

**El Psicoanalítico
N° 25
Argentina: la continua fiesta de la insignificancia
Abril de 2016**

INDICE

CLÍNICA

[Insignificancia y clínica: el paradigma borderline](#)
Por Yago Franco..... 4

[La parte maldita y la ménis de Aquiles \(*\)](#)
Por Carlos Guzzetti.....11

[¿Clínica del vacío?](#)
Por María Cristina Oleaga.....18

SUBJETIVIDAD

[¿Y esto qué me significa?](#)
Por Hernán López Echagüe25

[La insoportable levedad del neoliberalismo -Desempleo y subjetividad-](#)
Por Leonel Sicardi.....28

SOCIEDAD

[Némesis y Programa \(*\)](#)
Por Franco Bifo Berardi.....33

<u>Vivir en democracia: optimistas y pesimistas en la izquierda</u>	
<i>Por Omar Acha</i>	39
<u>Capitalismo, populismo e insignificancia</u>	
<i>Por Yago Franco</i>	51
<u>La repetición de las sociedades y los m(i)edos/ med(i)os</u>	
<i>Por Daniel H. Cabrera</i>	61
<u>Política y psicoanálisis (tercera parte) ¿Que es “lo político”?</u>	
<i>Por Germán Ciari</i>	63
<u>Reflexiones sobre Sistema Universitario contemporáneo</u>	
<u>Una lectura desde la formación del psicólogo</u>	
<i>Por Luciana Chairó</i>	74
ARTE	
<u>Rescatando a Lubicz Milosz</u>	
<u>Poesía y pensamiento</u>	
<i>Por Héctor J. Freire</i>	89
AUTORES	
<u>Xiros (*)</u>	
<i>Por Yago Franco</i>	95
<u>Insignificancia y autonomía (*)</u>	
<i>Por Yago Franco</i>	109
<u>La actualidad de una crítica radical (*)</u>	

Por Claudio Katz.....111

[Glosario terminológico \(*\)](#)

Por Yago Franco.....116

[Más textos sobre Castoriadis en El Psicoanalítico N° 8](#)

<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num8/index.php#autores>.....125

[Castoriadis: Autonomía individual, autonomía social](#)

*https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3JSnOswXlhk...*125

HUMOR

[Peter Capusotto](#)

[Juan Mauricio perdón](#).....125

[Spot Ciudad del Orto](#)125

[Bombita Rodriguez: entretenimiento peronista](#).....125

EROTISMO

[Metamorfosis eróticas \(*\)](#)

Selección Héctor J. Freire.....126

LIBROS

[Por aquel pedacito de cielo](#)

[De Cristina Villanueva](#)

Por Héctor J. Freire.....128

[La que va](#)

De Patricia Díaz Bialet

Por Juano Villafañe.....131

MULTIMEDIA

Videos en YouTube.....133 y 134

Koyaanisqatsi - In 5 minutes - de G. Reggio

Neil Young - Un día en la vida - Lennon-McCartney

The Beatles - Hombre de ningún lugar - Lennon-McCartney

Neil Young - Soplando en el viento - Bob Dylan

Sui Géneris - Instituciones - C. García, N.Mestre

Luis Egidio Meléndez.....134

TEMA DEL PRÓXIMO NÚMERO:

CLÍNICA

Insignificancia y clínica: el paradigma borderline

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

I.

“Avanza la insignificancia: todos somos borderline”. Tal el tema central del que nos ocupamos en el primer número de la revista, en abril de 2010. Entonces escribí *De Elisabeth Von R. a Lisbeth Salander: todos somos Borderline*, en el cual retomaba desarrollos de *Clínica psicoanalítica en la crisis: resignación y esperanza*, texto escrito en el año 2000.

Es tiempo de volver sobre estos desarrollos. Suele decirse que el sujeto es amo de sus silencios y esclavo de sus palabras. Ciertamente en lo dicho en relación a la insignificancia, su avance y lo borderline hay eslabones que no pueden separarse sin romper toda la cadena, lo cual no significa que algunos de ellos puedan reemplazarse por otros o quitarse sin que la cadena se deshaga. De hecho, así ha sido en los textos mencionados y en otros en los cuales, si bien el tema no fue tratado explícitamente o quedó como un desarrollo colateral, fueron introduciéndose nuevos elementos y otros quedaron en un segundo plano. O, inclusive, para poder habitar en el nuevo desarrollo, elementos previos debieron hablar en el lenguaje de éste.

A lo largo del recorrido del laberinto de una elucidación hay recodos, giros, en los cuales pueden hallarse nuevas perspectivas, nuevos recorridos, aun cuando se pensaba que se había llegado a un callejón sin salida o que ninguna novedad podía encontrarse.

Los dos textos mencionados estaban separados por 10 años. Éste se encuentra a 6 años del último. Quiero recorrer brevemente esos desarrollos antes de ingresar a esta nueva galería del laberinto:

Lo borderline como algo transversal/común a diversos cuadros clínicos -sin necesariamente convertirse en una entidad clínica en sí- ha estado presente en mi elucidación desde hace 15 años por lo menos. Pero no siempre de la misma manera. En el primer texto mencionado trabajé lo borderline extrapolando a la vida social la tesis de Bleger respecto del encuadre psicoanalítico como lugar de depositación de la parte psicótica de la personalidad. Denunciaba, en medio de la profunda crisis de lo instituido a mediados/fines de la década de 1990, el potencial psicopatologizante de ese modo de ser del espacio social. Al no poder ser depositada dicha parte psicótica de la personalidad en lo instituido, los sujetos quedaban a merced de la misma, lo cual se expresaba en trastornos de la serie borderline tal como los describiera A. Green y también en la dirección en que Bleger señalara lo que podía desencadenar en el psiquismo la alteración del encuadre analítico. Al no lograr la depositación de la parte psicótica de la personalidad en lo instituido se producía así un estado de desamparo. Lo diferencié de lo conceptualizado por Freud como Malestar en la Cultura para acuñar la idea de lo que está más allá de dicho malestar. Esto afectaba además al dispositivo psicoanalítico y al lugar del analista. Decía que, en esas condiciones de vida social, todos éramos borderline: la sociedad promovía un cuadro borderline artificial, agregado.

En el texto publicado en 2010 retomé este desarrollo, subrayando la falla en el objeto originario en lograr la estructuración del Yo del sujeto, al no poder contener sus angustias tanto persecutorias como depresivas, por intrusarlo o abandonarlo, produciendo, así, confusión en los límites entre el Yo y el no Yo.

Retomé la idea de que es indispensable la existencia de un mundo social que dé sentido a la psique, mundo social en el cual Freud situaba a los subrogados de los objetos paternos: las instituciones. La falla en ese mundo social de sentido llevaba al sujeto a no poder labrar el propio, fallas habituales en situaciones catastróficas. Sostuve entonces que, de todas maneras, las fallas del sujeto para labrar el propio sentido pueden advenir más allá de la crisis del mundo social de sentido.

Sabemos de las catástrofes individuales (ver el texto de Carlos Guzzetti en este número), pero mi interés ha ido no tanto hacia esas catástrofes privadas sino al malestar agregado por la sociedad -ese que puede ser evitable- y a los efectos en la psique –más allá de lo que provocan las situaciones catastróficas sociales- de cierto modo de ser de la sociedad. En ese texto avancé complejizando los desarrollos previos:

"La destitución del mundo simbólico, a manos de la aceleración de la temporalidad y de la preeminencia de la tecnología ligada sobre todo a la imagen - ambos factores solidarios - es una consecuencia de la aceleración de la producción y el consumo que impera en los países capitalistas, consecuencia del siempre más y de la sed de lo nuevo por lo nuevo mismo que anida en la significación del capitalismo. Esto pone en crisis significaciones centrales. (...) Si en la época de Freud la represión social del ejercicio de la sexualidad encontraba eco en la represión psíquica exacerbada de retoños de la sexualidad infantil, hoy, la destitución del mundo de sentido (...) encuentra en la psique un correlato en dificultades en el ejercicio de la imaginación radical. Los representantes representativos de la pulsión degradan, o no se producen. Los trastornos (ya no síntomas), como los pasajes al acto, afecciones psicosomáticas, desinvertimiento del mundo, etc. son prueba de ello". Así aparece en el horizonte de aquel estado borderline artificial la modalidad que ha tomado el Otro, emisor de la significación imaginaria del capitalismo, y la inclusión de la dificultad o imposibilidad de figurabilidad, es decir, de creación de representantes representativos de la pulsión.

II.

En un trabajo mucho más reciente, Más allá del narcisismo, sostuve que debe considerarse la existencia de actos anímicos sociales, narcisistas y también autoeróticos. Estos últimos son los más preocupantes cuando se hacen presentes, no sólo por las consecuencias para el sujeto sino también para los otros y la sociedad en general, debido a las consecuencias disolventes sobre dicho dominio y para los lazos sociales. Sostuve entonces que "lo que caracteriza a esta época es la presencia – no exclusiva, obviamente- de lo autoerótico como modo de satisfacción pulsional, que ignora la presencia del otro como tal". Lo autoerótico se manifiesta en un arco que en un extremo tiene al retraimiento y la autosatisfacción tal como puede apreciarse en la clínica -no solamente en las psicosis, las adicciones, las anorexias y bulimias, etc.: sino también en la prevalencia del acto, la descatectización, la depresión vacía, lo psicosomático, las adicciones. En el otro extremo del arco encontramos la consideración y el tratamiento del objeto como algo indiferenciado, que también puede ser desechado, objeto de la pulsión de muerte, tal como puede apreciarse en la xenofobia, el femicidio, la esclavización laboral, la trata de personas, el abuso sexual infantil, etc. Estas cuestiones se alimentan, encuentran apoyo y dan expresión a un modo de ser del psiquismo humano. Modo de ser que no las explican ni las causan: las alimentan, al estar en alianza y conjunción con determinaciones sociales.

Entiendo –y sostuve en ese texto- que los actos anímicos autoeróticos deben ser considerados como una disposición de la psique, así como lo son los actos anímicos narcisistas y los actos anímicos sociales. No se trata de una simple sucesión histórica de estratos de la psique; son disposiciones habitualmente presentes,

activas y disponibles para el sujeto. El autoerotismo contiene, por un lado, ese primer estado fusional y, por el otro, el momento de ruptura del mismo, una transición hacia el advenimiento de ese nuevo acto psíquico que es el narcisismo, que coincide y produce la emergencia del Yo. Momento de ruptura de la beatitud del sujeto psíquico, de emergencia de *lo otro*, proyectado en el espacio exterior que se crea en ese mismo momento, y en el cual adviene el otro, aquel sobre quien se volcará el odio, por vivirlo el sujeto como amenazante y cuestionador del placer originario.

Me preguntaba entonces acerca de cómo puede una sociedad incentivar la actividad autoerótica. La promesa del placer sin límites –en el consumo, pero no solamente en el consumo- apunta a lo ilimitado del placer en general, como un imperativo que en la publicidad toma la forma de “¡Sé ilimitado!” (tema tratado en El Psicoanalítico N° 16) para llegar a la felicidad. Considero que esta promesa implica la fantasía o teoría sexual de que la castración podría evitarse. Y esto abre las puertas del narcisismo y de lo autoerótico, que se expresan en formaciones individuales, intersubjetivas y sociales.

III.

Lo borderline queda entonces, agrego ahora, ligado a la expresión del autoerotismo, convocado por la promesa de placer y felicidad ligadas a lo ilimitado, al placer sin límites.

Hablar de placer sin límites es hablar de algo que no tiene fronteras. Sabemos que la psique está estructurada en estratos, y que cada uno limita con otro: hay fronteras entre ellos [1]. La cuestión es precisar cómo funcionan las mismas. Pero, antes de analizar dicho funcionamiento, es importante tomar en cuenta que la psique humana está habitada por lo menos por tres lógicas, pertenecientes -cada una- a un estrato de la misma:

- La más regresiva, la autoerótica: es una lógica de un elemento, el UNO. Lo que contradice lo identitario pertenece a "lo otro" (no hay otro), no hay coincidencia posible. Es lo otro dentro del UNO que, por ser insoportable, es proyectado al exterior. Es el estrato al que pertenece el estado monádico de la psique. No puede haber contradicción, división, incoherencia: ésta es puesta en eso otro, lugar donde está el otro, ignorado en su alteridad. Transformado en sede del mal, debe ser exterminado.

- La lógica narcisista es una lógica de dos elementos, es el DOS. El otro es parcialmente reconocido como tal, es así una parte del sujeto, o lo que éste fue, lo que quisiera ser, o lo que perdió de sí. Lógica especular por excelencia, es el terreno de una confrontación o idealización sin fin, irreductible; implica el terreno de lo intersubjetivo atravesado por el narcisismo. Una lógica binaria le es inherente. Hay dos elementos, no más de dos. Además del terreno de la confrontación o idealización interminable lo es también el del duelo sin fin. Predomina el otro como enemigo o ideal.

- La tercera lógica que habita en el terreno de lo objetal es una lógica de tres términos: el sujeto y el otro (reconocido en su alteridad) están regulados en su lazo por el Otro y el mundo simbólico que otorga su lugar a cada sujeto, y estos términos deben negociar permanentemente su relación. Admite la convivencia, no libre de

tensiones. Su número es el TRES, acoge más de dos lugares, el otro está integrado sea como modelo, objeto, auxiliar o adversario. Así, los lazos sociales –decía- implican una lógica de tres términos: el sujeto, el otro reconocido en su alteridad y un tercero de apelación (Ulloa) portador de la ley.

Estas lógicas habitan en distintos estratos del psiquismo, y están activas y pueden predominar unas u otras. Decía que los estratos están separados por fronteras. No estamos lejos del modelo propuesto por Freud en la Carta 52. Se pueden pensar las fronteras psíquicas a la luz de las fronteras territoriales. El pasaje de una a otra implica aceptar la ley que regula la vida social del país que está del otro lado de la frontera. También exhibir el pasaporte o, por lo menos, el documento del país de origen si se está en una zona común. A veces se habla en otro idioma, o es distinta la moneda, etc. Pero también se puede traspasar la frontera sin exhibir documentación, llevando contrabando, pasando por un lugar en el cual no hay aduana ni migraciones, etc. Se lo puede hacer por necesidad imperiosa -como en el doloroso caso de los inmigrantes sirios- o para invadir el espacio soberano del otro país. Hay diversos modos e intencionalidades en el pasaje de una frontera a la otra. También sabemos de que hay zonas liberadas o ciegas en determinadas fronteras, que permiten el pasaje sin trámite alguno.

Podemos hacer el paralelo con lo que ocurre en la vida psíquica. La psique se estructura –es decir, cobra forma y funcionamiento- con el establecimiento de fronteras a partir de la represión originaria, el Complejo de Edipo, su reedición adolescente. El sueño, los actos fallidos, las formaciones del inconsciente en general, incluyendo a la asociación libre, muestran el pasaje de un estrato a otro, pero bajo una condición: las representaciones que pasan la frontera están sujetas a la legalidad del estrato hacia el cual transitan. Las representaciones-cosa, en su pasaje al preconscious, deben hablar en su lenguaje: el de las representaciones-palabra. O sea, deben respetar la ley que regula el funcionamiento de la zona a la cual pasan. Las formaciones del inconsciente se deben traducir en palabras. Las pulsiones que no son traducidas generarán pasajes al acto o las llamadas patologías psicósomáticas. Las representaciones-cosa no traducidas serán generadoras de alucinaciones y delirios al no entrar dentro de la lógica del proceso secundario (no entraré aquí en disquisiciones referidas a lo originario y el pictograma y su presencia en las psicosis). Mirado desde un punto de vista muy parcial, como lo es el de las fronteras y estratos -pero que personalmente me permite delimitaciones clínicas e intervenciones más ajustadas- podemos apreciar que la neurosis obsesiva muestra la hipertrofia de un estrato –el del preconscious- y una tenaz barrera contra el pasaje de los elementos inconscientes, que pueden aparecer disruptivamente en actos generalmente hostiles, o quedar atrapados en las redes de la rumiación o transformarse en formaciones reactivas. Las fobias, a su vez, presentan una hipertrofia del preconscious pero de modo enriquecido y sublimado ya que traducen la producción inconsciente, si bien inhiben su transformación en actos y eluden el contacto con objetos que son cargados por fantasmas inconscientes ligados a la castración: se establece una rígida frontera frente a éstos, la que suele fracasar abruptamente para volver a establecerse. Las histerias tienen una hipertrofia del estrato fantasmático del preconscious –privilegian su actividad fantaseadora ligada a lo erótico- y un pasaje a la acción poco modulado, en actos dirigidos al otro, contaminados por la fantasmática edípica,

actos que luego de producidos suelen llevar también a una retracción y retiro de la escena. Dejo por fuera de este análisis el registro identificatorio y su relación indisoluble, a mi entender, con el pulsional.

Lo borderline –a su vez- muestra una porosidad notable entre los distintos estratos. Sea que la pulsión o los fantasmas inconscientes irrumpen en el Yo o que éste se sienta invadido o abandonado por el objeto y, a su vez, entre en estados de indiferenciación con el otro, lo agrede, huya, etc. Justamente, la palabra borderline menta a bordes, línea de bordes, fronteras prefiero decir, que están fragilizadas, tanto en relación al inconsciente como en relación al otro.

Así, el Yo se encuentra a merced de la pulsión y del otro -vivido como un objeto intrusivo o en latente riesgo de desaparición- lo que le lleva a aferrarse al mismo – a veces hasta a perseguirlo- ante el estado anticipado de desamparo al cual el sujeto sería arrojado. El acto tiene una presencia preeminente, ya que las palabras suelen desmarcarse del sistema simbólico, perdiendo su capacidad metafórica, transformándose en señales que desencadenan actos.

El objeto originario falló en su función de sostén, también en su capacidad de transmitir plenamente el código y estuvo excesivamente presente o ausente (A, Green). La angustia de desamparo coexiste con la de castración.

IV.

Ahora bien, superados los primeros estadios de la vida psíquica, los herederos de los objetos originarios y edípicos deben tomar su relevo en términos de impedir que el desamparo como angustia se entronice: lo deben hacer mediante la transmisión de significaciones imaginarias sociales que sirvan de apuntalamiento para la tarea de significación/interpretación individual. El humano es un *intérprete a la búsqueda de sentidos* (Aulagnier). Tanto los primeros subrogados paternos -en la escolaridad sobre todo- como el sentido general socialmente instituido (en el que cada vez tienen mayor participación los *mass media*) deben tener la consistencia simbólica necesaria para que eso tenga lugar: el mundo instituido debe ofrecer al sujeto un sentido investible y que no sea desestabilizador. Por supuesto que a nivel individual, más allá de lo que ocurra en el dominio social, también debe existir una consistencia que muchas veces se quiebra por accidentes diversos; ya hice mención a las catástrofes individuales.

Llegamos así al último punto que quiero desarrollar. Retomemos el principio de esta elucidación, es decir, a las consecuencias de las fallas en el mundo instituido, que pueden afectar al mundo simbólico individual; dicho de otra manera: el estrato preconscious en el cual anida el código compartido.

Volvemos, entonces, sobre la relación insignificancia-borderline [2] y resaltamos nuevamente lo siguiente: no nos interesa tanto la discusión acerca del cuadro clínico en sí como la presencia de fenómenos borderline en las neurosis y también como aquello que forma parte de una subjetividad de época. Así, pienso a lo borderline como un paradigma para la clínica. Tal como en su momento lo fueron las neurosis, con quienes coexiste sin desplazarlas, generando una clínica más compleja.

La depresión ha sido señalada como una epidemia, Roudinesco habla del *individuo depresivo*, el cual se contrapone a la *subjetividad trágica*. Con razón. Pero existen otro tipo de figuras clínicas que pueden pasar por depresiones y que, en realidad, tienen que ver con la retracción y el imperio de la lógica autoerótica. Es conveniente

diferenciar lo que es la depresión por pérdida de objeto, aun de ideales y proyectos, de aquello que sobreviene por descatectización. Es más, una puede llevar a la otra. Pero ésta sería solo una de las formas que adquiere lo borderline, entendido de la siguiente manera: aquello que denota una falla en las fronteras del Yo. En el caso que quiero resaltar, a causa del *fading* del sentido colectivo. En particular, y en nuestras sociedades, por imposibilidad de retomar para el sujeto un sentido estable para labrar el propio; por una temporalidad vertiginosa que hace pasar de la reflexión al reflejo; por la exigencia de placer ilimitado que viene del Otro; por la asociación que todo esto tiene con el paradigma digital y el imperio de la imagen: la vida cotidiana reducida a una suerte de videoclip. Ya adelantado por Benjamin como pérdida de la experiencia, y expresada su consecuencia por Castoriadis como avance de la insignificancia. En la medida en que avanza la insignificancia, los bordes de la psique tienden a hacerse porosos en muchos sujetos, más allá de su diagnóstico individual, y genera una suerte de psicopatología de la vida cotidiana colectiva: la agresividad habitual en la vida social en sus diversas formas; la precariedad de los lazos; aislamiento alrededor de artefactos electrónicos; agotamiento; adhesión a sectas, etc.

Por supuesto que estos no son los únicos rasgos presentes: están los de la serie narcisista –que son los que más han sido tomados en consideración por el psicoanálisis- y los de la serie objetal. Estos últimos son los que permiten la vida social, los lazos amorosos, los proyectos colectivos, etc. Y de más está decir que no hay pureza en toda esta cuestión; lo autoerótico, lo narcisista y lo objetal pueden coexistir en un acto anímico, también en un lazo.

Otros modos de la sociedad –no centrados en la exigencia de placer sin límites asociado a su vez con el consumo y alejados del mito fundante del capitalismo: el del desarrollo-, modos de la sociedad en los cuales la política sea la actividad de interrogación sobre sus fundamentos; el psicoanálisis, el pensamiento como interrogación sin límites, la creación artística, etc., dan testimonio de la existencia de otra lógica: la de la multiplicidad, que complejiza a la aristotélica. En la lógica de la multiplicidad (o de los magmas, como la llama Castoriadis) el principio de identidad convive con el de alteración, el tercero puede estar incluido y el principio de no contradicción está al lado del de contradicción.

Curiosamente, esta lógica exige permeabilidad de los bordes de la psique, pero algo la diferencia de lo borderline: dicha porosidad, esa conexión entre estratos de la cual habla Freud, está sometida a reflexión, es decir, a una vuelta del Yo sobre los productos de su imaginación, sea en la asociación libre, en la creación artística, en la política o en la educación. Algo siempre posible, que puede transformar la insignificancia en algo que haga y dé sentido tanto a la vida individual como colectiva.

Notas

[1] He tratado la creación de dichas fronteras en Sobre los límites.

[2] No voy a ahondar aquí en lo relativo al avance de la insignificancia y al modo de ser de la sociedad actual, para ello remito a Capitalismo, populismo e insignificancia, en este mismo número de El Psicoanalítico.

La parte maldita y la ménis de Aquiles (*)

Por Carlos Guzzetti
carlos.a.guzzetti@gmail.com

“La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles” [1].

Con este verso da comienzo la *Ilíada*, el poema más antiguo de Occidente, fechado según el consenso de los estudiosos en el S VIII a.C.

La primera palabra, ménis, “cólera” según la mayoría de las traducciones, es controvertida. En verdad no se trata de un sentimiento de enojo más o menos violento y pasajero sino de un afecto más permanente, un resentimiento arraigado y tenaz, que más convendría traducir como “rencor”. El escritor italiano Alessandro Baricco, en su recreación moderna del poema [2], hace decir a Aquiles “...permanezco anclado en la ira”, subrayando esta significación del término.

Como sabemos, el poema no narra el desarrollo de la guerra de Troya, sino que en el escenario que la misma proporciona, durante poco más de 50 días del décimo año del sitio, la obra trata precisamente del rencor de Aquiles, “el de los pies ligeros”, el más poderoso y temible de los guerreros aqueos, contra el “jefe de hombres” y comandante de la expedición contra la ciudad asiática, Agamenón, rey de Argos. Éste había ofendido gravemente el honor de Aquiles al despojarlo de una mujer, prisionera de guerra, que gozaba de los favores del héroe. Las consecuencias de este rencor y sus vicisitudes, dan cuerpo a los más de 15.000 versos que componen la obra.

Si por un lado Aquiles incurre en ménis, Agamenón es culpable de hýbris, “desmesura”, “abuso de poder”, “desafío a los dioses”. Este término ha sido bastante bastardeado por algunos psiquiatras contemporáneos, al punto de describir un “síndrome de hýbris”, que afectaría a los gobernantes ensoberbecidos por el poder y que en su opinión debería ser incluido en la clasificación del DSM como una variante de los trastornos paranoides [3]. En su contexto histórico cultural la hýbris es el acto que condena al héroe trágico a cometer el error (hamartía) que lo arroja a su destino. Toda la tragedia del siglo V a.C. se sostiene en la hýbris del héroe. El propio Edipo ha incurrido en ella al desafiar el enigma de la Esfinge y gozar irrestrictamente de ser considerado el más sabio de los hombres [4]. El contrapunto de la hýbris era la frónesis, el equilibrio en el juicio, propio del sabio y el anciano. Allí abreva Nietzsche para definir lo dionisiaco y lo apolíneo.

¿Por qué iniciar por aquí este breve recorrido por el tema que propone la mesa? En principio porque la obra trata sobre el exceso, el de la ménis de Aquiles –volveremos sobre este término y sus matices: ira, enojo, cólera, rencor- y el de la hýbris de Agamenón, pero además en todo su desarrollo no se priva de exhibir obscenamente la crueldad de la guerra cuerpo a cuerpo, con descripciones minuciosas de las heridas infligidas por ambos bandos en pugna. El poema muestra el horror mediante

la belleza del verso, un modo de procesar el exceso, quizás el más eficaz. La poiesis es creación a partir del exceso. Hace entrar lo obsceno en escena.

La segunda razón para apelar a la literatura está en el espíritu de la obra freudiana. Siempre afirmó que los psicoanalistas tenemos más que aprender de los poetas que ellos de nosotros. Y el sustrato cultural de la Grecia clásica fue un caldo de cultivo más que propicio para desarrollar sus conceptos. ¿Acaso no afirmó que la teoría de las pulsiones es “nuestra mitología”? [5]

Para ir entrando en el tema que nos convoca, la pulsión y sus excesos, apelaré a la ayuda de un filósofo marginal y pornógrafo excéntrico, que exploró muy diversos campos del saber con una mirada diagonal, un “inclasificable” algo olvidado, pero que ejerció una fuerte influencia en la intelectualidad francesa de mediados del siglo pasado, en particular sobre Jacques Lacan, que le debe sin reconocerlo algunas ideas fecundas, en especial la que fue germen del objeto “a”, en particular en su significación de “plus de gozar”. Me refiero a Georges Bataille. En un texto fundamental [6] afirma que “...no es la necesidad sino su contrario, el ‘lujo’, lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales”.

Su idea central es que la energía universal es excesiva y debe ser disipada de algún modo para permitir la vida y la reproducción. Ese exceso, la “parte maldita”, es lo que pone en movimiento todo intercambio social. En el principio fue el don, la entrega sin reciprocidad, el sacrificio inútil de una parte excedente, la destrucción, lo que da lugar a todas las formas de socialidad. Diversos son los modos de disipar ese excedente: el lujo, las obras inútiles, suntuarias, como las grandes catedrales o las pirámides; el sacrificio religioso, la ofrenda de riquezas, el potlach, la guerra, la reproducción sexuada, el erotismo.

En los poemas homéricos esto se evidencia en los sacrificios a los dioses de innumerables riquezas, en los suntuosos regalos para ganar prestigio ante el otro y dejarlo en deuda y fundamentalmente en la destrucción masiva que resulta de la guerra.

Me parece oportuno recordar aquí que Freud piensa del mismo modo a la primera operación psíquica, como la expulsión de un exceso libidinal inasimilable [7], el escupitajo, que constituye un objeto fuera del yo, una realidad “externa”. El mismo modelo utiliza Klein cuando define a la deflexión de la pulsión de muerte como la operación inaugural posibilitadora de la vida síquica.

En cuanto al erotismo, la sexualidad propiamente humana, es el tema de una de sus principales obras [8] donde lo define como una exuberancia de la vida, que sin embargo no es extraña a la muerte misma: “El erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte”. Deudor indudable del psicoanálisis, sus ideas son congruentes con las de Freud, para quien la sexualidad es un exceso de por sí y está preñada de pulsión de muerte.

Desde “Tres ensayos” la humanización del cachorro, su imprescindible libidinización, es el resultado de lo excesivo en la sexualidad del adulto, que toma al niño como un objeto sexual “de pleno derecho” [9].

Cabe preguntarse entonces ¿de dónde proviene esta cantidad excesiva? En su temprana teoría traumática la causación de la neurosis provenía necesariamente de un acto abusivo del otro. Cuando esa hipótesis se derrumba y deja de creer en su neurótica, la causa se desplaza a la órbita psíquica, al reconocer la eficacia a posteriori del recuerdo, nachträglich. El exceso en cuestión ya no proviene del otro sino del interior mismo del sujeto, ello pulsa.

Este punto ha dado lugar a controversias en el movimiento psicoanalítico. Si bien reconocer el carácter psíquico de la vivencia traumática abrió un campo amplio de exploración clínica, también dio lugar a desestimar la responsabilidad de los otros significativos en las experiencias traumáticas, lo que promovió una clínica culpabilizadora, para nada infrecuente en nuestro medio. En tiempos de juventud, solíamos guiarnos por la pregunta de Freud a Dora –Lacan dixit-: “¿Qué responsabilidad te cabe en aquello de lo que te quejas?”, que a menudo se entendía como: “la responsabilidad de lo que te pasa es sólo tuya”, con lo que la de los otros involucrados quedaba completamente opacada.

Ya en los tiempos fundacionales la primitiva teoría del trauma como hecho efectivamente acontecido es recuperada por Ferenczi, lo que tiene profundas consecuencias en su clínica, una historia interesante en la que no nos detendremos [10]. Más cerca de nosotros, su valor se actualiza en el concepto de seducción generalizada de Laplanche, que por una vía más compleja retoma la idea de un acto inconsciente del adulto para seducir al infante, único modo de libidinizarlo, en definitiva de humanizarlo. La sexualidad proviene siempre del otro como vivencia prematura y traumática, afluencia excesiva de cantidad sobre un aparato psíquico incapaz de asimilarla. Sólo el amor en el cuidado y el amparo protésico del otro son capaces de suplementar el desvalimiento psíquico para que ese impacto traumático no lo arrase.

Ahora bien, la vivencia traumática tiene dos destinos posibles: acontecimiento o catástrofe [11]. Será un acontecimiento si el sujeto logra significarla como experiencia nueva, como apertura a dimensiones desconocidas de su vida emocional. Balint hablaba de un “nuevo comienzo” [12]. Nuestros pacientes neuróticos han logrado hacer del trauma una experiencia fundante de algún tramo de su historia, al menos parcialmente. Nos consultan por las fallas en ese procesamiento, más o menos graves, con sus síntomas, inhibiciones, angustias, adicciones, depresiones, pero no han sido devastados por los traumas infantiles. En esos casos siempre encontramos en sus historias tempranas a un otro significativo, un adulto responsable capaz de ternura, esa función tan decisiva que puso en valor entre nosotros Fernando Ulloa.

En cambio son cada vez más frecuentes las consultas de quienes no se han salvado sino que en algún momento de la vida se hundieron en la catástrofe [13].

Borderlines, psicóticos, adictos, panicosos, anhedónicos y jóvenes sin motivación, recurren a nuestros consultorios en busca de un alivio que requiere de un complejo zurcido terapéutico, muchas veces lejano a los estándares analíticos de otros tiempos.

Si, como acabamos de afirmar, la eficacia traumática proviene de la complejidad del vínculo de crianza, la pulsión es el montaje necesario para procesar esa cantidad en exceso. Este montaje -fuente, objeto, perentoriedad y meta- pone de manifiesto que la sexualidad se sostiene mal, que no tiene un objeto adecuado capaz de hacer cesar su empuje. Es una fuerza constante y en esa constancia se manifiesta el exceso, a diferencia del instinto animal, fuerza de choque momentánea, que surge ante la urgencia de una necesidad y provoca una respuesta adecuada para satisfacerla. Por ello la pulsión sólo puede lograr satisfacciones sustitutivas, ya que la plenitud, el estado de Nirvana implica la muerte psíquica.

El concepto de pulsión ordena el campo de la sexualidad y lo independiza de la función reproductiva. Su empuje desborda por completo las determinaciones biológicas. Los últimos años son testigos de transformaciones importantes en ese campo. Las llamadas “nuevas sexualidades” dan carnadura actual a las perversiones polimorfas del infante freudiano, haciendo realizables gracias a la tecnología médica fantasías que estaban recluidas al ámbito psíquico.

