejandro Dagfal (2009). Fernando Ferrari (2014) aporta datos relevantes para mostrar la singularidad de la recepción del psicoanálisis en Córdoba. En el caso de los otros estudios aludidos, los análisis se centran en la provincia de Buenos Aires.

En las primeras décadas del siglo xx se publican en la Argentina varios estudios sobre el amor, la vida afectiva, el lenguaje afectivo y los sentimientos sexuales. En varios de estos trabajos no hay referencias a las tesis freudianas, pero casi todos denotan un interés genuino por la vida afectiva y sus alcances, muy en sintonía con algunos postulados en la obra de Freud.⁵

Un caso interesante es el de Carlos Baires (1869-1920), representante del espiritualismo filosófico en la Argentina muy poco conocido y menos aún estudiado.⁶ Este autor da a conocer en 1911 un estudio bastante riguroso y con notas originales sobre la afectividad sexual: *Teoría del amor. Estudio de la psicología de los sentimientos sexuales y la sensibilidad afectivo-moral*. Postula la posibilidad de asociar el instinto sexual con la sensibilidad estética; la sensibilidad física con la sensibilidad afectivo-moral, y el instinto sexual con el instinto de conservación. Estas vinculaciones le permiten acceder a la complejidad de la constitución de la afectividad sexual.

Luego de estudiar por varios años el fenómeno afectivo y sexual llega a la conclusión de los límites teórico-metodológicos que supone abordar el amor solo como sentimiento. De modo que se plantea estudiar el instinto sexual para articularlo con el sentimiento y la sensibilidad afectivo-moral. Justamente en este punto Baires discute sobre los alcances que el psicólogo y filósofo francés Théodule-Armand Ribot le atribuye al instinto desde criterios muy ligados a lo biológico. Si bien lo biológico no es cuestionado como marco de estudio, es necesario para Baires dar cuenta de la vida afectiva, haciendo uso de herramientas propias de la psicología, cuyas claves representan cierta autonomía en relación con las tesis estrictamente fisiológicas. Sucede que el instinto sexual es, en cierto modo, inaprensible e inobservable para su estudio riguroso porque actúa en combinación

5 Entre los estudios aludidos podemos mencionar: Palcos, Alberto (1925). *La vida emotiva*. Buenos Aires: Gleizer; Sfrondini, Carlos (1928). *El placer y el dolor: (teoría de los sentimientos)*. Buenos Aires: Espasa Calpe, y (1932). *El amor y el genio. El amor como factor del intelecto humano*. Buenos Aires: Poblet; Ponce, Aníbal (1929). *Gramática de los sentimientos*. Buenos Aires: Rosso. Macedonio Fernández publica en 1928 *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*. En esta obra el amor y la pasión son estructurales a todo conocimiento. En 1930 aparece *El reinado del amor (Love's coming of age)* de Edward Carpenter traducido por Carolina M y V. de Vedia (Buenos Aires: Editorial Oriente). Este texto fue muy leído por grupos de intelectuales vanguardistas argentinos.

6 Respecto de esta corriente de pensamiento puede consultarse el estudio de Arturo Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (México DF: Cajica, 1972).

con el de conservación o en asociación con la sensibilidad, que le otorga una multiplicidad de direcciones. La experiencia, para Carlos Baires, demuestra que hay diversidad en el modo de sentir sexual. El pasaje interpretativo propuesto es avanzar desde el análisis acotado pero necesario del instinto sexual a la trama compleja del sentimiento sexual. Es necesario, por consiguiente, tomar nota de esta diversidad sometiéndola a un análisis exhaustivo en relación con la psicología del ser humano. De ese modo, es posible captar el conocimiento de las diversas formas sentimentales sexuales y su calificación ulterior de normalidad o anormalidad con un concepto integral de la vida humana (Baires, 1911, p. 25-26).

Si bien Carlos Baires toma en consideración los estudios y avances significativos de Ribot en el plano afectivo, le discute la poca importancia otorgada a la sensibilidad afectivo-moral y la reducción que hace del dolor moral al dolor físico, pues esto implica negar también la existencia de un orden específico de la sensibilidad afectada a la constitución de los sentimientos morales, no ajenos al sentimiento de amor. La posición de Baires se hará más evidente al analizar los alcances de la interpretación del egoísmo y el altruismo, otorgándole a este último rasgos de la sensibilidad afectivo-moral que no tiene el primero, a diferencia de Ribot, que los estudia como sentimientos innatos. El criterio biológico limita el concepto de amor en términos de *reproducción*. Esta tesis sostenida y argumentada por Schopenhauer es retomada, con algunas modificaciones, por Ribot, en aquel entonces director de *Revue Philosophique*.

Para los psicofisiólogos, según Baires, el amor es aún un fenómeno psicológico subordinado al criterio de la reproducción y, en este sentido, es opuesto a una mirada integral de los estados afectivos sexuales, cuestión a la que le interesa responder con una reformulación de las tesis ancladas en un fisiologismo reduccionista. La discusión es, en definitiva, cómo se establece la normalidad o anormalidad en los fenómenos afectivo-sexuales. O si solo es pertinente abordar estos fenómenos desde lo patológico, con exclusión de otros modos de pensar estos objetos de estudio. La consecuencia de las miradas empobrecedoras respecto de los fenómenos vinculados a la afectividad sexual es que desconocen o tachan de anormales aquellas expresiones que no estén encaminadas a la reproducción. Si bien el criterio parece inscribirse en lo biológico estrictamente, en su contracara también se cueban imperativos sociales respecto de los sexos. Para evitar algunos lugares comunes, Baires prefiere realizar observaciones y conformar una serie de

datos de la experiencia que no provienen de la franja mórbida, típica de los estudios experimentales de la psicología científicista.

El amor y la afectividad sexual, desde el punto de vista desplegado por Baires, no se inscriben exclusivamente en relación con tendencias o desvíos del orden biológico. Las dificultades para alcanzar tesis de rigor respecto de la vida afectiva no proceden de una falta de registro de datos u observaciones sino, más bien, se desprenden de abordajes y análisis *arcaicos* respecto del fenómeno afectivo. Limitaciones morales, por una parte, y, por otra, limitaciones vinculadas a criterios biológicos, conforman los obstáculos frecuentes en los estudios y análisis de la vida afectiva y de los estados afectivo-sexuales. Asimismo, el amor parece estar subordinado a *imperativos categóricos* que propician todo tipo de reduccionismos filosóficos, psicológicos y biológicos, prejuicios sociales no siempre explicitados pero que acechan los puntos de vista desplegados en torno a estos temas. Las discusiones que despliega y las interpelaciones que se hace en sus propias indagaciones remiten a cuestiones de orden epistemológico que eran bastante novedosas en ese momento. Asimismo, su obra *Teoría del amor* revela un conocimiento de filósofos y psicólogos de su época, especialmente franceses, como Théodule-Armand Ribot y Pierre Janet, y también Nicolas Vaschide, Charles Robert Richet, Remy de Gourmont, Charles Féré, Jean-Baptiste-André Dumas, Giuseppe Sergi, Ludovic Dugas, Paul Sollier, Ernest Renán, Gaston Danville, Pierre Loti, Max Nordau y el escritor Stendhal. También los nombres de Arthur Schopenhauer, William James y Spencer son referencias decisivas para exponer sus puntos de vista. «Es notable, dice Francisco Leocata, que se haya publicado en Buenos Aires (*Teoría del amor*), en un clima todavía prefreudiano, un libro dedicado a la sexualidad» (Baires, 1911, p. 476). Francisco Leocata, estudioso de la filosofía argentina, se sorprende de que se haya publicado en Buenos Aires, en 1911, el texto de Carlos Baires *Teoría del amor*, en un clima todavía prefreudiano (Leocata, 1992, I).

Para ser un filósofo espiritualista, el interés por el cuerpo y por las manifestaciones de la sexualidad lo desmarcan, en parte, de su inscripción filosófica. Además, entiende que las huellas de la cultura están en la constitución de la psiquis, cuestión que propicia la intervención de concepciones solo inscriptas en lo biológico. La faz moral, que interviene en ambas posiciones, la biológica y la psíquica, será más de una vez impugnada por reducir la complejidad de los fenómenos afectivo-sexuales. La lectura de la obra de Arthur Schopenhauer es relevante para la constitución de sus tesis de interpretación de la vida afectiva,

al igual que en Macedonio Fernández, para quien las ideas sobre la afectividad del filósofo de *El mundo como voluntad y representación* serán fundamentales para la elaboración de su metafísica hedonista.

III

José Ingenieros ha sido incluido en numerosos trabajos por ser uno de los primeros intelectuales argentinos que da cuenta de la lectura de Sigmund Freud a comienzos del siglo xx (Vezzetti, 1996a, 1996b; Plotkin, 2003; Dagfal, 2009). Su trabajo «Histeria y sugestión», en este sentido, es uno de los más citados. Nuestro interés, sin embargo, se va a desplazar a los escritos en los que aborda la vida afectiva en los individuos y en la comunidad social.

El interés por la vida afectiva en José Ingenieros se hace visible muy tempranamente. La sexualidad, el feminismo y los derechos conyugales son parte de los temas sobre los que escribe en diarios, periódicos y revistas (Muñoz, 2023). En la editorial Claridad publica *Estudios sobre el amor*, libro que incluye una serie de conferencias que formaron parte del curso sobre «Psicología de los sentimientos», dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.⁷ En la *Revista de Filosofía*, que funda en 1915, escribe casi una decena de artículos vinculados al amor.⁸ Algunos de sus escritos sobre el amor se publican, en versiones más acotadas, en la revista *La Novela semanal*.⁹ Este tipo de publicación propicia la lectura de sus escritos por un público amplio, no especializado.

7 En el ejemplar no se consigna la fecha de edición. En este libro está incluido su ensayo «El delito de besar», que ya había dado a conocer en *La psicopatología en el arte* (Buenos Aires: Etchepareborda, 1903).

8 *La Revista de Filosofía, Ciencia, Cultura y Educación* (1915-1929) fue fundada y dirigida por José Ingenieros. Los artículos sobre la vida afectiva mencionados en la *Revista de Filosofía* se publican entre 1918 y 1924. En ellos se abordan los temas de la personalidad sentimental, el nacimiento del amor, los celos, la pasión en la literatura, la desilusión amorosa, el instinto maternal y la familia y su teoría del amor.

9 *La novela semanal* fue una revista de mucha circulación que se publicó en Buenos Aires entre 1917 y 1927. Entre 1917 y 1918 José Ingenieros publica dos trabajos: «Werther y don Juan» y «La psicología de los celos». Beatriz Sarlo afirma: «El peso intelectual de Ingenieros en la sociedad argentina de las tres primeras décadas del siglo xx era muy grande. Se trataba de un escritor-científico de colocación múltiple, ubicado en diversos lugares del campo intelectual, y, por lo tanto, capaz de influir de una manera más extensa en las ideologías sociales que desbordan los límites del propio campo... Protagonizó un movimiento profundo de secularización del

Ingenieros hace un plan de exposición sistemática sobre la vida afectiva. El proyecto no alcanza a concretarse en su totalidad. De modo que el *Tratado del amor*,¹⁰ texto que condensa en gran parte sus ideas, será un libro póstumo que reunirá algunos trabajos publicados, otros inéditos y algunos temas solo enunciados que no alcanzaron a desarrollarse. Aníbal Ponce ofrece algunas coordenadas de ese plan original propuesto por Ingenieros. Las secciones del libro están organizadas en torno a cuestiones metafísicas, teoría genética y psicología del amor. Estos temas aparecen conjugados con definiciones y caracterizaciones del instinto sexual, maternal y familiar, así como también desarrolla tesis de interpretación respecto de dos lazos relevantes de los vínculos afectivos: familia y matrimonio.¹¹

Parte de su primer capítulo sobre la metafísica del amor que está incluido en el *Tratado del amor* es publicado en la revista *Nosotros* en 1925. Las lecturas de Freud no están aludidas en estos escritos. Al igual que Carlos Baires, para el tratamiento de los afectos, la sexualidad y el amor dialoga y discute con referentes de la cultura alemana y norteamericana, como Schopenhauer, Ribot y James. Tal cual anticipamos, Ingenieros ya tiene conocimiento de la obra de Freud. En 1904 publica «Los accidentes histéricos y las sugerencias terapéuticas». En este artículo menciona a Freud y a Breuer, aunque sus ideas están bajo la influencia de Janet. Ese escrito se reeditará varias veces con el título de «Histeria y sugestión: Estudios de psicología clínica» y será reseñado por quienes se ocupan de dar cuenta de la recepción temprana de Freud en la Argentina (Vezzetti, 1989; Plotkin, 2003).

El amor es un tema de larga duración en la obra de José Ingenieros. El análisis de lo afectivo en sus indagaciones se cualifica en relación con búsquedas de orden teórico-metodológicas, afincadas en la cultura científica de la que forma

pensamiento sobre el amor, el matrimonio y la familia». Cfr. *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en la Argentina* (2011, p. 84).

10 Algunos capítulos de este libro póstumo fueron primero publicados en la *Revista de Filosofía*, *La novela semanal* y el libro *Estudios sobre el amor*, anteriormente mencionados, así como algunos de esos mismos textos formaron parte de conferencias dictadas por el autor. No haremos referencia a la génesis y avatares de la publicación. Para la exposición de las tesis del autor hemos tomado el texto publicado en las *Obras Completas*, editadas por Mar Océano. Cfr. Fernández, Cristina Beatriz (2016). Entre la *Revista de Filosofía* y *La novela semanal*: el *Tratado del amor* de José Ingenieros. En V. Delgado y G. Rogers (Eds.), *Tiempos de papel. Publicaciones periódicas argentinas (siglos XIX-XX)* (p. 67-80). La Plata: FAHCE, UNLP.

11 Aníbal Ponce primero y luego Julia Laurencena se ocuparon de la publicación del *Tratado del amor*. En la nota de Advertencia que precede a este texto, en las *Obras Completas* de Ediciones Mar Océano se dice: «Aunque Ingenieros no alcanzó a desarrollar totalmente el plan de este libro, quedaron sus materiales lo bastante ordenados como para hacer posible su publicación» (1962, p. 327).

parte, como también en relación con una sensibilidad social que propicia no solo posicionamientos políticos, sino también reacomodamientos conceptuales. Ambos aspectos no dejaron de articularse a lo largo de su vida. La obra *Principios de psicología genética* (1911),¹² condensa una serie de ideas, temas y problemas que pueden leerse como parte del soporte teórico que está en la base de sus estudios respecto de la vida afectiva. En este libro Ingenieros logra sistematizar y proponer una filosofía científica con la idea de instaurar las bases biológicas de la psicología contemporánea: discutir con viejos paradigmas, dar cuenta de los estudios, métodos, figuras y debates más relevantes de la cultura científica y filosófica. Las tesis de José Ingenieros referidas al ámbito de los afectos pueden ser leídas articuladas con esta obra.

La atención a las instituciones y a las objetivaciones que propician es uno de los modos en que el positivismo argentino elabora sus tesis acerca de lo social y sus formas de representación. Las costumbres y las instituciones se organizan como moral y como derecho. No poseen, entonces, un valor intelectual, sino valorativo; no hay teleología, tampoco juicios de verdad o falsedad. Desde esta perspectiva, estas expresiones son un reflejo biológico-social. Estos posicionamientos de José Ingenieros eran comunes en la cultura científica de la que formaba parte, cercanas al enfoque fisiológico aludido, cuyos exponentes fueron Ribot, Bain, Spencer, James y Lange, entre algunos de los representantes más leídos en el ámbito filosófico argentino de esos años.

Lo social, como una clave recurrente de sus análisis, atraviesa por niveles y alcances diferentes. Lo biológico es propuesto como sustrato decisivo que opera a modo de traducción de los diferentes ámbitos y problemas referidos por José Ingenieros: filogenética, sociogenética y ontogenética. Por momentos, su biologismo es utilizado como condición de posibilidad para interpelar y traducir la faz social. De todos modos, tal como está planteado por Ingenieros, lo biológico también comporta formas de sujeción. Así, la vida afectiva, en sus máximas expresiones, sigue atada a la idea de evolución biológica. Los elogios de la indocilidad a la que hace referencia Ingenieros, finalmente, apuestan a la fuerza de la naturaleza biológica como modo de resistencia a la regulación social operada por la cultura patriarcal. En todo caso, el instinto es lo indócil con respecto a la regulación

12 El libro *Principios de Psicología biológica* fue publicado primero en la *Revista Argentina Médica* (Buenos Aires) en 1910. Y un año más tarde, en los *Archivos de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires), con el título *Psicología genética (Historia natural de las funciones psíquicas)*.

social, económica y jurídica del amor. Lo biológico es un piso, casi inamovible, del que dispone la especie humana para los sucesivos desarrollos y adaptaciones a su medio ambiente. Lo social y la cuestión social, si bien no se homologan, son ámbitos tensionados por esta matriz biologista de base.

Para José Ingenieros (1962) el amor es un «sentimiento de preferencia individual» (p. 260) que acontece en un lugar y momento determinado. La preferencia es una cualidad propiamente humana. No estuvo siempre, es parte del desarrollo evolutivo. Se diferencia de la selección inconsciente a la que alude Schopenhauer para dar cuenta del instinto sexual, como un móvil central de la física y metafísica del amor que propone. La preferencia aludida se establece respecto de otro ser humano, de *sexo complementario*, con quien se habrá de satisfacer *tendencias instintivas* vinculadas a la reproducción de la especie. «Amar implica elegir para procrear mejor; el sentimiento amoroso es un instrumento natural de elección» (p. 269).

El sentimiento amoroso pertenece al individuo, de ahí la noción de preferencia que da lugar a la individuación del deseo. El deseo es caracterizado por Ingenieros como la «representación consciente de la necesidad trófica de eliminar del organismo los gérmenes maduros» (p. 262). Lo denomina *hambre sexual* y también, en clave psicológica, el deseo es descrito como la «afirmación volitiva que acompaña a la preferencia por el cónyuge elegido» (p. 268). En estos términos, la emoción sexual adviene como objeto inmediato del deseo. Desde la perspectiva puesta en juego por Ingenieros, ni el instinto sexual está enfocado solamente en la reproducción ni el sentimiento amoroso opera exclusivamente bajo el instinto sexual. El pasaje o conversión del instinto sexual a sentimiento amoroso, según su lectura, se hace posible mediante la constitución del *juicio afectivo* portado por el individuo, no por la especie. Ahora bien, las consecuencias del sentimiento de preferencia respecto de la elección de los cónyuges, si bien pueden ser estudiadas como una inflexión decisiva que impacta en la constitución de los vínculos en el curso del proceso de humanización, comporta también una faz negativa: la tendencia a la estabilidad de los vínculos. Para Ingenieros, sus epítomes son la familia y el matrimonio moderno-burgués.

En este sentido, la estabilidad en las relaciones afectivas es la piedra angular para la elaboración de la noción de *domesticidad*, que, si bien no alcanzará a desarrollarse en el plan original de la obra, sí se puede entrever en parte el sentido que el autor le otorga a este concepto. Aníbal Ponce, al analizar y trabajar con los escritos del *Tratado del amor*, nos dice que «Ingenieros se disponía a estudiar la

concepción doméstica del amor desentrañándola de la Teología cristiana» (Ponce, 1929, p. 229). También pensaba abordar el amor como *genio de la especie*, discutiendo las tesis naturalistas. Algo de esto último sí alcanzó a escribir en relación con la teoría erótica de Schopenhauer. A diferencia de este, el amor no es quimera ni artimaña para asegurar la vida. De este modo, Ingenieros pone en cuestión lo que denomina hipótesis «panpsiquistas antropomorfas», «vitalistas» y generalizaciones metafísicas del instinto sexual desplegadas por el filósofo de la voluntad (p. 251-253). Sin embargo, su idea de *ilusión de amor* lo vuelve a acercar a las tesis que rechaza, aunque esta idea esté interceptada en el autor por tramas psicológicas y literarias, vinculadas, en parte, a la teoría de la *crystalización* de Stendhal. En sus tesis y argumentos se pueden encontrar resonancias de algunas tesis freudianas respecto de la vida afectiva, pero no forman parte de su andamiaje teórico-metodológico.

La *estabilidad doméstica* a la que alude Ingenieros es retomada al abordar el sentimiento de amor. Monogamia e indisolubilidad del matrimonio atentan sobre la naturaleza contingente del amor. Así como el amor no puede ser eterno, tampoco puede ser exclusivo. El amor libre no es la contracara de la domesticidad tampoco. La contingencia equivale a *variación incesante* de las condiciones sociales de existencia, aunque son justamente estas variaciones las que han propiciado algunos equívocos. Lo que sigue asegurando José Ingenieros es que el amor es un instrumento natural y útil. La elección del cónyuge no obedece a una *causalidad extrínseca*, sino a juicios valorativos de orden afectivo, a diferencia de la tesis de la *selección natural* aludida. El amor natural, si bien puede entenderse como una tendencia en el marco de la personalidad sentimental no se expresa del mismo modo en cada individuo. Encarnarlo de modo adecuado sintetiza tanto el carácter biológico natural como el psicológico-social. De ahí que existan personalidades sentimentales excepcionales o que sea posible identificarlas a partir de personajes o figuras literarias que condensan la complejidad y riqueza del ideal amoroso. La herencia, el temperamento, la franja etaria y el estado de salud son algunas de las condiciones que cualifican y diferencian las aptitudes sexuales. Es decir, en el amor natural no todos los individuos son iguales.

Un modo de acercarse a la concepción doméstica del amor en Ingenieros es a partir de la caracterización que realiza del *instinto doméstico*. La familia es el marco que le permite avanzar en sus argumentaciones en torno a los lazos que propicia la vida en común. Al igual que la relación conyugal, la familia, en términos

de domesticidad, se caracteriza por vínculos afectivos duraderos, estables. Hay unión, cuidado, protección entre sus integrantes y, particularmente, de los padres a los hijos. El instinto social que está en la base de esta microsociedad que es la familia transforma la selección sexual en doméstica. Asimismo, tanto el instinto sexual como el instinto maternal son leídos como formas evolutivas útiles para la reproducción. El instinto doméstico es caracterizado como el «conjunto de hábitos tematizados hereditariamente en un espacio para que los individuos se adapten eficazmente a las condiciones de vida familiar y protección de sus hijos» (p. 287). Esta condición afectiva que genera la vida familiar trae aparejados el sentimiento de propiedad, la hegemonía masculina y también, dice Ingenieros, la esclavitud de la mujer. El amor que puede haber estado al comienzo del vínculo también puede ausentarse sin que desaparezca la familia. Habrá vida en común pero no vida amorosa. «El matrimonio —nos dice— se presenta como la forma brutal, comercial, religiosa o legal de adquirir la propiedad de las madres y de asegurar la transmisión del rango y los bienes para los hijos» (p. 293).

De este modo, advierte Ingenieros que la unión familiar es más bien una asociación de intereses. Se han conquistado algunos derechos contractuales, pero en la base se sostiene un derecho de propiedad. Propiedad de los padres, de los maridos, de los hijos varones. El hombre ya no es el amo, pero sí quien concentra el poder, para Ingenieros. Así planteado, los efectos de la familia patriarcal son la eliminación del amor natural y la adaptabilidad social, es decir, el estado de domesticidad. La moral de estos vínculos es *inmoralidad*, en la medida que solo son un conjunto de reglas destinadas a perpetuar relaciones que impiden la libertad amorosa. Esta última, más que una demanda romántica, se sostiene en la propia naturaleza humana. La moralidad en Ingenieros es el «resultado espontáneo de la experiencia colectiva» (1962, p. 307). Está sometida, como toda experiencia, a constantes renovaciones. La moral patriarcal, la moral doméstica, con sus prácticas e ideología, con la religión (el cristianismo), detiene ese flujo vital de la experiencia humana, disciplina socialmente las pasiones y el sentimiento amoroso. Otorga, de este modo, una estabilidad artificiosa e interesada en la medida en que finalmente se muestra lo que realmente es: una *moral económica*. En este sentido, para esa moral amar antes o después del matrimonio es un delito. Delito que atenta contra la propiedad. La moral doméstica, en nombre de la sociedad patriarcal desde la cual emerge, criminaliza toda expresión y acción del amor natural (p. 307-321).

El marco interpretativo de Ingenieros es relevante para mostrar ciertas aristas del amor como sentimiento individualizado y como parte de la vida en común. La postulación de la estabilidad de los vínculos amorosos y sociales como resorte del amor doméstico no alcanza a convertirse en tesis, así como el *amor natural* que defiende queda entrampado en concepciones biologistas. Es cierto también que el autor dejó trunco el desarrollo de la idea de domesticidad apuntada en su plan original. De todos modos, se puede advertir que lo biológico, como lugar de enunciación crítica, es la trampa en que cayeron los positivistas al analizar las representaciones sociales.

IV

A partir de la década de 1940, los estudios de la obra de Freud y de la corriente psicoanalítica que propicia comienzan un proceso de institucionalización (Dagfal, 2009). Paralelamente, no deja de estar presente una recepción más amplia y cultural de algunos conceptos y temas freudianos que se logran instalar, con cierta naturalidad, en el vocabulario social. La entrada del psicoanálisis en las universidades favorece, en algunos casos, una suerte de intercambios entre disciplinas. Si en un primer momento los médicos y psiquiatras parecen tener la hegemonía discursiva, esto comienza a modificarse con el paso del tiempo.

Nos interesa, en este sentido, hacer alusión a un seminario organizado por la cátedra de Psiquiatría de la Universidad Nacional de Cuyo en 1967, en el que el profesor de filosofía Carlos L. Ceriotto¹³ abordó los vínculos entre fenomenología y psicoanálisis a partir de la lectura de la obra de Freud. Edmund Husserl, figura central de la fenomenología como corriente filosófica, solo aparece aludido por Ceriotto por la cercanía biográfica con Freud, desde la que se mencionan algunas

13 Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, Argentina, 1928-1973) fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Tuvo a su cargo las cátedras de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea. Sus intereses filosóficos estuvieron vinculados a la fenomenología, la hermenéutica, algunos desarrollos del psicoanálisis y el existencialismo. Publicó *La fenomenología ante la obra de Freud y Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*. Este último es la publicación del seminario dictado en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo durante el segundo semestre de 1967. Para un análisis de su trayectoria, cfr. Jalif de Bertranou, C. A. (2018). Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 89-121.

correspondencias: la condición de ser judíos, la región de Moravia como lugar de nacimiento, el haber sido alumnos de Brentano y la cercanía del año de fallecimiento (Husserl muere en 1938 y Freud un año después).

En sus clases toma las figuras de cuatro pensadores franceses influidos por la perspectiva fenomenológica y atraídos por la obra de Freud: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Paul Ricoeur. Se trata de poner en evidencia las diversas apropiaciones que se hicieron de las tesis freudianas en el campo filosófico y que mostraron, de alguna manera, otra faceta de la obra freudiana. El plan del seminario aludido parte del interés renovado que despertó la obra de Freud más allá de los desarrollos vinculados a la clínica. Este aspecto es interesante porque quienes toman el seminario son médicos psiquiatras y estudiantes avanzados de la carrera de Medicina.

La distinción entre método y teoría psicoanalítica le permite avanzar en el señalamiento de una renovación de la lectura e interpretación de la obra freudiana, con la intención de traspasar los marcos estrictamente positivistas que impregnaron las recepciones iniciales de sus tesis. De todas maneras, el proyecto trata más bien de mostrar los alcances de una lectura fenomenológica de la obra de Freud por autores contemporáneos, en las cuales el psicoanálisis del maestro queda, en alguna medida, en un segundo plano, u homologado a un abordaje cuya trama filosófica se presenta como central.

La oscilación de leer a Freud como un clásico postulada por Merleau-Ponty o de inscribir su lectura en una hermenéutica que desplaza las tesis *energetistas*, postulada por Ricoeur, son instancias que, desde la interpretación de Ceriotto, conllevan una tensión que desemboca en el ejercicio de una lectura problemática o que busca problematizar los postulados de Freud desde una matriz filosófica. Se trata del modo de leer propio de la fenomenología que propicia un singular acercamiento a las tesis freudianas atendiendo, en una de sus inflexiones, a la dimensión metafórica presente en su obra. Ejercicio que se muestra realizado con cierta cautela en función de no distorsionar el cuerpo doctrinario de los escritos freudianos. En este sentido, las lecturas y apropiaciones de la obra de Freud que busca poner de relieve Ceriotto exceden los marcos científico-positivistas para ofrecer otras dimensiones que, desde la perspectiva fenomenológica, ponen en cuestión la conciencia, la corporalidad y los modos de percepción del sujeto sin quedar entrampada en tesis científicas que limitan los alcances del objeto de estudio: el ser humano en una dimensión integral. En este sentido, la perspectiva

fenomenológica, según Ceriotto, alcanza precisiones de sus propios postulados al encarar la obra freudiana, cuestión esta última que revela el énfasis desplegado en los vínculos establecidos entre psicoanálisis y fenomenología.

Asimismo, otras serán las derivas de los ecos y apropiaciones freudianas y lacanianas en las décadas de 1950 y 1960 en la Argentina, cuando la conjunción se inscriba en los cruces entre fenomenología, marxismo y giro lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

- BAIRES, Carlos (1911). *Teoría del amor. Estudio acerca de los sentimientos sexuales y la sensibilidad afectivo-moral*. Buenos Aires: Juan Alsina.
- CEROTTO, Carlos L. (1969a). La fenomenología ante la obra de Freud. *Cuadernos de Psiquiatría* (Mendoza), 7-8, 9-58.
- (1969b). *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*. Buenos Aires: Troquel.
- DAGFAL, Alejandro (2009). *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1954-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- FERRARI, Fernando J. (2014). Condiciones culturales y recepción del psicoanálisis en Córdoba, Argentina (1915-1942). *Summa Psicológica*, 11(1), 19-38.
- GARCÍA, Germán (2005). *El psicoanálisis y los debates culturales. Ejemplos argentinos*. Buenos Aires: Paidós.
- INGENIEROS, José (1911). *Psicología genética (Historia natural de las funciones psíquicas)*. Buenos Aires: Archivos de Psiquiatría y Criminología.
- (1962a[1903]). *Obras Completas* (Tomo I). Buenos Aires: Mar Océano.
- (1962b). *Obras Completas* (Tomo III, p. 225-401). Buenos Aires: Mar Océano.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (2018). Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 89-121.
- KORN, Alejandro (1949[1927]). Filosofía argentina. En *Obras Completas* (p. 26-41). Buenos Aires: Claridad.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1994). El freudismo en la literatura contemporánea. En *Mariátegui total* (Tomo I, p. 561-563). Lima: Amauta.

- MARTÍNEZ RUIZ, Rosaura (Coord.) (2015). *Filósofos después de Freud*. México DF: FFYL-UNAM/Ítaca.
- MUÑOZ, Marisa (2024). Modos de amar: Resonancias afectivas en la obra de José Ingenieros. En H. Biagini, A. Herrero y M. Unzué (Comps.), *José Ingenieros en su centenario* (p. 527-544). Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de Lanús/Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- ORTEGA Y GASSET, José (1946[1911]). Psicoanálisis, ciencia problemática. En *Obras Completas* (Tomo I, p. 216-237). Madrid: Revista de Occidente.
- PÉREZ DELGADO, Esteban; MESTRE ESCRIVÁ, María Vicenta y SOLER, María José (1986). La primera recepción de Freud en España a través de los filósofos (1910-1930). *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, 233-256.
- PLOTKIN, Mariano B. (2003). *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- VEZZETTI, Hugo (1996a). *Freud en Buenos Aires. 1910-1939*. Estudio preliminar y selección de textos por Hugo Vezzetti. Segunda edición ampliada. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- (1996b). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichon-Rivière*. Buenos Aires: Paidós.

II Psicoanálisis, política y malestar

Malestar en el bienestar cultural

Roberto Follari

Para pensar qué nos dice hoy el psicoanálisis sobre la cultura contemporánea no exploraremos las diferentes versiones que pueden recordarse sobre las relaciones entre esa teoría y el análisis social. Algunas de las más célebres son las de Erich Fromm (1958) y las de sus iniciales copartícipes de la Escuela de Frankfurt (Jay, 1974); en la posterior politología, Slavoj Žižek (2005) o Ernesto Laclau (2005). Nos referiremos, en cambio, a lo que la teoría psicoanalítica pueda aportar para pensar a la condición posmoderna (Follari, 1990), a la sociedad posrevolucionaria y posdisciplinaria que teorizó Lyotard y que describió largamente Gilles Lipovetsky (2002). Es decir, a la sociedad que surge tras el colapso de la modernidad, hacia la década de 1980, cuyos signos distintivos se radicalizaron hacia el primer cuarto del siglo actual.

Para ello, comencemos por recordar al brillante Sigmund Freud de *El malestar en la cultura*, entendido por muchos como malestar *en la civilización*, tal cual planteó a esta Norbert Elias (Freud, 1980; Elias, 1998). La detallada reflexión sobre la sociedad por parte del autor vienés plantea la tesis central de que la represión de los impulsos es absolutamente necesaria para sostener el lazo social: sin represión no hay socialidad. Ello significa que no puede liberarse la agresión, lo que llevaría a liquidar la posibilidad de convivencia, y abrir la guerra de todos contra todos. Tampoco podría establecerse el libre acceso al goce sexual, el más agudo de

todos, según él señala, pues la pelea por obtener llegada a quienes lo satisfagan implicaría lucha a muerte entre los actores de lo social.

La cultura se monta, entonces, sobre la represión (y también inhibición) de los impulsos, de las pulsiones. Ello tiene un alto costo de infelicidad, pues esa satisfacción de las pulsiones por su descarga es lo que tipifica las formas más altas del placer: estas deben ser mayoritariamente denegadas en aras de mantener el lazo social. Deberá acudir a la descarga libidinal atenuada, efectuada sobre objetos que sean socialmente aceptables: de eso se trata con la *sublimación*, por vía de la cual en el trabajo, en el arte, en el amor como afecto y en la amistad pueden lograrse finalidades ligadas a la obtención de placer y momentos de felicidad.

Pero solo la descarga *corpórea* de la pulsión produce una satisfacción intensa, no inhibida en su fin. Sucede que, en tanto dicho logro a menudo implica la transgresión de las normas sociales establecidas, tiende a producir altos montos de *culpa* en los sujetos, que además han establecido un fuerte súper-yo.

El peso de la *instancia tiránica* superyoica se hace mayor cuanto mayor sea la represión que se haya hecho de los impulsos. Así se explica la paradoja que la clínica le permite formular a Freud: cuanto menos se transgrede, mayor es la escrupulosidad y por ello la culpa al transgredir, o al entender que se lo está haciendo. Los que más culpa sienten son los que menos razones aparentes tienen para sentirla, dado que son los que han concentrado su carga psíquica en el dique superyoico a la descarga impulsiva.

Fue Marcuse (1968) quien planteó, desde un psicoanálisis teórico que no se emparentaba con la clínica y altamente especulativo, una noción fecunda, la de *sobrerrepresión* (o *represión sobrante*). El autor alemán —al cual Lacan depreciaba por su relación prioritaria con la filosofía (Caruso, 1969)— acuñaría esa categoría para pensar que la represión socialmente necesaria era menor que la efectivamente establecida hacia la segunda mitad del siglo *xx*. La consecuencia conceptual tenía fuertes ribetes práctico-culturales: la represión sexual podía superarse sin desquicio social. No era imprescindible para que la civilización se mantuviera. Represión con monto sobrante podía ser levantada sin que apareciera la agresión generalizada o se impusiera alguna forma del caos social.

La aparición de los anticonceptivos (la «píldora», como se la llamó en su primer momento) facilitó los encuentros genitales sin consecuencias de embarazo. Ello, junto con la poderosa contracultura surgida en tiempos del *hippismo* y del movimiento estudiantil de 1968, coligada con la vivencia del rock expresada en

bandas como los Beatles y los Rolling Stones, transformó radicalmente la trama de sentido de la época. El llamado era al placer sensual en general y sexual en particular, a aquello de *hacer el amor y no la guerra*, a una ética hedonista establecida en la transgresión de una normativa que se había vuelto asfixiante respecto del disfrute, y que todo lo apostaba al orden y a la paciente construcción de futuros.

Al tiempo de sucedida esa revolución sexual pudimos advertir que la esperanza de su asociación a la revolución social había sido ilusoria (Pasolini, 1970): se daba liberación de las costumbres y paso libre al ejercicio de la genitalidad, pero ello no conllevó cambios significativos en la ideología de los actores de este fuerte cimbrón cultural. Mucho menos tuvo que ver con el ejercicio de prácticas políticas anticapitalistas. La «promesa de felicidad» adorniana (Rusconi, 1969), que para Marcuse se efectuaba en el encuentro erótico —como éxtasis capaz de retar al represivo *principio de rendimiento* propio de la lógica del trabajo alienado en la productividad creciente—, no se asoció a la promoción de un futuro socialista; por el contrario, se estableció en un apoltronamiento cómodo y acrítico, que se fue instalando claramente hacia la década de 1980, cuando la expectativa de superación del capitalismo en Europa comenzó a ser percibida como rémora de lo perimido.

De tal manera, lo que se había instalado inicialmente como transgresión y crítica fue reconvertido prontamente en una nueva forma de adaptación a lo establecido. La sexualidad pasó a ser considerada como uno más —quizá privilegiado— de los rubros del consumo e incluso del rendimiento, en tanto las *performances* de seducción y de ejercicio de la cópula pasaron a ser contabilizadas en términos cuantitativos y mutuamente comparables a fines de competición.

Así se fue derivando hacia la sociedad que describió Lipovetsky, sostenida en el neonarcisismo y en una ética del *pasarla bien* a nivel personal. La ruptura de los tabúes derivó en «cada uno a su placer», una ética estetizada donde lo principal es el gusto individual, el disfrute, la evitación del sacrificio y del sufrimiento en general, el escape hacia fuera de los compromisos fuertes y de las obligaciones para con los demás.

Se trata de una especie de posmoral alejada de lo normativo y de cualquier exigencia personal que se impuso progresivamente como mayoritaria en nuestras sociedades. La *tolerancia* es uno de los síntomas notorios de esta modalidad epocal: no se trataría ya de luchar por/con los demás, ni siquiera de asumir una mejora de la vida propia con base en la relación establecida con los otros. Estos, simplemente, deben ser tolerados: es decir, algo así como «yo hago lo mío, tú lo tuyo, y

mientras no me molestes no te molesto». Un descompromiso que lleva a una posición parecida a la indiferencia hacia los demás, bajo la pátina de la tolerancia. En términos del Freud de *El malestar en la cultura*, esta tolerancia se hace plenamente coherente: cuando estamos insatisfechos y hemos puesto nuestra energía psíquica en el súper-yo (con el consiguiente sacrificio) tendemos a ser hipercríticos; nuestra escasa realización libidinal tiene por consecuencia el resentimiento que Nietzsche bien supo explicar. El que tiene fuerte moral suele convertirse en moralista, y desde allí en crítico acervo de quienes —según esa persona entiende— no responden a criterios éticos válidos. Pero si, en cambio y como ocurre hoy mayoritariamente, hay escaso investimento libidinal en el súper-yo (o, en términos más lacanianos, en el sostenimiento de la Ley), hay facilidad para sentirnos cómodos con nosotros mismos y con la vida, y ser —desde tal autosatisfacción— más tolerantes con el error y las limitaciones ajenas. La tolerancia cumple así un rol de síntoma, dentro de los patrones culturales posmodernos.

Una breve digresión: la asunción de lo posmoderno no es la de una simple inversión, y menos aún un rechazo unilateral de lo moderno. Por el contrario, se trata en realidad de una *etapa posterior* de la modernidad, de los efectos culturales invertidos que ella promueve al haber llegado a cierto cenit del desarrollo tecnocómico. Sigue habiendo avance tecnológico —y cada vez más velozmente—, sigue habiendo efectos económicos en términos clásicos de *desarrollo*, no se ha parado la fiebre de la productividad. Lo posmoderno no significa que el impulso moderno al cambio desde la técnica haya desaparecido, sino que sus lecturas culturales se han modificado y, en algunos casos, incluso *invertido*. Por ello, una lectura de rechazo unilateral de la modernidad resulta inadecuada. Lo decimos porque en Latinoamérica se ha impuesto en buena medida la idea de que la modernidad toda es un error y un fracaso, e incluso se ha llegado a glorificar unilateralmente los tiempos previos a la colonización europea (Castro Gómez et al., 1998). Es tema largo y complejo que aquí no cabe desarrollar, pero lo que hubo de brutal y de violento en la llamada *Conquista* española y portuguesa de América no debe conllevar la idea de perfección en las culturas previas (Follari, 2020) o la asunción de que todo en la modernidad fue desechable desde una perspectiva actual: la ciencia, la institucionalidad democrática, el respeto a los derechos humanos y el cuidado de la libertad personal son legados que ninguna asunción del acervo indígena americano debe rechazar en bloque.

Dicho lo anterior, volvemos al curso central de nuestra exposición: la sociedad descrita por Lipovetsky aparece como autosatisfecha, instalada en la comodidad tibia del pasarla bien y dedicarse a hacer un templo del propio bienestar. Consumir, viajar, anudarse sexualmente, no comprometerse afectivamente, no meterse en complejidades políticas o grandes luchas sociales que no sean, por ejemplo, el «club de los gordos» que quieren adelgazar o el de los fumadores que quieren dejar de consumir tabaco: tenues asociaciones. Desde esos modestos investimentos por lo colectivo se supone que la vida transcurriría —y esa era la versión que daba Lipovetsky, plantado en cierta ingenuidad psicológica— como un plácido y agradable pasaje por el mundo del disfrute y la autorrealización.

NO SOLO DE PLACER SE VIVE

Pero el placer, como el gran antídoto contra la insistencia unilateral de la modernidad en la disciplina y el intelecto, no resultó ser lo que se esperaba. Seguro que tenemos hoy sociedades menos insatisfechas, sujetos menos frustrados, personas que pueden contabilizar logros personales, recuerdos gozosos, momentos intensos. Hay ventajas respecto de un pasado teñido por la moral victoriana.

Sin embargo, es una ilusión la idea de que exista algo así como la realización plena, como si esta fuera un cupo que se puede ir llenando con fragmentos de placer, incluso de eso que Lacan llama *goce* (Braunstein, 2006). La finitud es constitutiva de la subjetividad, y por ello existe una especie de *agujero* último imposible de llenar, una fisura por la cual se filtra cualquier posibilidad de que en algún momento el continente del bienestar pueda hacerse pleno por tiempos medianamente perdurables. Hay intensidades extáticas, hay momentos de realización, hay instantes que podemos llamar de felicidad: no hay felicidad ni bienestar permanentes, en ningún caso posible.

Y esta condición estructural de lo humano se fue haciendo notar tras el primer momento *liberacionista* de lo posmoderno. Después del destape y de la fruición inicial vinieron el cansancio, el tedio, la repetición y el desasosiego. Se empezó a notar que no solo de efímeros placeres se vive y que la soledad se esconde bajo la idea de que lo mejor es no tomar compromisos afectivos perdurables.

Al sujeto del siglo **xxi** (y fines del **xx**) le ha faltado la falta. Esa falta que, según Lacan, es constitutiva del sujeto —allí donde se oyen las resonancias de

Heidegger—. Somos/siendo en instantes sucesivos e imposibles de retener, somos en pérdida permanente de la *presencia a sí* (Derrida, 1971), somos en desgaste constante y en imposibilidad de retener el pasado y de asegurar el futuro. La incertidumbre nos acompaña de manera inevitable, como una sombra.

Y, además, el placer no produce —al menos, no necesariamente— sentido. La apuesta a los placeres pierde intensidad cuando estos se hacen accesibles: cuando lo antes prohibido ya no lo es sin dudas se pierde la intensidad de la transgresión. En un mundo donde todo es posible, nada es muy intenso. A menor misterio, menor placer al atravesarlo. Hay, entonces, baja en la satisfacción libidinal propiamente dicha. Pero también, y sobre todo, se ha producido un enorme déficit de *sentido*, un enorme vacío ante la falta de horizonte ético, ante la pérdida de los valores que sostenían la vida, ante la evidencia de un —finalmente desdichado— *vivir por vivir*, como rezaba un viejo film.

La falta de orientación normativa es un distintivo de la época: tanto nos hemos acostumbrado a ella que ya no la advertimos. Con la caída de la religión como gran marco de significación de la vida en los años sesenta y setenta, con el posterior derrumbe del gran ejercicio de la revolución social que movió a muchas generaciones de militantes y luchadores de izquierda. Y, finalmente, con la pérdida de peso de las grandes filosofías, que han dejado de aportar a concepciones generales orientadoras de la acción, con la disolución gradual de las epistemologías normativas, principalmente a partir de la obra de Kuhn (1980), para ir luego en creciente dispersión y desarraigo respecto de un rol de evaluación sobre las ciencias. Estamos ante un panorama de pérdida de los *grandes relatos*, tal cual lo planteara Lyotard (1981), pero sin duda en condición agravada: no hay de dónde asirse, no solo se ha perdido el fundamento (Castoriadis, 2005) sino también cualquier horizonte de significación que oriente la experiencia, que le dé a lo que vivimos cada día alguna comprensión de conjunto, un norte que vaya por encima del cúmulo caótico de experiencias desordenadas que vivimos en cada momento.

Es precisamente la práctica clínica del psicoanálisis la que da cuenta de este fenómeno. Ya a mediados de los años noventa dos analistas argentinas escribían acerca de los efectos de los nuevos tiempos culturales sobre el funcionamiento psíquico (Rojas y Sternbach, 1994). Ellas daban cuenta del cambio del tipo de patologías que se venía dando: era el final de las sublimes históricas del psicoanálisis inicial, de los obstinados obsesivos atravesados por la neurosis. Ya la neurosis no está de moda: la represión, que era el mecanismo que la producía, no resulta

tan abundante. Obvio que represión hay y habrá en cualquier sociedad pensable, pero su monto abrumador de la primera mitad del siglo **xx**, ligado a la imposibilidad de ejercicio de la cópula genital, sin dudas que ha cedido paso a una mucho menor cuantía.

Siendo así, las autoras advertían que la neurosis ha sido reemplazada por otras patologías, de seguro no totalmente nuevas, pero mucho menos presentes durante las primeras siete décadas del siglo pasado: la bulimia, la anorexia (como trastornos de la alimentación), la depresión y los ataques de pánico como las patologías que más reclaman tratamiento. Molestias centradas, entonces, en el cuerpo —bulimia y anorexia—, dada la pérdida de vigencia de las prohibiciones morales y religiosas: ahora en el cuerpo se inscribe la experiencia con escasa mediación simbólica. Los ataques de pánico exhiben el retorno de lo que se ha echado por la puerta y retorna por la ventana: la falta de horizonte vital, la soledad última y la incomunicación, la carencia de palabra frente a las preguntas personales más fundamentales acerca del sentido de la existencia. Estamos aparentemente bien, pero nos da pánico. Estamos cómodos, pero no sabemos por qué el pánico aparece, sórdido y abrupto. Notoriamente, la depresión va en el mismo sentido. Si bien Borges mostró su perfil elitista cuando tildó al gusto por el fútbol de ser «parte del tedio» (*TN Sociedad*, 24/08/2022), sin dudas que el gran escritor intuía lo esencial: cualquier divertimento puede servir de simple escape, y, si se permanece en él de manera constante, lo más probable es que se transforme en una solapada forma de aburrimiento, en una repetición aturdida del sin-sentido, en un modo de llenar el tiempo de cualquier manera.

Es por ello que poco después el lacaniano Melman, desde la muy diferencial geografía social de la experiencia parisina, dio en traernos ejemplos desgarradores de las nuevas formas del sufrimiento, disfrazadas bajo la apariencia de la diversión y del goce más o menos desenfrenado (Melman, 2005). El subtítulo del libro es elocuente: gozar a cualquier precio. Un nuevo imperativo se impone ahora, que puede ser tan despótico como aquel de la castidad y el dique permanente a la sexualidad: hay que gozar y gozar, como en aquel dicho popular que sugiere hacerlo ya, porque «se acaba el mundo».

Uno de los casos que presenta el psicoanalista francés resulta elocuente: una joven que se pasa las noches bailando, aturdida y alcoholizada, en sitios de moda. Por las mañanas no siempre sabe qué hizo, a qué hora volvió a su departamento, ni siquiera con quién estuvo, pues la mayoría de las ocasiones se trata de des-

conocidos. Comparada a la vida forzosamente recatada de los tempranos años sesenta, puede lucir, para quien vivió tales imposibilidades permanentes, como una condición deseable: hacer lo que se quiera, ir con quien se quiera, «pasarla bien sin pensar con quién». Pero la subjetividad humana tiene sus pliegues, y estamos lejos de ser robots hechos para el puro goce corpóreo, inscripto en la confusión y el sin-sentido, en la total falta de importancia de quién es aquel/la que circunstancialmente nos acompaña, persona a la que, a su vez, nada le importa más que sí mismo/a. Esa persona pasó por el baile, quizá por la cama, y luego ni siquiera es recuerdo, no tiene un lugar dentro de los afectos. Con lo cual, esperablemente, de pronto aparece la angustia como alarma ante la vida sin rumbo ni orientación, la cual en algún momento se vuelve intolerable.

Es, entonces, el sin-sentido uno de los efectos más evidentes de la sociedad del neonarcisismo y del placer, esa que Lipovetsky había imaginado como el *summum* de la libertad y la autorrealización. Como autocríticamente escribió Lyotard, «no se gana la vida por entregarla al artificio» (Lyotard, 1996, p. 8): no bastó con liberar el placer para lograr subjetividades satisfechas o realizadas. Lo psíquico no opera por simple compensación de las carencias previas.

Éramos pocos y vinieron las nuevas tecnologías

Sobre este suelo cultural se han instalado, desde fines del siglo *xx*, las redes comunicacionales, desde la base de Internet. Respecto de la modificación epocal que ellas han significado no es necesario abundar, basta con advertir que ya no podríamos vivir sin los *smartphones*, sin el permanente intercambio de mensajes con interlocutores múltiples y simultáneos. También podríamos intentar imaginar qué hubiera sido de nosotros en el aislamiento forzoso producto de la pandemia si no hubiéramos contado con el providencial apoyo de estos adminículos técnicos, que nos permitieron estar siempre —de alguna manera— *conectados*, aún si se trataba de personas que vivían solas o que estaban cuidando —sin otra compañía— a alguna otra mayor con problemas graves de salud.

En su tiempo, un audaz, erudito y poco riguroso autor como Marshall McLuhan (1971) lanzaría aquel ruidoso lema de entender a los medios como «extensiones del hombre». Según él, los medios de comunicación eran una especie de prótesis, de continuidad inicialmente artificial de los órganos humanos, que finalmente se aferraba a estos como parte constitutiva de ellos. Esa hipótesis atrevida en aque-

lla época pudo parecer excesiva y confusa, pero los años —en la medida en que los nuevos medios se fueron haciendo más sofisticados y personalizados en su uso— mostraron que había en ella un margen importante de acierto. Y que, efectivamente, hay medios, como el celular, que ya son parte inmanente de nuestra vida y que si nos faltan nos hacen sentir una carencia desoladora.

La llegada de estas nuevas tecnologías, centradas en el predominio de la imagen, fue gradual. Primero se trató de la TV satelital, que nos puso en contacto con todo el mundo a la velocidad de un clic del control televisivo: pudimos ver TV emitida desde lugares remotos y a veces exóticos, vivenciar los múltiples horarios simultáneos de las diferentes geografías, solo mirando la TV española o la mexicana. En el mismo momento en que se verificaba la globalización financiera y las fronteras nacionales dejaban de ser rígidas para el intercambio y tráfico de mercancías, las personas pudieron familiarizarse con lugares lejanos por vía de la TV, lo cual facilitó la tendencia a viajar, no siendo ya desconocidos muchos países, antes percibidos como totalmente ajenos o impredecibles.

Fue luego el momento de la aparición de Internet y, con ella, al poco tiempo, de las facilidades del e-mail. Este mecanismo —hoy en buena media reemplazado por el *whatsapp* telefónico— fue un salto monumental en cuanto a las posibilidades y la velocidad de la comunicación a larga distancia. Ya no fue necesario ir al edificio de correo, comprar y preparar sobres, escribir un texto para remitirlo físicamente. Se abrevió todo de manera radical, se podía escribir y hacer llegar los mensajes de inmediato, incluso conllevando largos textos, fotografías o videos por medios del *attachment*.

Poco después aparecieron los primeros teléfonos celulares. Al comienzo eran estrictamente teléfonos móviles, su ventaja —y abismal diferencia— con los clásicos teléfonos fijos era la posibilidad de llevarlos y trasladarlos. Luego de un siglo de existencia del teléfono se encontró una manera de superar su formato inicial y de proveer un servicio personalizado que puede llevarse permanentemente junto al cuerpo. Fue un salto monumental en cuanto a la frecuencia y oportunidad de los mensajes orales que se pueden enviar y recibir.

Pero cuando se pasó del celular simple a los primeros *smartphones* cambió rotundamente el ámbito de las posibilidades: se pudo enviar mensajes, grabar videos y mandarlos, sacar fotografías y remitirlas y enviar y recibir toda clase de gráficos, dibujos y fotos. El adminículo que llevábamos con nosotros comenzó a ser una

especie de emisor/receptor de mensajes múltiples, ya no solo orales y simultáneos, sino también diferidos y visuales.

Esto se reforzó y sofisticó con la aparición de las aplicaciones que remiten a lo que se ha dado en llamar redes sociales. Al margen de lo equívoco de esa denominación (como si la socialidad humana se hubiera iniciado el día en que se inventó una aplicación), la relación de inmediatez temporal para enviar y recibir mensajes de todo tipo con un número importante de participantes en un espacio virtual común, desde cualquier parte del mundo a un precio irrisorio, cambió totalmente las condiciones comunicativas en relación con un pasado no tan remoto, cuando una sola llamada unipersonal de carácter internacional en algunos de nuestros países implicaba un gasto importante.

Desde estas modificaciones tecnológicas a que aludo brevemente y sin posesión de conocimientos específicos sobre tecnología se establecen condiciones para importantes modificaciones en la conformación de las subjetividades contemporáneas. Estas nuevas posibilidades transformaron severamente las modalidades de nuestra cotidianeidad y se superimprimieron con las modificaciones subjetivas a las que aludimos más arriba respecto del final de la modernidad, la pérdida de las convicciones y los compromisos que caracterizaron a esa época, y la aparición de nuevos modos de patología y de sufrimiento psíquico.

Sobre llovido, mojado: a las modificaciones producidas por condiciones epocales de la cultura y al agotamiento de un modelo que, a su modo, se estableció durante varios siglos, se ha sumado (y combinado) lo promovido desde la fuerte modificación técnica de los medios de comunicación e información, produciendo notorias nuevas condiciones de producción de los sujetos. Por cierto, no queremos hacer una ingenua apología de los nuevos medios y tecnologías, menos aún contribuir a las ruidosas utopías poshumanistas según las cuales entre la inteligencia artificial, la robótica y las tecnologías informacionales estaríamos entrando en un espacio en el cual las clásicas condiciones de lo humano (ética, valores, afectos) se verían radicalmente *superadas*. Estas posiciones pululan después de la pandemia: las posibilidades extraordinarias que abrió lo virtual para enfrentar la situación (por ejemplo, la continuidad de la enseñanza en escuelas y universidades) llevó a algunos oportunistas a otear la posibilidad de una radical *desocialización* de la experiencia. De tal modo, un viejo sueño de las derechas individualistas volvió a tomar cuerpo: cada uno a estudiar y trabajar desde su casa, no conjuntarse, no asociarse, no vivir las instituciones como espacio físico compatible y compartido.

Esos cantos de sirena de las derechas modernizantes, presentes seguramente en muchos otros países además de la Argentina, alcanzan escasa escucha. Seguro que ahora podremos dar clases y tener encuentros académicos a distancia, pero ello no reemplaza a los encuentros directos. Afortunadamente, el espacio físico compartido, el entusiasmo de la compañía personal, la reunión grupal, la apuesta por el cuerpo, siguen siendo socialmente mayoritarios —al menos en los países de cultura latina— y los discursos seductores que invitan a desocializarlo todo no han tenido éxito.

Del nuevo sujeto a las nuevas derechas

¿Y qué nuevo sujeto es este? Hiperestimulado, dado al vértigo, de atención dispersa, capaz de mantener varias conversaciones a la vez (por WhatsApp, por ejemplo), hiperansioso, requerido de respuesta inmediata para todo, impaciente. Con incapacidad para la espera, para el silencio, para el ensimismamiento: por tanto, mucha distancia respecto de la lectura, de la abstracción, de todo lo que requiera dificultad, tarea, tiempo para llegar a la respuesta o la satisfacción.

Este sujeto del barullo, del aturdimiento, sabe hacer cosas que no sabemos los que provenimos de la tradición previa: tienen velocidad, pluralidad de intereses, información más variada. Pero, a la vez, no suelen diferenciar una información veraz de una falsa (las redes todo lo emparejan); se informan, pero tienen dificultad para la explicación, no tienen paciencia para la investigación ni para la lectura. Lo vemos en los niños: manejan las tablets, computadoras y *smartphones* con maestría sorprendente, pero resulta casi imposible que se entusiasmen con un libro de cuentos, con un mapamundi o un atlas.

Esta subjetividad del vértigo y la saturación de estímulos se ha configurado, en buena medida, por el manejo y uso de las redes. Un uso que está lejos de los hábitos apropiados para los medios de comunicación tradicionales, tanto como para los de la escuela. Allí se puede no argumentar: simplemente basta cancelar, burlarse, incluso insultar. Se puede usar seudónimos, ocultar o falsear la propia identidad, el mundo puro de las significaciones reemplaza las determinaciones más estrictas de lo físico. De algún modo, podemos ser lo que queramos, presentarnos según se nos ocurra o nos convenga. Podemos tergiversar nuestra edad, nuestro género: la plasticidad y ductilidad de lo virtual permiten hacer desaparecer el cuerpo, la materialidad y las limitaciones que de allí se siguen

Siendo así, en las redes puedo comunicarme exclusivamente con quienes yo quiera. Puedo expulsar a los que no me interesan o no comulgan con mi pensamiento. Además, la argumentación, cuando la hay, se hace mínima: puedo rechazar a aquel con quien no acuerdo con un meme, una interjección, un bloqueo. De tal modo, se ha hecho la costumbre de comunicarse solo con la propia *burbuja*. Es decir, limitarse solo a los propios, pero olvidando que son eso, un sector especialmente definido.

De tal modo, la *tolerancia* ha tendido a desaparecer gradualmente: escuchar solo a los que piensan igual que uno de manera permanente hace percibir a quienes piensan diferente como moscas en la leche, como contrastes absolutos contra un fondo de sentido homogéneo, que por ello puede fácilmente naturalizarse y tomarse como si fuera obvio y universal.

Del uso sistemático de las redes a la intolerancia y el dogmatismo no hay, entonces, demasiada distancia. La expectativa de que las redes iban a democratizar la palabra pública se ha visto defraudada por este uso mayoritario que hace de los foros en las redes simples repeticiones interminables de Lo Mismo, espacios de aprendizaje del dogma asumido como si fuera una verdad universal.

Asistimos, entonces, a la subjetividad modelada en las redes como *etapa superior del neonarcisismo*, el mismo que en su primera fase fuera estudiado por autores como Vattimo (1989) y Lipovetsky (1986). Encontramos potenciados los rasgos de pérdida de lo disciplinario, lo ordenatorio y lo metódico hacia el juego, el disfrute y la expansión de lo afectivo, a la vez que una potenciación del narcisismo en un pliegue hacia la comprensión del propio modo de entender el mundo, como si fuera el único válido. «Está *demostrado* que es así»: en mi espacio de la red todos pensamos de una misma manera, que es, entonces, la forma naturalizada de pensar la realidad como si así fuera ella para cualquiera. De allí a la intolerancia no hay casi distancia: el que no piensa como yo, piensa contra lo natural, contra lo que es evidente, contra lo obvio. Y, por lo tanto, es entendible como un perverso, como quien deforma a sabiendas lo real.

No es menor el efecto de «las cosas son como las veo»: implica que las cosas son como yo digo, soy el metro patrón de la Verdad. Una dinámica casi impensable que, en sus límites, corroe el *principio de realidad*: encuentro la verdad cuando hablo con mis pares en la red, de modo que si algún dato de la realidad la contradice o la objeta peor será para la realidad.

Se da a pleno el efecto del *paradigma* de Kuhn, según él lo planteaba para las prácticas científicas (Kuhn, 1980): la percepción está orientada por el punto de vista compartido por los miembros de un grupo determinado (para el caso de lo que Kuhn estudiaba, las *comunidades científicas*). De tal manera, lo que sea ajeno a ese punto de vista no será percibido o será entendido como decididamente erróneo en comparación con los principios del paradigma asumido.

No cuesta encontrar en estos mecanismos la *economía libidinal de las nuevas derechas*. Esas derechas que no son neofascismos, como bien señala Traverso (2017), dado que han entrado al sistema político formal/parlamentario, si bien lo hacen violentando sus normas de manera permanente. Esas derechas, por ejemplo, exhiben con fuerza su defensa de la *libertad*, que en buena medida puede entenderse como la posibilidad de pensar lo que se quiera y de que cualquier afirmación disonante se nos haga insoportable. Esa libertad se expone en sinsentidos como pretender que si digo algo obviamente falso y se me desmiente pueda exigir que se *respete* mi opinión. En el mundo construido por las *fake news* y en el universo de la posverdad la objetividad está demeritada, cuando no abolida, y se la reemplaza por la más descarada apelación a la *libertad de opinión*.

Se puede advertir este mecanismo en la apelación que las nuevas derechas hacen a la idea de que cuando ganan una elección está todo bien, pero si la pierden hay que denunciar fraude. Este se denuncia *a priori*, cualquiera sea la condición de la derrota: lo hizo Trump, lo hizo Bolsonaro, lo hicieron contra Evo Morales, también lo intentaron contra Castillo en Perú. Hasta Macri lo insinuó en 2019. Se trata de que *la realidad es lo que yo digo*, en una especie de nietzscheísmo degradado: las cosas son como se me ocurre que sean. El principio de realidad está claramente distorsionado, cuando no directamente evaporado.

Si a esto sumamos la agresividad de sectores de clase media baja o de sectores desclasados en la enorme informalidad laboral promovida por el actual capitalismo el cóctel es explosivo. La frustración se convierte en agresividad, por vía del resentimiento propio de quienes son desprivilegiados en el sistema social. Y ese odio se descarga en redes por medio de agravios, insultos y ataques a los políticos progresistas: espacio preferido de atención de los ataques mediáticos, que los hacen responsables de cuanto mal social exista o pueda existir.

Entre el odio pulsionalmente cargado y la miopía epistémica que solo toma por válido lo dicho por quienes piensan igual es fácil programar la descarga de una violencia acumulada (a veces simbólica y a veces física, como en el atentado

contra Cristina Fernández de Kirchner). Esa es la fuerza de choque de las nuevas derechas, las que tomaron el Capitolio, la ciudad de La Paz en Bolivia, el Planalto en Brasilia. Las que movieron a grupos *militantes* a llevar bolsas mortuorias y candelas incendiarias a la Casa Rosada en Buenos Aires.

Fáltenos decir que hay un *goce* singular en la violencia simbólica o física contra miembros del progresismo, planteado como fuente de todo mal, como personeros de una imaginada conspiración para apoderarse de la opinión pública planetaria. La descarga pulsional de violencia produce placer por sí misma cuando está permitida por el súper-yo, pero es más intensa cuando golpeo y humillo *mientras hago el bien*, no solo sin culpa sino con sentimiento de contribuir a la mejora de la humanidad. Pegar en nombre de contribuir al mundo, de *limpiarlo de los malos* es, sin dudas, particularmente gozoso: y el pensamiento de las derechas trabaja en esa dirección de fomentar la violencia hecha en nombre de que se nos ha hecho fraude, se nos ha mentado, etc.

Se requiere un programa de trabajo para combatir las bases discursivas y libidinales de las nuevas derechas. Por ahora solo tenemos muy interesantes e ilustrativos diagnósticos que es necesario estudiar y discutir (Stefanoni, 2021): a partir de su aporte debemos avanzar, superando la tendencia de las izquierdas a la repetición de repertorios y la postura estéril de *estupefacción* que muchos exhiben ante el hecho de que jóvenes —y no solo ellos—, algunos incluso trabajadores pobres, adhieren crecientemente a las posiciones de la extrema derecha en nuestro subcontinente.

BIBLIOGRAFÍA

A 123 años del nacimiento de Jorge Luis Borges: su desprecio por el fútbol expresado en grandes frases (24 de agosto de 2022). *TN Sociedad*.

Recuperado el 03/04/2025 de <https://tn.com.ar/sociedad/2022/08/24/a-123-anos-del-nacimiento-de-jorge-luis-borges-su-desprecio-por-el-futbol-expresado-en-grandes-frases/>.

BRAUNSTEIN, Néstor (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CARUSO, Paolo (1969). *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.

- CASTORIADIS, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México DF: Porrúa.
- DERRIDA, Jacques (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ELIAS, Norbert (1998). *El proceso de la civilización*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmund (1980). El malestar en la cultura. En N. Braunstein (Coord.), *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México DF: Siglo XXI.
- FOLLARI, Roberto (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Aique/Rei/IDEAS.
- (2020). *Lo indígena sin esencialismos: sobre la inexistencia de epistemologías otras*. Lima: Solar.
- FROMM, Erich (1958). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- JAY, Martin (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- KUHN, Thomas (1980). *La estructura de las revoluciones científicas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986). *La era del vacío (ensayos sobre el individualismo contemporáneo)*. Barcelona: Anagrama.
- (2002). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- LYOTARD, Jean-François (1981). *La condizione post-moderna (rapporto sul sapere)*. Milán: Feltrinelli.
- (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- (1996). *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos.
- MCLUHAN, Marshall (1971). *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*. México DF: Diana.
- MARCUSE, Herbert (1968). *El hombre unidimensional*. México DF: Joaquín Mortiz.
- MELMAN, Charles (2005). *El hombre sin gravedad (gozar a cualquier precio)*. Rosario: UNR.

- PASOLINI, Pier Paolo (1970). *Teorema*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ROJAS, María Cristina y STERNBACH, Susana (1994). *Entre dos siglos. Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*. Buenos Aires: Lugar.
- RUSCONI, Gian Enrico (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca.
- STEFANONI, Pablo (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- TRAVERSO, Enzo (2017). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VATTIMO, Gianni (1989). *La sociedad transparente*. Milán: Paidós.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Psicoanálisis y marxismo: reflexiones a propósito de Marie Langer

Omar Acha

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo replantea problemas clásicos y recientes suscitados por la intersección entre psicoanálisis y marxismo, este último interpretado como una *teoría crítica de la sociedad capitalista* (Campos, 2021; Martín, 2020). La discusión ingresa en ese horizonte problemático a través de los escritos de la psicoanalista austroargentina Marie Langer (1910-1987), a medio camino entre la historia y el concepto.

A partir de la reconstrucción histórica observaré que Langer, luego de tres décadas de silencio al respecto, retornó a la cuestión del marxismo bajo el signo doble de la *homología* y la *complementariedad*. Argumentaré que dicho enfoque es teóricamente menos productivo que otras aproximaciones en las que, sin renunciar a un encuentro *voluntario*, se asuman las desigualdades y conexiones parciales entre ambos cuerpos práctico-conceptuales. La premisa de la investigación sostiene que en la elucidación del nexo psicoanálisis-marxismo se presentan desafíos similares a los suscitados en la *extensión* de la invención freudiana a la investigación de la experiencia histórica (etnológica, sociológica, historiográfica, etc.). La conexión marxismo-psicoanálisis, si es plausible, es *no-toda*.

En la primera sección, luego de una brevísima síntesis biográfica de Langer con el lente puesto en sus compromisos políticos y teóricos con la izquierda comu-

nista, perfilaré su posterior retorno a una *voluntad de psicoanálisis y marxismo*. Aunque mostraré referencias previas en las que se matiza la imagen de una ruptura teórico-política radical, las evidencias avalan la autocomprensión de Langer respecto a que, en tiempos del Cordobazo argentino, *circa* 1969, se produjo una mutación en el marco categorial de un sector del psicoanálisis en la Argentina. La centralidad de Langer para este momento de la historia del psicoanálisis en la Argentina se explica por la «importancia que tuvo en toda esta época» (Carpintero y Vainer, 2018, II, p. 101). Explicaré por qué dicha *importancia* puede ser leída, sin embargo, desde diversas ópticas. De allí que en la segunda sección, «Rupturas», me demoraré sobre la relación entre psicoanálisis y marxismo en Langer, por ella desplegada bajo el régimen ambiguo de la *homología* y la *complementariedad*. Alegaré que las disidencias en el mundo *psi* argentino participaban de un espíritu epocal presente en Occidente al que no pudieron sustraerse, aunque lo desearan, los continuadores locales de Freud. Dagmar Herzog (2017) ha evidenciado que el mundo psicoanalítico de la segunda posguerra del siglo pasado, a primera vista capturado por una institucionalización burguesa, estaba atravesado por pugnas políticas que aflorarían con mayor vigor a fines de los años sesenta. Así las cosas, el grupo argentino Plataforma, en el que participó Langer, fue una derivación de la Plataforma internacional expresada en el congreso psicoanalítico mundial reunido en Roma en julio de 1969. En ambas expresiones disidentes el marxismo tuvo un papel destacado como insumo para manifestar los límites y los conformismos psicoanalíticos. Para el caso argentino examinaré la manera en que Langer propuso, en el primer volumen de *Cuestionamos*, de 1971, regresar a un tópico que le había interesado —nuevamente, como parte de un espíritu epocal— en sus años de formación en Viena.

Estudios históricos han subrayado la fragilidad de la recuperación del marxismo por Langer en el marco de la *radicalización política* de las décadas de 1960 y 1970, incongruente con las exigencias de un tránsito teórico arduo. Langer, como signo de una revuelta psicoanalítica traccionada por una politización ideológica, revelaría las contrariedades de un tiempo sometido al imaginario de la *revolución*. Por mi parte, enfatizaré en la dimensión voluntaria de ese tránsito.

En la tercera sección, «Divergencias», analizaré la intervención de Langer en el segundo volumen de *Cuestionamos*, publicado dos años después del primero. Ese volumen —en general minusvalorado en los estudios sobre la época— revela, en mi opinión, la fluidez del momento crítico de los años del regreso del peronismo

al poder en la Argentina y la esperanza de una transformación revolucionaria. Equivocada o no en el plano político general, en el teórico las elaboraciones se tornaban más sofisticadas, incluso en la urgencia de transiciones conceptuales perentorias.

En la cuarta sección, «Múltiples temporalidades», estudiaré la incorporación de la problemática de la liberación femenina y la rearticulación de una conexión ya no eminentemente complementaria con el marxismo.

Las conclusiones sintetizan el recorrido seguido y plantean problemas teórico-metodológicos irresueltos en la investigación que la reconstrucción histórica del capítulo expone. Señalaré por qué razones la tesis de la complementariedad entre psicoanálisis y marxismo es menos fructífera que la de una *suplementariedad* donde se genera el espacio teórico de un *trabajo*, una vez resignado el sueño en esencia imaginario de una coherencia sistemática.

MARIE LANGER EN LA HISTORIA DEL PSICOANÁLISIS EN LA ARGENTINA

La médica y psicoanalista de origen austríaco Marie Langer (nacida en 1910 como Marie Elizabeth Glas Hauser) estudió medicina y se analizó con Richard Sterba en Viena.¹ El experimento que desde 1920 se conoció como Viena roja, gobernada por la socialdemocracia, comenzaba a ser eclipsado, una década más tarde, por un viraje político de ultraderechas. Aceptada por Anna Freud en la sociedad psicoanalítica local, Marie Glas Hauser militó en las filas de la izquierda austríaca. Tras el ascenso del austrofascismo de Engelbert Dollfuß, en 1934, Sigmund Freud tomó la decisión de prohibir a los analistas de la Asociación Vienesa de Psicoanálisis la militancia política por las previsibles consecuencias represivas hacia el dispositivo freudiano, ya estigmatizado como *jüdische Wissenschaft*. Tal decisión puso a Glas Hauser ante la disyuntiva de elegir entre su activismo en el Partido Comunista y la perspectiva de un ejercicio de su formación freudiana. Junto a quien sería su segundo marido, el cirujano Max Langer, decidió en 1936 partir a España para auxiliar con sus conocimientos médicos al bando republicano en la

1 Para la biografía de Marie Langer puede consultarse, además de su autobiografía (Langer et al., 1981), los trabajos de Fulde (2002), Grashinsky de Cohan (2002), Bahr (2004) y Hopfengärtner (2009). En la Argentina el estudio más completo es el libro de Ximena Sinay, que sigue paso a paso los recuerdos de la propia Langer en su autobiografía (Sinay, 2008).

ya entablada Guerra Civil. Luego recordaría que esa decisión le salvó la vida, pues por ser judía el fascismo la hubiera enviado a la muerte segura. En 1938 la pareja se trasladó a Francia y, luego de un pasaje por Checoslovaquia, tras la anexión de Austria por parte de Alemania, se impuso la huida de Europa. A la espera de un visado para México, Glas Hauser y Max Langer se trasladaron a Uruguay y, cuatro años más tarde, a la Argentina. En 1942 colaboró en la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), con el nombre que la habría de acompañar desde entonces: Marie Langer.

Ya en la Argentina, Langer participó del pequeño grupo antifascista Austria Libre y luego se acercó a la Junta para la Victoria impulsada por el Partido Comunista tras la invasión alemana a la Unión Soviética. El contexto del gobierno peronista iniciado en junio de 1946, particularmente debido a la fragilidad jurídica de su condición de inmigrante, le pareció inhóspito para conciliar psicoanálisis y política:

[1945] En la Argentina sube Perón. De nuevo no hay que llamar la atención ni meterse en la izquierda. Hay que mantenerse quieto, para que la joven Asociación Psicoanalítica Argentina no corra peligro. Aun así, diré en honor nuestro que nunca prohibimos en la APA la militancia política de manera tajante y absoluta, como se hizo en Viena. Pero había un clima aislacionista que la condenaba. Entonces renuncié al marxismo (Langer, 1971, p. 261).

Perduraba la decisión adoptada por Freud en 1934, que Langer consideraba vigente para la Argentina de la segunda posguerra. Algo similar había ocurrido contemporáneamente con un psicoanalista de izquierda marxista exiliado en los Estados Unidos, Otto Fenichel, desde luego por razones diferentes a las del extremo sur latinoamericano. En otro lugar, años más tarde, Langer postuló una permanencia *escindida* del marxismo en el uso de Klein (Langer, 1978, p. 65), aunque se trata de una atribución retrospectiva poco convincente.

Una expresión de la reticencia a manifestar una conexión con la política inmediata se revela en el artículo de 1950 sobre el «mito del “niño asado”», publicado en la *Revista de Psicoanálisis*, donde se abstuvo de mencionar a Eva Perón a propósito de la resonancia mítica del relato popular tratado en el texto. Langer creyó oportuno expresar la alusión a Eva Perón recién después de caído el gobierno peronista, con la inclusión del trabajo en su libro *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis* (1957) con el nuevo título de «El niño asado y otros mitos sobre Eva Perón». Más tarde Langer habría de revisar su actitud hacia Eva Perón, valorando su carácter popular, sin por eso adherir al peronismo (Langer, 1973, p. 264-265). De acuerdo con testimo-

nios propios y de sus colegas, como también de su hijo mayor Tomás, en ocasión de los funerales de la primera dama argentina, en 1952, ya había manifestado admiración por su determinación combativa (Werthein y Volnovich, 2009, p. 84).

En 1951 Langer publicó su obra más significativa: *Maternidad y sexo. Estudio psicoanalítico y psicosomático*. Dentro del marco teórico freudiano-kleiniano, los argumentos de Langer revelaban un tono de revisión conceptual compartido con las psicoanalistas que desarrollaron y a la vez criticaron las tesis de Freud sobre la sexualidad femenina y sus procesos psíquicos. Más innovadora fue la incorporación de temas de la literatura antropológica, como los producidos por Margaret Mead sobre Samoa, que avalaban una problematización del universalismo freudiano. Como señaló Hugo Vezzetti, Langer estaba predispuesta a relacionar bibliografías de registros disciplinares diversos. La biblioteca psicoanalítica dialogaba con la psicosomática, la antropología y la sociología, entre otras disciplinas, estableciendo un discurso por momentos ecléctico y desprejuiciado (Vezzetti, 1994). Un tercer rasgo del enfoque de Langer consistió en la introducción intensiva de materiales de su práctica clínica.

Siguiendo a autoras como Melanie Klein, Karen Horney y Helen Deutsch, al tratar la sexualidad femenina, de acuerdo con Langer, el fundador del psicoanálisis se había topado con insuperables restricciones conceptuales debido a sus deudas patriarcales y falocéntricas. En el mismo orden de ideas, el privilegio asignado por Freud a la cuestión edípica relegaba los momentos primeros del desarrollo psicobiológico y especialmente la relación de la criatura con la madre.

Respecto de la maternidad y otros tópicos de la feminidad, varios autores han subrayado el conservadurismo de Langer a propósito del *instinto materno*, el mandato de amamantar y la apología de una relación *intensa* de las madres con las criaturas. Según Langer, las transformaciones ocurridas en la vida urbana durante las últimas décadas habían modificado la relación de las mujeres, especialmente entre las clases medias y altas, con la maternidad. El cambio en el lugar social de las mujeres, el acceso al trabajo y la formación universitaria habrían generado una tensión con el ejercicio de la maternidad. Puesto que Langer suponía la existencia de un *instinto materno* la crisis de la situación tradicional de las mujeres involucraba posibles consecuencias emocionales y psicosomáticas, las que eran analizadas en los momentos cruciales del desarrollo, como la menarquía, el embarazo y la lactancia, la menopausia, etcétera. En ese plano, cabe decir, regresando al tema de este trabajo, *Maternidad y sexo* carecía de un vínculo conceptualmente

relevante con argumentos marxistas. El Friedrich Engels de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* era mencionado en el capítulo inicial para explicar el surgimiento de la diferenciación de clases. En la síntesis de Langer,

la primera división del trabajo surge entre hombre y mujer para la procreación de los hijos, y el primer antagonismo de clase y de opresión de una por la otra aparece con el advenimiento del patriarcado al someter los hombres a las mujeres [y a partir de ese momento] la mujer queda confinada a un papel social bien restringido (Langer, 1951, p. 30).

Mas se trata de un uso sociologizante de Engels, sin consecuencias teóricas relevantes para el psicoanálisis. Como ya he recordado, en entrevistas y recuerdos autobiográficos posteriores Langer explicó la ausencia de toda referencia sustantiva al marxismo durante las primeras décadas de su actuación en la Argentina debido a la autoprotección del psicoanálisis y, desde luego, de sí misma. El panorama se modificó con el derrocamiento del gobierno peronista en septiembre de 1955.

Langer mantuvo siempre, de todas maneras, contactos informales con sectores de izquierda. Vezzetti plantea que la *politización* del psicoanálisis en la Argentina, y de Langer en su seno, sigue al golpe de Estado de 1966 (Vezzetti, 2011, p. 61). Mas si observamos, siguiendo al Mark Granovetter (2000) de la *fuerza* de los vínculos débiles, es posible trazar una trayectoria más prolongada que hace menos inesperada la asunción de acontecimientos ulteriores. Sucede que, en verdad, como dice el propio Vezzetti, las disidencias *psi* «encarnaban críticas y búsquedas nacidas en los años anteriores, fuera de la APA, y que habían forjado una tradición innovadora a través, sobre todo, de las obras de Pichon-Rivière y José Bleger» (Vezzetti, 2011, p. 62).

La Revolución cubana, por supuesto no solo en Langer, tornó creíble la idea genérica de una transformación estructural en América Latina. El socialismo dejaba de ser un fenómeno propio de otros continentes, *foráneo*, para asumir contornos locales. El ciclo de renovación ideológica y movilización social impactó en el mundo psicoanalítico, tal como han mostrado los estudios de historia del psicoanálisis en la Argentina (Vezzetti, 1996; Plotkin, 2003; Dagfal, 2009).

En efecto, la Revolución cubana involucró un renacimiento intersubjetivo de la preocupación política. Para principios de la década de 1960 el nombre de Langer circulaba junto a figuras vinculadas con la izquierda comunista, tales como José

Bleger, José Itzigsohn, Jorge Thénon y Telma Reca, a menudo en la categoría flexible de *compañeros de ruta*. Justamente con todos ellos Langer participó en un ciclo de conferencias, en la Facultad de Medicina, que dio lugar a un breve volumen de 1964 intitulado *Premisas para la libertad del hombre*.

La intervención de Langer distinguió entre las condiciones internas y externas de la libertad. Su argumento reconoció la importancia de las circunstancias externas, pero se restringió a plantear lineamientos sobre las primeras. El problema fue reconocido en dos contextos distintos. El primero, el de la preservación de la conciencia de sí en un campo de concentración. A partir del testimonio y análisis de Bruno Bettelheim, apresado en los campos de concentración de Dachau y Buchenwald, Langer encontró en la formación psicoanalítica de Bettelheim, como ella un judío austríaco, la *premisa de la libertad* interna. A diferencia de otros compañeros de cautiverio, Bettelheim concluyó que la convicción de pertenencia, la lucha por alguna causa o la defensa de una ideología permitían sostener la interioridad libre. Según Langer, el analista apresado protegió su libertad interna gracias a observar y observarse, a una facultad investigadora del sí mismo estimulada por la formación freudiana: «No sé cuánto él debió a Freud para poder lograr esto, pero sí sé que Freud, al darnos un instrumento valioso para el conocimiento de nosotros mismos, nos dio una premisa importante para adquirir libertad» (Langer, 1964, p. 65). Por eso, explicó Langer tal vez aludiendo al pesimismo que se le reprochaba en las izquierdas, Freud no había sido un fatalista. Tampoco un determinista, pues había identificado las *series complementarias* donde las condiciones recibidas se entrecruzaban con las experiencias vividas, sobre todo en la infancia.

Luego analizó un segundo problema, que nos regresa por un momento a la cuestión de la feminidad. Se trata del prejuicio, a partir del por entonces muy difundido libro de Gordon Allport, *La naturaleza del prejuicio*, cuya traducción al castellano había publicado la editorial Eudeba en 1962. Allport encontró una aparente contradicción entre las jóvenes universitarias norteamericanas *encantadoras* y su antisemitismo. Para el psicólogo estadounidense tales jóvenes ofrecían una *máscara* de su verdadera personalidad. La infancia vivenciada en una familia autoritaria predisponía a la soledad, el temor y el prejuicio (Allport, 1962). Esto, según Langer, podía ser relacionado con experimentos etológicos con monos, los que revelaron en la ausencia de contacto físico con sus madres una predisposición al temor y una merma en la capacidad afectiva. «Si trasladamos estos conocimientos

al cachorro humano comprendemos que para que de hombre se sepa distinguir, elegir y luchar por alguien o algo —y estas tres actividades son premisas de libertad interna— se necesita tener padres verdaderos» (Langer, 1964, p. 59). Nuevamente, Klein ofrecía las herramientas conceptuales para alegar la necesidad de madres y padres *buenos* (es decir, *verdaderos*) en el desarrollo de individuos libres. En 1964, en suma, el entorno familiar continuaba procurando un marco insustituible del desarrollo individual.

A mediados de la década de 1960 no se detecta en los textos de Langer ni una actitud contestataria hacia la sociedad capitalista ni una conexión interna con el psicoanálisis. Su importancia dentro de la APA como analista didacta la situaba en su cúpula (presidió la asociación entre 1959 y 1961). Según testimonió Eduardo Pavlovsky sobre su análisis con la autora de *Maternidad y sexo* a principios de la mencionada década, en su clínica prevalecía la ortodoxia: «Te encontrabas con una analista austríaca que te exigía que te acostaras en el diván. Y en esa época no hablaba de política, uno no podía suponer de Mimi [i. e., Langer] en la APA que fuera marxista, para nada» (citada en Sinay, 2008, p. 51). No obstante esa imagen ortodoxa de quien era llamada medio en broma medio en serio «virgen María», Langer era accesible a otras tramas en la teoría y la técnica, como lo muestra la publicación con León Grinberg y Emilio Rodríguez de un libro conjunto sobre *Psicoterapia del grupo*, en 1957. La APA había apoyado en 1954 la creación de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos. Por esos años, sin la preponderancia teórica kleiniana, también innovaba sobre el tema el trabajo de Enrique Pichon-Rivière. Otra novedad fue la emergencia de la noción de *salud mental* en la que era viable articular enfoques de diversa índole y matrices irreductibles a la clínica psicoanalítica tradicional. En ese mismo sentido, en 1959 se fundó la Federación Argentina de Psiquiatras que fue, sobre todo después de la renovación de la comisión directiva en 1966, un espacio de debates y novedades susceptibles ante las interpelaciones del momento histórico.

RUPTURAS

Langer tuvo, desde fines de la década de 1960, un rol destacado en la crisis que conmovió al *establishment* psicoanalítico argentino. En ese contexto, exploraciones tradicionales e innovaciones clínicas, como el psicoanálisis grupal, adquirieron

significados incitados por una coyuntura en la que el Mayo francés de 1968 y el Cordobazo argentino de 1969 interpelaron a la corporación *psi* local.

Una clave común de este momento involucraba la crisis del prestigio gozado por el psicoanálisis en el hemisferio occidental durante la segunda posguerra, la aparición del discurso antipsiquiátrico y las rebeldías surgidas desde y más allá del dispositivo *psi* evidenciado por el *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari en 1972. El cuestionamiento de la *prescindencia* política y social hacia el psicoanalista devenido en técnico del psiquismo burgués llegaba incluso al más alto nivel del *establishment* analítico. Así ocurrió con la intervención del eminente psicoanalista Alexander Mitscherlich en el Congreso Internacional de la IPA reunido en Viena en 1971. Langer asistió a ese encuentro y allí presentó su *paper* «Psicoanálisis y/o revolución social».

Langer participó de una red crítica del psicoanálisis representado por la APA, elaborando, a través del colectivo Plataforma y los materiales de los volúmenes *Cuestionamos*, un compromiso radical tanto respecto de la *doxa* psicoanalítica como de la realidad política. Otros núcleos psicoanalíticos, como el denominado Documento, procuraron una voz alternativa al visibilizado por Plataforma.

Analizaré el caso Langer como ingreso a una problematización de las relaciones conflictivas del psicoanálisis con el marxismo. Al respecto, revisaré tanto las narrativas elaboradas, a veces, por la propia Langer, pero sobre todo por quienes desde los años de disidencia con la institución psicoanalítica local y luego en el exilio reivindicaron su legado, donde se propone una continuidad de sus adhesiones psicoanalíticas, marxistas y feministas (Wertheim y Volnovich, 2009). Ejemplo de esto son los estudios académicos en los que se enfatizó la primacía de la radicalización política en detrimento de un proyecto consistente de articulación entre psicoanálisis y cambio social en clave marxista.

Mas antes de avanzar creo necesario restituir un aspecto del proceso ideológico que condujo a la fractura más importante en la historia de la APA. Nombres conspícuos, incluso de quienes llegaron a presidir la asociación, como Emilio Rodríguez y Marie Langer, se vieron impulsados por una situación general de efervescencia política y, sobre todo, por el entusiasmo de una nueva generación de psicoanalistas y psiquiatras. En efecto, quienes trasladaron la disidencia de Plataforma internacional a la Argentina fueron dos jóvenes psicoanalistas que se analizaban con Langer: Armando Bauleo y Hernán Kesselman. Del mismo modo que iba a ocurrir en otros ámbitos de la vida histórica argentina de ese momento, la vieja

generación era traccionada por nuevas camadas sensibles ante las novedades político-culturales y rebeldes ante las jerarquías consolidadas.

El primer volumen de *Cuestionamos* se publicó en 1971. La editorial porteña en que salió a la venta, Granica, encargó por entonces a Langer, la organizadora del volumen que analizaré enseguida, la dirección de una colección que, con el título de «Izquierda freudiana», incorporó escritos de pensadores freudomarxistas, como Wilhelm Reich, Erich Fromm y Otto Fenichel (Gente, 1972; Robinson, 1972).

Un texto revelador integrado a *Cuestionamos* es el artículo de José Bleger, «Psicoanálisis y marxismo», originalmente aparecido nueve años antes en la revista *Cuestiones de Filosofía*. Me interesa regresar a ese escrito porque Marie Langer lo incorporó al volumen de *Cuestionamos* por ella editado, en el que incluyó su propio trabajo «Psicoanálisis y/o revolución social». A pesar de las largas décadas que nos separan del texto de Bleger y de la escasa audiencia propia de un texto teórico escrito y publicado en castellano, considero que permite una perspectiva útil para pensar la propuesta de Langer que pronto analizaré.

En línea con los argumentos desplegados en su libro de 1958 *Psicoanálisis y materialismo dialéctico*, por el que sería expulsado de las filas del Partido Comunista, Bleger difería con la tesis de Reich sobre una concepción dialéctica compartida por Marx y Freud. En el gesto de exigir una circunspección conceptual, Bleger replicó su fuente teórica esencial, la de Georges Politzer, de quien recuperaba la noción de *dramática* para representar la escena analítica. En el artículo de 1962, Bleger planteó la relación entre marxismo y psicoanálisis como «múltiple», por lo que una ausencia de distinciones conducía a «superposiciones y confusiones lamentables» (Bleger, 1971, p. 23).

Había, entonces, diversos planos de intersección respecto de los cuales se carecía de exámenes conceptualmente nítidos. De acuerdo con Bleger, ya desde Freud el psicoanálisis reconocía tres partes integrantes: una clave de investigación, un método terapéutico y una metapsicología. Esas partes carecían de una relación estable. Si solía decirse que la práctica prevalece ante las pretensiones de la teoría, al mismo tiempo sin principios revisables de inteligibilidad las innovaciones de lo inconsciente eran imperfectamente captables por la atención libremente flotante. Por eso el psicoanálisis no fundamentaba una concepción del mundo. No involucraba un sistema absoluto. Estaba en desarrollo y revisión. En cambio, según Bleger, el marxismo poseía una estructura teórico-práctica completamente distinta: el marxismo era una «concepción unitaria del mundo, de la naturaleza,

de la vida y la sociedad, que se propone, con esta concepción, cambiar las condiciones de vida de la sociedad» (Bleger, 1971, p. 24). Mas era, al mismo tiempo, un «acontecimiento histórico-social, pero a diferencia del psicoanálisis y de cualquier otro campo científico, no integra sino que constituye en sí mismo una ideología» (Bleger, 1971, p. 24-25).

Justamente porque una era una teoría científica y la otra una *concepción del mundo*, según Bleger era admisible un nexo entre psicoanálisis y marxismo, pues si ambas fuesen teorías o *Weltanschauungen* serían incompatibles. En otras palabras, la desigualdad teórica y práctica, y no la homología, posibilitaba el diálogo. El argumento de Bleger retomaba una distinción planteada por Freud en una conferencia de 1932, introductoria al psicoanálisis, sobre la que volveré a propósito de un texto de Langer. Pero lo que para el fundador del psicoanálisis era un defecto del comunismo, para Bleger constituía una virtud del marxismo (la fluencia semántica entre marxismo y comunismo o socialismo constituyó una dificultad conceptual que atravesó numerosos textos aquí estudiados). En términos filosóficos no empleados por Bleger, una vinculación *directa* entre marxismo y psicoanálisis involucraría una confusión categorial, esto es, la equivalencia espuria entre dos niveles lógicos heterogéneos. Para Bleger, a diferencia de ecuaciones simples como las planteadas por Reich en la década de 1930, no había en psicoanálisis una *dialéctica* consecuente del proceso psíquico en el proyecto de una *psicología concreta*. Si era posible la reinterpretación de elementos del psicoanálisis freudiano debían ser despojados de sus deudas con el orden burgués. En cualquier caso, los tránsitos apresurados y no teorizados solo aportaban a una mayor confusión.

La prudencia conceptual reclamada por Bleger no era universalmente compartida. El texto de Armando Bauleo también incorporado a *Cuestionamos*, con el título de «Marxismo y psicoanálisis», afirmaba que entre ambos existía una «analogía de estructuración». El texto se abstenía de proporcionar detalles de dicha analogía o una explicación de cómo se producía esa similitud estructural.

Me detendré con mayor detalle en la contribución de Langer, en la cual la autora recuperaba la ponencia presentada en el Congreso Psicoanalítico Internacional de 1971. Su significación histórica se incrementa debido a que el rechazo de su publicación en la *Revista de Psicoanálisis* fue un desencadenante adicional de la rebelión. El texto llevaba el título de «Psicoanálisis y/o revolución social», aunque más exactamente se interesaba por la relación entre psicoanálisis y teoría marxista. Pero a la hora de explicitar qué se entendía por *marxismo*, los términos

eran muy generales: teoría de las clases sociales, materialismo histórico e ideología como falsa conciencia.

Langer diseñó su intervención en términos autobiográficos. Describió el itinerario en una secuencia cronológica, desde su juventud en Viena al presente sudamericano. En los años treinta, los psicoanalistas formados estaban preocupados por la salud de Freud, el *Herr Professor*. Su espacio de experiencia había sido, al menos hasta la guerra y la revolución, el de la estabilidad. El gobierno socialdemócrata todavía vigente en 1931 confirmaba la confianza en la realidad tal como era. En cambio, los jóvenes psicoanalistas de la asociación vienesa tenían otra perspectiva. Habían «crecido leyendo Freud y Marx, y sin conocer la estabilidad» económica y política. Vieron caer emperadores y experimentado la hiperinflación. «Estaban alertas e inquietos, no creían en la estabilidad ni entendían a sus mayores» (Langer, 1971, p. 258), y entiéndase por *mayores* esencialmente a la generación de Freud.

En 1932 se planteó el problema de Wilhelm Reich, quien había afirmado, recordó Langer, que el *instinto de muerte* tenía origen en el sistema capitalista. Freud rechazó la tesis y la psicoanalista austro-argentina se preguntó si sus colegas de entonces no temieron más al comunismo que al nacionalsocialismo. En efecto, en ese mismo año Freud había dado a conocer su lección introductoria al psicoanálisis número 35 sobre «La cuestión de una visión del mundo», la misma que mencioné a propósito del artículo de Bleger. Al respecto, escribió Langer: «Leyéndola ahora, uno se pregunta si no se trataba de un desplazamiento y si no se atacaba tan duramente al comunismo porque prudencia y *wishful thinking* impedían declarar la guerra al fascismo, el verdadero adversario» (Langer, 1971, p. 259).

Cuando el fascismo local ya gobernaba, en 1934, y se ejecutaba a dirigentes socialdemócratas, Freud se abstuvo de publicar *Moisés y la religión monoteísta* para evitar la ira austrofascista. Un año más tarde, la Wiener Vereinigung prohibió a sus integrantes el activismo político. Pero Langer y otros jóvenes psicoanalistas continuaron militando clandestinamente. Detenidos, fueron liberados por falta de evidencias. Entonces decidió partir hacia España, «para combatir allí al fascismo, como médica de las Brigadas Internacionales» (Langer, 1971, p. 260-261).

Ya rememoré la actitud de Langer durante los años peronistas. Por añadidura, según la psicoanalista, el comunismo local desalentaba un retorno a la militancia y a la interlocución con el marxismo. La crítica unilateral del psicoanálisis *burgués* y la apuesta por la reflexología devaluaban cualquier interés por encarar un diá-

logo productivo con el comunismo argentino. La experiencia de Bleger no había sido en vano. Langer se preguntó por la profunda mutación producida durante la década de 1960. *In extenso*, esta fue su respuesta:

Se anunció a través de publicaciones aisladas, de discusiones tímidas dentro y fuera de la institución. Pero la actividad política de cada uno se desarrollaba irregularmente y en secreto. Ha sido un largo proceso que evolucionó latentemente en muchos lugares y en muchos analistas, alimentado por la escalada de violencia y desigualdad en el mundo, facilitado por el deshielo en la Unión Soviética y estimulado por el surgimiento de la nueva izquierda. Debemos mucho a los intelectuales norteamericanos que encontraron una nueva estrategia para combatir el sistema y su guerra. Estamos en deuda con mayo del 68, en París. Pero para nosotros, los argentinos, la fecha clave del cambio es el año 1969, en Rosario, Córdoba y Buenos Aires. En ese entonces el Instituto de Psicoanálisis se adhirió a la huelga general, declarada contra la represión violenta de obreros y estudiantes, y Jorge Mom, como presidente de la Asociación, hizo pública nuestra protesta (Langer, 1971, p. 262).

Visibilizado el marxismo en la biblioteca psicoanalítica, la evaluación de Langer se sintetizaba en la idea de *complementariedad* (p. 263). El marxismo era leído como una teoría de las clases sociales y su explotación, mientras el psicoanálisis estudiaba lo psicológico con el objetivo de incrementar la capacidad de conciencia que hacía al analizante más *dueño de su destino*. Freud y Marx serían revolucionarios, solo que en campos distintos. No había contradicciones o desplazamientos entre ellos. Para los psicoanalistas comprender la complementariedad con el marxismo, afirmó Langer, «enriquece» su ciencia y «ayuda a reubicarnos en un mundo en crisis y a ubicar a nuestro paciente dentro de él» (p. 263).

Aquí puede abrirse un paréntesis para preguntarnos qué conocía Langer del freudomarxismo. En su prólogo a *Cuestionamos 1*, al anunciar la próxima publicación de autores de la izquierda freudiana en Granica, reconoció haber descubierto recientemente los textos marxistas de Fenichel, Sternberg y Bernfeld. Respecto de Reich el asunto es menos claro. En la mencionada conferencia de 1964, cuando discutió el libro de Allport sobre el prejuicio, mencionó y disintió con el Erich Fromm de *Miedo a la libertad*, por lo que no puede descartarse alguna familiaridad con su obra relativa a Marx, muy difundida por entonces. Lo cierto es que en el discurso para el consumo interior de la APA el marxismo estuvo ausente, con la excepción del mencionado libro de Engels. Aún en un artículo tan tardío como el publicado en 1968 en la *Revista de Psicoanálisis* sobre «el analizando del año 2000», mencionó el artículo de Willy Baranger de 1957 —también aparecido en el órgano de la APA— sobre «Interpretación e ideología: la regla de la abstención ideológica»,

y el libro de Bleger de 1958 era rápidamente aludido sin extraer consecuencias del silencio sobre él en el seno de la Asociación cuando fuera de ella había sido, señaló la autora, *violentamente* discutido (Langer, 1968).

DIVERGENCIAS

En todo caso, regresando a 1971, según Langer la rehabilitación del marxismo y el proyecto revolucionario creaba dificultades técnicas de ardua solución. ¿Debían los analistas discutir la ideología de sus analizantes? Se trataría, más bien, de reinterpretar *El malestar en la cultura* y mostrar la conexión entre el sistema capitalista, la agresividad y la culpa inconsciente consecuente a su represión. Era necesario, concluyó Langer, no reiterar el error de Freud y los analistas mayores de la década de 1930 con el *wishful thinking* de eludir los desafíos contemporáneos. La autora de *Maternidad y sexo* cerró su texto con una referencia a la actitud predominante entre los psicoanalistas ante procesos de cambio. Tras la Revolución cubana los analistas se habían ido de la isla. En el Chile de Allende preparaban su éxodo.

Para concluir el examen del escrito de 1971 cito el epígrafe antepuesto por Langer al volumen *Cuestionamos* (luego recordado como *Cuestionamos I* por la publicación en 1973 de un segundo volumen con el mismo título). Allí plantea la homología: «Marx y Freud han descubierto *por igual*, detrás de una realidad aparente, las fuerzas verdaderas que nos gobiernan: Freud, el inconsciente; Marx, la lucha de clases»² (Bleger, 1971, p. 25). Retornaba así a la propuesta original de Reich. ¿Cómo pensar esa equiparación, a primera vista insostenible, entre dos marcos práctico-conceptuales heterogéneos? ¿Como una frivolidad teórica exigida por motivaciones esencialmente ideológicas? ¿O en tanto expresión de una *voluntad de freudomarxismo* que lanza una idea en la perspectiva de generar algo diferente, un ruido, en el escenario psicoanalítico del que ella misma había sido un bastión? Las versiones más interesantes de la historia de las ideas y de la historia intelectual sugieren sustraerse a los diagnósticos normativos para recuperar, en la extrañeza del pasado, rasgos de una época donde los actores hicieron cosas dentro de contextos de alta incertidumbre.

2 Las itálicas son propias.

La dimensión voluntaria, por lo tanto irreductible a un destino de individuos movidos sin saberlo por un imaginario radicalizado, por *la revolución*, se advierte en la dramática vacilación, narrada mil veces en las historias del psicoanálisis en la Argentina, en que la disidencia de la APA esperó largas horas en un departamento de Buenos Aires, en vano, la comparecencia de Bleger para añadir su prestigio al pronunciamiento (ya se sabía que otro *maître-à-penser* de la izquierda *psi*, Pichon-Rivière, no sería de la partida).

Las incertidumbres de la demanda política en que se sostenía la disidencia con el *establishment* psicoanalítico no pasaron desapercibidas en un contexto de efervescencia social. Recordemos que eran los años del Gran Acuerdo Nacional (GAN) donde se preanunciaba el regreso del peronismo al escenario político, en el cual surgían las expresiones de las organizaciones armadas revolucionarias en un marco regional iluminado —y pronto oscurecido— por el experimento de socialismo democrático en Chile. Las declaraciones de los grupos Plataforma y Documento fueron difundidas en marzo de 1972 por la revista de izquierda intelectual *Los Libros*. El entorno con que la revista rodeó tales declaraciones es revelador de preocupaciones sobre la consistencia de los textos generados en la crisis del campo *psi* argentino. Aunque en último análisis simpatizante con la novedad, un artículo de la psicóloga Miriam Chorne y el sociólogo Juan Carlos Torre llamaba la atención sobre los desplazamientos demasiado veloces entre planteos teóricos y dimensiones prácticas, particularmente a propósito del lugar atribuido al marxismo (Chorne y Torre, 1972). El breve editorial de *Los Libros* también aludía a las *fantasías* de los protagonistas de las escisiones.

En el mismo sentido, pero desde una observancia lacaniana, Germán García impugnó con ironía la desactualización teórica de la rebeldía de *Cuestionamos 1*, donde Reich y Klein eran las referencias claves (García nombró explícitamente a Langer), y sobre todo lo que lamentaba como el abandono *voluntarista* de la problemática psicoanalítica (García, 1972). Desde un marco teórico ajeno al lacanismo, Bleger llegó a una conclusión similar en un ensayo publicado un año después de su muerte en la *Revista de Psicoanálisis* (Bleger, 1973).

Algunas reconstrucciones históricas subrayaron las incertidumbres, en el plano teórico, de Langer y de la disidencia de Plataforma y su alternativa afin, Documento. Así, Vezzetti señaló que en «Psicoanálisis y/o revolución social» el regreso al marxismo «implicaba la recuperación de una identidad ideológica antes que una herramienta teórica» (2011, p. 66), mientras que para el régimen

discursivo de la disidencia Plotkin refirió a una *ensalada teórica* en la que se hacía coexistir a Reich con Althusser (2003, p. 305). Desde un enfoque histórico, como el del ya citado estudio de Herzog (2017), *Cold War Freud*, sería razonable repensar, por un lado, la separación entre ideología y teoría que sostiene la consideración de Vezzetti y, por otro lado, si las *ensaladas* no son más habituales, y quizás generalizadas, en el itinerario de las ideas en el mundo sublunar donde moramos. ¿Eran menos heteróclitas las búsquedas contemporáneas de León Rozitchner desde la filosofía y de Oscar Masotta desde el retorno lacaniano de Freud? Marcelo Starcenbaum (2017) ha analizado con precisión, en especial en torno a la recepción de Althusser, los tránsitos complejos en el escenario teórico de la época.

Con todo, Langer reconoció sus incertidumbres respecto de la problemática psicoanálisis/marxismo. En una mesa de discusión compartida, entre otros, con Emilio Rodríguez y José Itzigsohn, en fecha no bien establecida pero razonablemente datable en 1970, Langer formuló la pregunta en términos de complementariedad: «¿Cómo puede complementar el psicoanálisis a una teoría marxista del hombre?» (Bleger, 1971, p. 25). Se deslizaba hacia la analogía al confesar la carencia de claridad en la respuesta, para la que creía útil convocar a las reflexiones de estudiosos de Lacan:

Tal vez sería más interesante invitar alguna vez a O. Masotta, a Raúl Sciarretta, y a otros que se dedican tanto, actualmente, a investigar el posible entendimiento mutuo entre psicoanálisis y marxismo, y poder hacerles a ellos estas preguntas. Yo, admito que tengo muchas limitaciones para responder. Con todo hay un cierto parecido, una cierta analogía, entre el descubrimiento de Freud y el descubrimiento de Marx (Langer, 1989, p. 78).

Es importante no perder de vista que las preocupaciones teóricas estaban soldadas con exigencias ideológico-políticas, pero también se relacionaban con las prácticas terapéuticas por entonces en rauda experimentación. La renuncia a la APA en 1971 encontró a Langer embarcada en otras conexiones asociativas *psi*, como la Coordinadora de Trabajadores de la Salud Mental y la Federación Argentina de Psiquiatras que presidió a partir de 1972. El Centro de Docencia e Investigación debía proporcionar espacios para una formación integral de psicoanalistas donde no faltaban elementos de sociología y *materialismo dialéctico*.

El ánimo desmitificador respecto de las narrativas heroicas de Langer ha generado una contra-imagen en la que la psicoanalista austroargentina aparece como la antítesis de una actitud más crítica de Bleger o de una postura irónica legible en las autobiografías ochentistas de Emilio Rodríguez. Es una revisión saludable, que, sin embargo, puede ser a su vez revisada. En efecto, «Psicoanálisis y/o revolución social» no fue la última palabra de Langer sobre psicoanálisis y marxismo. Signo de la complejidad y dinamismo de una reflexión en curso, el ensayo publicado por Langer en el segundo volumen de *Cuestionamos*, aparecido en 1973, es revelador de las porosidades analíticas en las maneras de relacionar psicoanálisis y marxismo. En «La mujer: sus limitaciones y potencialidades», Langer resumió sus concepciones expuestas en *Maternidad y sexo*, pero sometidas a una profunda revisión (Langer, 1973).

En los años setenta Langer ya no sostenía de la misma manera la idea de un instinto materno, aunque todavía en los años ochenta su supervivencia corregida le generaría fuertes discusiones con algunas feministas. Modificaciones más sustantivas se habían verificado a propósito del privilegio al amamantamiento y la relación *intensa* con los hijos durante los primeros años de vida de las criaturas. No obstante, la presencia de Melanie Klein, Helen Deutsch y Karen Horney era todavía crucial frente a un Freud más abiertamente criticado por su naturalización de la familia burguesa, su falocentrismo y la universalización de los rasgos de la vida emocional occidental.

La cuestión central a propósito de las mujeres, sostuvo Langer, consistía en cómo tramitar la diferencia sexual. Desde el psicoanálisis no había posturas coincidentes en los efectos psíquicos de la diferencia anatómica y, en lo esencial, de la ausencia de pene en el cuerpo femenino. Neutralizada la atribución a esa carencia de una inferioridad femenina (en la primera edición de *Maternidad y sexo* Langer dedicó largas páginas a rebatir las tesis de Otto Weininger sobre la subordinación de las mujeres), todavía la clínica exigía a la teoría una explicación de los efectos psíquicos de la *invisibilidad* de órgano. En ese momento intervenía una nueva conexión con el marxismo.

Sobre la base de la reciente teoría de Isabel Larguía y John Demoulin sobre el *trabajo invisible* se habilitaba un enfoque analógico con el psicoanálisis (Larguía y Demoulin, 1971). Aquí analógico se diferencia con la complementariedad subra-

yada en el texto de *Cuestionamos* de 1971. La analogía no establece una relación de entronque o yuxtaposición, sino de aproximación categorial. Dicho en otras palabras, es un enunciado metateórico cuya justificación, sin embargo, no es elaborada por Langer tal vez como residuo de la complacencia conceptual hacia la complementariedad. En efecto, el estudio crítico del marxismo propuesto por Larguía y Demoulin reprochaba a Marx y a los marxistas la ceguera ante el trabajo de las mujeres en la acumulación capitalista. El privilegio analítico atribuido al trabajo asalariado, *productor de valor*, invisibilizaba, como lo hacía la economía política *burguesa*, la importancia del trabajo doméstico impago para la apropiación capitalista de la riqueza social. Labores como la limpieza del hogar, la cocción de alimentos, el cuidado de los niños, el lavado de vestimentas, no eran consideradas como auténtico trabajo. Las mujeres no fueron pagadas por esa tarea, fundamental para la reducción patronal del monto salarial. Por otra parte, cuando las mujeres comenzaron a incorporarse al mercado de trabajo formal, la persistencia de la invisibilización referida derivó en que su labor se duplicaba, en la fábrica o la oficina y luego en la casa. Para Larguía y Demoulin esa crítica del *trabajo invisible* conducía a fundamentar una conexión interna entre marxismo, feminismo y movimiento de emancipación de las mujeres. Por su parte, Langer, en términos de la analogía, vinculó la crítica psicoanalítica a la devaluación patriarcal y masculinista de las mujeres con la crítica marxista de la explotación del trabajo (Langer, 1973). Según indiqué antes, Langer entendió el marxismo como una teoría de las clases sociales y la explotación del trabajo.

Los tiempos optimistas y veloces de las disidencias psicoanalíticas cobijaron diversas actitudes, donde Plataforma y Documento tenían la misma perspectiva de aportar a la construcción del socialismo. Con el retorno efectivo de Perón a la Argentina, la elección presidencial de Héctor Cámpora y luego de la fórmula Perón-Perón, los acuerdos generales previos se vieron tensionados, como ocurrió en el entero espectro de las izquierdas, por los diferendos sobre qué hacer respecto del peronismo. Heterogéneas y complejas, las disidencias se dividieron y paralizaron dentro de un clima político pleno de promesas y peligros. Entre otros, Raúl Sciarreta deploró la reproducción de las jerarquías y dogmatismos en las disidencias, lo que no es sorprendente si consideramos la lógica de estructuración de las fracturas, donde el lugar de los analistas didactas en relación con más jóvenes *candidatos* perduró.

Amenazada de muerte por la organización ultraderechista del peronismo, la Alianza Anticomunista Argentina, Langer partió al exilio en 1974. Encontró morada en México, donde fue reconocida por su trayectoria y, con los límites del entorno exilar, continuó vinculada a una interpretación izquierdista del dispositivo psicoanalítico. Simpatizante de la Revolución cubana, luego se entusiasmó por la victoria del sandinismo en Nicaragua.

Tras la crisis, la APA ya no fue lo que había sido. O, si lo fue, la modificación del contexto sociocultural y político la ubicó en un lugar distinto, que habría de verificarse una década más tarde. El escenario del mundo *psi* había cambiado. Con el fin de la dictadura militar en 1983 el lacanismo se impuso lenta pero masivamente como el discurso en el que se desarrollaría el *quehacer psi* durante las décadas siguientes. Es una cuestión abierta la de si el signifiante «Lacan» superaba hegelianamente los debates de los años setenta o si era una manera de clausurarlos. La derrota de los proyectos revolucionarios de izquierda y el escepticismo lacaniano ante un tránsito a la política que fuera freudianamente viable distanció a las y los psicoanalistas de las divergencias ideológicas externas a su campo práctico. Pero la tradición de Plataforma y Documento, con el nombre de Langer entre los más conspicuos, dejó una huella todavía legible en los bordes del psicoanálisis local. Marie Langer falleció en 1987 en la ciudad de Buenos Aires. Recientemente sus papeles fueron donados a la Biblioteca Nacional de la República Argentina. Esos documentos permitirán un conocimiento más preciso de su extenso y complejo itinerario.

CONCLUSIONES SUPLEMENTARIAS

Este capítulo propuso una reconstrucción de la trayectoria biográfica e intelectual de la psicoanalista Marie Langer desde el sesgo de su relación con el marxismo. En mi lectura he procurado una vía alternativa entre las miradas apologéticas y las desmitificadoras que suelen aplicarse a Langer. La reconstrucción permitió captar las heterogeneidades de esa relación desde los años treinta hasta los años setenta del siglo pasado. En el momento tardío de reencuentro con la razón marxista, las perspectivas de Langer no fueron unívocas. En el marco de una perdurable adhesión al freudomarxismo el encuentro con la tesis del *trabajo invisible* de Larguía y

Demoulin habilitó exceder la complementariedad para pensar la posibilidad de una analogía conceptual orientando la temática de la invisibilidad.

La complejidad del vínculo entre psicoanálisis y marxismo, tal como sugirió, pero no desarrolló, José Bleger, planteó la exigencia de una conceptualización más precisa de sus nexos. Sugerí que los enfoques de *complementariedad*, homología y analogía son poco convincentes porque presuponen la unidad de las teorías puestas en relación (premisa insostenible a la luz de cualquier historia intelectual del marxismo y del psicoanálisis). Tal vez un enfoque asociado a la *suplementariedad*, donde se renuncia a la plena coherencia, la consistencia y un imaginario calce conceptual, constituya un esquema de trabajo más productivo. Desarrollar esta cuestión excede los límites del presente estudio, pero no se comprendería su alcance si no provee algunas direcciones conceptuales de lo que implica la coacción suplementaria en el ámbito teórico.

Los rudimentos de una teoría de la suplementariedad pueden hallarse en el debate de Jacques Derrida sobre metafísica occidental y escritura. En *De la gramatología*, particularmente a propósito de su lectura del «Ensayo sobre el origen de las lenguas» de Jean-Jacques Rousseau, Derrida cuestiona que la escritura sea considerada un *suplemento* del habla. En lugar de invertir la relación entre escritura y habla, permaneciendo entonces en la trampa de hallar una *arché* primera, procura esbozar una «nueva lógica del “suplemento”» (Derrida, 1986, p. 13).

El suplemento, a diferencia del complemento, dice el diccionario Robert estándar de la lengua francesa, es «una adición exterior» (1986, p. 186). Agregado contingente a la cosa, supone reponer las dicotomías tradicionales de la metafísica. El suplemento (en este caso, la escritura) es inesencial ante una *phoné* fundamental. Con respecto a ella es ancilar, protésica. Es una *adición*, lo otro de lo mismo. Manifiesta la exterioridad de la interioridad, lo que puede estar ausente respecto de lo que es *en presencia*. Pero, en la clave de la deconstrucción, Derrida muestra en las *Confesiones* de Rousseau la paradoja del suplemento, ese «otro nombre de la diferencia» (p. 191) que carcome las oposiciones fundantes de la suplementariedad como tal. Es peligroso porque amenaza la naturalidad atribuida al habla, según comenta de la lectura del *Emilio* (p. 193). No se trata, entonces, de neutralizar el peligro del suplemento para acudir a una tranquilizadora complementariedad, sino de poner en cuestión las ecuaciones metafísicas de presencia y ausencia, de identidad y diferencia, de habla y escritura, entre otras:

La metafísica consiste entonces en excluir a la no-presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. Es en el interior de la estructura de la complementariedad donde se opera el trabajo de exclusión. La paradoja es que se anula la adición por considerarla como una mera adición. *Lo que se añade no es nada, puesto que se añade a una presencia plena, a la que es exterior*. El habla viene a añadirse a la presencia intuitiva (del ente, de la esencia, del *eidos*, de la *ousía*, etc.); la escritura viene a añadirse al habla viva y presente consigo; la masturbación viene a añadirse a la experiencia sexual llamada normal; la cultura viene a añadirse a la naturaleza, el mal a la inocencia, la historia al origen, etcétera (Derrida, 1986, p. 211).

Del «etcétera» de Derrida pueden *extenderse* conexiones históricas caracterizadas en el molde tranquilizador de la complementariedad o la analogía entre teorías. ¿Sería el psicoanálisis, reacondicionado sin su domesticación institucional, lo que faltaría a un marxismo de la objetividad capitalista? ¿Aportaría un marxismo sofisticado el contrapeso para una analítica de lo inconsciente capturado en la economía interna de la clínica? ¿No son acaso el mismo artefacto, según puede acordarse gracias a que en un momento Lacan mentó una homología entre el plus-de-goce y el marxiano plus-valor? En el tema del presente trabajo, un pasaje directo y formal entre psicoanálisis y marxismo desplaza, duplicándola, la lógica del complemento, sea que se la observe desde el lado de los marxistas en busca de una crítica de la subjetividad, sea desde el lado (notoriamente menos poblado, hay que decirlo) de los psicoanalistas advertidos de la insuficiencia del análisis en la situación transferencial.

En cambio, la asunción de la complementariedad pone de relieve las dificultades inherentes al ejercicio voluntario de una *extensión* entre las teorías. Aquí por extensión refiero a otro procedimiento que el de la aplicación (*Anwendung*) del psicoanálisis en la crítica de la relación social capitalista o de las derivaciones de la dialéctica de la forma valor en las formaciones de lo inconsciente. La *ex-tensión* renuncia metódicamente a la complementariedad y *trabaja* la productividad de la complementariedad.³

3 La lógica de la complementariedad se verifica de manera ejemplar cuando se investiga la relación del psicoanálisis con el problema de la historia. Esto no puede ser desarrollado en este lugar. Sin embargo, puedo decir que ella admite, tanto en Freud como en Lacan, el ser no-toda. La cuestión técnica de las preocupaciones históricas se revierte a la práctica en términos de las construcciones conceptualizadas por Freud en uno de sus últimos textos. La naturaleza del dispositivo de complementariedad entre marxismo y psicoanálisis, en este sentido y en materia puramente teórica, es una construcción. He sugerido algunos elementos sobre la problemática de la historia en Freud (Acha, 2007) y en Lacan (Acha, 2010).

La ecuación presupuesta en el sueño de una conexión sin dificultades entre la crítica de la economía política y la analítica de lo inconsciente sexual sugiere la conveniencia de hacer intervenir *voluntariamente* (y, por lo tanto, sin entregarse a premisas metafísicas) la dinámica deconstructiva de la relación artificial de la suplementariedad. El reconocimiento de la lógica del suplemento elude las simplificaciones de historias teóricas heterogéneas, pero no necesariamente incompatibles ni entrelazables, siempre como suplementos. Quienes han investigado una sinergia entre psicoanálisis y marxismo han tendido a enfatizar en equivalencias, homologías, reversos y complementariedades, desplegando un interesante terreno de investigaciones (Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich, Jean-Joseph Goux, Slavoj Žižek, Samo Tomšič, David Pavón-Cuellar, Daniela Danelinck). En cambio, sugiero la utilidad de una aproximación metódica sistemática, es decir teórica, que parta de una trascendentalidad del suplemento. Aquí por trascendente entiendo que no hay alternativa a la suplementariedad. En cambio, la complementariedad y la homología constituyen alternativas imaginarias, tranquilizadoras, nostálgicas de lo absoluto.

Instituida en condición generalizada de posibilidad, la lógica del suplemento es adecuada tanto para ponderar la eventualidad de una conexión histórica, y por ende no necesaria (el encuentro supo ser una apuesta en general nacida de la política), como para reconocer los desencuentros y diferencias de diversa índole que se intenta neutralizar con el imaginario del complemento y la homología. La suplementariedad involucra un *trabajo* (del latín *tripalium*, instrumento de tortura), un conjunto de operaciones realizadas sobre objetos, superficies, conceptos y enunciados en el que, como suele suceder en nuestro mundo sub lunar, los resultados difieren de los propósitos iniciales. El trabajo teórico entonces debe situarse en una posición analítica irreductible a un no lugar admitido por la complementariedad, pues en esta la cópula es presupuesta ya en el principio. En cambio, la suplementariedad involucra la suspensión voluntaria de la credulidad, tanto hacia el Freud antimarxista de *El porvenir de una ilusión* como hacia el Lacan dialógico con el marxismo en tanto *reverso del psicoanálisis* ante la coyuntura de 1968. Esa suspensión trabajadora, por último, implica una condición trascendental y metateórica siempre inadecuada, suplementaria.⁴

4 Dejo de lado la relación entre teoría y práctica entre ambos cuerpos conceptuales con el objetivo de simplificar el argumento analítico. Es una carencia cuya resolución exigiría una extensión inaccesible a los límites del presente trabajo. En efecto, también en este aspecto

Con esa trascendentalidad del suplemento en mente he intentado evadir dos lecturas del retorno de Marie Langer a la voluntad de marxismo en el psicoanálisis, de lo que he denominado su *voluntad de freudomarxismo*. Por un lado, el relato mítico del compromiso y la lucha tanto contra el conservadurismo de la APA como en pos de una transformación socialista. En ese relato se extravía la contingencia y complejidad de un escenario prolongado entre fines de la década de 1960 hasta los años del retorno del peronismo y luego el obligado exilio.

Por otro lado, también he tratado de sortear las evaluaciones unilateralmente críticas —algunas originadas en la propia época, otras desde reconstrucciones historiográficas más recientes— en las que se recalcan las complacencias ideológicas y las arbitrarias mezclas teóricas, propias de una fase acelerada de radicalización. ¿Acaso las fusiones conceptuales en una Langer que asocia a la manera de Reich psicoanálisis y marxismo o, con Larguía, psicoanálisis, marxismo y feminismo, son tan extrañas en la historia intelectual y de las ideas? ¿Debían los actores de una realidad fluida y peligrosa como la de 1970 en la Argentina controlar todos los aspectos de su experiencia para generar una ruptura institucional e ideológica? La advertencia de la tentación típica de la historiografía, pues cree saber cómo concluyeron los hechos, de comprender la época mejor de lo que lo hicieron sus actores, se revela cuando, como en los años setenta, también en sus lúcidas y desmitificadoras reconstrucciones se transita libremente de «psicoanálisis» a «Freud» o «Lacan», y de «marxismo» a «revolución».

BIBLIOGRAFÍA

- ACHA, Omar (2007). *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2010). No es toda la historia. Lacan y los entretiempos freudianos.
- En O. Acha y M. Vallejo (Eds.), *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre psicoanálisis, historia y filosofía* (p. 290-308). Buenos Aires: Prometeo.
- ALLPORT, Gordon (1962). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.

crucial, psicoanálisis y marxismo son desiguales, y diría que incluso son asimétricos. Mientras para el psicoanálisis la teoría solo es legítima si emerge de las exigencias de la práctica clínica (también el *psicoanálisis teórico* desarrollado por la Escuela de Liubliana, cuya genealogía es en último análisis althusseriana, está acosado por la antifilosofía de Freud y Lacan), para el marxismo el pasaje entre la crítica de la economía política y la praxis socialista exige tránsitos complejos e indirectos.

- BAHR, Raimund (2004). *Marie Langer. Biographie*. 1910 Wien—Buenos Aires 1987. Basel: Art & Science.
- BLEGER, José (1971). Psicoanálisis y marxismo. En M. Langer (Ed.), *Cuestionamos. Documentos de crítica de la ubicación actual del psicoanálisis* (p. 23-42). Buenos Aires: Granica.
- (1973). La Asociación Psicoanalítica Argentina, el psicoanálisis y los psicoanalistas. *Revista de Psicoanálisis*, XXX(2), 515-528.
- CAMPOS, Mariano N. (2021). *El desciframiento del mercado. Brillo, automatismo y lógica en Karl Marx*. Buenos Aires: Prometeo.
- CARPINTERO, Enrique y VAINER, Alejandro (2018). *Las huellas de la memoria. Psicoanálisis y salud mental en la Argentina de los '60 y '70 (1957-1983)*. Buenos Aires: Topía.
- CHORNE, Miriam y TORRE, Juan Carlos (1972). El porvenir de una ilusión. *Los Libros*, 25, 3-4.
- DAGFAL, Alejandro (2009). *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1954-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1986). *De la gramatología*. México DF: Siglo XXI.
- FULDE, Ingebord (2002). Marie Langer: Psychoanalyse und Revolution. En S. Volkmann-Raue y H. Lück (Eds.), *Bedeutende Psychologinnen* (p. 115-131). St. Wolfgang: Beltz.
- GARCÍA, Germán L. (1972). *Cuestionamos, las aventuras del bien social. Los Libros*, 25, 12-13.
- GENTE, Hans-Peter (Ed.) (1972). *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*. Buenos Aires: Granica.
- GRANOVETTER, Mark (2000). La fuerza de los vínculos débiles. *Política y sociedad*, 33, 41-56.
- GRASCHINSKY DE COHAN, Graciela (2002). Histoire, migration et déracinement: Le legs de Marie Langer. *Topique*, 3, 63-79.
- HERZOG, Dagmar (2017). *Cold War Freud. Psychoanalysis in an Age of Catastrophes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOPFENGÄRTNER, Johanna (2009). Pioneras de la modernidad: Grete Stern y Marie Langer en Argentina. *Iberoamericana*, 9(33), 157-170.
- LANGER, Marie (1950). El mito del «niño asado». *Revista de psicoanálisis*, 7(3), 389-401.