Para aproximarnos desde otra perspectiva a los modos en que el organismo psíquico asimila, procesa, tramita o deriva el exceso pulsional, nos detendremos en una experiencia singular. En ocasiones, ante un aflujo repentino de cantidad que perfora la barrera antiestímulo, se produce el más imperativo de todos los procesos y quizás por eso mismo una experiencia constitutiva de la subjetividad: el dolor. Resulta indiferente, a nivel del mecanismo psíquico en juego, que se trate de dolor físico o psíquico. El dolor no es el displacer, está más acá del principio del placer, deja tras de sí facilitaciones permanentes, como si un rayo hubiera pasado por él. En este sentido el dolor es arrasador, paraliza, cesa de producir trabajo. Es, podríamos decir, desubjetivante.

El torturador sabe que para su víctima es imposible sostener la investidura psíquica frente a un dolor extremo. Toda la cuestión reside en cuál es el umbral, pero siempre lo hay. Un umbral más allá del cual el aparato psíquico se disgrega. Este punto de vista ubica al dolor como absolutamente mudo. Si la angustia es un centro gravitatorio para la experiencia analítica, el dolor, en cambio, constituye uno de los límites de su acción.

Si bien no es posible la huida, sí cabe algún movimiento que posibilite la ligadura. Se produce así una suerte de aprontamiento del aparato para recibir el nuevo dolor, que ofrezca un camino a la tramitación. Es la vía que podríamos definir como la que va del dolor a la angustia, que por cierto tiene varias estaciones intermedias. Una de ellas es el enojo. El amparo del Otro primordial o sus sustitutos es, en este proceso, decisivo.

Como resultado del trabajo de muchos años de análisis arribamos con Rolando, un hombre ya cincuentón, a algunas construcciones que permitieron articular varios de sus síntomas y trastornos neuróticos. Durante un largo período de su vida apeló a diversas drogas para acallar un dolor intolerable vinculado con su vida infantil. Siempre se había esforzado por ser un niño ejemplar, abanderado en la escuela de doble escolaridad, era capaz de aprender de memoria largos pasajes de los textos que debía estudiar, aprendía inglés y jugaba al fútbol con destreza. Todas esas ocupaciones eran un recurso para eludir la locura de su madre, una mujer emocionalmente muy lábil, que solía propinarle una paliza ante la más mínima contrariedad. Ya adulto, llegó a reconocer las marcas que esos golpes habían dejado en una de las puertas de su casa familiar. Pero el dolor fundamental no provenía de las marcas de su cuerpo sino del hecho de que su madre era incapaz de reconocer el esfuerzo de Rolando por satisfacer lo que suponía eran los mandatos de sus mayores. Su padre, a quien le confesaba los malos tratos, escuchaba sus quejas pero sólo atinaba a decirle que su madre era un poco nerviosa y que debía comprenderla, lo que redoblaba el impacto traumático de esa falta de reconocimiento. Poco a poco ese dolor fue metamorfoseándose, ligándose, para resurgir bajo la forma de un enojo desbordante, marcado por la incomprensión de algunos actos o dichos de su madre que operaban como desencadenantes.

El análisis del enojo –la ménis de Rolando- marcó largos tramos del tratamiento, ya que le malograba muchas relaciones. Como resultado de ese trabajo un día me propone que cuando en su decir apareciese “enojo” debía entenderse “infantil”. Donde dice...debe decir...

Hasta entonces me lo había representado como un niño cohibido, temeroso de los otros, pero en ese momento lo imaginé a sus nueve o diez años, enojado, con el ceño fruncido, masticando rencor. Y desde esta visión contratransferencial se ordenan algunas piezas de esa historia hecha de retazos, como todas las historias de análisis. Si bien en su adultez de ese trastorno no quedaba nada, hasta sus doce o trece años Rolando había sido tartamudo, el precio que pagaba por su abnegación y sobreadaptación y fundamentalmente por no gritar su odio y su enojo. Un niño desbordado por el enojo y sin poder hablar de corrido. Eso sí, cuando repetía las lecciones aprendidas de memoria no tartamudeaba.

A los doce años toma una decisión que cambiaría su vida y el destino de su padecimiento. Resuelve aprender a jugar al fútbol con la izquierda. En un verano logra dominar esa técnica y consecuentemente supera la tartamudez. Misteriosa - al menos para mí- relación entre el hemisferio derecho y el trastorno del habla. Durante años la tramitación de su dolor había quedado estancada en el enojo y la inhibición. Su creatividad estaba arrasada. Con esta insólita técnica había inventado un modo de hacer algo diferente.

Aún luego de repetidas experiencias, ante la irrupción de un nuevo dolor el aparato registra un único movimiento: la succión de las investiduras por la huella del objeto doloroso genera una formidable contrainvestidura que empobrece al aparato y lo reduce a la parálisis, engendrando un afecto oprimente, provocando una lesión

psicosomática o desencadenando una compulsión irresistible. Los efectos de descarga se cumplen por vía de reflejo, vale decir, sin la mediación del aparato anímico. El grito es su paradigma.

A veces, cuando Elena se enoja, la ira la invade de tal modo que estalla en un grito, y una vez descargada, su estado de ánimo se restablece de inmediato, como si nada hubiera pasado. Su pareja la ve como a una loca y ya está acostumbrado. Pero a ella le intriga lo ajeno que le resulta ese grito, que sale de su boca inesperadamente. A su niño de 3 años le pasa algo parecido, luego de la descarga se asusta de su propia violencia y le pide imperiosamente que lo abraza. Esos gritos carecen de significación, no son interpretables sino como descargas automáticas y son incapaces de entrar en el curso asociativo sobre el que tienen un efecto disruptivo y desorganizador.

Hemos aprendido con Lacan a pensar el dolor como goce, un límite a la acción analítica, ante él la reacción motriz de huida es imposible. De cómo cada sujeto logre tramitar el desamparo del Otro, de qué trama sea capaz de tejer en derredor de esa carencia primordial, dependerá su destino: la angustia, equivalente general de los afectos y motor del deseo o el dolor que rompe cualquier equivalencia posible. Y cuando el dolor se interioriza adquiere una notable semejanza con una pulsión. Pero su meta es sólo el cese del estímulo y no la ganancia de un placer directo de satisfacción. Podría pues decirse que actúa como una pseudo-pulsión.

El circuito pulsional es una medida de la exigencia de trabajo que impone al sujeto su condición sexual. El dolor en cambio es imperativo sin medida; no recorre un circuito, se impone sencillamente una cancelación en la fuente misma, por la vía tóxica, ya sea como consumo de sustancias, o como reacciones compulsivas variadas. Esta pseudo-pulsión no aspira a la satisfacción, por lo cual la vía de la sustitución, esto es, del trabajo psíquico, no está abierta. La represión no es un destino del dolor, la defensa frente a él es de un carácter tan perentorio como él mismo.

La inmediatez que define a nuestro tiempo, la sobreoferta de recursos narcotizantes en las pantallas que nos espejan, le extraordinaria difusión de los psicotrópicos legales e ilegales, alimentan la ilusión de eficacia de este mecanismo. Acallar el dolor en la fuente, de inmediato, es más deseable que atravesar la angustia productiva de un proceso terapéutico. Y esa demanda legítima, la de reducir lo antes posible el sufrimiento, debe ser alojada también en nuestros consultorios.

En la intimidad del consultorio, en ese encuadre controlado y seguro, también tenemos que vérnoslas con la pulsión y sus excesos. Los psicoanalistas trabajamos en un campo libidinal en extrema tensión como es la situación transferencial y comprobamos repetidamente la fuerza explosiva que tiene. Todos hemos experimentado reacciones emocionales extremas en los pacientes o en nosotros mismos. En algunos casos fueron ocasión de progresos en el trabajo, otras veces debimos adjudicarles la producción de actings-out o pasajes al acto, en otros significaron la ruptura del vínculo transferencial.

Una herramienta decisiva para operar con esa libido es la regla de abstinencia, que consiste en no ofrecer al paciente ocasión de satisfacer en el dispositivo sus mociones pulsionales y sus demandas amorosas. La abstinencia del paciente es lo que guía la decisión del analista, para preservar la productividad deseante. Para ello se precisa de una abstinencia del analista. Rehusamiento (Versagung) a satisfacer su propia libido, ya sea su narcisismo, su omnipotencia, su furor curandis, sus tendencias sádicas o masoquistas, para posibilitar lo esencial, la apertura de la escucha, la capacidad de deponer los propios fantasmas para hacer lugar a la palabra del analizante. Se ha caricaturizado la figura del analista con el cuasi mudo e inexpresivo personaje que responde con un monosílabo o en el mejor de los casos con el clásico “¿a Ud. qué le parece?” a cualquier pregunta de su paciente, muy especialmente si se refiere a algún aspecto de su persona. Eso no es la abstinencia, al menos no la garantiza en lo más mínimo. El silencio, la falta de respuesta a ciertas demandas decisivas del paciente, puede ser un modo de “gozarlo”, tanto como una indicación, un consejo o un mandato imperativo, de los cuales en general nos cuidamos más. Ferenczi, a quien ya nombré en estas líneas, centró su atención en los efectos iatrogénicos de lo que llamó hipocresía del analista. Pensaba que en el espacio transferencial podían recrearse situaciones traumatogénicas de la infancia de los pacientes, esterilizando de este modo cualquier efecto terapéutico. Era plenamente consciente del poder que el amor de transferencia nos otorga y se cuidaba mucho de no ejercerlo, y para eso apostaba a la sinceridad. No podemos adentrarnos demasiado por este camino, que nos llevaría muy lejos, pero con esta referencia a uno de los discípulos más lúcidos de Freud quiero subrayar que la abstinencia como regla ética no debe confundirse con la indiferencia. La empatía con el padecimiento psíquico es imprescindible para la cura.

El exceso, la parte maldita, también habita en las instituciones, en todas ellas. Los modelos freudianos del ejército y la iglesia conservan plena vigencia y se demuestran una y otra vez como las dimensiones ineludibles de toda experiencia institucional. Una u otra estructura libidinal constituyen líneas de fuga de todo grupo de personas reunidas con un propósito común. Desde el comienzo de su historia, el psicoanálisis ha intentado sortear estas tentaciones en el interior de sus instituciones. La sociedad de los miércoles y los anillos que acreditaban pertenecer a los elegidos de esa originaria logia talmúdica, el intento de disolución anual de la sociedad de Viena, la fundación de la Internacional, los procedimientos de autorización de candidatos o de “pase”, la larga serie de enfrentamientos, escisiones, dogmatismos y pasiones que jalonan estos más de 100 años de historia de nuestro arte, demuestran que ni con la poderosa herramienta del psicoanálisis hemos podido eludir ese siniestro destino. Hacemos lo mejor que podemos, y afortunadamente vemos que gana terreno el diálogo sostenido en la experiencia clínica por sobre las rigideces doctrinarias y las diversas formas de sumisión y totalitarismo que conocimos de cerca en otros tiempos.

Tal vez el avance de la barbarie que amenaza invadir hasta los ámbitos más íntimos de la vida en sociedad, nuevo rostro del malestar en la civilización, nos hace tomar más conciencia de que nuestro instrumental, si bien poderoso, es insuficiente y

que ningún sistema teórico es capaz de resolver por sí solo los problemas que la clínica de nuestro tiempo nos presenta cotidianamente.

[*] Presentado en la Mesa de apertura del Simposio de APdeBA, octubre de 2015.

Notas

[1] Según la traducción de Emilio Crespo Güemes, Ed. Planeta-DeAgostini, Madrid, 1995

[2] Baricco, A., "Homero Ilíada", Anagrama

[3] Cf. Owen, D., "En el poder y la enfermedad", Ed. Siruela

[4] Véase Guzzetti, C. (2013) "Edipo: mito, tragedia, complejo. Destinos de un enigma" en El Psicoanalítico N° 17

[5] Freud, S., "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" en O.C. B.N. pág. 3154

[6] "La parte maldita", Ed. Icaria, Barcelona, 1987, pág. 50

[7] Freud, S., "La negación" en OC AE T.XIX, pág.249

[8] Bataille, B., "El erotismo", Tusquets, Madrid, 2007

[9] Id, "Tres ensayos para una teoría sexual", OC AE, T VII, pág. 203

[10] Véase Guzzetti, C., (2015) "Elasticidad de la técnica" en www.coldepsicoanalistas.com.ar

[11] Me aprovecho aquí de algunas nociones de A. Badiou

[12] Balint, M., "La falta básica", Barcelona, Paidós, 1993

[13] Véase Guzzetti, C., (2000) "Los hundidos y los salvados" en Psicoanálisis y el hospital N° 17

¿Clínica del vacío?

Por María Cristina Oleaga

mcoleaga@elpsicoanalitico.com.ar

"Algún día, cuando se pueda caracterizar la época en que vivimos, la principal sorpresa será que todo se vivió sin antes ni después, sustituyendo la causalidad por la simultaneidad, la historia por la noticia, la memoria por el silencio, el futuro por el pasado, el problema por la solución."

Boaventura de Sousa Santos [*].

Vacío y angustia

Me interesa referirme a un rasgo, de frecuente presentación en la clínica actual más allá de las diferencias individuales que se despliegan a poco de escuchar a los sujetos. Quiero detenerme en lo que hay de común entre aquellos que llegan por distintos tipos de sufrimiento y que, sin embargo, coinciden en su facilitación para estar amenazados por el contacto o la caída en lo que incluso nombran como un

vacío. Asimismo, evitan todo atisbo de acercamiento al mismo como modo de lidiar con él. No es que éste sea su motivo de consulta. Antes bien, su pase a primer plano es un proceso que sucede durante las entrevistas iniciales -a veces ya en un tratamiento- y que centra luego la atención del sujeto aunque no siempre se resuelva exitosamente.

A diferencia de la consulta que instala como su motivo una adicción, estos sujetos en general no califican como adictivos ciertas conductas que repiten, cuya concreción es apremiante para ellos por motivos que atribuyen a necesidades, gustos, preferencias, placeres y cuya insistencia rara vez les parece preocupante. En general, varias de las cosas que les resultan atractivas, o de las actividades a las que se dedican, son desplegadas bajo una modalidad adictiva. Puede ser un apego incoercible a las pantallas y las redes sociales, una cadena de relaciones -superficiales en general- con hombres y o mujeres, seguidillas de infidelidades que a menudo no pueden atribuir a malestares graves con sus parejas, consumo desmedido en relación con sus posibilidades económicas así como consumo sostenido de sustancias, preocupación y dedicación a una actividad en forma exclusiva y no sólo laboral sino muchas veces en relación con aspiraciones de salud o con propuestas de grupos de riesgo, etc. Finalmente, es un dato frecuente pues se trata del modo en que la mayoría de los sujetos abordan actualmente cualquier elección, gusto o actividad. Por este motivo, a veces la modalidad adictiva se desplaza de actividad en actividad o de objeto en objeto. El sujeto no manifiesta, de entrada, un sufrimiento por esta modalidad, hasta que -en algún momento- logra establecer la serie y verse como el objeto de impulsos incoercibles y con el temido vacío como alternativa si rehúsa su concreción. Esta posición nos remite, claro está, al dominio de la pulsión, que nunca descansa, que se satisface siempre y a pesar, incluso, del sujeto.

Nos hemos referido repetidamente, en esta Revista, a los datos de época que facilitan al sujeto su ubicación como objeto consumido -a su vez- por el consumo de lo que sea. Así, de entre varios artículos, recomiendo la lectura de: UTIM, de Leonel Sicardi; Sobre los límites, de Yago Franco; o El cuerpo, el significante y el goce, Segunda parte: El cuerpo y la época: niños y adolescentes afectados. El capitalismo y su impulso al siempre más es el marco en el que el sujeto, como consumidor obediente, despliega actividades o corre tras objetos sin poder parar. Este dato es el que a menudo llega a afligirlo lo suficiente como para despertar en él una interrogación. La homología, a la que se ha referido Franco en varias oportunidades, entre lo ilimitado del capitalismo y la modalidad del Inconsciente, que desconoce límites [1], es el punto para pensar tanto la persistencia de este sistema social tan perverso como su naturalización. Estos sujetos prestan una adherencia incondicional al estilo así propuesto a pesar de que sus vidas se parezcan cada vez más a una carrera de obstáculos en la que participan sin saber a dónde se dirigen ni por qué pagan los costos que les demanda. La insignificancia los baña y promueve, así, otro empuje al más, bajo la ilusión de encontrar alivio y ante el horror al vacío que de otro modo los amenazaría.

Sublimación y vacío

Hay diferencias entre el agobio que podemos sentir cuando nuestra actividad, bajo las presiones actuales, ocupa mucho de nuestro tiempo y demanda cada vez más dedicación y el vértigo del sujeto que se encuentra con lo incoercible sin poder, finalmente, dar algún sentido a su hacer ni -tampoco- encontrar el placer duradero que proporciona la construcción -a lo largo de los años- de un proyecto, sea del tipo que fuera, y más allá del cansancio que proporcione o de los fracasos que incluya. El sujeto, bajo la modalidad adictiva, no puede detenerse y, si lo hace, no descansa sino que se ve amenazado por un vacío intolerable, por un sinsentido que lo traga y lo hace desaparecer. En el interior de un proyecto deseado también nos encontramos con lo incoercible pues es la marca presente en la sublimación, destino pulsional que prescinde de la represión. Sin embargo, aunque pueda ser vista como otra clase de carrera de obstáculos, la construcción de un proyecto conlleva placer y las dificultades y desafíos se albergan en un ámbito que los contiene que es el de las significaciones que privilegiamos en relación con ese proyecto.

Lacan ubica al vacío como central en relación con el problema de la sublimación. Apunta, así, a la creación ex nihilo, de la nada, aunque aclara que nada se hace a partir de nada. Y lo ejemplifica con la creación humana más primitiva: la vasija, obra que es creada no a partir de la nada sino a partir de una materia puesta a rodear un vacío central que es su interior, ya allí en el proyecto, aunque sólo surja con ese barro que lo rodea creándolo. La fundamentación está en el Proyecto freudiano, en la definición de das Ding, esa Cosa inaccesible, a diferencia de la Sache y la Wort. En el Complejo del Semejante, Freud aísla esa naturaleza que permanece como extranjera en el objeto, ese primer exterior, ese Otro absoluto del sujeto que éste tiende a reencontrar, que organiza su primera reacción y, de este modo, la elección de neurosis, ese afecto primario anterior a la represión. El mundo de las representaciones, en su orientación por el principio del placer, girará en torno a ese centro que, a su vez, se encuentra fuera de todo significado.

El arte, entonces, es para Lacan, “cierto modo de organización alrededor de ese vacío” [2]; la religión, por su parte, evita por diferentes modos ese vacío, aunque éste permanezca en su centro, lo cual la califica de sublimación; la ciencia, finalmente para Lacan, trata el vacío por el descreimiento, en la medida en que lo rechaza y apunta a un ideal de saber absoluto. Es, por ello y en esta época, la ciencia -con la técnica como aliada- la que toma en sus manos la construcción de objetos -a pedido del mercado que puede financiarla- cada vez más sofisticados, en ese camino que busca colmar el vacío central, hacerlo desaparecer. Así, en esa ruta tambalean las barreras del asco y de la vergüenza, así como los obstáculos de la moral, diques que Freud señala como esenciales a la construcción de la subjetividad. Lacan vincula el asedio a ese vacío central con el avasallamiento de la prohibición del incesto, que quedaría -en esta conceptualización- reducido a su aspecto más estructural: la preservación de ese vacío inasequible. El principio del placer es un regulador, en ese sentido, que ordena las cadenas significantes y sus efectos de significación, efectos/afectos sobre el sujeto.

El objeto que ofrece la tecnociencia

Hoy se ejerce, bajo la dominancia del capitalismo y su mercado, una apuesta al forzamiento, al más allá del principio del placer y -a la vez- una urgencia intolerante con cualquier mediación. El objeto en cuestión, el que la tecnociencia produce para ese mercado, es una prótesis al servicio de un goce que se pretende absoluto y, por lo tanto, relanza la apuesta mediante una repetición adictiva. Nada puede, y por lo tanto nada debe, quedar descubierto. No se trata de la búsqueda que se relanza desde la insatisfacción esencial al deseo. La angustia y el horror al vacío son, en la conducta adictiva, los motores que responden a la completud prometida por la oferta del objeto que colmaría toda falta. El recorrido deseante supone -en cambio-complejidad psíquica, espera, mediaciones, promesa y proyecto, signos de la operación de la castración. Lacan define al objeto de la sublimación como aquel que es “elevado a la dignidad de la Cosa” [3], en ese sentido inasequible. Por eso, para ejemplificar en ese objeto la preservación del vacío central, es que toma al amor cortés como ejemplo. El caballero, en el cortejo de la Dama, la rodea y envuelve con su prosa, su poesía o su música.

En el actual contexto epocal -magma significativo para Castoriadis- el vacío -esencial a la sublimación- es difícilmente preservado; se convierte en amenaza frente a la que el sujeto no tiene defensa si no es el empuje al consumo de objetos, conductas o cualquier tipo de prótesis que la obture, a riesgo de caer en estados de angustia intolerable.

Esa mágica aptitud

Cada vez que Freud menciona la sublimación alude a una cualidad subjetiva que la favorece pero que permanece como imposible de definir con exactitud. Así, -en diferentes momentos de su obra y para tomar sólo algunos ejemplos- habla de “aptitud” [4], de “enigmática facultad” [5] y dice que no sería explicable por el Psicoanálisis [6]; agrega, asimismo, que sólo sería asequible para pocos seres humanos [7], se detiene en la constitución del artista [8] y recurre a las “bases orgánicas del carácter” [9]. Todas sus afirmaciones respecto de la facilitación para la sublimación remiten al aporte constitucional. Podemos leer, en este punto, lo que hace a la particularidad humana de la constitución en el Otro, tanto el primordial como el Otro social. Es por ello que situamos lo propio de la aptitud sublimatoria en ese momento inaugural del sujeto así como en los primeros años de vida. Son aquellos que, cuando falla la operatoria, culminan en desnutrición -y no sólo alimentaria sino también subjetiva- en tanto carencia de complejidad psíquica, desamparo simbólico/afectivo. El doble efecto del Otro en la constitución hace a lo disfuncional en el humano, así como al bagaje de sus recursos subjetivos.

Hemos sostenido, en otros artículos, la importancia estructurante para la subjetividad de la construcción de complejidad psíquica [10]. Ésta permite el ejercicio de la tolerancia, la elaboración de duelos, los desplazamientos en relación con los objetos primarios, la posibilidad de posponer la acción específica y demás recursos subjetivos. El narcisismo, en este contexto, es ya un primer logro en

relación con el autoerotismo. Se trata de investir un objeto -en la constitución del Yo- que resulta amado por el Otro, con el cual identificarse. La tolerancia al vacío se gesta, asimismo, en el Fort Da que hace a un ensayo de pérdida que, sin embargo, el sujeto puede dirigir. Es definitorio que las intervenciones en la subjetividad, las que apuntan a esa construcción tanto en el núcleo primario como en el institucional, puedan tener en cuenta todo lo que allí se juega.

Freud, al referirse a los aportes que introduce el Psicoanálisis en la Pedagogía, dice: “Nuestras mejores virtudes se han desarrollado como unas formaciones reactivas y sublimaciones sobre el terreno de las peores disposiciones (constitucionales)”. Llama, a este resultado de la incidencia del Psicoanálisis sobre la Pedagogía, “profilaxis individual de las neurosis” [11]. En este artículo, Freud critica severamente a la educación que no toma en cuenta la luz que el Psicoanálisis ha echado sobre la infancia y concluye que aquella busca la normalidad en desmedro de la posibilidad de producir y gozar. Hoy, tendríamos que poder aggiornar estas afirmaciones que se revelaron subversivas para su época. Así, el Psicoanálisis atravesó con sus descubrimientos la rigidez de la Pedagogía, introdujo la consideración de la sexualidad infantil, el ejercicio de la libertad individual, la posibilidad de dar lugar a la palabra de los niños y de jerarquizarlos como sujetos. Sobrevino, entonces, una especie de revolución pedagógica que, desafortunadamente, tiró al niño junto con el agua sucia del baño. Se apuntó a la autoridad y a las jerarquías de tal modo que los niños, frente a la capitulación de los padres y la impotencia de los educadores, quedaron en orfandad. Hoy, en el marco de esta época, asistimos a otro modo de normalizar que apunta a homogeneizar incluso a costa de medicar todo lo que no entre en los casilleros previstos -por ciertas propuestas clasificatorias- para cada edad. Son abordajes conductistas que desconocen los resortes íntimos de la subjetividad para crecer pues prefieren centrarse en resultados vinculados a la producción de consumidores ávidos antes que alentar la vía crítica de los inquietos. Y, cuando los inquietos, de cuerpo y de mente, irrumpen en esa escena, el conductismo cognitivista tiene medicación para remediar las patologías del acto que se favorecen con su propia intervención normalizante. Por otro lado, si consideramos la creciente exclusión social y las precarias -ya que sólo apuntan a favorecer el consumo- políticas de inclusión vemos que una enorme y creciente mayoría está cada vez más alejada de las condiciones que favorecerían la producción de complejidad psíquica. Los docentes actuales coinciden en describir a los chicos como oscilando entre la abulia y la actividad irrefrenable.

En este sentido, cuando decimos sublimación nos referimos a un mecanismo que implica el cambio de meta de la pulsión parcial y que se relaciona con desempeños humanos -exclusivamente- que no se circunscriben al hecho artístico sino que abarcan una amplia gama de producciones. Freud considera que pertenecen a esta operatoria tanto la desexualización presente en la ternura con la que el humano asiste a su cría -la cual preserva la prohibición del incesto- como la cualidad de los lazos sociales, así como los frutos de la investigación humana, íntimamente vinculada con la investigación sexual infantil y sus resultados [12]. Su trabajo sobre Leonardo da Vinci desarrolla ese punto que, en otro lugar, he vinculado con la

posición del sujeto frente a la autoridad del Otro en el desarrollo de un análisis y en su culminación [13]. El objeto de la sublimación es un punto de llegada y de relanzamiento deseante, una producción que nada tiene que ver ni con los objetos que ofrece el mercado a las pulsiones parciales ni con la relación que el sujeto establece con los mismos [14].

La clínica del vacío

Freud batalló contra la represión ejercida por la cultura de su época. Aclaró, en muchas de sus obras y ante las críticas de su comunidad científica y los temores de sus detractores, que el trabajo psicoanalítico no atentaba contra las realizaciones de la civilización sino que -por el contrario- las favorecía. Explicó cómo el tratamiento psicoanalítico deja liberada la potencia creadora de parte de las fuerzas pulsionales para que se dirija a metas superiores [15]. Sin embargo, alertó repetida y enfáticamente a los psicoanalistas para que no impulsaran a sus pacientes en el camino de la sublimación más allá de lo que las posibilidades de cada sujeto lo permitiera [16]. Se trata de la economía libidinal de cada quien, terreno en el que la plasticidad es relativa. La viscosidad de la libido y otros nombres freudianos han servido para aprehender la espesura y la adherencia del goce. En los tratamientos, entonces, se impone respetar la mágica aptitud, para nosotros la complejidad psíquica constitutiva, del paciente o correr el riesgo de agregar un sufrimiento subjetivo: el de no estar a la altura de la presión. Freud advierte sobre el forzamiento a la sublimación por parte del analista y lo atribuye a sus resistencias para vérselas con los conflictos infantiles del paciente [17]. Es una posición opuesta a la que le propone al educador, en tanto los niños -en quienes se está jugando la constitución- sí pueden favorecerse de esa estimulación.

La sublimación es difícil para el paciente que describimos al comienzo; su vecindad con el vacío y el desamparo simbólico que padece no la favorecen. La época no estimula ni la represión ni la complejidad, sino la acción y la falta de límites. Hay obstáculos para la sublimación y pobreza subjetiva.

Las demandas terapéuticas implican generalmente la aspiración de obtener un más de bienestar en la vida del sujeto, ya sea en relación con sus afectos, sus logros materiales o de otro orden o para mitigar sus padecimientos somáticos. Creemos que, sin embargo, al sujeto lo afecta una carga a perder, un más de goce que quizás podría encontrar alguna vía alternativa frente a la repetición adictiva que acapara todo. Hay en la clínica posibilidad de abordar -en cada sujeto y según sus posibilidades singulares- la disposición a la pérdida. Una tarea en este sentido puede abrirse al descubrir de qué modo se juega la dificultad que la obtura en cada paciente. Esta disposición puede ser clave.

Desde luego, no hay cómo alcanzar una disposición a la pérdida del goce ni cómo tolerar sus efectos inaugurales, esa particular abstinencia, sin un vínculo transferencial que sostenga la apuesta. En este punto, es todo un desafío la búsqueda del signo, del dato que pueda ayudar en la creación de ese lazo transferencial. El analista es para estos sujetos, como todo lo que encuentran a su

paso, un objeto más a ser consumido, del cual servirse para satisfacerse y ya. Encontrar, en cada caso, la brecha para inaugurar otra versión de lazo no está asegurado de entrada. A pesar de esa dificultad, la repetición adictiva puede, por la intervención analítica, dar lugar a retranscripciones, a la repetición que busca lo nuevo, a la invención, en un camino que cincele el goce.

[*] Para leer en 2050.

Notas

- [1] Franco, Yago, Sé feliz en el consumo: el Otro te ama
- [2] Lacan, Jacques, El Seminario, La Ética del Psicoanálisis, 7, X Breves Comentarios al Margen, pág. 160, Paidós, Buenos Aires, 1988.
- [3] Ibid (2), VIII El Objeto y la Cosa, pág. 138.
- [4] Freud, Sigmund, Obras Completas, Tomo XXIII, Esquema del psicoanálisis, Parte II. La tarea práctica, VI. La técnica psicoanalítica, pág. 182, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986.
- [5] Ibid (4), Tomo XVI, Conferencias de introducción al psicoanálisis, Conferencia 23. Los caminos de la formación de síntoma, pág. 342.
- [6] Ibid (4), Tomo XI, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, VI, pág. 126.
- [7] Ibid (4), Tomo XXI, El malestar en la cultura, pág. 79.
- [8] Ibid (5), pág. 343.
- [9] Ibid (6).
- [10] Oleaga, María Cristina, Desnutrición simbólica y desamparo ; Hoy el Padre no sabe pero las TCC sí. Primera parte.
- [11] Ibid (4), Tomo XIII, El interés por el psicoanálisis, II. El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas, H. El interés pedagógico, pág. 192.
- [12] Ibid (6), pág. 72/5.
- [13] Oleaga, María Cristina, El Caldero de la Escuela, Número 22, Salidas de análisis, Sublimación y Transferencia de Trabajo, pág. 16.
- [14] No me detendré -porque no hace a los propósitos de este artículo- en dos observaciones freudianas, centrales al tema de la sublimación y muy vinculadas entre sí: a) no todo en la pulsión es pasible de sublimarse, hay una proporción indispensable de satisfacción directa; b) el mecanismo de la sublimación provoca desmezcla pulsional y favorece, cuando es exclusivo, el vasallaje del Yo a los dictados crueles del Superyó.
- [15] Ibid (6), Cinco conferencias sobre psicoanálisis, V, pág. 49/50.
- [16] Ibid (4), Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico, pág. 117/8.
- [17] Ibid (4), Tomo XIV, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, III, pág. 63.

SUBJETIVIDAD

“¿Y esto qué me significa?”

Por Hernán López Echagüe

I

Soy un ácrata de cuatro patas desprovisto de significancia alguna, de modo que tengo toda la autoridad y todo el derecho, y hasta me atrevo a decir la piadosa necesidad de advertirles: todos vivimos atrapados, aplastados, sumergidos, enlodados, castrados, estupidizados, en un cono de insignificancia absoluta. Sépanlo de una buena vez. Lo que decimos significa nada, menos aún lo que pensamos. Nuestra vida está sometida a los antojos de los pocos que resuelven y delimitan y desnaturalizan hasta por ley el significado de lo que decimos, de lo que pensamos y, por sobre todas las cosas, de lo que hacemos. Los hechos no significan nada. A los hechos los convierten en fantochada, en pirueta de desesperado. Los hechos, a juicio del imbécil, son puestas en escena. Lo que ocurre de veras no le causa ni pizca de significancia, o de significado, o de lo que fuere. Ni asomo de estremecimiento. Así será por siempre. Porque la nada y el todo son finitos. La paciencia también.

II

Había un viejo en el pasaje Bollini, cincuenta años atrás, cuando Bollini era de veras un pasaje hacia tantas fantasías, con sus zaguanes en penumbras, con sus casas petisas y gastadas y abandonadas, un viejo que te decía, frunciendo la cara, *¿Y esto qué me significa?* cada vez que le hablabas de algo de lo que nunca había oído hablar. A veces te largaba: *¿Dónde lo encontraste escrito?*

Ese es el punto focal del malentendido que está conduciendo hacia un pozo ciego a esta humanidad demasiado humana: *¿Y esto y aquello y lo otro, qué mierda me significan?*

¿Qué me puede significar, por caso, que me hablen de un tal intelectual orgánico? Un oxímoron, diría un intelectual. El *intelectual*, palabra de insinuación burguesa y en cierto modo altiva, se supone que usa su intelecto, su capacidad única de discernimiento, para ir más allá de las cosas. Debe quebrar y eludir límites, buscar la región fronteriza de las cosas, de los sucesos. Debe sentirse libre de escribir, decir y callar lo que le dé en gana. Desde luego, tendrá que pagar un precio por eso. Unos le dirán que es un gran tipo y otros le dirán que es un gran hijo de puta. Es, no se crean, un precio alto. Mejor dicho, un precio tan feo como injusto. El *intelectual orgánico*, en cambio, no existe. A partir del momento en que se siente orgánico, con ciertas ataduras a un proyecto político, a un gobierno, o, si se quiere, con cierta predisposición a la ceguera, no es más que otra pieza de un organismo. Un tipo que ha hecho una pausa en su facultad de pensar. No se trata de juzgarlo sino de hacérselo saber. Tarea quizá vana, porque muy probablemente te responda: *¿Y esto qué me significa?*

III

En las grandes ciudades del país las personas de buen pasar vagan por las galerías de los centros comerciales examinándose atentamente el ombligo, es

decir, venerando la idiosincrasia de su ombligo, del hoyito de carne estriada y con pelusas alrededor del cual gira la Tierra, su Tierra, es decir, su auto, su casa, su seguridad suya, su colegio privado de sus hijos, su asistencia médica privada, su televisión por cable, su temporada de descanso en su Brasil, en su Miami o en su Polinesia, su empleada sumisa, su rotweiller, su infidelidad excusable, su apoliticismo político y partidario del político que le asegure que por el resto de sus días tendrá su auto, su casa, su colegio privado, su asistencia médica privada, su televisión por cable, su temporada de descanso en su Brasil, su empleada sumisa, su perro jodido, su permiso para ser infiel y, vaya, claro, su aire de tipo apolítico.

Van de un lugar a otro, el pecho inflado de arrogancia, con algún electrodoméstico a cuestas y un fajo de desdén en la billetera. Caminan sin mirar hacia atrás porque temen convertirse en estatuas de sal, como le ocurrió a la mujer de Lot, y en la escuela nos han enseñado que a las estatuas de sal les cuesta mucho darse maña en el manejo de un control remoto o de una tarjeta de crédito, y, más trabajoso aún, hablar, hacerse entender a la hora de, pongamos, decirle al pibe limpiaparabrisas de la esquina que no está en tus planes bajar la ventanilla de la puerta de tu auto muy tuyo porque tenés la certeza de que detrás del pibe limpiaparabrisas aflorarán cien pibes limpiaparabrisas que te destriparán, y entonces perderás tu auto tuyo y todo lo muy tuyo que representa esa carrocería espléndida. Que es mucho y todo tuyo.

Un hato grande de ganado que tiene a la pobreza como pecado mortal y desprecia al pobre por encima de todas las cosas. La respetable clase media ríe, ha echado a dormir la visión y toda percepción de su propio sumidero. La respetable clase media vive en una civilidad fundada en nubes de betún que nunca jamás habrán de disiparse.

“En verdad, la representación de la realidad ha sido dada vuelta. La imagen lisa, televisiva, y la prensa, han destruido el pensamiento, la capacidad de ligar lo inmediato a las causas de su existencia. Sólo una sociedad llevada por el terror hasta el extremo de la estupidez y la chatura, despojada de afectos, de imaginación, de sensibilidad, empavorecida, puede haber despojado de significación a lo que ven y perciben acobardados por sus ojos diariamente, pero que la inteligencia no anima” (León Rozitchner, Página/12, julio de 2004)

IV

¿Qué me significa la democracia como camino único, sagrado e inamovible hacia el bienestar de una sociedad? Usted elige, usted decide quién y quiénes serán los paladines de sus necesidades y sus anhelos. Vamos, eso es tomadura de pelo. El voto es un placebo de libre albedrío. No es otra cosa que una melancólica escenificación de civismo, de un celo por las instituciones que dura lo que un parpadeo. Una diligencia tribal: meter una papeleta en un sobre; luego, el sobre en la ranura de una caja, y de regreso a casa comprar ravioles, una botella de vino tinto; almorzar, dormir la siesta y en la noche esperar el resultado de la elección como el que espera el resultado de la quiniela. Ese es el tamaño de la libertad que nos permite este sistema. El de una ranura. Al día siguiente, a cerrar la boca y a

obedecer. En la fábrica, en la oficina, en la escuela, en la calle. Y en momento alguno dudar del fatalismo que rige nuestra vida. Todo en orden. Las instituciones, que nunca sabremos para qué sirven, a buen resguardo. Los cerdos en su chiquero, las gallinas en su gallinero y los timoratos en su pecera. Un año más, como tantos otros, de convalecencia de la nada, de antropocentrismo porteño. A las provincias el porteño les presta un poco de atención no más que tres, cuatro veces al año; cuando el noticiero le dice que en tal provincia asesinaron a una familia, cuando en la otra hay pobres que comen gatos, o que más allá un tipo violó tres cabras, y, por sobre todas las cosas, cuando ya en junio se pone a pensar a qué provincia se irá de vacaciones en enero o febrero del año siguiente. ¿Hará frío en Salta? ¡Qué va a hacer, si es en el norte! Yo prefiero las Termas de Río Hondo, en Ushuaia.

V

Al imbécil la mirada de las personas que caminan por la calle, no le excitan ningún significado, ni ganas de buscarlo. Le significan algo espantoso, en cambio, los ojos y la mirada de las personas que están echadas en un colchón en la vereda de una calle, junto a los muebles que pudieron reunir y llevarse el día del desalojo. Significan la vagancia, el destino del que eligió la dejadez, la irresponsabilidad, el placer y la libertad de vivir a la intemperie. Yo me rompo el lomo, laburo diez horas sin parar, y estos tipos se meten en el umbral de una iglesia a dormir y emborracharse mientras sus hijos andan pidiendo limosna en trenes y colectivos y restaurantes.

VI

¿Qué me significa lo que le pueda significar a un tipo que no hace más que absorber los significados de un eventual y convincente hacedor de la significación? Yo significo, tú significas, él significa. Nosotros significamos un bledo. Hemos logrado (mejor: ¿por qué hacerme cargo de eso?), álguienes, algunos, han logrado despojar al significado de su significación. Un estado de cosas en el que impera la insignificancia.

VII

¿Cómo, de qué manera original o, al menos, novedosa y pasible de asombro, escribir acerca de lo que uno y muchos otros hemos escrito ya tantas veces? Comienza a resultar fastidioso corroborar que las palabras escritas tiempo atrás, y repetidas hasta el cansancio, bien puede uno reiterarlas y reiterarlas, una y otra vez, pese al correr de los años, con formidable oportunidad, y, desde luego, con su debida insignificancia. Feo y grotesco. Melancólico y aterrador el comportamiento del poder político. Eso de la tenacidad en mantener un error, de perseverar en el cretinismo y la insolencia.

El gobierno y sus cosos, la oposición acomodadiza y sus cosos, los grandes medios de comunicación y sus escribas y habladores y sus intelectuales cosos, todos, pero absolutamente todos, han resuelto sitiarse el discernimiento. Un asedio a la razón. Un bloqueo al sentido común. Porque, al final de cuentas, es cierto que pensar se ha convertido en un hecho revolucionario. O, por qué no, subversivo.

El país está habitado por millones de personas que de modo alguno pueden caer en la osadía de tornar visible su significación. Permanezcan en sus barrizales, bestias. No se les ocurra asomar por la gran ciudad esas caras insatisfechas y poco logradas. Porque la ciudad, con el activo sostén de sus vecinos ilustres, ha resuelto suprimirlos con la indiferencia. ¿No han comprendido que consigo sólo traen malestar? Nosotros, el poder, no los reprimiremos más de lo que nos permite la ley: será la sociedad, hastiada y saturada de sus desplazamientos por calles y geografías que no les pertenecen, la que les pondrá límite.

Váyanse, muéranse, olvídense de que han nacido, y, si les cabe, si todavía cabe en sus anhelos locos, rueguen al señor, agradezcan el hecho de haber sido alumbrados. De lo contrario, el gran hombre blanco, a la manera del Yavé del Génesis tramando el diluvio universal, dirá: "Borraré de la superficie de la tierra a esta humanidad que he creado, y lo mismo haré con los animales, los reptiles y las aves, pues me pesa haberlos creado".

[*] Taller de Crónica periodística a distancia.

La insoportable levedad del neoliberalismo -Desempleo y subjetividad-

Por Leonel Sicardi

leonelsicardi@elpsicoanalitico.com.ar

Introducción

Al leer en el diario sobre los 24000 desempleados estatales que como primera medida realiza el nuevo gobierno en sus primeros días de gestión, el impacto es muy grande en lo personal, en lo ideológico y social.

En este momento a más de 100 días de gobierno la cifra se ha potenciado y ya suman 100.000, o sea mil despidos por día, entre el sector público y el privado.

Podemos decir en primera instancia que hay un arrasamiento en tres niveles: socio comunitario, subjetivo y vincular.

En el primer nivel, el choque es muy grande y de índole traumática o traumatizante, por lo masivo, por el temor extensivo al colectivo de los trabajadores, generando incertidumbre y la pregunta consiguiente: ¿yo seré el próximo?

En lo subjetivo, afecta a la identidad y autoestima del desempleado, la vivencia de injusticia, el desamparo, generan una tendencia a la culpabilización ligada más a lo emocional que a lo racional, ya que ¿cómo se puede decidir de la mañana a la noche que 20000 o 30000 personas no trabajan adecuadamente o que conformaban el grupo de los popularmente denominados ñoquis?

Más bien parecería que gran parte de esos trabajadores -me refiero a los del sector público- eran precarizados, es decir, tenían contratos semestrales o anuales que se

iban renovando, algunos de ellos desde hace muchos años, no obstante también se despidió a muchos empleados efectivos.

Ahora, volviendo a la resolución política en sí, ¿era necesaria?, si eran precarizados, ¿no era mejor efectivizarlos, darles una relación contractual más digna, pasándolos “a planta” como se dice en ámbitos ligados a la administración pública, en lugar de echarlos a la calle?

El tercer arrasamiento es en lo vincular, ya que el desempleado, pierde los lazos que generaba a partir de su pertenencia al espacio, quehacer y ámbito laboral y a su vez afecta a los vínculos familiares, de pareja, de ligazón con otros, según el rol que ocupara en su espacio vincular familiar.

Esto es una doble pérdida de redes que ligan al sujeto, la del ámbito de pertenencia laboral y la pérdida de su condición de sujeto con un proyecto laboral que lo identificaba en su rol productivo en lo familiar y social, arrasando también las significaciones concomitantes.

Trauma y desempleo

El que se encuentra desocupado de esta manera masiva y abrupta, vive una situación traumática, que lo pone en una situación de riesgo subjetivo, deja de ser quien era en un área no poco importante de su vida.

Sabemos que lo que caracteriza a una situación traumática es el monto de angustia superior al que el sujeto es capaz de tolerar y procesar, requiriendo mucho mayor energía y tiempo para su tramitación, producido por un estímulo externo ante el que no se encuentran recursos adecuados para enfrentarlo.

Dice Rene Kaes [1] que se produce una catástrofe psíquica, cuando las modalidades habituales empleadas para tratar la negatividad inherente a la experiencia traumática se muestran insuficientes, especialmente cuando no pueden ser utilizadas por el sujeto debido a cualidades particulares de la relación entre realidad traumática interna y medio ambiente.

Uno de los efectos de esta situación traumática o catástrofe psíquica es la depresión, lesión en la autoestima, y suele resultar en una actitud de aislamiento, concretizando que: si no sirvo, si una política económica me aparta, me corta parte de mis lazos sociales, lo internalizo y me aparto, corto lazos, encarnando la invisibilización que el desempleo me produjo.

Es notoria la cantidad de desempleados que hubo en la crisis 2001-2002, dejando esa situación traumática una secuela que duró varios años como pudimos observarlos con el equipo que coordinábamos grupos de personas que estaban marginadas total o parcialmente del ámbito laboral.

Experiencia en talleres de desocupados

En la APDH -Asamblea Permanente por los Derechos Humanos- con el equipo de Salud Mental del que formé parte del año 2005 al 2012, realizábamos talleres para personas sin trabajo o en busca de un mejor trabajar, y observamos que hasta 2007 concurrían personas afectadas en lo laboral por la crisis del 2001- 2002.

Desde esa época de crisis, dichas personas estaban afectadas por variados síntomas como depresiones, aislamiento, culpabilización, auto-reproche, llegando a generar incluso complejos mecanismos psíquicos de sabotaje al presentarse a una entrevista laboral.

Un ejemplo de esto es un participante de los talleres que en su Currículum Vitae ocultaba una parte importante de su trayectoria, dado que percibía que si estaba sobre- capacitado o sobre-calificado para cierto rango de posiciones laborales, disminuían sus posibilidades de reinserción.

Así como otras personas por este mismo motivo pasaban a postularse para cualquier cosa, desdibujando, debido a la angustia y ansiedad que les producía dicha situación, su perfil de experiencia, conocimientos y recursos.

Acerca de la levedad

Ahora a esta presentación hay que agregarle una mirada al adjetivo que aparece en el título: la levedad. Impresiona sobremanera lo rápido que se naturaliza y banaliza esta situación político-económica, diciendo: se necesitaba un cambio, si se achica el Estado se baja la inflación, o todos los trabajadores despedidos no hacían nada, de nuevo el argumento conocido y falaz de que eran ñoquis, o que está bien que no haya trabajadores precarizados...

Esta levedad invisibiliza a los afectados y todo sigue como si nada, restando peso a la significación social y subjetiva del trabajo y a las secuelas que deja el hecho de perderlo por una decisión unilateral sin explicaciones más que porque sí y sin derecho a réplica, situación incomprensible y sin motivo justificado para quien la padece.

Asimismo esta levedad es un no registro de lo que está sucediendo a ojos vista, que se muestra, se expone, pero como una luz que enceguece, impide ver lo que es obvio, produciéndose un efecto de desmentida y todo sigue igual, aquí no ha pasado nada, como si no fueran ciertos los miles de desocupados y no existiera la secuela social y subjetiva que este hecho produce.

“En la actualidad, a la sobreabundancia de registros exteriores (audios, videos, notas escritas) parece corresponderle un vacío a nivel del registro subjetivo, más aún, es posible decir que cuanto más atiborrado de registros objetivos está el sujeto, más merma la capacidad de incorporar la información”. Jaime Fernández Miranda [2].

La inmediatez, el consumo, la no duración, como concepto filosófico se conectan con este concepto de levedad. Dice Marcelo Cao [3] que la cuestión del tiempo es la duración, dado que así se denomina en Física al tiempo transcurrido; y que el problema es que la duración se viene acortando y este acortamiento se debe a la irrupción de la instantaneidad en el campo de las comunicaciones, ya que éstas han logrado abolir de manera ilusoria la dimensión temporal.

En este contexto de inmediatez e insignificancia, se instala esta inconsistencia de la memoria colectiva. Dice Jaime Fernández Miranda [4]: “La velocidad, el volumen, la novedad constante y, sobre todo, la equivalencia de todos los enunciados, rasgos que definen el flujo incesante de información en la actualidad, forjan una subjetividad regida por la temporalidad del instante, despojada de la capacidad de asimilar los acontecimientos, condenada a elegir entre opciones del mismo valor. Los dispositivos de enunciación de la cultura contemporánea vuelven obsoleta la función del archivo como soporte colectivo de la memoria”.

Embestida neoliberal y sus secuelas

Pensando sobre el párrafo anterior, en el que decíamos situación inmotivada, corrijo esa reflexión, este arrasamiento deshumanizante que segrega a miles de personas forma parte de una motivación ideológicamente justificada desde la posición política y económica que la propone; dado que las áreas afectadas son las de salud, educación, ciencia, cultura y derechos humanos, abarcando proyectos o programas considerados importantes para la gestión anterior.

Considero que este hecho requiere un análisis y una lectura económico- política más profunda, que excede este trabajo, no obstante apunto a aclarar algo tan obvio que parece que no se ve, nuevamente, y es que la política y la economía afectan nada más y nada menos que a las personas y sus vínculos, sea positiva o negativamente.

Si el trabajo es un derecho humano básico, junto con el de salud y vivienda, estas decisiones vulneran ese derecho produciendo una violencia social.

Violencia secundaria según Piera Aulagnier, que el capitalismo produce expresada en precarización laboral y exclusión, como una de sus manifestaciones, entre muchas otras.

Dice Yago Franco [5] que el espacio social ejerce cotidianamente una enorme cuota de violencia, sobre la mayor parte de la población. Desnutrición y mortalidad infantil crecientes, riesgo de exclusión de los ciudadanos de las fuentes de trabajo, -se refiere a la década de los 90- reconociendo que en esta última década había comenzado a disminuir la tasa de desocupados y trabajadores precarizados.

Esta exclusión de los ciudadanos de las fuentes de trabajo, que había disminuido en esta última década, se incrementa nuevamente ahora, notoriamente a mi

entender, debido a la reciente embestida neoliberal que vuelve a poner en jaque a miles de trabajadores.

Desocupación y subjetividad

Ahora podemos interrogarnos acerca de cómo se siente una persona sin trabajo: tiene lesionada su autoestima, sus vínculos, su espacio de pertenencia, su valoración personal, familiar y social, se aísla, se deprime y puede tener un sentimiento de culpa, pensando que es por algo que hizo o que no hizo.

Esta culpa se asemeja a la sombra de sospecha que cubría como un manto oscuro sobre los detenidos-desaparecidos durante la dictadura militar, el algo habrá hecho, era bastante común de escuchar y algunos aún hoy lo sostienen, cuando sabemos que hay documentación muy precisa sobre los desmanes que realizó la dictadura militar matando gente sin posibilidad de réplica y con total impunidad.

Si bien el ámbito subjetivo que corresponde al área laboral, no es toda la identidad del sujeto sino una parte, es una parte significativa y el hecho de estar desempleado, además repentinamente y por decreto, genera una lesión en el área personal ligada al sentirse útil y valorizado.

Si una persona siente que como resultado de su trabajo administrativo, manual, intelectual, logra un resultado, un producto que aporta valor, ese valor implica un logro laboral y un reconocimiento económico que se ligan con la autoestima.

Además en la economía libidinal, se produce un desajuste en el proceso de sublimación puesto en marcha ligado a transformar una porción de libido o energía psíquica al servicio de la actividad laboral.

En este escenario de exclusión y desamparo, el desempleado está afectado en su economía libidinal, con una herida o un desgarró en su narcisismo trófico, productivo y su subjetividad tambalea cuando de un momento a otro, la vida que tenía ya no es como era y ha perdido su lugar de pertenencia laboral.

Esta pertenencia le permitía ser parte de una red social, donde otro lo reconoce como existente, formando parte de vínculos que pueden ser para ambas partes enriquecedores.

Esto que se produce a partir de un hecho político-económico, genera un trauma de difícil elaboración, ya que constituye una catástrofe psíquica que atraviesa diferentes ámbitos de la vida de un sujeto, obstaculizando la tramitación de un proceso de duelo, si esto fuera posible.

Dice Osvaldo Bayer [6] que no hay verdadera democracia mientras haya villas miseria, que no hay verdadera democracia con gente que no encuentra trabajo y que crear trabajo es un deber de toda verdadera democracia.

Agrega luego en el texto citado, nunca más las balas que hicieron correr la sangre de peones rurales en las huelgas patagónicas de 19021-1922; parafraseándolo, podemos decir: nunca más las balas del desempleo masivo.

Bibliografía

- [1] Kaes, R. Catástrofe psíquica, artículo de página 12 del 30 de Marzo de 2006.
<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-64915-2006-03-30.html>
- [2] y [4] Fernández Miranda, J. La inconsistencia de la memoria y la subjetividad política contemporánea, artículo de página 12 del 11 de febrero de 2016.
<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-292201-2016-02-11.html>
- [3] Cao, M. L. Subjetividad en fuga. El Psicoanalítico, revista virtual de psicoanálisis, sociedad, subjetividad y arte, Nº 24, enero 2016.
<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num25/subjetividad-lopezechague-argentina-insignificancia.php>
- [5] Franco, Y. Más allá del malestar en la cultura: Psicoanálisis, subjetividad y sociedad. Editorial Biblos, Buenos Aires 2011.
- [6] Bayer, O. Nunca más balas.

SOCIEDAD

Némesis y Programa (*)

Por Franco Bifo Berardi
franberardi@gmail.com

El capitalismo está muerto, y nosotros vivimos en el cadáver que está en descomposición. Buscamos frenéticamente un camino de salida, y no lo estamos encontrando. Treinta años de agresión neoliberalista ahora pasan factura, que corre el riesgo de ser tremendamente cara y tal vez definitiva. De fondo se va delineando un conflicto global sin líneas definidas: una suerte de explosión final del orden colonialista que ha sometido al planeta a la dominación occidental, y que, aun habiendo cambiado su naturaleza después del movimiento de liberación de mitad del siglo veinte, no ha dejado jamás de reproducir y rearticular sus formas de dominio, depredación y violencia. De todas maneras, sobre este fondo se delinea una crisis específica: después del colapso del 2008 se continuó la transferencia de recursos sociales al sistema bancario, mientras los salarios no dejan de disminuir desde hace treinta años. No es sorprendente que el caballo ahora no beba (1), que la demanda esté en caída libre y que la economía vaya hacia una extinción general. ¿Debemos lamentarnos? Sí y no. Hemos entrado en un período oscuro, violento y miserable. Lo sabíamos, lo habíamos dicho muchas veces en los últimos cincuenta años: el capitalismo trae la guerra como la nube trae la tormenta. Ahora ya no hay modo de frenar la

influencia de la barbarie. Podemos solamente preparar el después, esperando que haya un después. Mientras la tormenta destruye, en un rincón preparamos el programa que haga posible, a quién sobreviva, una vida menos horrible.

Un alarmante artículo de Clifford Krauss salió en el New York Times del 9 de enero de 2016. Cito algunos párrafos:

“La inundación de materias primas está empujando hacia abajo los precios, y provoca un cimbronazo doloroso. Las compañías petrolíferas han despedido cerca de 250000 trabajadores en todo el mundo... Michael Levy, un experto del Council on Foreign Relations, ha parangonado el revés con una lluvia que primero nos salva de la sequía, pero luego provoca un aluvión... Los productores se convirtieron en los peores enemigos de sí mismos... ninguno se preocupó nunca del hecho que se estaba produciendo demasiado, pero esto nos precipitó en este lío... Pero los economistas se preocupan porque esto refleja un debilitamiento de la economía global que hace descender el valor del comercio y posiblemente empuje a algunos países hacia una espiral deflacionaria como la que golpea a Japón desde hace dos décadas. El desorden mundial del verano anterior, que se inició en China, empujó a los Estados Unidos a diferir el aumento de las tasas de interés para fines del año pasado... Los precios bajos del petróleo no han funcionado como estímulo, contrariamente a lo que pensaría la ciencia económica, dice Daniel Yergin, histórico de la energía. La cuestión es qué nos dicen los precios: ¿señalan una inversión excesiva del pasado, o señalan un debilitamiento futuro de la economía global? Mi impresión es que señalan ambas cosas. Los precios del petróleo han disminuido más del 60% en los últimos 18 meses. También los precios del grano y del trigo se han hundido.”

Una gigantesca crisis de producción que incide, que se suma al retorno del colapso financiero. Los bancos centrales, según explica *The Economist* del 20 de Febrero (*Out of ammo?*) han quedado sin municiones. Según Larry Summers, estamos entrando en un estancamiento secular.

Némesis

El proyecto neo-liberal de depredación absoluta de los recursos sociales, encuentra ahora su némesis: la reacción no es sólo un gigantesco derrumbre, es también el retorno del monstruo jamás extinguido: el nazismo no fue cancelado, ha permanecido en el sueño del inconsciente colectivo de la raza blanca que ahora se siente amenazada por la globalización y por el aumento de la población no blanca, en la demografía y en la lucha por los puestos de trabajo. Atención: no creo que exista la raza blanca; es una alucinación racista detrás de la cual se esconde la realidad de la supremacía occidental: raza blanca es la minoría colonialista que sistemáticamente ha depredado los recursos de la gran mayoría de la humanidad. Lejos de ser extinguido, el colonialismo vive hoy una nueva fase, fundada sobre la propagación de las corporaciones globales y sobre la privatización de la guerra civil en expansión ilimitada y minuciosa.

Veamos Europa en su actual desintegración. Como era predecible y esperado, la imposición de la regla austericida promovida por la clase dirigente ordo-liberal ha destruido el bienestar y los servicios sociales, ha preparado la resurrección del Nacionalismo, tal vez el inicio de un nazismo postmoderno. Los desreguladores globales enfrentan ahora a su propia progenie y a su némesis.

Desde Polonia a Hungría, Francia, Gran Bretaña, los nacionalistas ganan fuerza y continuación, y la guerra se extiende a las fronteras del continente, alimentando una ola inmensa de migración que la clase dirigente europea no quiere acoger y para la cual no se ha preparado. Para no asumir la responsabilidad de su pasado colonial, Europa está financiando a Erdogan para que impida a su gente huir de la guerra y para que construya campos de exterminio para los kurdos, como sus antepasados hicieron con los armenios un siglo atrás. ¿Cómo pudo ganar las elecciones en Polonia un partido intolerante y nacionalista? Si observan el programa del partido de Kazinski, verán que su propaganda está fundada sobre el rechazo a las medidas de austeridad, y sobre el pedido de mejores salarios, pensiones y condiciones de trabajo.

Mientras tanto, Trump gana las primarias republicanas en Estados Unidos. Veinte años atrás Berlusconi se apoderó de Italia: ahora Italia es un país deprimido, la tasa de mortalidad ha aumentado en los últimos años más que durante la segunda guerra mundial, los jóvenes intelectualmente dotados se van; en el 2015 cien mil personas abandonaron el país, mientras la esclavitud es normal en la agricultura del sur, donde los inmigrantes trabajan doce horas bajo el sol por una limosna de euros. Berlusconi era un payaso divertido como Mussolini, pero después de Mussolini vino aquel otro imitador alemán, no tan divertido. Me parece que Trump es un imitador estadounidense de Berlusconi, no tan divertido. ¿Pero quiénes son los partidarios de Donald Trump, aparte naturalmente del Ku Klux Klan? ¿Quiénes conforman la base de masas de Trump? Para responder debemos razonar sobre un fenómeno bio-social más que político: “La tasa de mortalidad sube para los estadounidenses blancos escasamente escolarizados. Los economistas Anne Case e Angus Deaton han informado que la tasa de mortalidad ha crecido desde 1999 para los blancos no hispanos entre los 45 y los 54 años, con un particular aumento entre aquellos de escasa educación... ¿Por qué los blancos se están matando con sobredosis de heroína o alcoholismo, más que los afro-americanos o los hispanos que se encuentran en situación similar? ... He aquí una explicación del enigma: es posible que muchos blancos miren para atrás y recuerden a sus padres que vivieron en la época del crecimiento industrial de los Estados Unidos de post-guerra. Desde entonces el mercado de trabajo se ha reducido bastante. El salario por hora para los hombres graduados ha disminuido un 14 % desde 1973 hasta el 2012, según un análisis del Economic Policy Institute.”

(Andrew

Cherlin: *Why Are White Death Rates Rising?* NYT, Feb. 22 2016)

Aun lanzando al pánico al establishment republicano, Trump está expandiendo el campo republicano movilizándolo un público que no participaba en política. Trump atrae gente que odia la política y la razón, por eso gana: porque la política y la razón repugnan a la mayoría del pueblo blanco estadounidense. Los partidarios de Trump son blancos de la clase media que se sienten amenazados por la globalización y las minorías, la ola emergente de un racismo anti-globalista. Trump representa el inconsciente de un país que se construyó sobre el genocidio de los pielesrojas, sobre la esclavitud de millones de africanos y sobre el actual encarcelamiento de las masas. El discurso público estadounidense remueve todo esto y en el inconsciente lleno de estos fantasmas tarantínicos, el presidente negro desencadenó una locura peligrosa.

En 1855 Joseph Arthur Comte de Gobineau publicó ***Essai sur l'inégalité des races humaines***, que influenció parcialmente la visión de Hitler y del nacional-socialismo. Según Gobineau la raza es el factor decisivo en la historia, y la superior raza blanca, que según él es la única capaz de crear civilización, está amenazada por el proceso de contaminación racial.

“La palabra degenerado, cuando nos referimos a un pueblo, significa que ese pueblo no tiene más el valor intrínseco que tenía anteriormente, porque no tiene más la misma sangre en las venas, y las continuas adulteraciones han golpeado gradualmente la calidad de la sangre. En otras palabras, como la nación continúa llevando el nombre de sus fundadores, el nombre no connota más la misma raza: en efecto, en los tiempos decadentes, el hombre degenerado es un ser diferente de los héroes de las grandes épocas. Él mantiene todavía algo de esa esencia, pero más él se degenera, más sutil deviene ese hilo de continuidad.” (***Essai sur....***)

Aun carente de todo fundamento científico, la teoría de Gobineau ofrece explicaciones admisibles para las ansiedades del mundo moderno. Esta ideología ignorante, resurgida varias veces en el siglo veinte, y resurgida hoy de un nuevo modo: el aparentemente irresistible ascenso de Donald Trump es un reflejo de la ansiedad de la clase media blanca estadounidense. Y el racismo resurge también en Europa en la reacción popular contra los inmigrantes. La demografía alarma a esta gente supersticiosa que cree en la existencia de la raza pero, sobre todo, teme por el propio puesto de trabajo.

Tecnología, desocupación y la superstición del trabajo asalariado

La explosión post-moderna del racismo es uno de los efectos de la agresión neoliberal contra el mercado de trabajo, y del empobrecimiento masivo que el capitalismo financiero provocó en todos lados. En febrero del 2016, ***The Economist*** expresó su preocupación por la incapacidad de los bancos centrales de dar más ayuda a la economía: terminadas las municiones, dice el título. Sorprendentemente, la revista neoliberalista más ortodoxa, abrumada por el pesimismo, sugiere lanzar dinero desde un helicóptero. Alguien habla de “Quantitative easing for the people” como la única vía de salida de la deflación, después de décadas del forzado desplazamiento de recursos de la sociedad hacia las finanzas, y el consecuente descenso de la demanda. Por el momento, esta sugerencia keynesiana sigue siendo una simple ilusión: la depredación neoliberal se acelera, mientras el abismo se acerca.

“Los trabajadores deben esperar hasta los 75 años para jubilarse” es el título de los periódicos populares ingleses del 2 de marzo del 2016. El jefe de la Confederación de la industria británica declara que esta nueva prórroga de la jubilación “es necesaria para mantener el sistema en modo sostenible”. De acuerdo, deben morir antes de jubilarse, así el sistema financiero podrá ahorrarse mucho dinero. El problema es que, mientras los gobiernos de todo el mundo extienden el tiempo de trabajo, la desocupación crece y la precariedad se propaga. El tiempo de trabajo y la desocupación crecen naturalmente juntas. Mientras la tecnología reduce el tiempo necesario para la producción.

No solo en la industria manufacturera el trabajo es sustituido por automatismos, también los trabajadores cognitivos que diez o quince años atrás percibían salarios altos, se han convertido en superfluos.

“Estamos creando un pequeño número de puestos muy bien pagados y destruyendo un gran número de puestos pagados decentemente”. (Nathaniel Popper: ***The Robots Are Coming for Wall Street, The New York Times, February 25 2016***)

Un “start-up incubator” de nombre **Y Combinator** publicó recientemente un texto titulado: ***Why a bunch of Silicon Valley investors are suddenly interested in universal basic income***

<http://www.vox.com/2016/1/28/10860830/y-combinator-basic-income>

El texto subraya la necesidad de lanzar programas de salario garantizado como respuesta a la desocupación tecnológica. En el futuro, el trabajo será cada vez más automatizado. Y, en consecuencia, los trabajadores calificados serán cada vez menos requeridos.

“Sam Altman, el presidente de Y Combinator, ha anunciado un experimento: YC dará un salario garantizado a un grupo de ciudadanos estadounidenses por un período de cinco años. En un futuro próximo, según Altman, tendremos alguna forma de salario garantizado a nivel nacional”.

Altman agrega que, si damos dinero a la gente sin pedir en cambio trabajo no debemos pensar que esa gente se pondrá a dormir de la mañana a la noche, más bien podrán liberar sus mentes de la relación entre el trabajo y la supervivencia. La esclavitud del salario fue tal vez necesaria en la época del trabajo industrial, basado en la repetición. Pero los robots están tomando el lugar de los humanos en ese tipo de trabajo aburrido y cansador. Actividades como la preparación de la comida, la educación de los niños, la cultura, el cuidado de la salud y el autotratamiento no pueden ser sustituidos totalmente por autómatas, pero no tienen ninguna necesidad del chantaje salarial. La gente no tiene necesidad de la mediación de dinero para cooperar y enseñar cosas, para cuidar de la salud de los amigos, para enseñar matemática a los niños, y para inventar nuevas técnicas o modos estéticos.

Según Altman, la noción de utilidad será repensada cuando la gente no deba trabajar bajo el chantaje de la miseria. ¿Y qué harán las personas cuando sean libres de la obligación del salario?