- (1951). *Maternidad y sexo. Estudio psicoanalítico y psicosomático*. Buenos Aires: Nova.
- (1957). *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis*. Buenos Aires: Nova.
- (1964). Las premisas de la libertad. En J. Bleger, M. Langer, J. Itzigsohn, J. Sauri y J. Thénon, *Premisas para la libertad del hombre* (p. 43-71). Buenos Aires: Editorial Poligráfica Argentina.
- (1968). El analizando del año 2000. *Revista de Psicoanálisis*, XXV(3-4), 617-640.
- (1971). Psicoanálisis y/o revolución social. En M. Langer (Ed.), *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis* (p. 257-269). Buenos Aires: Granica.
- (1973). La mujer: sus limitaciones y potencialidades. En M. Langer (Ed.), *Cuestionamos 2. Psicoanálisis institucional y psicoanálisis sin institución* (p. 255-277). Buenos Aires: Granica.
- (1978). Vicisitudes del movimiento psicoanalítico argentino. En A. Suárez (Ed.), *Razón, locura y sociedad* (p. 56-84). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1989). Relación entre lo cognitivo y lo efectivo. En S. Wertheim y J. C. Volnovich (Eds.), *Marie Langer. Mujer, psicoanálisis y marxismo* (p. 77-82). Buenos Aires: Contrapunto.
- LANGER, Marie; DEL PALACIO, Jaime y GUINSBERG, Enrique (1981). *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*. México DF: Folios.
- LARGUÍA, Isabel y DEMOULIN, John (1971). Hacia una ciencia de la liberación de la mujer. *Casa de las Américas*, 55-56, 37-57.
- MARTÍN, Facundo N. (2020). Especificidad histórica y crítica inmanente. Las teorías del capitalismo de Postone y Deleuze/Guattari. *Escritos*, 27(58), 95-118.
- PLOTKIN, Mariano (2003). *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ROBINSON, Paul (Ed.) (1972). *La izquierda freudiana. Reich, Roheim, Marcuse*. Buenos Aires: Granica.
- SINAY, Ximena (2008). *Marie Langer. Psicoanálisis y militancia*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- STARCENBAUM, Marcelo (2017). Marxismo, estructuralismo y psicoanálisis: Itinerarios de Althusser en la cultura psicoanalítica argentina (1965-1976). En A. Popovitch (Ed.), *Althusser desde América Latina* (p. 121-148). Buenos Aires: Biblos.
- VEZZETTI, Hugo (1994). Marie Langer: Psicoanálisis de la maternidad. *Anuario del Instituto de Investigaciones*, 4, 377-394.
- (1996). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichon-Rivière*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). Psicoanálisis y revolución: Vieja y nueva izquierda en las fracturas del psicoanálisis en los setenta. *Lucha armada en la Argentina*, 7, 58-78.
- WERTHEIN, Silvia y VOLNOVICH, Juan Carlos (2009). Marie Langer: Recuerdos, retratos de una psicoanalista argentina. En A. Vainer (Ed.), *A la izquierda de Freud* (p. 81-85). Buenos Aires: Topía.

*Respecto de las políticas identitarias, la violencia
y la civilidad: el psicoanálisis ante la ilusión
fundamentalista de la política*

Alejandro Bilbao

INTRODUCCIÓN

Cada sociedad elabora formas de nominación para determinar lo considerado propio y singular, el dominio indivisible de lo que considera su *unidad cultural*. En un dominio que abarca una dimensión fuertemente simbólica, pero también imaginaria, el trabajo de estas formas de nominación y relato expresa los valores nacionales e identitarios que un grupo social construye en la representación de un sí-mismo social y colectivo. Ya sea de un modo manifiesto o latente, esta nominación designa al mismo tiempo lo que una sociedad deja de ser al momento de nombrar los motivos de su excepcionalidad histórica. La construcción de este *espíritu colectivo* es totalizadora del punto de vista de la colonización que ejerce sobre la representación de los parajes naturales, sobre la idea de territorio y la institución de sus fronteras. Este espíritu colectivo también pretende obrar en el ámbito de las subjetividades, realizando un esfuerzo de homogenización de la identidad de los individuos. De tal modo que la organización del espíritu nacional requiere del establecimiento de variados procesos de identificación entre los individuos, identificaciones que las estructuras narrativas organizan por medio de la creación del *individuo normal nacional*. Estos relatos identitarios consideran también la defensa que la sociedad debe establecer ante los acontecimientos

que amenazan la institución de su excepcionalidad histórica, los sentidos de lo considerado propio, y que el poder político puede hegemonizar como una de las razones fundamentales de sus creaciones de gubernamentalidad.

Las derivas de demarcación utilizadas por los relatos identitarios han obrado de un modo histórico en la constitución de los nacionalismos más diversos, en las empresas coloniales y en el acrecentamiento actual del fundamentalismo religioso y del Estado. De modo general, la declinación de los sentidos de la política en el contexto contemporáneo ha permitido el robustecimiento de estos discursos como formas de reacción a las inconsistencias que esboza la institucionalidad de lo político. ¿A qué se debe esta declinación? ¿Qué sentidos son los que arroja para pensar la idea de democracia en el presente? Una apreciación histórica inicial indica que la política enuncia los problemas del poder, sus mecanismos y estratagemas, asociados generalmente al ocultamiento de la verdad y a los semblantes de justicia. En estas ideas Hobbes inscribe gran parte de sus elaboraciones referidas al saber hacer ante los *momentos oportunos*, los cuales brindan al hombre político los tiempos más acertados para actuar ante la incertidumbre. Los relatos identitarios poseen por vocación colmar el dominio de las incertidumbres, ya sea por medio de la instauración de sentidos extremos, por la institución de lecturas *románticas* del ser nacional o por medio de la fundación de un tipo de genio étnico. El riesgo para la política —concebida como justicia y desenvolvimiento de lo común— se esboza en los vínculos que estos relatos establecen con el odio y la agresión como manifestación de la intolerancia al no reconocimiento del tipo de excepcionalidad promovida. La tarea que se ve de este modo abierta para la política es cómo resistir frente al acrecentamiento de tales sentidos totalizadores. En sus alcances imaginarios y simbólicos estos relatos identitarios son un tipo de razón totalizadora, un discurso de verdad que apela a la unidad del grupo social, sin descartar en el ejercicio de representación de este sí-mismo nacional la utilización de la violencia, el racismo y el odio. La contingencia de las incertidumbres que acompañan la vida social en un mundo en constante mutación —de acuerdo con las exigencias geopolíticas y económicas del sistema mundo que pone en funcionamiento el capital— incita la atención para comprender el obrar de estos relatos ante el fenómeno de la incertidumbre, la manifestación del miedo, del terror colectivo y del porvenir de la democracia.

I. EL CONFLICTO DE LAS IDENTIDADES Y LOS FUNDAMENTOS INCIERTOS DE SU NOMINACIÓN

Toda sociedad nombra su singularidad por los medios que convoca para diferenciar lo considerado propio de lo distinto, lo idéntico de lo extraño. Estas formas de nominación y distinción operan por medio de tramas narrativas que brindan al grupo social el estado de la excepción requerido, otorgándole la apropiación de su *espíritu singular*. Las estructuras narrativas son útiles al grupo social para inscribir su paso en el tiempo y en la historia, permitiéndole establecer sus condiciones de existencia por medio de la presencia de un tipo de *genio étnico* que define las condiciones de relación entre el pasado del grupo, su presente y su porvenir (Appadurai, 2007, p. 16). Organización de tramas narrativas que transmiten un sentido único y dominante entre las distintas generaciones. El afán identitario surge así promovido por la prestancia de imágenes y relatos que brindan el marco de las representaciones requeridas a los efectos de construcción de la identidad imaginada. Un primer análisis relativo a las *ensoñaciones e ilusiones de la identidad* se encuentra en el modo en que la filosofía aborda el problema de las pasiones. Durante el siglo XVIII, Rousseau observa en la existencia de las pasiones el modo opuesto de expresión de la institucionalidad política (la ley prima sobre el derecho natural), estas constituyen el reverso negativo de las concesiones que son necesarias para la preservación de la vida colectiva (Rousseau, 1996, p. 113). Reflejo de estas condiciones de existencia son los ciudadanos, unidades insertas en el horizonte infranqueable de la democracia política. Por el contrario, la cimentación de las concesiones necesarias a los sentimientos de unidad y de cohesión colectiva erigen en apariencia un momento divergente, que descansa en el supuesto de que en la constitución de las identificaciones sociales obran motivos políticos laboriosamente forjados que se asientan en el consentimiento que el hombre presta a la enajenación de los derechos individuales (p. 133). En el estado de naturaleza, la *potentia* del hombre le permite ejercer su poder de dominación sobre objetos y personas, hasta que un poder de mayor envergadura lo distancia de tal propósito. De este modo, el pasaje al estado político consiste en la renuncia a la *potentia* por medio del ejercicio del libre arbitrio, de la razón y la voluntad. Todas las cláusulas del contrato social remiten finalmente a la alienación total de los derechos naturales, es el modo consensuado de ingreso a la vida social. La figura del hombre ciudadano se encuentra sometida a la ley, a la voluntad y la *potesta*, ya sea al servicio de la

democracia (Rousseau) o de la monarquía (Hobbes). El derecho natural moderno expresa la existencia del derecho como poder (*potentia*) de un sujeto originariamente libre, privado de sus derechos bajo el propósito de instaurar la *potestas*. El pasaje que va de la *potentia* a la *potestas* se torna la expresión de la soberanía que el consenso ejerce sobre las tendencias individuales. Estas premisas generales del contractualismo político requieren la elaboración de representaciones relativas al curso social e histórico de las colectividades, ya que la emergencia del consenso permite, al interior de los mitos y relatos del contrato, la posterior emergencia de un poder central, ya sea del Estado republicano o del poder monárquico.

De este modo, se observa que la expresión «pasión identitaria» reúne los dos polos que tradicionalmente delimitan la existencia política de los pueblos. Por una parte, las pasiones, el ímpetu de la existencia natural, la violencia de tendencias que obran en un sentido contrario a las formas del consenso colectivo. Por otra parte, la noción de identidad, imprecisa entre los sentimientos de pertenencia a una colectividad y las variables de diferenciación que los sentidos de la identidad concentran para identificar a cada individuo en el ámbito de una existencia única y singular.

Sin embargo, el énfasis dado en la actualidad a la preocupación por estipular los sentidos que serían propios a las colectividades (sus rasgos definitorios, su *mismidad* étnica, el modo singular que poseerían para pernoctar en la historia) es inseparable de los móviles socioeconómicos y políticos que han sido abiertos por la globalización y el capitalismo tardío. La incidencia de este orden global ha sido importante para el escenario migratorio del último tercio del siglo *xx* y del siglo en curso, e igualmente relevante en el recrudecimiento de las políticas coloniales conducidas por ciertos países a nivel interno (minorías interiores sometidas por el poder político) y externo (afanes imperialistas expresados por medio de la guerra). La violencia accionada por la pasión identitaria recrudece en los mismos términos en las formas de reacción de las identidades amenazadas. El problema de las *identidades en conflicto* debe ser observado como el principal agente de definición de los sentidos que son propios a la organización de una comunidad. Los Estados nacionales actuales conforman precisas narraciones para los antagonismos y contrastes que movilizan estos conflictos, conduciendo a algunos a sostener la idea del choque de civilizaciones (Huntington, 1997) o la instauración de una cultura del miedo como reacción a la hipotética *esencia* étnica atribuida a los grupos humanos (Crepón, 2010, p. 9).

La globalización es un fenómeno que ha exacerbado la incertidumbre en las sociedades humanas y ha producido importantes incentivos para la purificación cultural a medida que más naciones pierden el dominio de su soberanía económica y nacional. Esta situación es relevante a los fines de observar que la violencia política a gran escala no es el resultado de identidades antagónicas, ya que la violencia es uno de los modos en que se produce la ilusión de la identidad saturada. Para Appadurai (2007), la existencia de los fundamentalismos no es una situación que prescinda de esta óptica de análisis.

En ese sentido, el fundamentalismo islámico, el fundamentalismo cristiano y muchas otras formas locales o regionales de fundamentalismo cultural pueden considerarse parte de un repertorio emergente de intentos de producir niveles antes innecesarios de certeza acerca de la identidad social, los valores, la tradición y la dignidad. La violencia, sobre todo la violencia extrema y espectacular, es una manera de producir ese tipo de certeza (p. 20).

La certeza de la existencia de fundamentos para definir lo que es propio a una comunidad transita por parámetros de diversa conformación. Dicho anhelo identitario comienza por la valorización que una sociedad concede a su lengua, a su origen y utilización, para continuar por medio de estas mismas atribuciones de valor en el enaltecimiento que los relatos brindan para considerar la idea de paraje y de territorio. Entre estas dos últimas nociones, la idea de individuo y la organización de una nación. El anhelo identitario de una sociedad hecha mis-midad obra igualmente entre las generaciones por medio de la educación. Las certezas pedagógicas que procesan la recreación del espíritu colectivo avanzan conforme a la idea que la identidad colectiva puede transmitirse, ser vista en las imágenes que son recreadas por los medios institucionales y escuchada en los relatos que figuran la representación de la nación, del pueblo y su soberanía. La transmisión pedagógica que se actualiza de generación en generación brinda a los individuos la experiencia de una singularidad de excepción, la grandeza de una identidad común.

El ahínco identitario no desagrega los vínculos que la política mantiene con la historia, los supone por medio de la sedimentación del presente en las figuras de la tradición y del pasado remoto e inmemorial. La sedimentación imaginaria las pasiones como fundamentos inmutables del orden social. En el intento por colmar las incertidumbres las pasiones identitarias nombran el sesgo del apremio que embarga a toda sociedad, su relación con el miedo, con el terror, con la angustia

de lo inconcluso, sensación siempre latente en los proyectos de pureza nacional *completa*. Aspectos que conducen de un modo desenfrenado a las jerarquizaciones de pureza que estimulan la manifestación de genocidios. Gourevitch (1998) indica que «el genocidio, después de todo, es un ejercicio que construye sentimiento de comunidad» (p. 95).

No es sorprendente que la violencia que arrastra la pasión identitaria sea un modo de nombrar la política. Los idearios de estas formas de narración obran en razón de establecer la figuración de la mismidad anhelada, lo cual supone considerar las medidas de fuerza que la ideología de base busca perennizar por medios explícitos o larvados. Los relatos identitarios operan por medio de prácticas de *normalización* relativamente inmutables, utilizando instrumentos que tienden a suscitar la colonización interna de los individuos. Como fuese señalado, en el ámbito colectivo las modalidades de estos instrumentos son la educación, la transmisión de la lengua, la modulación cultural de ciertos ritos y la imaginarización que opera en la delimitación de territorios y fronteras. Todos ellos procuran el anclaje identificatorio necesario a los efectos de la homogenización grupal. A través de estas imágenes y relatos la colonización interna de los individuos evidencia que las fronteras identitarias son siempre límites que yacen en el espíritu de las colectividades, en la delimitación que estas establecen para deslindar lo considerado propio y determinar lo admitido como extraño o divergente.

La homogenización de las imágenes que obra en la base del historicismo positivista es una fracción importante de los anhelos identitarios de las políticas nacionalistas, modo ejemplar de la reificación de los sentidos que operan al interior de los actos narrativos y nominativos que elaboran las sociedades. El encomio ideológico presentado sistemáticamente por los Estados nacionales en lo referido a la uniformización de los individuos es un buen ejemplo de los elementos que refuerzan la creación de las *identidades imaginadas*. Al amparo de una idea de nación y de pueblo (de su historia, de sus imágenes y de sus relatos), la uniformización se define como una categoría relevante de la distribución identitaria, y establece el cuerpo de las jerarquizaciones que permiten organizar la posición que los individuos poseen al interior del relato del grupo social. El sentimiento de pertenencia de los individuos también es una consecuencia del narcisismo colectivo que estas narraciones actualizan por medio de sus configuraciones relativas al *ser nacional*. Estas narraciones no solo exhiben fenómenos de uniformización colectiva que actúan de un modo interno en la colectividad, también develan los

grados de tolerancia que son admitidos en las distancias que los individuos expresan frente al tipo de *genio étnico* que intenta ser propiciado. La tolerancia emerge, de este modo, como una forma de admisión de las diferencias, pero establecida desde las concesiones que impone una sociedad que se presenta por los medios de la dominación. Esta no admite el contexto ni los márgenes del reconocimiento que debe ser dado a las diferencias, simplemente opta por tolerar lo considerado diferente al discurso étnico-nacional. No conceder en el reconocimiento, pero sí en la tolerancia, es una de las formas de totalización de los sentidos políticos del espacio público, fuente de discriminación, pero también de estimulación del surgimiento de violencias. El relato racial de la política nazi obró por medio de estas distinciones, inicialmente tolerando (aunque en la marginalidad) la presencia de seres indeseables en el espacio público, para posteriormente despropiarlos del reconocimiento del derecho de ciudad y de la propia individualidad que es expresión de ese derecho. Una parte importante de los Estados europeos de fines de los años sesenta y setenta del siglo **xx**, debido a sus políticas migratorias, vieron emerger las consecuencias de las distancias sociales propiciadas por ambos tipos de fenómenos, sobre todo en las terceras generaciones de estos inmigrantes, que son hoy presa de discursos identitarios radicales, conductores de violencia y de odio dirigidos contra estos Estados (el llamado a la *yihad* o la violencia que se expresa en los suburbios de las grandes ciudades europeas). Los márgenes de distancia que se establecen entre la tolerancia y el reconocimiento dejan constancia del tipo de relación que los individuos mantienen con la identidad imaginada.

II. IDENTIDADES, POLÍTICA Y VIOLENCIA

En el espacio público la existencia de la violencia identitaria sugiere en ocasiones la abolición de los sentidos que obran al interior de la institucionalidad política, configurando un territorio de excepción en el funcionamiento de estos sentidos. La violencia se convierte, en este caso, en el modo de expresión del peligro y la amenaza, aboliendo la acción de los sentidos posibles. Empero, tal abolición solo se dirige a los sentidos que transmite la institución política, el déficit o la pérdida de sentido no conducen forzosamente a los umbrales del nihilismo político. Estos sentidos no *sancionados* pueden suscitar nuevos procesos de fabricación de cosmovisiones, cuyo carácter artificial desemboca frecuentemente en prácticas y

discursos radicales que «deslegitiman sus propias creaciones» (Wieviorka, 2009, p. 94). En ciertas experiencias la violencia puede, de este modo, apoyarse en ideologías que legitiman los sentidos de sustitución, como en el caso de ciertas formas de terrorismo. En otras circunstancias es un mito el que pone en juego una construcción discursiva que integra los elementos de los sentidos desfallecientes. En estos casos, la violencia se desenvuelve hasta los límites o umbrales en que el mito se sostiene; la presencia de los actores políticos cumple y refuerza las posibilidades de proyección de los sentidos del mito, extendiendo las posibilidades efectivas de su perduración en el tiempo. El mundo contemporáneo da pruebas incontestables del lugar que la religión cumple en la organización de tales mitos, aportando sentidos metapolíticos a las acciones violentas que trascienden la dimensión política. La religión se emplaza de este modo como un «fundamento posible de la política» (Rancière, 2005; Enriquez, 2007).

De igual modo, existen otros aspectos de la violencia propiciados por la deriva identitaria, formas emanadas del tipo de acción política que esta enarbola en la búsqueda de sus fundamentos raciales, étnicos o sociopolíticos. Si es una política de sentidos extremos la que organiza la búsqueda de tales fundamentos es también extrema la forma de considerar las diferencias emergentes. Es el caso de la violencia asociada a la crueldad, ejemplarmente visible en la veta genocida y exterminadora por medio de la cual las diferencias intentan ser abolidas. En estos casos, la glorificación identitaria arraiga un tipo de subjetividad ausente, motivo de las *irresponsabilidades* por obediencia a una autoridad legítima tal y como ha sido precisado por Hannah Arendt (1972) a propósito del genocidio perpetrado por el gobierno nazi. El encomio identitario también puede desplazarse en la dirección de la destrucción de la propia individualidad, visible en las acciones terroristas del *agente destructor* que, en sus acciones destructoras dirigidas al otro, no omite la aniquilación de la propia individualidad.

Estos mínimos aspectos de una fenomenología de la violencia, que transcurren en el territorio de las subjetividades ausentes y de destrucción de la individualidad, indican que el recurso a la categoría de la subjetividad puede revelar una importante variable de análisis para una crítica de la violencia identitaria. Determinar frente a este tipo de violencia el punto donde deben establecerse los umbrales de rechazo supone la inclusión de los sujetos que políticamente pueden organizar acciones de respuesta y resistencia frente a este tipo de violencia.

Un primer aspecto de estas acciones introduce el problema de la naturaleza de los umbrales de resistencia, para, de ese modo, alzar una interrogación respecto del momento en que estos límenes deben activarse. ¿Dónde se inician y en qué lugar concluyen las capacidades de resistencia de las colectividades? ¿Cuándo la violencia adquiere el carácter de ilegítima? Una preliminar reflexión sobre la tarea que estos umbrales cumplen frente a la violencia —habida cuenta de sus contornos, límites y extremos— ubica sus modos de reacción en el espacio de la abolición y del rechazo, bajo el supuesto de que los alcances desorganizadores de la violencia obturan el orden del progreso civilizador. Para Elias (1987), esta progresión en el tiempo de las comunidades humanas modifica profundamente la estructura de la personalidad de los hombres, conduciendo a la domesticación de las fuerzas naturales. Se trata de una faceta que define aspectos históricos antes que biológicos, y que es en gran parte dependiente de la revolución científica del siglo XVII. La civilización permitiría, para Elias, una diferenciación de las funciones sociales, lo que genera una marcada interdependencia entre los hombres. Esta interdependencia, consecuencia del proceso civilizador, sería engendradora del dominio de las pulsiones inmediatas. El dominio y la coerción de las tendencias destructivas no es para Elias un fenómeno desvinculado de las conquistas científicas (en particular, de la física moderna). El control de la naturaleza conlleva al control social e individual, y forma un encadenamiento en círculo que constituye una trilogía funcional: ninguno de estos elementos puede desarrollarse sin la presencia de los otros. Si uno de ellos se desmorona, los otros continúan en igual pendiente de destrucción (p. 189-190).

Si el estudio de la violencia en el ámbito político y en la conformación de las identidades ha generado el desarrollo de significativos capítulos de la sociología del siglo XX (Aron, 1965; Gauchet, 1985; Bourdieu, 1993; Weber, 2003; Wieviorka, 2008), de la filosofía política (Arendt, 1972; Derrida, 1996; Benjamin, 2010), de los estudios antropológicos y culturales (Latour, 1997; Appadurai, 2007; Bhabha, 2007; Lévi-Strauss, 2011; Mbembe, 2016) y de la psicología colectiva (Enriquez, 1983, 2007; Freud, 1986), es un hecho que los problemas que ella suscita en el mundo contemporáneo se insertan en paralelismos conceptuales y éticos de difícil discriminación. Las representaciones morales y éticas que de un modo histórico han conducido a la humanidad a la suposición de la existencia del proceso civilizador, proyectan la presencia de una razón histórica asentada en un fondo de *idealidad* permanente frente a las distintas manifestaciones de desorden que supone la vio-

lencia. Nietzsche hablaba a estos fines de la «historia monumental» del proyecto moderno y de la omisión en este relato de las expresiones de fanatismo, de violencia y de asesinato (1964, p. 233). El marco de esta idealidad, de claros propósitos teleológicos y finalistas, apela sistemáticamente a la no violencia como el modo de reacción frente a la crueldad de la violencia. Es factible observar el marco general de estas aprehensiones en el conglomerado de las medidas de prevención que se consideran para el tratamiento de la violencia. Tal es el caso de la solicitud a la que recurren distintos análisis de índole social para comprender el problema de la violencia, elaborando a estos fines un dominio de conceptos, representaciones y valorizaciones que destacan lo que debe ser contrario a su empuje destructor y negativo. Se trata de una negatividad muchas veces convocada (en su exclusión) por la propia figura del Estado de derecho, aun si paradójicamente esa violencia constituye una de las piezas centrales de la prolongación de sus fundamentos.

De manera general, estas concepciones enfatizan la confrontación de la violencia frente a la preservación de los bienes culturales, desarraigándola de las propias fuentes de la política. Lo anterior supone comprender que frente a la condición natural del hombre habría que visualizar el surgimiento de una segunda condición, generadora de los contratos que llevan al desafuero de las tendencias que se dirigen en una dirección contraria a los intereses colectivos. La acuciante situación vivida en la actualidad por los problemas que la violencia genera en lo relativo a los motivos organizadores de los vínculos sociales conduce a la crítica de estas contraposiciones. El conflicto de las identidades enfrentadas pone de manifiesto que la violencia no es el nombre exclusivo de una crueldad que opera de un modo antagónico a la institucionalidad de las formas políticas, ella se transforma en la violencia del poder (y en el motivo de las acciones de resistencia que pueden conformarse frente a tales operaciones).

En el plano de las elaboraciones históricas construidas a propósito de estas contraposiciones, las indagaciones de Hobbes y de Hegel organizan un cúmulo de enunciados de fuerte relevancia para comprender el espacio asignado a las relaciones de la violencia con la política. Por medio de una lectura referida a las pasiones y la violencia estas ideas trazan ciertos aspectos a considerar para pensar la construcción imaginaria de las identidades colectivas, sus fundamentos, y su permanencia en el tiempo.

III. DE HOBBS A HEGEL: DE LA CRUELDAD DE LA VIOLENCIA A LA VIOLENCIA HECHA PODER

Respecto de las grandes ideas que el *Leviatán* de Hobbes organiza a propósito de la violencia distintos son los puntos de análisis que abordan las antinómicas relaciones entre guerra/paz, estado natural/estado civil, pasión/razón. En el capítulo XIV de este texto, titulado «De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos», se erige una consideración relativa a la violencia como una dimensión constituyente del estado natural del hombre, manifestación de los modos de acción del derecho natural. Para Hobbes, el *jus naturale* es la libertad que cada hombre posee de utilizar su propio poder «como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que, en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello» (1983, p. 227).

Vinculada la libertad al juicio y la razón que preservan la vida individual, *jus et lex* se oponen, como se enfrentan el derecho y la ley. El derecho consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la ley determina y obliga. Por naturaleza, todo hombre tiene derecho a todo, y dado que la condición del hombre es la de la «guerra de todos contra todos» (Hobbes, 1983, p. 227), cada hombre responde al gobierno de su propia razón. La persistencia del derecho natural que declara la perpetuidad del dominio sobre los otros no concede, según Hobbes, seguridad para hombre alguno. En el rechazo de las acciones desorganizadoras generadas por la guerra y la violencia todo hombre tiende hacia la paz, y por medio de ella es factible concebir la organización de la segunda ley de la naturaleza, expresión de renuncia de los derechos individuales y consentimiento de la otredad:

Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y la defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo (p. 228).

Frente a la guerra y el derecho propio, la paz y el contrato. Relación que concretiza la renuncia a un estado natural por medio de lo que Hobbes da en llamar la «acción voluntaria de transferencia» (p. 229). La justicia y la injusticia son figuras mediadas de un modo posterior a la condición real del contrato. Un contrato es, para Hobbes, la «transferencia mutua de un derecho» (p. 230).

Las acciones de rechazo frente a las tendencias naturales —condiciones propias del poder de agresión y de la guerra— permanecen asociadas a la presencia de la paz, la razón consensuada y el contrato, figuras que suponen las condiciones de existencia de la esfera política. Por medio de la existencia de la república tal esfera política no omite la utilización de violencias *legítimas* en los casos en que sea necesario sopesar la fuerza ilegítima de otro tipo de violencia. La fuerza que yace y que actúa en la ilegitimidad que constituye para el contrato la razón individual es sinónimo de fractura, de desmoronamiento y de ruina. Por medio del contrato se reprimen las posibilidades efectivas del acontecer de tal ruptura, suponiendo igualmente la reconducción de las pasiones al ámbito de la ley y de la política (Hobbes concede un lugar destacado al temor y la muerte como vías transformadoras de la guerra en paz). Las pasiones no mediadas suficientemente por el contrato deben por ello ser refrenadas, abolidas y reprimidas.

Debe por lo tanto enseñarse al pueblo a abstenerse de violencia para con la persona de los demás por venganzas privadas, de la violencia y hurto fraudulento de los bienes de otro, a cuyo fin es también necesario que se les enseñen las nocivas consecuencias del juicio falso por corrupción de jueces o de testigos, por el que se suprime la distinción de la propiedad y queda sin efecto la justicia, cosas éstas que están todas prescritas en los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno (p. 413).

El contrato no posee en exclusividad una función coercitiva, los preceptos y sus funciones represivas delimitan también las posibilidades que posee la organización social para concebir su pasado, su presente y su futuro. Hobbes se refiere con ello al tránsito histórico del hombre genérico para formular inicialmente lo que, por medio del pasado, se ha podido conceder y dar. El tiempo presente formula lo que se concede, lo que se otorga de un modo oblativo. El futuro expresa las posibilidades del porvenir por medio de lo que podrá ser concedido. No se transita colectivamente por la historia sin conceder en los derechos singulares. El proyecto de la república es, para Hobbes, la materialización de dicho devenir. Aun así, el hombre es portador de una constitución oscilante, la cual se expresa por medio del conflicto entre las pasiones y la razón. Podría, de este modo, pensarse en una doble realidad de las producciones humanas: o bien el incremento del poder negativo e individual, violento y no consensual, o bien su contrario, es decir, la búsqueda del consentimiento. Es relevante visualizar que en estas figuras de oposición entre la negatividad de la violencia y la positividad de la política Hobbes se convierte en el antecedente insigne de las definiciones del poder del

Estado y de sus modos de hacer con el problema de las identidades. El Estado es una entidad monopolizadora de la violencia, por medio de la cual legitima su preservación en el tiempo. Que, para Hobbes, sin estado civil «haya siempre guerra de todos contra todos» (1983, p. 222) es una aseveración que hace ingresar el registro del tiempo en la habitación política.

Pues la guerra no consiste solo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues, así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz (p. 223-224).

La represión de las tendencias desorganizadoras del hombre que ilustran la oposición entre el ámbito de las pasiones y la razón debe dirigirse a tal tipo de *disposición*, para precipitar de este modo el abandono de estas tendencias de los tiempos de la política. Esta oposición entre guerra y paz, entre naturaleza y derecho, se desvincula en su modo de conformación de la problemática que abre el conflicto. La represión de la violencia de los tiempos de la política no supone en exclusividad la sola admisión del poder de coerción de las reglas, esta invocación también argumenta el sentido *dinámico* de los motivos de tal represión. Las apreciaciones freudianas son útiles para observar el modo que la violencia posee para obrar al interior de este tipo de construcción contractual; la violencia es el elemento reprimido en el inconsciente de la política, y el contrato, la formación de compromiso que salda el antagonismo de las fuerzas implicadas.

La gran dificultad de la represión de la violencia en el dominio de la política trae aparejado el desafuero de las fuerzas que la historizan, desestimando el nódulo dinámico que hace de la política una expresión de la historia (esta expresa sus luchas, antagonismos y conflictos). Se adviene de este modo a la pacificación de los antagonismos y los conflictos por los medios que vuelven posible la instauración de una soberanía a-histórica que define los móviles de cohesión del grupo, las condiciones de su existencia, los sentidos de su tránsito por la historia. La demarcación espacial es también temporal, delimita las identificaciones grupales que brindan pregnancia a los sentimientos de carácter identitario. ¿Cómo nombrar, entonces, el dominio inestable que expresa la política (en sus formas de acción y

de reacción) cuando uno de los elementos rectores de su historicidad permanece anulado de la lógica del proceso civilizador? El antagonismo de tendencias postulado por Hobbes se muestra inerte frente a la situación que la violencia expresa en lo relativo a la historización de la política. Esta oposición comprende las figuras del conflicto y del antagonismo por medio de la gestión de un poder central que desestima el dinamismo de las oposiciones y fuerzas que amenazan en todo momento con el desmoronamiento del contrato.

Otra constatación referida a los sistemas políticos modernos evidencia que estos no hacen de la violencia un elemento de último recurso para pensar la paz interna, esta es siempre lograda por medio de la guerra externa, sostenida de un modo permanente y sistemático. En la actualidad, la violencia no es la excepción o la última vía de expresión de la exaltación de los sentimientos identitarios y nacionales, más bien los sostiene y propicia. La conformación del mundo contemporáneo antepone a la igualdad que Hobbes enunciaba para pensar la condición natural del hombre, la figura de la desigualdad, constantemente reproducida y agravada por la violencia. Discordancia observable en los escenarios sociales y políticos en los cuales la dignidad de la vida humana es definida, así como en las mutaciones que estas definiciones figuran para nombrar formas de vida consideradas desechables y, por lo tanto, exterminables (Ogilvie, 2012).

Un paso distinto es el que se define cuando los propósitos frente a la violencia no son los de la represión y el desafuero de sus tendencias, sino su *conversión* y *superación*. La violencia es aquí razonada en un plano más vasto, que implica su intrincación con el desenvolviendo del *espíritu de la historia*. La historia no es considerada por Hegel como un proceso continuo, esta debe superar —y, en consecuencia, convertir— en su tránsito y movimiento la negatividad que supone la destrucción y la acumulación de la violencia. La violencia debe ser convertida y transformada por las fuerzas culturales, que, en su impulso liberador, se vuelven un sinónimo de la libertad del hombre. No se trata esta vez de la exclusión que debe ser ejercida sobre la negatividad que la violencia aporta al orden civilizador (y, en este sentido, a su tiempo), sino de la acentuación que el poder de la razón ejerce de manera *inclusiva* sobre la violencia. En el cumplimiento del trabajo ejercido sobre la injusticia y la violencia precisamente puede acontecer la efectividad de esta razón histórica.

La acción política como *práctica concreta* queda, de este modo, asociada a la idea de *proceso* que rige la historia. Para Hegel, es asunto para determinar cómo la des-

trucción puede convertirse en construcción al interior de la historia, o cómo la construcción de un momento histórico puede ser destruido en razón de la construcción de una nueva forma de expresión del espíritu. Esta visión es indisociable de la relación que en todo momento la política entreteje con la historia, para de este modo establecer el ámbito de las conversiones en la dirección del progreso civilizador o de la realización del espíritu absoluto. La figura del Estado asoma como la condición rectora de toda operación de conversión y transformación. Si el ejercicio transformador de la razón frente a la violencia puede ser visto en la historia, la historia es la cruda demostración de las conversiones de la violencia en tanto proceso de desnaturalización incesante. La historia es, para Hegel, el terreno donde se expresa el sacrificio de los pueblos, la sabiduría de los Estados, pero también las virtudes de los individuos. El gran problema para el autor de la *Fenomenología del espíritu* es saber en razón de qué fines se cumplen estos sacrificios.

Sin embargo, en la medida en que la historia se nos aparece como el altar en donde ha sido sacrificada la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, la cuestión que se presenta necesariamente es la de saber para quién, a qué fines estos inmensos sacrificios han sido realizados (Hegel, 1996, p. 103).

En cada uno de estos sacrificios Hegel observa el cumplimiento de un destino substancial, el verdadero resultado de la historia universal: sacrificar la naturaleza al orden de la cultura y de la ley. Al trabar un comercio indisociable con la historia, la política como *concepto* se convierte en una expresión de la historia universal. La filosofía de la historia transita, de este modo, en la dirección de los elementos que forjan la filosofía del derecho. En síntesis, los argumentos de Hegel referidos a la violencia concentran distancias significativas respecto de las construcciones represivas con las que Hobbes ordena un pensar relativo a la violencia al interior del orden político. Por medio de la violencia Hegel piensa en la dificultad que existe para asociar la política (en tanto práctica) con la historia (en tanto proceso). Es por medio de una concepción relativa al progreso del orden civilizador que esta dificultad es superada, volviendo posible la transformación de los impulsos desorganizadores de la violencia. Sinónimo de este progreso es la educación, que cumple con actuar sobre los hábitos, los sentimientos y los *instintos*. El Estado se convierte en el agente superior en el cual Hegel piensa al momento de considerar la acción liberadora que la razón cumple sobre las pasiones.

El estado de naturaleza es antes bien el estado de la injusticia, de la violencia, del instinto natural desencadenado, de las acciones y de los sentimientos inhumanos. La sociedad y el Estado imponen aseguradamente límites, lo que ellos limitan son estos sentimientos amorfos, estos instintos brutos y —más tarde— las opiniones y las necesidades, los caprichos y las pasiones que han sido creadas por la civilización. Esta limitación es debida a la mediación por la cual se produce la voluntad consiente de la libertad tal que ella es en verdad según la Razón y según el concepto (Hegel, 1996, p. 142).

En su abordaje, Hegel comprende desde diversos ángulos el rol historizante y subjetivante de la violencia. Esta no se encuentra ausente ni en la solicitación de los derechos del proletariado ni en los modos de fundación del derecho. La violencia estaría igualmente concernida en los medios que ese derecho emplea para realizar la práctica de su propia conservación. Es importante notar que la lectura de Hegel no se realiza considerando la represión de la negatividad que esta dimensión aporta para la constitución de lo político, aun si ella permanece adosada a la admisión de su conversión en figuras ideales fundadas en el poder de la razón. No podría por ello enunciarse que donde termina la violencia se inicia el reinado de la razón y el derecho.

Tanto Hobbes como Hegel ofrecen un relato para comprender las difíciles articulaciones entre violencia y política. Ambas concepciones ilustran el complejo devenir de la institucionalidad política cuando ella es pensada por los medios que ofrece la violencia. Ya sea a través de su abolición o su superación la violencia nombra el devenir de las colectividades humanas, los elementos a considerar a los fines de su preservación, la forma de capturar el sentido de su existencia. Sin embargo, y a pesar de las distancias de estas concepciones, sus elaboraciones refieren un punto en común: el sentido trágico de la relación que une a la política con la violencia. Este aspecto trágico de la política también indica las formas de poder que supone el derecho en su fundación y conservación, y cómo ese poder puede ser útil a los fines políticos de las derivas identitarias.

El psicoanálisis introduce un acento trágico para la comprensión de la violencia. Si la deriva de sus enunciados va en la dirección de mostrar que fundar derecho es fundar poder y que, en ese sentido, la fundación del derecho es un acto de la manifestación inmediata de la violencia, las condiciones de esta violencia rechazan la asunción de prácticas inamovibles, pues estas prácticas suponen evidentemente un condicionamiento de tipo histórico. Definir la presencia de la violencia de un modo trágico lleva a establecer la inscripción de una tesis negativa, por cuanto la violencia no puede distanciarse de los modos en que la historia es producida y

escrita. Es en esta historia que podemos observar la inscripción de sus alcances y efectos, a quienes la utilizan y sobre quienes recae. Esta vertiente negativa de la violencia aparece detenidamente abordada en los textos de *vocación cultural* que Freud redacta entre 1920 y 1930.

IV. EL PSICOANÁLISIS FRENTE A LA VIOLENCIA, LA POLÍTICA Y LOS RELATOS IDENTITARIOS

Orientada su reflexión sobre el impacto que las tendencias pulsionales ejercen sobre los motivos culturales, los postulados freudianos explicitan la relevancia que el odio y el amor cumplen en la organización de la vida social. La presencia de la alteridad dada por el semejante conforma la realidad de un objeto que puede ser amado, pero también odiado o aniquilado. El narcisismo de las «pequeñas diferencias» es para Freud (1986, p. 111) el material de base que distribuye la serie de estos opuestos, conduciendo a que una sociedad instaure su sentimiento de comunidad en el establecimiento de su *pequeño círculo cultural*. Esta vía ofrece un punto de fuga para los sentimientos de agresión y de hostilidad a los extraños. Las satisfacciones brindadas por las narraciones de los pequeños círculos culturales facilitan, para Freud, la cohesión de los miembros de la comunidad. Los relatos que organizan los sentimientos de pertenencia a un todo son la traducción de las dificultades inherentes a la esencia de la idea de cultura y que ningún ensayo de reforma podría superar. En el relato identitario acecha la «miseria psicológica de la masa» (Freud, 1986, p. 112), su incertidumbre, establecida principalmente por la identificación recíproca entre los participantes.

Puede observarse que los postulados psicoanalíticos referidos al poder de la agresión y de la violencia destacan la función de cohesión que cumplen estas tendencias, sin ser abolidas, ellas producen el sentimiento de comunidad anhelado. Las máximas de Freud no explicitan la simple contraposición entre las tendencias individuales y la renuncia a estas inclinaciones por medio de la creación de una voluntad colectiva. Es indudable que sus enunciados las suponen, pero mediadas por una relación que resalta su carácter inconciliable. Sus tesis tampoco suponen la conversión devastadora de la violencia por intermedio de una razón dialéctica, que Hegel ubica como elemento central del curso civilizador. Para el psicoanálisis la violencia que se inscribe en la historia llama al *diferimiento* de su

aspecto devastador, tarea supuesta para las formaciones culturales en el horizonte de un desmoronamiento político-colectivo nunca del todo desestimado (Freud, 1986, p. 140). Admitir la violencia en el curso de la historicidad del hombre será siempre incluirla en el dominio de una fuerza sin *fin*. Devastación sin fin, desolación sin freno, violencia interminable. Concebir la presencia de una violencia sin fin es también incluir la negación de sus alcances teleológicos (no solamente no cesa, sino que no posee fin alguno). La negatividad de las tesis freudianas recae de un modo directo sobre las estratagemas consideradas para pensar su cesar, y su contextualización en la historia por medio de criterios no finalistas. Si la violencia nominativa que opera en los *pequeños círculos culturales* no puede ser abolida o convertida, las acciones de rechazo y resistencia a este tipo de acciones deben, en consecuencia, proceder por medio del diferimiento. Son estas acciones de diferimiento de la violencia las que deben cumplirse al interior de «estrategias concretas» pensadas en un tiempo real por parte de las colectividades políticas (Balibar, 2004, p. 122). La dimensión trágica y negativa que se formula en las tesis freudianas relativas a la violencia conduce a la crítica de los sentidos culturales que brindan sostén a la permanencia de lo político, sin omitir el problema de su preservación en el tiempo. La violencia interroga estos sentidos, indica sus fragilidades, estos no son nunca inmutables, obedecen al esfuerzo de las colectividades y no poseen en consecuencia una correspondencia con sentidos extraídos del espíritu inmemorial de las colectividades.

La rúbrica trágica que afecta a la política en las relaciones que ella mantiene con la violencia suscita para el psicoanálisis apreciaciones de un carácter indudablemente *ético*. Por cuanto profundiza en la situación trágica que toda elaboración sobre la violencia enfrenta cuando esta última es vista como una disposición fundamental de la vida humana. Disposición que se encuentra en la historia, en el desarrollo de los imaginarios del hombre, siempre reactiva a que su entendimiento sea llevado a la simple gestión y administración de los problemas humanos (Bergeret, 1994). Emanada del liberalismo económico, dicha gestión de los conflictos prescinde de la dimensión del apremio, de la tensión, de la dislocación de tendencias, de los síntomas que se anudan en toda formación social. La violencia hace suyos estos fenómenos para explicitar la serie de los daños, de los sufrimientos o de las opresiones que pueden ser la consecuencia de poderes inveterados.

En lo relativo a los vínculos que pueden ser observados entre las dimensiones ética y política se trata entonces, para Freud, de dos tipos de violencia. En primer

lugar, aquella que puede ser definida como material *fundante* para los fines de las creaciones culturales, veta sobre la cual se concentra el trabajo de incorporación de las tendencias destructivas por intermedio de la inscripción de la culpabilidad súper-yoica, al hacer recaer este tipo de violencia en la interioridad del sujeto (Freud, 1986, p. 128). Comprendida como adquisición cultural, esta introyección marca los gradientes de superposición y diferenciación entre un súper-yo anímico y otro de naturaleza cultural. No se trata, empero, de la simple asimilación de formaciones inhibitorias que encaminan la adaptación requerida por la cultura, puesto que estas formaciones no pueden ser desvinculadas de la presencia de la agresión, ellas son la forma degradada de un cometido agresivo dirigido, en principio, al exterior. Las formaciones psíquicas que articulan la conformación de los ideales y de la conciencia moral son, para Freud, herederas de los vínculos precoces mantenidos por el niño con sus progenitores, su relevo en el plano psíquico, es por ello una expresión de la degradación de estos vínculos.

Sin desligarse del primer tipo de violencia, una segunda manifestación puede ser ordenada como consecuencia de las inconsistencias que la civilización evidencia para refrenar la totalidad de las exigencias pulsionales. Las tesis de Freud avanzan en la dirección de evidenciar que las operaciones de incorporación de los baluartes culturales por parte de los individuos no son nunca totales (Freud se refiere al sentimiento de culpa y a la formación de los ideales propiciada por una faceta del súper-yo). Esta operación de insuficiencia e inconsistencia de las coerciones culturales precisa el carácter *refractario* que la violencia guarda frente a los fines de las construcciones políticas.

Esta violencia refractaria torna legítima la imposibilidad de una abdicación total de la violencia, de una mutación razonada de sus exigencias. La violencia refractaria como vertiente impolítica de la política puede en todo momento conducir a la agitación de los motivos que son propios a la política, a su zozobra y desmoronamiento. El problema es entonces la delimitación de los umbrales de tolerancia frente a esta faz refractaria, el punto donde estos límenes definen lo extremo e intolerable. Esta dimensión trágica de la política devela su condición inconsistente, pero también sus potencialidades de creación y re-invencción permanente. Por medio de estas denominaciones la violencia deviene hecho histórico, incertidumbre del acontecer social. Estas angustias del *desmoronamiento* y del ser social *incompleto* son utilizadas por las políticas identitarias en su afán por colmar las incertidumbres que operan al interior de las comunidades.

La política se asienta sobre este fondo informulable, introduciendo el obrar de la ficción (*fictio*) en los ideales sociosimbólicos, como la vía que difiere y simboliza el escozor de los derrumbamientos eventuales. La desdicha de este duelo de la política es la reacción contraria, aquella que se dirige al establecimiento de fundamentos para colmar sus acciones inconsistentes por medio de la creación de sentidos absolutos. Las derivas identitarias traban un comercio con este tipo de sentidos y convierten a la violencia en una formación de lo extremo.

Que los sentidos políticos obren por medio de la lógica de lo negativo es volver plausible la existencia de sus fragilidades, mostrando el fin de la labor cultural de la política: re-inventar permanentemente el sentido de sus fundamentos en el diferimiento que establece para incidir sobre la dimensión inconvertible de la violencia. De este modo, la insistencia freudiana no es la de considerar la presencia de la violencia como un agente disruptor de lo social, su propósito no es tampoco el de dirigir una reflexión desde la cultura para pensar en las condiciones internas y destructivas del individuo. Freud piensa desde las condiciones que son propias a la vida del hombre, desde la dinámica pulsional, para, de ese modo y en un segundo momento, concebir la cultura como un andamiaje que se moviliza por medio de la intrincación de estas dinámicas, donde el odio, el amor, la agresión y la violencia ocupan un lugar determinante. Desde la hiperpotencia de la vida pulsional Freud concibe la fragilidad del hombre, pero también las continuidades que esa vida pulsional permite para las representaciones relativas a la ciudad, a la sexualidad, al conflicto y la muerte. Si para Hegel la lectura de la violencia se desarrolla en el ámbito de las relaciones que esta guarda con la historia, para Freud esta negatividad no es convertible, ella se erige al modo de una negatividad radical. La lectura de *El malestar en la cultura* nos transmite que esta tensión debe volver transparente el conflicto de las resistencias o suponerlo al menos, admitiendo que, en su constitución, es toda la sociedad la que descansa en estas respuestas de resistencia frente a la negatividad radical de la violencia. Es esta misma visión la que brinda a los sujetos el derecho a emanciparse de las leyes y reglamentaciones cuando ellas tienden a eclipsar el sentido de las resistencias. La dimensión anímica y colectiva que el psicoanálisis esboza para considerar el problema de la violencia y la relación que ella guarda con la creación de los sentimientos identitarios son útiles a los efectos de mostrar que la extremidad de la violencia posee una estructura propia, constituida por la unidad de contrarios, por la fusión de valores y de categorías adversas.

Estos ángulos de análisis vuelven transparente que la *institución de la ficción humana* contiene en germen la posibilidad de su destrucción, debiendo apelar por ello a acciones de resistencia permanentes. Esta destrucción eventual encuentra las resistencias posibles en lo que Balibar denomina «estrategias de civilidad» (2010, p. 143-191), para, acorde a este concepto, entender las posibilidades de su perduración. Para Balibar, la política no puede situarse por fuera del campo de la violencia, razón por la cual el problema de la civilidad y sus estrategias no podría reducirse a una elección abstracta entre violencia y no violencia, o entre violencia y derecho. La civilidad debe mantenerse en la red de sentidos que une permanentemente el ejercicio de la violencia a la política, siendo el cometido de esta última el diferimiento de las tendencias que atentan contra el carácter instituyente de la democracia. De ese modo se pueden discriminar ciertos umbrales, ciertas variaciones asociadas a la representación de lo insoportable y a la posibilidad de una inversión de tendencias. Estos umbrales actúan como los límites de la institución, puntos de la presencia de lo inhumano en el seno de lo humano, o el punto de encuentro de lo político y su Otro, lo *impolítico*. Estos límites y umbrales no pueden jamás ser el objeto de una decisión definitiva, sino una tentativa reiterada de la inteligencia y de la confrontación. Como hemos señalado, en el ámbito colectivo la figura de la extrema violencia es la abolición de la resistencia a la violencia, obturando toda posibilidad de dialéctica y creación. La sedimentación de los sentidos de la política es uno de los alcances de esta obturación, modo de acción y representación del tiempo social que es concebido por las derivas identitarias. De allí su peligro, la negación del tiempo, la creación de sentidos no sancionados por lo que la política denomina *institucionalidad democrática*.

CONCLUSIÓN

Establecidas las coordenadas para pensar los sentidos políticos que se desenvuelven al interior de las lógicas identitarias, la postura freudiana surge desde su antítesis. Esto es, concebir que las condiciones de lo político se formulan en las mismas coordenadas de su imposibilidad. Para Freud, pensar la política junto con la violencia es rechazar el sentido propio de lo político, denunciarlo como la ilusión de la unificación de lo Uno. Su cometido es abigarrar esta ilusión por medios diversos, ya sea por el análisis de las representaciones religiosas, en las

inquietudes referidas a la guerra, en la relación de las masas con sus líderes, o en las inconsistencias que la política expresa cuando ella es considerada en su raigambre cultural. Todos estos aspectos encaminan en Freud un mismo tipo de reflexión: mostrar el sentido imaginario de las identificaciones producidas. Bajo este foco de análisis la política es concebible «cuando —y solamente si— dejamos que la realidad proponga un punto de real» (Badiou, 1985, p. 20).

La formulación de lo político sufre de este modo el riesgo de su eventual in-formulación. Si el hombre político freudiano no se asienta en la incivilidad esto le permite la posibilidad de la revuelta, de la desobediencia civil cuando se trata del sometimiento a un sistema de dominación inveterado. La civilidad queda vinculada, de este modo, a movimientos de identificación como de (des)identificación que pueden en todo momento cuestionar el orden de las sujetaciones. Esto es lo que Lefort (1981) llamó la «invención democrática». Las acciones de insurrección no pueden tener sentido más que en el contexto de una ley o en referencia a un orden comunitario que ella reconoce de manera fictiva, tendiendo de ese modo a reconstruirlo. En este punto se encuentra el enigma de lo político y en todo caso su aporía, ya que para fundar la comunidad es preciso el acontecimiento constante de someterla permanentemente a cuestionamiento.

Finalmente, estas ideas podrían resumirse en una formulación especulativa: la única manera de evitar que el fundamento democrático de la política sea inmediatamente contradicho y negado en su institución por las políticas y los relatos de lo extremo es abolir su propio fundamento. Es decir, concebir la política como una ficción absoluta, como una institución sin fundamentos e identidad, irremediablemente contingente. Pensar un fundamento para las lógicas sociales por medio del establecimiento de relatos que atizan con insistencia en la faz identitaria de las colectividades es lo que realmente podría constituir el punto extremo. Es en esa certitud donde pueden reposar los motivos del terror. Entonces la posibilidad aleatoria exclusivamente práctica de distanciar el terror, de diferirlo, sienta las bases de lo dado en llamar trágico, pero también democrático, al momento de considerar el rol de la violencia en la política.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (2007). *El rechazo de las minorías*. Barcelona: Tusquets.
- ARENDT, Hannah (1972). *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire*. París: Ediciones du Seuil.
- ARON, Raymond (1965). *Démocratie et totalitarisme*. París: Gallimard.
- BADIOU, Alain (1985). *Peut-on penser la politique?* París: Seuil.
- BALIBAR, Étienne (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010). *Violence et civilité: Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée.
- BENJAMIN, Walter (2012). *Critique de la violence*. París: Payot.
- BERGERET, Jean (1994). *La violence et la vie: la face cachée de l'oedipe*. París: Payot.
- BHABHA, Homi (2007). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BOURDIEU, Pierre (1993). *La misère du monde*. París: Seuil.
- CREPON, Marc (2010). *La Guerre des civilisations. La culture de la peur, II*. París: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1996). *Le monolingüisme de l'autre*. París: Galilée.
- ELIAS, Norbert (1987). *La société des individus*. París: Fayard.
- ENRIQUEZ, Eugène (1983). *De la horde à l'état. Essai de psychanalyse du lien social*. París: Gallimard.
- (2007). *Clinique du pouvoir; les figures du maître*. París: Érès.
- FREUD, Sigmund (2007). *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde*. París: Gallimard.
- GOUREVITCH, Philip (1998). *Queremos informarle de que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias: historias de Ruanda*. Barcelona: Debate.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1965). *La raison dans la histoire*. París: Plon.
- HOBBS, Thomas (1993). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- HUNTINGTON, Samuel (2007). *Le choc des civilisations*. París: Odile Jacob.
- LATOUR, Bruno (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.
- LEFORT, Claude (1981). *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. París: Fayard.

- LEVI-STRAUSS, Claude (2011). *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. París: Seuil.
- MBEMBE, Achille (2016). *Politiques de l'inimitié*. París: La Découverte.
- NIETZSCHE, Friedrich (1964). *Considerations inactuelles*. París: Aubier Montaigne.
- OGILVIE, Bertrand (2012). *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. París: Amsterdam.
- RANCIÈRE, Jacques (2005). *La haine de la démocratie*. París: La Fabrique.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1996). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. París: Librairie Générale Française.
- WEBER, Max (2003). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. París: Gallimard.
- WIEVIORKA, Michel (2008). *Neuf leçons de sociologie*. París: Robert Laffont.
- (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

*Nodaléctica y uso de los saberes: un cruce entre
filosofía, psicoanálisis y política*

Roque Farrán

INTRODUCCIÓN

Nuestra época está afectada por lo que denomino *narcisismo histórico*. En esa constante apelación a una importancia histórica desmedida en la que todo se precipita, para bien o para mal (apocalipsis y fines de épocas largamente anunciados), en la que imaginamos que nos estudiarán arqueólogos del futuro, entre curiosos y sorprendidos (ejercicios retóricos forzados para tomar distancia del presente), en la que solemos añorar otros tiempos mucho mejores que este (nostalgias y fijaciones sobre distintos períodos históricos). Esa constante apelación a nosotros mismos sin poder darle ningún contenido sustancial, justo cuando podríamos hacer algo con el vacío que nos constituye y atraviesa epocalmente; con ese grado infinitesimal de libertad alcanzado, en el momento en que todo se des(a)nuda; con la posibilidad de hacernos a nosotros mismos de otro modo. El narcisismo histórico no es otra cosa que el correlato de la imposibilidad de inventarnos a nosotros mismos que nos desvela. Tan enamorados estamos de las imágenes del pasado idealizado y del futuro espectacularizado que el presente permanece inmutable, congelado o muerto. Pero siempre podemos despertar y romper el espejo, sobre todo si acercamos con fuerza la ñata contra el vidrio. Jugarse en cada partido o

en cada encuentro como si fuese el último, sin importar las valoraciones sociales, resulta el mejor modo de reflejar lo que no tiene imagen: pura potencia de obrar.

En este juego del pensamiento parto de una posición que podría llamar «izquierda poslacaniana». La filosofía y la política que me interesan hace tiempo asimilaron las verdades que provienen del psicoanálisis: la división constitutiva del sujeto, lo real como irreductibilidad, la lógica del no-todo, las modulaciones afectivas necesarias para producir cualquier transformación efectiva. Desde la tesis de doctorado asumo las tempranas críticas de Badiou a la deriva lacaniana que solo asimilaba las malas noticias estructurales aportadas por el psicoanálisis, y podía conducir por ello a posiciones filosófico-políticas cínicas o resignadas (los «nuevos filósofos», el «yerno de Lacan»). Recordemos los apotegmas lacanianos: no hay Otro del Otro, no hay metalenguaje, no hay relación sexual-social. Para algunos la conclusión que se imponía, lógica e históricamente, era (y sigue siendo) que solo queda el individualismo de mercado o el institucionalismo cerrado sobre sí mismo en función de alguna figura pregnante. Sin embargo, la modulación afirmativa de estas verdades, en torno a la invención a riesgo propio, era otra deriva posible (también lo sigue siendo): hay singularidades irreductibles, hay composiciones inesperadas, hay anudamientos rigurosos. Esa otra posibilidad que ofrecen las verdades estructurales sigue latiendo en el presente. Pero a los legados hay que saber reactivarlos, en lugar de caer en burdas oposiciones identitarias o pretensiones de originalidad absoluta. En el caso de Badiou (1999), por ejemplo, proponiendo a su vez la constitución de un sujeto ligado a la torsión singular de la estructura que da lugar a verdades genéricas. Dichas elaboraciones también fueron moduladas por mi parte a través de la lógica nodal que permite componer múltiples procedimientos de subjetivación: una filosofía sostenida en el anudamiento de registros irreductibles (Farrán, 2014). Pero, en cierto sentido, banal o descriptivo, la posición que sostengo es tanto poslacaniana como posbadiouana. Porque al retomar las elaboraciones del último Foucault y el último Lacan encuentro un modo de practicar la teoría que busca hacer cuerpo el pensamiento a través de ejercicios concretos de subjetivación. No se trata solo de proponer una teoría del sujeto, sino de mostrar cómo las teorías pueden hacer cuerpo y orientan los procesos de subjetivación.

La filosofía materialista que propongo piensa al sujeto en su constitución efectiva. Por eso no puede dejar de convocar a otras prácticas y dispositivos —el psicoanálisis, el arte, la ciencia o la política— o apelar a ejercicios concretos de

subjetivación —la escritura, la lectura, la meditación, el decir y la escucha—. En su afán de constitución subjetiva la filosofía transforma cada práctica o dispositivo a través de su puesta en relación problemática; no es un saber clasificatorio rígido, sino un *saber de uso* puesto en acto. El concepto que traza ese movimiento de pensamiento no es abstracto o general, *hace cuerpo* en cada caso singular y tiene algún correlato afectivo: alegría, entusiasmo, placer, felicidad. La angustia no es renegada o rechazada, sino elaborada y matizada en función de los materiales que convienen al caso. La filosofía es amor a la sabiduría, según la definición literal, pero no hay amor inocente y puro. No se puede hacer filosofía desconociendo el psicoanálisis y su descubrimiento del inconsciente: las pulsiones sexuales y mortíferas, la garantía de goce ofrecido a cualquier costo, incluida la muerte del sujeto. Tampoco se puede hacer psicoanálisis o filosofía ignorando la dimensión política del inconsciente: la raíz colectiva y atávica de sus mecanismos represivos, defensivos y transferenciales. Por tanto, se deduce de lo anterior que el hacer político no puede ignorar, a su vez, las prácticas filosóficas y psicoanalíticas si no quiere enredarse en la estulticia o la canallada. Las tres prácticas resultan irreductibles y se encuentran mutuamente entrelazadas. Mi propuesta de filosofía materialista se nutre entonces del psicoanálisis y la política. Acerca de esta propuesta en sentido amplio, denominada *nodalética*, y algunos tópicos específicos, ligados al uso de los saberes, trata la siguiente exposición.

A continuación, unas palabras introductorias sobre nodalética, luego sobre el uso de los saberes (Farrán, 2020). El punto de articulación, modulación y pasaje, gira en torno al sujeto y los afectos.

NODALÉTICA

En primer lugar, siguiendo el ejemplo de Althusser (2006; 2015), la nodalética busca reponer un pensamiento conjunto de las prácticas que no sea totalizador y descomplete la idea de totalidad. Si hay unidad esta se encuentra escindida por la irreductibilidad que nos constituye. Cada práctica, cada instancia, cada discurso tienen su *índice de eficacia* en relación con la totalidad compleja, fallida y estructurada que habitamos. No todo tiene que ver con todo, como se dice burdamente. Hay especificidad, lógicas internas, autonomía relativa, como también sobredeterminación, entrelazamiento y anudamiento conjunto. Por eso hay que

saber distinguir y tirar de los hilos adecuados al caso. Es decir, qué hilo en particular y en qué dirección desplazarlo para producir ciertos efectos. No serán las mismas herramientas y recursos los que se emplearán en la práctica ideológica, en la práctica política, en las prácticas teórica, ética, estética o científica. Sin embargo, podemos servirnos y hacer uso de combinaciones diferenciales entre ellas, atendiendo a la instancia dominante en la coyuntura y también al nivel y al medio puntual en que intervenimos.