“¿Pensamos que la gente estará sentada jugando videojuegos o que creará nuevas cosas? ¿Se puede decir que la gente será más feliz? ¿Tal vez la gente realice más objetivos y dará a la sociedad mayores beneficios? ¿Y no sucederá tal vez que aquellos que reciban creen más valor que cuanto reciben? Estas preguntas son difíciles. Si alguno, a cambio del **basic income** (2), crea una escultura maravillosa, ¿cómo podemos medir el beneficio que produce a la sociedad? ¿Y qué pasa si la escultura es fea pero produce mucha alegría a la persona que la esculpió? Es difícil definir criterios confiables para valorar esto”. (Y Combinator)

La idea de que uno deba prestar su tiempo a cambio del derecho de sobrevivir, no se basa sobre una necesidad natural. Dentro de las condiciones de escasez, la gente está obligada a ceder tiempo a cambio del dinero necesario para comprar la supervivencia. Pero hoy el régimen de escasez no es necesario, puesto que la evolución técnica hizo posible una expansión de la productividad que produce abundancia. El problema está todo en la distribución de la riqueza y en la escasez de tiempo: dos problemas creados por el régimen de semiotización capitalista. El salario se ha vuelto así una superstición que transforma la innovación técnica en una tragedia para la sociedad. Reducido a instrumento para la competencia y la

acumulación de capital, el conocimiento se ha vuelto una causa de desocupación y desigualdad.

Las grandes compañías tecnológicas, comenzando por Google, están invirtiendo masivamente en el campo de la búsqueda para sustituir trabajo con autómatas inteligentes: en una entrevista publicada por **Computer world** en octubre del 2014, Larry Page habla de los próximos pasos de la tecnología y dice que no son compatibles con la semana de 40 horas. La liberación del tiempo está a nuestro alcance, pero si queremos liberar tiempo debemos emancipar la sobrevivencia del salario: este es el objetivo de una innovación política como el **basic income**, que yo prefiero llamar renta a la existencia. La renta a la existencia no se debe considerar como un sustento para los marginales, sino que debe ser concebido estratégicamente como un estímulo a la libertad, un estímulo para ofrecer lo mejor de sí mismo a la comunidad. Puesto que el trabajo es sustituido por máquinas, somos finalmente libres de hacer lo que realmente deseamos. La emancipación del conocimiento de la ganancia es la única llave que puede abrir la puerta del infierno, aun si parece que somos incapaces de ver esta posibilidad. La emancipación del conocimiento del paradigma de la economía es la única llave que nos permitirá abrir la puerta del infierno, aun si parece que somos incapaces de ver esta posibilidad.

Construir un programa técnico para la autonomía de la fuerza invención

Sucedan cosas extrañas en estos tiempos. Mientras la clase media de mediana edad vota por Trump, los jóvenes de este milenio, aquellos que nacieron en el world wide web, votan por Bernie Sanders. ¿Cómo explicarlo? No creo que el voto por el viejo socialista esté basado en una estrategia política y no diría tampoco que se trate de un acto esencialmente político. Se trata esencialmente del síntoma de un rechazo ético a la guerra del racismo y a la desigualdad creciente. Rechazo ético y estético. Los jóvenes de la generación digital miran a sus padres, aquellos cincuentones que han sido víctimas y cómplices del neoliberalismo y los ven llenos de agresividad y frustración, competitividad y autodesprecio, y piensan: no quiero ser así feo y triste como ellos. Por lo que se dirigen hacia Bernie, el descendiente de los años Sesenta, la década maldita de la pereza creativa, de los sentimientos igualitarios y de la solidaridad social. No espero que Sanders se convierta en el presidente de los Estados Unidos (si bien lo deseo), pero pienso que la atracción que despierta en la generación digital es significativa. El cambio ético y estético está erosionando rápidamente las bases del consenso con el neoliberalismo, ya sea en la derecha o en la izquierda. Por lo tanto, debemos elaborar un proyecto de resistencia, de sobrevivencia, y sobre todo, un proyecto de emancipación de la fuerza invención.

El Movimiento de Varoufakis y Horvat, que toma el nombre Democracy in Europe Movement 25 es la primer tentativa de construir un programa político para las nuevas energías que emergerán de la desintegración de la Unión europea. Es importante porque muestra la consciencia transnacional más allá del montaje actual del nacionalismo. En mi opinión, sin embargo, DIEM25 es solo un contenedor que necesita llenarse con proyectos concretos de acción. Lo que necesitamos no es un partido político, sino un programa para la

autoorganización de los trabajadores cognitivos de Europa, para el desmantelamiento y la reprogramación de los sistemas técnicos y del proceso de producción, distribución y consumo. Mientras la Unión europea se desintegra, hay un núcleo de la experiencia europea que debemos salvar. Hablo de la cultura transnacional del trabajo cognitivo. Debemos salvar la red de trabajadores cognitivos que no se identifican con sus naciones, y debemos transformar esta red en un experimento de autonomía y autovalorización del conocimiento.

Marzo 2016

[*] Traducción María Cipriano.

Vivir en democracia: optimistas y pesimistas en la izquierda

Por Omar Acha

omaracha@gmail.com

Optimismo democrático

La democracia es una promesa que contiene una tensión entre, por un lado, la sedimentación histórica, la construcción de un nuevo modo de convivencia colectiva, y por otro, la flexibilidad potencial del mismo, flexibilidad que excede largamente a aquella sedimentación. Los modos reales de constitución de la democracia no equivalen a lo que esa democracia puede generar. Es decir, la democracia moderna es a la vez una forma de construcción del poder político y la inminencia de formas inéditas, todavía no planteadas o realizadas.

Al restringir la democracia a sus figuras modernas dejo de lado una representación más amplia que nos conduciría al menos hasta la polis griega. Es una vía interesante pero no del todo insoslayable. Como veremos, la modernidad involucra temas que si no eliminan la posibilidad de trazar un arco temporal más amplio, requieren una delimitación a los tiempos del pasaje del Antiguo Régimen a la modernidad, esto es, a las formas sociales que asociamos al capitalismo. Para situarlo históricamente, esto involucra a Europa entre los siglos 17 y 19, y a América Latina todo a lo largo del siglo 19.

La teoría política ha desarrollado el tema democrático en dos caminos usualmente separados. Se trata de una visión optimista y otra pesimista que aquí abordaré en lo que concierne a las concepciones ofrecidas desde la izquierda.

La versión teórica optimista sobre la democracia subraya su carácter incorpóreo, revelación de la enorme distancia que la separa del Antiguo Régimen político en que el cuerpo del rey proveía la garantía del lazo entre lo contingente de un mando superior percedero y la voluntad divina que lo sancionaba. ¿Cómo sucedía que el poder era eterno si el rey moría? De algún modo que los teólogos se devanaban los sesos por justificar, por el cuerpo del rey concreto circulaba el mandato divino que se suponía había encarnado en la línea dinástica. La revolución antimonárquica, que durante largos decenios fue equivalente de revolución democrática, buscó eliminar ese “fundamento” para hallar otro. Como suele ocurrir, las cosas ocurrieron sin que sus actores poseyeran una claridad intelectual de lo que hacían.

Por eso, la voluntad colectiva, preteóricamente democrática, de terminar con la soberanía monárquica para inaugurar la soberanía democrática, requirió en célebres casos la muerte del rey y varios siglos atrás su decapitación (a Carlos I en la Revolución Inglesa del siglo 17, a Luis XVI en la Revolución Francesa del siglo 18; en cambio se fusiló a Nicolás II en la Revolución Rusa del siglo 20). Es que se trataba de alguna manera también de matar a dios, o en todo caso a la intervención de dios en los asuntos políticos.

Lo que la revolución antimonárquica entrañaba era también un enigma: ¿cuál será desde entonces el fundamento de la autoridad política y, sobre todo, de su legitimidad? Sabemos que fue “el pueblo”, compuesto por individuos o grupos, más o menos compacto de acuerdo a diversas culturas políticas. En todos los casos, incluso en el del populismo que reclama la unidad indivisa del pueblo bueno, es un sujeto político incierto: no hay certeza de dónde está, de qué es.

Por eso las democracias requieren validaciones recurrentes. Ninguna legitimidad es definitiva. Necesita la reafirmación cíclica. En esa incertidumbre se organizan las diferentes opciones de la política democrática. ¿Cuál es el lugar del individuo y sus derechos? ¿Hasta dónde reconocer la autoridad estatal y qué límites estipular a su

acción? ¿Es necesaria una personalidad vigorosa para contener las fuerzas disgregadoras propias de la política moderna? Estas son solo algunas de las innumerables interrogaciones que caracterizan a la incertidumbre democrática.

La incertidumbre tiene un reverso. Pues si su carácter y alcances, por fuerza, nunca son del todo precisos, tampoco lo es el contenido que admite. Una democracia política es necesariamente abierta.

Esto se observa claramente en el orden de los derechos adquiridos, que jamás clausuran la serie de exigencias planteables. De los derechos civiles a los económicos, de los económicos a los políticos, de los políticos a los sociales, de éstos a los sexuales e identitarios, a los de salud, vivienda, acceso a la comunicación y la informática, e incluso a los ecológicos, el ámbito de la extensión de derechos es por definición móvil. El alcance de los mismos se dirime justamente en la práctica de la política democrática. La democracia es entonces lo que la práctica de la democracia define en las disputas políticas. La política es así la pugna por establecer, siempre de manera tentativa y revisable, las formas de la democracia, o lo que es lo mismo, sus límites y sus alcances.

La ya extensa historia de la tradición liberal-democrática ha argumentado desde el siglo 19 sobre las virtudes de la democracia como régimen abierto. El nombre de Benjamin Constant fue uno de los más relevantes en la forja de una justificación optimista de la democracia moderna. Karl Popper fue un nombre importante en tiempos de naciente Guerra Fría. Tres décadas más tarde John Rawls le proveyó hasta fines del siglo 20 una elaboración filosófica, por cierto, dando cuenta de las enormes modificaciones planteadas por el proceso histórico ocurrido desde las revoluciones inglesa y francesa que seguían siendo el trasfondo del pensamiento de Constant. Paso raudamente por estas versiones optimistas de la democracia para avanzar hacia las que me interesa destacar en mi razonamiento.

En efecto, la revalorización de la democracia moderna fue un rasgo de la autocrítica de cierta izquierda postmarxista en los tramos finales del siglo pasado, y su estela

todavía se extiende a la presente centuria. El carácter vacío y precario de la democracia fue reconocido por Claude Lefort y Ernesto Laclau como paso intermedio hacia una impugnación de las políticas revolucionarias de la izquierda. Es que para ellos, con matices en los que no puedo entrar aquí, las izquierdas radicales para las que la revolución socialista quebraba la falsedad de una democracia burguesa puesta al servicio de las clases dominantes, poseían una comprensión deficiente de las “formas” democráticas. La misma distinción entre formas y contenidos obedecía a una deficiente ontología de la política, que en rigor residía en el fundamento socio-económico proclamado desde Marx. En efecto, para las izquierdas la democracia era un conjunto de formas representativas de un contenido de dominio de clase.

La crítica revolucionaria de la democracia en la izquierda no solo simplificaba las aperturas inherentes a la democracia moderna sino que, sobre todo, pavimentaba el camino hacia un resultado de las defensas de los derechos particulares propios de las reivindicaciones democráticas: el totalitarismo como un sustituto definitivo para las incertidumbres democráticas, sea que condujera a la voluntad del partido o del líder indiscutible. Para estos pensadores tanto el fascismo como el socialismo revolucionario constituían intentos de suturar las fracturas propias de la democracia, sea en el fascismo a través de la “raza superior” o en el socialismo a través de una “sociedad sin clases” que involucraba el fin de la política en la figura de la “administración de las cosas” de un paraíso postpolítico.

Como alternativa, este tipo de pensamientos de crítica de la ruptura revolucionaria vista como ilusión palingenésica y negadora del carácter inacabable de lo real avanzó hacia una valorización de la democracia moderna. Contribuyó a lo que he denominado la visión optimista. Esta mirada pondera las indeterminaciones de la democracia para una potencialidad política de su enriquecimiento y expansión. Eso, que izquierdas como las anarquistas o marxistas estarían sistemáticamente imposibilitadas de percibir, habilita el camino hacia una izquierda democrática. No es difícil concluir que para este punto de vista las izquierdas fueron hasta entonces (y si persisten en sus verdades endeblen son y serán), salvo contadas excepciones,

antidemocráticas. Ello obedeció a razones teóricas antes que personales o contingentes. Por ende se debería proceder a una reforma intelectual y moral de las izquierdas. La democracia moderna se constituye entonces en el horizonte insuperable de una acción política de izquierda, en la exacta medida en que ya no es un horizonte dado de una vez y para siempre sino en la promesa de ulteriores ampliaciones, en la innovación de lo que se entiende propiamente por democracia. Es lo que se denominó la “radicalización” de la democracia, que los autores mencionados alguna vez comenzaron a pensar como una autocrítica en el seno del marxismo y luego como postmarxismo, a veces incluso con líneas de definido antimarxismo.

El antimarxismo contiene una polémica refutación del “economicismo” atribuido a Marx y al marxismo, por cuanto ese error conduciría a unificar dos terrenos autónomos, regidos por dinámicas específicas. El marxismo y el socialismo revolucionario serían “reduccionistas” porque no reconocerían las “autonomías relativas” de la política y la economía. Veremos luego las críticas que se le pueden dirigir a este weberianismo que postula ámbitos independientes de una realidad entonces desagregada, escindida.

Con todo, la crítica de Lefort y Laclau contra el marxismo y el socialismo revolucionario brinda una imagen insuficiente de la novedad que atribuyeron a las incertidumbres democráticas como vías de una recomposición de la política de izquierda. En ese sentido no me interesa enfatizar sus renunciaciones a convicciones previas (algo que constituye un derecho, el de cambiar de ideas). En cambio, prefiero valorar la aspiración a reformar a la izquierda incapaz de percibir las fisuras inherentes a la democracia moderna en las que, una vez cerrado el ciclo soviético, es inexorable pensar y practicar la reconstrucción de una política de izquierda. A la vez, esta visión optimista debe olvidar sistemáticamente los aciertos de la visión pesimista.

Al respecto quisiera subrayar que la mirada optimista se hace en rigor incomunicable con una impugnación de las dimensiones sistemáticamente dominadoras de la democracia, incluidas sus porosidades y amplitudes.

Pesimismo democrático

El socialismo tuvo una relación ambigua con el orden democrático moderno. Esto lo diferencia del anarquismo, para el que en la medida en que las formas democráticas están sustentadas en un aparato estatal (garante de derecho, de juridicidad), aquél orden es por esencia autoritario.

Para reducir el campo de la discusión al socialismo que tuvo mayor difusión en el siglo 20, el de corte marxista, la cuestión democrática fue decisiva en sus primeras formulaciones. Por ejemplo, en El manifiesto del partido comunista, es decir a principios de 1848, las demandas democráticas que debía llevar adelante una revolución burguesa que continuara las transformaciones inauguradas por la Revolución Francesa emergían como un momento necesario, anunciador de una mutación ulterior que sería acometida por el partido comunista, que entonces no era una organización separada sino el conjunto de los explotados.

Como fuera, la revolución socialista era una heredera de la revolución “democrática” impulsada por la burguesía. Los propios Engels y Marx hacia 1850, y luego el conjunto de los socialistas revolucionarios, con Lenin y Rosa Luxemburgo a la cabeza, admitieron que la hipótesis de 1848 era errada. Puesto que la burguesía estaba interesada en mantener sus ganancias, le era indiferente qué régimen político imperara mientras respetara sus ansias de ganancia. El pacto de la burguesía alemana con los terratenientes Junkers y el acceso de Luis Napoleón Bonaparte al poder en Francia parecía confirmar esa tendencia.

Hacia el 1900, y esto se impuso con mayor vigor desde 1917, se produjo una escisión definitiva entre el socialismo reformista (que continuaba con la idea de que la democracia burguesa era más compleja de lo que los “revolucionarios” creían) y el socialismo revolucionario. Para éste la democracia era propiamente “capitalista”, un artilugio de legitimación y producción de consenso, que ocultaba su cara represiva presta a emerger cuando se plantearan desafíos abiertos al dominio

burgués. Así Lenin pudo decir que el Estado capitalista era un “comité central de los intereses de la clase burguesa”. Por lo tanto, ninguna política de construcción democrática en el seno de la democracia moderna debía ser otra cosa que una tribuna de denuncia contra ese mismo sistema.

Esta visión pesimista de la democracia subrayó la funcionalidad de la legitimación periódica de las elecciones y la parafernalia parlamentaria como velos que ocultaban mal un dominio de clase. Para el socialismo revolucionario la democracia era una gráfía cerrada, cuyas brechas en todo caso debían ser utilizadas para combatir las lógicas represivas. Ejemplos propios del derecho de sesgo liberal eran las demandas contra la represión de activistas sindicales o políticos, o la apelación a los derechos humanos para contener las decisiones violentas estatales. La confianza en que la actuación en las tramas institucionales democráticas quedaba para las ilusiones de los reformistas tenía como fondo la creencia de que la auténtica política de izquierda se realizaba en la constitución de una fuerza revolucionaria. Toda otra activación, fuera la parlamentaria, la cultural o la sindical, encontraba su verdad en esa autenticidad sin contacto real, orgánico, con la democracia. Esto no significa que el ideal revolucionario fuera antidemocrático. Por el contrario, obedecía a la proclamación de otra concepción de la democracia, ya no enmascaradora del dominio burgués: la democracia socialista.

Sería erróneo simplificar las razones de esta visión pesimista de la democracia. En primer lugar porque en ella operaba un balance del desarrollo histórico del orden democrático después de 1848 (y en América Latina, con sus comprensibles desfasajes generados por su condición postcolonial, después de 1930).

Hoy tendemos a atribuirle a la democracia una trayectoria evolutiva. Así, de los derechos económicos se transitó a los políticos y luego a los sociales. El sociólogo T. H. Marshall formalizó tal ilusión. Pero tal sendero es equívoco. Si la democracia moderna se amplió hacia el reconocimiento de los derechos sociales en el siglo veinte lo hizo bajo la presión de los movimientos revolucionarios. Entonces, la ampliación de la democracia, la flexibilidad proclamada por Lefort y Laclau, fue en

buena medida una respuesta defensiva para neutralizar el peligro atribuido primero a la “cuestión social” y luego a la revolución comunista. No otro es el encuadre del “Estado de Bienestar” y otras figuras integracionistas tales como las que en América Latina impulsaron los populismos. A lo largo de todo el siglo 19 y los comienzos del siglo 20 los impulsos reformistas de la democracia fueron extremadamente débiles. En ese sentido, había buenas razones para ser pesimistas. Salvo por supuesto, y eso hay que celebrarlo, ante los derechos individuales que no ponen en cuestión la propiedad ni la riqueza y que pueden ser demandados: el de la libre elección sexual y el reconocimiento estatal, el del aborto libre, legal y gratuito, entre otros, que aquí no quisiera en modo alguno devaluar.

En segundo lugar, y de manera más profunda, hay otra fundamentación de la concepción pesimista que no es neutralizada por las miradas optimistas: la especialización entre el plano de una política democrática como gestión del poder estatal (incluyendo los poderes legislativo y ejecutivo) y el plano de las relaciones económicas. En otras palabras, el que la democracia se mantenga en un orden independiente de las relaciones de propiedad. Aun en otra formulación, que la mayor igualdad formal en la democracia puede coexistir sin problemas con la mayor desigualdad económico-social. En la misma dirección, la democracia difumina la dominación con su formalismo. Incluso si se admite que las reclamaciones de derecho individual son importantes, las mismas se preservan a una higiénica distancia de cuestionar radicalmente toda concentración de la riqueza. Es decir que la flexibilidad democrática alcanza una frontera última en la erosión del derecho burgués de propiedad. En verdad allí se revelaría como muy inflexible.

Esto se verificaría en la historia concreta de figuras democráticas en las que una vez cuestionada, incluso moderadamente, la distribución burguesa de la renta, fueron desencadenados movimientos autoritarios de indudable fondo burgués. Fue lo que ocurrió en América Latina con los gobiernos populistas que, sin poner en debate las relaciones capitalistas de propiedad, tensionaron las relaciones entre las clases. No es que pusieran en cuestión la existencia misma de las clases, la propiedad privada ni la explotación. Por el contrario, buscaron construir un

capitalismo más fuerte, más autocentrado con un mercado interno industrial complejo y un mayor consenso entre la clase obrera y, en rigor, aspiraron a tornar un poco menos injusta una realidad injusta. Esa pretensión fue arrasada en nombre de la república y la democracia. No fue difícil observar que ese nombre ocultaba mal las razones sociales y culturales que venían a poner orden en una realidad que las fuerzas golpistas consideraban inmodificable. En efecto, las dictaduras militares mal podían reclamar su carácter democrático.

En suma, la historia real demostraba que la democracia era bastante menos plástica de lo que esperarían las concepciones optimistas.

Un aspecto ulterior conspira contra las posibilidades de ir conquistando, para decirlo con las palabras de Antonio Gramsci, esa red de trincheras y casamatas en que el Estado se difunde en la geografía de la sociedad civil. Es la pedagogía que la realidad del imperio mercantil impone como fantasmagoría de cosas con movimiento propio, algunas de las cuales son los propios individuos humanos. Esa fantasmagoría no es falsa, es real. Es el “fetichismo de la mercancía” donde, en lo real, los objetos regulados por la lógica capitalista gobiernan a los seres humanos. El capitalismo, siendo muy concreto, es metafísico. Lo concreto-metafísico es la conquista ideológica más extraordinaria del orden estafalario del capitalismo.

La dominación de la lógica capitalista sobre los individuos y las clases se realiza de manera objetiva (esto quiere decir que no hay un grupo conspiración de capitalistas manipulando al resto), carente de una conexión sistémica entre política y economía. Es que el Estado cumple las funciones dirigidas a garantizar las condiciones de reproducción del capitalismo, justamente porque ésta no se realiza automáticamente. En efecto, tanto en la “realización” del valor de la mercancía en el acto de la compra/venta como en la conexión entre diversos capitales (en distintas ramas de la producción), el capitalismo avanza a través de imperfecciones generalizadas. El Estado provee recursos, también contingentes e imperfectos, para subsanar las restricciones de la maquinaria capitalista: construye vías férreas, represas hidráulicas y centrales nucleares para facilitar la producción, reprime y

reivindica a la clase trabajadora para adaptarla a las necesidades productivas, averigua inversiones nacionales y extranjeras, cimienta consenso a través de subsidios, aumentos salariales, discursos nacionalistas.

Sucede que el Estado es sitio de la democracia no porque sea un órgano inerte del capital sino porque no lo es, porque en la sociedad capitalista en lugar de una fusión entre poder económico y poder político (algo propio del Antiguo Régimen, donde política y economía no eran “campos” con lógicas autónomas), se produce una escisión entre ambos, lo que crea la ficción real de su independencia relativa. Entonces una puede actuar sobre la otra, pero no hay una relación directa.

La verdad de la visión optimista consiste en que tanto la dimensión económica como la política pueden ser vistas como accesibles a reformas progresivas desde el orden parlamentario. Pero, contra-argumenta la razón pesimista, hay algo que no puede ser puesto en cuestión por la mayor flexibilidad democrática: las relaciones de producción que conducen al enriquecimiento de una minoría en detrimento de las mayorías trabajadoras. Las fuentes de la ONU y el FMI están de acuerdo con respecto de las cifras de una polarización entre los muy ricos y los muy pobres. Es que el fondo fundamental del obstáculo consiste en que justamente así se justifica la separación entre quienes se dedican “profesionalmente” a la política y quienes, en un mundo aparte, dirimen cómo utilizan la fuerza de trabajo (manual y/o intelectual) o pugnan por un mejor pago por los servicios prestados.

La visión pesimista de la democracia moderna conduce a mostrar que esta deriva en la especialización de la política como práctica particular, en la medida en que se halla emancipada de las relaciones sociales de producción, es decir de la propiedad burguesa, es ella misma un resultado de la dominación social. Dicho en otros términos, que aquello que la visión optimista celebra como la vaciedad y flexibilidad de la democracia es un problema, porque eso es posible solo dentro de los términos de la dominación capitalista, esto es, la intangibilidad de los derechos de propiedad sobre los medios de producción.

Hay que admitir, sin embargo, que la concepción pesimista no deriva necesariamente en una exterioridad hacia las prácticas propias de la democracia capitalista. Mi hipótesis al respecto es que la universalización del proceso revolucionario ruso de 1917 a todas las situaciones condujo a una prevalencia del modelo de revolución sin mediaciones institucional-democráticas, modelo inadecuado para situaciones muy distintas como las vigentes en Europa y en América.

Así las cosas, no hay ninguna razón lógica por la cual la intervención socialista en la democracia constituya una concesión y una derrota ante la ilusión de una fractura entre economía y política. Si ilusión democrática “objetiva” y real, si está dada en los hechos y una actitud materialista consiste en que toda política se hace en el terreno del Otro, esto no tendría por qué obstar la militancia en el terreno burgués (autónomo) de la política en la medida en que conduzca hacia la acumulación política en una estrategia no inmediateista de transformación revolucionaria.

En efecto, la política transformadora puede ingresar al orden de una crítica radical de la sociedad capitalista si se abandona la noción de una revolución como evento catastrófico y no accesible a una construcción estratégica.

Creo que debemos admitir que la izquierda se inclinó a imaginar aquella idea de revolución como la única pensable, es decir, que lo impensable era lo pensable. La “crisis” devino así condición de posibilidad del pensamiento. Por eso esa izquierda supo (y suele) diseñar escenarios de derrumbes inevitables del capitalismo, marcos de “crisis, guerras y revoluciones”, muchas veces existentes solo en las necesidades imaginativas de la voluntad política, pero incomprensibles por las mayorías que cualquier opción de izquierda debería interpelar.

Me parece claro que la noción de revolución en la izquierda radical sigue siendo pre-gramsciana. Es decir, continúa matrizada por una idea simplificada de la revolución de 1917 y, sobre todo, atenazada en la creencia de que es posible y viable universalizarla sin desmedro de los requerimientos situados de toda acción política viable.

En efecto, la revolución abismal como quiebre inaudito entre pasado y futuro, donde el presente de la acción es un clímax de efervescencia sublime, no plantea puentes de construcción en el mediano plazo ni una temporalidad más prolongada donde sea posible construir una voluntad popular con posibilidades de devenir mayorías. Y, sobre todo, donde la acción revolucionaria coadyuve a la constitución de una nueva cultura política anticapitalista en la cual las reivindicaciones democráticas sean ingredientes de un deseo colectivo que supere las restricciones sistémicas de una democracia basada –según hemos visto– en la separación de economía y política. Las debilidades de ese imaginario revolucionario son evidentes.

Más allá del optimismo y del pesimismo

Llegados a este punto, es claro que la bifurcación entre las dos actitudes hacia la democracia nos conducen a un camino sin salida. La versión optimista porque para justificar su, a mi juicio correcta, advertencia contra la reducción sistémica o clasista de las posibilidades brindadas por la democracia (que desde luego no denominan “capitalista” porque eso entrañaría referirla a un fondo “económico” y empobrecerla), acepta como un hecho incontrovertible la escisión propiamente burguesa entre política y economía. En otros términos, adopta como una conquista histórica lo que es un logro sistémico de la burguesía, a saber, que el Estado no interfiera en la acumulación de riqueza. La versión pesimista también nos lleva a un callejón sin salida porque no solo se priva de desplegar una estrategia más sofisticada para poseer una política de acción en la democracia con la perspectiva de una acumulación política de mediano plazo, sino porque subyace en su actitud la adhesión a una concepción imaginaria de la revolución. Así, torna a la revolución un ideal de pocos, lo que constituye un fracaso ejemplar y el pago de un peaje demasiado oneroso.

Pienso que las actitudes optimistas y pesimistas de la democracia pesan como el plomo sobre el cerebro de nosotras y nosotros, quienes vivimos en el marco en apariencia incuestionable del dominio capitalista, de la sucesión de gobiernos

semiprogresistas y semiregresivos. La izquierda se debe un debate explícito y teóricamente articulado sobre la democracia, de sus condiciones históricas, de sus potencialidades y de sus restricciones para la reconstrucción de una izquierda radical, democrática y socialista. El capitalismo no es destino, y como ya se ha dicho, todo lo que existe merece perecer.

Aceptar las exigencias de un “largo plazo” para reconstruir la izquierda y el movimiento social de una clase trabajadora cada vez más amplia, pero distinta al imaginario de un sujeto condenado a adquirir una autoconciencia socialista, es algo bien diferente a una actitud derrotista y resignada. Constituye una spinoziana asunción del materialismo en política.

Capitalismo, populismo e insignificancia

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Insignificancia: algo que tiene poco valor, también algo sin sentido, in-significante. Milan Kundera, en *La fiesta de la insignificancia*, oscila entre ambos significados; pero también suma un tercero: quitarle el grave peso de la seriedad a la vida, mostrando el sin sentido de ésta. En la novela participa el todopoderoso Stalin, quien viendo flaquear su poder (siente que el pueblo está dejando de creer en él), se burla de sus *acólitos* en el Kremlin, que se inclinan ante él por temor, aceptando la imposición que él realiza de una *única representación de la realidad* –excelente descripción del totalitarismo-. Stalin es el Amo de la significación, y dicta lo que es la realidad. Crea una realidad social in-significante y convierte a quienes adhieran a la misma en seres insignificantes que también han perdido la brújula de su propio sentido. Son llevados como rebaño. Tal es la tragedia del totalitarismo, que tiene por momentos ribetes de comedia dramática en la pluma de Kundera. Stalin se burla de quienes lo adoran: puede contar una historia que es evidentemente una tomada de pelo, y ellos dudan acerca de si es verdadera o no, pero no se atreven a cuestionarla. Iósif se divierte al observar que su broma genera dudas acerca de la veracidad de lo que relata. “¿Es verdad lo que nos cuenta o es una broma?”, se

interrogan los jefes. En una sociedad tomada por la insignificancia hasta el humor se ha perdido: en su lugar advienen la burla, el sarcasmo o el tomar una broma por algo verdadero.

A su vez Castoriadis, analizando el stalinismo, habló hacia mediados de los 80 de la *destrucción del lenguaje*. El estado totalitario soviético había reducido las palabras a señales pavlovianas (que generaban reflejos pavlovianos en los sujetos), habiendo perdido la dimensión *poiética*, permaneciendo solamente su aspecto instrumental. Advertía con que ello no era un fenómeno exclusivo de la URSS (sobre la cual dijo, digamos de paso, que eran 4 palabras y 4 mentiras, o sea, una señal ante la cual los sujetos reaccionaban con asentimiento sin cuestionamiento alguno pese a los datos que la realidad ofrecía) y que en Occidente ocurría algo parecido aunque de otra manera, fragmentaria. Es una década más tarde que Castoriadis hablará del *avance de la insignificancia*. La misma es el destino al cual arrastran los regímenes liberales capitalistas a los sujetos y las sociedades.

Digamos que los arrastra –entre otras cuestiones- por haber puesto en su núcleo al consumo como significación. “Siempre más” consumo, por lo tanto producción: más *desarrollo* entonces de las fuerzas productivas, sin que las preguntas de por qué, para qué, cómo, para quiénes, etc. sean siquiera formuladas. Es el consumo lo que agita la vida social: sea de objetos, actividades, conocimiento –si es que éste puede ser consumido- arte –le vale lo mismo-, etc. Hasta los lazos son tomados por el consumo, que genera así lo efímero. Ya no lo efímero como ligado a la vida, su finitud, la carencia de sentido ofrecido de antemano. Hablamos de lo efímero como lo banal. *Insignificancia y banalidad van de la mano*. Consumo y velocidad también: para mantener la tasa de ganancia e impedir su decrecimiento se debe producir cada vez más. O sea, más rápido. Producir y consumir de modo cada vez más veloz. *Estamos ante el imperio de una única significación: la del capitalismo*. En realidad es un magma de significaciones imaginarias sociales, que producen representaciones, afectos y deseos. Entre estos últimos el más importante es el *deseo de lo ilimitado*.

Así, se han creado sociedades en las cuales el entronamiento del consumo de la mano de la significación imaginaria social del capitalismo ha devenido su núcleo.

Vivir para consumir, consumir para vivir. Nada más banal ni absurdo. Pero obedece a la “racionalidad” del capitalismo. Y –decíamos- ha devenido en la única significación, también en la única representación; un haz de representaciones que anudadas dan un conglomerado de sentido. Una representación totalitaria que escapa a la mirada de los sujetos. Tal su éxito. Ha mejorado al modelo stalinista. Y ha triunfado en sociedades muy diversas culturalmente y con distintos regímenes de gobierno. *Hasta suele anidar en el seno de otra significación, la del populismo; por lo menos así hemos podido apreciarlo en su versión vernácula.*

Por supuesto que siempre hubo y habrá consumo. Ese no es el problema. Éste adviene cuando se lo propone como ilimitado y como el único objetivo de la vida social. ***Y es el consumo ilimitado como promesa de felicidad lo que hace a las sociedades y a los sujetos insignificantes.*** Y es lo que hemos relacionado como aquello que desde lo social se apoya en el modo de ser del inconsciente de la psique humana, y su deseo de que no haya límites.

Así, vivimos en una época en la cual es el consumo ilimitado el objetivo de las sociedades y los sujetos. Esto produce destrucción de sentido, pero también –como hemos sostenido- de la dimensión del afecto en la psique, afectando su función principal de figurabilidad: la transformación de la pulsión en representaciones (como las de palabra por ejemplo) y representantes afectivos. En otros lugares hemos descrito las consecuencias que esto tiene para la psique y para la clínica (El Gran Accidente: la destrucción del afecto), también en este número en Insignificancia y clínica: el paradigma borderline.

Populismo e insignificancia

Ahora bien, a qué viene la cuestión de la insignificancia relacionada con la Argentina. ¿Por qué hablamos de la continua fiesta de la misma? Si entre diversos intelectuales ha habido un acuerdo –más allá de sus diferencias teóricas- es en afirmar que la Argentina ha estado habitada por un régimen populista, para algunos un populismo progresista. Líneas arriba sostuve que *la significación del capitalismo pervive en el núcleo del populismo.* Agregaría ahora y para mayor precisión: aun en el núcleo del populismo progresista.

Uno de los máximos defensores del populismo ha sido Ernesto Laclau [1]. No me es posible realizar aquí un desarrollo crítico de sus teorizaciones – lo cual probablemente sea objeto de un próximo texto- , pero sí considero que es indispensable resaltar algunas de las mismas para poder dilucidar si hay relación entre populismo e insignificancia. Si cito a Laclau es porque su pensamiento –como dije líneas arriba- ha estado presente en diversos intelectuales como defensa del régimen argentino. Él mismo en múltiples apariciones radiales, televisivas y de periodismo escrito hizo presente sus ideas y apoyo al régimen populista gobernante. En el diálogo crítico que sostuvo con Žižek pueden hallarse núcleos de teorización que nos permitirán entender por qué planteamos la relación entre populismo progresista e insignificancia.

Adelanto que, por supuesto, el régimen que actualmente gobierna la Argentina – que no es populista (por lo menos por ahora: y no es poco decir ni gratuito que pueda haber populismo de derecha o izquierda)- perpetúa y acentúa y profundiza la insignificancia al estar animado por la misma significación, es decir, la del consumo y acumulación sin límites. Por supuesto, esto es para los que pueden, dejando al resto de la población pendiente de ese ideal e intentando por lo menos arañarlo de alguna manera. Si bien hay diferencia entre ambos regímenes, algo que los iguala es ese hecho, la promesa de felicidad ligada al consumo. Que es, justamente, una de las causas –tal vez la principal- que puso un límite al régimen anterior, ya que muchas de sus proclamas igualitarias y de justicia social se estrellaron contra el devenir de una economía que –además de ser el centro de la vida social, como lo es en el capitalismo- ha estado centrada en el consumo como horizonte de la vida de los sujetos. El aumento del mismo fue vivido desde el propio Poder Ejecutivo. En otros momentos nos hemos ocupado en El Psicoanalítico del análisis crítico del régimen populista imperante en Argentina:

Así, Germán Ciari en Límites del progresismo cristinista, decía:

“La debilidad de las reformas, las dificultades para la gestión (desastrosa en áreas tan caras a la población más vulnerable como transporte público, control de la inflación y energía), las alianzas con sectores de poder enquistados en el conurbano bonaerense y las provincias, la persistencia de una política impositiva regresiva y

multiplicadora de desigualdad, la escasez de figuras políticas, de debates y de ideas, acompañado de una apuesta ciega por el extractivismo, indican en conjunto que el cristinismo se encuentra atrapado entre límites muy estrechos y tiene escasa vocación política para impulsar transformaciones de la envergadura que reclaman, al menos para la izquierda, los desafíos del siglo XXI”.

Y sostuvo María Cristina Oleaga en Paradojas esclarecedoras del progresismo populista:

“El progresismo populista, el que ahora nos gobierna, arma un escenario dividido por una falsa oposición entre “ellos” y “nosotros” que apunta a rescatar de su descomposición al actual sistema representativo democrático. El populismo es hoy el arma más eficaz del capitalismo y así fue que logró reubicarse, cual Ave Fénix, luego del bendito cataclismo del 2001/02, durante el cual asomaron las experiencias de la Autonomía, polo definido de cuestionamiento al sistema de representación tradicional.

El progresismo populista se mueve con gestos grandilocuentes y luego, entre bambalinas, acuerda de la peor manera con los opresores. Así, le paga con creces a Repsol -a pesar del robo y el envenenamiento que esta empresa ha operado sobre los territorios originarios de los Mapuches, por ejemplo; o regala los recursos a las mineras en la cordillera; o da vía libre al fracking, a pesar de todo lo que se sabe ya de sus peligros; o hace acuerdos perdidosos con los chinos que ponen en jaque una inmensa porción de territorio. Sólo cito una muestra mínima de lo que está sucediendo. Eso sí: decimos NO al Monumento a Colón, aunque para ello destruyamos parte del patrimonio cultural”.

Estas aparentes contradicciones en realidad forman parte de un discurso que sostiene y al mismo tiempo niega o tergiversa aquello que anuncia como objetivo, como ideal social. Eso genera pérdida de sentido, es decir, insignificancia. Degradación de por lo menos parte de un discurso a señales que generan respuestas reflejo, no reflexivas. Para lo cual es condición necesaria, como veremos más adelante, la idealización de un líder.

Breves acotaciones sobre Laclau

No me adentraré –como adelanté- en los desarrollos sofisticados y complejos de Laclau, basados a su vez y sobre todo en el concepto de *objeto a* de Lacan, desarrollos en los cuales no hay fisura, todo encaja a la perfección [2]. Tampoco en la polémica que tuvo con Žižek, de la cual tomaré parte de las críticas que éste le formuló. Recordemos que ambos compartieron en un inicio posiciones (Laclau prologa el libro de Žižek *El sublime objeto de la ideología*), para luego entrar en una discusión que inclusive está citada en el libro de Laclau *La razón populista*. Lo hago, insisto, por haber sido Laclau el ideólogo más destacado (hubo otros, como Jorge Alemán) del régimen kirchnerista. Personalmente creo que sus desarrollos han creado confusión, ilusiones, entrampamientos. Será necesario hacer una lectura crítica de los mismos, y ver si es posible hallar en ellos elementos positivos para pensar la sociedad y su cambio. Aunque por lo que Žižek le cuestiona, la misma no parece una tarea sencilla.

Para Žižek, Laclau no piensa que se pueda ir por fuera del sistema capitalista y de la democracia burguesa, y que, en consecuencia, lo posible son luchas particulares al interior de esta “democracia” capitalista, tratando de mejorarla, haciéndola humana [3]. También le critica que sostenga que la economía haya dejado de ser un dato central, habiendo despolitizado a la misma. Sería así el populismo a la Laclau una suma de medidas paliativas, para minimizar los excesos del capitalismo. Como si no pudiera pensarse o siquiera imaginarse otro horizonte por fuera de éste. *La Historia habría llegado a su fin*. Žižek insiste en que Laclau no le da el lugar central a la economía en la caracterización que hace del capitalismo. Perdido el lugar de determinación principal, y despolitizada, la economía pasa a ser un elemento más, siendo que para Žižek sigue siendo el principal.

Žižek, Badiou, Castoriadis, cada uno a su manera, imaginan una suerte de toma de lo real por asalto. Ir más allá de lo instituido, abrir las compuertas –diría Castoriadis- del imaginario social instituyente. Este último es el más categórico: sin desechar las luchas particulares, es necesario un movimiento generalizado de los sujetos para trascender lo instituido. Žižek considera que las luchas particulares no hacen más que debilitar el proyecto colectivo al fragmentar a la sociedad. Personalmente diría:

si esas luchas particulares no tienen en común ciertos elementos, es probable que ello ocurra.

Llama la atención que Žižek no señale algo central en el modelo, en los discursos y en el accionar de Laclau: y es que el populismo no lo es sin un líder, y sin el verticalismo que dicho líder produce y reclama. No por nada uno de los programas televisivos ligados directamente al régimen kirchnerista se llamaba “bajada de línea”. Y allí llegamos prácticamente al núcleo de la cuestión de la ligazón entre populismo e insignificancia: la idealización del líder –carismático en este caso, ya que sabemos que hay diversos tipos de liderazgo- y la organización de la masa a su alrededor, que ante la ausencia de éste se desorienta, desorganiza, paraliza y entra en pánico. Todo lo que podemos observar en estos días en Argentina. Claramente descrito por Freud en su texto sobre las masas, en el cual alertaba que, por lo contrario, cuanto más organizada era la masa más se evitaban estos fenómenos regresivos. Agrego: la posición de Laclau es la de pensar a la figura del líder que sabe leer/comprender/asumir las demandas populares, y que, habiéndose convertido en objeto causa de su deseo, –esta es una aseveración mía, por ser el líder ofrece un ideal de completud-, además “baja línea”, habiéndose transformado en Amo de la significación para sus seguidores. Aun cuando su crítica hacia Žižek es que éste pretende alcanzar a la Cosa (el objeto a, causa del deseo), no es algo diferente lo que ocurre en el encuentro con el líder. Resulta que el encuentro con La Cosa puede ser el encuentro con el/la amante, el líder, la revolución, un estado místico, etc.

Es una buena oportunidad para recordar lo que sostiene Omar Acha, en su texto La izquierda lacaniana: breve exploración:

“Según el consenso lacaniano de factura laclauiana, la izquierda posible prospera en un proyecto de “radicalización de la democracia”. O lo que es lo mismo, en la ampliación de los derechos en la sociedad civil, la participación democrática y la renegociación de la ciudadanía. (...)

El fondo político general de la izquierda lacaniana es un liberalismo democrático, de impronta republicana en algún caso, de factura populista en otro. Se parte, entonces, de una escisión entre lo social y lo político. La falta en el otro legitima la

relatividad de toda demanda y la ausencia de teleología histórica. El resultado es un programa de “radicalización de la democracia” que renuncia de antemano a la “utopía” de un cambio revolucionario. El horizonte de un reformismo advertido de los pliegues del goce y el desafío de una ciudadanía comprometida con la política no obstante al tanto de su falta constitutiva, captura la proyección de la izquierda lacaniana”.

Algo más acerca de la relación entre populismo e insignificancia: habiéndose convertido el líder en Amo de la significación, siendo su discurso incuestionable, los sujetos pierden por lo menos buena parte de su capacidad crítica y reflexiva. Sin la presencia de dicho líder no saben a qué atenerse. No estoy hablando de un estado totalitario en el cual es bajo amenaza que se produce el fenómeno de adopción del discurso instituido: aquí lo es por fascinación, por la fascinación que La Cosa produce.

Este breve desarrollo no ignora que en Argentina ha sido solamente el régimen peronista -de raigambre progresista en el caso del kirchnerismo y exceptuando al que gobernó en la década de 1990- el que ha dado algún cauce a las demandas populares y que luego de sus reiteradas caídas (a veces a través de golpes militares, como en 1955 y 1976, mediante elecciones en el caso actual), el proletariado y una buena capa de la clase media han visto perder derechos y beneficios. Así, el populismo queda encerrado (y con él jóvenes, intelectuales, militantes, trabajadores) en sus propias aporías [4]. La gran novedad actual es el triunfo de la derecha mediante elecciones, algo que nunca había ocurrido previamente.

Lo que une, entonces, al populismo progresista y a la insignificancia es, por un lado, su ligazón al capitalismo: ese modo de ser de la sociedad que hace que “todo lo sólido se desvanezca en el aire”, y con ello el sentido, generando insignificancia. También –y esto es central- el pertenecer a una posición que considera que la política se realiza de modo vertical, es decir, desde “arriba”, bajando línea (esto no es exclusivo del populismo, obviamente), en este caso mediante la figura de un líder carismático que, captando las demandas populares, las realiza, o hace el gesto de realizarlas (una puesta en escena). Todo esto acunado en un discurso cuyos

términos van convirtiéndose más en señales que en significantes que pueden retomarse críticamente. La fascinación que produce (es un semblante de La Cosa) lleva a la imposibilidad de dicha crítica.

Por cierto que en este escrito no quiero eludir la complejidad de la época y las preguntas que fácilmente pueden hacerse a partir de este desarrollo: Entonces, ¿Qué?, ¿De nada valen los esfuerzos por mejorar la vida de millones de personas que en el momento actual se encuentran mucho peor que hace pocos meses, o que han perdido derechos que habían adquirido? ¿Se trata esto de una elucidación “de escritorio” apartada de una realidad que es mucho menos pura que en cualquier teorización? ¿Acaso los últimos 12 años no estábamos mejor que ahora? Esto último es clave: sí, en parte sí, sobre todo desde el punto de vista del dinero y el consumo, también por algunos desarrollos e iniciativas culturales, educativas y científicas. El problema es que todo esto fue realizado sobre un piso de cristal bajo el cual la presión corporativa anidaba esperando el momento de quebrarlo, y – además- porque la centralidad del consumo fragiliza todo proyecto que se pretenda emancipatorio: siempre se quiere más, la frustración está por lo tanto a la vuelta de la esquina. Como ya dije: una vida individual y social centrada en el consumo –y además si este es sin límites y se propone como ideal de felicidad- produce insignificancia.

Desconocer esta realidad –que de distintas maneras hemos venido exponiendo y tratando además en diversas actividades grupales e individuales, encuentros, seminarios, conferencias, publicaciones en esta revista y en otras- agrega dificultad a poder salir de ella, la realidad de un populismo abrazado al capitalismo pero que hace guiños progresistas, para luego llegar a un callejón sin salida... No decimos que haga falta sentarse a esperar la revolución, sino que es necesario crear dispositivos que generen debate. Entre 2001 y 2003 las experiencias asamblearias –agotadas entre otras cuestiones por fallas propias, entre ellas porque no existía claridad acerca de tomar el poder administrativo/político de la sociedad, o porque no llegó a emerger de qué otra manera podía funcionar la sociedad, o porque se cayó en un debatismo indefinido... etc.- introdujeron una novedad y un germen que permanece como disposición. Es evidente que eso no alcanza para una

transformación que, a la luz de la experiencia del siglo XX, no puede ser permanente: como sostuvo Castoriadis, la democracia como régimen -es decir, la existencia de un colectivo dispuesto a cuestionar sus fundamentos de modo permanente, a estar atento a sostener principios alejados de los de la significación capitalista o de cualquier significación que tenga entre sus contenidos al dominio de una parte de la sociedad sobre la otra- dicho régimen es un régimen inestable y nada garantiza su perpetuación. En ese sentido, la democracia como régimen es una actividad: una actividad ilimitada de reflexión sobre el piso de significaciones sobre el cual se asienta la sociedad. Piso que no es de cristal, pero debajo del cual se puede apreciar y aceptar que subyace el caos, el abismo, el sin fondo de lo histórico-social, fuente de creación ilimitada, no limitada a un fin determinado. Un caos, un sin fondo, un abismo que es fuente de creación, ya que implica que no hay sentido dado de antemano, y que, por lo tanto, los hombres son los responsables de dárselo a sí mismos. La lucha por la igualdad, la libertad, la justicia, la autonomía, etc. –tales las significaciones centrales de un proyecto de autonomía- , por lo tanto, deviene incesante y es, necesariamente, inacabada. Pero puede iniciarse ya mismo. De hecho, desde la creación de la democracia hace 2500 años que se ha iniciado, y la historia bien puede reducirse a la historia de la lucha entre dos significaciones: la del dominio y explotación de una clase social sobre otras -que hace por lo menos 500 años tomó la forma del capitalismo- y la de la del proyecto de la autonomía.

Notas

[1] Laclau, E., La razón populista, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

[2] “Es sorprendente la docilidad con que se acoplan los conceptos lacanianos y el programa de una “democracia radical”. Todo ensambla sin fricciones”, Acha, Omar, La izquierda lacaniana: breve exploración

[3] Es necesario tomar en consideración la diferenciación que hace Castoriadis entre democracia como procedimiento (tal lo que ocurre en las sociedades liberales-

capitalistas) o como régimen, cuestión que será retomada más adelante en este texto.

[4] “Esto se verificaría en la historia concreta de figuras democráticas en las que una vez cuestionada, incluso moderadamente, la distribución burguesa de la renta, fueron desencadenados movimientos autoritarios de indudable fondo burgués. Fue lo que ocurrió en América Latina con los gobiernos populistas que, sin poner en debate las relaciones capitalistas de propiedad, tensionaron las relaciones entre las clases. No es que pusieran en cuestión la existencia misma de las clases, la propiedad privada ni la explotación. Por el contrario, buscaron construir un capitalismo más fuerte, más autocentrado con un mercado interno industrial complejo y un mayor consenso entre la clase obrera y, en rigor, aspiraron a tornar un poco menos injusta una realidad injusta. Esa pretensión fue arrasada en nombre de la república y la democracia”. Acha, Omar, Vivir en democracia: optimistas y pesimistas en la izquierda, en este número de El Psicoanalítico.

La repetición de las sociedades y los m(i)edos/ med(i)os

Por Daniel H. Cabrera

danhcab@yahoo.es

Las sociedades parecen envueltas en repeticiones incompletas por las que se produce una diferencia que aparece en primer lugar como lo único visible. En este sentido los medios de comunicación son una fuente de amnesia fundamental. Desde sus inicios el periodismo se ha basado en la consigna de la objetividad y la primicia. La primera esconde la necesidad de justificación para existir, como la historia, en un lugar -a la vez epistemológica y políticamente- intocable. La idea de la novedad urgente escondida en la palabra/metáfora de la primicia habla de la constante repetición de la que vive el periodismo. La novedad de un accidente automovilístico o la muerte de un famoso es la contracara de los constantes accidente y muertes. Allí donde la reflexión filosófica reflexiona sobre la condición humana o la sociología sobre los riesgos de la modernidad, el periodismo solo ve la novedad de un hecho que aún repetido de forma cotidiana alimenta sus espacios y

justifica su oficio de narrador/contabilizador de la vida cotidiana.

El sistema de medios de comunicación del mundo ha sido modificado a partir del 2004 por la irrupción de las redes sociales. En este momento tenemos un sistema híbrido de convivencia entre los medios tradicionales y las nuevas redes sociales. Uno de los elementos que cambia radicalmente es la participación de “la gente” en la discusión pública, en la formación de la llamada “opinión pública”. Algunos celebran esta situación como un momento que mejora la cantidad y calidad de la opinión de “la gente”, para otros es aumento cuantitativo y cualitativo de la banalidad. Ambos posiciones se basan en la ambivalencia de lo social y en que uno de los resultados la diferencia por repetición.

Los últimos tiempos que vive Argentina no escapan a esta modalidad de lo social. Si se revisan las tapas de los periódicos –disponibles “gracias” a internet- se podrán ver fenómenos de repetición. Se puede comparar de manera sencilla el listado de medidas económicas de mediados de los 70, de mediados de los 90 y hoy, mediados de los 10. “20 años no son nada” porque la mirada errante busca en la sombra y en “la noche todos los gatos son pardos” pero sorprende no tanto el listado de medidas que son fruto de presiones políticas y comerciales. Lo que verdaderamente sorprende son las razones por las que se justifican el voto entendido como una elección informada, libre y racional. La sorpresa tiene múltiples motivos pero solo nombraré uno.

En las sociedades modernas –en el sentido sociológico- el “progreso” y el “desarrollo” se presentan como un avance hacia lo mejor y el discurso explícito de los votantes siempre tiene el “avance” y el “progreso” como melodía y estribillo. Sobre un imaginario temporal de linealidad la acción individual aparece envuelta como la producción de una novedad fruto de la información y la racionalidad. Pero la “luz de la razón” y la información no parece iluminar la oscuridad de la manipulación de los relatos sobre “la realidad”. Aquí aparece una transliteración como fuente de sentido. Los m(i)edos juegan en las noches del alma humana para

escondese durante el día en las pantallas de los med(i)os. La discusión pública alentada por las redes sociales algunas veces expresan ese miedo como pasión política conservadora que solo parece revertirse por la otra gran pasión política que es la ira, la rabia, la indignación. Así entre pasiones conservadoras y revolucionarias la comunicación política con sus diversos instrumentos tecnológicos parece más abocada a la diferencia por repetición que al avance del progreso, sobre todo, si esa diferencia esconde el miedo y la seguridad de la nostalgia de un futuro/pasado.

Política y psicoanálisis

(tercera parte)

¿Que es “lo político”?

Por Germán Ciari

germanciari@elpsicoanalitico.com.ar

Buscando precisar lo que en la obra de Castoriadis pudiera significar que un concepto (una idea, una técnica) tuviera “dimensión política” observamos, utilizando como paño el caso (Daniel Paul) Schreber, que el magma de significaciones imaginarias sociales (SIS) que había hecho de su padre (DGM Schreber) una verdadera “autoridad” también tenía capacidad de generar condiciones para su locura, y luego que ese mismo magma se encontraba atravesado por grupos o sectores de poder cuya expresión eficiente llamamos genéricamente “política”. Buscaremos en lo que sigue continuar la tarea ya iniciada, esta vez precisando el modo en que esto que llamamos política puede llegar a colarse en el campo Psi. Para lograr especificidad presentaremos la noción castorideana de “lo político”, y utilizaremos esta vez como paño la obra de David Wechsler (D.W.) y en particular la noción de “inteligencia” que diera vida a las famosas escalas WAIS.

Lo político

“Lo político” según Castoriadis, abunda. A diferencia de la escurridiza “política” que resulta esquiva a la historia, al punto de tener que buscar con lupa su emergencia salpicada de modo discontinuo, “lo político” está (y estuvo) por todas partes.

“Antes de los griegos (y después) existían intrigas, conspiraciones, tráficos de influencia, luchas sordas o declaradas para conseguir el poder explícito (...) el legislador alegaba un poder de instituir que era de derecho divino, fuese Profeta o Rey. Invocaba o producía los Libros Sagrados. Pero si los griegos han podido crear la política, la democracia, la filosofía, es también porque no tenían ni Libro Sagrado, ni Profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai*. La política tal y como ha sido creada por los griegos ha comportado la puesta en tela de juicio explícita de la institución establecida de la sociedad...” [1]

Más allá de los debates que se han instalado respecto a la verdadera naturaleza de la democracia del siglo V, sus condiciones materiales, etc., nos interesa rescatar la cualidad de la distinción. Mientras que “la política” implica poner en suspenso el magma de significaciones imaginarias sociales (SIS) que mantiene unida a la sociedad, y lo que es más importante, alguna forma de gestión colectiva de ese magma, “lo político” resulta menos pretencioso:

Se trata de que **grupos o sectores se recorten del cuerpo social para ejercer un poder explícito, con capacidad de emitir imperativos sancionables.**

Según el autor, “lo político” no refiere al intercambio de apreciaciones diversas sobre situaciones sociales, como se propone cuando se afirma que “todo es política”, y tampoco al mero tratamiento verbal de los asuntos comunes. Para dar un ejemplo, el hecho de que se produzca un ardiente debate en un bar, podría o no colaborar con modificaciones en la subjetividad de las personas que participan de la tertulia, y de ese modo aspirar a generar cambios, alteraciones o vibraciones en relación a las SIS que animan en su conjunto, una sociedad dada. Se trata de micro movimientos que operan en lo social. Pero ¿en que momento la “charla de café” generó imperativos sancionables?

Si no lo hizo, no hay “lo político”. [2]

Ahora bien, “lo político” no puede reducirse simplemente a “Estado”. El autor recuerda que el ejercicio del poder explícito que pesaba sobre las mujeres francesas hasta el 1945 o los esclavos negros del sur de los Estados Unidos hasta 1865 era ejercido simplemente por “hombres blancos”.

Además, la Ciencia, la Técnica o simplemente el Mercado, suelen prevalecer frente al Estado en su capacidad de ejercer “lo político”. Somos testigos de ello cuando las farmacéuticas construyen manuales de desordenes mentales o las agro exportadoras sus laxas recomendaciones respecto de cual sería el nivel máximo soportable de agro-químicos en sangre. Estas empresas ejercen un poder explícito a través de la imposición de imperativos, eventualmente sancionables, en un marco en el cual el Estado es solo su silencioso *partenaire*.

La inteligencia de David Wechsler

“El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia” [3]

¿Qué miden las escalas WAIS?

Pasa con las definiciones algo similar a lo que Julio Cortázar observaba respecto de los diccionarios. Se trata siempre de alguna forma de cementerio, en tanto opera un corte con pretensión de solemnidad que cristaliza la indagación, congelándola de modo más o menos arbitrario en un tramo del recorrido. Además, las tumbas nunca logran contener el despliegue de la vida que sugieren. De algún modo, la roca siempre miente.

La inteligencia es la “Capacidad global y **agregada** de pensar racionalmente, actuar con propósito y enfrentarse de manera efectiva al medio.” [4]

Es “agregada” porque está hecha de ciertas “*abilities*” que se conjugan de modo peculiar en un conjunto. Ahora bien, si quisiéramos una definición canónica podríamos quedarnos aquí. Pero como nosotros buscamos saber a qué se refiere D. W. con Inteligencia y en tanto existen infinidad de habilidades, debemos continuar y preguntarnos:

¿Cuál es el criterio utilizado para ingresar o expulsar una “*abilitie*” del selecto grupo que en conjunto conforma “la inteligencia”?

El autor nos ofrece dos tipos de respuestas.

Las primeras -agrupables bajo la noción de “confiabilidad”- van a responder a un criterio técnico científico. Para ingresar en el selecto conjunto, las “*abilities*” deben ser medibles y cuantificables. Deben poder responder al “ideal” wechsleriano de ser buenas medidas en diferentes rangos etarios y en los diferentes grupos

seleccionados para la experimentación. Tienen buenas posibilidades las que han sido estudiadas previamente y en particular aquellas que poseen registros adecuados que atestiguan su confiabilidad (en buena parte esta condición explica el peso que otros Test -Alpha y Beta del ejército, Stanford Binet, Terman Merrill, entre otros- cargan como herencia sobre el WAIS)

Debe poder conocerse además la condición mensurable que las agrupa (ya que no se pueden sumar vacas + veteranos de Vietnam). Es el problema al que se enfrentan quienes buscan obtener entidades psico-matemáticas: ¿cómo establecer la relación -uno a uno- necesaria para poder luego sumar y restar?; problema que D. W. y los psicólogos de la época buscaron solucionar recurriendo al conocido Factor G (y otros) que, al expresar matemáticamente una correlación, indicaría que las “abilities” comparten cierta “naturaleza”, abriendo así la posibilidad de realizar con ellas operaciones matemáticas.

Estos criterios definen cuestiones importantes sobre las condiciones que operan sobre la aceptación o rechazo de una “ability”, pero no nos dicen nada respecto de lo que la inteligencia significa, o de lo que se considera una conducta inteligente o en definitiva, de lo que las escalas WAIS se dedican a sondear. Para ello debemos adentrarnos en el segundo tipo de respuestas que agrupamos bajo la noción de validez.

D. W. entiende que si queremos saber qué es la inteligencia no nos queda más remedio que recurrir a: otros test, la experiencia clínica, las valuaciones subjetivas y el trabajo experimental.

Nótese de entrada la circularidad que presentan 2 de los 4 criterios. Tomar “abilities” de otros tests esquivar la pregunta por la inteligencia y su estatuto, y en definitiva dar por bueno el criterio utilizado previamente.

Lo mismo sucede con la experimentación: se selecciona un grupo de personas del cual se conoce su nivel de inteligencia. Luego se aplican las nuevas escalas y se llega a la conclusión de que son malas o buenas medidas en función de que se ajusten a lo previamente establecido.

El criterio de la experiencia clínica va a aportar fundamentalmente los indicadores de inferioridad en los rendimientos. Si bien no puede achacársele a Wechsler -ya

que se trata de un criterio tradicional- la idea de, por ejemplo, utilizar los rendimientos de sujetos que sufren algún tipo de oligofrenia para evaluar a partir de ahí los rendimientos de sujetos promedio, en habilidades que darán cuenta de su capacidad de enfrentarse de manera efectiva al medio, nos parece cuanto menos arbitrario. Sin animo de adentrarnos en este debate nos limitaremos a señalar que lo que se considera aquí son los rendimientos bajos, lo que significaría “la falta de” inteligencia, su deterioro o ausencia.

De este modo encontramos el único criterio positivo que indicaría lo que la inteligencia es, y sobre el cual se sostiene todo el edificio WAIS: **las valuaciones subjetivas.**

Esta peculiaridad de las escalas WAIS, que las vuelve mucho mas dependientes de su entorno social de origen que de cualquier teoría de base, y que describe una zona gris oscilante entre criterios de la ciencia positiva y el liso y llano adaptacionismo [5], les ha valido a lo largo de su extensa historia, las más severas críticas así como también, los más calurosos halagos.

En parte su creador no ocultó el horizonte pragmático de su cometido, y resaltó siempre que una prueba de inteligencia que ofreciera resultados que no se ajustaran a la realidad, no seria una buena prueba.

Como vemos, nuestra pregunta inicial se traslada ahora hacia otras más definitivas e inquietantes: ¿Qué es la realidad para D. W.? Vale decir, ¿quiénes serán los encargados de dar el testimonio de de dónde se obtendrán las valuaciones subjetivas que darán sentido a lo que se llamará Coeficiente Intelectual? ¿Cuáles son los atravesamientos culturales, ideológicos o políticos de quienes con su opinión construyeron el cemento básico de aquello que las escalas prometen sondear científicamente?

La episteme que recubre la doxa

Lo que decimos es simple. Si se siguen con atención los planteos que realiza su creador, resulta mucho mas preciso decir que lo que las escalas WAIS rastrean no es “la inteligencia” sino la presencia/ausencia de ciertos aspectos valorados positivamente por la opinión de ciertas personas. Luego del trabajo científico, capaz

de construir verdaderas entidades psico-matemáticas, podrá llamarse a esos valores “*abilities*” , luego “memoria operativa” o “velocidad de procesamiento” y finalmente Coeficiente Intelectual (CI), pero ellos nunca dejaron de depender en su sentido último, de un juicio valorativo no teórico y situado socio/histórica/políticamente. En este sentido decimos que el WAIS es un sistema organizado para dar caza a una presa definida por la opinión, los ideales, valores, juicios y prejuicios de ciertas personas.

¿Quiénes?

D.W. indica que: maestros, jefes de empresas y oficiales del ejército.

La inclinación por lo homogéneo se contempla en su magnitud cuando caemos en la cuenta de que si incluyéramos a los psiquiatras (que juzgan los estratos inferiores) casi tendríamos un inventario completo de referentes de lo que Michael Foucault caracterizó como sociedades disciplinares.

De este modo vemos aparecer un fluido magma de SIS que emana de la “doxa” de sujetos que dan cuenta de un tiempo (1939-1946) y un lugar (EE.UU/Nueva York) dando vida a conceptos e ideas que resaltan y dibujan un conjunto de habilidades a partir de las cuales se construirá una noción ofrecida como capaz de juzgar, mucho más allá de los barrios blancos de los Estados Unidos, el modo en que un individuo piensa racionalmente, actúa con propósito y se enfrenta de manera efectiva al medio.

Por supuesto, no hay baremo de actualización o estandarización que pueda liberarnos del contagio que sobre las prácticas produce el fluido que tenemos entre manos. No nos referimos a algo que pueda ajustarse a los rendimientos del grupo de referencia sino lisa y llanamente a eso que hace que el hecho de que una persona pueda contestar satisfactoriamente a la pregunta ¿quién es Cleopatra? resulte una excelente medida de “la inteligencia”. Dicho de otro modo, el sentido que determina la asignación de 0, 1 o 2 puntos de las diferentes respuestas a una pregunta, se encuentra sostenido sobre la articulación entre la “*abilitie*” que este ítem mide –seleccionada a través de valuaciones subjetivas- y su potencia para dar cuenta del modo en que un individuo se enfrenta de manera efectiva al medio.

Cuando se cambia de “medio”, el sentido -sostenido sobre la articulación- se pierde (o como veremos mas adelante, se transforma).

Pero a nosotros, atentos a la dimensión socio histórica pero mucho más a la de “lo político”, no nos llama tanto la atención el carácter situado de nociones teóricas, como la evidente búsqueda de homogeneidad que tiene su raíz en la coherencia disciplinar de las valuaciones subjetivas asimiladas, se continúa en la estandarización de la prueba a partir de la construcción de grupos “puros” de los cuales se excluyó a la población negra y blanca de habla no inglesa, y se confirma en la indicación del propio D. W. que señala que lo que sus escalas sondan no es para nada “la inteligencia” en general, sino específicamente “la inteligencia **Americana**”. [6]

Llegado a este punto podemos preguntarnos: ¿Qué estatuto debemos darle al hallazgo/no hallazgo de “inteligencia Americana” en una ruca de Panguipulli al sur del Wallmapu, o en un “alto rancho” del barrio las acacias o en Berazategui? [7]

Luego: ¿Cuál es el estatuto político de esta búsqueda?