En segundo lugar, nodaléctica emerge de la noción de anudamiento que transmite Lacan (2006; 2012), noción que resulta desplazada, ampliada y reformulada. Una frase que puede parecer a primera vista enigmática, pero de implacable lógica, condensa la concepción significativa del sujeto lacaniano: «anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos» (Lacan, 2003, p. 481). Remitido a la idea de cadena significativa, el sujeto se desustancializa sin perder su materialidad relacional. Si pasamos de la lógica rígida de las cadenas a la topología flexible de nudos, también se opera una transformación del sujeto y las prácticas implicadas en su producción. Ignoro si alguien redefinió los términos en juego a partir del nudo, pero sería algo así: «trenzas de cordeles que se encuentran a su vez trenzados y que cada seis gestos de cruce alternados, en cualquier nivel, permiten sellarse como nudos borromeos». ¹ Esta idea de un anudamiento generalizado, una ontología nodal, es lo que me permite pensar el nudo en distintos niveles de la tópica social, lo que Althusser (2006) denominaba *todo complejo estructurado*. Al procedimiento metódico le he llamado *nodaléctica* (Farrán, 2018), un modo de practicar la filosofía materialista que se declina de distintas formas: (I) el nivel más amplio es el que enlaza filosofía, política y psicoanálisis, como prácticas diferenciadas; (II) el nivel intermedio es el que enlaza método, estado y sujeto (con sus campos conexos: ideología, ética y racionalidad política); (III) el siguiente nivel especifica el método filosófico enlazando dimensiones ontológicas, ideológicas y éticas. Como los niveles no están estratificados, los términos y dimensiones pasan entre ellos, se reanudan y especifican bajo otras formas y procedimientos. Los entrecruzamientos producen conceptos o modulaciones conceptuales que afectan —tanto como son afectadas por— el cuerpo y el pensamiento. Se trata

1 El nudo borromeo es una estructura topológica muy simple, se compone de al menos tres cordeles que se entrecruzan de manera tal que ninguno penetra el agujero del otro, es decir, que se sostienen del entrelazamiento recíproco y si uno se corta los demás se sueltan. Lacan lo introdujo en su seminario 19, ... *O peor*, y no lo soltó más.

de un campo acotado pero infinito en sus combinaciones. A su vez, se trata de un modo de ejercer el saber que recomienza en cada gesto de encuentro materialista y el afecto resulta crucial para orientarnos. En relación con las dimensiones señaladas, me atenderé sobre todo a mostrar la última.

Por otra parte, este modo de pensar no es caprichoso, remite a un diagnóstico de situación afectado por el desenlace generalizado y por la programación desencarnada de los modos de vida que impera en la actualidad. Ante la inexorable efectividad de la gubernamentalidad neoliberal, algorítmica y digital, no podemos retroceder y restablecer las figuras arquetípicas de antiguos significantes amos, o incluso la siempre idealizada figura del ciudadano ilustre; nuestra única chance de salir de la minoría de edad a la que nos condenan los dispositivos de control y sujeción actuales es, retomando un gesto moderno y crítico (materialista), dar un paso más en relación con ellos, es decir, en la constitución del sujeto. Por eso propongo (Farrán, 2021) que hay que desplazar a las lógicas del significante y del algoritmo generalizado desde una gubernamentalidad popular, compleja y abigarrada, renovada con la lógica del anudamiento solidario entre prácticas y formas de interpelación ideológica; hay que mostrarles a la homogeneidad y conectividad propuestas e impuestas que existen modos de anudamiento conjuntos y electivos entre prácticas irreductibles, heterogéneas, no necesariamente subsumibles a la lógica del valor. Mostrar otro uso de las tecnologías, en los gestos de escritura y transmisión, en las intervenciones específicas y composiciones conjuntas. Nodalética expone tanto la irreductibilidad de las prácticas como el anudamiento, lo uno no va sin lo otro.

Sucede que a veces no sabemos lo que hacemos ni entendemos cuál es el material adecuado para hacerlo. La filosofía no da respuestas definitivas, pero nos ayuda a orientarnos. Cuenta Valéry que el pintor Degas andaba lleno de ideas y no lograba hacer un poema hasta que Mallarmé le dijo «no es con ideas que se hacen versos, sino con palabras» (Valéry, 2010, p. 112). Me imagino igualmente a un amigo con ganas de hacer política, también lleno de ideas, y a un militante que con sabiduría práctica le responde: «No es con ideas, querido amigo, con lo que se hace política. Es con cuerpos movilizados y organizados que desean mejorar sus condiciones reales de existencia». Y así con cada práctica: se trata de encontrar el material adecuado y la eficacia específica. Porque es cierto que todos tenemos ideas, pero hasta la más abstracta —en apariencia— de todas las prácticas, la filosofía, encuentra su materialidad no en la idea sino en las verdades que cuida

y de las cuales se nutre para transformarse a sí misma. La filosofía no es un meta-relato o una cosmovisión, sino una práctica concreta de transformación conjunta que entiende la dispersión actual de prácticas y relatos.

Ya es un lugar común suponer que todos los grandes relatos y semblantes han caído. Sin embargo, no hay más que relatos y semblantes. La situación global se ve agravada porque, al suponer demasiado, no pensamos. En esta coyuntura y el tiempo que nos toca vivir necesitamos recuperar el coraje de pensar, incluso sistemática y materialmente. Podemos entonces hablar de *prácticas descentradas* y deconstrucciones varias en torno a los significados trascendentes, como se suele hacer, pero creo que habría que definir qué es una verdadera práctica materialista, caso por caso, a partir del coraje para asumir una inexistencia fuerte en el campo en que se constituye. Esto es, en términos lacanianos, un imposible o un real. Así, por ejemplo, podría decirse que solo quien asume que «la sociedad no existe» puede hacer política en verdad, porque no cae en identificaciones rígidas ni en puros juegos de semblantes, sino que amplía las posibilidades de anudamiento; mientras que quien asume que «la relación/proporción sexual no existe» hace más bien del psicoanálisis su práctica material al encontrar el nudo de la palabra justa, el cuerpo y el deseo, sin un saber garantizado. Por otro lado, quien parte de la experiencia radical en la que descubre que «el sí mismo, el yo o el sujeto no existen» se convierte en místico al abismarse en la desposesión absoluta. Y quienes saben que «la comunicación no existe», al hacer de ese saber de uso un juego serio con el lenguaje, devienen poetas o escritores. Y así, en cada caso. Propondría entonces el siguiente precepto ético materialista: encuentra ese punto fuerte de inexistencia que te habilita a indagarlo, inventarlo y vivirlo con audacia en nombre propio, quizá eso también te predisponga a aceptar otras inexistencias y a gozar de los encuentros fortuitos con quienes las trabajan a su modo. Hay pues un paraíso terrenal para los espíritus materialistas consecuentes, que emerge por islotes o archipiélagos, cuando se asume una inexistencia radical y se la trabaja singularmente componiéndola junto a otras. Finalmente, filósofo materialista es quien se ha encontrado y ha asumido varias de esas imposibilidades e inexistencias en simultáneo y, al anudarlas entre sí, ha inventado un concepto clave. De allí que lo real sea el concepto, pero en un sentido más lacaniano que hegeliano.

Desde una perspectiva materialista y psicoanalítica, hay dos modos por los que alguien deviene filósofo/a: o bien porque no le alcanza su deseo para ser escritor/a, científico/a, político/a o amante, y entonces alguna de esas prácticas idealizadas

deviene punto fijo de juzgamiento de las demás; o bien porque el arte, la ciencia, la política y el amor, tal como se practican en la actualidad, no le resultan suficientes en sí mismos y entonces necesita circular entre ellas y conectar sus imposibles (lo real en cada caso). Por tanto, por defecto o por exceso, el deseo filosófico se articula de manera muy distinta de acuerdo con cómo se hagan jugar la falta, el ideal y el objeto. Si estos tres últimos se encuentran alineados, si el objeto taponar la falta en función del ideal, el resultado será una producción empobrecida e imitativa de algún que otro procedimiento (artístico, científico); si, en cambio, logran ubicarse los tres de manera equidistante, se abre un campo de juego cuyas combinaciones singulares pueden devenir infinitas y rigurosamente entrelazadas.

No obstante, también hay un problema real en la transmisión, que no encuentra su despeje adecuado al reponer solamente argumentos, conceptos o ideas para confrontarlos entre sí y ver quién lleva la razón última (o bien el relativismo epistémico en que los puntos expuestos se anulan mutuamente), ni tampoco se aclara mejor al contextualizar las ideas, darles un marco histórico a las discusiones, contando las trayectorias diversas y las biografías (donde todo lo vivido y pensado queda expuesto, en el mejor de los casos, como una vieja película más o menos simpática). El problema es cómo eso que se ofrece a la consideración puntual, lectura o estudio, implica a los sujetos que lo enuncian o reciben en el mismo acto de enunciación: el valor práctico y formativo de una verdad cualquiera. Hemos perdido los marcos referenciales y quizá no sea tan malo como parece, pues no se trata de añorar ahora los *buenos y viejos tiempos* en que había criterios más rigurosos que la exigua medida del narcisismo contemporáneo para evaluar obras, gestos o pensamientos. En esta crisis irremediable nos encontramos con una oportunidad única para acceder a los saberes que importan y decidir en nombre propio la asunción del riesgo que implica plantear una verdad en la formación. Es el momento de crear, no de cancelar, banalizar o venerar. Por supuesto que esto no se puede hacer solo, pero entraña asumir la irreductible soledad de lo real que nos singulariza. Tenemos allí una responsabilidad ineluctable por el tiempo que nos toca.

Si los sujetos de derecha se hacen pasar por críticos y rebeldes, asumen posiciones *políticamente incorrectas* y hasta se proclaman *antisistema*, capaces de decir cualquier barbaridad con total desparpajo e impunidad, es porque hemos dejado que la crítica y el pensamiento se empobrezcan al punto de devenir mero criticismo y juzgar valorativo. Lo real, en este kantismo pauperizado y generalizado, permanece inaccesible o extrañado en medio de valoraciones abstrusas. La crítica

materialista solo tiene sentido y oportunidad si se orienta afectivamente, no solo por la supuesta inteligencia o erudición, sino por los nudos sintomáticos donde se ahoga una palabra, un gesto, una acción, y se abre la posibilidad de actos concretos de liberación guiados por lo que aumenta la potencia de obrar. Lo real como afecto y acto, no simple proposición o argumento. Si solo nos dedicamos a adorar ídolos y establecer tribunales del buen gusto siempre podrán venir otros bárbaros —incluso en nombre de supuestas *modernizaciones*— a demolerlos con desparpajo y nos encontraremos en la difícil posición de justificar nuestra reacción policial. Necesitamos una ética de lo real que nos implique en el uso de los saberes (lo veremos en el próximo apartado).

A veces, no siempre, somos eternos: «experimentamos la eternidad», diría Spinoza. La eternidad no dura demasiado porque consiste nada más y nada menos que en acceder, por un breve instante, al conocimiento de lo absolutamente singular y su conexión con lo infinito que se abre en todas las direcciones. No es el *sentimiento oceánico* de Rolland ni la *sublime fuerza de la naturaleza* de Kant, sino la captación en un pliegue cualquiera de la materia (o del pensamiento) de todas las conexiones necesarias por las que existe en el seno del universo. La absoluta necesidad de una brizna o mueca insignificante «cuya inexistencia haría vano el universo» (retomando una frase lacaniana). En este punto las cuestiones epocales se vuelven indiferentes, no porque exista una idea de lo real plasmada en un plano superior que declina luego en los distintos sustratos históricos, sino porque lo real nos encuentra en cualquier parte y momento, resulta sorpresivo. La sorpresa del encuentro se develará pronto, no obstante, como un engaño: *habrá sido necesario que así suceda*; la eternidad de cada cosa singular se muestra retroactivamente por el conocimiento afectivo, y no de manera *a priori* o esquemática. La historia y el pasado se resignifican en esos gestos materiales. Es el mejor modo de atravesar el narcisismo histórico que señalábamos al principio.

Igualmente, hay ejercicios de preparación para el encuentro con lo real: ejercicios de imaginación materialista, prácticas de sí, uso de los saberes, etc. Existe un pequeño contrapunto entre Hadot y Foucault con respecto a los antiguos que tiene que ver justamente con la memoria, el pasado y las tradiciones. No debería extrañarnos que Foucault el archivista, incluso en su estudio de las prácticas de sí, haga un uso particular del pasado. Pero no es el que Hadot (1999) le atribuye para desmerecer un poco su lectura de los venerados antiguos. Cuando Foucault (1999) trabaja y resalta la importancia de la escritura de sí (*hypomnématas* y car-

tas), lo veremos a continuación, muestra que el uso de las tradiciones y del pasado se hace para constituir un cuerpo (*corpus*) presente: un lugar de ejercicio de la memoria y de la constitución de sí atenta a lo que sucede, para adquirir una voz y pensamiento propios. Nada hay más ajeno para los antiguos que la avidez por la novedad y el futuro que nos asola hoy día (en términos apocalípticos y poco mediativos o imaginativos, cabe decir), pero la concentración ascética en el presente, en vivir cada día como si fuese el último, se nutre selectivamente de legados y tradiciones que se incorporan al modo de quien filosofa. Hacer un cuerpo, una voz y un pensamiento propios para abordar con el *coraje de la verdad* el arduo vivir en el presente exige una relación con el pasado y las tradiciones, no de veneración o imitación, sino de cuidado y uso para liberar la *palabra justa*.

En la filosofía práctica que propongo la ontología cumple una función fundamental o elemental (literal) y no fundamentadora o aseguradora de las proposiciones (consistencia lógica argumental); se trata de realizar ejercicios de meditación racional que nos hagan perder la forma humana y sus valoraciones meridianas. Tratar las pasiones como puntos, líneas o planos en el espacio (Spinoza); tomar cada cosa que se nos presenta en su conjunto, nombrar sus elementos y descomponer sus partes hasta que no quede nada más valioso que el resto (Marco Aurelio); remontarnos hacia la cima del mundo o del universo para contemplar la insignificancia de nuestras gestas en el ínfimo espacio en que nos debatimos, o la infinita repetición de los gestos históricos que han quedado sepultados en el olvido (Séneca); considerar cada ente como una serie de conjuntos de conjuntos, vacíos e infinitos, o distintos tipos de infinito (Badiou, 1999). Una serie de ejercicios materiales que nos disponen a leer los nudos históricos críticamente, y así detectar caso por caso cuáles son los puntos sintomáticos olvidados en las valoraciones humanas, demasiado humanas, como también practicar en cada situación concreta modos de reflexividad ética que nos permitan formarnos a nosotros mismos en función de preceptos que tomamos como verdades mundanas, no porque las consideremos absolutas e infalibles, sino en tanto prácticas delimitadas por el ejercicio de lo absoluto (vacío e infinito). En definitiva, propongo una filosofía práctica sistemática que anuda y se nutre de tres fuentes distintas: la ontología, la crítica y la ética. A esa práctica llamo nodalética.

Para introducir el segundo punto quisiera detenerme a comentar algunas citas que considero cruciales. El trabajo con las citas no es para respaldar lo que se dice, sino para constituirse como sujeto de un saber en uso (ya se verá). La primera es de Lacan y ubica con justeza el *uso de los saberes*.

El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe prenderse. Por eso está hecho de aprender. (...) El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-côût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense, ¿pero quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. (...) Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. (...) Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política —que no es cualquier cosa— no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freau*. (...) Basta con una hojeada para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso* (Lacan, 2012b, p. 117-118).

Primer punto, el saber está disponible y debe *prenderse*: es un acto físico de prensión o toma y no tiene nada de misterioso e inaccesible. Segundo, el sujeto no está antes de aprender ese saber que lo constituye en acto y por eso tiene un precio único, un costo que no remite al valor de cambio sino al uso. Tercero, si el saber es costoso, no lo es por lo que se imagina (esfuerzo, mérito, sacrificio, etc.), sino porque hay que curtirse el pellejo para adquirirlo, no de manera sufrida o sacrificial, sino material: en tanto se hace piel y cuerpo; en fin, es costoso no por lo que cuesta adquirirlo en una lógica de intercambio, sino porque hay que aprender a gozarlo (*en-corps/encore*). Cuarto, en medio de la digitalización de saberes y poderes es posible admitir que las computadoras o algoritmos piensen, pero no pueden saber porque no gozan (lo mismo podemos decir de los sujetos alienados a esa lógica), pues el saber requiere que el goce de su ejercicio sea el mismo que el de su adquisición (una fórmula singular); allí está el núcleo libidinal de la crítica a la economía política. Por último, con los saberes de Marx o Freud incorporados no se puede comerciar ni hacer fraude, no se exportan ni importan, son

saberes de uso ligados al goce singular de quien los ha adquirido en su mismo ejercicio. Entonces resulta fundamental para una crítica actual de los modos de gobierno la formación basada en aprender a gozar de los saberes. Volvemos a un tópico clásico, forcluido por la ciencia moderna: la importancia de los afectos en los procesos de conocimiento (*gaudium, laetitia, beatitudo*).

Recordemos con otra cita más, en la que Lacan situaba el final del análisis como ascesis subjetiva que tiene un tipo particular de satisfacción en sí misma y ello habilita la entrada en la práctica:

La cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta, porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación [*souci*] y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica (Lacan, 2003, p. 309).

La próxima cita es de Foucault y permite entender la importancia de la transformación afectiva en la constitución de sí mismo. Ya no se trata de una práctica en particular, sino del *ethos* que orienta una práctica de sí, cualquiera sea.

Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que «se complace» en sí mismo. Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente a nosotros y que por consiguiente escape a nuestro poder; nace de y en nosotros mismos. Se caracteriza asimismo porque no conoce ni grados ni cambios, se da «de una sola pieza» y, una vez dado, ningún acontecimiento exterior puede hacerle mella. En esto, esta clase de placer se opone rasgo por rasgo a lo que se designa con el término *voluptas*, es decir, un placer cuyo origen está fuera de nosotros y en objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer, por consiguiente, precario en sí mismo, asediado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de un deseo que puede, o no, lograr ser satisfecho. A este género de placeres violentos, inciertos y provisionales, el acceso a uno mismo lo sustituye con una forma de placer que, serena y eterna, toma uno en sí mismo (Foucault, 2015, p. 77-78).

Puede cuestionarse que Foucault hable de *placer*, como hace Hadot (1999), pero igualmente queda clara la distinción conceptual del afecto que emerge y se dirige a sí mismo, por un lado, del que depende de objetos exteriores, por otro; incluso el

carácter ascético que implica su forma «serena y eterna» (cuestiones fundamentales de la ascesis antigua que desarrollará más ampliamente en *La hermenéutica del sujeto*). Otra pregunta, más pertinente y clásica, sería ¿qué papel cumplen allí el ejercicio y uso de los saberes? Foucault (2014) muestra en un minucioso comentario de las *Cuestiones naturales* de Séneca cómo el conocimiento de la naturaleza ayuda a cultivar la imperturbabilidad del alma y a generar un distanciamiento crítico con respecto a los asuntos humanos: una modalización espiritual de los saberes.

Pero es sobre todo a partir de la escritura de sí que las diversas *ascesis* y *mathésis* hacen cuerpo. La escritura de sí se practicaba a través de cartas y cuadernos de notas que se compartían: los *hypomnémata*. Allí se anotaban preceptos, reflexiones, aforismos y citas que se debían tener también «siempre a nuestro alcance» justamente para responder a las afrentas cotidianas de la vida en relación con los otros, las cosas y nosotros mismos: injurias, enfermedades, duelos, muertes, mala fortuna, etc. No obstante, aclaraba Foucault:

Estos *hypomnémata* no se deberían considerar como un simple apoyo para la memoria, que se podrían consultar de vez en cuando, si se presentara la ocasión. No están destinados a suplantar eventualmente el recuerdo que flaquea. Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prôcheiron, ad manum, in promptu*. «A mano», por tanto, y no simplemente en el sentido de que cabría recordárselos a la conciencia, sino en el de que se deben poder utilizar, tan pronto como sea preciso, en la acción (Foucault, 1999, p. 940).

Entonces, otra vez aparece la mención a la toma o la prensión para la acción: *prôcheiron, ad manum, in promptu*. Luego agrega que el objetivo de este ejercicio de escritura, lectura y meditación constantes, alternadas, es constituir un cuerpo. Así, la clásica expresión popular que reza «la letra con sangre entra» resulta ser una pésima versión, rigorista y sacrificial, de la concepción estoica de la formación a través de la lectura y escritura de sí. Como dice Foucault, es por el contrario la letra, leída y escrita al calor de la *ethopoiesis*, la que se convierte en sangre y cuerpo del sujeto:

El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un «cuerpo» (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el

propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída «en fuerzas y en sangre» (Foucault, 1999, p. 943).

Resulta fundamental entender cómo nos hacemos un cuerpo, mediante lecturas y ejercicios que nos permiten asimilar y hacer uso de los saberes, que implican también un modo de gozar.

Llegados a este punto, no solo podemos cuestionar el privilegio dado a la reflexión cognitiva en la apropiación de saberes, o a la exégesis hermenéutica que busca completar un cuerpo doctrinal, sino también a la metáfora facilista de la «caja de herramientas». Si al investigar, estudiar, leer, meditar y escribir lo que hacemos es tramar un cuerpo, transformar la cosa vista u oída en fuerzas y en sangre, entonces no se trata de acudir simplemente a herramientas externas, que se pueden escoger a gusto y *a piacere* como en un mercado de saberes, sino a una suerte de prótesis que se va haciendo parte de nuestra carne.

Ese cuerpo literal es clave para la constitución del sí mismo; se nutre de materiales heterogéneos, provenientes de diversas tradiciones, pero encuentra su propia y singular unidad en una suerte de polifonía coral:

Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas. (...) Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma; pero como un hombre lleva sobre su rostro la semejanza natural de sus antepasados, del mismo modo es bueno que quepa percibir en lo que escribe la filiación de los pensamientos que se han grabado en su alma. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual. En un coro hay voces altas, bajas y medias, timbres de hombres y de mujeres: «Ahí ninguna voz individual puede distinguirse; únicamente el conjunto se impone al oído. (...) Otro tanto quiero que ocurra en nuestra alma, que disponga de una buena provisión de conocimientos, de preceptos, de ejemplos tomados de varias épocas, pero que converjan en una unidad» (Foucault, 1999, p. 943).

Volviendo a lo expuesto anteriormente sobre la afectividad que se desprende de semejante constitución de sí mismo, se abren dos vías posibles de considerar —o hacer uso de— los placeres y saberes. En principio, hay una idea del sí mismo que remite al yo del cual el psicoanálisis lacaniano ha mostrado claramente cómo se produce y qué función cumple en la organización del psiquismo, cuestión que remite a un modo de asumir la imagen especular y constituir el narcisismo. Es el yo sé, la certeza del conocimiento paranoico. Sin embargo, también hay otro modo de concebir el sí mismo, otro narcisismo, podríamos decir, que es crucial para la

constitución del sujeto, pero no remite a la lógica especular sino a la auto-afección. Podría formularse como *yo puedo o tengo la potencia de saber*. Es esta distinción clave la que nos permite pensar Spinoza. Hay que distinguir entonces dos tipos de narcisismo: el narcisismo especular en el que se aliena el yo desde la temprana infancia, como nos mostró Lacan, motivo de todas las infatuaciones, celos, envidias y demás afecciones de la imagen libidinal; y el narcisismo que emerge del amor a sí mismo o auto-afección por la consideración de la propia potencia de obrar, el cual Spinoza definió como *contento de sí mismo*: afecto integral clave que nos conduce, desde el uso adecuado de la imaginación, a la razón y la beatitud.

Investir la propia potencia de obrar y de pensar conduce al mayor contenido que pueda darse, como dice Spinoza en la Proposición LII de la Parte IV:

El contenido de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contenido que puede darse.

Demostración: El contenido de sí mismo es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar (por la Definición 25 de los afectos). Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma (por la Proposición 3 de la Parte III), que el hombre considera clara y distintamente (por las Proposiciones 40 y 43 de la Parte II). Por consiguiente, el contenido de sí mismo nace de la razón. Además, el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar (por la Definición 2 de la Parte III), esto es (por la Proposición 3 de la Parte III), lo que se sigue de propia potencia de entender; y así, de esta sola consideración brota el mayor contenido que pueda darse. Q.E.D. (Spinoza, 2006, p. 343).

Si Foucault ve en la constitución de sí una «tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo» (2014, p. 246) es porque no se trata de un simple individualismo o solipsismo, sino de la constitución compleja de un sujeto. La tarea histórica de la filosofía materialista, ahora y siempre. Al menos de la filosofía materialista que se anuda a sus condiciones prácticas de existencia.

CONCLUSIÓN

He tratado de mostrar la necesaria diferenciación y articulación de las prácticas que nos constituyen, tarea fundamental de la filosofía materialista que propongo.

El exceso de intelectualización de otras prácticas, incluidas las prácticas militantes y artísticas, es directamente proporcional al empobrecimiento de la teoría, de la práctica teórica, que pierde así su capacidad inventiva —la producción de nuevos conceptos— y se queda solo en el lanzamiento de consignas o figuras esquemáticas. El funcionamiento del intelecto material no tiene nada que ver con la intelectualización abstracta. Necesitamos la constitución de un campo de pensamiento problemático e inmanente que apueste a la producción deseante en cada práctica, sin que ninguna de ellas dicte a las otras qué hacer o cómo hacer. Ni las analogías superficiales ni las homologías metodológicas pueden suplantar aquí la singularidad irreductible de una apuesta que se implica hasta la médula, porque se curte el pellejo en el uso de saberes. La confianza en los otros se produce por resonancias impensadas cuando está en juego el deseo de verdad; no sucede por semejanzas imaginarias, cálculos proposicionales o bajadas de líneas morales. Sigo sosteniendo que entre el mimetismo espontáneo de grupo, la organización esquemática impuesta verticalmente y los cálculos algorítmicos de ganancias otro modo de enlace es posible. Otro modo de composición entre las prácticas. Hablo del anudamiento que se produce por gestos alternados, solidarios e intempestivos; anudamiento que no es vertical ni horizontal, sino oblicuo. Seguir las líneas curvas y los pliegues del deseo, ante la inconsistencia del Otro, produce una erótica novedosa que inviste a las prácticas sin temor ni culpa ni castigo. Al contrario, abre al coraje de la verdad, asumido en cada caso temblorosamente. Quizá sea amor, causa inmanente de todas las cosas.

Para concluir entonces, una serie de tesis en el sentido de lo señalado:

1. El único modo de evitar la sutura de la filosofía a una de sus condiciones históricas, identificación paralizante del sujeto, es pensarlas anudadas borromeanamente. Así, cada una de ellas resulta indispensable en su irreductibilidad, pero ninguna impone sus razones y procedimientos a las otras. Hay, más bien, transferencia y cruce productivo entre ellas, en el mejor de los casos.
2. La práctica de composibilidad filosófica no es, pues, una síntesis totalizante o cosmovisión ni condesiende a la dispersión epocal o al control algorítmico. Su sistema móvil de conceptos enlaza las operaciones dispares que permiten captar tanto el ser-en-tanto-ser como el acontecer en el arte, la política, el amor y la ciencia.
3. Sostengo que la filosofía resulta crucial, sobre todo, para sostener en su irreductibilidad dos prácticas nodales de nuestro tiempo: la política y la

psicoanalítica. De la política lo clave es pensar los modos de organización y movilización colectiva que puedan subvertir las relaciones de poder imperantes y abrir a nuevas formas más incluyentes e igualitarias. Del psicoanálisis importa sobre todo el despeje de un decir singular que asuma la distancia con los fantasmas y goces superyoicos que atan el deseo a pulsiones mortíferas.

4. Lo singular y lo colectivo, pensados como niveles distintos de integración en un campo inmanente y no como pares dicotómicos, pueden ser anudados a través de conceptos filosóficos forjados y reformulados para la ocasión: sujeto, acontecimiento, intervención, verdad, etc.
5. Los actos más simples (ver, escuchar, leer, escribir, pensar) encuentran su verdadera materialidad en el cruce de prácticas dispares, en desplazamientos y torsiones del campo de inmanencia que no admiten el cierre sobre las especializaciones, sorderas y miopías propias de los lenguajes instituidos.
6. Nodaléctica es el nombre dado a la reinvenición incesante de esos cruces, producidos en distintos niveles: ontológicos, epistémicos, ideológicos y éticos. Una invitación de pensamiento conjunto abierta a cualquiera.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (2006). *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- BADIOU, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- FARRÁN, Roque (2014). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2018). *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista*. Buenos Aires: La cebra.
- (2020). *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política*. San Luis de Potosí: El diván negro.
- (2021). *Escribir, Escuchar, Transmitir. Crítica, Sujeto y Estado en Tiempos de Pandemia*. San Luis de Potosí: El diván negro.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2014). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- (2015). *Historia de la sexualidad, III, La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HADOT, Pierre (1999). Reflexiones sobre la noción de «cultivo de sí mismo». En *Michel Foucault, filósofo* (p. 219-226). Barcelona: Gedisa.
- LACAN, Jacques (1973-1974). *El Seminario, Libro XXI. Los no incautos yerran*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (1974-1975). *El Seminario, Libro XXII. RSI*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (2003). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1* (p. 473-509). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *El Seminario, Libro XXIII. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012a). *El Seminario, Libro XIX ...O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012b). *El Seminario, Libro XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- SPINOZA, Baruch (2006). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- VALÉRY, Paul (2010). *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

*El malestar individual. Constitución subjetiva
del individuo y violencia originaria*

Silvana Vignale

A partir de lo anterior, el origen se torna avalancha.

Pascal Quignard

1

No venimos al mundo con en el nacimiento. No venimos al mundo en el momento en el que el cuerpo se separa de otro cuerpo que lo ha albergado; no en las primeras inhalaciones. Llegamos al mundo en el momento en que algo que nos precede nos configura: una violencia arcaica que toma de rehén al cuerpo y encierra una cantidad de fuerzas en el cuarto de la conciencia y las deja allí bajo llave. Nacemos en el mundo mediante ese acuartelamiento, ese primer confinamiento, un pliegue del afuera, un ajuste de cuentas con la propia animalidad mediante esa violencia originaria. Es un pasado no vivido y olvidado lo que nos hace formar parte del mundo. Se imprime en nosotros y en nosotras mediante un nombre y una identidad, reduce a partir de allí el pequeño cuerpo y la suavidad de esa nueva piel a un individuo, que será moldeado y gobernado en su deseo, en la propia forma de relacionarse consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, al que se le asigna con anterioridad un lugar privilegiado respecto de los otros animales, ungiéndoselo con el título de persona, y duplicando su naturaleza también con un alma. Se le atribuye así la quimera de la voluntad libre y la firma prenatal del contrato de cesión de ella en una voluntad común, y pronto se lo vuelve un cuerpo dócil, obediente y productivo, con el credo de su uso público de la razón. Es ese

acontecimiento la condición de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo. Nacemos humanos. Partiremos de dos escenas.

Escena 1

En el corazón de *La genealogía de la moral*, luego de que Friedrich Nietzsche explicara el triunfo de la moral del resentimiento por la argucia de hacer pasar la debilidad como libertad y mérito (lo que puede resumirse en el postulado «no somos lo bastante fuertes, no hagamos nada, ¡seamos buenos!»), en el Segundo Tratado es posible asistir a la explicación sobre la introyección de la culpa, la aparición de la mala conciencia, en «la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*», «el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano —dice—, todo su trabajo *prehistórico*», que «con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social» convierte al ser humano en un animal calculable (Nietzsche, 1998, p. 67) y, finalmente, en un *individuo soberano*, el individuo de la voluntad *libre*, que se constituye como dogma y engaño para *domesticar* la voluntad, para hacer al individuo gobernable.

La escena es la siguiente. Cuando Nietzsche explica lo que les (nos) ocurrió a estos semianimales dice que «de un golpe, todos sus instintos quedaron desvalorizados y “en” suspenso»:

Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, ¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, ¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos, y, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma»—. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad —las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ese* es el origen de la «mala conciencia» (Nietzsche, 1998, p. 96).

Nietzsche llama «mala conciencia» a la profunda dolencia a la que se sometió el ser humano al quedar encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz (1998, p. 95), la mutación que tuvo que realizar para sobrevivir, una suerte de adaptación de los instintos a la conciencia. No niega la existencia del alma humana, sino que demuestra cómo esta se encuentra cuidadosamente fabricada mediante este proceso de interiorización de las fuerzas, vueltas contra sí, en las que la pena, la culpa y la deuda son las tecnologías primeras para lograr el cambio de dirección de los instintos agresivos. Este párrafo expresa, en pocas palabras, un acontecimiento clave para nuestro modo de ser sujetos: la constitución de lo que llamamos nuestra «interioridad», la *conciencia moral*, el momento en que los instintos se volvieron contra sí y cambiaron drásticamente nuestras condiciones de existencia. Esa interiorización, esos instintos vueltos contra el hombre mismo, desarrollan la *culpa*. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche había escrito que el intelecto es un medio de conservación para el individuo y que el ser humano —que nada sabe de sí mismo ni de su propio cuerpo— ha sido cautivado y encerrado en una conciencia soberbia; la conciencia, esa cámara oscura de la que la naturaleza arrojó la llave. Nietzsche hace un llamado de prudencia, ¡cuidado con aquel que por curiosidad pueda mirar una vez, a través de una hendidura, hacia fuera y hacia abajo de esa cámara de la conciencia! Como explica Jacques Derrida, «no se trata de mirar, por la hendidura, *dentro de* una cámara oscura fuera de la cual deberíamos permanecer, una vez tirada la llave, encerrados afuera en cierto modo» (Derrida, 2021, p. 234), sino que, al mirar por la hendidura, lo que miramos es el afuera: el cuerpo y el inconsciente. Nos quedamos, por ahora, con esta imagen.

Junto a esta escena debemos considerar la relación de la experiencia de la conciencia con una verdad que tiene como origen y fundamento también a la violencia, pues «la filosofía impondría tanto una organización racional del mundo como la fe en ella por sobre toda experiencia de lo irracional, de lo vital, de lo excesivo», una voluntad de poder ejercida como «voluntad de verdad de modo tiránico» (Campos Salvaterra, 2020, p. 112-113). Cuando Nietzsche menciona que los instintos quedaron reducidos a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, refiere, propiamente, una violencia del pensamiento contra la vida. Es una violencia del ser humano contra sí mismo, esa alma surgida del pliegue de los instintos vueltos contra sí, como condición de lo humano. Es una violencia que nos divide en dos, una cicatriz subjetiva que nos divide en varones o mujeres, niños o adults, en cuerpo y alma, que nos hace pensar en términos de vida o de

muerte, y, en general, que nos permite pensar solo en términos de opuestos, sin dar posibilidad a lo paradójico, contradictorio y plural.

Escena 2

Sin lugar a dudas, experimentamos resonancias de lo anteriormente desarrollado en la *escena uno*, de interiorización del hombre, con la lectura de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud. Esta vez mediante la explicación de la sublimación de los instintos en nuevos recorridos libidinales y la maniobra de cambiar la felicidad por seguridad, lo que es una parte de la causa del malestar. De esta manera, Freud presenta el desarrollo de la conciencia moral o súper-yo y utiliza la misma expresión, «mala conciencia», para esa instancia que nos hace sentir culpables no únicamente por hacer algo considerado reprochable, sino tan solo por pensar en hacerlo. En la batalla librada entre las pulsiones de vida y muerte, el malestar se produce por la renuncia de las satisfacciones pulsionales para garantizar la convivencia social.

La segunda escena, entonces, es la que sigue:

¿Qué le ha sucedido —se pregunta Freud respecto del ser humano— para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de este que en calidad de súper-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo súper-yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad, se manifiesta en la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 2007, p. 83).

Aunque no nos encontramos desarrollando aquí *in extenso* la obra *El malestar en la cultura*, cabe decir que no deberíamos interpretar la violencia solo del lado del *thánatos*: es el triunfo de *eros* y de la cultura lo que produce el malestar. Para Freud la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano, es esta la que se vuelve también contra sí cuando *eros* queda al servicio de la cultura, en cuanto produce un modo de vida centrado en el dominio

de las pulsiones y su derivación hacia las actividades intelectuales superiores.¹ La humanidad, como unidad vasta, aparece cuando las masas humanas se vinculan libidinalmente. De nuevo, la condición de lo humano pasa por esta violencia vuelta sobre sí, por este debilitamiento. La culpa, que se encuentra en el corazón del pliegue a partir del que emerge el alma humana en Nietzsche, en Freud presenta efectos semejantes. Por una parte, el sentimiento de culpabilidad, cuando es originado por el miedo a la autoridad, obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos. Por otra, cuando el mismo sentimiento es originado por el temor al súper-yo impulsa al castigo. La génesis del súper-yo se encuentra asociada a la introyección de una autoridad paternal, y al miedo a dios en el último de los casos. En lo que refiere a Nietzsche, esto es explicado por cómo se transforman las relaciones entre acreedor y deudor: si bien la deuda es en primer término con la estirpe, con los antepasados, con la comunidad, el temor adquiere proporciones tan gigantescas que el antepasado acaba por transfigurarse en un dios. El ser humano inventa un dios a fin de justificar el crecimiento del sentimiento de culpa.

Con Gilles Deleuze podríamos brevemente señalar tres momentos del nihilismo en *La genealogía de la moral*, lo que nos permite cerrar la analogía entre las dos escenas: I) el momento del *resentimiento* (la culpa es del otro, por exteriorizar su fuerza, la culpa es del otro si soy débil); II) la *mala conciencia*, las fuerzas reactivas se introyectan con la aparición de la responsabilidad (es mi culpa, las fuerzas reactivas se vuelven contra sí mismo); III) el *ideal ascético*, momento de sublimación, la negación de la vida por parte de la moral débil, los valores llamados superiores, contrarios a la vida (Deleuze, 2019, p. 27-28).

1 Es interesante el análisis de Suely Rolnik sobre este punto, en cuanto ella interpreta que toda pulsión es «de vida», ya que la vida lo que quiere es perseverar, en consonancia con la idea de voluntad de poder nietzscheana. Así, la oposición entre *eros* y *thánatos* estribaría en la diferencia entre una pulsión activa y una pulsión reactiva, y la forma de una sociedad surgiría del enfrentamiento entre fuerzas de vida activas y reactivas, en diferentes grados. Lo que Freud llamó «pulsión de muerte» correspondería al máximo grado de reactividad de la pulsión de vida (Rolnik, 2019, p. 95). Esta interpretación no se encuentra enemistada con la hipótesis de este trabajo, en la medida en que la violencia misma es una de las formas en que la vida busca preservarse.

En «El sujeto y el poder» Michel Foucault expresa que las luchas actuales no son solamente antiautoritarias (del varón sobre la mujer, de los padres sobre lxs hijxs, de lxs médicxs sobre lxs enfermxxs), sino más bien «luchas contra el gobierno de la individualización» (Foucault, 2001, p. 244), luchas que cuestionan el *status* del individuo. El gobierno de la individualización se habría formado a lo largo de siglos de cristianismo y encontrado su morada en las instituciones. Su poder actúa separando al individuo, rompiendo sus vínculos con los demás y atándolo a una identidad constrictiva; se aplica a la inmediata vida cotidiana

que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales (Foucault, 2001, p. 245).

Aquella cicatriz es producto de todos los poderes que nos fijan como individuos a una identidad, que nos convierten en *personas*: desde el punto de vista jurídico «persona» es todo lo que no es el cuerpo; el cuerpo en el derecho es una figura oscilante entre las personas y las cosas (Esposito, 2016). Son esos mismos poderes de individualización los que también fijan nuestra humanidad en el centro, separándola jerárquicamente respecto de los otros vivientes, donde la ciencia convierte la distancia entre sujeto-objeto en la matriz cruel y violenta del soberano. Nuestra humanidad se ajusta a esta cicatriz subjetiva, encaja en ella. La cicatriz nos constituye y nos somete, consolida nuestra servidumbre de sí y rompe los lazos entre nosotrxs y el mundo. Es una hendidura cada vez más pronunciada, también en el *interior* de nosotrxs mismxs. ¿Es posible crear nuevas condiciones para otro modo de ser humanos, por fuera de aquella cicatriz, una experiencia posible *entre* animales y otras potencias que nos aumenten, nuevas conexiones con un infinito no metafísico, la posibilidad de un amor no humano, sin credenciales de identidad, a partir del cual podamos componernos, en lugar de multiplicar de modo fractal la cicatriz?

Comenzamos con dos escenas como parte de nuestro trabajo metodológico de remontarnos a un drama originario, que inaugura no solamente la conciencia en el ser humano sino un gobierno de la individualización. Son escenas arcaicas u

originarias,² en la medida en que no podemos percibir las excepto que las alcancemos a través de alguna estrategia metodológica que nos permita acceder a ese no-vivido y olvidado que nos hace ingresar al mundo y ser quienes somos. Quizás solo podamos remontarnos a ellas mediante aquella práctica histórico-filosófica de *fabricar* como una ficción la historia, desplazando los objetos históricos habituales y familiares para los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad, del que los historiadores no se ocupan (Foucault, 2018, p. 62). Practicar una ficción histórica es «provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra propia historia pasada», a fin de producir «efectos reales sobre nuestra historia presente» (Foucault, 2001, p. 805).³

El trabajo de Giorgio Agamben sobre el método, *Signatura rerum* (2018), colabora en el desarrollo de lo que venimos expresando mediante la introducción del concepto de «arqueología filosófica», que integra no solamente los aspectos discursivos sino también el trabajo genealógico. «Podemos llamar provisoriamente “arqueología” —dice el filósofo italiano— a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición» (2018, p. 126). Enfrentarse nuevamente con las fuentes y con la tradición supone poner en cuestión también el sujeto histórico que debe acceder a ellas, en la medida en que ese sujeto histórico se encuentra constituido en el mismo espesor que las fuentes de la tradición, señalando el problema epistemológico de este tipo de análisis en las ciencias humanas. «La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecibilidad entre el sujeto y el objeto» (p. 126). En un trabajo anterior, Agamben ya había indicado la necesidad de renunciar a la noción de origen:

debemos renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una locación en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de origen es inutilizable en las ciencias humanas en tanto que estas no versan sobre un «objeto» que presuponga ya lo humano, sino que por el contrario este es constitutivo de lo humano. El origen de un «ente»

2 Con «originaria» no nos referimos a la idea de un origen metahistórico e ideal, sino a aquello que, en carácter de configuración histórica, nos es contemporáneo.

3 «J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réüssis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente» (traducción propia).

semejante no puede ser historizado, porque en sí mismo es historizante, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado «historia» (2004, p. 67-68).

Aunque Agamben no lo diga de modo explícito, el carácter de este tipo de trabajo histórico ya es un trabajo crítico —a la vez metodológico y ético, en cuanto interviene en la transformación de la propia configuración subjetiva—, aquello que Foucault denomina como una «desujeción en el juego de una política de la verdad» (2018, p. 52). De modo que aquí encontramos el *quid* de una intervención política en el trabajo filosófico.

3

Si practicamos una arqueología filosófica y si fabricamos como una ficción la historia podemos aseverar que somos «este animal al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula» (Nietzsche, 1998, p. 97). Nuestra hipótesis es que el malestar individual es producto de una violencia originaria de la cual no tenemos percepción ni recuerdo, esa violencia es nuestro *a priori* subjetivo o moral; forma parte de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia histórica como sujetos, de nuestra forma de ser sujetos, aunque también como primera marca sobre la propia individualidad y sobre el modo en que se singulariza la experiencia de vida, lo que llamamos *biografía*, que en la academia se presenta como un conjunto de datos, incluso tomados como anécdotas, y separados de la obra de un autor; acaso sea esa separación entre la vida y la obra síntoma también del malestar individual. Ese malestar individual es la forma actual de aquella violencia ejercida contra nosotras/os mismas/os. Una violencia que nos faculta a prometer y a que, como individuos, seamos gobernados mediante el conocimiento anticipado de cómo accionaremos en el futuro, que obtura los instintos, que hace que nos identifiquemos con una instancia inmaterial que tiene gobierno sobre el cuerpo, que pacta con los otros la paz mediante la sesión de la voluntad individual en una voluntad común. Que todavía hoy continúa luchando por su servidumbre, como si se tratara de su libertad, a siglos de haberse pronunciado aquella pregunta.⁴

4 La referencia es a Baruch Spinoza, en su *Tratado teológico político* (2011).

Esa violencia originaria estructura la dinámica de producción subjetiva actual en las prácticas del neoliberalismo y en la producción de sujetos excluidos, pauperizados, criminalizados y endeudados, y funciona como fuerza histórica operante en la constitución subjetiva. De modo que presentamos una fuerza moral y epistémica, de carácter violento, en la producción de la individualidad, que permite explicar que nos volvemos moralmente responsables como consecuencia del miedo y del terror.

Para encontrar los nexos entre una escena originaria de constitución subjetiva con los procesos de subjetivación del presente, nos valemos de la noción de «*a priori* de la dominación» de León Rozitchner, con la que se refiere al drama subjetivo en el que la conciencia se remite a un *antes* de su existencia, poniendo afuera al drama que la originó, haciendo pasar por eterna una configuración eminentemente histórica. El *a priori* de la dominación esbozaría una respuesta a la pregunta que ya en el siglo *xvi* se hacía también —además de Spinoza— Etienne de La Boétie, ¿por qué los hombres desean la servidumbre? Pregunta que nos permite abordar también las servidumbres propias de nuestra época.

Rozitchner se aproxima, en su libro *Perón: entre la sangre y el tiempo*, a la precaución metodológica que buscamos sostener aquí, que es sortear la falsa opción teórica de considerar una historia y política sin subjetividad o una subjetividad sin política y sin historia. La pregunta es acerca de cómo se internaliza cierta normatividad en la propia constitución subjetiva, sin necesidad de una coacción *externa* respecto de los modos de conducirnos. Muchos autores trabajan sobre esta idea: Frédéric Lordon, con el concepto de «dominados felices» (2015); Christian Laval y Pierre Dardot, retomando de Foucault la figura del empresario de sí mismo, con el dispositivo de rendimiento-goce (2013); Deleuze y Guattari en *El Antiedipo*, con el «esfuerzo por obedecer» (2012); Judith Butler, que reconstruye la fuerza moral en la producción del sujeto (2012).

Pero volviendo al enfoque metodológico de Rozitchner, nos interesa traer aquí cómo resuelve la necesidad de comprender el fundamento ilusorio presente en la política, su *delirio* social, aquello que se mueve en el campo de lo imaginario, y es a partir de la búsqueda del «lugar originario» donde la ilusión se constituyó, es decir, un *a priori* subjetivo o drama fundador que buscamos rastrear en las escenas antes expuestas, y que aquí Rozitchner nos ayuda a ver, desde el psicoanálisis, con Edipo. Él denomina «matriz despótica del inconsciente» lo que hemos mencionado en este escrito como «violencia originaria». Para él, el complejo de

Edipo expresa también un drama subjetivo a partir del cual es posible pensar *a posteriori* la imposición de la ley. La amenaza de castración es la forma de resolver el encuentro desigual con el padre. El otro entra a formar parte de su propio cuerpo escindiéndolo, y el enfrentamiento, que antes se desarrollaba afuera, se representa ahora en su propio interior. De esta manera expone cómo se pliega una norma externa o un mandato social en la propia subjetividad, y cómo la obediencia es más eficaz: ya no se trata de obedecer a una autoridad externa, sino solo a sí mismos (Rozitchner, 2012, p. 51).

Todo está jugado aquí desde un comienzo: la contención de la violencia es el resultado de este enfrentamiento que borró el origen, eliminó su momento arbitrario y fundador desde el cual aprendió en nosotros para trazar desde allí un comienzo infinito, fuera del tiempo y de la experiencia, anterior y previo a todo lo que podamos pensar, vivir, recordar y hablar (Rozitchner, 2012, p. 57).

Se trata de la expropiación de la agresividad del hombre como método de dominación social, la expropiación de la fuerza con la que expresaría su antagonismo y rebeldía, el desvío de dirección hacia sí mismo, en una nueva economía o gestión de las fuerzas. Nos encontramos más cerca de considerar entonces el papel subjetivo que cumplimos en cualquier forma de dominación política: la de obedecernos a nosotrxs mismxs. «Lo desconocido no es el futuro —dice Pascal Quignard en uno de sus libros de la serie “Último reino”—. Lo que conoceremos de manera espantosa, bruscamente, son las circunstancias pasadas que permitieron que lo anterior se derramara súbitamente en los cuerpos» (2016, p. 125). Este drama de la conciencia inscribe el enfrentamiento y con él la agresión, la muerte y la culpa como fundamentos de toda significación, pero también la necesidad cultural del castigo. Lejos estamos de la ficción del contrato, o al menos de la idea de un contrato entre iguales. En la medida en que, si lo que amenaza es la muerte, el fundamento de esas relaciones es de una enorme desigualdad, y el drama expresa una escena de obediencia fundadora.

4

¿De qué modo todavía hoy se actualiza aquella violencia originaria —hay sujetos endeudados y emprendedores que invierten sobre sí, responsables de sí mismos

por sus éxitos y fracasos, sujetos pauperizados a los que se deja morir en los márgenes de las ciudades, producción en serie de *homo sacer*—? ¿Cómo se continúa domesticando a este animal civilizado, hoy robotizado, que prorroga la violencia *fuera de sí* mismo, que la ejerce contra la naturaleza o, lo que es lo mismo, la expande en todo su cuerpo inorgánico poniendo en peligro no solo la propia especie sino al conjunto de lo viviente? Suely Rolnik dice que, si la tradición marxista originada en el capitalismo industrial trajo la conciencia de que la expropiación de la fuerza vital humana es la fuente de acumulación del capital, la nueva versión neoliberal del capitalismo nos lleva a reconocer que el objeto de la expropiación ya no es solo humano, sino que alcanza la expropiación de las fuentes de energía vital de la biósfera, es decir, animales, plantas y la vida entera de nuestro planeta (2019, p. 97-98). El «inconsciente colonial-capitalístico», como ella lo llama, captura la fuerza vital, lo que reduce la subjetividad a la experiencia de un sujeto. Esta reducción nos disocia de nuestra condición de vivientes, y nos hace percibir al universo como un objeto exterior. Así, la imagen de sí misma de esta subjetividad queda reducida a la de un individuo (y por lo tanto uno, indivisible). Por eso para Rolnik son dos movimientos los necesarios, uno macropolítico y otro micropolítico: sumar a la protesta programática de las conciencias, la protesta pulsional de los inconscientes (2019, p. 130). Puesto que como Deleuze y Guattari advirtieron en *El Antiedipo*, «las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento» (2012, p. 36), de modo consonante a como entendemos aquí el malestar individual: la reducción a nuestra individualidad, el ajuste de cuentas entre la razón y la animalidad, el desdoblamiento de un cuerpo y un alma, la relación que mantenemos con nosotrxs mismxs, la primera ley y la primera obediencia que nos convierten en humanxs en la llegada al mundo.

En las celdas en las que nos encontramos, nuestro tiempo transmite las noticias en los medios de comunicación masiva. Los periodistas y relatores son varones, blancos y libertarios, profesionales del odio, herederos de la estirpe de la moral débil y reactiva que, mediante una inversión de los valores y el triunfo del nihilismo, hacen de la voluntad de poder no un *crear* sino un *querer dominar*. Han triunfado y dominado la moral reactiva y una política del resentimiento, como puede constatare en el ascenso de las nuevas derechas. Las primicias parecieran decirnos —paradójicamente— que nos hemos liberado de la jaula de la conciencia y de la culpa. Wendy Brown caracteriza al neoliberalismo como una época de «desublimación de la voluntad de poder» (2020, p. 190), haciendo uso

de las nociones de «*desublimación represiva*» de Herbert Marcuse y de «voluntad de poder» de Nietzsche. Su hipótesis es que mientras el nihilismo devalúa los valores (vacíándolos de fundamento y verdad) disminuye el reclamo y la fuerza de la conciencia, pero no para volver a aquella animalidad no gobernada por la fuerza de la conciencia. Si la sublimación de la voluntad de poder —producto de la moralidad judeo-cristiana— fue la de torcer la voluntad contra sí misma, su desublimación envía la voluntad de poder de nuevo *hacia fuera*, liberando al sujeto del látigo y el control de la conciencia, convirtiendo al placer en una herramienta del capital —cabe aquí recordar el final de *La voluntad de saber*, cuando Foucault advierte sobre la ironía del dispositivo de la sexualidad: «nos hace creer que en él reside nuestra liberación» (2009, p. 152)—. Ahora bien, el resultado es un colapso de la voluntad de poder en el que se pierde la preocupación por los otros, lo que Rita Segato menciona como la configuración de una personalidad modal de la fase apocalíptica del capital, la «personalidad psicopática» (2018, p. 111), de un excesivo y nuevo individualismo basado en la meritonormatividad y en la despolitización y deshistorización de la propia configuración subjetiva. La figura de la muerte de dios ya no es completamente adecuada para caracterizar el nihilismo actual porque, como señala Brown, «el nihilismo se intensifica en un mundo que refleja a la humanidad como habiendo llevado a las especies a una miseria sin precedentes y al planeta al borde de la destrucción» (2020, p. 207). Nietzsche lo había vaticinado de distintas formas en las relaciones carnales entre ciencia e ideal ascético, en las que la voluntad de verdad aparece como contraria a la vida.

Esto último nos lleva a una escena final, la escena de una ejecución.

Escena del origen de la filosofía y del final de este escrito

Retomemos nuestro argumento. Hay un acontecimiento subjetivo violento que crea la conciencia para luego poner afuera el drama que la origina. Habíamos mencionado la relación de la experiencia de la conciencia con la verdad, la filosofía como organización racional del mundo por sobre lo irracional, lo vital, lo excesivo, pero también lo paradójico, lo contradictorio, lo múltiple. Nos encerramos en una celda y la verdad se impone con la fuerza de la ley, una verdad tirana que surge violentamente, en el momento en que los instintos se reducen a razonar, a pensar, a calcular.

¿Cómo no sería así si en el origen de la filosofía hay una ejecución? En la escena originaria de la filosofía se nos amenaza con no ejercer el pensamiento más que en los límites y confines de la lógica causal, con vaciar sus argumentos de la evidente relación entre saber y poder. ¿Cómo no sería así si su devenir metafísico ha despolitizado al pensamiento, si aquella escena lo disciplina y constituye tanto a la verdad como a la policía de la verdad?

¡Aleccionamiento de la filosofía! Contamos su historia a partir de la ejecución de quien buscaba despertar la inquietud de sí y de los otros. Fue acusado y condenado por pervertir la mente de los jóvenes atenienses. En el origen encontramos la violencia del origen: como si la propia historia de la filosofía nos advirtiera del riesgo del pensamiento, nos prescribiera la libertad de pensamiento con la condición de no hacer un uso práctico, de que no se traduzca en acciones del cuerpo y en política, frente a lo cual debiera considerarse entonces que aquel «pensad lo que queráis, pero obedeced» no es un acontecimiento propiamente ilustrado. Sócrates, el mártir, reeditado cada vez que se hace uso de la *parrhesía*, también toda vez que se ejerce el pensamiento en una forma alejada de los binarismos y dogmatismos, permitiendo alojar los contrasentidos y las diferencias.

En las escenas originarias —las de la emergencia del alma humana, de una instancia centinela alojada en nuestro interior, y la que cuenta el origen de la filosofía— se descubren el castigo, la culpa, la condena, una ejecución, la muerte reglamentada: una verdad para «un alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma» (Nietzsche, 1998, p. 97).

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- BUTLER, Judith (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CAMPOS SALVATERRA, Valeria (2020). *Comenzar con el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- DELEUZE, Gilles (2019). *Nietzsche*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2012). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

- DERRIDA, Jacques (2021). *La vida la muerte: seminario (1975-1976)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ESPOSITO, Roberto (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Eudeba.
- FOUCAULT, Michel (2001a). Post-scriptum. El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (p. 241-259). Traducción de Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2001b). Foucault étudie la raison d'État. En *Dits et écrits II. 1976-1988*. París: Gallimard.
- (2008). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2009). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2007). *El malestar en la cultura*. Barcelona: Biblioteca Nueva.
- LA BOÉTIE, Étienne (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LORDON, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza.
- QUIGNARD, Pascal (2016). *Sobre lo anterior. Último Reino II*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- ROLNIK, Suely (2019). *Esferas de la insurrección; apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Cactus.
- ROZITCHNER, León (2012). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- SEGATO, Rita (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo.
- SPINOZA, Baruch (2011). *Tratado teológico político*. Madrid: Gredos.

El psicoanálisis, entre las ciencias y la política

Sohar Ruiz

Uno de los propósitos que perseguimos desde hace ya muchos años, en diferentes proyectos de investigación radicados en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, primero dirigidos por la profesora Violeta Guyot y más recientemente por la doctora Marcela Becerra Batán, es problematizar diferentes discursos a partir de lo que se podría caracterizar como múltiples comparecencias entre ellos. Se pretendió, desde el inicio, un diálogo de los diversos saberes que Violeta llamaba *en las fronteras*. En ese clima inicial de los trabajos investigativos circulaban, circulan, filósofos, psicólogos, psicoanalistas, educadores, científicos, etc. Es a título de psicólogo y a partir de la formación analítica que continúo donde encuentro mi lugar.

En el Proyecto de Investigación PROICO 04-0220 «Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas. Normalización, Clasificación y Subjetividad II», en el que actualmente me encuentro, dirigido por la doctora Marcela Becerra Batán y más tarde por mí, hemos problematizado inicialmente las conjunciones y disyunciones de la práctica de la interpretación en diversos campos provenientes de las tradiciones hermenéuticas, sus relevos actuales y la experiencia del psicoanálisis desde las enseñanzas de Freud y Lacan con la orientación de Jacques Alain Miller. Actualmente, nuestro interés está dirigido a formalizar la diferencia entre los procesos de normalización y clasificación y los procesos de subjetivación a partir

de lo que nos enseña de la experiencia del psicoanálisis. A los fines de ubicar las coordenadas de este trabajo me parece de utilidad partir de algunas definiciones iniciales de la interpretación analítica, su relación con la formación y sus posibles implicaciones en un diálogo de fronteras. Problematicar la interpretación, su definición, sus posibilidades y sus límites desde la perspectiva en que Freud la ubica significa señalar las dificultades iniciales. Tomemos en consideración que el problema de la interpretación genera incertidumbres singulares en los postulados freudianos pues ella carece de reglas. Cuando de Freud se esperan, nos espera, él, con el humilde título de «Consejos...». No desconocemos que su campo problemático no le es exclusivo. Pero nos orientamos bajo la pregunta ¿qué la particulariza para que sea psicoanalítica?

Estamos ya lejos de una concepción heroica de Freud, el sabio, el descubridor. Nos parece más correcto ubicarlo como un hombre práctico. Pero aun siendo alguien con tales preocupaciones de su descubrimiento pretende, sin embargo, que sea ubicado en el conjunto de las ciencias naturales. El rigor que adjudica a estas y el carácter no totalizador que de ellas se desprende son solidarios con los ideales científicistas que cumplen una función fundamental en la configuración del psicoanálisis. Paul-Laurent Assoun afirma: «[Freud] no escoge la ciencia de la naturaleza contra una ciencia del espíritu: Freud significa prácticamente que la alternativa no existe, que, tratándose de científicidad, no se puede hablar más que de ciencia de la naturaleza. Freud, aparentemente, *no conoce otra*» (1982, p. 43). Freud, contemporáneo de la denominada querrela de los métodos, no opta por uno u otro para la inscripción del psicoanálisis.

En *Pulsiones y destinos de pulsión* (1979a[1915]) Freud considera que toda ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión, pero que ninguna actividad científica comienza con tales definiciones. El correcto comienzo consiste en la descripción de fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. La descripción implica el uso de ideas abstractas recogidas de alguna otra parte, no solo de la nueva experiencia. En tal estado es imprescindible remitirse al material empírico. Postula entonces la necesidad del trabajo conceptual a partir de convenciones no elegidas al azar sino por sus relaciones significativas con material empírico. Freud iguala su proceder al de las ciencias físicas, donde allí también, aun habiendo logrado definiciones, ellas mismas se encuentran en un constante cambio. Al inicio de *Lo inconsciente* (1979b[1915]) Freud reclama el derecho de suponer algo anímico inconsciente y

trabajar científicamente con esa hipótesis. Esa hipótesis, el inconsciente, resulta «necesaria y legítima». Hacia 1938 dice:

La psicología es también una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser? Pero su caso es de diverso orden. No cualquiera osa formular juicios sobre cosas físicas, pero todos tienen su opinión sobre cuestiones psicológicas y se comportan como si fueran al menos unos psicólogos aficionados. Y aquí viene lo asombroso: que todos —o casi todos— están de acuerdo que lo psíquico posee efectivamente un carácter común en que se expresa su esencia (Freud, 1980, p. 284-285).

El concepto fundamental, en términos de Freud, está en permanente cambio porque no ambiciona una comprensión de la totalidad, a diferencia de las ciencias del espíritu. Así lo señala Assoun (2003):

De modo que esa exigencia absoluta de «conceptos fundamentales» hipotéticos —deductivos— refleja lo presuntuoso de una *Geisteswissenschaften* que tienden a una «concepción del universo» totalizadora. Pues bien, nada puede ser más sospechoso a los ojos de Freud, que traza una línea de demarcación absoluta entre el carácter «totalizador» de una «concepción del universo» y el carácter «parcelador» de la «ciencia» (p. 25).

Las ideas de Lacan al respecto son relativamente homogéneas a las de Freud. En su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1987) dice que el concepto siempre exige un salto que salda un espacio infinitesimal entre la nominación y lo que pretende nominar. Si bien ese salto se produce es justamente a partir de la noción de lo real lacaniano que eso se logra de manera relativa. Aun así y frente a un cambio fundamental de su auditorio —pasa de Sainte-Anne a la École Normale Supérieure ante un público de no analistas ni psiquiatras, con intereses filosóficos y epistemológicos— el trabajo que por ese año lleva adelante es mostrar el edificio del psicoanálisis a partir de lo que él considera los cuatro conceptos sobre los que descansa: el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión. El tratamiento del concepto no pretende ser una configuración clara y distinta. No deja de guardar en su seno lo problemático de lo no elucidado. Dicha manera del tratamiento posible de los conceptos se muestra cercana a la tradición inaugurada por Bachelard o Canguilhem. Para el primero, y según sus propias categorías de real, se trata de aquello que se debería haber pensado; así afectado el pensamiento, eso muestra lo inacabado a cada momento. Respecto del segundo, el concepto en sí implica el problema.

Decidimos en esta comunicación partir de la cuestión de la interpretación justamente porque su uso en el campo del psicoanálisis es controversial, y evidencia el *impasse* entre los enunciados teóricos y las acciones. Siendo la interpretación el procedimiento que responde a la pregunta acerca de lo que podría llegar a resultar enigmático a los fines de procurar la comprensión; siendo, luego de Dilthey, el método propio de las ciencias del espíritu, cabe preguntarse, ¿qué lugar tiene en un cuerpo teórico-práctico el psicoanálisis, que se pretende, en la concepción de su creador, ciencia de la naturaleza?