Lo político en “la inteligencia”

“En la medida en que nuestros vecinos del Sur obedezcan las leyes primarias de una **sociedad civilizada** pueden estar seguros de que serán tratados por nosotros con un espíritu de cordial y colaborativa simpatía”. [8]

La Psicología como herramienta de “lo político” desplegó uno de los capítulos mas importantes de su historia con la ola psicométrica que tuvo sus raíces en los esfuerzos de A. Binet por ordenar las subjetividades al molde del nuevo Estado Francés, se consolidó como política de disciplinamiento militar durante la Primera Guerra Mundial, se convirtió en una forma de “barrera orgánica” con su deriva en la Ley de inmigración de 1924 en EEUU (un muro selectivo, mucho mas eficaz que los de Donald Trump), y logró expansión global luego de la Segunda Guerra Mundial. En su origen, justo antes de ser aplicadas masivamente a lo largo y ancho de todo el globo, las escalas WAIS fueron desarrolladas y estandarizadas entre los años 1939-1946, es decir, en un período peculiar que desembocaría en la circunstancia única en la historia en la que un país (EEUU) pudo ostentar nada menos que el 50%

del PBI mundial, y que continuaría en los años siguientes con una expansión sin precedentes que ya no ubicaría en primer plano el poder de las armas sino la pacífica y civilizatoria bandera del **Desarrollo**.

"Fue en el día 20 de enero de 1949 que el Presidente Harry Truman, en su discurso inaugural delante del Congreso, llamando la atención de su audiencia para las condiciones en los países más pobres, por primera vez definió a estas zonas como subdesarrolladas. De súbito un concepto aparentemente indeleble se estableció, apretando la inmensurable diversidad del Sur en una única categoría - los subdesarrollados. La creación de este nuevo término por Truman no fue un accidente sino la expresión exacta de una visión de mundo: para él todos los pueblos del mundo caminaban en la misma pista, unos rápido, otros despacio, pero todos en la misma dirección, con los países del norte, particularmente los EEUU, por delante." [9]

Suponer "la misma pista" es una de las claves de articulación de los efectos políticos de las escalas de inteligencia general. Es lo que capta con la noción de "cosificación" Stephen Jay Gould (10) en su cruzada contra el hereditarismo norteamericano:

"...la cosificación de la inteligencia, por la que esta última se convierte en una entidad independiente y medible; y el supuesto — ya presente en las mediciones craneanas de Morton (ver supra, págs. 50-69) y conservado hasta la graduación universal de Jensen para la inteligencia general (ver infra, págs. 317-320) — de que la evolución consiste en un progreso unilineal, y de que una única escala ascendente, tendida entre las formas más elementales y las más ricas, constituye la mejor representación posible de dichas variaciones ordenadas. El concepto de progreso es un prejuicio muy arraigado, de antigua estirpe (Bury, 1920), y su influencia es tan poderosa como sutil, dado que se ejerce incluso sobre quienes estarían dispuestos a negarlo en forma explícita (Nisbet, 1980).[10]

Obsérvese que la clave de articulación que desencadena los efectos políticos posteriores es, en el caso de las escalas WAIS, la utilización (cosificación según Gould) del factor G, promovida por la suposición de que una correlación señala algo del orden de la causa, lo cual es completamente falso. Es el factor G el que asume

el carácter de categoría, posibilita las operaciones matemáticas entre “*abilites*” diferentes y permite dar el paso, de Test de rendimiento a Test de “inteligencia”. Paso que encubre el carácter arbitrario de las valuaciones subjetivas y habilita, por muchas medidas precautorias que incluso el propio DW haya tomado al respecto, la ambición universalista que permitió utilizar las escalas WAIS, primero como herramienta de disciplinamiento interno y luego como herramienta de coloniaje.

Es cuando tenemos en cuenta tres características básicas, 1-la elocuente promoción que buscó el anclaje institucional y su expansión como herramienta de las burocracias, 2-la antes mocionada pretensión de universalidad legitimada por el barniz de la ciencia, el progreso y la tecnología, y 3-el contraste desarrollado/retrasado que aporta una dinámica engañosa y conlleva el tinte aséptico e inexorable de lo biológico; que podemos observar la contundencia con la que la noción wechleriana de inteligencia reclama su pertenencia al grupo de las políticas de Desarrollo, lanzadas por Washington a mediados del siglo XX.

El masivo derramamiento de sangre provocado por la Segunda Guerra Mundial junto a la paridad del potencial bélico que inauguró la Guerra Fría, impuso nuevas condiciones a la sed colonial que ya no podría apagarse como antaño, recurriendo a los efluvios de la dicotomía “Civilización o Barbarie”. De ahora en más se trataría de la más elaborada “Civilización o Retraso (mental)”.

Las alianzas militares (OTAN-1949) y entre Estados (ONU-1945), los Planes de desarrollo (Marshal-1948) y organismos multilaterales de crédito (FMI-1945, BID-1959), las escuelas de economía y las diferentes disciplinas estratégicas, junto a la consolidación del aparato propagandístico massmediático dominado casi exclusivamente desde entonces y hasta nuestros días por intereses norteamericanos, darían consistencia a una Hegemonía [11] en la que las nociones de Inteligencia, Normalidad, Salud, Calidad de vida y Bienestar, condensadas en el proyecto civilizatorio resumible en el slogan “American way of life” [12], desempeñaron (y en buena medida continúan desempeñando) un papel central por su capacidad para homogeneizar las subjetividades en el sentido conveniente a “lo político”.

Hasta aquí pudimos observar el modo en que el concepto de inteligencia transpira magma de SIS y junto a él encontramos la escurridiza dimensión de “lo político”, habitándola de modo constitutivo y generando imperativos sancionables del tamaño y la eficacia del Retraso mental.

De este modo hemos definido “lo político” y observado su capacidad de reducir el Rol del psicólogo al de mero engranaje. Pero poco hemos dicho de “la política” y nada respecto al modo en que ambos se cruzan en la propuesta castorideana conocida como “Proyecto de autonomía”.

Ese será precisamente, nuestro próximo paso.

Notas

[1] Castoriadis, C. “Poder, política y autonomía” En El mundo fragmentado. Altamira, Buenos Aires, 1997. (Pag 9).

[2] Sobre lo que se entiende por “la política” y sus relaciones con “lo político” profundizaremos en el próximo capítulo.

[3] Castoriadis, C. Capítulo VI “La institución histórico social, el individuo y la cosa” En Institución imaginaria de la sociedad Vol II, Tusquest editores, Buenos aires, 2003.

[4] Wechsler, D. “La medición de la inteligencia en el adulto”, Huascar Ed. Buenos aires, 1970. (Pag 134)

[5] A propósito ver Miguel L. Martín Jorge, “Bellevue Intelligence Tests (Wechsler, 1939): ¿una medida de la inteligencia como capacidad de adaptación?”, Revista de historia de la psicología, Vol 33, Nro 3, Universidad de Valencia, 2012.

[6] ídem 4 (Pag 134)

[7] Ruca es una vivienda mapuche. Panguipulli en una comuna chilena ubicada en la provincia de Valdivia. Wallmapu refiere a los territorios de la nación mapuche. Alto rancho es un modismo utilizado en las barriadas populares de la Argentina para referirse a una linda casa. Las acacias es un barrio periférico de la ciudad bonaerense de Campana. Berazategui es un departamento de la provincia de Buenos aires.

[8] Extracto de “La doctrina Monroe” obtenido de: Boron, Atilio, “América latina en la geopolítica del imperialismo”, ediciones Luxemburg, Buenos Aires, 2012. (Pag 65)

[9] Sachs, Wolfgang; Planet Dialectics. Explorations in Environment & Development; Londres: Zed Books, 1999.

[10] Gould SJ, “La falsa medida del hombre”, ediciones Orbis, Buenos aires, 1988. (Pag 160)

[11] Según la definición que ofrece Boaventura de Sousa Santos: "La hegemonía es el conjunto de ideas sobre la sociedad e interpretaciones del mundo y de la vida que, por ser altamente compartidas, incluso por los grupos sociales perjudicados por ellas, permiten que las élites políticas, al apelar a tales ideas e interpretaciones, gobiernen más por consenso que por coerción, aun cuando gobiernan en contra de los intereses objetivos de grupos sociales mayoritarios"

Disponible en: <http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2016/01/01/la-izquierda-del-futuro-una-sociologia-de-las-emergencias/>

[12] La correlación entre la noción de inteligencia y el modo de vida de la sociedad de origen de las escalas que la miden había sido descubierta ya por el famoso Psicólogo (Mayor, por su título militar) R.M Yerkes, autor de las escalas alpha y beta del ejército, consideradas abuelas de todas las escalas posteriores. Gould indica que: “Yerkes descubrió que existía una relación directa entre los resultados medios obtenidos en los tests por los reclutas de origen extranjero y sus años de residencia en los Estados Unidos.

AÑOS DE RESIDENCIA	EDAD MENTAL MEDIA
0-5	11,29
6-10	11,70
11-15	12,53
16-20	13,50
20-	13,74

¿Estos datos no indicaban que las diferencias en los resultados obtenidos no dependían de la inteligencia innata sino de la familiaridad con el modo de vida norteamericano?“ (Idem 10, Pag 229)

Reflexiones sobre Sistema Universitario contemporáneo

Una lectura desde la formación del psicólogo

Por Luciana Chairó

lucianachairo@elpsicoanalitico.com.ar

Las siguientes reflexiones en torno a las características, problemáticas y desafíos actuales de la Universidad en nuestro país, y en particular de la unidad académica en la que me desempeño como docente (Facultad de Psicología), se encuentran condicionadas por una multiplicidad de atravesamientos; algunos propios de mi experiencia personal en el oficio de enseñar, otros relacionados con las particularidades de la institución y obviamente todo ello marcado por un momento histórico y social específico. Tengo la convicción de que la investigación, el análisis y el debate acerca del entrecruzamiento de dichas aristas, son el único modo de mantener viva mi tarea en este andar institucional.

Comencemos con una premisa que considero central para dar cuenta de la perspectiva histórica que tramará este análisis: los psicólogos/as no siempre efectuaron las mismas prácticas y dispositivos que efectúan hoy. En este sentido, la carrera de psicología no siempre pensó del mismo modo la formación de sus futuros profesionales, y tampoco fueron siempre iguales las demandas que las diferentes políticas públicas reclamaron a sus funciones. Los invito entonces a recorrer algunas de estas transformaciones para reflexionar, luego, en torno a la actualidad de nuestra formación.

Un poco de historia

La Carrera de Psicología de la UNLP [1] se crea en el año 1958, con tres ramas de incumbencia: clínica, laboral, educacional. Ya entre los años 1942 y 1955 en Argentina se produce una organización

relativamente autónoma de las “disciplinas psi”. “El proyecto político, social y económico de la Argentina en este momento histórico estaba ligado al Estado de Bienestar; el ejercicio profesional de los psicólogos/as de la UNLP estaba signada por su presencia en las áreas de educación y de trabajo, conformando, los mismos, dos de las tres ramas de la formación académica” (Catani, 2015)

Pues entonces con la creación de la carrera “(...) la psicología dejó de ser tan solo una disciplina de conocimiento para transformarse además en una profesión, con un lugar específico de formación y de legitimación académica. Hasta entonces, se había desarrollado una historia de la psicología sin psicólogos. En adelante, habría de escribirse también una historia de este nuevo grupo profesional. Durante estos años la psicología se implantaría en la cultura, (...) todo esto implicaría además una increíble difusión del psicoanálisis, que iba a instalarse como uno de los nuevos productos de consumo cultural.” (Dagfal, 2009). Dagfal también sostiene que la psicología, durante este período, aportaba al Estado los instrumentos técnicos necesarios para la implementación de determinadas políticas sociales. En este contexto, los psicólogos comenzaron a definirse como *agentes de cambio*, y es marcado el creciente desarrollo y pregnancia de las teorías psicoanalíticas.

Todo este período es interrumpido en el año 1976 por el terrorismo de Estado, el cual instala la aplicación sistemática de las doctrinas neoliberales, cuya consecuencia directa fue la transformación de las funciones del Estado y la eliminación del Estado de Bienestar. Luego, el Consenso de Washington de 1989, instalará definitivamente las políticas neoliberales de los años '90. [2]

El régimen dictatorial instaura el modelo neoliberal en nuestro país, lo cual lógicamente tuvo efectos en la formación de los psicólogos, produciéndose un desplazamiento en su rol: de *agentes de cambio social* ligados a prácticas grupales y comunitarias, a la *hegemonía de un psicoanalista pretendidamente “neutro” y “apolítico”*, que ejercería su profesión de manera individual y privada. Cuando digo

“psicoanalista pretendidamente neutro y apolítico”, subrayo el “pretendidamente” porque tal como plantearía Bourdieu (1999), es una gran falacia para el análisis del campo científico aquella posición en la que se pretende aislar una dimensión puramente política o retener una ciencia “pura”. Cualquier posicionamiento que se defina como apolítico es profundamente político.

Esta posición es aún hoy una marca registrada difícil de elucidar por parte de los psicólogos y de una carrera de grado que no cuenta con materias como Psicología Comunitaria o Teoría y Técnica de Grupos que sí figuran en programas de otras universidades públicas. De hecho, cabe señalar que la asignatura en la que ejerzo actualmente la docencia es una de las pocas materias en un plan de estudios de seis años que aborda problemáticas sociales tales como exclusión social, género, infancia, desde una perspectiva institucional y de política pública. Esto habla por sí solo del matiz que la carrera ha tomado a lo largo de la historia.

Siguiendo a Hobsbawm (1998) en el decenio de 1980 y los primeros años de la década del '90, el mundo capitalista se caracterizó por el desempleo masivo, las graves depresiones cíclicas y el enfrentamiento entre las clases bajas y las acomodadas, con ingresos limitados del Estado y un gasto público sin límite. Esa crisis, según el autor, no afectó solo a la esfera económica, sino que también se extendió a los ámbitos político, social y moral. Señala en este punto la importancia fundamental e indispensable del Estado para remediar dichas injusticias sociales y ambientales causadas por la economía de mercado.

La hegemonía del modelo económico neoliberal, en las últimas décadas del siglo XX, tuvo por correlato la crisis, o acaso el desmantelamiento del Estado de Bienestar. El contrato social que sostenía el derecho al trabajo, la lucha contra la pobreza, la protección ante riesgos individuales y sociales- seguridad social- y la promoción de la igualdad de oportunidades, es cuestionado en sus fundamentos. En esta misma línea podemos ver cómo irrumpieron significaciones colectivas, discursos y prácticas respecto del imaginario profesional del psicólogo que

alimentaron a un intelectual orgánico (Gramsci 1924) liberal, individualista y “apolítico” que consagró su labor al ámbito privado.

Con un Estado más bien Técnico Administrativo se producen entonces nuevos universos de significaciones productoras de nuevos modos de subjetivación, nuevos discursos que producen un sentido común hegemónico que insiste en la valoración de lo privado y en la devaluación de lo público.

Es recién en el año 2006 que se crea la Facultad de Psicología de la UNLP, desprendida de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, con la fuerte expectativa de construir un espacio propio en el mundo académico de la Universidad. La creación de la Facultad se situó en un contexto de política económica, tanto nacional como regional, muy diferente a las etapas de neoliberalismo.

Las nuevas políticas económicas tomadas por la región producen nuevos movimientos al interior del rol del psicólogo virando hacia una mayor implicación con las problemáticas sociales. Nuevas Políticas Sociales, enmarcadas en los DDHH, que reclaman la intervención del Estado a través de sus instituciones públicas en aquellas problemáticas sociales emergentes, fundamentalmente, en las poblaciones vulnerables: niños y niñas, adolescentes, mujeres víctimas de violencia familiar, las personas con padecimiento mental.

Estas nuevas condiciones producen que los problemas que se presentan en los diversos ámbitos públicos ya no solo se muestren resistentes a ser abordados con aquellas categorías y dispositivos pensados para la atención privada, sino que además no son acordes a la legislación específica que regula el ámbito de las políticas sociales. En este sentido, considero que la Universidad tiene ahí una asignatura pendiente ya que en muchos casos (por lo menos en lo que respecta a mi profesión) no provee de los instrumentos necesarios para poder pensar nuevos dispositivos. (Pérez E. 2010)

Esta breve reseña histórica nos permite dilucidar que el proceso de profesionalización de la psicología ha sido producto de un terreno complejo de pujas, disputas ideológicas y políticas: hubo momentos de invenciones y de reflexión crítica del perfil profesional producido por la universidad; momentos de represiones políticas, resistencias y repliegues por una necesidad de preservación de un campo y de autoconservación de la vida, a la vez que momentos de mayor grado de heteronomía, de invisibilización de las dimensiones histórico-políticas de las prácticas. Hoy se nos presenta un gran desafío: defender lo conquistado e ir por más. [3]

Decido en este punto tomar los ejes problemáticos planteados por Roberto Marengo y Carlos Giordano en *“Exordio. Cuestiones de la educación superior contemporánea”* [4] para desde allí reflexionar en torno al campo de producción científico-política de la carrera de Psicología.

1. Internacionalización:

En *Exordio. Cuestiones de la educación superior contemporánea* del libro “Políticas de educación superior por universitarios” R. Marengo y C. Giordano delimitan ciertas problemáticas para realizar un análisis del sistema universitario. Una de ellas es la *internacionalización* relacionada con varios aspectos ligados a las políticas neoliberales, a los procesos de producción científica y tecnológica, y a la formación de científicos, tecnólogos y dirigentes.

Plantean que, a partir del Proceso de Bolonia en el año 1999 el cual impulsa la creación del Espacio Europeo de Educación Superior, la política universitaria ha tomado un nuevo horizonte. Surge la idea de unificar en denominadores comunes a las universidades europeas con el objetivo de producir, para una mayor integración de las instituciones, un mejor aprovechamiento de los servicios disponibles y facilitar para una mayor movilidad de alumnos y de docentes.

En América del Sur, frente a la definición de políticas de educación superior, "...se debate básicamente sobre las condiciones de aplicación, la pertinencia en relación con la especificidad del contexto latinoamericano y a la identificación de los beneficios que este proceso promovería para la solución de los principales problemas que se plantean en las instituciones públicas de la región..." (R. Marengo y C. Giordano 2015)

Es claro que la extrapolación de modelos practicados en otros contextos sociohistóricos implica el desconocimiento y anulación de las particularidades de nuestra historia, nuestra idiosincrasia, nuestras geografías y problemáticas. Por tanto, la pretendida unificación de criterios en la actuación de las universidades y la integración internacional de alguna manera invisibiliza los procesos sociales locales y las necesidades del desarrollo nacional. Podemos suponer que esta invisibilización no es ingenua, sino que se entrama en mallas de poder donde la producción de campos científicos, con agendas propias de los espacios dominantes, construye su legitimidad en "procesos simbólicos de reconocimiento impuestos desde parámetros definidos por ellos mismos" (R. Marengo y C. Giordano 2015)

En el campo de la psicología esta tendencia se observa desde diferentes perspectivas:

-la extrapolación de saberes y dispositivos desde otros países, es decir, desde otros contextos: Francia y el psicoanálisis europeo; EEUU y las teorías cognitivo conductuales, ambos con dispositivos individuales y rígidos. Esta realidad se produce en desmedro de prácticas grupales, colectivas, comunitarias e institucionales, atentas a los problemas locales y territoriales, a las demandas de las políticas públicas de nuestra región. A esto se suma el desconocimiento y ausencia en los planes de estudio de nuestra carrera, de pensadores argentinos tanto en psicoanálisis como en psicología.

- lo anterior reviste una fuerte disputa entre quienes proponen un cambio del plan

de estudios, ligando el modelo económico productivo a la formación de psicólogos que puedan trabajar en ámbitos laborales, comunitarios y grupales, y quienes – detentando el lugar dominante en este campo– sostendrían estrategias de conservación que apunten a asegurar la perpetuación del orden científico establecido al cual pertenecen (Catani 2015). Tomando a Bourdieu, podemos señalar que la lucha política en el interior de un campo depende en gran medida de la estructura del propio campo, que no se mantiene inmutable, sino que se reconfigura de manera constante por la lucha misma. Parafraseando a Gramsci, la hegemonía más que un “estado permanente” es momentánea; de hecho, lo que es continuo en el dominio histórico y social, es la *lucha* por la hegemonía, más que su excepcional consagración. Con lo cual estas disputas dadas en el marco del campo de la psicología son las que mantienen viva, de alguna manera, su producción de saberes y prácticas.

Por lo tanto, la internacionalización implica el riesgo de perder pertinencia para los problemas locales en la subordinación a intereses definidos en otros contextos de producción.

En este punto considero que es fundamental el rol de los intelectuales del campo de la psicología para devolver las particularidades perdidas y trabajar en los desacoplamientos producidos por tales extrapolaciones.

Parafraseando a Varsavsky, el falso dilema que se nos plantea en ocasiones es: ¿seguimos funcionando como engranajes del sistema, dando clases y haciendo investigación ortodoxa con parámetros extranjeros, o abandonamos el oficio y nos dedicamos a preparar el cambio del sistema social como cualquier militante político? En este punto coincido con el autor en que esta alternativa extrema es inútil e improductiva, y que el desafío en todo caso es trabajar en el oficio de la docencia, ejerciendo nuestra función de intelectuales orgánicos con el compromiso de dar discusión, producir crítica y nuevos saberes-hacer desde el interior de cada aula.

2. Privatización:

En Argentina, cuyas políticas de Estado sostienen la gratuidad como emblema de los estudios superiores de grado y mantienen la iniciativa pública en la cobertura, no se observa con total claridad la fuerte tendencia hacia la privatización de la Educación Superior Universitaria de muchos países latinoamericanos.

En lo que respecta al campo de la psicología, ya he desarrollado en la primera parte de este trabajo cómo la práctica privada y liberal ha sido y aún es hegemónica dentro de la profesión y, obviamente, dentro de la formación de grado. Se enseña a trabajar en el ámbito privado del consultorio y se imparten pocas o nulas herramientas para el diseño de dispositivos y abordaje de nuevas (o viejas) situaciones sociales emergentes (violencia de género, procesos de marginalización, abusos sexuales infantiles, desmanicomialización, etc.), para enfrentar las demandas que las nuevas legislaciones y políticas públicas nos hacen y las cuales, en muchas ocasiones, desbordan los dispositivos hegemónicos tradicionales. La psicología, al abandonar el espacio público para atrincherarse en lo privado, al abandonar el terreno de lo educacional o laboral señalado en sus orígenes, privatizó sus prácticas y sus teorizaciones e invisibilizó una perspectiva histórica social como fuente de producción. Esto llevó a que muchos psicólogos se convirtieran en intelectuales funcionales al sistema neoliberal.

Quisiera resaltar también un punto que señala el texto *Exordio*: “Privatización y selectividad van de la mano en estos diseños que mantienen un vector gravitante sobre el sistema al que suelen asociar con parámetros de excelencia y calidad, aunque esto opera más como un recurso propagandístico de la actividad privada que como una realidad tangible”. Aquí me gustaría plantear cómo todo lo anterior se relaciona con el arancelamiento de los cursos de posgrado, maestrías o doctorado. En este punto la Facultad de Psicología también es terreno de debate y disputa respecto de dicha tendencia a la privatización de la formación. Sobre todo teniendo en cuenta el alto nivel de selectividad que produce actualmente contar o

no con dichas instancias de formación a nivel curricular para acceder a cargos dentro de la academia; incluso para sostener un cargo de ayudantía simple. La privatización y la selectividad van de la mano en los concursos y en la consagración de especialistas, magister y doctorandos.

3. Jerarquización:

Michel Foucault nos dirá respecto a la producción de *saberes universitarios*: “a partir de fines de del siglo XVIII y principios del siglo XIX, (...) aparece algo que es como una especie de gran aparato uniforme de los saberes, (...) la universidad, tiene en principio, una función de selección, no tanto de personas (que en esencia es muy importante después de todo) como de saberes. (...) Papel de selección de la universidad, selección de los saberes (...) la aparición de algo como la universidad, con sus prolongaciones y sus fronteras inciertas, se comprende entonces a partir del momento en que se efectúa justamente esa disciplinarización de los saberes, su disciplinamiento” [5]. Veremos cómo esta definición aún hoy tiene vigencia en el imaginario y en muchas de las prácticas de nuestra Universidad.

En relación con los dos puntos anteriores surge el escalonamiento jerárquico. Las políticas neoliberales han dejado sus marcas (y quizá actualmente volverán a subrayarse) en lo que respecta a las estrategias de homogeneización, las cuales procuraban señalar deficiencias y virtudes bajo una lógica de premios y castigos, lógica descalificadora y dañina para el sistema educativo en general.

El único criterio en este contexto es el cuantitativo, desoyendo de causas y consecuencias concretas.

La academia, en este sentido, oscila entre producir elites “de excelencia” que se alejan de la realidad social y que cobran un valor casi sagrado en el imaginario colectivo, y, por otro lado, producto de las políticas económicas del mercado, profesionales o intelectuales pragmáticos para los que la ciencia no es más que un negocio rentable cuando se pone al servicio de quienes detentan el poder. El exitismo, el prestigio que otorga el capital simbólico, el figurar entre los académicos

reconocidos justamente por encontrarse inmerso en dicha lógica, catapulta el despliegue de un compromiso social y político como el que remarca una y tantas veces Varsavsky.

Este autor, y podemos relacionarlo con la jerarquización de los saberes, señala que el desafío es poner en duda el conocimiento científico. Si la ciencia es considerada el tipo de conocimiento más importante que hemos desarrollado y criterio último para definir lo verdadero y lo falso, lo que es valioso y lo que es útil, pues la apuesta es descompletar tal saber. Agrego, desacralizarlo para alejarlo de los dogmas, de las religiones, de las sectas y acercarlo a la humanidad. “Entonces, ese estatus del conocimiento científico superior a los demás saberes debemos cuestionarlo y debemos intentar valorarlo en el marco de cómo se aprovechan o cómo se despliegan otros saberes entre los colectivos sociales, que son al final de cuentas los que están incorporados en los procesos de transformación social. Es en estos grupos sociales distintos a los académicos, donde existen otras manifestaciones de conocimiento, otras manifestaciones de saberes que no son científicos, que son muchísimo más importantes, muchísimo más efectivos a la hora de definir fines” (Varsavsky)

La asignatura Psicología institucional, donde me desempeñé como docente, justamente tiene como objetivo central la elucidación y la reflexión crítica de todos aquellos instituidos tanto a nivel epistemológico, como metodológico y teórico. Apunta a inscribir en procesos histórico sociales los discursos y las prácticas de los/as psicólogos/as en tensión con naturalizaciones y lógicas deterministas que obturan el análisis. Pues bien, “casualmente” es una materia que dura un cuatrimestre dentro de los seis años de carrera. Lo institucional, lo social, lo comunitario como territorio de incumbencia del psicólogo/a tiene que disputar constantemente su espacio para agrietar de alguna manera la jerarquización y la privatización en los saberes y en las prácticas que aun hoy son hegemónicas. Esta territorialización marginal de los saberes y sus prácticas consecuentes es un elemento clave para leer la distribución del poder en esta institución.

4. Mercantilización:

Actualmente, las diferentes mutaciones del sistema económico político de nuestra sociedad han producido un proceso de mercantilización al cual la ciencia no es ajena. La sociedad contemporánea, de una u otra manera, alienta el conocimiento globalizado y la economía de la información como significaciones centrales (especialmente en lo que a educación atañe). Así como la mercantilización en auge coloca al saber cual otro objeto más a consumir, perecedero y fácilmente reemplazable por nuevos y más especializados saberes, la formación y el desarrollo profesional implican la “compra” de capacitación constante para no quedar por fuera de los circuitos de mercado; la formación docente no escapa a estas redes de consumismo generalizado, en las que se moldean subjetividades utilitaristas y procedimentales en todos los actores institucionales.

El conocimiento científico actúa en el contexto actual como un “modelo de negocios”, apartado de otra gran cantidad de fenómenos socioeconómicos. Nuestras principales universidades han avanzado en una mimesis profunda con el comportamiento que caracteriza la ciencia en los países más desarrollados.

El conocimiento, entonces, toma valor de cambio y se configura como una mercancía que supone un espacio social de intercambio. Y ahí vamos muchos de los psicólogos/as de nuestra universidad a publicar y producir material en los medios de difusión del conocimiento de los países desarrollados, lo cual es una manera de entregar nuestro esfuerzo intelectual, justamente a dinámicas que no nos son propias (Catani 2015)

Un posible proyecto

Para ir cerrando este trabajo, algunas preguntas insisten ¿Cómo producir alternativas frente a este modelo hegemónico? ¿Cómo recuperar los sentidos de una ética regional o local que valore las problemáticas de nuestra sociedad y de nuestra universidad?

Retomo estos interrogantes porque soy una convencida de que cualquier transformación que uno se proponga comienza con una pregunta, incluso con una incomodidad epistemológica, metodológica, ética o política. Algo nos hace ruido y por ello nos disponemos a buscar otros horizontes.

Entiendo a la institución universitaria como una instancia privilegiada de articulación entre las problemáticas propias de nuestra sociedad y el Estado. En este sentido, la concibo como un espacio óptimo para el despliegue de las condiciones de posibilidad que habiliten la producción de transformaciones sociales (con sus consecuentes materializaciones formales, entre ellas legales, diseño de políticas públicas) y subjetivas.

Considero que la formación no es una transmisión ascética de saberes, sino una oportunidad para operar sobre los modos de subjetivación ya instituidos y dar lugar a nuevos posibles. Por lo que cualquier decisión desde nuestro lugar de docentes, investigadores o extensionistas estará ligada a un hacer ético y político. [6]

Pues bien, tengo claro que algunas respuestas a los problemas que plantee y a las preguntas que he retomado las encontraré en el hacer, pensar y sentir concreto de los intelectuales, de los docentes y de todos aquellos agentes que hacen ser a la universidad.

Para pensar en la posibilidad de un cambio en el perfil de los psicólogos/as, por ejemplo, considero que es importante revisar nuestros planes de estudio, nuestras prácticas, pero también los imaginarios que construimos y sostenemos. Implicaría una profunda reflexión crítica sobre nuestra historia y sobre aquello que proyectamos y queremos para nuestra profesión.

Es decir, somos los sujetos sociales quienes animamos las instituciones. Y eso es bueno porque nos permite cambiarlas, pero también nos enfrenta a un mayor compromiso y a una mayor responsabilidad.

Algunos de los interrogantes que nos deja Varsavsky: ¿Quiénes son los sujetos sociales que orientan el esfuerzo científico, tecnológico y de innovación? ¿Qué problemas se resuelven? ¿Qué valores se producen y entre quiénes se distribuyen esos valores que se producen? ¿En qué medida rompemos con la idea de que sólo los académicos son los productores de conocimiento? ¿Cómo y dónde se concretan los procesos de generación, difusión y uso del conocimiento? ¿Cómo traducir el escenario de la ciencia en política pública concreta? [7]

Es un desafío superar los dogmas, las creencias, los estereotipos, las costumbres intelectuales que hacen de la ciencia y la tecnología un espacio aparentemente neutro, aparentemente universal, aparentemente más allá de la política, de la ideología, aparentemente sólo allí para ser usadas, sólo allí para su correcta aplicación.

Nuestro problema se resume, entonces, en la siguiente pregunta práctica política: ¿de qué manera ayuda la ciencia actual a sostener el sistema social actual?

Considero, para finalizar, que la apuesta para tal transformación es la creación de un espacio en el que se produzcan agenciamientos colectivos para la elucidación del tiempo histórico y social que nos toca afrontar, para interpelar las propias experiencias y prácticas y lograr, tanto en los docentes como en los estudiantes, un tránsito universitario donde se respire buen trato, miramiento, ternura y la autonomía suficiente para cualquier producción que se pretenda ética.

Los docentes somos grandes responsables de la producción de subjetividades al interior de la Universidad. Somos formadores de discursos y prácticas, somos hacedores de afectos y actitudes, de posiciones. Considero que debemos comprometer nuestro empeño en la ardua tarea de crear las condiciones para la reflexión y la política al interior de nuestro espacio áulico, que en el marco de todo este contexto se convierte en una trinchera más que valiosa para crear contienda a las hegemonías cristalizadas. La resistencia a la burocratización, a la

mercantilización, a la extrapolación de modelos extranjeros, a la procedimentalización de nuestra tarea, a la despolitización de nuestros saberes y a la mortificación imperante en la práctica, es un desafío más que intenso cada vez que nos disponemos a la tarea de enseñar.

Notas

[1] Universidad Nacional de La Plata

[2] Catani J. P. Formación de psicólogos. Una mirada retrospectiva y elementos para una prospectiva en “Políticas de educación superior por universitarios”. Marengo, R; Giordano, C. y Caminos, C. (coordinadores). Ed. EDULP Editorial de la Universidad Nacional de La Plata; La Plata, 2015

[3] Fragmento del Proyecto de Investigación Los Psicólogos en el ámbito Público: Ayer y Hoy. (2012) Dirigido por la Psic. Edith Pérez. Unidad ejecutora: Cátedra de Psicología Institucional. Facultad de Psicología, UNLP.