Para Assoun, la interpretación en Freud es una forma de la explicación. Ambas expresan una operación homogénea. Dice entonces que la interpretación es un procedimiento que explica en el modo interpretativo o interpreta asignando una causa. Y separa lo que denomina el «genial sentido clínico» de Freud de un imperativo explicativo que también le compete. De nuestra parte, intentaremos seguir a Freud a partir de la experiencia analítica propiamente dicha.

Justamente el psicoanalista es convocado en la experiencia a partir de una inicial demanda de interpretación del deseo inconsciente, por donde las posibles certezas adquiridas en las doctrinas y teorías entran en el absoluto campo de las incertidumbres y equívocos por la falta de reglas. La adquisición del conocimiento teórico no garantiza la eficacia de la acción concreta del analista en el dispositivo de la cura. Frente a las incertidumbres que se introducen por la praxis y que las teorías no solucionan Freud postula la necesidad de que la formación incluya de manera radical el análisis del analista. Según Freud, si es que alguien puede reconocer la legalidad del inconsciente en la experiencia ello será el horizonte y el fiel de su orientación por el que podrá intervenir en la experiencia. Además, un largo recorrido del análisis del analista posibilitará que su intervención interpretativa se vacíe de los contenidos personales en la acción. Tampoco alcanza que el analista solo se analice, es necesario que él se someta a una formación intelectual. En efecto, para la adquisición de lo que Freud denomina ciencia de una psicología profunda, y luego de haber sostenido que la educación médica poco aporta a tales fines, como así también haberse definido contra viento y marea que el psicoanálisis sea un capítulo de la psiquiatría, le recomiendo al analista, además de estudiar biología y las diversas clasificaciones psiquiátricas, el estudio pormenorizado de cultura, mitología, psicología de las religiones y ciencias de la literatura. Ciencias del espíritu sin las cuales le resultará imposible ejercer como psicoanalista. Veamos, entonces, los tópicos sobre los cuales Freud propone la formación del analista:

su propio análisis a los fines de descubrir en sí la legalidad del inconsciente, sostenerse en una diferencia crucial con la psiquiatría, recorrer las reflexiones más importantes de las denominadas ciencias del espíritu. Es decir, Freud, que considera que el psicoanálisis forma parte de la ciencia, pretende que el psicoanalista, a partir de su deferencia con el médico, se aproxime a las ciencias del espíritu en su formación. Claro que, ubicado el psicoanálisis en la ciencia, y teniendo en cuenta la formación del analista en sus relaciones con las llamadas ciencias del espíritu, hay un retorno que Freud propone más de una vez que se puede sintetizar con la siguiente pretensión: que contribuya el psicoanálisis a estas últimas. Quisiera citar a Freud y lo que señala en particular respecto de la filosofía. En «El interés por el psicoanálisis» (1913) dice que «la actividad anímica inconsciente obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento» (1980, p. 181). Hacia 1926, en «¿Pueden los legos ejercer el análisis?» (1979), Freud vuelve sobre el problema para decir que la *psicología de lo profundo* resultará indispensable en la elucidación de los problemas que presenta la historia, el arte y la religión. Pero esas serían *pequeñas* contribuciones si solo se quedara con los resultados que se pueden adquirir en los libros. Que aún está por verificarse el más grande aporte: llegar a aceptar que el psicoanálisis es un modo de investigación que sirve localmente en el tratamiento de las neurosis pero que su aplicación es absolutamente más extensa. Que no bastará atenerse a los resultados obtenidos en la bibliografía psicoanalítica. Que los representantes de las diversas ciencias del espíritu se verán llevados de manera indefectible a comprender el análisis sometiéndose ellos mismos a esa experiencia. Pero que al motivo de una formación intelectual quizás se le podría agregar un motivo de otra índole: la pregunta neurótica. Solo entonces el aporte superior del análisis podrá acercarse a su cometido; será que los científicos sociales podrán aplicar, a sus propios materiales, aquello que aprenden en la experiencia analítica más allá de los libros.

La cuestión es disímil para Lacan. El problema que este plantea no tiene la dirección que tuvo para Freud. Aun cuando en varios momentos de su enseñanza se pregunta por la cientificidad del psicoanálisis, el horizonte de su apuesta es cómo definirlo no tanto entre las ciencias sino a partir de las ciencias. El problema para Lacan se desplaza desde muy temprano en su enseñanza. Es así como, en un texto de 1957, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud» (2005),

no se trata de encontrar el argumento que posibilite justificar la inclusión del psicoanálisis en el listado de alguna ciencia, sino que se desplaza a un problema a partir de la verificación de una dimensión del sujeto que el psicoanálisis descubre. Afirma en ese texto que si se tocan las relaciones con la palabra el efecto sujeto que surge allí a partir de la desestabilización del ser, correlativa a la lógica del significante, es decir metáfora y metonimia, y con la consabida resistencia de la significación, se modifican las amarras del ser. Y continúa:

Por esto es por lo que el freudismo, por muy incomprendido que haya sido, por muy confusas que sean sus consecuencias, aparece a toda mirada capaz de entrever los cambios que hemos vivido en nuestra propia vida como constituyendo una revolución inasible pero radical. Acumular los testimonios sería vano: todo lo que interesa no sólo a las ciencias humanas, sino al destino del hombre, a la política, a la metafísica, a la literatura, a las artes, a la publicidad, a la propaganda, y por ahí, no lo dudo, a la economía, ha sido afectado por él (p. 507).

Uno de los momentos privilegiados en el que parece que su enseñanza cambia de rumbo es en el citado seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Se produce una sustitución: viene al lugar de la cientificidad del psicoanálisis una pregunta dirigida a la propia ciencia, ¿qué acontecería en su campo si en ella se incluyera la dimensión del sujeto que el psicoanálisis verifica? Y se responde que el sujeto que de él se desprende es idéntico al sujeto de la ciencia. Toda la cuestión radica, para Lacan, en que la condición para el andamiaje que sostiene a la ciencia implica la eliminación del sujeto de la ciencia, que el psicoanálisis recupera en la medida en que habla. Siguiendo sus propios postulados clínicos, forluido de lo simbólico, retorna en lo real.

La apelación de Lacan a la historia, la lingüística, la antropología estructural, la lógica, la filosofía, la cibernética, la teoría del juego y lo que se presenta como una aspiración de formalización cuasi matemática, primero bajo los auspicios de los esquemas, luego de los grafos, más tarde del álgebra y finalmente de la geometría topológica, son los recursos con los que cuenta para que el psicoanálisis pueda, por una parte, ser transmitido y, por otra, como dice Miller, obtener algunos títulos de nobleza para una práctica aparecida en la humildad del consultorio de un médico vienés. Sin embargo, es Miller (2020) quien ubica la última enseñanza de Lacan en la pretensión de un desamarre absoluto de la dignidad de las ciencias de las que se ha valido durante años. Lacan desarma por completo las referencias de las que se ha valido y se embarca en lo que el propio Miller denomina *psicoaná-*

lisis absoluto. Una clara muestra de este movimiento es que afecta a la ciencia de sostenerse también en un semblante: ella supone que lo simbólico es real. Ese es su real. Mientras que el psicoanálisis supone un real en lo simbólico. Y ese es su propio real. Es por esa separación que aparece en el Seminario 24, por ese desamarrar que comentamos, que es posible producir una mirada retrospectiva a las postulaciones de Lacan a partir del último Lacan, pero también al propio Freud. No se trata ni de buscar un lugar para el psicoanálisis entre la ciencia ni del uso de los enunciados científicos a los fines de una formalización semejante a ella ni de ubicar al psicoanálisis a partir de ella. Pensar bajo los términos de un psicoanálisis desamarrado de las ciencias implica considerarlo como una experiencia inédita de la modernidad tardía. Pero, a la vez, recuperar para él y radicalizar la formulación de que se trataría de una terapéutica que no es como las demás. Si el psicoanalista es el resultado de un psicoanálisis llevado lo suficientemente lejos, el psicoanálisis es una experiencia inédita que produce un inédito: el psicoanalista.

Poner en una misma mesa que Freud pretendió para su descubrimiento un lugar entre la ciencia, aun y a pesar de considerar que el famoso inconsciente era una hipótesis necesaria. Si, por otro lado, recusó cuantas veces pudo que del psicoanálisis podría provenir una *Weltanschauung*, pero que, sin embargo, no se privó de escribir libros como *Tótem y Tabú*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El Malestar en la cultura*, *Moisés y la religión monoteísta* —por nombrar los más comentados—, esto podría producir, luego del recorrido propuesto, cierta incomodidad. Que la antesala de la Ley sea el parricidio. Que la fraternidad sea efectiva a partir de un pacto de sangre y segregación. Que el malestar no sea producto de la contingencia y el desarreglo, sino estructural. Que haya una necesidad estructural de Jefe por amor e identificaciones. Que la contracara de lo que se espera del padre sea su aspecto traumático destinado a la repetición y al síntoma. Quizás y luego del exordio inicial no se correspondan estos recorridos con la elucidación del sabio, del científico, sino con el efecto de alguien que, desde una locación ultra discreta de un consultorio, tiene una pretensión vasta: el advertir e intentar incidir en lo público. En Freud, desde su concepción del mito de origen, es decir, desde el parricidio primitivo en el fundamento de la fraternidad, pasando por su consideración de la existencia de un malestar irreductible y una enigmática identificación primordial, siempre se trata del mismo eje: El Padre. La misma perplejidad quizás puede producir la lectura de la clase del 10 de mayo de 1967, durante el año que Lacan realizó su Seminario 14, «La lógica del Fantasma».

Comentando las consecuencias clínicas del *hacerse rechazar* de la posición neurótica, y saludando, en coherencia con lo anterior, lo que por el momento ha sido una de las decisiones cruciales por aquellos años, proveniente del sur asiático, lanza al menos una vez «cuando recuperemos una sana percepción de lo que Freud nos reveló acaso se dirá no *la política es el inconsciente*, sino simplemente *el inconsciente es la política*» (Lacan, 2023, p. 268). O en el famoso seminario «El envés del psicoanálisis», luego de haber avanzado lo suficiente en la formalización de los cuatro discursos, homologa de manera sorprendente e inesperada la lógica del inconsciente al discurso del amo antiguo y deja para caracterizar lo contemporáneo el discurso universitario, al que llama *amo moderno*.

Vale la pena seguir esta juntura entre psicoanálisis y política para valorar que de parte de Lacan hay una preocupación que vincula, articula, de la política, la triple dimensión que extrae Miller (1998) en sus comentarios: la clínica psicoanalítica, las organizaciones que nos lega Lacan bajo el nombre de Escuela y la política del psicoanálisis en la ciudad, cuya incidencia aún está por verificarse pero que entendemos hoy alude a la posición discreta del analista en lo público.

No es solo una cuestión de estilo que Lacan haya argumentado la cura analítica bajo la lógica de la táctica, la estrategia y la política. Y que justamente en el despliegue del texto «La dirección de la cura y los principios de su poder» (2009) haya dejado caer, como al pasar, que el pivote de ello es lo que ya denomina *deseo del analista*. Pasarán varios años para que esa noción adquiera cierta estabilidad. Solo señalemos que dicho deseo, logrado en el diván de otro analista, implica una conducción política de la cura a partir de la diferencia fundamental entre el Ideal al que el sujeto se identifica para provocar la amabilidad de su lugar y la causa de su deseo que está en otra parte. Esa política lleva a una pregunta acerca de qué organización podría alojar una formación de ese cariz. En el acto de fundación de la Escuela Freudiana de París (2012), Lacan, acompañado por más de 100 personas, dijo: «Fundo —tan solo como siempre lo estuve en mi relación con la causa psicoanalítica—...» (2012, p. 247). Es la interrogación por el llamativo «solo», desmentido por la concurrencia que asiste, que nos podría llevar a algunos núcleos importantes de la política que sostiene la organización que propone por ese acto Lacan: «solo» respecto de la causa analítica, como cada uno que lo desee lo está por ella; «solo» porque no es el Jefe de ningún agrupamiento; «solo» porque se hace responsable de esa experiencia. La soledad responsable causada por el psicoanálisis es lo que define la transferencia analítica de los miembros de

las escuelas lacanianas. Esa causa, además, es singular y articulada en el devenir del análisis de cada quién. Más difícil de ubicar es la presencia política de los analistas y sus escuelas, que no se agota en la toma de posición o no respecto de los temas del contexto.

En la articulación de lo que proponemos el primer aporte del psicoanálisis a lo público es la propia experiencia analítica. En segundo lugar, una discreta advertencia de un malestar irreductible, de los límites de la eficacia de los ideales, de la fragilidad de los lazos, de lo peligroso de una acción total y totalizadora, de la defensa de las democracias que siempre están en peligro.

«No digo [que] *la política es el inconsciente*, simplemente: *el inconsciente es la política*» (Lacan, 2023, p. 268). Veamos: no hay equivalencia entre «la política es el inconsciente» y «el inconsciente es la política». La oscuridad del enunciado es mayor si se ubica la afirmación que precede a esa torsión: el enigma de señalar que eso será posible si se vuelve a una sana percepción de Freud. ¿Es que acaso, como lo ha señalado Eric Laurent, no hay una sencilla sustitución de la relación entre política e inconsciente que va de Freud al propio Lacan? Que la política sea el inconsciente bien podría haber sido la aspiración freudiana si es que, como dijimos antes, ubicamos en el eje de esas reflexiones al padre como protagonista y principio. Y es verdad, además, que el campo de la política es también el lugar de los síntomas, de las formaciones del inconsciente, las fantasías, los fantasmas. Pero, ¿no será que la política es otra cuestión? Si «el inconsciente es la política» hay que partir del inconsciente. El inconsciente es la política, además de suponer varias definiciones anteriores de Lacan (el inconsciente estructurado como un lenguaje, el discurso del Otro, lo que vacila en la causa, etc.), no soluciona de manera definitoria su lógica al emparentarlo a la política. Algunas de las consecuencias que se podrían extraer, a partir de la lectura que realizan Eric Laurent y Miller, y algunas consideraciones que podríamos ir haciendo:

1. Partamos de que la política se mide por su incidencia real, no tanto por el desarrollo de la verdad en su campo.
2. El inconsciente es transindividual; el inconsciente no es una esencia, es un lazo social elucidado y equivalente al discurso del amo.
3. Por lo tanto, el inconsciente no es un solipsismo.
4. Si Freud es hijo de su tiempo, Lacan puede poner al psicoanálisis en el siglo XXI: el lugar y el valor político de la transgresión cambia de Freud a Lacan, de uno a otro, el padre muestra su decadencia como ordenador del goce.

5. Nuestra contemporaneidad pone en el cenit de lo social las satisfacciones en cuanto tal y las convierte en estilos de vida. Hay una promoción del goce que no es la del deseo. Este último depende de la represión y la defensa, el anterior no tiene contradictor.
6. Implica una profunda modificación de los fines de la cura: desde la asunción de la castración, pasando por el heroico más allá del fantasma, a una modesta invención *sinthomática*, a un saber hacer con el síntoma en el final.
7. El desvarío de goce no es el anunciado reino de la libertad prometida; por el contrario, se evidencian signos de un retorno de los diversos discursos autoritarios en el medio de los torrentes de palabras, reales y virtuales, en las que se está inmerso mostrando cómo los sujetos se aferran a la demanda de un Amo que ordene.
8. Sin embargo, también se es contemporáneo de algunos movimientos sociales, como los de mujeres y disidencias sexuales, en los que las multitudes no tienen en común al líder, representante o Jefe que supo tener: como el régimen de las identificaciones ha mostrado sus límites, al mismo tiempo unos nuevos lazos puede que estén surgiendo balizados por modos de vivir la pulsión.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN, Paul-Laurent (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- FREUD, Sigmund (1979a[1915]). Pulsiones y destino de pulsión. En *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIV) (p. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1979b[1915]). Lo inconsciente. En *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIV) (p. 153-213). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1979c[1926]). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XX) (p. 165-244). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1980[1938-1940]). Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis. En *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XXIII) (p. 279-288). Buenos Aires: Amorrortu.

- (1980[1913]). El interés por el psicoanálisis. En *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIII) (p. 165-192). Buenos Aires: Amorrortu.
- LACAN, Jacques (1987). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. México DF: Paidós.
- (2005[1957]). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2009). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2* (p. 559-616). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2012). Acto de fundación. En *Otros escritos* (p. 247-260). Buenos Aires: Paidós.
- (2023). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 14. La lógica del fantasma*. México DF: Paidós.
- MILLER, Jacques-Alain (1998). *Política lacaniana*. Buenos Aires: Colección Diva.
- (2020). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Prolegómenos para una teoría de la intervención social en relación con lo real lacaniano

Nicolás Lobos

*Siempre me disgustó que me comprendiesen.
Ser comprendido es prostituirse.
Prefiero ser tomado en serio como lo que no soy, ignorado
humanamente, con decencia y naturalidad...
Hay suplicios de la inteligencia como los hay del cuerpo
y del deseo. Y de esos, como de los otros suplicios,
[hay un goce.*

Juan Gelman, «Preguntas» (2011, p. 15)

A partir del momento en que uno deja de exigirse un extremo rigor conceptual siempre encuentra la manera de comprender.

Jacques Lacan

INTRODUCCIÓN

Se nos han convocado en esta publicación a pensar las singularidades y resonancias del psicoanálisis en las humanidades, convocatoria que ha interesado también a las ciencias sociales. Trataremos de aportar al debate desde la clínica transdisciplinaria de intervención social. Se trata de un dispositivo de análisis de las prácticas que inauguró Saúl Karsz en Francia en la década de 1980 y que venimos difundiendo en Argentina y otros países de Latinoamérica desde hace unos quince

años. Intentaremos esbozar algunos aportes para una teoría de la intervención social en relación con lo *real* lacaniano. Se trata de una investigación en proceso.

La intervención social es objeto de variados discursos. Por un lado, el tradicional humanismo que se reserva el saber sobre el ser humano, lo que le conviene y lo acertado o no de la dirección que lleva su evolución. En estos discursos predominan las denuncias sobre todas las formas en que la sociedad moderna, tecnológica, neoliberal, se torna de más en más *inhumana*, y se aleja de lo que debería ser. Por otro lado, hoy tienen una presencia dominante en la academia las teorías decoloniales, los estudios de género, los desarrollos críticos de la modernidad y de las instituciones, así como las «epistemologías otras» o «epistemologías del sur». Estos desarrollos suelen señalar con certeza meridiana a las víctimas y a los victimarios y cuestionar radicalmente la idea de objetividad. En estos paradigmas se suele reservar un lugar importante para las luchas identitarias. Dichas teorías han sido pertinentes —incluso indispensables— para conceptualizar y denunciar prácticas segregativas, patriarcales, racistas, heteronormativas, transfóbicas, adultocéntricas y para inclinar a estudiantes y profesionales a tomar partido por los sectores y comunidades explotadas, oprimidas o subalternizadas. Sin embargo, es muy frecuente que se las consuma como bebidas burbujeantes que llevan a los parroquianos a sostener ya sea que «todo es político», ya que «todo es patriarcado» o que «todo es colonialismo», olvidando que, cuando cedemos a la tentación del todo, entramos de lleno en la teología. Con este mismo entusiasmo se suele asumir que la intervención social se ocupa de las víctimas del capitalismo, del neoliberalismo, del colonialismo, del racismo y de la opresión patriarcal, víctimas que habrían caído entonces en una suerte de submundo de la exclusión: individuos, colectivos y comunidades que habrían sido desanudados del lazo social y desplazados hacia los territorios de la Otredad.

Entonces *lo social* estaría hoy constituido por —además de los *pobres*— las víctimas de cierta diferencia absoluta. Así, la tarea de lxs trabajadorxs sociales sería intervenir en lo social, un *no land man's*, territorio en el que lxs profesionales tendrían que desplazarse para restablecer el llamado *lazo social*, entre otras formas, invirtiendo la valoración negativa de esos colectivos para transformarla en luchas identitarias a través de la positivación de la diferencia.

Entendemos el fuerte efecto retórico y político que tiene presentar y denunciar las prácticas segregativas de esta manera. Pero, en realidad, es un problema para la perspectiva del trabajo social dar por sentado que exista algún sector, grupo o

hecho social inasimilable o que constituya una diferencia absoluta. Ni siquiera para ir a su rescate. Hay salvavidas que son de plomo. La locura —por ejemplo— existe, lo que no existe es esa dimensión de otredad o ajenidad completa. La locura implica sufrimiento, situaciones pesadas y difíciles, incluso imposibles de transitar, pero no son lo Otro de la normalidad (que es, por cierto, otra forma de locura). Los locos, aunque puedan pasarla muy mal, no tienen el monopolio del sufrimiento. La locura no es, por supuesto, ni una nimiedad ni una banalidad, pero tampoco constituye esa Otredad en tanto lo ominoso imposible de entender o de soportar ni, simétricamente, podemos asociarla livianamente con la genialidad, la creatividad o lo verdaderamente disruptivo y revolucionario. Tampoco los públicos usuarios de las políticas sociales tienen el monopolio del sufrimiento ni están cubiertos por un manto de gloria. El problema no es poner a los locos en el lugar del Otro o de la Otredad, el problema es dar por sentado que exista ese lugar. De la misma manera, cualquiera sea el fenómeno social que se quiera analizar, no existe ese territorio absolutamente Otro. Incluso Auschwitz no es radicalmente inasimilable. Los monstruos no existen y —aunque nos pese a un alto porcentaje de los seres humanos— Hitler no era un monstruo ni venía de otro planeta. Los lugares de lo Mismo y lo Otro son fantasmáticos e imaginarios. No hay nada completamente inasimilable o asimilable. Nadie está totalmente cuerdo ni totalmente loco, nadie siente que tiene el cuerpo que se merece y los llamados *excluidos* están incluidos en lazos sociales que nos perturban y nos inquietan y de los que nos gustaría apartarlos (delincuencia, venta de drogas, prostitución, cartoneo, cachureo, vida en situación de calle, corrupción política, clientelismo, evasión impositiva, etc.), pero de ninguna manera están fuera de la sociedad. La dificultad de la intervención social no radica en la ausencia de lazo social, sino en la diversidad de lazos, muchos de los cuales nos inquietan. Si la venta de drogas, el robo de cubiertas o de celulares, la prostitución o la situación de calle para infancias o adultos son difíciles de abordar no es porque no haya allí lazo social; todo lo contrario, es porque el lazo que está funcionando en esos casos está bien anudado y para nada exento de gratificaciones.

En realidad, no son los *pobres*, los *adictos* o los *excluidos* el target de la intervención, tampoco lo son los *problemas sociales*, como si pudiéramos producir una sociedad sin problemas. Nadie es pobre, adicto, delincuente ni psicótico. Un diagnóstico de psicosis, estar en conflicto con la ley, transitar por situaciones de pobreza o tener conductas adictivas constituyen datos importantes, pero no señalan esencias

ni describen el ser de estos sujetos. No es el *ser* o la identidad lo que está aquí en juego. Ni la psicosis ni la pobreza ni el consumo de sustancias agota el ser completo de nadie. Una persona puede tener un diagnóstico de psicosis, pero además tal vez tenga un oficio, seguramente tendrá saberes e ignorancias, una familia que lo oprime o que lo abandonó o que está demasiado presente, amigos peligrosos o confiables, enemigos honestos o arteros, seguramente tendrá algún talento, muchos miedos, algunas cobardías... El diagnóstico de psicosis es un dato más.

La intervención no se ocupa, entonces, de los *pobres*, los *excluidos* o las *víctimas* del capitalismo, del colonialismo o del patriarcado. La intervención se realiza sobre las condiciones de reproducción social de ciertos grupos, los «clientes solventes» (Karsz, 2007) de las políticas sociales y en situaciones concretas. Tampoco se realiza sobre las subjetividades o sobre las identidades. El goce de cada sujeto es un dato que podemos tener en cuenta, pero no es nuestro objeto de intervención. Se interviene en el seno de situaciones. El trabajador social o el interviniente en general es parte de la situación de intervención, no viene de afuera o de arriba. Lxs trabajadorxs sociales son parte de la *cuestión social* de la misma manera que el psicoanalista es parte de la situación en que se expresa algo del inconsciente del analizante.

Tampoco se trata de *lo social* como de un ámbito diferenciado, ni de formar a lxs trabajadorxs sociales como baqueanxs de los territorios extramuros donde se desarrolla *lo social*. Lxs trabajadorxs sociales no son lxs expertxs en la lucha contra el neoliberalismo y sus mecanismos de exclusión. Si bien es cierto que las sociedades occidentales están, de más en más, explícitamente separadas en barrios privados y zonas para pobres, no es pertinente para el trabajo social abordar los temas de esta manera. Tal vez sí lo sea para la policía, pero no para lxs trabajadorxs sociales.

DEFINICIÓN DE INTERVENCIÓN SOCIAL

La intervención social es una práctica que busca incidir en algunas *condiciones de reproducción social* frente a ciertos efectos del capitalismo, del neoliberalismo, del racismo y de las prácticas patriarcales y neocoloniales y que implica, para ello, la movilización de agentes y de recursos materiales e ideológicos. La intervención social se dispara en situaciones en las que están implicados usuarios y profesiona-

les que echan mano a los recursos materiales y simbólicos de las políticas sociales y a las herramientas que aportan las teorías, los discursos y los conceptos propios del trabajo social. La intervención profesional, siempre a la vez teórica y en situación, busca producir, a partir de una toma de partido ideológica, conocimiento argumentado, tendencialmente objetivo sobre situaciones concretas que, junto con algunos recursos materiales, promueve cierta distensión, apertura, oxigenación de lo real de algunas situaciones de intervención, sobre todo en el registro de las condiciones ideológicas de reproducción social. Contribuye así a paliar algunos efectos del capitalismo sin atacar su estructura ni cuestionar su existencia. La producción de una distancia al interior de lo real de algunas situaciones de reproducción social puede derivar eventualmente en alguna transformación en lo real de la situación. La intervención social es, entonces, una movilización de recursos realizada por un interviniente principal (profesional, servicio, institución, ONG) en la que los usuarios (individuales o colectivos) facilitan dicha intervención o se resisten u oponen a ella al punto de desviarla, al menos en parte, de sus objetivos iniciales, lo que, por otra parte, es constitutivo de la estructura de dichas prácticas. No debemos olvidar que también contribuye a la reproducción pura y simple del sistema, puesto que, como toda otra práctica, el trabajo social no es un bloque sino una coexistencia de tendencias opuestas.

Una situación de intervención es un entramado de lógicas. Más que los sujetos intervinientes (los profesionales con sus ideales, emociones, desfallecimientos, temores o convicciones) y más que los usuarios (sus formas de gozar, solidaridades, corajes, egoísmos, vicios o virtudes) las *lógicas* son las protagonistas estelares de la situación. No se trata entonces de señalar «este usuario es machista», «este médico es autoritario», «este joven es adicto», «esta mujer es psicótica», «este niño es violento» o «esta persona es víctima». Los sujetos —de la misma manera que las instituciones— son portadores, no autores, de las ideologías que encarnan. Lo que tenemos que identificar en la situación son las prácticas machistas, neoliberales, autoritarias, médico-hegemónicas, adictivas, victimizantes o racistas que la vertebran, prácticas a la vez ideológicas e inconscientes, es decir, formadas tanto por argumentos, imágenes e ideales como por afectos y goces.

Las prácticas de intervención social son materiales, tienen una autonomía relativa y aunque los sujetos intervinientes sean parte importante de la situación, no son decisivos. Las prácticas de intervención son procesos sobredeterminados, es decir que no responden sobre todo a decisiones individuales ni tampoco son

acciones *sobre los pobres* o *sobre las víctimas*: son acciones que tratan de incidir en las condiciones ideológicas y materiales de reproducción social de los usuarios de las políticas sociales. La intervención social contribuye así a dinamizar lo real de las situaciones a las que se enfrenta y, a la vez, prevenir crisis estructurales al interior de la sociedad de clases.

La clínica, por su lado, es una intervención sobre las prácticas de intervención. Es una práctica que propicia la producción de una distancia al interior de lo real de las intervenciones sociales que se ofrecen al análisis a través de la elucidación de las lógicas que las articulan. Estas son —para la clínica transdisciplinaria— la *lógica de la ideología* y la *lógica del inconsciente* anudadas.

La lógica de la ideología señala encadenamientos, articulaciones de significantes, discursos, instituciones, normas, leyes, intereses y goces presentes en las prácticas, encarnadas en los cuerpos que trabajan, hacen o producen. No hay ideología sin lucha de clases, pero tampoco sin lucha de género, de etnias, de generaciones, de estamentos, de jerarquías profesionales, etc. Las lógicas inconscientes, por su parte, señalan significantes, deseos, goces, pulsiones y apegos. Las primeras no funcionan sin las segundas y viceversa: ninguna ideología deja de producir un goce inconsciente y ningún síntoma, deseo o goce inconsciente carece de articulación ideológica. La lógica ideológica, anudada a la lógica inconsciente, señala entonces las articulaciones de elementos heterogéneos cristalizados a lo largo de la historia y de las luchas que se encarnan en las prácticas. Las prácticas son cuerpos sexuados parlantes que producen, se reproducen y reproducen las condiciones de producción articulados por lógicas ideológicas y lógicas inconscientes anudadas.

Élisabeth Roudinesco (2015) lo ha dicho de la siguiente manera:

Freud siempre pensó que lo que él descubría en el inconsciente anticipaba lo que sucedía a los hombres en la realidad. Por mi parte, he decidido invertir esa proposición y mostrar que lo que Freud creyó descubrir no era, en el fondo, sino el fruto de una sociedad, de un entorno familiar y de una situación política cuya significación él interpretaba magistralmente para presentarla como una producción del inconsciente (p. 14).

Entonces, a la consigna marxiana «La historia es la historia de la lucha de clases» habría que agregarle «La historia es el inconsciente», entendiéndolas desde siempre ya anudadas.

«Clínica» quiere decir, desde esta perspectiva, no solo la mirada *in situ*, al lado de la cama (*clinos* = cama), sino, *inmanente a las prácticas*. Clínica, en este sentido,

no señala la tensión de lo existente con respecto al ideal —al estilo de mucha teoría crítica que tiende de esa manera a buscar la redención o la reconciliación— sino que pretende abrir lo real de cada situación concreta en sus dimensiones, alternativas y variantes posibles. La clínica a través de la práctica de lectura de las situaciones de intervención puede dislocar algunos goznes de lo real monocorde y unidimensional y hacer visible lo múltiple de cada coyuntura. Es decir, se trata de una práctica de lectura de las prácticas que intenta producir un espacio y una distancia al interior de lo real de las intervenciones sociales analizadas.

Muchas veces el sentido común, las prácticas institucionales, los diagnósticos psicológicos, sociales, psiquiátricos e incluso las teorías críticas pueden aplanar lo real (volviéndolo superyoico, normalizador y moralizador). La intervención social debería hacer lo contrario. En oposición a las prácticas que lo aplanan, la intervención social puede expandir lo real mediante la disolución de supuestos, la apreciación de matices y la valoración de alternativas.

Intervenir es un *venir entre*, no un venir sobre. El interviniente está adentro, forma parte de la situación, de la misma manera que los usuarios, las políticas sociales y las instituciones. Se podría definir la intervención social como una movilización de recursos materiales e ideológicos según una toma de partido (ya dijimos que la neutralidad es imposible) para incidir en la reproducción de las condiciones de producción en ciertas situaciones concretas dentro de las sociedades capitalistas y que contribuye, en lo posible, a modificar lo inmóvil, aplanado u opresivo de algunas situaciones sin modificar la estructura social. Otra manera de decirlo es que en trabajo social se interviene con públicos estandarizados que califican para las políticas sociales vigentes en un cierto país y en un cierto momento histórico.

LA CUESTIÓN SOCIAL NO ES UN DESPERFECTO

La sociología clásica ha imaginado distintas formas de ingeniería social con la ilusión de arreglar lo que no funciona en la sociedad. Mucha sociología crítica y muchos textos de trabajo social parten del supuesto de la existencia de un ente real llamado *sociedad* y, a partir de allí, presentan la *cuestión social* como un desperfecto o conjunto de desperfectos producidos por el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado o el neoliberalismo (o bien todo junto). Frente a estas averías las

ciencias cuyo objeto de estudio es —en sus términos— *lo social* podrían encargarse de que las cosas vuelvan a funcionar correctamente.

Tenemos que diferenciarnos de esta perspectiva. El trabajo social no interviene sobre la pobreza ni sobre los problemas sociales ni sobre los sectores populares ni sobre el Otro en tanto excluido. Interviene en ciertas relaciones de reproducción social, en el seno de situaciones específicas transitadas por usuarios de políticas sociales e institucionales que constituyen la *cuestión social* en tanto construcción positiva y no como problema a solucionar.

Lacan escribe «la mujer no existe», sin el artículo, para referirse de esta manera a la inexistencia de la esencia, no solo de la mujer, sino cualquier esencia. Esta fórmula no quiere señalar que el *enigma de la mujer* sea inaccesible, sino que no hay allí ningún enigma al cual acceder. Apliquemos la misma lógica a *lo político* o a *lo social*, es decir, considerémoslos en cuanto barrados. Esto implica que no hay esencia de *lo político* que lo haga funcionar con autonomía, no hay esencia de *lo social* que lo haga funcionar con leyes propias. No tenemos que descubrir la supuesta esencia de lo social ni sus leyes para poder intervenir con eficiencia o con inteligencia. Lo que hay son prácticas sociales —científicas, políticas, pedagógicas, de intervención— vertebradas por lógicas ideológicas e inconscientes y caracterizadas por una autonomía relativa.

LO REAL LACANIANO Y LAS PRÁCTICAS DE INTERVENCIÓN SOCIAL

«Lo real es lo imposible», dice Lacan. Lo imposible de ser subsumido completamente en lo simbólico. En esta fórmula escuchamos un eco de la decepción freudiana cuando, a pesar de los esfuerzos analíticos, no todo lo reprimido vuelve a la conciencia. Esto significa que resta siempre un núcleo imposible de acceder, una roca dura. Desde Lacan se afirma que lo real, en cuanto imposible, surge como un *impasse* de la formalización. Esa dificultad, esta cierta invalidez del lenguaje, es la que deja pasar lo real. Lo real, de esta manera, solo se nos presenta por la insuficiencia de lo simbólico. El lenguaje siempre exagera o se queda corto. Hay una imposibilidad estructural para el acoplamiento entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Esto se ha formulado por Lacan también en la alocución «no hay relación sexual». Es decir, el sujeto y el objeto de conocimiento no funcionan como el yin y el yang. La sensación de comprender responde a la ilusión de que se han

acoplado el sujeto y el objeto de conocimiento. «A partir del momento en que uno deja de exigirse un extremado rigor conceptual siempre encuentra la manera de comprender» (Lacan, 1992, p. 160). El rigor conceptual va en dirección contraria a la necesidad de comprender.

Otra formulación de lo real lacaniano es la que afirma que «lo real vuelve siempre al mismo lugar». Con esta fórmula se quiere señalar *lo necesario*, lo que no puede ser de otra manera. Por ejemplo, la recurrencia de los ciclos de la naturaleza, las órbitas de los planetas, así como la repetición neurótica, es decir, el *síntoma*. En ese sentido, lo real es lo que no cesa de escribirse, lo que se repite más allá de nuestros propósitos, deseos y anhelos, lo que funciona más allá del sujeto. Identificar las lógicas ideológicas e inconscientes transindividuales que rigen lo real es producir conocimiento tendencialmente objetivo y es lo que tratamos de lograr en la clínica.

Por otro lado, Lacan también difundió la fórmula de lo real como *lo que no cesa de no escribirse* en el sentido de imposible de ser subsumido en el orden humano, vacío nodal, núcleo traumático imposible de soportar. Esta formulación, como hemos dicho, no nos parece pertinente para pensar la intervención social. En este sentido, somos spinozianos. Lo Mismo y lo Otro son modos de una sola sustancia. Lo real no es un abismo con respecto al mundo humano, aunque la angustia, el dolor extremo y la muerte representen para nosotros el *sin sentido*, este *sin sentido* no nos es ajeno.

«Lo real es sin ley», dice el último Lacan. Nosotros lo entendemos en el sentido de que solo existe conocimiento de la situación. Lo real es siempre coyuntural y en situación y no se lleva bien con las leyes universales. Toda clasificación es una defensa contra lo real. Por eso valoramos el *uno por uno* y la práctica de lo singular.

Cuando decimos que no es posible el conocimiento completo de lo real estamos apoyándonos también en Marx y en Nietzsche. Para ellos, lo que hace posible el conocimiento, y es previo a los universales, es la lucha. En medio de la lucha aparecen y se esgrimen las ideas de sociedad, universalidad, cultura o civilización, que se presentan como imparciales, pero que son más bien artefactos bélicos en manos de las fuerzas en pugna. En este sentido, el universal es suplementario y supletorio, producto de la astucia de las facciones para torcer la voluntad del adversario. No hay complementariedad entre el dominador y el dominado o entre el capital y el trabajo. La lucha, el enfrentamiento, la dominación, son la causa ausente de lo que pasa en las formaciones económicas y sociales. Las tareas del patrón y del obrero no son complementarias. El patrón desearía poder producir

sin los obreros y que la fábrica funcionara sin sindicatos ni sueldos ni aportes jubilatorios, en fin, que funcionara *realmente bien*. El obrero desearía poder producir sin patrón, sin horarios ni órdenes ni capataces. Se trata de completudes frustradas. La lucha de clases no es la lucha por un sueldo mejor o por la paritaria que acople finalmente los intereses de burgueses y proletarios, en realidad, cada clase brega por una universalidad imposible de realizar sin la transformación radical del sistema. No podemos sino estar de un lado o del otro, también por esto es que el conocimiento completo de lo real es imposible. Esta universalidad fallida se llama *ideología* en términos marxistas y *fantasma* en términos lacanianos. No existe metalenguaje, no existe mirada de Dios que nos habilite a ver el mundo con neutralidad.

Sin embargo, inmediatamente después de afirmar esto tenemos que posicionarnos frente a la tendencia a escuchar dicha frase como una impugnación lisa y llana del conocimiento y la objetividad. Neutralidad no es lo mismo que objetividad. Si bien la neutralidad es imposible, la objetividad es indispensable (Karsz, 2017). Objetivo no significa irrefutable, todo lo contrario, significa argumentable, debatible, rectificable y producto de una tarea generalmente colectiva. La tarea del psicoanalista, como la del clínico de las prácticas de intervención, la del cientista social o la del trabajador social, es producir conocimiento tendencialmente objetivo sobre la situación a analizar manteniendo siempre el elemento desestabilizador de lo real lacaniano en el centro de la teoría.

CONCLUSIONES PROVISORIAS

Los humanismos se esfuerzan por separar lo humano de lo inhumano; en este sentido, no nos son útiles a la hora de la intervención social más que como declaraciones de compromiso con determinados ideales. Tampoco nos ayudan ciertas modulaciones de las teorías críticas que señalan con certeza blindada a las víctimas y a los victimarios, a los excluidos y a los subsumidos en la otredad. Una de las razones de que se recurra a ellas tan asiduamente es que satisfacen la necesidad imperiosa de comprender rápida y fácilmente. Muchas teorías vienen como anillo al dedo para responder a esa necesidad estructural del discurso universitario. Si frente a una situación recurrimos al «hay una causa que lo explica todo» lograre-

mos advertir sin fisuras un fenómeno social o una situación, pero perderemos la oportunidad de delinear lo real y producir conocimiento tendencialmente objetivo.

Lo real nunca es absolutamente asimilable ni comprensible, pero tampoco absolutamente inasimilable o incomprensible. Para terminar de ubicar este punto es necesario aclarar que tomamos posición desde las «filosofías del saber, la racionalidad y el concepto» y no desde las «filosofías de la experiencia, del sentido y del sujeto», según la clasificación de Foucault (2012, p. 252). Entre las primeras figuran Bachelard, Koyré, Canguilhem, el propio Foucault, Lacan, Bourdieu, Castel, Passeron; en las segundas, Sartre, Merleau-Ponty y diversos humanismos. Siempre que aparece la noción de sujeto en lugares estelares aparece la necesidad imperiosa de comprenderlo todo y completamente. Para la intervención social es importante pensar lo real como procesos sin sujeto. Procesos articulados por lógicas transindividuales, es decir, sobredeterminados, haciendo la aclaración de que no es una sobredeterminación exclusivamente simbólica. Para nuestra perspectiva se trata de sobredeterminación real, histórica, y esto hace una diferencia con respecto a esencialismos, tanto positivos como negativos.

En definitiva, el combo de teorías críticas omniexplicativas, luchas identitarias (tan necesarias políticamente como inespecíficas para el trabajo social), la rápida asignación de los lugares de víctimas y victimarios en las teorías más visitadas, la indefinición de trabajo social tan en boga y el uso cada vez más frecuente de las nociones de Otro y otredad para nombrar al sujeto de la intervención —incluso el uso de la noción de *lo social* como un ámbito completamente autónomo— han oscurecido más que clarificado el campo del trabajo social y han llevado a pensar la *cuestión social* como un desperfecto, como *problemas sociales*, anomalías que habría que corregir para acceder finalmente a una sociedad sin problemas.

Si, en cambio, partimos de una definición rigurosa de trabajo social —por ejemplo, la desarrollada por Saúl Karsz (2007)— e intentamos construir una teoría específica de la intervención social que ubique el anudamiento de las lógicas ideológicas y las lógicas inconscientes junto con la noción desestabilizadora de *lo real* lacaniano en el centro de la misma teoría podríamos salvar varias de estas dificultades. Ubicar *lo real* lacaniano en el lugar central nos ayuda a entender que la neutralidad es imposible a la vez que promueve la *docta ignorancia* en la disciplina o, al menos, nos ayuda a estar advertidxs sobre la conveniencia de retrasar el *momento de comprender*. Lo real lacaniano funciona como un límite a la pregnancia de la imagen y a la sed de completud que obstaculizan la apreciación y el

despliegue de la situación en su complejidad y dilemas. Trabajar con este límite presente ayuda a expandir lo real mediante la disolución de supuestos, la apreciación de matices y la valoración de alternativas. Lo real lacaniano colabora de esta manera a enfocarnos en la potencia de la intervención social para producir conocimientos tendencialmente objetivos —es decir, argumentados, debatibles, provisorios, rectificables y colectivos— y que, al mismo tiempo, sean eficaces con respecto a lo que realmente puede hacer y deje de culparse de no hacer lo que de ninguna manera podría.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*.

Buenos Aires: Paidós.

FOUCAULT, Michel (2012). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.

KARSZ, Saúl (2004). *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*.

Barcelona: Gedisa.

— (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*.

Barcelona: Gedisa.

— (2017). *Affaires sociales, questions intimes*. París: Dunod.

LACAN, Jacques (1992). *El Seminario. Libro 2: El yo y la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

ROUDINESCO, Élisabeth (2015). *Freud. En su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires: Debate.

III Teorías, estilos e inscripciones

*«El estilo es el hombre». Comentario a la «Obertura»
de los Escritos de Jacques Lacan*

Ricardo Ibarlucía

Hace unos años, Alejandra Ruiz Lladó, miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y editora de la revista *Lapsus calami*, me invitó a reflexionar en un encuentro de psicoanálisis sobre una frase del naturalista y escritor francés Georges-Louis Leclerc de Buffon que Jacques Lacan cita al comienzo de la «Obertura» de sus *Escritos*: «El estilo es el hombre mismo» (1966, I, p. 14-17).¹

Durante la lectura y relectura de este prefacio, que se prolongó mucho más allá de mi primera aproximación, fui acumulando glosas y notas marginales con el único propósito de esclarecer las formulaciones complejas, y, por momentos, oscuras, de Lacan. La tarea desembocó en una traducción de sus pasajes principales, acompañada de un conjunto de comentarios a través de los cuales solo intento echar luz sobre sus articulaciones filosófico-literarias, señalar fuentes iconográficas que, hasta donde sé, no han sido identificadas y corregir los malentendidos que pueden haber surgido a causa de ciertos errores en la edición castellana de los *Escritos* de Lacan publicada en Buenos Aires en 1975.

1 Encuentro de Psicoanálisis «Cuestión de estilo», organizado por Convergencia. Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 19 de mayo de 2018.

(1-5) «*Le style est l'homme même*», répète-t-on sans y voir de malice, ni s'inquiéter de ce que l'homme ne soit plus référence si certaine. Au reste l'image du linge parant Buffon en train d'écrire, est là pour soutenir l'inattention.

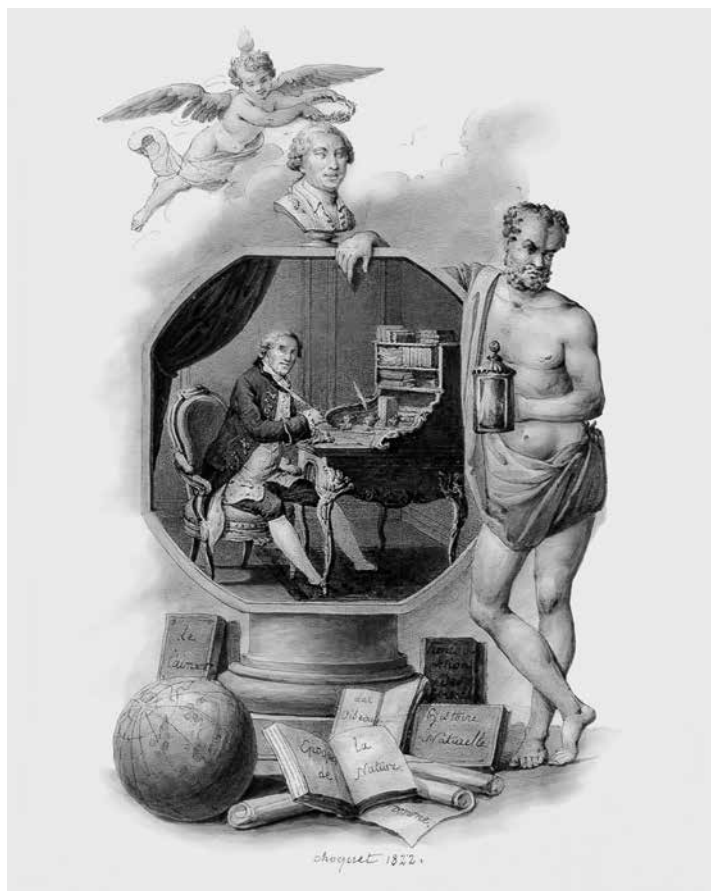
«El estilo es el hombre mismo», repetimos sin ver malicia en ello, ni preocuparnos de que el hombre ya no sea una referencia tan cierta. Por lo demás, la imagen del lienzo que orna a Buffon en trance de escribir está ahí para sostener la inatención.

El primer párrafo de la «Obertura» construye una *mise en abyme*. La frase de Buffon —según parece sugerir Lacan— se asume como una cita de autoridad, sin atender a su contexto de enunciación ni al hecho de que el objeto denotado —el hombre, el ser humano— carece de un significado fijo, estable, permanente. Digamos, ante todo, que procede del célebre *Discours sur le style* (*Discurso sobre el estilo*) pronunciado por Buffon el 25 de agosto de 1753, al incorporarse como miembro de la Académie Française:

Las obras bien escritas serán las únicas que pasarán a la posteridad: la cantidad de conocimientos, la singularidad de los hechos, la novedad incluso de los descubrimientos, no son seguros garantes de la inmortalidad. (...) Esas cosas están fuera del hombre; el estilo es el hombre mismo (Buffon, 1872, p. 23-24).

A continuación, Lacan evoca el *Portrait de Buffon assis à son secrétaire* (*Retrato de Buffon sentado ante su secretario*) (1822) realizado por Pierre-Jean-Baptiste-Isidore Choquet (figura 1). La imagen del naturalista, sentado frente a su escritorio detrás de un cortinado, con una pluma en la mano y ataviado a la moda del siglo XVIII, con peluca barroca y «traje a la francesa» —*culotte, veste y justaucorps*—, aparece en este grabado alegórico proyectada en un gran espejo octagonal, sobre cuyo borde superior puede verse su propio busto, al que un angelote corona con una tiara. Un hombre griego vestido con una especie de exomis —una túnica anudada a un lado que termina en forma de taparrabo— apoya una mano sobre el marco, mientras sostiene en la otra una lámpara, símbolo del conocimiento y la civilización. A sus pies, junto a un globo terráqueo, se apilan los manuscritos de las obras de Buffon: *Les époques de la Nature* (*Las épocas de la naturaleza*) (1778) y diversos tomos de su *Histoire naturelle* (*Historia natural*) (1749-1788).

FIGURA 1. Pierre Jean-Baptiste Isidore Choquet, *Portrait de Buffon assis à son secrétaire* (1822).



Fuente: Musée Buffon, Montbard.

Ahora bien, si nos representamos al hombre como en la alegoría de Choquet, seguramente lo perderemos de vista. El hombre mismo queda fuera de nuestro foco de atención, lo que propicia un malentendido que el *lapsus* en la traducción al español amplifica de manera muy graciosa. Tomás Segovia —supervisado por David Nasio y el propio autor, según se indica en los créditos del libro— divide al hombre de Buffon y le fabrica un doble a medida: «la imagen del lienzo» (*l'image*

du linge) se transforma en «la imagen del mono» (*l'imagen du singe*) imitando a Buffon «en trance de escribir» (Lacan, 1975, 1, p. 3).

La figura que emerge en la traducción española resulta inquietante. El popular mono de Buffon, héroe de la mitología infantil atesorada en manuales escolares, historietas y tarjetas coleccionables (Levacher, 2011), con los que crecieron los hombres y mujeres de la generación de Lacan, irrumpe como una manifestación del inconsciente resquebrajando la imagen racionalista del hombre del Siglo de las Luces (figuras 2 y 3). Este mono, que también fue dibujado por Pablo Picasso (figura 4), es el *bufón* de Buffon, si se nos permite hablar así: el *alter ego* del animal racional, que bien podría representar el arte, como el chimpancé vestido de militar en *Woyzeck* (1836-37) de Georg Büchner, o llamarse Rotpeter, como el orangután del «Ein Bericht für eine Akademie» [Informe para una academia] (1917) de Franz Kafka, autor de un discurso que parodia las teorías evolucionistas, de las que la *Histoire naturelle* de Buffon sería un antecedente, al plantear que la única diferencia entre hombres y primates, más allá de sus grandes identidades morfológicas, residía en el pensamiento.

Pero también podría tratarse, más en el espíritu de Lacan, del orangután del relato «The Murders in the Rue Morgue» («Los asesinatos de la calle Morgue») (1841) de Edgar Allan Poe, donde hace su entrada en escena el detective C. Auguste Dupin, protagonista de «The Purloined Letter» [«La carta robada»] (1844), a cuyo análisis está dedicado el primer trabajo de los *Escritos*. A propósito del título en francés de este cuento, «La Lettre volée», Lacan comentaba, líneas más abajo, con un juego de palabras que la edición castellana explicita entre paréntesis, un gesto que, en pos de la claridad, he decidido reproducir, aunque no deo de sentirlo intrusivo:

(46-52) *Ce «vol de la lettre», on le dira la parodie de notre discours : soit qu'on s'en tienne à l'étymologie qui indique un accompagnement et implique la préséance du trajet parodié ; soit qu'à rendre le terme à son emploi commun, on en voie conjurée l'ombre du maître à penser, pour obtenir l'effet que nous lui préférons.*

Este «robo (vuelo) de la carta (letra)» se dirá la parodia de nuestro discurso: sea que uno se atenga a la etimología que indica un acompañamiento e implica la precedencia del trayecto parodiado; sea que, al restituir el término a su empleo común, se vea en él conjurada la sombra del maestro de pensamiento, para obtener el efecto que nosotros preferiríamos.

FIGURAS 2 Y 3. Izq: *Le Singe de Buffon* (c. 1890). París. Tarjeta comercial. Der: Buffon, *Histoire naturelle* (1789), plancha



Fuente: Bibliothèque National de France

FIGURA 4. Pablo Picasso, *Le singe* (1942). Ilustración para la *Histoire naturelle de Buffon*.



(6-14) *Une réédition du Voyage à Montbard (publié an IX chez Solvet, posthume) de la plume d'Hérault de Séchelles, titre qui reprend une Visite à Monsieur de Buffon de 1785, serait propice à plus de réflexion. Non pas seulement de ce qu'on y goûte un autre style qui préfigure le meilleur de nos reportages bouffonnants, mais de rendre le propos lui-même à un contexte d'impertinence où l'hôte ne le cède en rien à son visiteur.*

Una reedición del *Viaje a Montbard* (publicada en el año IX por Solvet, de forma póstuma) de la pluma de Hérault de Séchelles, título que retoma una *Visita al Sr. de Buffon* de 1785, sería propicia para reflexionar más. No solamente porque degustamos allí otro estilo que prefigura lo mejor de nuestros reportajes bufonescos, sino por llevar al sujeto mismo a un contexto de impertinencia donde el anfitrión no cede en nada a su visitante.

Lacan hace referencia al relato satírico que Marie-Jean Hérault de Séchelles escribió sobre su visita al conde de Buffon en su castillo de Borgoña en 1785. Este opúsculo —un volumen de 53 páginas *in octavo*— fue publicado por primera vez sin nombre de autor bajo el título *Visite à Monsieur Buffon* y fue reeditado en una versión aumentada como *Voyage à Montbard* por Aubin L. Millin, con el sello de la librería parisina Solvet, en 1801, año IX de la Revolución, según el calendario republicano adoptado en 1792 (figura 5).

Cuando Hérault de Séchelles publicó esta crónica con sus mordaces impresiones sobre la personalidad y los escritos de Buffon se encontraba en los comienzos de su trayectoria política. Con apenas dieciocho años, había sido el magistrado más joven del rey en el tribunal de Châtelet y acababa de ser designado abogado general del parlamento por el favor de María Antonieta. A sus ojos, Buffon era un genio y una persona vanidosa, cínica en materia de religión e intransigente ante las consultas y observaciones que se le dirigieran. Durante su visita, Buffon solía repetir «el estilo es el hombre mismo» y añadía «los poetas no tienen estilo porque están constreñidos por la medida del verso, que los convierte en esclavos» (Hérault de Séchelles 1840, p. 12). Cuando se le preguntaba por el estilo de Jean-Jacques Rousseau respondía que era mejor que el de otros, pero que tenía «todos los defectos de una mala educación: usa demasiado la interjección, la exclamación por adelantado, el apóstrofe continuo» (p. 12).

FIGURA 5. Adolphe Lalauze, aguafuerte para *Voyage à Montbard* de Hérault de Schelles, París (1840).



(15-20) Car l'homme agité en l'adage déjà classique à cette date d'être extrait d'un discours à l'Académie, s'avère en ce crayon être un fantasma du grand homme, qui l'ordonne en scénario pour y prendre sa maison entière. Rien ici qui relève du naturel, Voltaire là-dessus, on s'en souvient, généralise méchamment.

Pues el hombre blandido en el adagio ya clásico en esa fecha por haber sido extraído de un discurso en la Academia resulta en este boceto un fantasma del gran hombre, que lo ordena en un argumento para apoderarse allí de toda su casa. Nada hay aquí que sea natural: Voltaire, recordemos, generaliza sobre esto maliciosamente.

Voltaire, que rivalizaba con Buffon sobre algunos temas científicos, decía maliciosamente que el estilo de su *Histoire naturelle* no era «tan natural» y que, en vez

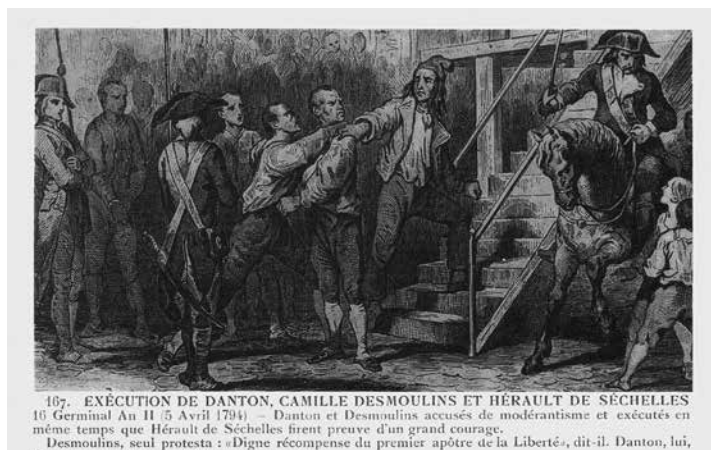
de un tratado, Buffon había escrito una novela (Cap, 1854, p. 87). D'Alembert tenía un juicio aún más severo: «No me hable usted de Buffon (...), que en lugar de decir simplemente “caballo”, dice: “La más noble conquista que el hombre haya hecho jamás es la de ese fino y fogoso animal”» (La Harpe, 1822, p. 194-195).

El hombre del *Discours sur le style* —el del Siglo de las Luces— no es una entidad real o concreta, sino una abstracción, una proyección de su autor, una sombra o una figura retórica sin una existencia tangible. Para Buffon, como para Descartes, el ser humano es esencialmente *res cogitans*. La fuente del estilo está en la razón: «Escribir bien es a la vez pensar bien, sentir bien, orientarse bien; es tener al mismo tiempo espíritu, alma y gusto» (Buffon, 1872, p. 22). El estilo depende «únicamente del pensamiento», «no reside en la armonía de las palabras, que liga al oído, los órganos, todo lo que no es el hombre mismo» (p. 24). En otras palabras, su referencia —clara y distinta— es el sujeto cartesiano como certeza.

Pero entre la conciencia diáfana del Siglo de las Luces y el espeso sueño de la modernidad del siglo XIX, donde toma forma la noción de inconsciente que articulará el psicoanálisis, se interpone la Revolución francesa, en la que Hérault de Séchelles desempeñó un papel destacado como ideólogo. En 1789 fue protagonista del asalto a la Bastilla y, más tarde, juez electo por la ciudad de París, diputado de la Asamblea Legislativa, presidente de la Convención Nacional y miembro del Comité de Salud Pública. Principal redactor de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*) (1789), murió guillotinado, junto con su amigo Danton, el 5 de abril de 1794 (figura 6).

Admirador de Demóstenes, a quien consideraba tanto un político como un artista, Hérault de Séchelles fue, según François-Alphonse Aulard —autor del prefacio de la edición de *Voyage à Montbard* que Lacan tuvo delante de sus ojos—, «el único orador de la Revolución al que debemos una técnica de su arte» (Hérault de Séchelles, 1840, p. VIII). La pregunta más acuciante para quienes ocupaban entonces la tribuna política era «¿hay que leer los discursos o decirlos?» (p. VIII). Hérault, que aprendía sus discursos de memoria y prestaba la mayor atención a la actitud corporal, a la entonación y a los gestos, afirmaba: «solo hablando, y no leyendo, podemos volver verdaderamente sensible lo que decimos» (p. VIII).

FIGURA 6. «Ejecución de Danton, Camille Desmoulins y Héroult de Séchelles», 16 Germinal, año II (5 de abril de 1794). Tarjeta postal.



Fuente: Serie «Épisodes de la Révolution», núm. 167, París, s/f.

(21-23) Le style c'est l'homme, en rallierons-nous la formule, à seulement la rallonger: l'homme à qui l'on s'adresse?

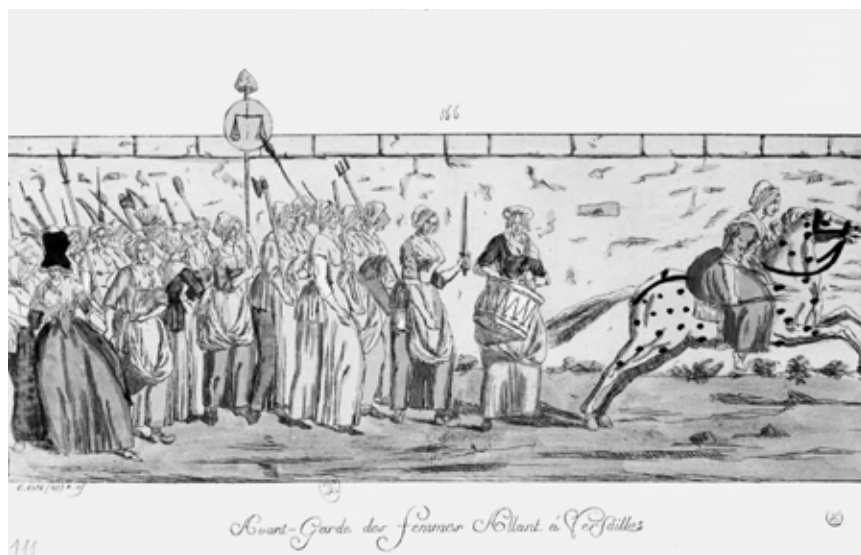
El estilo es el hombre, ¿suscribiríamos la fórmula, con solo prolongarla: el hombre al que nos dirigimos?

En Héroult de Séchelles, tribuno de la Revolución, la preeminencia del discurso oral sobre el escrito se basa en su función comunicativa y performativa. El precepto iluminista «el estilo es el hombre mismo» se ha transformado en un lema o *cri de guerre*; se ha extendido al pueblo, autor de sus propias leyes. ¿Basta, sin embargo, con universalizarlo? ¿Se trata de abrir el concepto de *hombre*, primero en el sentido racial con sus *Réflexions sur les hommes nègres* (*Reflexiones sobre los hombres negros*) (1788) y luego en el sentido del feminismo, como en tiempos de la Revolución francesa lo hiciera Olympe de Gouges (figura 7)? En su *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (*Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*) (1791) leemos que las «madres, las hijas, las hermanas, representantes de la nación, reclaman constituirse en asamblea nacional», como lo han hecho los varones, y puesto que «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de

la mujer son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos», han resuelto exponer en una declaración solemne los «derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer» (Gouges, 1791, p. 6).

Pero si no es en el sentido de la conciencia revolucionaria, en el sentido del reconocimiento de los derechos de todos los seres humanos, sin distinción de raza, género o cualquier otra condición, ¿qué puede querer decir que debemos ampliar el precepto de Buffon y afirmar que «el estilo es el hombre al que nos dirigimos»?

FIGURA 7. «Vanguardia de mujeres que van a Versaille[sic]». París (1789). Estampa.



Fuente: Bibliothèque Nationale de France.

(24-33) *Ce serait simplement satisfaire à ce principe par nous promu : que dans le langage notre message nous vient de l'Autre, et pour l'énoncer jusqu'au bout : sous une forme inversée. (Et rappelons que ce principe s'est appliqué à sa propre énonciation, puisqu'à avoir été émis par nous, c'est d'un autre, interlocuteur éminent, qu'il a reçu sa meilleure frappe).*

Mais si l'homme se réduisait à n'être rien que le lieu de retour de notre discours, la question ne nous en reviendrait-elle pas d'à quoi bon le lui adresser.

Eso sería simplemente satisfacer ese principio promovido por nosotros: que en el lenguaje nuestro mensaje nos viene del Otro y, para enunciarlo hasta el final: bajo una forma invertida. (Y recuerde-

mos que ese principio fue aplicado a su propia enunciación, puesto que, habiendo sido emitido por nosotros, es de un otro, interlocutor eminente, que recibió su mejor golpe).

Pero si el hombre se redujese a ser solo el lugar de retorno de nuestro discurso, ¿acaso la pregunta sobre el por qué dirigirle ese discurso no volvería a nosotros?

En estas líneas, Lacan alterna dos sentidos del «otro»: el primero, el Otro, con mayúscula, designa el lugar desde donde se estructura el inconsciente; el segundo otro, con minúscula, llamado aquí «interlocutor eminente», entiendo que se refiere a Freud, gracias a quien, dirá en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*), sabemos «que el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar en la certeza» (Lacan, 1973, p. 24).

Lacan reelabora aquí algunos de los grandes problemas de la lingüística —del lenguaje y el discurso en Ferdinand de Saussure a la teoría de la enunciación en Émile Benveniste—, pero interpretándolos a la luz de su propia teoría de lo simbólico y del descentramiento del sujeto expuesta en *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (*El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*) hacia 1954-1955. Lo hace a partir de una distinción entre el *je* (yo) y el *moi* (mi), según la metáfora rimbaudiana: *Je est un autre* (Lacan, 1978, p. 18). En cierto modo, decir que «yo es otro» ya resquebraja la certeza cartesiana que se asienta sobre la identidad de estos dos pronombres y que se proyecta como el «fantasma del gran hombre» sobre la conciencia vacía de la filosofía moderna.

Ahora bien, ¿qué viene a ser este *moi* en relación con las palabras de Buffon? Cuando Lacan afirma que «en el lenguaje nuestro mensaje nos viene del Otro» está indicando que el campo del discurso y, por tanto, todo lo que se ha querido tematizar apelando a la frase «el estilo es el hombre mismo», pertenece al orden de lo simbólico y, por esto mismo, es inconsciente. La fórmula se encuentra en el primero de los trabajos recopilados en los *Escritos*, «Le séminaire sur “La Lettre volée”» («El seminario sobre “La carta robada”») (1956): «el inconsciente es el discurso del Otro» (Lacan, 1966, p. 24).

Este orden de lo simbólico constituye una otredad determinante del sujeto. Por ese motivo, después de los dos puntos Lacan se permite aseverar que el sujeto —es decir, el sujeto del inconsciente— recibe del Otro, de la alteridad más radical, su propio mensaje «bajo una forma invertida». La pregunta siguiente, creemos, apunta a subrayar esta inversión, de la cual resultaría que el *hombre* de la frase de

Buffon no es sujeto en un sentido fuerte, sino el objeto del discurso que lo constituye desde el Otro.

(68-73) *C'est l'objet qui répond à la question sur le style, que nous posons d'entrée de jeu. A cette place que marquait l'homme pour Buffon, nous appelons la chute de cet objet, révélatrice de ce qu'elle l'isole, à la fois comme la cause du désir où le sujet s'éclipse, et comme soutenant le sujet entre vérité et savoir.*

Es el objeto el que responde a la pregunta sobre el estilo que planteamos de entrada. A ese lugar que designaba el hombre para Buffon, lo llamamos la caída de ese objeto, revelador de lo que lo aísla, a la vez como causa del deseo en donde el sujeto se eclipsa y como sustentando al sujeto entre verdad y saber.

Una vez más la traducción castellana resiste la palabra de Lacan: «Es el objeto quien responde a la pregunta sobre el estilo que planteamos de entrada», leemos no sin desconcierto (Lacan, 1975, p. 4). En efecto, el original francés dice con toda claridad otra cosa: «Lo que planteamos de entrada es el objeto que responde a la pregunta sobre el estilo». En otros términos, al principio de la «Obertura» se dijo, con una cita del precepto de Buffon, que el objeto —la referencia clásica del estilo— era el sujeto cartesiano, esto es, el hombre del racionalismo y del Iluminismo.

Lacan habla de la «caída de este objeto», del objeto-hombre, cuya conciencia, aislada en la inmanencia, se concibe como fuente última de todo sentido. Por el contrario, lo que el psicoanálisis pretende demostrar es que el sujeto no es «la causa del deseo» que lo eclipsa ni el fundamento de la verdad y el saber. ¿Lo ha conseguido? Dejo planteado este interrogante para futuras discusiones.

BIBLIOGRAFÍA

BUFFON, Georges Louis Leclerc, comte de (1766). *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*. Ilustraciones de Jacques de Sève. París : Imprimerie Royale.

— (1772). *Discours sur le style, prononcé à l'Académie française par M. de Buffon le jour de sa réception (25 août 1753)*. Con una noticia biográfica, examen crítico y notas explicativas de Ad. Hatzfeld. París: Librairie Jacques Lecoffre.

CAP, Paul-Antoine (1854). *Le Muséum d'Histoire naturelle*. París: L. Curmer.

- HÉRAULT DE SEHELLES, Marie-Jean (1840). *Voyage à Montbard*. Prefacio y notas de François-Alphonse Aulard, aguafuerte de Ad. Lalauze. París: Librairie des Bibliophiles.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits* (2 tomos). París: Éditions du Seuil.
- (1973). *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. París: Éditions du Seuil.
- (1975). *Escritos* (2 tomos). Traducción de Tomás Segovia, revisada con la colaboración del autor y de Juan David Nasio. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1978). *Le Séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. París: Éditions du Seuil.
- LA HARPE, Jean-François de (1822). *Supplément au cours de Littérature*. París: Ledoux et Tente.
- LEVACHER, Maëlle (2011). Buffon dans les livres destinés à la jeunesse française du XIX^e siècle. En L. Talairach-Vielmas (Ed.), *Science in the Nursery: The Popularization of Science in Britain and France, 1761-1901* (p. 239-259). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

*¿Qué es un antifilósofo para Badiou?
Y ¿por qué Lacan lo es?*

Jordi Riba

Alain Badiou mantiene en su obra una relación paradójica con el psicoanálisis de Lacan. Por un lado, lo resalta como elemento estructurador de su pensamiento. Sin el aporte del pensamiento de Lacan nada de lo que escribió Badiou se comprende. Pero, por otro lado, establece una jerarquía singular entre los que llama específicamente filósofos y los llamados por él antifilósofos. A estos, y de manera especial, a Lacan, Nietzsche y Wittgenstein, les dedicó varios años de su seminario.

Por esta razón, puede ser interesante establecer un estudio de lo que Badiou entiende por antifilósofo y cuáles son las características que, según este, Lacan posee para ser calificado como tal. Teniendo en cuenta que Badiou recoge el concepto del propio Lacan, el cual se llamaba a sí mismo antifilósofo.

Para ello, contamos con elementos conceptuales surgidos de los seminarios y textos adicionales de Badiou. La idea transversal que se podrá apreciar es que Badiou, frente a la tradición filosófica, contempla, o mejor, sigue contemplando, que es necesario mantener como fundamental la idea de verdad. Será ahí donde, y a partir de ella, establecerá la diferencia entre antifilósofos y filósofos.

Para Badiou, un antifilósofo es aquel que frente a la idea de verdad realiza una experiencia personal y a partir de ahí la transmite. Con lo cual la verdad no resulta evidente a los lectores, sino que se convierte en una creencia para ellos. Por su parte, los filósofos dan muestra fehaciente de la verdad, y el lector solo tiene que

seguir el hilo argumental para dar con ella. La disyuntiva que Badiou plantea entre filósofos y antifilósofos parece interesante, así como la manera de aplicarla a Lacan, con el que fue coetáneo, cosa distinta a lo que sucede con Nietzsche y con Wittgenstein.

ORIGEN DEL CONCEPTO DE ANTIFILÓSOFO

El propio concepto de *antifilósofo* comienza por la crítica a los filósofos ilustrados. Los antifilósofos se jactaban de serlo, frente a los filósofos ilustrados que habían osado cuestionar las verdades eternas.

En respuesta al *Diccionario filosófico* de Voltaire apareció un *Diccionario antifilosófico*. El caso de Badiou es evidentemente diferente, pero, a mi modo de ver, subyace en el uso del concepto un punto de vinculación con la idea de filosofía de Badiou. Este desea en su quehacer filosófico, como hemos señalado, recuperar la idea de verdad. En el juego entre filósofos y antifilósofos se encuentra la lucha por la verdad y quién la posee.

El caso de Badiou es distinto en la concepción de los antifilósofos. Podemos afirmar sin equivocarnos que realiza un elogio de ellos, en particular de los tres mencionados, y de todos los que en la historia de la filosofía lo han sido. Sin ellos —y piénsese en Pascal, y Kierkegaard, además de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan— la filosofía no hubiera evolucionado y se hubiera convertido simplemente en una escolástica. Pero Badiou dedica seminarios a autores cercanos a su tiempo, como fueron Nietzsche, Wittgenstein y Lacan. ¿Por qué lo hace? ¿Por qué dedica esos seminarios a ellos y no a otros? Mi hipótesis es que los antifilósofos, vistos desde la perspectiva de Badiou, allanan el camino a las nuevas formas filosóficas y evitan, al mismo tiempo, el peligro de nuevas escolásticas.

¿QUÉ ENTIENDE ALAIN BADIOU POR UN ANTIFILÓSOFO?

Las obras antifilosóficas no son, para Badiou, tratados ni sistemas, sino que tienen un estilo personal. Esta estrategia de hablar a título personal surge por el interés del antifilósofo de hablar con otros individuos *qua* individuos y no con otros filósofos. Los antifilósofos no tienen la intención de discutir con filósofos

y convencerlos de su postura pues en el mismo momento en el que comienzan a argumentar con filósofos se convierten, *ipso facto*, en filósofos. Por esta razón, lo que conviene a la antifilosofía, con el propósito de desarrollar su propio discurso, es ignorar a la filosofía. Los antifilósofos, señala Badiou, piensan que no hay posibilidad alguna de conducir a los filósofos al acto.

Badiou trabajó el término de antifilósofo extensivamente a lo largo de tres seminarios: en el primero de ellos, la antifilosofía y Nietzsche (1992-93); luego se dedicó a la antifilosofía y Wittgenstein (1993-94); para culminar con antifilosofía y Lacan (1994-95). Según Badiou, es posible identificar en estos autores lo que Lacan señalaba al respecto de la antifilosofía: la existencia de algo que rebasa las verdades filosóficas. Este resto o remanente es, por definición, inefable, se trata de *lo real*, en términos lacanianos. Si la filosofía persiste como la identificación de la diada conocimiento-verdad, la antifilosofía integra tres términos desde su punto de vista inseparables: conocimiento-verdad-real.

McCaffrey apunta en su escrito de 2017 que la antifilosofía es una categoría de verdad fundada en el vacío, donde el acto antifilosófico retira la creencia religiosa a sus estados presubjetivos y previdentes, en los que la convicción de una verdad no depende de la influencia bíblica o cultural para la legitimidad, sino que encuentra su autoridad en la pureza y persistencia del pensamiento en relación con lo infinito. La antifilosofía apunta a esta carencia absoluta de sentido sin la pretensión de reducirla al lenguaje, pues sabe de antemano que esta empresa es imposible. En cambio, es un discurso abierto a la dimensión del acto donde los acontecimientos son más elocuentes que las palabras.

El trabajo de la antifilosofía implica prestar atención a estos momentos en que las identidades se rompen. Sin embargo, lograrlo requiere un pensamiento sin identidad, es decir, una forma de pensar que no está limitada por sus propias categorías, conceptos y posición institucional, sino que sigue las conexiones que la llevan hacia y desde otras formas de hacer, haciendo, y pensando, tal como señala Tanke en su escrito de 2009.

De ahí, podemos formular la hipótesis de que Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, allanan el camino a la filosofía, en especial a la de Badiou. Recuérdese que Whitehead afirmaba que la filosofía eran notas a pie de página a la obra de Platón. Badiou, que se llama a sí mismo platónico, quiere devolver la filosofía al texto y sacarla de las notas a pie de página. Por esta razón, los antifilósofos le ayudan a reactivar la filosofía y le permiten presentarse a él mismo como filósofo. Esencialmente, esta

reactivación consiste, como venimos señalando, en recuperar la idea de verdad. Sin ella, afirma Badiou, no hay filosofía. Y esta llega por la vía subjetiva e indefectiblemente por lo que es una característica de los antifilósofos: el convencimiento de su victoria; es decir, que aquello que expresan en sus escritos es verdadero (Badiou, 2013b, p. 13). Y esa verdad es presente e intemporal. Por eso, en la doble vertiente de la concepción de antifilósofo, la que se otorga Lacan a sí mismo y la que le proporciona Badiou, ayuda a este a presentarse como filósofo.

EL ORIGEN DEL TÉRMINO EN LACAN

A mediados de los años setenta Jacques Lacan lanzó lo que para muchos bienpensantes fue, o se interpretó como, una provocación: el término antifilosofía como marco de sus enseñanzas. Lacan lo utilizó en su día, en 1974 concretamente, como una conjetura; era la época en que había un Departamento de Psicoanálisis en París VIII, y entre las disciplinas posibles en la formación del analista —haciendo la salvedad de que no se trataba de especializar al psicoanalista en nada— habló en aquel entonces de lingüística, topología y antifilosofía.

Lacan propuso a la antifilosofía como el área de estudio de aquellos que se han expuesto al psicoanálisis en el contexto de una educación universitaria. El pasaje donde Lacan se refiere al término es bastante parco, y el término no tuvo posteriormente en el propio Lacan una especial presencia. No obstante, y a pesar de eso, esta aportación dio pie a una importante discusión a partir de su recuperación por Alain Badiou.

La elección del término resultaba entonces, como ahora, bastante contraintuitiva e históricamente problemática, dado que este fue utilizado, como se ha señalado, en el siglo XVIII para referirse a los pensadores antilustrados franceses. Sin embargo, esta antifilosofía lacaniana no tiene la connotación negativa, despectiva y peyorativa contra la filosofía como la defendida por los reaccionarios de los tiempos de la revolución. Sería difícil pensar este antagonismo si consideramos la insistencia y el respeto con que Lacan recurre a la filosofía de manera positiva para explorar y expandir temas propios.

El propio término *antifilosofía* puede conducir de inmediato a equívocos, como quien interpreta que la posición antifilosófica es tal debido a que se opone a la filosofía. Lacan no tiene interés en criticar a la filosofía, aunque, en ocasiones, se

expresó con dureza frente a la epistemología de su tiempo caracterizada, según él, por un representacionalismo de corte kantiano. Más que una crítica a la filosofía (pues esto lo hubiera convertido, como hemos señalado, *de facto* en filósofo), Lacan buscaba mostrar una carencia de la perspectiva filosófica y, sobre todo, resaltar un contraste entre su propio método psicoanalítico y la filosofía.

A pesar del equívoco al que puede conducirnos el término, la elección es etimológicamente afortunada, ya que el prefijo anti-, más allá de contrariedad, tiene el significado de sustitución. Y, tal como lo plantea Lacan, la antifilosofía vendría a ocupar, en ciertas ocasiones, el lugar de la filosofía, más que a oponerse a ella.

¿POR QUÉ, PARA BADIOU, LACAN ES UN ANTIFILÓSOFO?

Para Badiou, Lacan es un antifilósofo porque, a su juicio, negó la importancia de la filosofía en la comprensión de la realidad y en la construcción de una verdad. Badiou argumenta que Lacan presentó el psicoanálisis como una alternativa a la filosofía y que negó la posibilidad de que la filosofía pudiera proporcionar una verdad objetiva. Además, Badiou sostiene que Lacan presentó la subjetividad como el único lugar de la verdad, en lugar de buscar una verdad que trascienda la subjetividad.

El seguimiento que hizo Badiou del término original de Lacan sigue esta concepción. Badiou distingue antifilosofía de filosofía sobre la base de su actitud, si no de su contenido o método. Es un tipo de pensamiento que se constituye en sustitución de las pretensiones sistemáticas de la filosofía.

Estos desarrollos se elaboraron a partir de lo poquísimo que Lacan se refirió al término. No obstante, Badiou se impuso la tarea de reconstruirlo teóricamente. Al respecto observamos al menos tres comprensiones. La primera es la homologación de la filosofía con el discurso del amo; la segunda, el correlato filosófico entre el ser y el pensar, y la tercera, la diferencia que establece entre la verdad y el conocimiento.

En la primera distinción, Lacan piensa su antifilosofía en el contexto particular de su propia teoría. Existen en Lacan cuatro tipos de discurso: el del amo, el del histórico, el del analista y el de la universidad. Lacan asocia este último discurso con el de la historia de la filosofía, que genera un conocimiento que se hace pasar por una ideología disimulada que acomoda los intereses del amo del momento.

La filosofía sería una manera de buscar ese conocimiento que, de acuerdo con el famoso argumento platónico según el cual el filósofo sale de la caverna política-histórica, se mantendría sujeto de la necesidad, si no del deseo. La filosofía dice lo que el amo calla, opera como el bufón de la corte ante el rey. Y el filósofo es, por lo tanto, quien da cuenta del discurso del maestro.

La antifilosofía se opondría, por supuesto, a esta manera de pensar de la filosofía, aunque se trate de una asociación con una forma muy particular de discurso: el del amo. La teoría de los discursos de Lacan contempla en la universidad un entrelazamiento del capitalismo y el conocimiento científico, y en su contexto sociopolítico el auge del poder burocrático y la proliferación de los expertos. A este respecto, Lacan identifica algo que los propios filósofos son conscientes, al menos, desde Marx, aunque dicho por él en términos de economía política: la infraestructura determina la superestructura. Badiou comenta a este respecto que el objeto de la antifilosofía no es antagonizar la filosofía, sino situarse en una posición distinta, de ahí su afirmación de que los analistas deben leer la filosofía, pero ponerla a prueba bajo la ley fundamental del discurso analítico, y así leerla no para entrar en ella, sino para escapar de ella.

Una segunda distinción se sitúa en el correlato que la filosofía encuentra entre el ser y el pensar tal y como se descubre, a lo largo de su historia, desde Parménides pasando por Aristóteles, la definición escolástica de verdad (*Veritas est adæquatio intellectus et rei*), continuando hasta la modernidad y nuestro tiempo. En cambio, la verdad en psicoanálisis se encuentra escindida o rota entre el sujeto y el mundo. Para el psicoanálisis como para la antifilosofía existe una relación con el ser que no puede ser conocida. Lacan dice, al evocar un fragmento de Parménides, que la discordancia entre conocimiento y ser es su sujeto. Cabe decir que existen posturas filosóficas en las que la relación del ser tampoco puede ser conocida, como en el psicoanálisis, especialmente en la filosofía kantiana. Sin embargo, la diferencia radica en que el psicoanálisis opera precisamente a partir de esta imposibilidad mientras que para la filosofía la imposibilidad es algo que permanece fuera del discurso, una *terra ignota*. La falta de correlato entre ser y pensamiento no es una falla o algo por responder en psicoanálisis, como lo sería en el discurso filosófico, sino que es justamente su premisa.

Una tercera distinción entre filosofía y antifilosofía radica en la diferencia entre verdad y conocimiento. El psicoanálisis describe la oposición de la mayoría de los asuntos humanos entre la verdad y el engaño y no el paradigma filosófico

que concierne a la verdad y la falsedad o el error. Esta oposición verdad-engaño es más bien marginal en el discurso filosófico. La verdad que interesa al sujeto de enunciación que se encuentra en falta (*manque*) no puede ser objetivada ni enunciada: mucho menos en un discurso filosófico o científico.

Hasta aquí cómo el término *antifilosofía* sirve a Lacan para distanciar su postura de la filosófica. No obstante, desde su misma morfología Lacan se encuentra en relación con la filosofía, si bien lo hace de forma negativa. Filosofía y psicoanálisis hablan exactamente de lo mismo, aunque en términos tanto más idénticos cuanto que apuntan a un efecto opuesto. La relación filosofía-antifilosofía sirve a modo de contraste para mostrar este aspecto del psicoanálisis, pero el término *antifilosofía* *qua* antifilosofía resulta ajeno al interés del psicoanálisis.

¿QUÉ DIFERENCIA HAY ENTRE LA MANERA EN QUE LACAN SE CONCIBE COMO ANTIFILÓSOFO Y CÓMO LO CONCIBE BADIOU?

La relación filosofía-antifilosofía permanece, poco, en el ámbito del psicoanálisis si nos quedamos con lo que Lacan llegó a decir al respecto y la reconstrucción teórica del término en la perspectiva del psicoanálisis. No obstante, estas elaboraciones dieron lugar a que Alain Badiou adoptara el término y le diera un tratamiento filosófico, donde la cuestión del ser, o la del mundo, fuera coextensiva con la cuestión del lenguaje; en consecuencia, la reducción de la verdad a ser nada más que un efecto lingüístico o retórico.

Mientras que desde Parménides encontramos la reducción del ser al pensar, la antifilosofía se pregunta por la posibilidad que no todo pueda ser dicho y de que haya algo, o más bien mucho, que escape al lenguaje. Badiou retoma y se apoya en la distinción lacaniana entre verdad y saber. A su vez, también conviene distinguir entre saber y conocer. El primero (saber) es una comprensión conceptual o intelectual, el segundo (conocer) se trata de una conciencia que implica familiaridad y cercanía.

En este contexto, Badiou señala que la operación filosófica consiste en mostrar que hay un significado de la verdad. Como es objetiva, la consolación que nos ofrece bajo el término *sabiduría* es ser capaz de decir que hay una verdad de lo real. Se da el axioma implícito o explícito: hay significado de la verdad porque hay verdad de lo real. Por el contrario, la posición del psicoanálisis es que no hay

significado de la verdad porque no hay verdad de lo real. Cuando se trata de lo real solamente hay un conocimiento de una función. La relación de lo real que Lacan, indica Badiou en su seminario de 2017, propone como la del discurso del analista es una relación del significado del conocimiento *qua ab-sex sense*, mientras que la relación filosófica de lo real es el del registro de la verdad.

El registro de lo real lacaniano, continúa Badiou, escapa del ámbito de la filosofía incluso cuando se trata de dar un significado de su conocimiento. La filosofía sería incapaz de trabar el principio por el cual algo está relacionado con el conocimiento de la función de lo real. Dicho también en palabras de Badiou, la filosofía está «atrapada en la pareja sentido-verdad que asume que el opuesto del sentido (*sense*) es el sin sentido (*non-sense*) y no la ausencia de sentido (*ab-sense*)» (Badiou y Cassin, 2010, p. 114. Traducción propia)

Lo anterior permite mostrar tres características que distinguen filosofía y antifilosofía. En primer lugar, la filosofía carece de consciencia alguna sobre el registro de la *ab-sense*. No quiere saber nada de este registro. La filosofía invariablemente substituye algo más por el *ab-sense* o el *ab-sex sense*. En segundo lugar, la filosofía no sabe nada de la función del conocimiento en lo real. Lo absorbe como amor a la verdad.

Y, en tercer lugar, hay una cualidad especial —sigue indicando Badiou— para la filosofía porque ordena el significado y la verdad como imágenes en un espejo bajo el pretexto de decir que hay, posiblemente, un significado de la verdad. En cambio, dice Badiou, la *ab-sense* es una parte integral del psicoanálisis lacaniano y, por extensión, de la antifilosofía. Para Lacan no hay verdad de lo real (solo hay verdad en tanto hay una función de lo real en el conocimiento), tampoco un conocimiento de lo real (no es lo mismo que la función de lo real en el conocimiento) ni conocimiento de la verdad. Lo que importa, en cambio, es que la tríada conocimiento-verdad-real no puede ser rota, no se puede acomodar en parejas. Cuando se habla de una pareja (como conocimiento de la verdad) siempre queda implicado y aludido el tercer término (en este caso, lo real).

La filosofía, en cambio, busca romper la tríada y acomodar los términos en parejas porque asume que puede haber un conocimiento de la verdad (correlato ser-pensar) pero esto ignora la categoría lacaniana de lo real. La filosofía no puede aceptar que la tríada conocimiento-verdad-real es irreductible.

Lo real es imposible de conocer precisamente porque está empotrado en la tríada verdad-conocimiento-real y no puede extraerse de ella para emparejarse

con uno de los otros dos términos. Incluso se tiene que decir sobre lo real que *suplanta conocimiento*. Lacan llama a esta suplantación de conocer *demonstración* de lo real, que es una palabra bastante extraña, aunque convincente. Lo real no puede ser conocido, debe ser demostrado. Esta demostración tiene un sentido particular. Significa que, como no puede haber una ciencia de lo real, ello debe ser figurado a través de una formalización lógica, es decir, a través del *matema* que son las fórmulas propias del lenguaje psicoanalítico lacaniano. Como lo de lo real no se puede decir o representar, nos debemos contentar con su formalización. No hay lenguaje de lo real, solo fórmulas.

La segunda forma en que se demuestra lo real es el modo en el que se abre a la dimensión del acto. Como no hay conocimiento ni verdad de lo real y como la verdad solamente se presenta a través de una función del saber solo queda un encuentro puro con lo real. El punto en el que se da el encuentro con lo real es el acto. A la filosofía no podría importarle menos esta decisión externa, en la que el acto constituye la incisión silenciosa de una verdad desconocida, ya que el sello distintivo temporal de la filosofía es que tiene todo el tiempo del mundo. Esto siempre ha servido para identificar en su discurso la conexión antidualéctica que tiene con la eternidad de la verdad. En cambio, el psicoanálisis lacaniano no tiene ningún compromiso por mantener la conexión entre conocimiento y verdad porque la verdad está atada al registro de lo real y es en el dispositivo analítico bajo la forma del *matema* que se produce el acto que interesa al análisis. ¿Cómo saber si se ha hecho contacto con lo real?

Después de todo esta experiencia no puede realmente simbolizarse. La angustia es el único sentimiento que no puede ocultar el encuentro con lo real (Badiou, 2017). En el tratamiento el analista sitúa al individuo, por ejemplo, en esta posición, aunque no puede apresurar el sentimiento de la angustia ni retardarlo. El análisis trabaja con la angustia como el punto de acceso a lo real garantizado por la fórmula del conocimiento, que es el *matema*. Observamos un tratamiento similar en *Temor y temblor* (Kierkegaard, 2003) donde el elocuente pseudónimo Johannes de Silentio busca situar (por no decir angustiar) al lector so pretexto de la histórica genésica del sacrificio de Isaac. Esta seña del psicoanálisis lacaniano es lo que le hace común a los diversos autores de la tradición antifilosófica.

Por todo ello, la principal diferencia entre cómo Lacan se concibe a sí mismo como un antifilósofo y cómo lo concibe Badiou se encuentra en su posición con respecto a la filosofía. Lacan no se consideraba un antifilósofo en el sentido tradi-

cional de alguien que se opone a la filosofía, sino más bien veía su teoría como una continuación de la tradición filosófica. Entendía que su teoría de la subjetividad y el inconsciente complementaba y enriquecía la comprensión filosófica de la realidad. Mientras que, para Badiou, Lacan es un antifilósofo, ya que, en su opinión, negó la importancia de la filosofía en la comprensión de la realidad y propuso una alternativa a la filosofía que se oponía a la posibilidad de una verdad objetiva.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain (1999). *La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- (2013a). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- (2013b). *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- (2015). *Le Séminaire. Nietzsche L'antiphilosophie 1. 1992-1993*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- BADIOU, Alain y CASSIN, Barbara (2010). *Il n'y a pas de rapport sexual. Deux leçons sur «l'Étourdit» de Lacan*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- BONI, Livio (2014). Dare atto dell'impossibile: Badiou, Lacan e l'antifilosofia. *Aut Aut*, 363, 209-223.
- BOSTEELS, Bruno (2008). Radical Antiphilosophy. *Filozofski vestnik*, 29(2), 155-187.
- DJORDJEVIC, Charles M. (2009). What is Antiphilosophy? *Metaphilosophy*, 50(1-2), 16-35.
- GROYS, Boris (2016). *Introducción a la antifilosofía*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- LACAN, Jaques (1992). *El reverso del psicoanálisis, Seminario XVII*. Buenos Aires/ Barcelona/México DF: Paidós.
- (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- MCCAFFREY, Enda (2017). Apostles of anti-philosophy: Badiou and Lyotard. *French Cultural Studies*, 28(1), 95-110.
- MASSEAU, Didier (2000). *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris: Albin Michel.
- TANKE, Joseph (2009). Reflections on the Philosophy and Anti-Philosophy of Art: Badiou and Rancière. *Philosophy Today*, 53(3), 217-230.

*El pensamiento autonomista y el psicoanálisis:
una discusión acerca del estatuto del inconsciente*

Mariano Maure

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y POLÍTICO AUTONOMISTA

El pensamiento político autonomista nació a principios de la década del setenta en Italia, como una mutación del primer obrerismo en aquel país, ligado tanto a una revisión crítica de sus postulados político-organizativos como a un interés cada vez más marcado por expresar las necesidades y las luchas de las nuevas subjetividades sociales surgidas después del Mayo francés de 1968. Preocupado entonces por caracterizar esas nuevas subjetividades productivas, en el marco de la reconfiguración operada en el modo de producción capitalista como respuesta a las luchas obreras desarrolladas durante las anteriores dos décadas, puede identificarse al autonomismo como un *segundo operaísmo* o como una primera manifestación del *posoperaísmo*. Como señala Toni Negri en uno de sus recientes escritos autobiográficos:

Entender, por un lado, el dinero como «equivalente general, en la medida en que es inmediatamente organización del poder de mando del capital» y, por otro, el hecho de que el obrero social se represente ahora a su vez en el terreno social de la explotación; es un paso que seguirá siendo central en el desarrollo del «segundo» operaísmo (2017, p. 460).

La reconversión del capitalismo en un nuevo régimen de valorización financiera y el predominio de una fuerza de trabajo cada vez más ligada a diferentes aspectos de la reproducción social se convierten, pues, en objetivos fundamentales del desarrollo del posoperaísmo. El autonomismo queda entonces caracterizado por un marcado interés por verificar el principio operaísta de «primero las luchas» (Tronti, 2001, p. 93), en el marco de la disputa por los procesos de subjetivación como nuevo núcleo de la producción social contemporánea.

Sin embargo, este desarrollo del pensamiento autonomista a partir de la década del setenta está muy lejos de convertirse en un proceso unitario y homogéneo. La detención de cientos de militantes autonomistas en 1979, y en especial la de Toni Negri, con su posterior exilio en Francia a partir de 1983, más que cerrar el ciclo del pensamiento autonomista abrió las puertas a nuevos desarrollos signados esta vez por un conjunto de miras filosóficas y políticas mucho más amplias. A nuestro entender, podemos señalar dos elementos claves en este desarrollo del autonomismo hacia el siglo **XXI**: por un lado, la definitiva desprovincialización del mero alcance italiano de esta corriente, lo cual condujo a notorios miembros de esta posición política y filosófica a acercarse a otras líneas de pensamiento y a desarrollarse también mucho más allá de las meras fronteras europeas, y, por otro, la revisión de sus lazos con el legado teórico de Marx y el marxismo, con el consecuente acercamiento a otras vertientes del pensamiento filosófico materialista.

Si hemos de seguir a Antonio Gómez Villar (2014) en su tesis sobre el *posoperaísmo* es posible distinguir en este último, a partir de estos desarrollos en el siglo **XXI**, tres líneas de pensamiento claramente diferenciadas:

Una primera sería la línea autonomista de corte más clásico, representada por Hardt y Negri, que combinan la teoría spinozista de la multitud y algunos temas post-estructuralistas, con su fidelidad a gran parte de sus fuentes marxianas y «operaístas»; (...) una segunda línea naturalista, dirigida por Paolo Virno, en torno a la multitud como forma de vida y a la teoría del posfordismo sobre las capacidades genéricas humanas, anclada en una filosofía del lenguaje y en una antropología post-heideggeriana; y una tercera corriente, que podríamos denominar de la diferencia y la ontología vitalistas y del acontecimiento, representada por Maurizio Lazzaratto y Franco Berardi (Bifo), que se alejan de las coordenadas clásicas del marxismo operaísta y de la ontología del hacer negriana (Gómez Villar, 2014, p. 39).

En relación con esta delimitación del autor español vale la pena remarcar dos cosas: por un lado, y más allá de la acertada distinción de las diferentes corrientes

internas del posoperaísmo, verificamos también una marcada vitalidad de esta perspectiva teórica basada, a nuestro juicio, en su interés unificado y manifiesto por dar cuenta de los procesos de producción de subjetividad como instancia clave de disputa en el marco del capitalismo contemporáneo. Esta centralidad otorgada al estudio de los procesos de subjetivación en relación con la producción social revela la atención prestada por el autonomismo a la disputa por las formas de vida y la materialización de los deseos de la multitud.

En el mismo orden de cosas, esta preocupación común por la problemática de la producción de subjetividad en el marco del capitalismo contemporáneo — financiero, cognitivo y globalizado— extiende los márgenes de las luchas de las multitudes hasta los mismos ilimitados alcances del ejercicio de la obtención de plusvalía por parte del capital a nivel mundial. Con ello también podemos señalar, como característica común del autonomismo o del *segundo operaísmo*, de acuerdo con Negri, su ampliación del horizonte y el impacto de las luchas por la subjetivación política a escala imperial. En este horizonte común, a nuestro juicio, los viajes de Negri a América Latina entre 2003 y 2017 son el acontecimiento que consolida la definitiva desprovincialización del obrerismo, concretándose en un ejercicio de una subjetividad constituyente global, poscolonial y anclada en un específico y diferenciado *hacer común* de la multitud.¹

No obstante, por otro lado, y relacionando estas notorias características comunes al conjunto del posoperaísmo con la caracterización de sus diferentes corrientes, esta cartografía ensayada por Gómez Villar está muy lejos de agotar la enorme cantidad de autores y otras perspectivas filosóficas que, desde comienzos de este siglo, reconocen su filiación con el pensamiento autonomista y su estrecha relación con él. Del mismo modo, la extensión de temas y problemáticas abordadas por el conjunto de pensadores señalados se halla a años luz de ser completa y exhaustiva. Entre estas, y directamente relacionada con la lucha contra la sujeción de la subjetividad por los nuevos modos de generación de plusvalía por parte del capital global, está la problemática del inconsciente y la posición que sustentan diferentes autores frente a su conceptualización, cuestión relacionada también con las diversas formas de concebir las terapias clínicas de análisis. Podemos caracterizar esta temática en el conjunto del pensamiento autonomista como uno de los tópi-

1 Esta postura acerca de la desprovincialización definitiva del obrerismo en los viajes de Negri a América Latina es una de las hipótesis fundamentales de nuestra tesis de doctorado.

cos que genera mayor diversidad de posiciones, abriendo un abanico de posturas que permiten, al mismo tiempo, reabrir la discusión acerca del lugar asignado teóricamente al inconsciente en la dinámica de la lucha actual por la subjetivación.

EL AUTONOMISMO Y EL INCONSCIENTE: LA DENEGACIÓN DE NEGRI

Lejos está entonces el pensamiento autonomista, principalmente en los desarrollos llevados adelante durante este siglo, de mostrar un panorama unificado y compacto con respecto a algunas de sus premisas teóricas principales. El ejemplo más conocido es el de las disputas respecto de la obtención de plusvalía en la producción actual; se destacan, en este sentido, las posiciones radicalmente opuestas sustentadas, por ejemplo, por Christian Marazzi (2014) y George Caffentzis (2019), por nombrar solo algunos de los referentes más salientes de la disputa, entre una visión más clásica de la teoría del valor y otra vertiente asentada sobre el predominio de la producción llamada *inmaterial*. Además de Marazzi, se enrolan en esta perspectiva Carlo Vercellone, Andrea Fumagalli y Negri (Fumagalli et al., 2009). En esta dirección, otros temas también muestran posiciones encontradas al interior del autonomismo: el lugar que se le otorga al legado teórico de Marx suscita muy diversas posturas entre sus referentes teóricos, desde el abierto rechazo de Lazzarato al pensamiento totalizante y dialéctico del pensador nacido en Tréveris (Lazzarato, 2006, p. 37) hasta la centralidad otorgada por Negri a la reelaboración de los conceptos marxianos, surgidos principalmente de sus textos inéditos —su conocida tesis de un «Marx más allá de Marx» (Negri, 2001, p. 14)—.

Por tanto, las diferencias con respecto a la problemática de la conceptualización del inconsciente ocupan un lugar más en un amplio abanico de divergencias teóricas dentro del autonomismo. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que no reside allí su particularidad. Su especial interés podemos quizás referenciarlo mejor en el modo de una omisión. Sostenemos esta afirmación porque podemos primariamente percibir que, en su producción teórica, algunos de los más reconocidos pensadores autonomistas, plenamente consustanciados con definir un horizonte de luchas políticas ancladas en la dinámica cambiante de la producción social, evitan referirse a la cuestión del lugar del psicoanálisis en la escena teórica contemporánea y, por consiguiente, dejan de lado también el tratamiento

del inconsciente como noción todavía operativa y eficaz para incidir en las luchas actuales en torno a la producción de subjetividad.

El caso más notorio de esta omisión es, sin lugar a dudas, por su importancia, el de Toni Negri. En su extensísima trayectoria intelectual, que comienza sobre fines de la década del cincuenta del siglo pasado, Negri ni siquiera menciona la cuestión del psicoanálisis, no se hallan referencias al pensamiento de Freud o de Lacan y mucho menos se encuentra en sus escritos algún atisbo de expresión, ni siquiera marginal, referida al inconsciente. No puede negarse, por consiguiente, que en Negri hay un esfuerzo sistemático por deslindar el tratamiento de esta problemática, con lo cual la omisión toma la forma de un audaz y polémico posicionamiento. Vale la pena entonces que intentemos analizar esta hipótesis más en detalle.

En primer lugar nos preguntamos: ¿con esta omisión no estamos ante aquel mecanismo psíquico señalado por Freud como *negación* y que más tarde tanto Jean Hyppolite como Jacques Lacan identificaron mediante el término francés *denegación*?² En su *Diccionario de psicoanálisis* Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis citan y enfatizan la siguiente frase de Freud de su artículo de 1925, «La Negación»: «No hay mejor prueba de que se ha logrado descubrir el inconsciente que el hecho de ver cómo el analizado reacciona con estas palabras: “Yo no he pensado esto” o bien “jamás he pensado en esto”» (Laplanche y Pontalis, 1996, p. 235).

La omisión sistemática de Negri del problema del inconsciente parece, pues, tomar la forma de una revelación de tal tipo. La comprobación adquiere mayor notoriedad si se toma en cuenta la amplitud de miras teórica y política de la producción intelectual del filósofo italiano. Sin embargo, de ser así, debemos preguntarnos cuál es la posición que Negri duda en reconocer o cuáles son sus motivos ocultos en relación con su distanciamiento y continua aversión ante la práctica del psicoanálisis y el papel del inconsciente. Es central, para una caracterización general de la relación del autonomismo con el tratamiento del inconsciente, intentar responder estas preguntas.

En segundo lugar, podemos destacar que esta omisión y toma de distancia alcanza todavía mayores proporciones si tenemos en cuenta la relación casi simbiótica que Negri entabla con el posestructuralismo francés, principalmente luego

2 Confrontar en este caso el notable comentario de Jean Hippolyte sobre el texto de Freud en el seminario de Lacan y la respuesta del propio Lacan, publicadas ambas en los *Escritos 2* de Lacan.

de su exilio en ese país a partir de fines de 1983. Dos situaciones muy visibles que-remos destacar respecto de esta relación: en primer término, no hay que olvidar que Negri escribe y publica un libro con Félix Guattari inmediatamente después de salir de la cárcel, el cual le sirvió para mitigar la situación de ostracismo político que vivía por esos días en Francia. La intención principal de ese libro, publicado por primera vez en francés en 1985 con el título *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, es reformular una perspectiva y un proyecto comunista pasados ya los años de plomo y la derrota política de los años setenta: «Nos interesaba una única cosa: reconstruir un polo, aunque fuera mínimo, de militancia, de subjetividad revolucionaria, (...) queríamos decir que todavía era posible vivir y producir subjetividad revolucionaria» (Guattari y Negri, 1999, p. 10).

En el libro abunda también la utilización de conceptos claves de la terminología propia de *Mil Mesetas*: se encadenan así la «revolución molecular», el «devenir minoritario», las nuevas «máquinas de lucha» con el fin de desarrollar propuestas para «pensar y vivir de otro modo», como señalan las páginas finales del libro. No obstante, y a diferencia de otras publicaciones que muestran la producción de Guattari durante ese periodo, la presencia de la problemática del inconsciente es nula y la apelación a la crítica del psicoanálisis resulta también inexistente. Concretamente, podemos hacer referencia a *Micropolítica. Cartografías del deseo*, la brillante recopilación de Suely Rolnik del viaje de Guattari por Brasil en el año 1982, en la cual el filósofo expresa en forma contundente que es «la problemática de las revoluciones moleculares (...), con la noción de “inconsciente maquínico”, la que legitima, en cierto modo, un tratamiento de aquello que se acostumbra a llamar utopía, casi siempre de manera abusiva» (Rolnik y Guattari, 2006, p. 284).

Tal situación nos conduce a preguntarnos ¿a qué se debe la ausencia del inconsciente en los escritos del filósofo italiano? ¿Se le respeta a Negri su falta de relación con las terapias analíticas? En un proyecto teórico como el de Deleuze y Guattari, que parte principalmente de la reconjunción de producción y deseo frente a un capitalismo que ha tendido a disociarlos, ¿en qué premisas se basa la permanente omisión negriana de la problemática del inconsciente? Sostener que hay una disociación teórica de la problemática del inconsciente para quienes no son analistas desde ya nos parece una explicación débil y poco sostenible.

Por consiguiente, en un segundo movimiento intentemos ver si existe alguna otra vía, en relación con la producción teórica de Negri, para comenzar a desentrañar los motivos de esta omisión. Uno de los pocos lugares en los textos de

Negri en los que se puede verificar alguna referencia directa al psicoanálisis o a conceptos relacionados con su práctica teórica es en su polémica, desarrollada durante años, principalmente a partir de este siglo, con Ernesto Laclau. Vale la pena recordar que tales disputas tienen gran incidencia en el debate de las ciencias sociales latinoamericanas, con visiones enteramente contrapuestas respecto de la consideración de los antagonismos políticos y sociales.³ Por este motivo la omisión negriana alcanza derivas mucho más amplias que las imaginadas inicialmente.

En una entrevista realizada durante la visita de Negri a Valparaíso, Chile, publicada en el año 2018, el italiano opina del siguiente modo sobre el pensador argentino:

Hoy existe una nueva avanzada de interpretaciones no clasistas de Gramsci, como la de Laclau, cuya interpretación del capitalismo es muy distinta a las lecturas vinculadas al marxismo y al obrerismo. Laclau interpretó al Gramsci del Partido Comunista italiano con un psicoanálisis social muy frágil e inconsistente (Negri, 2018, p. 7).

Más allá de la referencia explícita al tema del psicoanálisis —señalando, de todos modos, un uso de él y no una caracterización teórica acabada— Negri establece aquí una relación, para nosotros muy interesante, con la crítica que realiza reiteradamente a la utilización por parte de Laclau del concepto de *hegemonía* de Antonio Gramsci. Esa relación nos conduce a revisar la crítica, elaborada por Negri particularmente en un artículo llamado «Hegemonía, Gramsci, Togliatti, Laclau» (Negri, 2015), en el cual caracteriza la utilización de ese concepto por parte de Laclau como el retorno a un neokantismo trascendental, típico de la acción de la Segunda Internacional para mitigar la utilización de las ideas marxistas.

Teniendo en cuenta esta crítica general, Negri en el artículo sigue sin referirse de modo explícito al psicoanálisis, en este caso específicamente lacaniano, pero sí lo hace con respecto a la utilización por parte de Laclau de la noción de *significante vacío*: «en la filosofía de Laclau, el significante vacío representa una abstracción estructuralista que pierde de vista un hecho sin duda central: que lo que considera vacío es producto de un “éxodo” y no de una modificación estructural» (Negri, 2015).

3 Para una revisión más detallada de los alcances teóricos de esta polémica, *cfr.* Nunes (2016) y Laclau (2008).

Tenemos aquí una importante pista para explicar de mejor modo los motivos de la denegación negriana de la problemática del psicoanálisis y del inconsciente. Su crítica al uso laclausiano del *significante vacío* y su versión de la concepción de la hegemonía de Gramsci nos brindan un indicador seguro acerca de su omisión de la crítica del psicoanálisis y de la operatividad teórica del concepto de *inconsciente*: no pasan de ser una mistificación estructuralista, una nueva versión de cierto idealismo trascendental alejado de la materialidad misma propia de la potencia constituyente de las subjetividades colectivas. Puede sostenerse así que la verdadera *omisión* cometida por Negri remite a su negativa a enfrentar otras posibles utilizaciones de las terapias analíticas y sus versiones renovadas de la problemática del inconsciente, tal como acontece con el esquizoanálisis y el *inconsciente maquínico* como instancia productiva no represiva, tematizado por Deleuze y Guattari.

Nos preguntamos si no estamos yendo demasiado lejos con los motivos de esta omisión. Sin embargo, en *Commonwealth*, última parte de la famosa trilogía que comienza con *Imperio* a principios de este siglo, Negri y Hardt se expresan en estos términos respecto del pensamiento de Freud, en quizás la única expresión cercana a la problemática del psicoanálisis en todo el libro:

En este contexto tiene sentido que Spinoza piense la ética en un marco médico —como cura de los males de cuerpo y mente pero, con mayor motivo, como identificación de cómo nuestras potencias intelectuales y corpóreas se han corrompido, se han vuelto contra sí mismas, se han tornado autodestructivas—. Tal vez este modelo ético y político terapéutico explique por qué Freud estaba tan fascinado por Spinoza (Hardt y Negri, 2011, p. 204).

Esta distinción toma la forma de una verdadera confesión de parte: no es solo la fascinación de Freud con Spinoza lo que se halla tematizado aquí, sino también la reafirmación de un materialismo ético del deseo en Spinoza como un relevo suficiente del pensamiento freudiano. Inmediatamente a esta aseveración, Negri continúa diciendo que

no se trata sólo de un modelo terapéutico. (...) Por el contrario, desde una perspectiva materialista, el amor es la clave proposicional y constituyente de la relación entre ser y fuerza, en la precisa medida en que la fuerza confirma las potencias del amor (Hardt y Negri, 2011, p. 204).

Reaparecen entonces aquí los aspectos centrales de la crítica de Negri a Laclau y su utilización de la noción de *significante vacío*: la potencia deseante no puede

ser identificada con un mecanismo estructural, su fuerza proviene de las fuerzas productivas de la multitud y su éxodo respecto de su posible corrupción. En esta misma línea de análisis, la problemática del inconsciente y hasta las prácticas analíticas parecen ser solo una mistificación idealista, una sobreimpresión innecesaria para las prácticas constituyentes de la subjetividad. Spinoza releva a Freud y al psicoanálisis en la omisión negriana.

VISIONES ENCONTRADAS: LA DISCUSIÓN ACERCA DEL ESTATUTO DEL INCONSCIENTE

En las antípodas del pensamiento de Negri sobre la cuestión del inconsciente se hallan los potentes desarrollos teóricos del italiano Franco «Bifo» Berardi, quien en los últimos años ha desarrollado una caracterización muy detallada de los cambios suscitados en la esfera psicosocial humana a partir de las nuevas situaciones productivas generadas por el predominio y la aceleración de la información, en el marco de lo que llama *semiocapitalismo*. Señala Berardi en una de sus últimas publicaciones, *El tercer inconsciente*: «Llamo semiocapitalismo a este acoplamiento de acumulación, producción semiótica y estimulación nerviosa» (2022, p. 14).

Podemos destacar entonces que «Bifo», en claro contraste con la posición de Negri, ubica el tratamiento y la conceptualización del *inconsciente* en un papel netamente protagónico al momento de caracterizar las disputas por la producción de valor en la sociedad contemporánea. El malestar asociado a los modos de sujeción de la subjetividad, propio de este *semiocapitalismo*, reconoce un actor privilegiado en el inconsciente humano, verdadero motor posible de las acciones de resistencia y escape, a un ritmo social que se torna cada vez más excesivo e insostenible. Siguiendo a Deleuze y Guattari, «Bifo» lo define en este mismo sentido: «el inconsciente no es un teatro, sino un laboratorio: el inconsciente es la fuerza magmática que produce incesantemente nuevas posibilidades de imaginación y de experiencia» (p. 13). Sin embargo, el autor italiano reconoce la presencia de una nueva era en las relaciones humanas que corresponderían a una tercera fase del

inconsciente, en las que se ven modificadas nuestra sensibilidad, nuestras formas de contacto social y el desarrollo de nuestra situación emocional.⁴

Berardi ubica entonces el inconsciente como el espacio de producción por excelencia de nuestra sensibilidad e imaginación colectiva. Allí donde Negri se refiere a la potencia constituyente de la multitud y a sus posibilidades de reactualización, Berardi ubica el quehacer inconsciente como horizonte de resistencia de nuestra corporalidad a las pesadillas del presente. Según Berardi, dependerán de esas mismas fuerzas las nuevas formas de lucha que puedan afrontar un panorama que, de lo contrario, nos lleva directamente hacia nuestra propia autodestrucción y extinción.

En este marco de contraposición tan marcada del llamado pensamiento autonomista, con respecto al valor a otorgar al inconsciente en la labor teórica de caracterización de la producción social contemporánea, entendemos que el tratamiento de tal disyuntiva no nos conduce a un horizonte de mediación o superación entre estos polos de protagonismo u omisión acordados a su actividad acerca de los modos en que se produce la subjetividad. Nuestra hipótesis consiste, por el contrario, en intentar desplegar al máximo la multiplicidad que encarnan estos posicionamientos teóricos como un modo directo de preguntarnos acerca del verdadero estatuto a otorgar al inconsciente en las luchas sociales actuales.

La constatación de la diversidad de posturas teóricas respecto del modo de considerar la relación del inconsciente con las posibles resistencias y luchas generadas dentro y contra el escenario de la producción de valor, en la llamada condición *postfordista* del capitalismo contemporáneo, nos conduce directamente a destacar este debate, en la filosofía autonomista, como un verdadero umbral para acceder a una definición del estatuto a conceder a esta instancia psíquica en nuestra actualidad. Desde la supuesta mistificación de nuestra corporalidad deseante en una conceptualización sobreimpresa y a todas luces innecesaria hasta la delimitación de nuestra capacidad de producir nuevos ejercicios de desujeción y libertad, basados en una economía siempre diferente de nuestra percepción sensible, la definición del inconsciente y su margen de acción eficaz para las ciencias sociales actuales encuentran sus límites precisos en la continuidad y despliegue de este debate.

4 Para un desarrollo más exhaustivo de este cambio de sensibilidad en las sociedades capitalistas contemporáneas, cfr. Berardi, Franco (2020). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra, p. 15-36.

¿Vale la pena recrear el concepto como modo privilegiado de enunciar las nuevas prácticas de constitución de los sujetos sociales contemporáneos? ¿O resulta mejor archivarlo como un remanente teórico en la caracterización del acontecer psíquico en relación con enfrentamientos sociales ya perimidos? Y la interrogación que, a nuestro juicio, resulta más importante: de mantener la vitalidad posible de esta conceptualización, ¿cuáles son sus particulares modos y márgenes de acción en los antagonismos sociales del actual *biocapitalismo* —para utilizar una caracterización del momento actual del modo de producción capitalista elaborada por el propio Negri (2014, p. 51)—?

Para solo comenzar a desandar los avatares de una posible respuesta a esta pregunta nos vamos a valer de los desarrollos teóricos realizados por la brasileña Suely Rolnik en los últimos años, recreación teórica de aquel *inconsciente maquínico* propuesto por Félix Guattari hace ya más de cuatro décadas. Para Rolnik el inconsciente es la «propia pulsión de creación individual y colectiva de nuevas formas de existencia», la «fuerza vital de creación y cooperación» (Rolnik, 2019, p. 28) que constituye la *esencia germinal* de la singularidad de nuestras vidas. Como señala Paul B. Preciado en el prólogo a su obra, el inconsciente es la «auténtica fábrica», fuerza productiva de afectos, sexualidad, cooperación y deseo entre los seres humanos (p. 14). El inconsciente designa así nuestra capacidad productiva más importante, el destino de esta pulsión dirige en este sentido el curso ético de nuestras vidas.

Paradójicamente, y una vez identificada esta potencia de nuestro deseo, Rolnik recurre a la caracterización de la nueva etapa de las relaciones entre capital y trabajo realizada por Michael Hardt y Toni Negri. Se basa en ellos para mostrar que, en el nuevo régimen de producción capitalista, en el llamado *capitalismo cognitivo*, la verdadera disputa es por el gobierno de la subjetivación, por la apropiación de aquello que estos autores llaman «lo común». El actual régimen capitalista extrae su poder de la expropiación parasitaria de esta fuerza de creación colectiva que moviliza saberes, afectos y cooperación productiva. Al mismo tiempo que, como nunca antes, el capital logra dominar el conjunto de la vida humana, las posibilidades de reapropiarse de los medios de producción se hallan mucho más cercanas que en cualquier etapa anterior del modo de producción capitalista, la reapropiación del capital fijo toma la forma de una experiencia de autonomía sobre nuestras propias formas de existencia.

Resulta, pues, muy llamativo cómo Rolnik de algún modo se encabalga sobre la noción de «lo común» para ampliarla en relación con el tratamiento del inconsciente:

En diálogo con ellos (Hardt y Negri) podemos definir a «lo común» como el campo inmanente de la pulsión vital de un cuerpo social cuando este lo toma en sus manos, de manera tal de direccionarla hacia la creación de modos de existencia para aquello que pide paso (Rolnik, 2019, p. 29).

En el caso de Rolnik, entonces, el inconsciente es el actor principal en ese terreno de disputa que es «lo común». Es de una *ética de la existencia* de lo que el capital en su reproducción cotidiana se apropia una y otra vez. Disputa ontológica por la fuerza de creación de modos de vida que se convierte en la clave principal de obtención de plusvalía de aquello que llama, siguiendo a Guattari, *régimen colonial-capitalístico*. Rolnik, por tanto, con gran soltura, sutura, por decirlo en un modo lacaniano, la denegación negriana, redireccionando el sentido que estos autores dan a «lo común», como ella misma enfatiza: «añadiéndole a su idea de construcción de lo común, una dimensión estética y fundamentalmente clínica, necesaria para su viabilidad» (Rolnik, 2019, p. 29).

La operación teórica de Rolnik repara en algún sentido la omisión de Negri, pero nos preguntamos, para concluir, ¿asegura la validez teórica y operativa de la conceptualización del inconsciente? ¿Permite captar esa nueva psicoesfera social a la que se refiere continuamente «Bifo» Berardi? ¿Cuáles son los elementos principales que destacar para una necesaria presencia, tanto filosófica como clínica, de una conceptualización del inconsciente?

La validez del concepto, su vitalidad actual y, por tanto, su eficacia operativa nos parece que deriva de una serie de razones que tienen que ver directamente con las características que asumen las luchas sociales en el contexto del capitalismo de nuestro siglo. Por un lado y prioritariamente, la noción de *inconsciente* permite reencauzar las aristas prioritariamente micropolíticas que han adoptado tanto las formas de sujeción como de resistencia en la constitución de nuestro presente. La disputa política por la renta social toma, en esta dirección, la forma de un combate político continuo por la reapropiación de las formas de existencia singulares. Como enfatiza la propia Suely Rolnik:

Resulta evidente que no se logra retomar las riendas de esa potencia mediante un sencillo decreto de la voluntad, por más imperiosa que esta sea, ni tampoco a través de la conciencia, por más lúcida y bienintencionada que la misma sea (Rolnik, 2019, p. 31).

En esta dirección, la tematización del inconsciente no es un horizonte sobreimpuesto a nuestras prácticas de producción deseante, sino que ella nos permite reasumir su condición constituyente en un nivel asociado a nuestra singularidad y, al mismo tiempo, tomar prioritariamente en cuenta las dificultades inherentes a un trabajo continuo y persistente por un ejercicio autónomo de las prácticas de sí mismo. En este sentido, según nuestra perspectiva, la resemantización de un tercer inconsciente permite destacar la visibilidad de un itinerario de nuestras prácticas de sí, distinguiendo su valor de cualquier militancia política o terapia alternativa basadas en la repetición de nuevos estados de tutela. En este sentido, como destaca Rolnik, el nuevo territorio político de disputa con el capitalismo actual es la lucha por la reapropiación del común de nuestra singularidad, y tal ejercicio toma la forma de una disputa por la descolonización de nuestro inconsciente.

Pero, además, no debemos olvidar que tal disputa no puede pretender ser la recreación de nuevos humanismos, el inconsciente debe estar conceptualizado también como el umbral de simbiosis de nuestras potencias deseantes con el conjunto de las fuerzas maquínicas que conforman nuestro espacio común. Tal como destaca Paul B. Preciado en el prólogo ya mencionado: «la práctica de Rolnik se desmarca frente a las psicologías del sujeto y de la identidad» (Preciado, 2019, p. 14). En esta dirección una *ciencia del inconsciente* solo puede sostenerse como un *saber-del-cuerpo*, esfuerzo destinado a reconfigurar el malestar en creación común y posibilidad de apertura hacia otros mundos. La conceptualización del inconsciente identifica así no solo un terreno de disputa por el gobierno de sí mismo, sino también una superficie de contacto entre nuestra corporalidad y una superación común de los malestares que nos patologizan en una sujeción. No hay, pues, gestión política del malestar sin la reinserción de nuestra corporalidad deseante en espacios de contacto y creación colectiva común. La reapropiación del capital fijo como insistente programa político para nuestro presente, tal como enfatiza Negri, no alcanza a materializarse en formas ya perimidas de disputa social y política, más bien toma la forma de una lucha *cuerpo a cuerpo* por reconquistar y expropiar de modo común los ejercicios autónomos de nuestra afectividad y de nuestra creatividad. Como señala Emiliano Exposto (2022), el nuevo campo

abierto para la lucha de clases son las *máquinas psíquicas* y eso exige un nuevo estilo de participación política y de militancia revolucionaria.

Itinerario de prácticas de sí y saber del cuerpo son conceptos que no solo permiten distinguir un nuevo devenir psíquico de la política de nuestro tiempo, sino que también nos hablan de la recreación necesaria de la capacidad política y material de la noción de inconsciente en tiempos culturales de gran malestar.

BIBLIOGRAFÍA

- BERARDI, Franco «Bifo» (2022). *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral*. Buenos Aires: Caja Negra.
- CAFFENTZIS, George (2020). *En letras de sangre y fuego: trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- EXPOSTO, Emiliano (2022). *Las máquinas psíquicas. Crisis, fascismos y revueltas*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia.
- FUMAGALLI, Andrea; LUCARELLI, Stefano; MARAZZI, Christian; MEZZADRA, Sandro; NEGRI, Antonio y VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GÓMEZ VILLAR, Antonio (2014). *Hacia una conceptualización filosófica del posfordismo y la precariedad: elementos de teoría y método (post) operaísta*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- GUATTARI, Félix y NEGRI, Toni (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal.
- GUATTARI, Félix y ROLNIK, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HARDT, Michael y NEGRI, Toni (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del Común*. Madrid: Akal.
- LACAN, Jacques (2003). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- LAZZARATO, Mauricio (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- MARAZZI, Christian (2014). *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- NEGRI, Toni (2001). *Marx más allá de Marx*. Madrid: Akal.
- (2014). *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Quadrata.
- (2017). *Historia de un comunista*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (16 de abril de 2018). Hoy autonomía significa buscar lo común. *Lobo suelto*. Recuperado el 28/04/2025 de <https://lobosuelto.com/hoy-autonomia-significa-buscar-lo-comun-antonio-negri/>.
- (2019). Hegemonía, Gramsci, Togliatti, Laclau. Recuperado el 28/04/2025 de <https://uninomadasur.net/?p=1474>.
- NUNES, Rodrigo (2016). Entre Negri y Laclau. Los límites de la multitud. *Políticas de la memoria*, 16, 39-49.
- PRECIADO, Paul B. (2019). La izquierda bajo la piel. Un prólogo para Suely Rolnik. En S. Rolnik, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (p. 9-18). Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROLNIK, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- TRONTI, Mario (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal.

*El cuerpo como extranjero, un puente entre
psicoanálisis, arte y filosofía*

Claudia González

Entre el psicoanálisis, el arte y la filosofía siempre ha habido, desde mi punto de vista, algo que lleva de un terreno a otro, un ir y venir que permite trazar puentes y diálogos, que puede desembocar en la construcción de un saber. Por ejemplo, hay innumerables alusiones y resonancias entre lo que se dice, se estudia y se practica en el psicoanálisis y el arte, campo del que Jacques Lacan tomó mucho, diciendo claramente que el artista le lleva la delantera al psicoanalista. Que este debía dejarse enseñar por el artista.

Por su parte, de la filosofía Freud y Lacan se sirvieron igualmente. Aristóteles, Brentano, Husserl, Spinoza, Hegel, Derrida, Barthes y muchísimos más están entre las referencias obligadas del psicoanálisis freudiano y lacaniano como fuentes con las que el intercambio y diálogo es vasto. Diría que tanto el psicoanálisis se sirve de una porción de la filosofía como cierta parte de la filosofía se sirve del psicoanálisis. Hay debates, coincidencias, acuerdos y desacuerdos, alusiones, citas directas, seducciones y desprecios, pero la resonancia está y la elaboración de ella me parece fundamental para el enriquecimiento tanto del psicoanálisis como de la filosofía. Es cierto que son discursos muy diferentes, radicalmente diferentes, pero precisamente es esta diferencia la que me hace reflexionar en la singularidad de cada discurso y en lo que esta diferencia provoca.