[4] Marengo, R; Giordano, C. y Caminos, C. (coordinadores) Exordio Cuestiones de la educación superior contemporánea en “Políticas de educación superior por universitarios”. Ed. EDULP Editorial de la Universidad Nacional de La Plata; La Plata, 2015

[5] Foucault, M. “Defender la Sociedad” Curso en el Collège de France (1975-1976). Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As, 2000

[6] Chairó L., D’Agostino A. y Lavarello M. L Propuesta Pedagógica y política: Reflexiones sobre la articulación teórico práctica. Libro de cátedra. Psicología institucional / Edith Pérez ... [et.al.] ; coordinado por Edith Alba Pérez - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2014. E-Book: ISBN 978-950-34-1138-4

[7] Mantegari C. Estudio preliminar. Ciencia, política y cientificismo, Oscar Varsavsky. 2014

Bibliografía

Castoriadis, C. El avance de la insignificancia, Ed. EUDEBA, Bs. As, 1996.

- Fernandez, A. M y Cols. Instituciones estalladas, Ed. EUDEBA, Bs. As, 1999.
- Filippi, G. (2010) "Trabajo y subjetividad: ¿el nuevo sujeto laboral?" Publicado en *Psicología y Trabajo, una relación posible*. Eudeba. Bs As.
- Freud, Sigmund Recordar, repetir y elaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II), en: *Obras completas*, vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 9.ª edición, 1996, Freud S. Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II) (1914)
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Obras Completas, Amorrortu Ed. Tomo XXI, Buenos Aires, 1993.
- Bourdieu, P. (1999). "El campo científico". En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Buchbinder, P. (2005). *Historia de las Universidades Argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires. La invención del Psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- Gómez, M. F. (2015) *Nuevo Escenario para la Formación Superior en Psicología en el marco de la sociedad del conocimiento en "Políticas de educación superior por universitarios"*. Marengo, R; Giordano, C. y Caminos, C. (coordinadores). Ed. EDULP Editorial de la Universidad Nacional de La Plata; La Plata
- Gramscie A. (1924) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ed. Grijalbo, México.
- Hobsbawn, Eric. (1998). "Vista panorámica del siglo XX" (pp. 11-26). En *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Revista Digital: "Aquí Estamos". Número 4, año 2010
- Mantegari C. *Estudio preliminar. Ciencia, política y científicismo*, Oscar Varsavsky. 2014
- Varios autores. *Ciencia y revolución homenaje a Oscar Varsavsky*. Ed. Ministerio del poder popular para la ciencia y tecnología 2007

ARTE

Rescatando a Lubicz Milosz

Poesía y pensamiento

Por Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

A la memoria del poeta y traductor Lysandro Z.D. Galtier
“Sóplame la palabra envuelta de sol, la palabra
grávida de cólera de este peligroso tiempo.”

O.W. de Lubicz Milosz

Oscar Wladislas de Lubicz Milosz nació el 29 de mayo de 1877 en Cereja, dominio de Mehilev perteneciente a su familia desde el siglo XVIII, en la Lituania histórica. Los Milosz (cuyos nombres heráldicos son: Lubicz-Bozawola, quiere decir “Voluntad de Dios”), y se remontan al siglo XIII. Estas tierras legendarias, que la revolución rusa del año 1917 y las particiones territoriales del 19 habrían de arrancarle para siempre.

El padre del poeta fue un hombre de una inteligencia vivaz y “trastornada”; despótico, caballeresco, generoso, violento y romántico a la vez. Antiguo oficial de un regimiento de la Guardia que abandonó tempranamente el ejército para explorar las selvas africanas y dedicarse luego, sucesivamente, a la alquimia y a la aeronáutica.

La infancia de Milosz en el espacioso castillo de sus antepasados, está encuadrado entre un preceptor y una gobernanta. Sólo los domingos y a la hora del almuerzo, se le permitía a Milosz ver a sus padres; e inevitablemente, cuando esa fecha llegaba, su sola presencia en el amplio comedor provocaba las iras del padre y las réplicas hostiles de la madre.

Es tal la exasperación y tan amargo el sinsabor que aquellas escenas dramáticas le deparan que, en 1909 y ya en París, a raíz de una discusión con su padre, Milosz intenta suicidarse de un tiro de revólver. Entre ese padre tiránico y esa madre siempre azorada, el poeta creció en un clima de constante estupor, parecido al sueño.

A la edad de 11 años sus padres lo llevaron a París y lo inscriben en el Liceo de Janson de Sailly, donde termina sus estudios superiores obteniendo la gran medalla de plata de la Alianza Francesa. En 1896 ingresa en la Escuela de Lenguas Orientales y en la Escuela del Louvre, donde estudia, durante tres años, la epigrafía hebraica, aramea y asiria, bajo la dirección del célebre traductor de la Biblia, el profesor Eugene Ledrain. Entre 1902 y 1906 pasa una temporada en sus tierras de la Rusia Blanca para regresar luego a París.

Muertos sus padres, y poseedor de una cuantiosa pero efímera fortuna, se consagra durante varios años a realizar viajes de estudios filosóficos y literarios en Alemania, Rusia, Polonia, Inglaterra, Austria, Italia, España y en el norte de África.

En 1916 entra en la Oficina de Estudios Diplomáticos dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores. En 1918 es designado para llenar las funciones de redactor diplomático de la delegación lituana en la Conferencia de la Paz. En 1919 es destacado como representante diplomático de Lituania en París, cargo que desempeña hasta su muerte.

En 1931 se naturaliza francés. Ese mismo año se le otorga la Cruz de la Legión de Honor de Francia y poco más tarde es condecorado por su país con el título de Gran Oficial de la Orden del Gran Duque de Gediminas.

Su obra múltiple y diversa, sustenta una calidad y densidad interior siempre extraordinaria. Comprende, entre 1899 y 1938, unos treinta títulos, entre los que se destacan:

Las siete soledades (1906) – Los elementos (1911) – Miguel de Mañara (1912) obra de teatro, misterio en seis cuadros. – Mefiboset (1913) tragedia bíblica en tres actos. – Poemas (1915) – Adramandoni (1918) – La confesión de Lemuel (1922) – Los libros de poemas metafísicos: Ars Magna (1924) – Los Arcanos (1917), y los de ensayo Los orígenes ibéricos del pueblo judío (1932) – Las claves del Apocalypsis (1938).

Milosz pertenece a esa categoría de hombres y de poetas como Proust, Rilke, Pessoa o Machado, seres que en cierto modo sobreviven a su expresión y la sobrepujan. Figuras en quienes se encarna una realidad ignorada. Una especie de “milagro” une sus personas, sus vidas, su presencia y lo que hay de más sutil y de más extraño en sus obras. Son algo más que poetas: se diría que son la revelación misma de la poesía.

Milosz fue un verdadero precursor, uno de los iniciadores y propulsores del movimiento literario que erigió a Apollinaire en jefe de escuela. Más de un eco de ese acento inalienable, de su tono, resuena en los poemas del autor de Alcoholes. Sus meditaciones y pensamientos, esencialmente metafísicos sobre el movimiento, lo conducen, poco antes de 1916, al descubrimiento de la ley espiritual y física de la relatividad universal. “Al descubrimiento de la materialidad del espacio vuelto sinónimo de relación de los móviles”, adelantándose así a la revelación que hiciera un año más tarde el genio de Einstein.

Desde 1927 Milosz no ha de escribir más poemas. No obstante lo cual, a fines de 1936, da a conocer un último texto: “Salmo de la estrella del amanecer”, traducido por primer vez en la Argentina, por Lysandro Galtier.

Consagrado desde su juventud a la exégesis, a la filología y a la prehistoria, Milosz se entregó de lleno durante sus últimos años a la “construcción” de un puente entre lo visible y lo invisible. En este sentido, Milosz es uno de los grandes solitarios del

arte, que a través del camino de la soledad permaneció fiel a la “ley de la luz”. Recorrió el mismo camino transitado antes por poetas-filósofos-visionarios como: Pitágoras, Dante, Novalis, Hoelderlin, Swedenborg o Blake. Y como ellos, supo que hay mucho más de lo que sospechan nuestros sentidos. Al decir de Adolfo de Obieta “toda su obra es la de un lúcido hijo del misterio”.

Milosz murió de un ataque de angina al pecho en su retiro de la rue Chateaubriand, al promediar la noche del 2 de marzo de 1939. Sus restos fueron inhumados en el cementerio de Fontainebleau. Así lo recordó Galtier, miembro fundador de la “Association Les Amis de Milosz”, en el artículo “Reencuentro con Milosz en Fontainebleau”, publicado en el Diario La Nación el 11 de agosto de 1957: “...La casa donde murió Milosz está actualmente cerrada. Los que compraron ese inmueble no han vuelto. Y quizás es mejor que así sea. Un grave silencio la habita, sin embargo. Yo he tirado de su llamador para decir ¡presente! a sus fantasmas, y el alambre gastado del llamador, al romperse, hizo que éste quedara en mi mano. Es sólo un tosco llamador de hierro forjado..... Yo lo he traído conmigo y cuando lo tomo entre mis dedos siento que la mano de Milosz está en la mía.”

El mundo que describe Milosz en la mayoría de sus poemas, es un mundo donde el hombre no es ya el solitario sino la soledad, ni el abandonado sino el abandono, ni el condenado, sino la condenación. Así en su “Sinfonía de Septiembre” nos dirá:

“¡Bienvenida seas, oh tú, que el eco de mis propios pasos,
desde el fondo del oscuro y frío corredor del tiempo,
sales a mi encuentro!
¡Bienvenida seas, soledad, madre mía! “

Soledad-Madre, una hipótesis deslumbrante que Novalis y Rilke no hubiesen desechado. Y como uno de los tantos “poetas de Dios”, Milosz –según expresó en su “Canto del Conocimiento”-, veía el mundo de los arquetipos y los describía a través de la palabra poética: “la palabra envuelta de sol”, precisa y luminosa del lenguaje del pensamiento.

Milosz, confería a la imagen poética, en su realidad específica, un dinamismo que proviene de una ontología propia. Las imágenes poéticas que creó Milosz, nos dan siempre un tono exacto y la medida propia de su ser. Así adquiere sentido la ambición afirmada del poeta de reconciliar el arte, la filosofía y la religión con la ciencia. Al respecto cabría señalar que el movimiento general de la poesía francesa durante el siglo pasado puede verse como una rebelión contra la versificación tradicional silábica. Esa rebelión coincide con la búsqueda del principio dual que rige al universo y a la poesía: la analogía.

Lo que el crítico Jean Bellemin – Noël llamó: Milosz y “el demonio de la analogía”. No olvidemos que la historia de la poesía moderna es una sorprendente confirmación del principio analógico.

El poema es un sistema de equivalencias, como ha dicho Roman Jakobson: rimas y aliteraciones que son ecos, ritmos que son juegos de reflejos, identidad de las metáforas y comparaciones. En la poesía de Milosz la analogía concibe al mundo como ritmo, y todo se corresponde porque todo es esencialmente ritmo. La analogía como una sintaxis cósmica: si el universo es un texto o tejido de signos, la rotación de esos signos está regida por el ritmo.

El mundo es un poema nos dice Octavio Paz, y a su vez, el poema es un mundo de ritmos, pensamientos y símbolos.

Correspondencia y analogía no son sino nombres del ritmo universal.

Tanto lo visible como la literatura son infinitos. El estilo es visión. En la filosofía y en la literatura, las "ideas" crecen lateralmente, brotando de raíces ocultas. Una obra literaria lograda significará que nada puede ser como era antes. Como la metafísica (y Rilke), nos manda cambiar nuestra vida. El arte nos enseña la más enigmática de las propuestas: el hombre es una cuestión para el propio Dios. De esa cuestión no somos nosotros los dueños. Comenta George Steiner, en su libro de ensayo *La poesía del Pensamiento* (del helenismo a Celan).

Lo cierto es que el poeta del pensamiento Milosz y el físico-matemático Einstein, por distintos caminos, estaban preocupados por "el secreto de la cosa". Es así que el mismo Einstein declararía luego que "ningún camino lógico conduce al descubrimiento de las leyes elementales, y que solamente hay el camino de la analogía, ayudado por el sentimiento de un orden que yace detrás de la apariencia".

El pensamiento y la analogía, en la poesía de Milosz, vuelve habitable al mundo. A la contingencia natural y al accidente opone la regularidad; a la diferencia y la separación, la semejanza. En su poesía de pensamiento, la analogía sería el puente verbal que permite al poeta, sin suprimirlas, reconciliar las diferencias y las supuestas oposiciones. Esta concepción, supone que la analogía es el efecto de una acción voluntaria del espíritu, como si el "verdadero poeta", al considerar indispensable una comparación en un momento dado de su discurso, buscara en la serie virtual de comparables el que le conviene. Así adquiere sentido, el tratamiento especial que Milosz da a conceptos tales como "imagen", "símbolo", "metáfora", "correspondencias", "conocimiento" y "pensamiento", así como las consecuencias de esa actitud en el campo de su escritura poética. Analogía sobre la que se basan los conceptos expuestos en sus poemas "metafísicos", articulados con una teoría poética: como la suma entre el nivel filosófico y el nivel literario. Milosz autoriza esa "operatoria" cuando afirma en su gran poema *Cántico del Conocimiento* (1918), con el que inaugura sus preocupaciones filosófico-poéticas, que algunos "sustantivos no son ni los hermanos ni los hijos sino los padres de los objetos sensibles". Hay pues un doble registro de signos: el que relaciona nuestro lenguaje corriente con lo que por comodidad llamamos "lo real" (real ilusorio, fenomenismo, como lo llama Milosz) y el que en el más allá de este mundo fenoménico convertido en signos, vincula la apariencia material a un "proto-lenguaje" (que en cierto modo para Milosz, sería "la palabra de Dios", la palabra poética).

Ambos lenguajes se relacionan el uno con el otro por medio de un “referente” pero que es todo lo contrario de un absoluto: ya que Milosz pretende instaurar un verdadero pensamiento poético de la Relatividad. En este sentido, recupera el vocabulario de Swedenborg para relacionar un mundo “celestes”, un mundo “espiritual” y un mundo “natural”. Esta construcción, facilita el establecimiento de juegos y correspondencias entre los distintos niveles de significación. No es casual que las palabras claves del pensamiento de Milosz sean: Lugar, Movimiento, es decir Relación y Nada (que no tiene que ver con el vacío, que es anterior a la noción misma de espacio). Etimológicamente, aná/logo significa: lo que se obtiene remontándose al “logos” es decir al motivo, al patrón, al modelo. A Los Arcanos (1927), en el decir poético de Milosz.

En este sentido, el poeta Raúl Gustavo Aguirre señalaba a propósito de Heráclito que no resulta fácil discernir entre lo poético y lo filosófico y se preguntaba si “no será, acaso, una señal de que (...) la poesía está volviendo a los orígenes, allí donde el lenguaje de la belleza, el de la verdad y el de lo sagrado son uno solo”. [*]

La analogía es la ciencia de las correspondencias, su principio poético. Incluso, el “pensamiento analógico poético” podría describirse entonces como la estrategia (la astucia) de Milosz para con la trascendencia. El recurso de la poesía para enfrentarse a la alteridad. Dentro de este esquema, escribir un poema es descifrar al universo sólo para cifrarlo de nuevo. El juego propuesto por Milosz es infinito: el lector repite el gesto del poeta: la lectura es una traducción que convierte al poema del poeta en el poema del lector.

De ahí que el “pedido poético” con que abre este doble recordatorio, al poeta Milosz y a Lysandro Galtier, su traductor, también sea el nuestro:

“sóplame la palabra envuelta de sol, la palabra
grávida de cólera de este peligroso tiempo”.

[*] Osvaldo Picardo, Poesía de Pensamiento (Palabras e ideas), ensayo preliminar al libro Poesía de Pensamiento. Una antología de Poesía Argentina. Ediciones Endymion, Madrid, 2015.

Dos poemas en traducción de Lysandro Z.D. Galtier

DESPERTAR

En un país de infancia recuperada entre lágrimas,
En una ciudad con latidos de corazones muertos
(todo un arrullador surco de latidos de latidos de vuelo,
De latidos de alas de los pájaros de la muerte;
De chapaleos de alas negras sobre el agua de muerte),
En un pasado fuera del tiempo, enfermo de arrobamiento,
Los gratos ojos dolidos del amor arden todavía

Con un fuego manso de mineral rojizo, con un triste encanto,
En un país de infancia recuperada entre lágrimas....
Sin embargo, el día llueve sobre el vacío absoluto.

¿Por qué me has sonreído en la gastada luz,
Y por qué y cómo me has reconocido,
Extraña muchachita de angélicos párpados,
De reidores, azulados, suspirantes párpados,
Hiedra de noche estival sobre la luna de las piedras?
¿Y por qué y cómo, no habiendo jamás entrevisto
Ni mi rostro ni mi duelo, ni la miseria de los días,
Me has reconocido tan de pronto,
Cálida, musical, brumosa, pálida, amada?
¿Por quién morir en la noche inmensa de tus párpados?
Sin embargo, el día llueve sobre el vacío absoluto.

¿Qué palabras, qué músicas terriblemente caducas
Se estremecen en mí con tu presencia irreal,
Sombria paloma de los días lejanos, tibia, bella?
¿Qué músicas en eso se estremecen durante el sueño?
¿Bajo cuáles frondas de soledumbre antiquísima,
En qué silencio, en qué melodía o en qué
Voz de niño enfermo volver a encontrarte, oh bella,
Oh casta, oh música escuchada en el sueño?
Sin embargo, el día llueve sobre el vacío absoluto.

CUANDO ELLA LLEGUE....

Cuando ella llegue, ¿habrá gris o verde en sus ojos,
Verde o gris en el río?
La hora será nueva en este porvenir tan viejo,
Nueva pero tan poco novedosa.....
¡Antiguas horas en las que se ha dicho todo, visto
Todo, soñado todo:
No os imagináis cómo os compadezco....!

Habrà entonces otro hoy y ruidos de ciudad
Tal como los de hoy y siempre – ¡duras experiencias!-
Y olores –según la estación- de septiembre o de abril.
Y un falso cielo, y nubes sobre el río.

Y palabras –según la ocasión alegres o sollozantes
Bajo cielos que se regocijan o que lluevan,
Porque nosotros habremos vivido y simulado
-¡ay!- ¡tanto y tanto

Cuando ella llegue con sus ojos de lluvia sobre el río!
Y habrá también (voz del hastío, risa de la impotencia)
El viejo, el estéril, el seco momento presente,
Pulsación de una eternidad hermana del silencio;
El momento presente, tal como este momento.

Ayer, hace diez años, hoy, dentro de un mes,
Horribles expresiones, pensamientos muertos,
Pero, ¡qué importa!
Bebe, duerme, muere, es preciso liberarse de sí mismo
De una u otra manera...

AUTORES

Cornelius Castoriadis

Xiros (*)

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

El sonido del teléfono me despertó de la modorra en la cual me hallaba hundido, esa tarde de junio en la cual intentaba seguir las jugadas de uno de esos aburridísimos partidos de Mundial de Football de Francia. "No sabés, soñé con Castoriadis". La frase de Leonor terminó de despabilarme. Sentí, confieso, algo de envidia. Pero no tanta como para relatarles lo que ella me dijo que soñó. Cortamos y continué mirando sin ver lo que se desarrollaba en el campo de juego. Me dejé ganar por un extraño estado de ensoñación, bruscamente interrumpido.

Porque ocurre que él está bajando del estrado, enciende un cigarrillo antes que se agote el aplauso que corona su anteúltima conferencia. Solo, camina entre la gente. Mi intención es preguntarle algo, pero nada me sale, pasa a mi lado, y en realidad todo lo que se me ocurre es preguntarle por qué fuma tanto, con esa tos ... no le digo nada. Nunca le diré nada a Castoriadis, que con su calva, su paso viváz y campechano, su mirada vital, su voz grave y límpida se me aparece, ahora, junio de 1998, por detrás mío en lo que debiera ser el patio de mi casa y que ahora es una

isla griega, justo al mediodía. Para más exactitud, es Xiros. Me siento deslumbrado por la luminosidad, por el inesperado sonido del mar, por la visión de los pescadores en la orilla junto a las barcazas, por las figuras de hermosas mujeres que van hacia la sombra, pero sobre todo estoy sobresaltado por la presencia de este hombre a quien veo luego de que haya tocado mi hombro, cuando me doy vuelta. Está fumando, y viste una especie de bata, como si recién hubiera salido del agua. Unas ridículas chancletas de color rojo lo protegen del calor infernal que viene desde la arena. Me mira, me sonrío; yo, demudado, lo observo. El sonido de un avión sobrevolando la isla es lo único que altera una visión que dura varios minutos. Me doy cuenta que, haciendo caso a un gesto suyo, lo sigo hasta un lugar a la sombra, donde nos acomodamos entre unas rocas. "Y bien - me dice - tal vez ahora pueda hacerme aquellas preguntas que no se animó a formularme aquel mediodía". Yo siento que el campo visual se reduce como si estuviera a punto de desmayarme; sé que ese hombre ha muerto, que todo esto es imposible, pero aún así ocurre. Me río, nos reímos. Es mi oportunidad, y no quiero dejarla pasar. El hombre se ve divertidamente impaciente ante mi silencio, y entonces me dice: "Sólo veinte minutos, tenemos ese tiempo, ni un segundo más".

Y yo sigo ahí, tengo frente mío a Castoriadis, el griego. El que a los doce años quedó deslumbrado por la filosofía y el marxismo, y a los quince militaba en la ilegal juventud comunista mientras luchaba contra el nazismo; a quien sus compañeros no lo delatarán aunque estén en la sala de torturas. Se irá del Partido Comunista griego por considerarlo un aparato burocrático, y se unirá al trotskismo el tiempo que dure su propio cuestionamiento de la lectura que éste hace de la URSS, a la que considera ya en esa época (año '45, a sus 23 años) un régimen capitalista burocrático total y totalitario. Perseguido por el emergente stalinismo y por el fascismo, condenado a muerte, este hombre que parece dictarme todo esto sin pronunciar palabra, se va a Francia, donde se hará más griego todavía. Allí insiste, se une al trotskismo, hasta que fundará el grupo y revista Socialismo o Barbarie. Cuarenta números después, año 1967, habrá profundizado lo suficiente sus críticas al stalinismo, trotskismo, leninismo. Llegado a este punto, rompe definitivamente

con Marx y el marxismo. Mucho de Mayo del 68 se inspiró en Castoriadis, en su intransigencia libertaria. Pero esto es ignorado hasta por los estudiantes que en él se inspiraron, porque recién obtendrá la ciudadanía francesa en los setenta. Hasta allí se verá obligado a escribir con seudónimos, dada la radicalidad de su pensamiento y por lo tanto el riesgo de ser deportado. Así escribe como Pierre Chaulieu, Paul Cardan, Jean Delvaux. Crítico del existencialismo, del estructuralismo y de gran parte del horizonte intelectual y político francés. Sartre dijo de Castoriadis: "estaba en lo justo, pero en el momento equivocado". Y Castoriadis de Sartre: "tuvo el honor de estar equivocado, en el momento justo".

Alzo la vista, se encoge de hombros y me dice: desde hacía unos años que estaba en análisis, mucho antes ya me apasionaba Freud tanto como me costaba seguir siendo marxista. Es que Marx había cometido un pequeño olvido: el de la dimensión del individuo singular, y no contemplaba que lo sociohistórico es producto de creación imaginaria, que existe un imaginario colectivo anónimo, radical, instituyente y constituyente. Marx sigue siendo un hegeliano que reemplaza el espíritu por las fuerzas productivas: es un racionalista. Para él la técnica tiene un desarrollo autónomo y es el motor de la historia, mira la historia con ojos capitalistas, postula una naturaleza humana cuya principal motivación es económica.

De este modo, el proyecto emancipatorio - que por supuesto que es previo a Marx - se contaminó con el imaginario capitalista de la racionalidad técnica y organizacional. Además Marx le otorgó al movimiento obrero una dimensión pseudo religiosa. El era feliz: creía haber encontrado en el proletariado a la vez al sujeto de un movimiento efectivo y al portador de valores que eran los que él quería. Pero así se desentendió de pensar cuestiones como, por ejemplo, qué decir si el movimiento efectivo del proletariado es nazi o consumista. Pensaba que había una fatalidad del progreso... Estos y otros de sus pensamientos hicieron un importante aporte al totalitarismo que se desarrolló e implementó con Lenin.

Insisto, Marx no pudo ver esa capacidad que tienen los colectivos humanos de hacer surgir de modo inmotivado - aunque sí condicionado - formas, figuras, esquemas nuevos que son creadores de mundos. Eso que hizo que el mundo griego se poblara de dioses y ninfas, que el mundo hebraico sea un producto de la acción de dios, o que el mundo capitalista sea un mundo dedicado a la expansión indefinida de las fuerzas productivas. Los colectivos toman lo que existe, para crear formas nuevas, impredecibles; producen en un determinado momento una ruptura de las significaciones imaginarias para dar lugar a lo nuevo. Esa ruptura y aparición de nuevas significaciones es creación: es lo mismo que hacen los artistas. Fue así que los griegos constituyeron su polis utilizando la mitología. Los griegos, la Revolución Francesa, los movimientos obreros libertarios de este siglo muestran la aparición de la imaginación del colectivo, de su capacidad instituyente.

Pero lo que pasa es que las sociedades, tanto como los sujetos, tienden a cerrarse, a buscar soluciones dentro de sus propios elementos. ¿Sabe lo que pienso que quedará de Marx? (me hace esta pregunta a mí, que estoy entre el apabullamiento y la extrema lucidez, mientras hago esfuerzos enormes por no desconcentrarme por lo absurdo de la situación, ni por la bellísima imagen de una bellísima griega que huye del sol hacia la espuma tibia de la orilla) ¿Sabe cuál será su legado?. Nos enseñó que debemos ver a la sociedad como una totalidad, funcional y a su vez desgarrada. Y también nos lega el llamado político: el asunto no es escribir una nueva utopía, sino tratar de buscar en el movimiento efectivo de los hombres lo que permite transformarla para otro futuro. Por lo demás, su idea de que se podrían eliminar mercado y moneda es una utopía incoherente. Pero comprenderlo no nos conduce a avalar la omnipotencia del dinero ni a creer en la "racionalidad" de una economía que nada tiene que ver con un verdadero mercado y que se parece cada vez más a un casino. Decir que no hay sociedad sin producción y consumo no implica que estos deban erigirse como los fines últimos de la existencia humana.

Le decía, entonces, que entré en contacto con el psicoanálisis a principios de la década del sesenta. Aprecié que con Freud todo esto podía ser pensado de otra

manera, lo esencial de su planteo sigue siendo verdadero, lo que es necesario es que, ciertamente, hay que ir más lejos. Porque la sociedad no es ni se constituye solamente con prohibiciones!. A pesar de lo que cierta lectura de un texto como "Tótem y Tabú" pueda hacer pensar a algunos psicoanalistas apresurados, y aún también de los equívocos del propio Freud. La sociedad no puede pensarse como el resultado de dos prohibiciones ... una simple prohibición no puede crear nada, sino apenas reglar algo. Porque en la creación y existencia de las sociedades hay un contenido positivo casi infinito, no meras prohibiciones.

Y en relación al mito del asesinato del padre, no podría nunca ser relacionado con la fundación de la sociedad si no incluyera el pacto de los hermanos. El asesinato del padre no es nada y no conduce a nada sin ese pacto. El de Tótem y Tabú es un mito que apunta a hacer pensar, en términos psicoanalíticos, la institución de la sociedad como sociedad entre iguales (esa misma sociedad de la que Freud dice, en esa misma obra, que es la realidad). Los psicoanalistas no ven más que el asesinato del padre e ignoran el juramento de los hermanos de renunciar a su omnipotencia, no matar a otro, no querer más, para cada uno, a todas las mujeres de la hermandad. Por otra parte, la asunción de la filiación no puede hacerse sino por la asimilación de la limitación del padre, por el hecho de que el padre es padre entre otros padres. Y que hay algo, la colectividad y su institución, que es más general y que lo supera.

Y cuando los psicoanalistas hablan de la "ley" y lo "simbólico", borran la sociedad instituyente y reducen la sociedad instituida a una colección de reglas muertas, frente a las cuales el sujeto (para ser "estructurado") debe hundirse en la pasividad. Bueno, Ud. sabrá que he sido fuertemente crítico para con el estructuralismo, como en su momento lo fui con el existencialismo...

A mi entender el psicoanálisis lo que permite pensar es la posibilidad, en lo colectivo, de que los hombres puedan plantarse frente a los fundamentos de su sociedad, que dejen de pensar que las leyes que los regulan fueron creadas por dioses, por héroes canonizados, o por el mercado. Que se atrevan a salir de la cobardía de pensar que

otro ya hizo las leyes por ellos. Eso les permitiría arribar a una autonomía, salir de la alienación, de la heteronomía. Es notable el paralelo con un proceso psicoanalítico: el sujeto, librado a su imaginación, va al encuentro de sus fundamentos, no para reverenciarlos, sino para enterarse de sus causalidades, y entonces, lúcidamente, decidir. Decidir aunque sea seguir igual, pero decidir, y no entregarse a un poder del que muchas veces ni siquiera sabe que está allí. El psicoanálisis es en ese sentido un instrumento maravilloso. Piense en lo siguiente: Ud. le pide a alguien que abandone su pensamiento racional - que siempre es el pensamiento determinado por las significaciones imaginarias colectivas que a Ud. le llegaron desde su familia, la escuela, la universidad, el trabajo, los medios masivos, etc. - entonces, le pide que abandone su yo oficial, ese socialmente conformado, para dar rienda, a través de sus asociaciones libres, a su imaginación radical, que es la que hace estallar certezas, cuestionadora de todo lo dado. Ud. le propone un ejercicio de la libertad. Y voy a decirle algo: parte de la descomposición de occidente es debida a la peste psicoanalítica, a como el discurso freudiano lleva a pensar y cuestionar los fundamentos. La maternidad, la paternidad, la sexualidad, el odio, fueron puestos en primer plano por Freud y desmistificados, desarticuló de algún modo la sacralizada familia burguesa al mostrarnos el drama edípico. Ha tenido profundos efectos haber demostrado las profundas tendencias de los sujetos, todo lo no oficial de la subjetividad. Que es justamente lo que Marx ignoraba, al decirnos: el poder está allí, hay que ir y tomarlo derrocando a los amos que lo custodian, todo lo que hay que hacer es tomar conciencia, que es la conciencia obrera. Freud se reirá de esto: el amo está en Uds., nos dirá, y Uds. no hacen más que recrearlo a través de sus identificaciones inconscientes, con su superyó y sus ideales.

En este sentido vengo sosteniendo que el papel de la educación es fundamental, porque es imposible que todo el mundo se psicoanalice, y además no tendría ningún sentido. Pero siempre y cuando la educación devenga una auténtica paideia, promoviendo la creatividad, la libertad de pensar y pensarse. Y esto nada tiene que ver con reformas educativas como se ven aquí y allá, que han logrado producir una

educación instrumental, técnica, al servicio de la industria, a la orden del mercado. Se trata de otra cosa: de que los estudiantes puedan enamorarse del amor que sus docentes tienen por el conocimiento, por su sed de saber y su desconfianza en las certezas. Una paideia es aquella capaz de sostener y respetar el derecho de los alumnos a formular la siguiente pregunta: ¿por qué y en qué punto lo que Ud. me enseña es interesante o importante?. Me gustaría mucho que alguien refute la idea de que la verdadera educación consiste también en alentar a los alumnos a tener el coraje y la capacidad para plantear este tipo de preguntas y para argumentarlas. La mira de la pedagogía es, primero, la instauración de otro tipo de relación entre el sujeto reflexivo y su inconsciente, es decir, su imaginación radical y en segundo lugar, la liberación de su capacidad de hacer y de formular un proyecto abierto para su vida y trabajar en él. Por eso la pedagogía es el lazo esencial entre el individuo y lo colectivo: porque, ¿cómo podría haber una colectividad reflexiva sin individuos reflexivos?

La necesaria prohibición de los deseos originarios de la subjetividad va acompañada, en las sociedades heterónomas, de la prohibición de los pensamientos, el bloqueo del flujo de representaciones, el silencio impuesto a la imaginación radical. Prohibir el pensamiento también aparece como la única manera de prohibir los actos, ocasionando una mutilación de la imaginación radical. Queremos individuos autónomos, capaces de una actividad reflexiva propia, y los contenidos y los objetos de esta actividad no pueden ser provistos más que por la imaginación radical de la psiquis. Porque es allí donde se encuentra la fuente de la contribución del individuo a la creación sociohistórica; entonces, una educación no mutilante, una verdadera paideia, es de capital importancia.

La imposibilidad del psicoanálisis y de la pedagogía consiste en que ambos deben ayudar a los seres humanos a acceder a la autonomía, al mismo tiempo que - o pese a que - ellos absorben e interiorizan las instituciones existentes.

Pero primero los docentes deben amar lo que hacen, creer en la importancia de su tarea. Y sabemos bien que, hoy por hoy, esto no es lo que ocurre.