Lo que pretendo, en las reflexiones que atraviesan este escrito, es pensar los puentes particulares que se tienden entre el psicoanálisis, la filosofía y el arte. Para ello propongo dos temas que me parece se pueden pensar como esos puentes. Delimitaré estos temas a nuestra época para, con ello, centrarnos en lo que hoy en día podemos leer de los temas propuestos. El primero de ellos —y que quiero abordar desde dos ejes— es el enigmático tema del cuerpo. Digo enigmático porque más allá del cuerpo orgánico, biológico o físico, si lo queremos llamar así, no sabemos (subrayo el tema del saber en tanto no se trata de un saber de los conceptos y funcionamientos que van de la mano de la ciencia. Aunque también aquí podríamos argumentar que hay un saber del cuerpo que se escapa incluso a la ciencia), no sabemos lo que el cuerpo es. Y agreguemos a esto lo que Lacan decía en su seminario 23, a saber, que nadie sabe lo que pasa en su cuerpo.

CUERPO Y BORRAMIENTO

La noción de cuerpo es muy importante en el psicoanálisis lacaniano. Digo *noción* porque me parece que es un punto, como muchos otros en la enseñanza de Lacan, que no es un concepto, que no es algo definible con exactitud. No se puede decir *el cuerpo es «x» o «y» o significa «a» o «b»* de una manera cerrada. El cuerpo es una noción que va cambiando a lo largo de la enseñanza de Lacan.

Del cuerpo se puede decir y elaborar, el cuerpo se puede abordar a través de la palabra, pero no se puede dar una definición unívoca de él, como lo hace la medicina. El psicoanálisis y esta última no tratan al cuerpo de la misma manera, no lo abordan desde los mismos ejes. Incluso, el cuerpo del que se encarga la medicina no es el mismo del que se encarga el psicoanálisis lacaniano. Hay una brecha enorme entre estos dos cuerpos. Para la medicina el cuerpo es un conjunto de órganos y estudia su funcionamiento/disfuncionamiento. Sin embargo, es evidente, incluso en el ámbito médico, que la palabra del profesional tiene incidencia sobre el cuerpo de sus pacientes. Aparece, entonces, en el campo de la medicina, el par significativo cuerpo-palabra que ha interrogado durante siglos a la filosofía.

Cuerpo y palabra están, para la filosofía y la medicina, interrelacionados, pero, a la vez, separados, hasta el punto de parecer que pertenecen a registros distintos, que nada tienen que ver entre ellos. Esta interrelación se torna interrogante cuando se toma nota de la incidencia de la palabra en el cuerpo y de las diversas

maneras en que el cuerpo toma algo de la palabra y produce efectos en él; efectos también muy diversos en cada caso, por supuesto. Pero este interrogante también surge cuando tanto la filosofía como la medicina (en especial las neurociencias) se dan cuenta que hay algo que la palabra no puede abarcar, atrapar, decir a cabalidad cuando el cuerpo está en juego. ¿De qué se trata eso que la palabra no alcanza y vuelve siempre causando malestar al sujeto?

Es este misterio, el de la unión de la palabra y el cuerpo, el que interesa también a Jacques Lacan y que desarrolla, entre otros temas de interés, a lo largo de sus seminarios y escritos. Por ejemplo, aborda aquello que no puede ser dicho y que involucra al cuerpo, que tiene efectos en él y que, para decirlo con más precisión, es problemático porque para él este cuerpo no es alguien, sino que pertenece¹ a alguien que hace algo con él.

Es, entonces, como si tuviéramos dos cuerpos: el cuerpo tangible, afectado en sus órganos, y el cuerpo en el que incide la palabra, con efectos que van más allá de la comprensión, más allá del sentido. Es ese cuerpo, que propongo llamar el (otro) cuerpo, el que me interesa abordar. Ese en el que se producen efectos-afectos que *resuenan* en el propio cuerpo. Estas resonancias no son precisa ni únicamente placenteras en tanto tienen una vertiente que no es apresable vía lo simbólico ni vía lo imaginario, es decir, vía el lenguaje o la imagen. Esa vertiente es lo que Lacan llama lo real.

¿Cómo se trata lo real del cuerpo actualmente? En una entrevista realizada por la *Revista Freudiana* a Jean-Claude Milner (2020), que se titula «El siglo XXI no hace más que acentuar el dominio del nosotros», este responde a una pregunta sobre el cuerpo diciendo que

La sociedad burguesa ha intentado, desde el siglo XIX, borrar lo real del cuerpo. La variante europea ha convertido el cuerpo en cada vez más invisible, mientras en Estados Unidos, por el contrario, el borramiento se ha llevado a cabo a partir de una visibilidad incrementada, aunque acompañada de tabúes sobre el olor, la pilosidad, la grasa, etc. Ha triunfado la vía norteamericana, que ha sustituido lo real del cuerpo por un semblante o más bien por una colección indefinida de semblantes. En las sociedades euroatlánticas esos semblantes se han hecho omnipresentes e incluso han sido glorificados en nombre de la salud, la belleza, el apetito sexual. (...) Ocurre, sin embargo, que lo real se resiste y no resulta sorprendente que entonces aparezca la muerte. Hemos podido observar durante la pandemia la respuesta del semblante, la muerte ha sido inmediatamente proyectada

1 Es importante el uso de esta palabra en el sentido que alude al tener. Escribo pertenece como algo que se tiene, en tanto es propio de alguien.

en el imaginario de los índices de mortalidad. En lo referente al cuerpo, este se ha dispersado en fragmentos (órganos, patologías, etc.). Usted evoca la mercantilización y el desecho [dice a la entrevistadora], por mi parte recurriré al poder médico, cuya ambivalencia acabamos de constatar y que se hace cargo del cuerpo, pero para no hablar de él (p. 106-107).

Estas palabras de Milner proporcionan algunos ejemplos de maneras en que en nuestra época (incluida la pandemia), pero también ya en el siglo XIX, se intenta borrar lo real.² Hoy en día el cuerpo ha cobrado un estatuto que antes del capitalismo no tenía. La actualidad pone en el puesto de mando lo que, con Lacan, llamamos *goce*, pero reduciéndolo a una versión imaginaria que promete su control mediante el tratamiento, también imaginario, del cuerpo. En este discurso los cuerpos, sus artificios, sus semblantes, son atrapados. El psicoanálisis, con Freud, puso en el punto de mira la pulsión de muerte que se enlaza con la noción lacaniana de goce, pero también de real. Aquí tenemos entonces cómo pulsión de muerte, goce y real se enlazan.

Paradójicamente, ahí, en lo imaginario, es donde cierto *control* momentáneo es posible en la fantasía del sujeto, donde lo real aparece sin previo aviso, desarrreglando, arruinando todo aquello que el sujeto creía tener bajo control. Es en esa misma paradoja donde el discurso atrapa al sujeto y este puede consentir inconscientemente a dar vueltas y vueltas y vueltas sobre el mismo intento de borrar o rechazar lo real. El discurso, el Otro, atrapa al sujeto, precisamente, por el cuerpo. En esta paradoja el sujeto puede o no inventar una salida posible y no dolorosa de esta repetición infernal.

En este sentido, puede representar un *ad infinitum* si el sujeto no está dispuesto a hacer otra cosa que excluir, borrar, mantener fuera o taponar eso que vive como externo (el goce) pero que en realidad tiene que ver con él. En este punto, exacto, el puente con la filosofía de Jean-Luc Nancy me parece importante en lo que al cuerpo respecta. El cuerpo como extranjero. Esto, como pretendo sostener, se enlaza con lo que del cuerpo se trata de borrar hoy en día. Está íntimamente relacionado con lo extranjero.

2 Me refiero a lo real desde la perspectiva de Jacques Lacan.

Como *extranjero* se introduce la idea del cuerpo extraño pero propio, un cuerpo que incluye algo que sería el *este* del *este es mi cuerpo* y que, sin embargo, de una manera extraña, no lo es porque hay algo del propio cuerpo que siempre se escapa al saber. Si esta frase dice algo, según Nancy, es a cuerpo descubierto, fuera del habla, es no dicho, está *excrito*. Es esta la angustia para él: el cuerpo.

El cuerpo nombra lo extraño, lo ajeno, sin que por ello se sepa qué es lo extraño. ¿Qué es la excipción, lo excrito para Nancy? «La excipción de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta fuera de texto como el movimiento más propio de su texto: el texto mismo abandonado, dejado sobre su límite» (2010, p. 14). La excipción tiene relación con el afuera, con un poner afuera lo que estaría escrito en el cuerpo. La escritura no es lo mismo que la excritura, porque esta última pone fuera lo escrito. La escritura es aquello que toca el cuerpo, que está en el límite y que en su propio límite (el de la escritura) toca el cuerpo. Aquí, se puede aludir a los diversos sentidos que tiene la palabra tocar (*toucher*, en francés) y que indica tanto tocar físicamente — es decir, el tacto— como el sentido metafórico de tocar a través de la palabra, por ejemplo. Un tocar que no pertenece a lo físico sino a aquello que, según el propio Nancy, toca más allá: «[m]ás precisamente: tocar el cuerpo (o más bien, tal o cual cuerpo singular) con lo incorporal del “sentido”. Y, en consecuencia, hacer que lo incorporal conmueva tocando de cerca, o hacer del sentido un toque» (2010, p. 14).

En este sentido, el cuerpo se piensa relacionado con el prefijo *ex-* (que encontramos en existencia, marcando un fuera), tanto en Nancy como en Lacan. Extraño, extranjero, que existe, situado fuera. Lo *ex-crito*, en Nancy, la noción de fuera a la que hace alusión el *ex*, nos interesa porque es precisamente la que enlaza con la noción de escritura en el psicoanálisis lacaniano.

LA ESCRITURA DEL TRAUMA

En Lacan la de escritura no es una noción simple. Él la construye a lo largo de los años conjuntamente con la noción de letra. La escritura, en psicoanálisis lacaniano, está vinculada a la noción de trauma y esta última a la de agujero (Lacan dice *trou-matisme* para referirse al trauma que provoca un agujero en lo simbólico o, para

decirlo de otra manera, a la imposibilidad del lenguaje para recubrir, para decir a cabalidad aquello que para cada sujeto sale del campo del sentido). La escritura, entonces, tiene que ver, aunque no exclusivamente, con lo que no se puede decir (el agujero, lo traumático) y también con el trazo que ese *trouma* deja en el cuerpo del sujeto porque, precisamente, lo que vemos en la experiencia es que todo trauma deja efectos-afectos en los cuerpos y que ellos —los traumas— no son cien por ciento la palabra, que hay una porción de ellos que no se pueden decir porque el lenguaje no es exacto para decirlo. Incluso, muchas veces no se pueden articular con palabras y en su lugar viene otra cosa. La escritura es, entonces, lo que dibuja una especie de borde que indica no el agujero de lo real sino su filo, su linde, sus márgenes, su orilla de litoral que separa lo que se puede decir y saber de lo que no.

En lo relacionado con el tema de la escritura, Lacan debatió bastante con las ideas de Jacques Derrida. Lacan creía que la obra de Derrida le debía mucho a la suya y que este omitía decirlo o reconocerlo. Derrida pensaba lo mismo de Lacan. Ambos hablan de huella, de trazo, de borradura, tachadura, de escritura. Sin embargo, hace falta leerlos a detalle para darse cuenta de que no hablan de lo mismo, que usan el mismo término para señalar nociones distintas pero que también se encuentran en los temas que les interesan y desarrollan. Una de las cuestiones que parece más relevante de este encuentro es que tanto uno como el otro colocan como eje importantísimo, *sine qua non*, la noción de imposible. Derrida dice que la deconstrucción —bastión de toda su obra— pasa por la experiencia de lo imposible, hay algo para Derrida que solo puede ser aludido porque nunca es posible reducirlo a un objeto, no es posible reducirlo a la presencia.

Para Lacan, por su parte, lo imposible es ese punto fundamental en su enseñanza alrededor del cual gira la vida del ser hablante. Lo imaginario y lo simbólico no son sino su respectiva *porción* en lo real, que es una manera de llamar a lo imposible.

¿Cuál es el puente que me interesa rescatar aquí? Se trata de un puente que tiene que ver directamente con este imposible, con lo real que se pone en juego y de las múltiples maneras en que el ser hablante está dispuesto a sostenerlo. Con esto me refiero a la posibilidad de considerar como puente aquello que escapa a nuestro saber y, más aún, a nuestro decir, a lo que se escapa de nuestro cuerpo en lo que en él hay de extranjero. Este puente señala que hay algo que no se puede decir. Y es en tanto puente que traza un paso de un lugar a otro. Considero que este paso (como posibilidad) es lo que cada ser hablante hace con eso que no puede

decir en su singularidad, eso de su goce con lo que, en el mejor de los casos, llega a saber hacer. Es aquí donde los artistas nos enseñan diversas maneras de hacer, de usar ese puente, de hacer pasar su indecible a otro registro, en donde algo de él se pueda captar para ellos mismos, al menos por un instante.

El arte nos enseña que hay una experiencia de lo real, de lo imposible, que es resonancia de la experiencia de goce, no negativizable, y que no se trata de sus- traerse a ella, de desmentirla o negarla sino de, como decía Lacan, un saber hacer ahí, arreglárselas con ese real. Para ejemplificarlo he elegido un artista que da testimonio de cómo hace arte de eso. Se trata de Pier Paolo Pasolini.

«Lo no verbal»: Pier Paolo Pasolini y la escritura infinita

Pasolini, además de sus incursiones en el cine, hizo periodismo, escribió teatro y pintó, pero sobre todo hizo poesía, de la que nació todo su arte. También realizó aportaciones teóricas sobre uno de sus principales intereses: el lenguaje, las lenguas, los dialectos. Su relación con el tema fue muy precoz —influenciado por el friulano y el antifascismo— y duró hasta su muerte. El tema de los dialectos, las lenguas mayoritarias/minoritarias, el significado/significante de las palabras, las sensaciones corporales conectadas con ellas son algunas de las vertientes que atraviesan sus escritos en relación con sus inquietudes. Una de las cuestiones que me parece de mayor interés para el tema que nos concierne es la idea de la posibilidad de llegar o acceder a lo que él llamó *preverbal*, *pregramatical* o *no verbal* en diferentes momentos de su vida y en diversos textos teóricos publicados, sobre todo, en *Empirismo herético* (2005).

Llama la atención que para él lo escrito y lo verbal no tienen el mismo estatuto, no son lo mismo ni hacen alusión al mismo terreno. Es muy claro en este punto usando su experiencia para dar cuenta de que, según su punto de vista, la adquisición de la lectoescritura marca un punto importante con relación al lenguaje verbal. Digamos que lo que se escucha, el elemento vocal de la lengua, tendría que ver con un registro y lo que se escribe en una superficie, con otro.

¿Cómo, pues, descifrar lo no verbal? ¿De qué manera hacer pasar al lenguaje lo que no está en su campo, pero pertenece a la realidad de cada uno? Pasolini intenta dar una definición de lo *no verbal* y su pretensión cinematográfica con relación a

este elemento como realidad-lenguaje. En «Lo no verbal como otra verbalidad»,³ texto incluido en *Empirismo herético* (2005), dice:

No me he enfrentado JAMÁS a una definición de lo «no verbal». ¿Puedo arreglármelas para encontrar algo que se asemeje a esa definición faltante? Desde hace tiempo hablo de un código de desciframiento cinematográfico análogo al del desciframiento de la realidad. Esto implica la definición de la realidad como lenguaje. (...) De modo tal que, en sustancia, los «signos» de las lenguas verbales no hacen más que traducir los «signos» de las lenguas no verbales: o, en este caso, los signos de las lenguas escrito-habladas no hacen más que traducir los signos del Lenguaje de la Realidad. El lugar donde esta traducción se desarrolla es la interioridad. A través de la traducción del signo escrito-hablado, el signo no verbal, o sea el Objeto de la Realidad, se representa, evocado en su ser físico, en la imaginación. Lo no verbal, por lo tanto, no es otra cosa que otra verbalidad: la del Lenguaje de la Realidad. Dado el caso que use la escritura o que use el cine, otra cosa no hago que evocar en su ser físico, traduciéndola, la Lengua de la Realidad. A la misma doy siempre, de todos modos, la primacía (p. 355-357).

Lo no verbal viene, pues, para Pasolini, de lo físico, de los cuerpos. Es esto lo que quiere captar en el cine, al que considera análogo a la realidad. Se puede decir que intenta captar lo físico, lo no verbal que él considera —como lo dice el título del texto recién citado— «otra verbalidad», es decir, una cuestión corporal que él cree que se puede decir con el lenguaje, que es proporcional a él. Pasolini falla en este decir completo, una y otra vez, como todo ser hablante. Esto que siempre queda fuera, que no es dicho del todo, es la cuestión por tratar y es elección del ser hablante elegir la vía para hacerlo.

El poeta recurre a la poesía, se hace poema y hace poemas con *teta veleta*, sintagma inventado que cristaliza una sensación corporal que marca su vida. Esa experiencia corporal singular que sucedió en la época en que su lengua era solo vocal, solo hablada. Se trata de un afecto/efecto que él nombró sin recurrir a las palabras ya existentes pues decía que no se había inventado aún una palabra para decir lo que él había sentido en aquel momento. Lo cito aquí para subrayar lo relevante de la sensación del cuerpo, la invención de una palabra para nombrarlo y los significados que Pasolini da a esta sensación y, con ello, mostrar que todo esto deriva del momento contingente en que el cuerpo de Pasolini es conmovido de una manera que no podrá olvidar y que hago corresponder a lo que él

3 Título sugerente pues reenvía a la idea que ya estaba aquí en él y que posteriormente sigue desarrollando con la propuesta que hace en *Petróleo* (1992) de la creación de un nuevo alfabeto, o también, con la idea de un diccionario que lo contuviera todo mencionada en el mismo libro.

denomina como «lo no verbal», en tanto la sensación precede a la invención de la palabra *teta veleta* (1992):

Sobre todo, la parte convexa interior de la rodilla, donde, doblándose al correr, se tensan los nervios con un gesto elegante y violento... un símbolo de la vida que debía aun alcanzar: me imaginaba el ser mayor en aquel gesto de jovencito corriendo. Ahora sé que era un sentimiento intensamente sensual. Si lo experimento de nuevo, siento con exactitud en mis entrañas la ternura, la aflicción y la violencia del deseo. Era la sensación de lo inalcanzable, de lo carnal, una sensación para la cual aún no se ha inventado un nombre. Yo lo inventé entonces y fue *teta veleta*. Ya al ver aquellas piernas dobladas en la furia del juego me dije que sentía *teta veleta*, algo así como un cosquilleo, una seducción, una humillación... Es la primera parte del cuerpo que me ha impresionado como cuerpo (p. 10-11).

La cuestión para resaltar aquí es que Pasolini pretendía que a ese momento *no verbal* se podía acceder, se le podía atrapar, narrar, representar, ya sea en un poema, en el teatro, en el cine. Cuando se refiere a esto hay que tener presente que para él se trata de dos cuestiones: una, lo que acontece antes de la adquisición de la escritura y, por tanto, queda como lengua puramente *vocal*, como él la llama, sin el recurso a que eso sea escrito; otra, lo que no corresponde al campo de la palabra y que él relaciona constantemente con la acción, los gestos, el cuerpo. Me parece que entre estas dos situaciones se pone en juego la sensación corporal, la experiencia de la que se trata para él y que he citado unas líneas más arriba. Es decir que entre el momento en que la escritura no se ha adquirido y hay solo lenguaje oral y el momento en que la palabra no tiene lugar en lo que sucede porque se trata puramente de una sensación en el cuerpo es que para Pasolini —siendo un niño de tres años— sucedió algo tan memorable que se vio llevado a inventar una palabra para nombrarlo. Entre estos dos momentos pasaron cosas que marcaron su vida para siempre y alrededor de ellas construyó su mundo. La sensación no verbal correspondiente a *teta veleta* es la escritura que se produjo, en su cuerpo, en aquel preciso momento y que lo marcó produciendo un no saber. La ausencia de la palabra está ahí, en el centro de esa experiencia, acompañando —si se me permite decirlo así— al cuerpo que goza solo, que goza del efecto o la resonancia en él y que no es, pues, goce de la palabra.

De alguna manera, a lo que me refiero aquí también es a lo que hace que el cuerpo ex-sista en el sentido de lo que decíamos anteriormente: lo que es más bien un *afuera* del cuerpo y que es lo que permite que el cuerpo sea un cuerpo

excrito, extraño para sí mismo en tanto no puede conocerse completamente a través de la palabra.

Lo no verbal (que llama, para ser nombrado, a lo verbal, a la palabra, al lenguaje, a *teta veleta*) marca el cuerpo de Pasolini y lo hace ex-sistir, lo inaugura como extraño. A la manera del recuerdo de cuando va caminando junto a su madre tomados del brazo, huele su abrigo y él lo evoca como «el olor de mi vida», quizás *teta veleta* sería algo así como la sensación de su vida. Lo real corporal, el goce que lo marcó y que nunca dejó de invocar el sentido en sus diversas formas.

La obra poética de Pasolini gira alrededor de este no verbal y la palabra inventada por él, pero gira para acceder a él, se sitúa como extraño o también fuera, como algo que no puede ser alcanzado totalmente por ningún medio. Es, para decirlo con Freud, la parte perdida para siempre, lo que nunca se recupera, lo reprimido primordial, *Urverdrängt*, o, con Derrida, el sentido que nunca llega, que siempre está por llegar.

BIBLIOGRAFÍA

- MILNER, Jean-Claude (2020). El siglo XXI no hace más que acentuar el dominio del nosotros. *Revista Freudiana*, 89-90, 101-119.
- NALDINI, Nico (1992). *Pier Paolo Pasolini*. Barcelona: CIRCE.
- NANCY, Jean-Luc (2010). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- PASOLINI, Pier Paolo (2005). *Empirismo Herético*. Córdoba, Argentina: Brujas.

*La inscripción del psicoanálisis freudiano
en el pensamiento decimonónico: su teorización
del sujeto a partir del modelo de los aparatos ópticos*

Mario Maure

I

Cinco años después de la invención del cine por los hermanos Lumière, Sigmund Freud publicó *La interpretación de los sueños* (Freud, 1985[1899]). Ambos hechos produjeron una revolución en el estatuto de la imagen y no es casual que los relacionemos aquí.¹ En el campo de la clínica de las neurosis el psicoanálisis constituye un dispositivo en el que una escena traumática contenida en una *cámara oscura* es lo que el paciente debe relatar a los fines de encontrar una cura mediante su interpretación. En este dispositivo el analista puede ver sin ser visto.

Pero para llegar a este punto Freud dedicó muchos años a la búsqueda del funcionamiento de la alucinación histérica: estudios neurológicos y oftalmológicos mediante el microscopio y el oftalmoscopio; estudios sobre la luz y los rayos ultravioleta e investigaciones sobre la cocaína como anestésico del ojo. Luego se vinculó con Charcot, cuyas enseñanzas lo llevaron a relacionar —entre otras cosas— las lesiones oculares con trastornos del lenguaje (Huot, 1991). Y con él, sobre todo,

1 Aunque el propio Freud tardó cerca de quince años en asistir a un cinematógrafo y lo calificó despectivamente como *espectáculo de feria*, no podemos ignorar que en el clima de la época el cine estaba muy presente y términos como *proyección* o recursos retóricos visuales como la superposición de escenas, muy similares a la condensación del sueño, pueden haberlo influido.

aprendió a montar el escenario clínico en el que el ojo científico presencia el espectáculo del ataque histérico y del que, sin embargo, siguió ajeno, ya que desconocía el resto de la escena, aquella en donde se inscribe el sujeto que padece este mal. Diez años le llevó ceder a la necesidad de inventar un psicoanálisis y darle lugar a la palabra del paciente.

Sin embargo, a pesar del salto que significó el psicoanálisis respecto del positivismo reinante, no dejó de permanecer dentro de una grilla de consideraciones sedimentadas en el siglo XIX. Estas pueden ser rastreadas desde el Renacimiento y son cuestionables desde los siguientes aspectos. En primer lugar, el biologismo darwinista evidenciado en la concepción de la evolución del aparato psíquico. En segundo lugar, la atadura de ese aparato a la física clásica en varios sentidos: primero, a su constitución por percepciones —al menos las ópticas— pertenecientes a esa tradición y a pulsiones, entendidas como energía que el cuerpo transmite como exigencia de trabajo; segundo, a su acotamiento a una temporalidad y espacialidad absolutas. En tercer lugar, desde un punto de vista político, a la universalización de ese aparato psíquico que *le pertenece* exclusivamente al individuo moderno. En cuarto lugar —y esto es lo que más nos interesa—, cuestionar el *adentro-afuera* que implica la metáfora de la cámara oscura por la concepción epistemológica, gnoseológica y política que supone.

II

En el *Esquema de Psicoanálisis* (Freud, 2001, vol. 23) podemos leer la descripción del aparato psíquico, donde son visibles algunos de los señalamientos hechos en el apartado anterior.

El psicoanálisis establece una premisa fundamental cuyo examen queda reservado al pensar filosófico y cuya justificación reside en sus resultados. De lo que llamamos nuestra psique (vida anímica), nos son consabidos dos términos: en primer lugar, el órgano corporal y escenario de ella, el encéfalo (sistema nervioso) y, por otra parte, nuestros actos de conciencia, que son dados inmediatamente y que ninguna descripción nos podría transmitir (Freud, 2001, p. 143).

A continuación, hace alusión —en referencia a su localización— a la semejanza con otros aparatos ópticos.

Nuestros dos supuestos se articulan con estos dos cabos o comienzos de nuestro saber. El primer supuesto atañe a la localización. Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso y estar compuesto de varias piezas; nos lo representamos pues semejante a un telescopio, un microscopio o algo así. Si dejamos de lado cierta aproximación ya ensayada el despliegue consecuente de esa representación es una novedad científica (Freud, 2001, vol. 23, p. 143).

Los resultados de esas hipótesis, explica Freud, fueron obtenidos «estudiando el desarrollo individual del ser humano» y posteriormente detalla el desarrollo evolutivo del aparato psíquico.

Llamamos *ello* a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el *ello*] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas (no con-sabidas) para nosotros (Freud, 2001, vol. 23, p. 143).

Bajo el influjo del mundo exterior real-objetivo que nos circunda, una parte del *ello* ha experimentado un desarrollo particular; originariamente un estrato cortical dotado para la recepción de estímulos y de los dispositivos para la protección frente a éstos, se ha establecido una organización particular que en lo sucesivo media entre el *ello* y el mundo exterior. A este distrito de nuestra vida anímica le damos el nombre de *yo* (Freud, 2001, vol. 23, p. 143-144).

Si bien el presupuesto filosófico no lo explicita, es bien conocido que una de sus mayores influencias filosóficas fue la lectura de *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer.² La concepción freudiana de la centralidad de lo sexual en la vida anímica y que está explicitada en su segunda tópica es notablemente similar a la que expresa Schopenhauer cuando se refiere al sexo como fuerza cósmica:

Pero en la realidad de la vida es el amo legítimo del universo, con cuya omnipotencia constantemente nos tropezamos, y apoyados en sus seculares derechos le vemos tomar posesión de su trono hereditario, mofándose de los esfuerzos con los que se ha intentado sacudir su dominio (Schopenhauer, 1960, p. 154).

Pero lo que nos interesa fundamentalmente es el uso constante en la obra freudiana de esa otra categoría que titula la obra de Schopenhauer: representación.

2 Un exhaustivo estudio sobre el modo en que este filósofo está presente en la obra de Freud es el de Otero (2012).

«El mundo es una representación. Esto vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque el hombre pueda llevarla a la conciencia reflexiva abstracta» (p. 37). El término traducido como *representación* (*Vorstellung*) comienza a ser utilizado por Freud en sus estudios sobre las afasias, asociado a *cosa* y *palabra* (representación-cosa) y (representación-palabra) y lo mantendrá incluso ya instituido el psicoanálisis como tal (Freud, 2001, vol. 14, p. 207).

III

Para poder pensar las implicancias del término *representación* en la teoría freudiana hay que remontarse a la importancia que cobró la óptica en el siglo *xvii*. Previamente apuntaremos lo que Lacan (2013), en la clase 18 de *El Seminario. Libro 16. De Otro al otro*, pone en cuestión acerca de la polémica gnoseológica idealismo versus realismo. La referencia al idealismo aquí es al profesado por Georges Berkeley, a quien Schopenhauer reconoce como su fundador. En términos esquemáticos, el pensamiento de Berkeley tiene un lado empírico, lo cual quiere decir que se ajusta a la experiencia sensible, en contraposición al racionalismo, y otro idealista, en el sentido de que reduce el mundo externo a la percepción de ideas o imágenes. De ahí su tesis *esse est percipere et percipi*: ser es percibir y ser percibido. Para esta filosofía, entonces, solamente tenemos contacto con la realidad a partir de las representaciones, conclusión inmersa en un paradigma que la óptica hizo posible.

Los filósofos y científicos del siglo *xvii* manifestaron gran interés por el estudio de la luz y produjeron numerosas obras al respecto. Algunos de ellos fueron Kepler (*Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica*, 1604), Descartes (*La Dioptrique*, 1637), Hobbes (*Tractatus opticus*, 1644) y, al comenzar el nuevo siglo, Newton publicó la fundamental *Opticks* (1704). Los intereses comunes de aquellas investigaciones se centraban en el estudio de la composición de la luz, sus mecanismos de propagación, el fenómeno de la refracción y la naturaleza del color y la visión.

El tema no pasó inadvertido para Berkeley, que escribió *Ensayos sobre una teoría de la visión* en 1709, obra en la que propone que vemos el mundo y que lo que vemos se interioriza en nuestra mente, y, en 1710, *Principios del conocimiento humano*, donde profundiza su teoría del conocimiento.

Quizás la más importante contribución a tal teoría fue la obra de Kepler, donde define ese objeto elemental de la óptica que es la cámara oscura. Esta funciona por el ingreso de la luz por un pequeño orificio, proyectando en forma invertida la imagen del objeto que está afuera. Su perfeccionamiento, mediante la incorporación de lentes y una placa de haluros de plata sensibles a la luz, llevó a Niepce en 1822 a inventar la cámara fotográfica. Esta placa de haluros registra la huella de la luz (de un modo similar a como Freud piensa que se inscriben las huellas mnémicas) y produce una imagen negativa. Esta imagen luego era positivada por procedimientos químicos y lumínicos. Esta cámara, perfeccionada con los avances tecnológicos de fines del siglo XIX se convirtió en el cinematógrafo qué, además, podía proyectar imágenes.

IV

Dice Lacan (2013):

un adentro y un afuera parece evidente si se considera un organismo, a saber, un individuo que está en efecto allí. El adentro es lo que está en su bolsa de piel y afuera todo el resto. Pensar que lo que él se representa de su afuera debe estar también en el interior es un paso modesto y evidente (p. 258).

El sarcasmo que se desprende de esta cita es el tono general con que desarrolla la clase destinada a criticar el idealismo de Berkeley. En particular, a su influencia en el discurso freudiano identificable en su uso de las categorías adentro/afuera. Lacan considera que esto tiene graves consecuencias para la clínica.

¿Cómo con el uso que es hecho corrientemente, no sólo día tras día, sino a cada minuto, por el analista, de los términos proyección e introyección, si ellos no son criticados en ellos mismos, criticados de un modo correcto, cómo no podemos ver su efecto inhibitor sobre el pensamiento del analizado mismo y, más, su efecto sugestivo en la intervención interpretativa y bajo el modo en el cual no hay ningún exceso en decir que no puede ser más que cretinizante? (Lacan, 2013, p. 258).

Lacan dice luego que, sin duda, la óptica ha hecho grandes avances en cuanto al perfeccionamiento de aparatos, pero desconoce la inconsistencia en el modelo que fundamenta, es decir, el de la representación mediante la cámara oscura y el de un sujeto que está en un adentro.

En el afuera, en un espacio que nada limita, en principio, todo puede llegar a ocupar lugar en el interior de la cámara. Es sin embargo manifiesto que si los pequeños agujeros se multiplicaran no habría ya en ninguna parte, ninguna imagen (p. 259).

En el transcurso de la clase, Lacan parece desesperado y desesperanzado de hacer entender a su audiencia que la determinación que ejerce este modelo es tan potente en el sentido común pero también en la ciencia que se ha impuesto como natural. Apela entonces al tratado de la sensibilidad de Aristóteles. Recordemos que Aristóteles (1943) distinguía tres agentes: el objeto sensible, el medio y el agente sensorial. El medio visual es un cuerpo cristalino luminoso o diáfano que se encuentra entre el objeto visual y el ojo. Hay una continuidad entre el ojo y el medio visual, no solo porque está en contacto con él, sino porque el órgano del ojo posee también una naturaleza cristalina (como el aire o el agua). El medio visual queda, entonces, afectado por el color que tiene el objeto de la visión y, por lo mismo, el órgano de la visión, el ojo, queda también afectado por dicha coloración. Finalmente se alcanza la percepción visual.

Dice Lacan (2013): «Lejos de tratarse de algo que de algún modo se parece a un adentro o un afuera, el ojo participa de una cualidad visionaria. No es tan tonto, es una manera de sumergir al sujeto en el mundo» (p. 262). No es su intención, desde luego, volver a una concepción aristotélica del mundo, pero sí pensar otro modelo para el psicoanálisis que permita salir del berkeleyano.

Es lo que convendría poder poner en su lugar si tenemos que intervenir en un campo que no es enteramente el que se ha dicho ser —aquél de hechos elementales, orgánicos, carnales, de impulsos biológicos—, sino de algo que se llama inconsciente y que para ser simplemente articulable como siendo del orden del pensamiento no escapa a que él se articula en términos de lenguaje (p. 261).

Veremos más adelante cuáles son las consecuencias de esta afirmación.

El 26 de febrero de 1977 Lacan habló en Bruselas y planteó lo siguiente:

La idea de representación inconsciente es una idea totalmente vacía. Freud erraba por completo al apuntar al inconsciente. Antes que nada, es una abstracción.

No se puede sugerir la idea de representación más que quitando al real todo su peso concreto. La idea de representación inconsciente es una cosa loca; ahora bien, es así como Freud la aborda. Hay huellas muy tardías en sus escritos.

¿El inconsciente? Propongo darle otro cuerpo porque es pensable que se piensen las cosas sin pensarlas (Lacan, 1981, p. 14).

Eso piensa tiene —para nosotros— claras resonancias con la exquisita ironía con que Nietzsche se refiere al *yo pienso* de Descartes y al *yo quiero* de Schopenhauer en el apartado 16 de la sección primera de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 1999). En esa sección titulada «De los prejuicios de los filósofos» Nietzsche propone liberarse de la seducción de las palabras. Para ello analiza exhaustivamente la fórmula que inaugura la modernidad filosófica y la cuestiona hasta las últimas consecuencias.

«¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?» El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder en seguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío, le dará tal vez a entender el filósofo, es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?» (Nietzsche, 1999, p. 37).

En el siguiente apartado, Nietzsche profundiza este cuestionamiento cuando afirma que «un pensamiento viene cuando él quiere, y no cuando “yo” quiero» con lo que quiere decir que el sujeto *yo* es la condición del predicado *pienso* es solamente un condicionamiento de nuestros hábitos lingüísticos.

Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical

que dice «pensar es una actividad», de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia (Nietzsche, 1999, p. 38).

Como pudimos ver en la descripción del aparato psíquico, Freud también utiliza el término *ello*, que, sin dudas, proviene de su lectura de Nietzsche. Pero se trata de un *ello* biológico que, a partir de un proceso cronológico, se convierte parcialmente en un *yo* cultural por su contacto con un exterior. Nietzsche, por el contrario, describe la problemática en términos lingüísticos.

Si, como afirma Lacan, «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» (1984, p. 38) entonces las categorías *adentro* y *afuera* se relativizan y aquel se constituye en *inmixción de otredad*.

VI

En el seminario que ya hemos mencionado Lacan vuelve a preguntarse por la fascinación que ejerce la idea de que la representación de un ser viviente solo puede ser posible en el interior de su cuerpo. Para intentar una aproximación utiliza un ejemplo de la economía política que muestra cómo funciona allí la cuestión del adentro y del afuera. Un objeto en el mercado tiene valor de uso y valor de cambio. En el caso de toneles de aceite, cuando no están almacenados se intercambian y al ser consumidos se manifiesta su valor de uso. Si se los guarda en un depósito y no se los consume, dice Lacan, el valor de uso está interdicto.

Allí donde esto es más enigmático es cuando no se trata más de la mercadería, sino del fetiche por excelencia: de la moneda. Entonces, allí, esta cosa que no tiene valor de uso, que no tiene valor de cambio, ¿qué valor conserva cuando está en un cofre? Sin embargo, está bien claro que se la pone allí y allí se la guarda. ¿Qué es ese adentro que parece convertir a lo que guarda en algo completamente enigmático? A la vista de ello, por relación a lo que hace a la esencia de la moneda; ¿eso no es un adentro enteramente afuera, afuera de lo que hace a la esencia de la moneda? (Lacan, 2013, p. 260).

Lacan explica que ha usado este ejemplo para referirse al pensamiento, que tiene algo que ver con el valor de cambio, esto es, que circula.

Esta simple distinción debería bastar para marcar la oportunidad de la cuestión a aquellos que aún no han comprendido que un pensamiento no se concibe —propiamente hablando— más que por

estar articulado, más que al inscribirse en el lenguaje, al poder ser sostenido en condiciones que se llaman la dialéctica, la que quiere decir un cierto juego de la lógica, con reglas y saber.

Entonces, si podemos, de algún modo, interrogarnos exactamente del mismo modo que lo hacíamos hace un momento, para la moneda puesta en un cofre: ¿qué quiere decir un pensamiento, cuando se lo guarda? y si uno no sabe lo que él es cuando se lo guarda, es, después de todo, porque su esencia debe estar en otra parte, es decir ya en el afuera, sin que se tenga necesidad de hacer la proyección para decir que el pensamiento se pasea allí (Lacan, 2013, p. 260).

Sabemos del interés del Lacan por la lógica.³ En ese sentido no desconocía los trabajos del filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, que van por el mismo camino en cuanto a su crítica a la representación. Su interés fundamental es demostrar la autonomía de la lógica. Esto se dificulta cuando, para dar cuenta del conocimiento, se arguye que el sujeto es capaz de representar dentro de la mente la esencia de algo exterior a ella.

En la filosofía de Peirce se trata de signos, y los signos están en todas partes en todo el universo. El problema de la relación mente-materia se desvanece: la materia ya no es simplemente bruta. Para Peirce, la materia es *mente desvirtuada* y lo mental no se localiza en cabezas individuales sino a lo largo del tejido cósmico.

Para él, por lo tanto, no tiene sentido fundar la lógica en la psicología humana, sino que, contrariamente, hay que entender eso tan polémico llamado *conciencia* en términos de una lógica de signos, como un nodo de la compleja red sónica que constituye el universo.

Si la realidad que nos rodea es y sobre la que razonamos con símbolos es en sí misma un sistema de signos evolucionando de acuerdo con los mismos principios, entonces nuestros métodos de indagación no sólo deberían reflejar eso, sino que el individualismo antropológico implícito en el dualismo cartesiano tiene que dar paso a un principio social de comunidad (Mc Nabb, 2018, p. 21).

VII

Las críticas al psicoanálisis freudiano han abarcado un amplio espectro: desde las más pueriles a las criminales. En general parecen desconocer el arduo y exhaustivo trabajo que su inventor desarrolló hasta sus últimos días y el proceso de autocrí-

3 Al respecto, *cfr.* Laserre (2019).

tica y estatuto de conocimiento provisional que otorgaba a sus postulados, como lo indicó oportunamente.

Expuesta así, con esa generalidad y simplificación, la doctrina de las tres cualidades de lo psíquico más parece una fuente de interminables confusiones que un aporte al esclarecimiento. Pero no se olvide que en verdad no es una teoría, sino una primera rendición de cuentas sobre los hechos de nuestras observaciones; ella se atiene con la mayor cercanía posible a esos hechos y no intenta explicarlos. Y acaso las complicaciones que pone en descubierto permitan aprehender las particulares dificultades con que tiene que luchar nuestra investigación. Pero cabe conjeturar que esta doctrina se nos hará más familiar cuando estudiemos los vínculos que se averiguan entre las cualidades psíquicas y las provincias o instancias del aparato psíquico, por nosotros supuestas. Es cierto que tampoco estos vínculos tienen nada de simples (Freud, 2001, vol. 23, p. 159).

Nosotros adherimos a los cuestionamientos formulados por Jacques Lacan, riguroso lector de Freud y que no deja de reconocer la importancia central de su postulación del inconsciente para la historia de la ciencia y la filosofía modernas. Que Freud no haya podido hacerlo fuera del modelo representacional tiene que ver con la profundización de las derivas individualistas en la cultura occidental de su tiempo. En ellas, el cuerpo cumple un papel central. El descubrimiento del inconsciente en relación con el síntoma histérico implica que, a partir de la preexistencia del lenguaje aquel pasa a ser significativo. Pero esto no podía ser teorizado por Freud en la medida en que estaba capturado por un biologicismo individualizante que se impone y reactualiza, por ejemplo, en las neurociencias. Esta imposibilidad tiene algunas consecuencias, tanto en la clínica como en el terreno específico del saber científico.

En primer lugar, la creencia en el *sujeto supuesto saber*, ideal de un sujeto poseedor de un saber completo, lo que requiere fundamentalmente de una operación sobre la ilusión de la transferencia que se despliega, especialmente, en el terreno del psicoanálisis. Las implicancias para una *cura* serían las contenidas en la formulación «donde Ello era, yo debo devenir». Esto significa que el analizante hace consciente lo inconsciente y obtiene un saber completo y yoico a través del vínculo transferencial. Este saber —por estructura— es imposible que lo posean el analista o el analizante, es decir, las coordenadas y el material de cada caso particular.

En segundo lugar, impide inferir algo que va más allá de la cura de síntomas y que atañe a la función social del psicoanálisis: la concepción del sujeto como efecto de la cadena significativa, como resultado de la relación simbólica entre hablantes.

Poder pensar al sujeto de este modo habilita a sostener una postura colectiva en relación con la construcción de conocimiento por su radical cuestionamiento al *yo pienso* y al saber absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1944). *Tratado del alma*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- FREUD, Sigmund (1985). *La interpretación de los sueños*. Barcelona: Alianza.
- (2001). *Obras completas* (tomos 14 y 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- HUOT, Hervé (1991). *Del sujeto en la imagen. Una teoría del ojo en la obra de Freud*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACAN, Jacques (1981[1977]). Palabras sobre la histeria. Versión bilingüe de Ricardo Rodríguez Ponte. *Quarto*, 2. Recuperado el 28/04/2025 de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.32%20%20%20%20PALABRAS%20SOBRE%20LA%20HISTERIA,%201977.pdf>
- (1984). El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. En *Escansión* 1. Buenos Aires: Paidós.
- (2013). *El Seminario. Libro 16. De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- LESERRE, Lucas (2019). El signo de Peirce en la última enseñanza de Lacan. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Recuperado el 28/04/2025 de <https://www.aacademica.org/000-111/433>.
- MC NABB, Darin (2018). *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Más allá del bien y del mal*. Navarra, España: Folio.
- OTERO, Francisco (2012). Por qué estudiar la relación entre Freud y Schopenhauer. *Revista Psicoanálisis*, 10. Recuperado el 28/04/2025 de http://spp.com.pe/wp-content/uploads/2019/12/Otero_10.pdf.
- SABAN, Roberto (2014). El psicoanálisis en el cine: primera sesión. *Journal Ética & Cine*, 4(3). Recuperado el 28/04/2025 de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/eticaycine/article/download/10210/10859/26969>.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1960). *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Aguilar.

Cuando el sujeto dejó de ser un soporte existencial

Angelina Uzín Olleros

La concepción antropológica de *sujeto* es heredera del término utilizado por Aristóteles, *hypokeimenon*, que significa, en principio, lo subyacente, lo que se mantiene por debajo de las propiedades cambiantes, el soporte de las cosas. Esta palabra se traduce al latín como *subjectum*; la ontología medieval designa con este término la totalidad de las cosas, de los entes, es lo que está en la base de las cosas, lo que siempre está presente en ellas. Desde esta etimología presento el problema que puede ser tanto una afirmación como un interrogante, el soporte existencial que se ha perdido, cuándo ocurre y cuándo ocurrió.

En las últimas décadas se ha insistido mucho en el diagnóstico posmoderno, en el que el sujeto se ha fragmentado, desmigajado, estallado. Básicamente, el sujeto moderno, que emerge, aparece, en lo que en la modernidad se denomina *metafísica de la subjetividad*, fue una nueva forma de entender la relación sujeto-objeto, con la tesis nihilista desaparece lo que estaba *arrojado a la base* del sujeto, su sostén, su condición de posibilidad.

René Descartes define al hombre como un yo que piensa, una *res cogitans*, el hombre es fundamento de sí mismo y por lo tanto el único sujeto es el Yo. En este conjunto de designaciones nuevas, subjetividad no hace referencia a lo que cada uno de los sujetos de manera singular entiende o define como lo real, es una misma razón que sostiene al Yo de la burguesía moderna. Para Francisco Ayala,

El discurso del método es el manifiesto del espíritu burgués. Por el contrario, en el planteo de Immanuel Kant el término sujeto, que ejerce su influencia sobre el de subjetividad, responde a la idea de un sujeto universal que él denomina *sujeto trascendental*. Ese sujeto trascendental es la condición de posibilidad del hombre, es *a priori*, independiente de la experiencia.

En la filosofía contemporánea Martin Heidegger plantea en el *da-sein* una nueva concepción que impacta en la noción de subjetividad a propósito de este *existenciar* que es el ser-ahí, arrojado a la historicidad. El giro lingüístico, habitado por una multiplicidad de giros —analítico, hermenéutico, pragmático, estructuralista—, define al sujeto y a la subjetividad como un acontecimiento simbólico. Estas concepciones *desubstantialistas*, en sus diferentes versiones, sostienen que lo simbólico funda lo real.

Es en el siglo XIX cuando la filosofía sale al cruce de las ciencias humanas y sociales, también del psicoanálisis, para pensar y abordar las cuestiones subjetivas, no ya desde la metafísica o la ontología, sino desde un campo problemático, campo disciplinar construido sobre reglas de juego intersubjetivas en situaciones sociales y culturales determinadas. Michel Foucault incorpora a esta saga el concepto de *subjetivación*, es ella quien provoca la constitución de un sujeto, los campos disciplinares que resultan del cruce entre el saber y el poder subjetivan, creando nuevos sujetos, que ya no son universales sino fragmentos locales de situaciones materiales y concretas.

Un proceso de subjetivación consiste en una construcción del yo, una reflexión subjetiva del sujeto sobre sí mismo frente al rol o lugar que ocupa en la sociedad, como afirma Foucault, «el sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Este proceso lo objetiva» (1990, p. 13). Según Jorge Alemán (2021),

Foucault ya vislumbraba que la maquinaria capitalista de lo ilimitado, si quería seguir funcionando, tenía que introducirse en la propia subjetividad, incluso rediseñándola para continuar. No se equivocaba en su apreciación pues el neoliberalismo a lo largo de estas dos décadas del siglo XXI no ha parado de desarrollar dispositivos, técnicas, saberes y estrategias, como discursos que operan en el sujeto para enlazar poder y libertad en la sociedad de control que describe el pensador francés (p. 20).

El capitalismo en clave neoliberal es un modo de producción de subjetividades.

La emergencia de un sujeto, para Jacques Lacan, es la relación de un significativo con otro significativo, el sujeto se distingue del individuo viviente; en cada caso

el significante funciona representando a ese sujeto frente a otro significante. De este modo se forma una red que es lo que llamamos *saber*. Para el psicoanálisis lacaniano existen cuatro discursos básicos: el discurso del amo, representado por la filosofía (luego dirá por el capital); el discurso de la histérica, que conduce al saber; el discurso del analista, que es el que pretende curar, y el discurso universitario, que es el que intenta educar.

Sobre la base de las cuatro imposibilidades, en el sentido freudiano de la incompletud, los cuatro discursos dan cuenta de la imposibilidad (posibilitadora) de gobernar, de educar, de desear y de curar. Ahí donde la filosofía y la ciencia positiva encuentran un límite metodológico, epistemológico y teórico el psicoanálisis abre la posibilidad de abordar lo simbólico, lo imaginario y lo real en una perspectiva que puede dar cuenta de la trama y su revés de lo social, lo histórico y lo cultural del sujeto.

El conjunto de significantes se encuentra excedido en sus partes y queda abierto a nuevos tipos de lazo social; esos tipos de lazo social son las relaciones entre impotencia e imposibilidad que se dan en las formaciones discursivas. El sujeto cartesiano de la ciencia que busca un conocimiento verdadero, que rechaza toda autoridad exterior, que decide aceptar como verdadero lo que experimenta por la propia razón, ese sujeto que se revela a sí mismo y por sí mismo una única certeza científica, ha estallado.

El sujeto lacaniano no es previo, es supuesto, está sujeto al significante al que se identifica y del cual es el efecto. El «yo pienso» no basta para sostener el «yo soy», el inconsciente freudiano que genera la herida narcisista del no-saber es el olvido olvidado, es ese lugar vacío desapercibido de la pura ausencia del significante (significante vacío). Entre un sujeto y otro opera el malentendido del cual venimos.

De este recorrido teórico e histórico sujeto, subjetividad y subjetivación son la tríada desde la cual es posible dar cuenta de lo nuevo, de lo *acontecimental* en palabras de Badiou, nada se cierra en la teoría ni se completa en una instancia de lo absoluto. A estas *apariciones* subjetivas, las *pariciones* de rostros nuevos en la escena social nos conducen al desafío de lo abierto del evento cultural. El discurso está desbordado, debe inventarse a sí mismo recurrentemente, en esa invención cabe el Otro, no como otro sujeto sino como otro lugar, el lugar del Significante.

La fórmula lacaniana «lo que habré sido para lo que hoy estoy llegando a ser» en el neoliberalismo se expresa en la existencia que se juega en un presente absoluto

donde el poder ser se remite a una permanente circulación de novedades. Por eso Alemán (2021) plantea:

Incluso los proyectos que se inauguran como una indudable vocación emancipatoria pueden ser integrados en la *avidez de novedades*. Un ejemplo culminante del modo en que el neoliberalismo puede incluir un pensamiento crítico en el circuito mercantil de la novedad fue el conocido Mayo del 68, como es sabido, dieron forma a un nuevo espíritu del capitalismo. El nuevo Amo comenzó a privilegiar las iniciativas novedosas, el talento original, la imaginación y la creatividad, siempre que todo eso, claro está, se organizase a través del orden del mercado (p. 24).

En un recorrido que va desde la autognosis socrática (que inaugura una tradición en el pensamiento filosófico occidental) hasta la apuesta moderna por la autonomía kantiana del pensar sin tutelaje; y desde la autoconciencia hegeliana, como una autocomprensión histórica, llegando en el presente a la anunciada caída del sujeto, puede verse el reemplazo de aquellas categorías por la de autopercepción, es decir, que un sujeto se autopercibe desde los sentidos sin una aparente razón, o sin otro que dialogue con su pensamiento. Quizás el planteo más radical sobre esto es el de Alain Badiou (2017) cuando define a estos como «cuerpos sin ideas» que transitan por la época actual. Sujetos devenidos en individuos.

La modernidad es la salida de la tradición. Es el fin del viejo mundo de las castas, de las noblezas, de los monarcas hereditarios, de la obligación religiosa, de las iniciaciones de la juventud, de la sumisión de las mujeres, de la separación rígida, formalizada, oficial, simbólicamente muy poderosa, entre el pequeño número de los poderosos y la masa campesina, obrera, nómada, despreciada y laboriosa. Nada podrá dar marcha atrás a ese movimiento irresistible, iniciado sin duda en Occidente desde el Renacimiento, consolidado en el nivel ideológico por la Ilustración del siglo XVIII (...) en apenas tres siglos barre formas de organización que duraban desde hacía milenios, crea una crisis subjetiva cuyas causas y extensión hoy percibimos, y uno de los aspectos más llamativos es precisamente la extrema dificultad de situarse en el nuevo mundo (p. 35-36).

A la base del sujeto ya no está arrojada una substancia ni una esencia, su soporte no es ni un *a priori* ni un existenciarlo. Es un sujeto que ni está sostenido ni sujetado a una ética universal, a un saber legislado por la razón, ni a una ciencia que ordena definitivamente la sociedad y la naturaleza. No es un tiempo revolucionario de cambios y rupturas, más bien de búsqueda ciega y sorda por el sostén perdido. Para quienes ese soporte y esa sujeción puede ser rescatada hay que recuperar al sujeto desde lo colectivo en contraposición al individuo desolado,

que ha perdido precisamente los lazos que lo vinculaban a la comunidad, a los proyectos y a las ideas.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, Jorge (2021). *Ideología. Nosotras en la época. La época en nosotros*. Buenos Aires: NED Ediciones.

BADIOU, Alain (2017). *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*. Buenos Aires: Interzona.

FOUCAULT, Michel (2000). *Los Anormales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

GÓMEZ CAMARENA, Carlos y UZÍN OLLEROS, Angelina (Comps.) (2010). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.

LACAN, Jacques (2009). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

El cuerpo de Freud: cuerpo encarnado y cuerpo de goce. Diálogo entre Michel Henry y Jacques Lacan

Josué Veloz Serrade

CUERPO SOÑADO, CUERPO MÁS ALLÁ DEL SUEÑO

El texto de Freud *La interpretación de los sueños* (1900) es una obra inconmensurable, es imposible leerla y no modificar *a posteriori* la manera de entender al sujeto psíquico. Es innegable que, en más de un sentido, su obra posterior es como el despliegue silencioso de casi todo lo que allí fue escrito.

Por eso es indispensable volver a este texto, retorno permanente indispensable. Por otro lado, si uno fuera a situar todos los registros en que la obra de Freud se realiza podría pensarla también como un recorrido por las distintas formas que adquiere la problemática del cuerpo en el psicoanálisis. En *La interpretación de los sueños* hay un sueño paradigmático, del propio Freud, que queda registrado en la historia del psicoanálisis como «El sueño de la inyección de Irma».

Freud relata el tratamiento psicoanalítico que ha realizado con una paciente joven. Expresa, además, que él y una parte de su entorno cercano tenían una «cariñosa amistad» con esta paciente. No deja de señalar, seguidamente, que la coincidencia de relaciones profesionales con afectos propios de una amistad entre profesional y paciente genera no pocas inquietudes. Este caso culmina con una disminución parcial de los síntomas. Aunque la paciente se libera de su *angustia histérica* queda como resto una parte de sus síntomas somáticos. Algo del cuerpo

que queda más allá del tratamiento, no completamente capturado, remediado y aliviado. Freud confiesa que no se sentía seguro acerca del mejor modo para dar fin al tratamiento de una *histeria* y le ofreció a la paciente una *solución* que a esta le pareció imposible de cumplir. Se interrumpe el tratamiento con este desacuerdo entre ambos. Al tiempo, Freud recibe la visita de su amigo Otto, que había tomado contacto con Irma y su familia en una estancia de veraneo. Freud le preguntó cómo se encontraba la paciente y su colega le respondió: «Está mejor, pero no del todo». Ante lo cual Freud reconoce que se irritó por estas palabras y por el *tono* con que fueron proferidas por su amigo. Freud sintió un reproche de parte de su colega y pensó —sin decirlo— que la actitud de Otto estaba relacionada a las resistencias de la familia de Irma contra él y contra su tratamiento.

En ese mismo momento Freud redacta el historial del caso de Irma para enviarlo al doctor M —«como para justificarme», reconoce Freud—. Este doctor es alguien reconocido por todos como una autoridad. Esa misma noche Freud (1900) tiene este sueño, y lo relata de esta manera:

Sueño del 23-24 de julio de 1895.

En un amplio hall. Muchos invitados, a los que recibimos. Entre ellos, Irma, a la que me acerco en seguida para contestar, sin pérdida de momento, a su carta y reprocharle no haber aceptado aún la «solución». Le digo: «Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa». Ella me responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡Siento una opresión!». Asustado, la contemplo atentamente. Está pálida y abotagada. Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita. Por fin, abre bien la boca, y veo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, singulares escaras grisáceas, cuya forma recuerda al de los cornetes de la nariz. Apresuradamente llamo al doctor M., que repite y confirma el reconocimiento... El doctor M. presenta un aspecto muy diferente al acostumbrado: está pálido, cojea y se ha afeitado la barba... Mi amigo Otto se halla ahora a su lado, y mi amigo Leopoldo percute a Irma por encima de la blusa y dice: «Tiene una zona de macidez abajo, a la izquierda, y una parte de la piel, infiltrada, en el hombro izquierdo» (cosa que yo siento como él, a pesar del vestido). M. dice: «No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno...». Sabemos también inmediatamente de qué procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección con un preparado a base de propil, propilena..., ácido propiónico..., trimetilamina (cuya fórmula veo impresa en gruesos caracteres). No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente... Probablemente estaría además sucia la jeringuilla (p. 140).

En este sueño podemos observar los devenires del cuerpo inconsciente y los modos en que la relación sujeto-psicoanálisis da cuenta de ese recorrido. El cuerpo de Irma capturado por la palabra de Freud, por el discurso de la ciencia y sus procedimientos. En el sueño Freud comienza con un reproche a su propia paciente. Aquello que vive como un posible cuestionamiento a su propio trabajo lo convierte en algo que es de absoluta responsabilidad de Irma. Ello no ha mejorado, pero porque no aceptó la solución que él le ofreció. Su cuerpo se ha resistido a la palabra de Freud. El diagnóstico de Freud, es tan *certero* que el propio doctor M. corrobora sus argumentos. Lo que le pasa al cuerpo de Irma es del orden de lo infeccioso, de lo orgánico, por tanto Freud no tiene ninguna responsabilidad, porque él se encarga de lo psíquico. El doctor M. «cojea», tiene un aspecto descuidado, es decir, es una autoridad que cojea, que quizás no tiene toda la razón. O sea que Freud no está a salvo de su propia autocrítica, al cuestionar a M. se está cuestionando a sí mismo. En las asociaciones de Freud, la mujer del sueño no solo representa a Irma, sino a otra paciente que, según él, fue más dócil con sus indicaciones y sí se curó. Entonces de algún modo Freud de nuevo le está diciendo a Irma «si te hubieses sometido, te habrías curado». Por otro lado, en el sueño la infección es provocada por una inyección que le realizó Otto. Es decir, Freud al principio se siente cuestionado por Otto, y en el sueño este aparece como la verdadera causa del padecimiento de Irma, con el descuido además de usar una jeringuilla que debe haber estado sucia. Lo que observa Freud al mirar la garganta de Irma remite en sus asociaciones posteriores a su propio padecimiento. Por medio del cuerpo de Irma Freud deja entrever angustias ligadas a su propio cuerpo. Y cuando dice que ella «no necesita llevar dentadura postiza» está también poniendo sobre el cuerpo de Irma su propio deseo. Es —para él— una mujer hermosa que no necesita ese tipo de dentadura. Pero no es un deseo que se le presenta con claridad sino como negado, no aceptado. El cuerpo de Irma, su propio cuerpo, la angustia y el malestar que le ocasionan el sentirse cuestionado, que en realidad es su autocrítica, que autorrevela en realidad la angustia ligada a su propio cuerpo, a su deseo frente a la mujer.

Este sueño, por su conformación y por las asociaciones de Freud, ya rompe con toda una estructura de pensamiento en torno al cuerpo como figura lógica, desde una estructura de causa-efecto, o como jaula positivista de interrelaciones. El análisis como autorrevelación de la vida del otro y como autorrevelación inmanente de la vida propia. Es, además, en la subjetividad de Freud —que no es cualquier

sujeto—, el develamiento y la constatación de la impotencia de la ciencia frente a los malestares del cuerpo. Es imprescindible, entonces, una filosofía del cuerpo que dé lugar a estas problemáticas.

EL CUERPO COMO AUTORREVELACIÓN DEL INCONSCIENTE EN MICHEL HENRY

En su texto *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1965), Michel Henry instituye un atravesamiento de la concepción moderna acerca del cuerpo. Da un golpe demoledor a la lectura occidental de aquello que palpita en los avatares del cuerpo y que no es reductible ni capturable en y por el reino de la razón. Para ello se sirve de una ontología del cuerpo que ha desplegado Maine de Biran, filósofo francés que ha sido sometido a cierto ocultamiento y olvido. Para Henry el cuerpo y la conciencia se relacionan a partir de una dialéctica contingente y ello enuncia una estructura de dicha relación. Hay que delimitar el momento en que se produce esa contingencia dialéctica y develarla. Porque estudiar a un sujeto, solo desde la perspectiva de lo subjetivo o de la conciencia, es posible si se lo considera como un ser abstracto. Toda subjetividad, en esta mirada, se determina y se comprende en su relación con el cuerpo. En la reacción de pudor este filósofo indica la experiencia de una forma *agudizada y dolorosa* del cuerpo. En este sentimiento común de lo humano, conciencia y experiencia encarnada-sentida se dan al mismo tiempo. En la *carne* el cuerpo y el espíritu se reúnen y se infiltran mutuamente. Preguntarse por la conciencia y la subjetividad exige una indagación sobre el cuerpo. En la lectura henryana no hay *logos* de la naturaleza constituido por *realidades autónomas* escindidas y *cerradas sobre sí*. Las cosas en la naturaleza están relacionadas a partir de *estructuras dialécticas*. El cuerpo es una estructura dialéctica que se expresa como sujeto en el mundo, no requiere para ello una conciencia o una subjetividad. Entonces, en esta perspectiva la subjetividad y el cuerpo se encuentran relacionados en una estructura dialéctica. Debe estudiarse al ser como un *ser encarnado*, ya no es un ser abstracto, desustancializado, encerrado en una subjetividad abstracta. Entonces, para poder pensar al cuerpo tengo que salirme de la esfera de la subjetividad, no es posible hacerlo como parte de una *res extensa*, tal como señala Henry. El cuerpo es un cuerpo vivo para Henry, y en tal sentido si no se puede obtener una experiencia directa de ese cuerpo vivo no puedo obtener al cuerpo como por fuera

de la representación. Es como en el sueño de Freud, todo el tiempo el cuerpo de Irma, el propio cuerpo de Freud, se va escapando, no se logra reducirlos. Hacen obstáculo al discurso de la ciencia y muestran, en la irrupción de su deseo y sus malestares dolorosos y punzantes, una realidad otra.

Por otra parte, en la fenomenología henryana no es posible pensar al cuerpo desde el ser de la biología. Si se hiciera de ese modo habría que remitirse al discurso de la ciencia y suponer que en algún momento tendría todas las respuestas, algo que Henry se cuestiona con mucha fuerza. Henry reflexiona que el sujeto de la época primitiva hacía uso de su cuerpo, tenía una idea de un cuerpo propio sin disponer de un saber científico acerca del cuerpo. Ha descubierto algo tremendo, porque no es que la ciencia avanza contra el cuerpo, y produce además un cuerpo que le es propio. Es una ciencia sin el cuerpo, sin la experiencia inmanente y trascendente del cuerpo a la que accede cualquier ser humano y que no es del orden ni de la ciencia ni de la biología. ¿Qué costos tendría para la humanidad esa ignorancia de un saber fundamental?

Por tales razones, para Henry el abordaje de esta cuestión deriva en salirse del discurso de la ciencia. En su análisis, el cuerpo de la biología del algún modo es también un objeto cultural, histórico en sus transformaciones y formas de aparecer. Sin embargo, en el sujeto hay un sustrato ontológico del cuerpo que no varía, más allá de las distintas experiencias, ciertas tareas con el cuerpo, un saber hacer, un saber usar que no se modifica y que debe ser repetido. Se podría decir que en el sujeto habita una trayectoria ontológica que se repite en cada generación. Una circularidad ontológica, una ontología repetitiva, que hace a la estructura dialéctica que relaciona a la subjetividad con el cuerpo.

Por lo que uno podría pensar, con Lacan y en diálogo con Henry, que, aunque hay muchas maneras de gozar, siempre está el goce como experiencia ontológica. Es decir, los dolores de cabeza, la hipertensión, la diabetes, todas las enfermedades son experiencias históricas, modificables y a la vez están relacionadas con una experiencia ontológica de padecer. Nuestras relaciones de amistad, de pareja, la relación con el Estado, el trabajo, son históricas y ontológicas. Hay algo que se repite como experiencia ontológica.

¿La plusvalía es histórica o es ontológica? Si digo que es ontológica, entonces el capitalismo es eterno, dejaría de ser histórico. Hay experiencias políticas que tratan al capitalismo de ese modo. Si esta hipótesis se profundiza más es posible afirmar que quizás la plusvalía es histórica, pero la apropiación de lo ajeno es onto-

lógica. El capitalismo, en esta nueva lectura, es un modo histórico de captura de la ontología de la apropiación de lo ajeno, una particular historización del despojo. No es entonces el capitalismo una ontología inmanente que estaríamos condenados a repetir, pero sí se sirve de ontologizaciones que se repiten y reescriben.

Retomando la problemática del cuerpo, el pensamiento biraniano que recupera Henry le permite afirmar que para el estudio de esta esfera de la subjetividad absoluta inmanente e interior, que constituye algo como un cuerpo, no me sirve la ciencia de la naturaleza, no me sirve aquello del orden de las teorías de las hipótesis. En esa inmanencia absoluta coinciden el ser y el parecer. Si se fuera a estudiar lo interior como a la naturaleza exterior, con los medios de la ciencia dominante, no entendería el hecho, por ejemplo, de ver un color, lo trataría como una experiencia *engañoso* solo porque el sujeto no sabe las propiedades de la luz y sus efectos en la retina. Entonces es necesaria una ontología de la subjetividad que le trate en su esfera propia, en su singularidad única. En la experiencia freudiana del sueño de la Inyección de Irma, se verifica que está atravesado por una duda radical: tratar al cuerpo desde una ontología de la subjetividad, psíquica, diferente, o hacerlo desde el dispositivo de la biología y la ciencia. Hay un cuerpo-carne, en Freud, atravesado por los deseos del paciente, de la época y del sujeto Freud. El cuerpo en Freud impugna el discurso de la ciencia, lo vuelve risible e impotente, y verifica en su propia carne tales hechos, que han sido capturados por la actividad de su soñar. Esta esfera de subjetividad radical y absoluta está constituyéndose todo el tiempo. Hay una apertura a ese transcurrir ese diseño interior, esa dialéctica de aclarar y oscurecer.

Entonces el sujeto puede mudar de identificaciones pero no puede dejar de identificarse, hay huellas, un transcurrir de huellas inmanentes y subjetivas, encarnadas, vividas, registradas en nuestro cuerpo. El verbo se hizo carne, es ya no más el verbo sin carne, no hay una palabrería o lenguaje que sostenga a los cuerpos, hay palabras encarnadas, gozantes, vivas, diferentes y singulares para cada sujeto y comunidad.

El ego trascendental, para Henry, está en esta esfera de inmanencia interna y absoluta encarnada, desde ahí no es entonces el Yo como un yo virtual. Esto es muy fuerte, porque es enunciar que lo que entendemos como yo imaginario y lugar de ilusión, que aparece con tanta fuerza en Lacan, es en realidad el lugar al que fue expulsado el Yo por el pensamiento occidental en su imposibilidad de pensar una subjetividad encarnada.

En la propuesta de Henry hay un saber de la vida, acerca de ella, que coincide con la autoafección, con una autodonación inmanente, previa a toda representación o pensamiento. La vida no como conciencia del mundo que sale de sí, sino una autoafección originaria en la que ella se autoafecta y autodona con independencia de cualquier exterioridad.

Para él la cuestión central de la filosofía no es la donación del mundo, sino la donación de la donación, la que no puede ser entendida como trascendencia en clave heideggeriana o intencionalidad husserliana. Una experiencia de autoafección de la vida previa a toda experiencia, representación o pensamiento. En su trabajo *La esencia de la manifestación* (1963) ya distinguía dos modos: por un lado, el movimiento de los entes hacia la exterioridad, la iluminación; por otro, el sentimiento se revela desde su propia interioridad, en el sufrimiento que lo revela y en el goce que se produce en la experiencia de sí mismo. En su *Genealogía del psicoanálisis* (1985) Henry introduce un giro completamente nuevo en el análisis del hallazgo freudiano. Es otra forma de reconstruir las razones de la deriva dogmáticas de varias formas de practicar y teorizar el psicoanálisis. No es fortuito que el propio Lacan, desde otro lugar de enunciación, proponga un retorno a Freud denunciando aquellas apropiaciones de su legado que *traicionan* en su lectura lo que considera el verdadero descubrimiento. Por razones diferentes y por rutas singulares y no semejantes Henry y Lacan restablecen la potencia subversiva y radical de Freud.

Walton (2012) señala que la conciencia en Henry es un concepto óntico y ontológico. Óntico en tanto ente que se muestra en la exterioridad. Ontológico en tanto subyace al mostrar, al aparecer. En cuanto a lo óntico, a lo que se manifiesta, se puede hablar del síntoma, del acto fallido. Las formas en que el sujeto percibe en la conciencia estas manifestaciones. El inconsciente, para Henry, tendría también esta dualidad óntico-ontológica. En lo óntico se encontrarían la condensación, el desplazamiento, las representaciones latentes, las pulsiones; en la dimensión ontológica se ubicaría la autoafección propia de la vida, el experienciar de la vida de un modo inmanente. Para este mismo autor en la lectura henryana hay que distinguir entre el inconsciente de la representación y el inconsciente de la vida. En el primero se observan dos formas de pasaje de lo inconsciente a lo consciente, en una hay cosas del inconsciente que pasan a la conciencia por medio de ciertas condiciones, en otro hay cosas de lo inconsciente que son reprimidas y pasan a la conciencia por medio de una representación que sustituye a la originaria. Pero

hay una tercera modalidad, que es la que interesa a Henry, aquello que es del orden de lo inconsciente y nunca llega a la conciencia, es decir, algo del orden de lo irrepresentable, que no puede ser transformado en el pasaje de lo inconsciente a lo consciente, y de la conciencia a lo inconsciente.

Henry (1985) muestra que la falta de una reflexión filosófico-ontológica, diferente a las filosofías de la representación o de lo natural, ha conducido al psicoanálisis al uso de teorías como las relacionadas con el organismo como substrato fisiológico, que producen el abandono del verdadero descubrimiento. La tarea que realiza Henry permite al psicoanálisis no quedar marcado y limitado por una concepción físico-biológica. Esta tensión entre ambas dimensiones, lo físico-biológico y lo inconsciente como expresión de un más allá no orgánico, a una autoafección previa de la vida, es algo que este filósofo captará. Por otro lado, considera que el discurso de Freud viene a develar algo del orden de la estructura del ser. Como el concepto de pulsión en Freud tiene un origen somático-físico, en esta genealogía que realiza Henry, él va a cuestionar con mucha fuerza la dirección que toma el discurso freudiano, sobre la base de una hipótesis que consiste en afirmar que Freud nunca abandonó esta manera de entender lo pulsional y que lo psíquico se limitaría a ser un aspecto secundario o sucedáneo de lo orgánico. Lo cierto es que en Freud hay más de una señal que apoya lo contrario. Pero en realidad la crítica henryana a un concepto de pulsión eminentemente orgánico no es descabellada, y es cierto que una serie de aseveraciones de Freud tienen un claro predominio de lo orgánico. Acá lo trascendental para este análisis es que Henry apuesta por restablecer lo subversivo del psicoanálisis, y que no es sin Freud, sino desde su propio pensamiento.

El carácter fragmentario de los productos inconscientes es sustituido por una concepción fisiológica y orgánica, y los productos que acceden a la conciencia son sintetizados por una conciencia representativa. La filosofía de la conciencia viene a dar una consistencia que traiciona a la verdadera potencia del inconsciente. Nada más cercano al trabajo de relectura lacaniano: denunciar cómo las filosofías de la conciencia sustituyen y destruyen al descubrimiento freudiano. Henry critica en Freud que la pulsión nunca es conocida en su expresión originaria. Solo podemos dar cuenta por medio de las representaciones que están ligadas. Una pulsión llega a la conciencia no ya como pulsión sino como representación ligada. En las reflexiones contenidas en *Autodonation*, para Henry (2004), por lo anterior, se ha perdido la especificidad de lo psíquico-inconsciente porque solo se puede saber

de él por medio de algo que no es él y que es todo lo opuesto a él. Henry cuestiona al psicoanálisis que comienza defendiendo la primacía de lo inconsciente y el rechazo de la conciencia y termina articulando un concepto de inconsciente determinado por la conciencia. Lo que detecta es la ausencia en Freud de una ontología de lo inconsciente que no requiere ser explicada por la exterioridad o la luminosidad de la conciencia. Las pulsiones del cuerpo, lo psíquico inconsciente, solo pueden ser conocidas por medio de la representación de lo representado, lo que considera un último escalón de la metafísica. Por ello el restablecimiento de la verdad freudiana acerca del cuerpo requiere el abordaje de aquello que precede a la representación, que es ubicado por Freud en el afecto y que es fundamental en la obra de Henry. Para él, el afecto está ligado a la autorrevelación de la vida, que no está mediada por la conciencia. Aquí retoma a Freud cuando señala que en la represión lo que se reprime es la representación ligada al afecto, y este se une a una nueva representación aceptable para la conciencia. El afecto es, sin embargo, siempre verdadero. Mientras la representación está desplazada y alojada en el inconsciente, en la conciencia aparece una representación que actúa como sustituta. El afecto es algo que se percibe más allá de toda representación y no sería reflejado por la representación que le está ligada. El cuerpo en Henry es un cuerpo afectado, que se autorrevela, sin poder ser capturado por representación alguna, aunque pululen representaciones que suponen su simbolización.

Cuando en un análisis se encuentra que la representación a la que está ligado el afecto ha sustituido a otra se recupera una representación que estaba guardada inconscientemente, pero el afecto no ha tenido que ser sustituido, permanece como una experiencia autorrevelada. Es decir, con Henry podemos ahora reconstruir una historia de la afectividad de nuestros cuerpos. El afecto en el proceso de represión es convertido en angustia, y esto Henry lo señala como lo más importante del proceso de represión. El inconsciente del cuerpo afectado en Freud es ajeno a toda objetividad inmutable o estática, está también del lado de la afectividad y la autorrevelación de la vida. Esto permite pensar de otra manera al yo, desde la fenomenología, pues el ego del que se trata se da por medio de una revelación inmanente, una interioridad constitutiva de la subjetividad que es anterior a toda representación. De tal suerte que el ego no es una entidad lógica, representada, es de algún modo prueba de un ser de inmanencia y trascendencia autorrevelada constitutiva. Previo a cualquier forma de aparecer.

Lacan ejerce también una crítica muy singular al psicoanálisis dominante después de la ausencia física de Freud. Uno de los conceptos fundamentales en Lacan es el de semblante. El semblante en una de sus vertientes es la imagen especular de sí que le da al sujeto cierta consistencia imaginaria de su yo. El cuerpo hablante tiene componentes virtuales que le dotan de consistencia. Lacan (1981a) en su seminario I, «Los escritos técnicos de Freud» (1953-1954), pone el ejemplo del arcoíris. El sujeto ve el arcoíris, lo que le da cierta consistencia de realidad, a la vez puede fotografiarlo y dar cuenta de él de un modo objetivo. Lacan se pregunta por la dificultad de plantear hasta qué punto es subjetivo u objetivo. En el seminario 18, «De un discurso que no fuera del semblante» (1971), Lacan regresa otra vez a la noción de arcoíris. Apunta que Descartes escribió en su momento un tratado sobre los meteoros. Los meteoros, para Lacan, son modalidades de semblante que pueden ser situadas en la naturaleza. Hace un análisis muy interesante al denotar que en las comunidades primitivas había toda una tematización del arcoíris, sin que imaginasen que era algo que al mismo tiempo pudiese ser registrado objetivamente. En otro punto señala al trueno como uno de los meteoros más importantes, y lo relaciona con la estructura del Nombre del Padre. Para Lacan (1971) no hay nombre del padre sin el trueno. La función paterna infiltra al semblante trueno y, a su vez, este semblante da consistencia al lugar del padre y permite una elaboración de la *imago* terrorífica. El semblante, entonces, es una virtualidad que ha sido capturada por lo simbólico. Es un velo, una máscara, que encubre una nada, un vacío, pero no por eso deja de tener consistencia.

En 1972, en «El Atolondradicho», Lacan introduce un neologismo: *paretre*, el para-ser, parece-ser. Esto le sirve para marcar que el sujeto que habla en análisis lo hace desde el puro semblante. Todo el tiempo remite a un habla aparentemente transparente de sí, que alude al ser pero desde el parece-ser aparente y no por ello menos real. En el sueño de Freud se puede ver este juego de semblantes. En las asociaciones posteriores que realiza se observa todo este juego virtual, que encubre los recorridos del deseo inconsciente del sujeto. El semblante del analista, el semblante de la paciente: la que sigue las indicaciones, la que no las sigue, los semblantes del discurso de la ciencia, que encubren su impotencia frente a malestares que no son solo del orden orgánico-biológico. Y los semblantes de la

mujer y el hombre, cómo participan y velan los registros y tensiones del deseo. «Pienso que ella no necesita una dentadura postiza», que remite a pienso que es una mujer bella, pienso que la deseo a ella. El semblante también apoya a Henry en su mirada sobre las representaciones, justifica su imperativo de lanzarse a un más allá ontológico, que descorra el velo de la representación.

En otro tiempo de su enseñanza, el seminario 20, «Aun», de Lacan (1981b) perteneciente al período de 1972-1973, en el que dedicó un análisis más detallado a la cuestión o los asuntos del amor. Esto podrá dialogar en varios sentidos con el sueño freudiano y con las aportaciones de Henry. Lacan observa que su forma de «avanzar» en la enseñanza «estaba constituida por algo que pertenecía al orden del no quiero saber nada de eso» (p. 9). Es decir, uno avanza en la comprensión de una cuestión, en los dominios de una ciencia, en un dominio de saber, con una cierta resistencia interna, una resistencia que podríamos designar ontológica, porque no es algo que le pasa solo a Lacan. El propio Lacan (1981b) deja entrever que cada uno o cada una tiene su «no quiero saber nada de eso» (p. 9). Pero aquellos que le escuchan en el seminario «tendrán que sudar mucho» (p. 9) si quieren llegar al no-saber de Lacan. El sujeto no avanza sin resistirse frente a un saber que se le muestra de sí mismo, pero que no quiere aceptar, después de habersele mostrado. He ahí un elemento que puede ayudar a la prédica henryana. No es fortuito que la ontología inmanente de la autoafección de la vida tenga severas dificultades para ser develada, ello ocurre entre otras cosas porque en el núcleo de las representaciones del sujeto hay un no quiero saber nada de eso, una operación de desconocimiento que probablemente también es ontológica. No quiero saber nada de eso, que es también el velo de hierro con el que lucha Heidegger una y otra vez en sus reflexiones sobre el ser. Dar respuestas ónticas a problemas ontológicos no es solo una dificultad gnoseológica, sino un modo del «no quiero saber».

Considera Lacan (1981b), además, que aquellos que se psicoanalizan con él «solo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis» (p. 9), es decir, cuando les es suficiente lo que aún no saben. No hay un final de análisis, en el que el sujeto se haya liberado de todas sus defensas o resistencias, pero se avanza a posiciones diferentes, desde el punto de vista histórico, y se conservan ciertas posiciones ontológicas. Y si uno retoma a Henry también el psicoanálisis puede ganar poniendo en el centro del análisis una ontología del acceso al deseo inconsciente como inmanencia de

autoafección de la vida, no solo encontrando el vacío de las representaciones que ordenan la vida del sujeto, sino apropiándose de ese «no quiero saber».

En otro punto del seminario 20 (1981b), Lacan habla de una conversación con un jurista. Expresa que no le es difícil mostrar su discurso en una facultad de derecho, dado que el derecho precisamente permite observar que «no es el lenguaje el ser que habla» (p. 10). El lenguaje del derecho permanece en todas las épocas, su sistema de códigos, sin embargo, el sujeto que habla por medio de él cambia, pero no coincide con el lenguaje que habla, por medio de la ley que fue registrada y escrita. Lacan va a intentar poner en la misma cama al Lenguaje y al Ser que habla, y se trata de una relación que no es de identidad. El derecho, en su lectura, tiene conocimiento de la cama, por ejemplo, en lo que señala con respecto al concubinato, que está relacionado al acostarse juntos, sin haber pasado por otra instancia de la ley, como el matrimonio. Quiere decir que el concubinato no está fuera de la ley, es otra manera de estar en relación con la ley, y que también está regulada.

Sin embargo, Lacan (1981b) dice que va a tomar al derecho para analizar lo que en él «queda velado». No es algo que está fuera de la ley, sino algo que queda velado dentro de ella. Los cuerpos en la cama se abrazan, eso queda velado en el derecho. Los cuerpos gozan dentro de la ley, velando de ella su goce, y ese goce del cuerpo no es sin la ley, es dentro de ella pero oculto a ella. Es necesario legitimar una ontología de lo que los cuerpos hacen de un modo velado, porque es un límite al que el discurso accede ocultándolo. Aquí se introduce una problemática de difícil resolución y que queda abierta. La ley es la representación de un límite, el goce de los cuerpos se aprovecha de la ley para obtener, dentro de ella, algo que no sería posible sin ella y a su vez en contra de lo que ella prescribe. ¿Habría posibilidad de hipotetizar, que la autoafección inmanente de la vida, es algo que se obtiene dentro del mundo de la representación, pero contra lo que ella prescribe?

Lacan (1981b), en otra parte de este mismo seminario, trabaja con un significante que le sirve para pensar la relación entre el derecho y el goce: el usufructo. Este significa que algo se puede usar, pero sin despilfarrarlo, es decir, es algo de lo que uno puede disfrutar hasta cierto límite, con moderación. Un sujeto tiene una herencia, por ejemplo, y puede usarla, pero sin gastarla de manera irresponsable, el derecho puede regular eso. Entonces, a Lacan este significante le sirve para abordar la relación entre lo útil y el goce, que había articulado en su seminario sobre la ética y el psicoanálisis. Entonces, «la esencia del derecho es repartir, distribuir, retribuir, repartir lo que toca al goce», el «goce es lo que no sirve para

nada» (p. 11). En el goce del cuerpo hay un algo vivo, gozante, que no tiene un para qué, que no puede ser ubicado en la utilidad de un discurso. El derecho al goce, en Lacan, no implica una obligación de gozar, no es un deber, aunque el súper-yo es el imperativo del goce: te dice ¡goza!

Al pensar esta cuestión con la fenomenología de Henry no es descartable la hipótesis de que una de las funciones de la representación puede estar ligada al usufructo, a que la autoafección inmanente de la vida se realice por determinadas vías sin despilfarro. El sujeto es autoafección de la vida, pero lo es con otros y otras. Al mismo tiempo, como el sujeto no puede evitar la autoafección de su vida, y esta es infinita, hay un imperativo de ser un cuerpo afectado, de experimentar afectos, de recuperar la autoafección, que puede ser negada o reprimida por las representaciones.

Refiere que su punto de partida estuvo en la ética de Aristóteles (Lacan, 1981b), pero que no lo pudo sostener, porque a lo largo de las distintas épocas se produjo un «deslizamiento» hacia el utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832), lo que él denomina también hacia una «teoría de las ficciones». Hay una dificultad para localizar el bien y el mal, y esa dificultad se ha hecho mayor. Lo útil se define a partir de la cantidad de acciones placenteras y dolorosas, un balance, no importa tanto el tipo de acción sino sus consecuencias. La moralidad, incluso desde la perspectiva de Bentham, se regula desde ahí. Entonces Lacan se conecta con el diagnóstico de la época. Es decir, hay toda una serie de cosas que comienzan a ser *útiles* para el cuerpo, a partir del sistema de ficciones de cada época sobre lo que es placentero y doloroso, lo que conduce a la felicidad y lo que no. Hay una historicidad que impacta en las modalidades de gozar del cuerpo, pero que se estructura, si hacemos una crítica henryana, haciendo pasar por ontológico lo que es histórico. La ontología del cuerpo queda negada, desconocida.

Nuevamente en el Lacan del seminario 20 se encuentra su afirmación de que «El goce del Otro, del Otro con mayúscula, del otro que lo simboliza, no es signo de amor» (1981b, p. 12). Hay un goce del Otro en el cuerpo del sujeto singular que le encarna, que no es señal de amor. Por ejemplo, la moral a Nicómaco es signo de amor, es signo de que el Otro a veces ama, al hijo, a la pareja, y quiere el Bien. Eso no quiere decir que el Bien deseado no pueda ser cuestionado. Observemos cuántos padres, madres e hijos que se *aman*, que se muestran amor, se llevan *mal*. O hacerle el Bien al otro no implica que el otro mejore o cambie. Ese deseo de

renovación, salvación y liberación, que puede efectivamente ser signo de amor, no implica que de esa manera se haya llegado a la Felicidad.

Pero acá Lacan habla de otra cosa: hay algo que puede gozar del cuerpo, del cuerpo del otro, que no es señal de amor. Un goce estructural ontológico, podríamos afirmar con Henry, otra de las posibles vertientes de la inmanente autoafección de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, Sigmund (1986). *Obras Completas*. Vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu.

HENRY, Michel (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

—— (2002[1985]). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*.

Madrid: Sígueme.

—— (2004). *Autodonation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne.

—— (2007[1965]). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Trad. por J. Gallo Reyzábal.

Salamanca, España: Sígueme.

LACAN, Jacques (1971). De un discurso que no fuera del semblante. Seminario 18 En *El Seminario*. Buenos Aires: Paidós.

—— (1972). *El Atolondradicho*. Buenos Aires: Paidós.

—— (1981a[1953-1954]). Los escritos técnicos de Freud. Seminario I. En *El Seminario*. Barcelona: Paidós.

—— (1981b[1972-1973]). Aún. Seminario 20. En *El Seminario*. Buenos Aires: Paidós.

WALTON, R. J. (2012). *El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry*. Buenos Aires: EditUCES.

*Sobre instantes, sofismas y experiencias
discontinuas en la tarea de investigar.
Entre-leyendo a Bachelard y Lacan*

Alejandra Gabriele

LAS COORDENADAS DESDE LAS QUE SE SITÚA ESTA EXPLORACIÓN

El punto de partida del presente ensayo radica en mi práctica como docente de metodología de la investigación, terreno al que llegué por una serie de contingencias laborales entrelazadas con inquietudes recurrentes sobre las condiciones que hacen posible producir conocimientos científicos. Desde ocasionales intersticios entre clases, evaluaciones y tareas administrativas propias de la docencia universitaria, me detengo a explorar las lógicas que operan en las investigaciones que se realizan en el ámbito académico científico: claves, dinámicas, acciones que hacen posible una investigación pero que no suelen aparecer explicitadas en los acuerdos académicos acerca de los pasos metodológicos que producen conocimientos.

En esta dirección, recorrí trayectos de investigación para una tesis de maestría sobre la inferencia analógica en la producción de conocimientos científicos en Argentina a principios del siglo xx. Este es un tipo inferencia lógica y metodológica que permite producir novedades en el campo del conocimiento, que solo puede operar y hacerse visible teniendo en cuenta la situación histórica en la que se producen saberes y conocimientos. En esas ocasiones pude observar de qué manera las condiciones históricas, lejos de ser contexto, entran en estas producciones.

En aquellos tiempos el psicoanálisis aún no atravesaba mi mirada, solo había sido objeto de lecturas y categorizaciones, pero no aún una experiencia. La intensidad en torno a lecturas de epistemología histórica para mi tesis de doctorado (sobre la configuración de las ciencias sociales en Argentina, en la revista *Archivos de Psiquiatría y Criminología* a principios del siglo xx) y la irrupción de la experiencia psicoanalítica en mi vida (comencé a escribir mi tesis de doctorado en 2010 y a analizarme en 2014) fueron las condiciones de una serie de *golpes de timbal* que pongo a consideración. En otra ocasión habría referido a una serie de rupturas en vez de golpes de timbal, pero esta metáfora sonora me convoca a pensar no en una discontinuidad radical sino más bien en una intensidad vibratoria que interrumpe cada tanto cierta armonía adormecedora. El golpe de timbal impacta, conmueve y redirige nuestra atención sin negar o tapar los demás sonidos, solo los coloca, cada tanto, en otro lugar.

Retomando el trayecto de reflexiones en torno a aquellos aspectos de las investigaciones que resultan con frecuencia inadvertidos, persiste la inquietud sobre lo que escapa a la continuidad de la generalización. Las investigaciones científicas apuestan a la lógica de la duración con una serie de momentos-pasos pautados y cronometrados *a priori*: elaboración del proyecto, desarrollo de la investigación, informes sobre los avances y sobre los resultados. En ese despliegue de un tiempo continuo y sustentado en una ontología de la duración no suele contemplarse la dimensión de actos que se inscriben en el orden del instante. Para abordar estos interrogantes nos detendremos a explorar la dimensión del instante tal como es trabajada por Bachelard (2002) en *La intuición del instante* a propósito de la producción de conocimientos científicos, y el abordaje de Lacan (2014) en «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada», buscando desentrañar *entre* lecturas epistemológicas y psicoanalíticas condiciones que permiten (o no) la producción de conocimientos científicos.

Como se trata de un texto inspirado e influido por sentidos discontinuos, presentaremos diferentes entradas/golpes/intensidades en la membrana de esta especie de timbal epistemológico en la que resuenan nociones tales como instante, discontinuidad, duración, acción, acto, tiempos lógicos continuos y colectivos, entre la decisión singular y la inercia generalizante.

REPIQUETEOS DE TIMBAL PARA LA NOCIÓN DE INSTANTE Y DISCONTINUIDAD

El ingreso a la problemática del instante fue a través de la lectura de *La intuición del instante*, obra publicada en 1932 en la que Bachelard desarrolla una serie de reflexiones en torno a los problemas del tiempo, la costumbre y la vida. Sus reflexiones sobre el instante son variaciones que realiza desde su experiencia de lectura de la novela *Siloe* de Gaston Roupnel, en la que encuentra una idea metafísica clave: «El tiempo solo tiene una realidad, la del instante. En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada» (Bachelard, 2002, p. 11). Desde aquí comienza un movimiento pivotante en torno a su concepción discontinua del tiempo y el carácter de ruptura del instante, en el que funda la evidencia de discontinuidad.

Bachelard considera que el instante es el único terreno en el que se pone a prueba la realidad. Sostiene que desde nosotros mismos podemos demostrar el ser a partir de la conciencia del instante presente y de la experiencia de sentir cómo se desvanece a continuación: «lo sentiremos borrarse sin cesar con el instante que pasa, sin ningún recuerdo para lo que nos acaba de abandonar, ni tampoco esperanza, ya que estamos inconscientes, para lo que el instante que viene nos entregará» (p. 12). Es en ese instante presente en el que *mi ser* toma conciencia de sí (p. 12). El instante presente supone una ruptura del ser que nos permite la conciencia y sentido de la realidad entre dos muertes, entre dos nada: el olvido que destruye el instante pasado y la incertidumbre que no puede anticipar el porvenir. Este carácter dramático del instante evidencia la discontinuidad esencial del tiempo, «en esa ruptura del ser, la idea de lo discontinuo se impone sin la menor sombra de duda» (p. 13).

GOLPE DE TIMBAL, DISCONTINUIDAD (Y) DURACIÓN

Discontinuidad es una categoría que pone en cuestión a la noción de *duración*. Bachelard enfrenta la duración tal como es abordada por Bergson con el instante de Roupnel, la filosofía de la duración y la filosofía del instante confrontadas en torno de la cuestión por la conciencia más directa del tiempo. Se trata de la tensión entre continuidad y discontinuidad, entre la dimensión formal del tiempo y

la realidad del tiempo, entre la regularidad del tiempo y el dramatismo instantáneo del tiempo, entre la generalidad de la vida y el detalle de la experiencia vital. Considera que lo que solemos identificar como duración, esto es, la percepción de una cierta monotonía y regularidad en la evolución de algún fenómeno, es solo producto de un examen desapasionado:

si nuestro corazón fuera suficientemente vasto para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez dadores y expoliadores, y que una novedad joven o trágica, repentina siempre, no deja de ejemplificar la discontinuidad del Tiempo (Bachelard, 2002, p. 13).

En otra dirección, Bergson concibe a la duración como la experiencia íntima y directa del tiempo, antecedente inmediato de la conciencia. Lo expresa de esta manera:

La aparente discontinuidad de la vida psicológica se debe a que nuestra atención se fija en ella en una serie de actos discontinuos: donde solo hay una suave pendiente, creemos distinguir, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, los peldaños de una escalera. (...) Mas la discontinuidad de sus apariciones se destaca de la continuidad de un fondo en el cual se dibujan y al cual deben los intervalos mismos que los separan; son los golpes de timbal¹ que suenan de tarde en tarde en la sinfonía. Nuestra atención se fija en ellos porque le interesan más, aunque todos ellos están implicados en la masa fluida de toda nuestra existencia psicológica entera (Bergson, 1985, p. 16-17).

Bergson pone el foco en esa totalidad en la que se inscriben los instantes discontinuos, mientras que Bachelard no solo descentra el fenómeno de la duración en los instantes sino que radicaliza la discontinuidad de lo existente. Pone como ejemplo de duración la operación que realizan los físicos al hacer de sus abstracciones un tiempo uniforme y sin vida, que los matemáticos luego transformarán en una simple variable algebraica más apropiada para el análisis de lo posible (en tanto posibilidad pura) que de lo real (Bachelard, 2002, p. 15).

En esta clave, para la filosofía de la duración el instante es un mero artificio del pensamiento esquemático del geómetra: «en su falta de aptitud para seguir lo vital, la inteligencia inmoviliza el tiempo en un presente fáctico» (p. 15). Esa misma inmovilidad crea la ilusión de una continuidad necesaria: «parecería que

1 También Bergson recurre a los golpes de timbal. En otra ocasión nos dedicaremos a las metáforas sonoras recurrentes.

el pasado llevara sus fuerzas al porvenir, y también parecería que el porvenir fuera necesario para dar salida a las fuerzas del pasado y que un solo y único impulso vital solidarizara la duración» (p. 15). La consecuencia de esta ilusión es que el tiempo es concebido en bloque.

La duración bergsoniana es caracterizada por Bachelard como experiencia íntima del tiempo anterior a la conciencia, abstracta, uniforme, deshumanizada, inmóvil, continua, desapasionada, opuesta a la vida: «Como fragmento de la vida, la duración no debe dictar sus reglas a la vida. Entregada por entero a su contemplación del ser estático, del ser espacial, la inteligencia debe cuidarse de desconocer la realidad del devenir» (p. 15). La filosofía de la duración pretende explicar la vida sosteniendo que «en cada uno de nuestros actos, en el menor de nuestros ademanes se podría aprehender entonces el carácter acabado de lo que se esboza, el fin en el principio, el ser y todo su devenir en el aliento del germen» (p. 16). Pasado y porvenir son términos referenciales de una función panorámica y retrospectiva que desdibuja el presente y el instante es inexistente. En este tono lo refiere Bachelard:

En la orquesta del Mundo hay instrumentos que callan con frecuencia, pero es falso decir que haya siempre un instrumento que toca. El Mundo está regido de acuerdo con una medida musical impuesta por la cadencia de los instantes. Si pudiéramos oír todos los instantes de la realidad comprenderíamos que la corchea no está hecha de trozos de blanca sino que, antes bien, la palabra *repite* la corchea. De esa repetición nace la impresión de continuidad (p. 43).

Siguiendo esta *tonalidad*, la realidad es el ritmo marcado por los instantes y la repetición de instantes produce la impresión de continuidad:

Un ritmo que continúa inmutable es un presente con duración. Ese presente que dura está hecho de instantes múltiples que, desde un punto de vista particular, tienen la seguridad de una perfecta monotonía. Con esas monotonías se hacen los sentimientos perdurables que determinan la individualidad de un alma particular. Por lo demás, la unificación se puede establecer en medio de circunstancias diversas (p. 47).

Hay aquí una invitación a volver la conciencia a los instantes que de alguna manera provocaron, al desdibujarse tras la repetición, la sensación de un tiempo continuo. Se trata entonces de ir contra la noción de continuidad de los procesos de investigación para acceder a las dimensiones de ese saber del acto que provocó decisiones sin las cuales una investigación no habría llegado a concluir. En donde creemos

percibir continuidad hay una simultaneidad de actos instantáneos que dan lugar a cierta sensación de unidad y continuidad de lo discontinuo: «el ser se continúa mediante el hábito, tanto como el tiempo dura mediante la densidad regular de los instantes sin duración» (p. 63). Es decir que el hábito es el que logra la síntesis de la sucesión de los instantes, ligando los instantes discontinuos:

Es un haz de hábitos lo que nos permite seguir siendo dentro de la multiplicidad de nuestros atributos, dejándonos la impresión de haber sido, incluso cuando, como raíz sustancial, solo pudiéramos encontrar en nosotros la realidad que nos entrega el instante presente. De manera análoga, por ser el hábito una perspectiva de actos, fijamos metas y fines a nuestro porvenir (p. 70).

El tiempo horizontal es el tiempo de la duración y, desde la propuesta de Bachelard, se trata de provocar una ruptura en el discurrir del tiempo común, realizar un corte a través de un tiempo vertical que no sigue el compás de la duración.

GOLPE DE TIMBAL, INSTANTE (Y) PRESENTE

Si nos detenemos en el significado de instante encontramos que viene del latín *instans*, *instantis*, se trata del participio presente de *instare*, que significa estar encima, mantenerse sobre o ser inminente. Dicho brevemente, instante significa aquello en que estamos, lo presente. A su vez, inminente viene del verbo *inminere*, que significa amenazar. Inminente es una amenaza pronta. Jugando con instante y ser inminente podemos pensar *lo presente* como estar sobre o ante la amenaza de lo porvenir, en tanto que lo porvenir disuelve el presente.

Pero, podríamos preguntarnos ¿cuál es el problema de concebir la vida y el tiempo de maneras continuas, en un movimiento que encadena armoniosamente pasado y porvenir en el despliegue de un mismo tiempo? El problema está en que la duración oculta el «terreno de los cambios bruscos, en que el acto creador se inscribe abruptamente» (p. 16) y sospechamos que oculta también ciertos actos o repercusiones que implican instantes decisivos en la vida de una investigación. En esta dirección, la tarea de las/os historiadoras/es de las ciencias y epistemólogas/os es

mantener activo y vivo ese instante del conocimiento naciente, de hacer de él la fuente sin cesar brotante de nuestra intuición y de trazar con la historia subjetiva de nuestros errores y de nuestras faltas, el modelo objetivo de una vida mejor y más luminosa (p. 8).

Asistimos en la crítica que Bachelard realiza a la filosofía de la duración a diferentes concepciones de vida en las que se juegan diferentes concepciones de investigaciones del tiempo y, por lo tanto, de historia de las ciencias. Según el anclaje en el modo de historiar (en el pasado o en el presente) es la concepción del tiempo que está supuesta. Bachelard, como hemos venido desplegando, toma posición a partir de unas líneas de *Silóé* en las que Roupnel reconoce una identidad entre el sentimiento del presente y el sentimiento de la vida como una plenitud y evidencia positiva singulares que se conectan con la sensación de existir. Justamente desde el punto de vista de la vida, atenta a los detalles, será preciso tratar de comprender el pasado mediante el presente (p. 18). Por otro lado, el otro anclaje posible desde una concepción continuista del tiempo y de la vida está en la insistencia por explicar el presente mediante el pasado, solo posible desde una perspectiva de la duración que realiza un examen macroscópico que concibe la vida a través de sus generalidades (p. 40).

Una mirada entiende a los instantes como momentos del tiempo; la otra, la de Bachelard, propone pensar la «construcción real del tiempo a partir de los instantes en vez de su división aún facticia a partir de la duración» (p. 40). La mirada desde la duración divide, supone *análisis* del tiempo. En cambio, desde la perspectiva de la discontinuidad del tiempo, los instantes se multiplican impredeciblemente, imposibles de captar mediante un conocimiento analítico, solo perceptibles en vivencias instantáneas.

GOLPE DE TIMBAL, INTENSIFICACIÓN DEL ACTO (Y) ACCIÓN ATENUADA

Otro de los tópicos críticos es el de la identificación de la filosofía de la duración con una filosofía de la acción y la filosofía del instante con una filosofía del acto. La acción supone un desarrollo continuo entre la decisión y la finalidad mientras que el acto es una decisión instantánea. Bachelard lo ejemplifica acudiendo a la física, de la siguiente manera: una percusión se explica por una fuerza infinitamente grande que se desarrolla en un tiempo infinitamente breve (p. 20), es decir, en un acto, mientras que la acción es semejante a un movimiento variado

que continúa los mismos principios que lo hacen empezar. La percepción del acto en cuanto fenómeno discontinuo, sin embargo, implica un trabajo en tensión:

la observación de las discontinuidades del desarrollo es cada vez más difícil a medida que la acción que sigue al acto se confía a automatismos orgánicos menos conscientes. Para sentir el instante, nos es preciso volver a los actos claros de conciencia (p. 20).

Volver insistentemente a una «concepción actual y activa de la experiencia del instante» (p. 20). Captar el instante vital supone un acto, la vida no puede contemplarse de manera pasiva, la «vida es lo discontinuo de los actos» (p. 21). La continuidad pertenece a la dimensión de lo infinito, a la vastedad de las cosas vacías, «no existe sino la *nada que sea continua*» (p. 36).

Esta instancia del acto es la que identificamos como la dimensión de la experiencia en un proceso de investigación en el que opera la fuga de un sujeto ante una exigencia formal y continua (Lacan, 2014, p. 199). De esta manera ingresamos, entre instantes, discontinuidades y actos singulares en los territorios de una lógica del acto: el sofisma. Golpe de timbal, repercusión de un saber en el acto: sofisma, lógica colectiva (y) lógica generalizante.

En «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada», Lacan presenta aquel problema lógico de los tres detenidos a quienes se promete su liberación si resuelven un acertijo que consiste en reconocer el color de un disco que ha sido colocado entre sus hombros, fuera de su campo visual y que solo puede ser visto por otro o ver el color del disco de los otros en la misma circunstancia. Se les informa que hay cinco discos, tres blancos y dos negros. El primero que concluya cuál es su color deberá cruzar la puerta de la habitación en que se encuentran y allí será evaluada su respuesta. En esta ocasión no nos detendremos en el acertijo de los tres presos y sus círculos de colores, solo enlazaremos con las nociones que se presentan a propósito de este caso y que nos permiten explorar otras dimensiones lógicas que sospechamos operantes en los procesos de investigación. Solo diremos, respecto del acertijo, que hay dos soluciones posibles: la que puede ser resuelta mediante el análisis de todas las posibilidades que permiten inferir una respuesta siguiendo el orden de argumentación de la lógica tradicional o, como interesa a Lacan y a la reflexión que llevamos adelante en este trabajo, la de un saber de la experiencia que se concreta en un acto.

La mirada lacaniana advierte un sofisma en la resolución del acertijo de los discos de colores, un «ejemplo significativo para resolver las formas de una función lógica en el momento histórico en que su problema se presenta al examen filosófico» (Lacan, 2014, p. 195). Ingresamos entonces a la tonalidad de un tipo de argumento que aparece, para la lógica tradicional, como un error lógico: el sofisma (p. 195). Si observamos la etimología de sofisma encontramos que en su raíz está *sophos*, sabiduría, acompañada del sufijo *-ma*, que refiere al resultado de una acción. Siguiendo estas claves etimológicas podemos decir que estamos ante una forma lógica que consiste en un *saber en el acto*, un saber de la experiencia, un saber instantáneo, un saber en y del presente.

Esta forma lógica que supone un saber en acto no opera en el terreno formal sino en el contexto de relaciones *entre* los sujetos involucrados. En el *entre* los tres detenidos se ponen en juego una serie de relaciones en las que la expectativa, la indecisión, la vacilación, el tiempo en suspensión, precipitan un acto. En este entramado ocurre un juego tensional en el que la verdad y el error de cada uno se encuentra en un devenir que se confirma (uno u otro, verdad o error) en función de un acto acontecido en un instante en el que un sujeto decide. Se trata de una percusión producida por un actor, de manera singular, que interrumpe los diferentes movimientos oscilantes de los sujetos involucrados, pero que no es posible sin esta condición de otredad:

La colectividad está representada en la forma del sofisma, porque resulta de las relaciones recíprocas (instante de la mirada, tiempo para comprender y momento de concluir) de un número definido de individuos, «al contrario de la *generalidad*, que se define como una clase que comprende de manera abstracta un número indefinido de individuos» (Lacan, 2014, p. 206).

Aquí resuena el *acto de razón* de Bachelard, algo acontecido en un instante, el momento sintético de una vida.

REPIQUETEOS DEL MOMENTO DE CONCLUIR

Retomando cada tono percutido y las intensidades baqueteadas, a modo de un cierre *in crescendo* que recupera el movimiento más resonante de la pieza ejecu-

tada, re-tocamos los siguientes tópicos con la ilusión de volver a poner en juego en otras variaciones, otros actos, otros momentos de concluir:

- Hay una tensión que es imprescindible distinguir entre la dimensión formal del tiempo y la realidad del tiempo, entre la regularidad del tiempo y el dramatismo instantáneo del tiempo, entre la generalidad de la vida y el detalle de la experiencia vital, y que se pone en juego cada vez que tomamos una decisión en la tarea de investigar que responde a una experiencia singular y no al deber ser generalizante de las metodologías de la investigación estandarizadas.
- El sofisma es la forma lógica que soporta las estrategias de investigación que buscan acceder a una experiencia, en tanto es saber del acto, del presente y del instante. Es también ocasión de concluir antes que otras entidades lo obstaculicen, entidades que en los ámbitos académicos suelen corresponder con una multiplicidad de seres ideales guardianes de generalidades y totalidades eternas que reproducimos cada vez que nuestra concentración se escapa del presente y se dispara al terreno incierto de las posibles evaluaciones.
- El instante es el acto de conciencia del presente, tiempo vertical que radicaliza la discontinuidad y nos permite estar advertidas/os de caer en la ilusión de la duración y creer que el pasado ayuda a comprender el presente y anticipar el porvenir. La única realidad es la del acto en este preciso instante, salvo que persistamos en la continuidad inasible de la duración de un proceso de investigación que retiene el momento de concluir.
- La forma lógica que supone el saber del acto en el instante presente (sofisma instantáneo) supone la dinámica de relaciones recíprocas entre individuos, en las que se juegan los tres momentos de la modulación del tiempo lógico: instante de la mirada, tiempo para comprender, momento de concluir.

Haciendo propia la forma de una lógica asertiva, y teniendo en cuenta que no se trata de un ensayo de escritura solitario sino del acto de compartir esta experiencia de leer y resonar entre filosofía y psicoanálisis en el contexto del colectivo de escritores y lectores de esta publicación, apresuro un cierre provisorio luego de la percepción de ciertas resonancias y repercusiones que provocan actos con

frecuencia inadvertidos en la tarea de investigar y doy por concluido este artículo cantando bajito, casi como una coda:

Todo me demuestra que al final de cuentas termino cada día, empiezo cada día. / Creyendo en mañana fracaso hoy. / Cuánta verdad hay en vivir. Solamente, el momento en que estás. / Sí, el presente. / El presente y nada más (Ricardo Soulé, 1970, «Presente»).

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston (2002). *La intuición del instante*. Trad. por Jorge Ferreiro. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BERGSON, Henri (1985). *La evolución creadora*. Trad. por María Luisa Pérez Torres. Barcelona: Planeta-Agostini.
- LACAN, Jaques (2014). Tres. El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En J. Lacan, *Escritos 1* (p. 193-208). Buenos Aires: Siglo XXI.

SOBRE QUIENES ESCRIBEN ESTE LIBRO

OMAR ACHA

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires y por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Investigador principal del Conicet, investigador asociado al Centro de Investigaciones Filosóficas y docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Publicaciones recientes: *Cambiar de ideas. Cuatro tentativas sobre Oscar Terán* (2017), *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social* (2018) y *Marxismo e historia. Deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico* (2023). ORCID: 0000-0002-4358-9121.

NORVAL BAITELLO JR.

Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Libre de Berlín, profesor de Ecología de la Imagen, Teoría de los Medios y Ciencias de la Cultura en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Director del Archivo Vilém Flusser (São Paulo) y del Centro de Investigación CISC (www.cisc.org.br). Profesor invitado en las universidades de Viena, San Petersburgo, Sevilla, Barcelona, Évora y Valdivia. Es investigador 1A del CNPq.

Libros publicados: *Die Dada-Internationale* (Berlín), *Dada -Berlim. Des/ Montagem* (São Paulo), *Flussers Völlerei* (Köln), *La era de la iconofagia* (Sevilla), *A serpente, a maçã e o holograma* (São Paulo), *O pensamento sentado* (São Leopoldo), *Emoção e imaginação* (como organizador) (São Paulo), *Sapientia Arqueologia de sabers esquecidos* (como organizador) (São Paulo), *A carta, o abismo, o beijo* (São Paulo), *Existências penduradas* (São Leopoldo), *A fotografia e o verme* (São Paulo) y *Gesetztes Denken. Gedankensprünge zu Pobacken, Stühlen und Bildern* (Marburg).

ALEJANDRO BILBAO

Psicoanalista. Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis por la Universidad de París-Diderot, Francia. Investigador asociado del Laboratorio de Antropología de las Instituciones y de las Organizaciones Sociales de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (EHESS) y de la École des Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de la Universidad de París-Diderot. Profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad Austral de Chile.

ALDANA CONTARDI

Doctora en Filosofía y profesora de grado universitario en Filosofía (FFyL, UNCUIYO). Ha sido becaria doctoral y posdoctoral de Conicet. Sus líneas de trabajo se vinculan con la filosofía latinoamericana. Participa en proyectos de investigación de la SIIP-UNCUIYO y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL, UNCUIYO). Profesora titular de la cátedra Pensamiento y Arte Latinoamericano (Facultad de Artes y Diseño, UNCUIYO), profesora adjunta de Historia de la Filosofía Latinoamericana, Historia de la Filosofía Argentina (FFyL, UNCUIYO) y Antropología Filosófica (Facultad de Educación, UNCUIYO). Es autora de publicaciones en revistas especializadas y de capítulos de libros. Ha editado junto con Marisa Muñoz

el libro *La filosofía argentina de mediados de siglo XX: figuras, temas y perspectivas* (Prometeo, 2022). ORCID: 0000-0002-0691-639X.

MARCELA CROCE

Doctora en Letras por la UBA, donde se desempeña como profesora de Problemas de Literatura Latinoamericana y como docente de posgrado, además de dirigir proyectos de investigación acreditados, como uno actual sobre crítica latinoamericana y otro inmediatamente anterior que derivó en los siete tomos de la *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña* (2016-2022). Actuó como conferencista y profesora invitada en universidades de Brasil, Chile, México, Colombia, Ecuador, España e Italia. Es autora de una treintena de libros; entre sus últimos volúmenes se destacan *La seducción de lo diverso* (2015) y *Latinoamérica, ese esquivo objeto de la teoría* (2018). ORCID: 0000-0001-6625-1281.

PATRICIA DIP

Doctora en Filosofía (FFyL, UBA). Investigadora independiente del Conicet. Directora del Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana (UNGS). Directora de la carrera de posgrado Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos (FFyL, UBA). Directora del proyecto «Kierkegaard y el psicoanálisis: discusiones sobre la subjetividad moderna» (ICI, UNGS, 2020-2023). Entre sus publicaciones recientes se encuentran el libro *Kierkegaard* (Buenos Aires, Galerna, 2018) y los artículos «El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard» [*Horizontes filosóficos*, 8(8), 23-36] y «De Kierkegaard a Lacan: el surgimiento de la angustia en *Temor y temblor*» [*Estudios kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, 7]. ORCID: 0000-0001-8589-8881.

ROQUE FARRÁN

Investigador independiente del Conicet, doctor en Filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Nacional

de Córdoba, miembro de los comités editoriales de las revistas *Nombres*, *Diferencias*, *Litura* y *Heterocronías*. Ha publicado y editado numerosos libros, los últimos son: *Leer, meditar, escribir*. *La práctica de la filosofía en pandemia* (La cebra, 2020), *Escribir, escuchar, transmitir*. *La práctica de la filosofía en pandemia y después* (Doble Ciencia, 2020), *La razón de los afectos*. *Populismo, feminismo, psicoanálisis* (Prometeo, 2021); *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* (La red editorial, 2021); *Escribir, escuchar, transmitir: crítica, sujeto y Estado en tiempos de pandemia* (El diván negro, 2021); *El giro práctico: ejercicios de filosofía, ética y política en la coyuntura* (CIECS, 2022); *Filosofía popular, un giro práctico* (Paradiso, 2024) y *Escribir es respirar* (Triángulo, 2025). Dirige actualmente el programa de investigación «El giro práctico en el pensamiento contemporáneo» (CIECS-UNC-Conicet). Escribe habitualmente en diversos medios: *La Tecla Eñe*, *Revista Ají*, *En el margen* y *Bordes*. ORCID 0000-0002-5070-3893.

ROBERTO FOLLARI

Doctor y licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de San Luis. Profesor titular jubilado de Epistemología de las Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo). Ganador del Premio Nacional sobre Derechos Humanos y Universidad otorgado por el Servicio Universitario Mundial. Ha recibido la distinción Juana Azurduy del Senado de la Nación (2017). Ha sido director de la Maestría en Docencia Universitaria de la Universidad de la Patagonia y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo) y es miembro del comité académico de diversos posgrados. Ha integrado comisiones evaluadoras de Conicet. Ha sido profesor invitado de posgrado en gran cantidad de universidades argentinas, además de otras de Ecuador, Chile, Uruguay, Venezuela, México y España. Autor de quince libros publicados en diversos países y de alrededor de 150 artículos en revistas especializadas en filosofía, educación y ciencias sociales. Ha sido traducido al alemán, el inglés, el italiano, el idioma gallego y el portugués. Uno de sus principales libros

es *Teorías débiles* (Homo Sapiens). En la misma editorial publicó posteriormente *La selva académica (los silenciados laberintos de los intelectuales en la universidad)* y *La alternativa neopopulista (el reto latinoamericano al republicanismo liberal)*.

ALEJANDRA GABRIELE

Egresada de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y de las carreras de posgrado Maestría en Metodología de la Investigación Científica y Doctorado en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Se desempeña como docente en espacios que se ocupan de cuestiones de epistemología y metodología de la investigación en carreras de grado en las facultades de Derecho y Ciencias Económicas de la UNCuyo y en carreras de posgrado de la misma universidad, como así también en universidades nacionales de La Rioja y San Juan. Desde 1999 participa ininterrumpidamente en equipos de investigación financiados por la SIIP-UNCuyo. Actualmente es integrante de los proyectos «Conceptos y dispositivos: re-pensando la cuestión de la teoría», dirigido por María del Carmen Schilardi en la Facultad de Derecho, y «Experiencias laborales de trabajadores tras pandemia: transformación, crisis y reformulación de la vida cotidiana bajo una perspectiva de género», dirigido por Patricia Collado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Es autora del libro *Entre el orden del cuerpo (social) y las cuestiones de la carne. Los Archivos de Psiquiatría y Criminología (1902-1910)* (Biblos, 2024), como también de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas, resultado de su tarea docente y de investigación, sobre la producción de conocimientos científicos, su historia y las condiciones que lo hacen posible, desde una perspectiva epistemológica crítica. ORCID 0000-0001-8167-8400.

CLAUDIA GONZÁLEZ

Psicoanalista, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Doctora en Filosofía

por la Universidad Autónoma de Barcelona. Tanto su Diploma de Estudios Avanzados en el Instituto del Campo Freudiano como su tesis doctoral tratan el tema del cuerpo y la escritura en la obra del último Pasolini a la luz de Jacques Lacan, Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. Psicóloga en el Instituto Balmes (Barcelona, España). Actualmente es docente de máster en la Universidad de Barcelona y en el Instituto del Campo Freudiano en España. Ha sido docente en las universidades Rafael Landívar, Francisco Marroquín, San Carlos de Guatemala y en el Centro de Investigación y Docencia (CID) de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) en Guatemala. Dirigió la revista *Freudiana* durante los años 2017 y 2018. Actualmente dirige la revista *El Psicoanálisis*. Sus líneas de investigación, orientadas por el psicoanálisis lacaniano y la filosofía moderna y contemporánea, son la estética, la poética, el cuerpo y la escritura. Ha publicado artículos y capítulos de libros en diferentes medios de filosofía y psicoanálisis.

RICARDO IBARLUCÍA

Investigador principal y director el Instituto de Filosofía «Ezequiel de Olaso» del Centro de Investigaciones Filosóficas. Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, donde se desempeña como profesor titular de Estética y Problemas de Estética Contemporánea en la Escuela de Humanidades y la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales. Fundador y editor del *Boletín de Estética*, ha publicado, entre otros títulos, *Hechos y valores* (2016, con Diana Pérez), *Estéticas del siglo XVIII* (2019), *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin* (2020) y *¿Para qué necesitamos las obras maestras? Escritos sobre arte y filosofía* (2022), así como ediciones críticas de Luis Juan Guerrero, Ezequiel de Olaso y Bernardo Canal Feijóo y traducciones de Alexander G. Baumgarten, Jean- Pierre Cometti y Jean-Marie Schaeffer. ORCID: 0000-0003-3542-5212.

NICOLÁS LOBOS

Licenciado en Filosofía (FFyL, UNCUIYO). Magister en Ciencia Política y Sociología (FLACSO). Doctorando en la FCPys, UNCUIYO. Profesor titular efectivo de Filosofía Social y Política en la carrera de Trabajo Social (FCPys, UNCUIYO). Investigador de la SIIP-UNCUIYO. Fue vicedirector de la carrera de Trabajo Social entre noviembre de 2008 y setiembre de 2014 y director de la misma carrera entre agosto de 2014 y mayo de 2015. Es docente de posgrado en la UNCUIYO, en la UNMdPlata y en la UNPAustral. Línea de trabajo: clínica transdisciplinaria de intervención social, análisis de las prácticas sociales. ORCID: 0009-0007-3131-5733.

MARIANO MAURE

Licenciado en Filosofía (FFyL, UNCUIYO). Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad con un estudio sobre los itinerarios de la presencia y el pensamiento de Toni Negri en América Latina. Es docente titular de las cátedras Filosofía y Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. En el 2021 publicó, junto con otros autores, el libro *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento*. En los últimos años ha llevado adelante diferentes estudios de posgrado sobre filosofía política, principalmente en relación con los principales autores del pensamiento autonomista. ORCID: 0009-0006-2689-6775.

MARIO MAURE

Licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y magister en Arte Latinoamericano por la Facultad de Artes y Diseño, ambas pertenecientes a la UNCUIYO. Actualmente se desempeña como profesor titular de Teoría de la Imagen en la carrera de Comunicación Social (FCPys, UNCUIYO) y es miembro del comité ejecutivo del Centro de Estudios Visualidades. ORCID: 0009-0009-0729-6821.

MARISA MUÑOZ

Doctora en Filosofía por la UNCUIYO, docente titular de Historia de la Filosofía Argentina (FFYL, UNCUIYO) e investigadora principal del Conicet. Es directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFYL, UNCUIYO) y ha sido la investigadora responsable del grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Conicet Mendoza (2015-2021). Sus investigaciones están enfocadas en la filosofía argentina del siglo xx en intersección con la cultura filosófica contemporánea. Es autora de libros, editora de obras colectivas nacionales e internacionales, ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre temas de su especialidad. ORCID: 0000-0002-9449-0754.

GERARDO OVIEDO

Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado estancias postdoctorales en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la UNCUIYO y en el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Investigador del Conicet con sede en el Instituto de Problemas Nacionales de la Universidad Nacional de Lanús. Docente del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús y en la carrera de Sociología de la UBA. Colaborador del Seminario Permanente de Pensamiento Latinoamericano e Internalización Universitaria de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha sido docente invitado en la UNCUIYO, en la Universidad de Valparaíso y en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado artículos, capítulos de libros y libros en la Argentina y en el exterior. Sus últimos libros son: *El siglo de Hugo Biagini. Una antología*, en coedición con Andrés Kozel (México, CIALC-UNAM, 2023), *La encrucijada de Rocinante. Antropología de la emergencia y hermenéutica crítica en Arturo Andrés Roig* (Mendoza, Edifyl, en prensa). ORCID: 0009-0000-3288-9041.

JORDI RIBA

Profesor de Filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona, profesor visitante de la Universitat Paris 8 y miembro asociado de su laboratorio de estudios e investigaciones «Logiques contemporaines de la philosophie». Su investigación actual se centra en el estudio de papel de la filosofía en las formas democráticas emergentes. Anteriormente, aparte de su trabajo sobre el filósofo francés del siglo XIX Jean-Marie Guyau, ha desarrollado el tema de la crisis permanente como herramienta interpretativa de la modernidad. Ha publicado *Republicanism sin república* (Barcelona, Bellaterra, 2014), *Alain Badiou: lo político y la política* (Barcelona, Gedisa, 2019), *La crisis permanente* (Barcelona, NED, 2021), *Miguel Abensour: la democracia contra el Estado* (Barcelona, Gedisa, 2022) y *Acontecimiento y prácticas emancipatorias* (Barcelona, Bellaterra, 2023). ORCID: 0000 0002 5498 0695.

SOHAR RUIZ

Profesor responsable de las asignaturas Epistemología y Epistemología de las Ciencias Sociales de las facultades de Psicología y Ciencias Humanas, respectivamente, de la UNSL. Director del proyecto de investigación consolidado (PROICO) «Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas. Normalización, Clasificación y Subjetividad II». Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Docente del Instituto Oscar Masotta.

FLAVIO TERUEL

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, magíster en Estudios Latinoamericanos y profesor de Filosofía por la UNCuyo y especialista en Educación y Nuevas Tecnologías por FLACSO. Fue becario doctoral y actualmente es becario posdoctoral del Conicet. Se desempeña como docente en la Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Mendoza. Sus investigaciones se centran en el marxismo teórico y en la

filosofía latinoamericana. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo. Es coautor del libro *La sujeción histórica de los cuerpos: Acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres* (Universidad del Aconcagua, 2023) y autor de artículos recientes sobre el pensamiento filosófico de Enrique Dussel. ORCID: 0000-0002-5699-7319.

ANGELINA UZÍN OLLEROS

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos. Máster de Ciencias Humanas y Sociales con mención en Filosofía y Crítica de la Cultura Contemporánea por la Universidad de París 8. Magíster Scientiae en Educación con mención en Filosofía Política por la UNER. Especialista en Filosofía por la Red Federal de Educación/UBA. Profesora de Filosofía. INSP. Es coordinadora académica de la Maestría en Género y Derechos en la UNGS/UADER. Desarrolla docencia de grado y posgrado en el Departamento de la Mediana y Tercera Edad de la UNER, en la Maestría de Psicopatología y Salud Mental de la UNR y en la Maestría de Infancias y Juventudes de la UADER. ORCID: 0009-0003-0808-996.

JOSUÉ VELOZ SERRADE

Becario doctoral Incihusa-Conicet. Licenciado en Psicología por la Universidad de Ciencias Médicas en Pinar del Río. Master en Psicología Clínica por la Universidad de la Habana. Doctorando en Psicología por la Universidad Nacional de San Luis. Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires. Miembro de la Cátedra Gramsci del Instituto de Investigación Cultural Juan Marinello (Cuba). ORCID: 0000-0001-7915-0367.

SILVANA VIGNALE

Doctora en Filosofía e investigadora independiente del Conicet en el Incihusa. Profesora de Filosofía por la UNCuyo, realizó su doctorado en la Universidad Nacional de Lanús. Fue becaria doctoral y posdoctoral en Conicet. Profesora titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Nido de Vacas, 2021) y es coautora de *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Universidad del Aconcagua, 2021). Es autora de capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en Conicet y en la UDA. ORCID: 0000-0002-2003-5628.

EDIUNC

Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo

Dirección	Javier Piccolo
Corrección	Gonzalo Córdoba
Diseño de colección	María Teresa Bruno
Maquetado	Rossio Romero

En esta edición de CONTRALUCES

EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA se utilizó
papel ilustración de 300 g para las cubiertas
y papel bookcell de 65 g para el interior.

El libro se compuso en la familia tipográfica
Alegreya ht, diseñada por Juan Pablo del Peral
(Mendoza).

Se terminó de imprimir y encuadernar
en noviembre de 2025 en Talleres Gráficos
Elías Porter, Plaza 1202, c1427,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