Y esto es porque estamos en un momento de crisis de las significaciones que nos habían mantenido unidos hasta ahora. No tenemos un nosotros. Cada uno está en lo suyo tratando de salvar lo propio, dejándose seducir por el canto de sirenas del consumismo - en el mejor de los casos - o matándose por conservar el trabajo que es amenazado constantemente por esta suerte de nuevo terrorismo que es el desempleo. Y si las significaciones de nuestra sociedad vacilan, es porque el capitalismo tenía su contrapeso, en las significaciones del proyecto de autonomía, que le obligaron a hacer un sinnúmero de concesiones: tope a las horas de trabajo, vacaciones, jubilación, pleno empleo, salud, educación laica gratuita y obligatoria, etc., todo aquello que hoy se desmorona dejándonos con la exclusiva compañía de las significaciones del capitalismo. Entonces, al no tener un nosotros, los papeles socialmente desarrollados por todos nosotros están en crisis, en crisis de sentido: ¿o no es lo que les ocurre a los jueces, los docentes, los obreros, los psicoanalistas, los científicos ...? Su función ha perdido sentido, porque lo valorizado es consumir más, tener más, disfrutar más. Esto es lo que yo digo acerca de que el proceso identificador está en crisis.

El atronador ruido de las turbinas del avión que sobrevuela la isla interrumpe a Cornelius, que alza su mirada hacia algún punto del océano y así permanece unos minutos, tal vez horas o siglos. Lo suficiente como para que yo pueda volver sobre todo lo que ha dicho, me sobreponga al impacto del encuentro. Y piense.

Y pienso que Castoriadis, el griego, pone en el centro a la autonomía. Esa es la finalidad de la política, la educación, el psicoanálisis. Pero esta autonomía es expresión de algo que él reinventa: la imaginación. Eso que dice que Freud no se atrevió a mencionar pese a estar en el núcleo de su concepción del psiquismo (porque los sueños, la fantasía, los síntomas son impensables sin la imaginación, lo mismo que la asociación libre). Algo ante lo cual tanto Kant como Aristóteles también retrocedieron. La liberación de la imaginación radical es lo que lleva a la autonomía si sobre el producto de dicha liberación puede luego volverse reflexivamente. Y esto equivale a cuestionar todo determinismo: para Castoriadis la historia no tiene sentido, no es la evolución del espíritu ni de las fuerzas productivas,

ni la de la ciencia ni la de los deseos de Dios. Son las significaciones imaginarias sociales, producidas por la imaginación radical social instituyente, las que marcan los diferentes momentos de la historia al alzarse frente a lo instituido; lo instituyente versus lo instituido. Castoriadis está lejos tanto del funcionalismo como del estructuralismo, porque implican las significaciones una autoalteración y una autoinstitución irreductibles tanto a lo físico, lo psíquico y lo biológico. Es un magma de significaciones creadas de modo anónimo y conjunto lo que hace que existan musulmanes, cristianos, nacionalistas, nazis. El deseo de Cornelius es que los pueblos tomen conciencia de que ellos crean sus culturas, su horizonte histórico social. Y su apuesta es a la creación de instituciones al servicio de la autonomía, que puedan producir individuos autónomos. Justamente lo que este hombre indoblegable bajo el sol implacable del mediodía griego me dice cuando cesa el trueno de la máquina alada.

La autonomía, dentro del dominio del pensamiento, es la interrogación ilimitada; que no se detiene ante nada y que se pone ella misma constantemente en causa. Esta interrogación no es una interrogación vacía; una interrogación vacía no significa nada. Para ser una interrogación que produzca sentido, hace falta que deje como provisoriamente incontestables un cierto número de términos. De otro modo es un simple punto de interrogación, y no una interrogación filosófica.

Lo propio del hombre no es la lógica, sino la imaginación irrefrenada, defuncionalizada. Esta imaginación es la que permite que el pensamiento reflexivo pueda existir, por lo tanto también que pueda existir una ciencia y aún un psicoanálisis. Porque el ser humano es Caos, Abismo, Sin Fondo en tanto ser de imaginación e imaginario, creación no predeterminada que superpone al Caos un Cosmos. Esto es el elemento poiético del ser humano, del que la razón misma es un retoño. Cuando el hombre organiza racionalmente no hace más que reproducir, repetir o prolongar formas ya existentes. Pero cuando organiza poiéticamente da forma al caos, y este dar forma al Caos (que es tal vez la mejor definición de cultura), se manifiesta con una claridad impactante en el caso del arte. La creación implica una cierta indeterminación en el ser, lo que es, está abierto. Es la capacidad de

hacer surgir lo que no está dado, ni es derivable, combinatoriamente o de otra forma, a partir de lo dado.

La esencia del hombre no es la racionalidad ni la lógica, que nunca permitirán imaginar un nuevo axioma. Todo esto se opone a lo que siempre se ha dicho de que el hombre es un ser lógico: en realidad es un ser loco. Lógica es lo que se comparte con los animales. En el humano predomina el placer representativo sobre el de órgano, es decir, la imaginación. (Tenemos el claro ejemplo de como en el hombre se desligan la sexualidad y la reproducción, porque no hay un objeto canónico de la sexualidad para el humano como en los animales. Hay así un estallido del psiquismo animal, subsistiendo parte importante del mismo).

Mientras escucho a Cornelius Castoriadis, la escena parece haberse visto apoderada por un súbito vértigo, como si en el Olimpo tuviera lugar una discusión doméstica de esas que generan huracanes en el mundo de los mortales. Pero él permanece imperturbable. Por un momento pienso en el huracán que debe haber sido su lazo con Piera Aulagnier ...

Le decía hace un rato, no se si llegó a escucharme, que entiendo que la modificación de toda sociedad pasa por la creación de instituciones, que al ser interiorizadas por los individuos, faciliten del mejor modo posible el que puedan arribar a su autonomía individual tanto como su participación efectiva en todo poder explícito de la sociedad: pero una cosa es el poder explícito, y otra el que surge de la incorporación que los sujetos hacen de la institución de la sociedad a través de sus significaciones. Estas hacen al modo de pensar, sentir y actuar de los sujetos.

Y para mí la clave es la dominación, el poder, mucho más que la explotación. Por eso mi preocupación por la autonomía en el sujeto y en la sociedad. En la sociedad la autonomía depende de que se establezcan democracias. Pero volvemos al mismo punto: los sujetos deben entender que ellos son los creadores de las leyes que los gobiernan, que ellos las instituyen todo el tiempo.

Claro que esta es una época de conformismo generalizado, tal vez esto sea lo que mejor resuma el estado de la sociedad actual. Y conjuntamente con esto, el rechazo de toda noción de mortalidad. Se ha perdido el sentido trágico que nos señalaran los griegos, el límite que debe ponerse a la desmesura, a la hybris. Porque yo pienso que la democracia griega si en algún lugar se hace presente y nos transmite sus secretos, es en la tragedia. La democracia, como pensamiento de los límites, implica un régimen basado en la libertad, y por lo tanto, en el riesgo. En ella el pueblo puede hacer cualquier cosa, pero debe saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia, como pensamiento, es necesariamente ateo. No necesita de la existencia de un dios, y asume que en el "más allá" no existe nada relevante para nuestros problemas. El ateísmo es el único pensamiento humano que asume realmente el significado de la muerte, que rechaza cualquier forma de esperanza: al no haber vida después de la muerte ni un dios, somos libres de obrar y pensar en este mundo. Entonces, una sociedad autónoma solo puede advenir a partir de esta convicción tanto profunda, como imposible, de la mortalidad de cada uno de nosotros, y de nuestras obras.

Ahora un extraño silencio se posa sobre nosotros y la isla. El mediodía está más resplandeciente aún, el aire más liviano, el calor mismo se hace sorpresivamente amable. Desde la ventanilla del avión que se acerca a la isla, Marini recuerda a Felisa, a Lucía, a Carla, mientras observa la escena en Xiros, la playa, las rocas, y a medida que la nave se inclina suavemente sobre su derecha, distingue dos personas entre las rocas y, más allá en la orilla, una mujer. Las redes de los pescadores yacen junto a las barcazas. Y apenas sobresaliendo de una de ellas, observa su propia imagen, la de un hombre que mira como se acerca el avión que romperá el silencio de Xiros en segundos. A casi doscientos metros, esa figura que asoma de la barcaza me resulta familiar, pero Castoriadis interrumpe mi esfuerzo en reconocerla cuando me pide fuego para su cigarrillo. Como no tengo, seguiré hablando con el cigarrillo apagado en la boca, luego de un breve gesto de fastidio.

La democracia es ciertamente un régimen trágico. Debe hacer frente a la cuestión de su autolimitación. La tragedia es un llamado constante a la autolimitación, ya que es la exhibición de los efectos de la hybris, y más que eso, la demostración de que pueden coexistir razones contrarias (es una de las lecciones de Antígona) y que no es obstinándose en la razón como se hace posible la solución de graves problemas que pueden aparecer en la vida colectiva. Pero por encima de todo, la tragedia es democrática en el hecho de que conlleva el recuerdo constante de la mortalidad, a saber, de la limitación radical del ser humano.

En la actualidad, el sentido trágico se encuentra perdido, banalizado. En la intelectualidad campea un relativismo absoluto, se proclama que todo es un relato. Pero dígame: si todos los relatos son lo mismo, ¿en nombre de qué condenar el "relato" de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el "relato" hitleriano?.

El actual es un momento de descomposición que se ve en la desaparición de significaciones, amenazadora para la sobrevivencia del sistema mismo. Se derrumba la autorrepresentación de la sociedad: pero ocurre que no puede haber sociedad que no sea algo para sí misma; que no se represente como siendo algo. La sociedad actual no se acepta como sociedad, se sufre a sí misma; se hace tediosa para los sujetos la participación en ella.

Nadie sabe qué es ser ciudadano, siquiera lo que es ser hombre o mujer, los roles sexuales se disolvieron, ya no se sabe en qué consiste eso. La desintegración de los roles tradicionales debiera revelar el avance de los individuos hacia la autonomía y contiene los gérmenes de una emancipación. Pero hace un tiempo que vengo señalando la ambigüedad de sus consecuencias. Tenemos derecho a preguntarnos si esto no se traduce más en la desorientación y la anomia que en la eclosión de nuevos modos de vida.

No sabemos como será el futuro. Lo que yo pienso es que puede haber, hubo, y esperamos que haya nuevamente, sociedades sin Estado, es decir, sin aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y dominándola. El Estado es una creación histórica que podemos fechar y localizar: Mesopotamia,

Este y Sudeste asiáticos, Meso-América precolombina. Una sociedad sin un Estado de tales características es posible, concebible, deseable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el cual han caído tanto Marx como el anarquismo.

La salida de la situación actual será indisociable de un nuevo gran movimiento históricosocial, que reactivará la democracia y le dará a la vez la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige. Lo que nos perturba es la imposibilidad de imaginar concretamente el contenido de semejante creación.

La filosofía nos muestra que sería absurdo creer que alguna vez agotaremos lo pensable, lo factible, lo formable, así como también sería absurdo poner límites al poder de formación que siempre yace en la imaginación psíquica y en el imaginario colectivo. Pero ella no nos impide comprobar que la humanidad atravesó períodos de debilitamiento y letargo. En el fondo, se trata en gran medida de salir de la ilusión moderna del progreso, de la historia como acumulación de las adquisiciones o procesos de racionalización. Porque el tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción. Y la única acumulación que hay en la historia humana, a largo plazo, es la de lo instrumental, lo técnico, lo conjuntista identitario. Incluso, ésta no es forzosamente irreversible. Liberarse del fantasma de la inmortalidad - o en su forma vulgar, de un "progreso histórico" garantizado - es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador.

En la medida en que, mucho o poco, esto dependa de aquellos que tienen una relación directa y activa con la cultura, si su trabajo sigue siendo fiel a la libertad y a la responsabilidad, entonces, ellos podrán contribuir a que esta fase de letargo sea lo más corta posible. Pero, sobre todo, el porvenir depende de la actividad de la enorme mayoría de los seres humanos. No se puede más hablar en términos de una clase privilegiada, que sería por ejemplo el proletariado industrial, que ha quedado, luego de largo tiempo, reducido dentro de la población. Podemos decir, en revancha, y esto es lo que yo digo, que toda la población, salvo el 3% de

privilegiados en la cima, posee un interés personal en la transformación radical de la sociedad en la cual vive.

En cuanto a mí, precisamente porque tengo un proyecto que no abandono, estoy obligado a tratar de ver lo más claramente posible la realidad y las fuerzas efectivas en juego en el campo históricosocial. Hay momentos en la historia en los que todo lo que se puede hacer en lo inmediato es un lento y largo trabajo de preparación. Nadie puede saber si estamos atravesando una breve fase de letargo de la sociedad, o si estamos entrando en un largo período de regresión histórica. Pero no soy impaciente. El hecho de que yo luche es lo que tiene sentido, no el hecho de que de aquí a dos siglos exista una sociedad perfecta.

Cornelius, el griego, hace una breve pausa. Su cigarrillo - enésimo cigarrillo - sigue apagado. Sigue hablando, pero algo extraño ha ocurrido: habla en algo que supongo es griego, inentendible para mí, mientras gesticula. De golpe desvía su mirada hacia mi izquierda, de donde, mientras giro mi cabeza, veo avanzar la mano de alguien que con un encendedor le ofrece fuego. Entonces reconozco al sujeto de la barcaza, quien con su figura interminablemente alta se ha acercado hasta esta suerte de espejismo. Le habla de la continuidad de los parques, de la Maga y los cronopios, y de esta sociedad atascada en una autopista del sur. Castoriadis le responde en griego, algo que, curiosamente, yo entiendo: la imaginación al poder!. Ríen a carcajadas. Pero ya el avión inicia su caída en el Egeo, el ruido de un trueno hace que lo que estoy presenciando se desarticule como una imagen en el agua golpeada por un guijarro.

Cuando vuelva a quietarse veré que aún no terminó el primer tiempo. Apago la tele, enciendo la computadora, y escribo y escribo, hasta este punto.

[*] Nombre de una isla griega, donde transcurre la acción del cuento de Julio Cortázar La isla a mediodía, sobre el cual he escrito este trabajo, a modo de variación. Fue leído en ocasión del encuentro de julio de 1998 "El pensamiento

como interrogación permanente", co-coordinado con Leonor Zapolsky. Publicado en Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política. Biblos, Buenos Aires, 2003.

Insignificancia y autonomía (*)

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Ante el avance de la insignificancia - nuevo modo de la alienación que caracteriza a la sociedad actual - nos reúne la apuesta por la autonomía. Es decir, la apuesta al poder de la imaginación de crear e instituir nuevas formas de lo social y nuevas formas de la subjetividad. Castoriadis sostiene que el hombre es un animal loco, un ser de imaginación, y que eso es lo que le permite pensar. La autonomía es posible mediante la expresión de la imaginación radical, pero sometida siempre a reflexión. Esta primacía de la imaginación cuestiona el pensamiento determinista. Porque la imaginación es lo que no puede ser explicado, no puede reducirse a una causa: es creación.

La psique y la sociedad demandan lo mismo: un sentido garantizado mediante un cerco que lo hace inexpugnable. La autonomía es también y sobre todo la lucha permanente contra ese cerco: la imaginación es lo que permite saltarlo. Dentro del mismo se erige el Amo de la significación: sea en la psique, sea en la sociedad. Este Amo dicta el sentido de la sociedad, de la realidad, y también del sujeto. El camino hacia la autonomía es el de la destitución del mismo, sea psíquico - como lo permite el psicoanálisis -, sea en la sociedad - tarea de la política. Esto es posible mediante la reapropiación del colectivo de su poder instituyente. Ambas actividades, el psicoanálisis y la política, implican la liberación de la imaginación radical y la reflexión sobre sus productos.

Ahora bien: la autonomía no es una utopía, tampoco es arreglárselas solo, ser independiente o tener un yo autónomo. Autonomía no es autismo. Es siempre con el otro, siempre lo involucra. La autonomía siempre es un proyecto, por lo tanto,

siempre es algo inacabado. La autonomía es una actividad. En el pensamiento es actividad de interrogación ilimitada apelando a un nuevo modo de la lógica, la lógica de los magmas, que implica establecer una relación no excluyente entre la racionalidad y la imaginación, entre la determinación y la indeterminación. En el psicoanálisis es actividad de autoalteración en la psique al cambiar la relación entre y dentro de sus instancias, al poder entrar el sujeto en conexión con su imaginación radical, y su capacidad de cuestionar lo dado; en la política es actividad de cuestionamiento de lo instituido y de autoinstitución explícita de instituciones ligadas a la autonomía, que incorporadas por los sujetos, permitan producir sujetos y regímenes autónomos. En la creación artística es poder asomarse al abismo, a la ausencia de sentido garantizado, reconocimiento de que el sentido es creación humana. Para estas actividades es necesario el surgimiento de una subjetividad reflexiva y deliberativa.

Piera Aulagnier, ha sostenido algo que entiendo que excede al psicoanálisis, y que bien puede orientar nuestra tarea durante este Encuentro. Ha dicho que «la teoría psicoanalítica puede y debe decir qué tipo de relación la sociedad debe poder establecer y preservar entre ella y las personas que la integran» para que esto no implique un riesgo psíquico para los sujetos. Otro tanto podemos demandarle a la filosofía, el arte, la paideia, la economía, la política, etc., en lo relativo al modo en el cual puede pensarse desde ellas modos de no dañar la subjetividad y tampoco la sociedad, y de favorecer su autonomía.

Pretendemos que este espacio se convierta en un Agora, en un lugar de intercambio, discusión y elucidación crítica: un saber sobre lo que pensamos, un pensar sobre lo que hacemos. Una puesta en acto de la autonomía. En este caso para reflexionar sobre la depredación producida por el capitalismo: en la psique, en la sociedad, en la cultura, en la economía, la educación, el arte, el medio ambiente, etc. Una interrogación que sea al mismo tiempo una resistencia y una propuesta. Una humilde contribución a la tarea de preparación de un despertar de la imaginación que permita salir de la insignificancia, el estancamiento, la privatización

y el conformismo generalizado. Para esto trataremos de generar la situación más confortable posible. No digo cómoda, porque la lucha por la libertad genera permanentemente incomodidad. Recuerdo, entonces, que la democracia es el régimen de la autolimitación, régimen en el cual mi libertad comienza donde comienza la del otro. Y que las diferencias no deben soslayarse, pero tampoco es obstinándonos en ellas que podremos avanzar en nuestro itinerario. Democracia como régimen trágico, de los límites, nos dice Castoriadis. También nos dice: se trata de descansar o de ser libres.

[*] Texto perteneciente al libro *Insignificancia y autonomía*. Debates a partir de Cornelius Castoriadis, Biblos, Buenos Aires, 2007. Originado en el Encuentro Internacional sobre la obra de Cornelius Castoriadis en 2005, en Buenos Aires.

La actualidad de una crítica radical (*)

Por Claudio Katz

Es muy interesante incluir un panel sobre economía o sobre mitos del desarrollo, porque estos mitos eran para Castoriadis el principal obstáculo para la reconstrucción de la vida humana y porque para los defensores del capitalismo el desarrollo es una cualidad del sistema, cuanto más capitalismo más desarrollo, más progreso, más bienestar, más realización personal. El neoliberalismo encarna la forma actual de esa mistificación.

Los neoliberales afirman que un desarrollo promisorio se logra desarreglando, flexibilizando, anulando las conquistas sociales, favoreciendo la globalización que manejan 200 empresas transnacionales, dicen que hay desarrollo si se adula al empresario, si se enaltece la firma, celebran al mercado como el principal ámbito de realización humana, convocan al individuo a consumir, a entretenerse, a privatizar todas las áreas de la vida social.

Yo creo que el interés de la obra de Castoriadis es su crítica vigorosa, despiadada, a estos mitos, especialmente cuando cuestiona el avance de la insignificancia, el

conformismo, la banalidad, la pérdida de sentido, la destrucción de la solidaridad comunitaria. Y es una crítica muy actual porque esencialmente en América Latina los neoliberales nos dicen que no sabemos valorar el desarrollo capitalista, que no sabemos competir, que somos proteccionistas, que somos insolentes con la empresa, que somos estatistas y por eso proponen el libre comercio cuando es evidente que los que ganan son las empresas transnacionales y no la mayoría de los pueblos. O promueven la apertura de mercados de capitales olvidando que América Latina termina dependiendo por esa vía de los ciclos del capital especulativo. o nos llaman a seguir privatizando, es decir a seguir sosteniendo una subvención estatal encubierta de grupos concesionarios.

Hay una vigencia de la obra de Castoriadis ya que hay una crítica muy actual al neoliberalismo, pero quiero recordar que esta crítica radical no es la que predomina en la actualidad. Lo que prevalece hoy es una crítica pero desde una óptica de defensa de otro modelo capitalista, de un modelo heterodoxo keynesiano, sustentable, ortodoxo, humano, equitativo desde un enfoque que es opuesto al cuestionamiento radical que hacía Castoriadis porque la heterodoxia objeta al liberalismo extremo, pero acepta la veneración de la empresa, del mercado, del individualismo frente al libre comercio y postula la integración regional como si las asociaciones zonales en América Latina fueran totalmente viables y favorables a la mayoría popular.

La heterodoxia cuestiona la regulación del sistema financiero, pero no el endeudamiento externo y el nuevo dogma del superávit fiscal objeta las privatizaciones descontroladas pero no los subsidios a sus beneficiarios. Y sobre todo la heterodoxia mantiene el modelo de ajuste perpetuo que padecemos todos y que no redistribuye ingresos, que no permite conquistas sociales y que consolida la segmentación social, es decir la heterodoxia actual es conservadora, es temerosa y está disgustada con el modelo que preserva, pero alega que en el mundo de hoy no es posible otra cosa.

Yo creo que por esta vía la heterodoxia difunde hoy su propio mito del desarrollo, que es un mito más resignado, es un mito con nuevas ilusiones, es un mito diferente al neoliberalismo, pero al fin y recoger la obra de Castoriadis es recoger una postura crítica que sale de la oposición actual de ortodoxia neoliberal versus heterodoxia y se sitúa en una transición anticapitalista que hoy tiene diversas expresiones de autores, de corrientes autonomistas, libertarios, socialistas, marxistas y que es una tradición que hay que recoger. porque la obra de Castoriadis brinda elementos básicos para el análisis del capitalismo contemporáneo, especialmente su denuncia de la depredación ecológica, del desempleo, de la pauperización aunque esas reflexiones deben ser complementadas porque el capitalismo de hoy es muy diferente del capitalismo de posguerra.

Castoriadis hablaba de una declinación capitalista desde los años 50, pero es evidente que el modelo actual es muy diferente al de esa época, hay una preeminencia del modelo social regresivo y de la expansión geográfica del capital, hay un salto cualitativo de la mundialización, hay un ensanchamiento de la brecha entre centro y periferia.

Y hay otro desafío hoy, desde una crítica anticapitalista, y es realizar una crítica a los nuevos mitos que genera este capitalismo que es un capitalismo muy transformado.

Para avanzar en esta crítica me parece que tenemos que tener siempre algunos cuidados e incluso algunas prevenciones que tuvo el propio Castoriadis, tenemos que evitar una imagen del capitalismo como pura descomposición y reconocer la dinámica y las contradicciones de este sistema, tenemos que tener cuidados y esto vale también para Castoriadis, en focalizarnos excesivamente en la esfera financiera y no analizar las contradicciones en la esfera productiva.

El sistema actual es el reinado de Soros y de Bill Gates y tenemos que poner la atención en la esfera de la explotación del trabajo asalariado y no solo en el análisis

genérico de la opresión. Y sobre todo me parece que no tenemos que tener aversión a estudiar, a reconocer y a analizar la lógica económica del capitalismo, estudiando de nuevo sus leyes, sus principios, sus contradicciones, porque este tipo de análisis no es para nada sinónimo de determinismo económico.

Dos conclusiones, la primera, tan importante como la caracterización de los mitos del capitalismo actual, es discutir la alternativa. Ayer se hablo de pesimismo y optimismo, el mejor antídoto contra el pesimismo es formular siempre qué alternativa es factible y es deseable y Castoriadis cuando habla de una sociedad autónoma que se dé su propia ley, cuando habla de un imaginario auto instituyente esta fijando una pista, esta fijando un norte. El problema es que no alcanza el norte, también hay que ver los caminos y los caminos en el sistema actual no pueden ser la abrupta creación de una nueva economía libertaria y no puede ser solo la alternativa de expandir las cooperativas, la autogestión, los contrapoderes y menos aún imaginar formas de autoabastecimiento que frenen el desarrollo.

En nuestra critica a los mitos del desarrollo evitar el romanticismo, evitar el supuesto de que especialmente en los países periféricos podemos frenar la taza de crecimiento porque esto nos conduciría a una perpetuación del subdesarrollo.

Hay que pensar la alternativa todo el tiempo, la alternativa en términos inmediatos, la alternativa en términos estratégicos. En mi modesta y humilde opinión cuando se piensa una alternativa, incluso en los términos históricos que lo piensa Castoriadis, por lo menos yo creo en una estrategia de desarrollo alternativo, popular, incluyente. Creo que conviene seguir pensándolo en términos socialistas, que significa pensar un modelo no en términos de un socialismo ingenuo, no en términos de un modelo que repentinamente emergerá bajo un colapso terminal del capitalismo o que dará lugar a un régimen sin contradicciones o de gestión sencilla.

Un proceso histórico hacia una sociedad sin explotados, sin explotadores cuya evolución pueda mensurarse por el traspaso progresivo de la actividad mercantil

hacia la gestión planificada y sobre todo a través de formas crecientes de auto administración popular que superen todas las deformaciones que también denunció Castoriadis de lo que fue el socialismo real.

Retomando el legado de Castoriadis, nuestra crítica a los mitos del desarrollo es también un proyecto de desarrollo diferente, favorable a la mayoría oprimida, un proyecto no capitalista, emancipatorio y a mi juicio socialista.

¿Cuál es el principal mito del desarrollo, no en el mundo, no en la periferia, no en el análisis abstracto, cuál es el principal mito del desarrollo hoy en la Argentina?

Yo creo que luego del fracaso del neoliberalismo, de la década del 90, es el mito de reconstruir un capitalismo nacional, es el mito de forjar una verdadera burguesía argentina, de gestar un capitalismo productivo, eficiente, reconstruido en el plano nacional. Y creo que esta idea de reconstruir el capitalismo nacional es el mito del desarrollo hoy en la Argentina, que es un mito porque es una creencia ideológica en todas las acepciones del término, es una ideología como ilusión, porque otra burguesía es imaginaria, porque otro capitalismo es imaginario. La burguesía que todos conocemos, la rentista, reprimarizada, transnacionalizada, es la burguesía que tenemos y reconstruir el capitalismo nacional es una ideología como ilusión y también como interés de la clase dominante que quiere competir en el mercado internacional, reinsertarse y apuntar a ese objetivo que no puede lograr. Es una ideología como programa concreto de subvenciones fiscales a la clase dominante nacional y sobre todo es una ideología como fetichización en el sentido del único horizonte posible para los argentinos.

Reconstruir una burguesía nacional que es el proyecto de la clase dominante convertido en proyecto de toda la sociedad, transformado en lo que debe ser el ideario de la mayoría de la población argentina.

Y por eso me parece que hoy en esta ocasión mas que discutir si es factible o no es factible reconstruir una burguesía nacional, lo que tenemos que debatir en los términos de Castoriadis es si es deseable o no construir una burguesía nacional y creo que el proyecto nuestro de la mayoría de los profesionales, de los asalariados, del país, dudo que sea construir un régimen de explotación, de alienación, de desigualdad, ese no era el proyecto de Castoriadis y el mejor homenaje es recordar hoy en este encuentro que ese proyecto tampoco es nuestro proyecto.

[*] Texto perteneciente al libro Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis, Biblos, Buenos Aires, 2007. Originado en el Encuentro Internacional sobre la obra de Cornelius Castoriadis en 2005, en Buenos Aires.

Glosario terminológico (*)

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Lo que sigue intenta ser una guía para el lector de los términos principales utilizados por Cornelius Castoriadis a lo largo de su obra.

Autonomía: fue transformándose en un concepto-eje durante el último período de la obra de Castoriadis, quien pasará de hablar de una sociedad socialista a una sociedad autónoma. Autonomía es darse su propia ley. A nivel individual está ligado a la propia legalidad de determinaciones del individuo, para lo cual el psicoanálisis es un claro ejemplo de la posibilidad de arribar a la autonomía individual, al poder enfrentar las propias determinaciones: esto le hace sostener a Castoriadis que el psicoanálisis pertenece al proyecto de la autonomía. A nivel colectivo tiene que ver con la creación de instituciones que favorezcan la autonomía de sus miembros: la paideia es lo que Castoriadis pone como eje central de la autonomía colectiva, por su capacidad de crear sujetos autónomos. El proyecto de la autonomía es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse la propia ley. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos

extrasociales. Y es, fundamentalmente, una actividad que no cesa: el cuestionamiento de las leyes, del sentido de la sociedad, de sus significaciones imaginarias sociales. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que tienen. Es una ruptura ontológica, al hacer surgir del magma de significaciones sociales imaginarias nuevas significaciones. La idea de autonomía está en las antípodas de todo totalitarismo. La autonomía es la ruptura de la heteronomía o alienación - sea en un sentido individual o colectivo -.

Desfuncionalización: el psiquismo humano está desfuncionalizado, en la medida en que lo que se imagina, lo que se representa el humano, no está regido por una funcionalidad biológica - como en los animales - . No hay representaciones canónicas - la sexualidad puede ser ejercida y fantaseada de los modos mas diversos por los humanos, siendo fijo el modo en el cual se presenta en los animales -. Así es como Castoriadis postula que el hombre es un animal loco, y no lógico (la lógica es lo que se comparte con los animales). Esto es porque en el humano se divorcian el placer de representación y el placer de órgano. El primero tendrá preponderancia. Lo propio del hombre es la imaginación irrefrenada, desfuncionalizada. El privilegio del placer de representación - que hace a la desfuncionalización - es lo que permite la sublimación, el pensamiento.

Estratificación de la psique: La psique se compone de estratos - mónada, fase triádica, fase edípica, individuo socializado - , correspondiéndole a cada uno determinado modo de la representación (de cosa, de palabra, etc.), determinado modo de funcionamiento (proceso primario, secundario), determinado principio (nirvana, placer, realidad), determinadas instancias (inconsciente, consciencia), así como determinados modos de satisfacción, de identificación, etc.. Estos estratos del psiquismo - correlativos a la socialización de la psique - forman parte de un magma de representaciones, deseos y afectos. La madre omnipotente, la del complejo de Edipo, la madre-ternura, etc., coexisten para la psique, y remiten la una a la otra. Es

la representación de madre en tanto magma. Esto hace que siendo el mismo objeto, su significación cambie. Esto es lo que habitualmente no se percibe, la naturaleza magmática de las representaciones.

Fase triádica: en la medida en que la mónada se rompe, el psiquismo adviene a la fase triádica, en la cual - como lo indica su nombre - tres elementos forman parte: el infans, la madre, el pecho. La omnipotencia de la mónada es proyectada en la madre. Se establece la represión - el segundo trabajo que la socialización impone a la psique - y el proceso primario. Los objetos aparecen como parciales - lo malo es proyectado afuera para preservar lo bueno - y no puede hablarse de instauración del principio de realidad, ya que la realidad es para el infans la que designa la madre. De la alucinación se pasa a la fantasía. Se produce la diferenciación de las representaciones, los deseos y los afectos.

Heteronomía: es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos - atados a un mito desconocido por ellos como tal - atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. Así sea con la sociedad feudal, o con el orden cosmológico incaico, o con los mitos del capitalismo actual (con su omnímodas leyes del mercado) lo que se consigue es ocultar las fuente del poder en el conjunto. Y así el poder se hace más extraño a los sujetos. Esta concepción es fundamental para entender la propuesta de Castoriadis de ocuparse, más que de la explotación humana, del poder como cuestión central para el accionar político lúcido.

Histórico-social: es uno de los dominios del hombre, creación de éste. Castoriadis, en este punto, muestra la indisociabilidad e irreductibilidad de la psique y la sociedad. Sociedad e historia no tienen existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Esta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del imaginario social instituyente. Este crea a

partir del magma de significaciones imaginarias sociales, y ese magma es el que constituye a la sociedad como un mundo de significaciones. De este modo, cada sociedad se autoinstituye. El ser de lo histórico-social está dado por esas significaciones, que dan un determinado sentido a la vida social, siempre arbitrario. Este dominio se mantiene unido gracias a la urdimbre producida por el magma de significaciones imaginarias sociales. La burguesía, por ejemplo, produce su propia definición de la realidad, que tiende a ser tomada como canónica por los sujetos, debido a la habitual heteronomía en la cual se hallan las sociedades.

Imaginación radical: capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical, en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la poiesis, la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano - expresado en La interpretación de los sueños - pero que fue acallado por él mismo, para poder ser aceptado por la ciencia oficial. Dice Castoriadis que había sido previamente descubierta y ocultada por Aristóteles reproduciéndose la misma situación con Kant, reapareciendo en Heidegger, para recalar en Sartre que resalta su característica de algo ficticio, especular, lo que no es ni tiene consistencia. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la imaginación radical. Esta hace surgir representaciones ex-nihilo, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. Implica creación, y no solo repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones. La psique tiende a interrumpir este flujo de imaginación radical, debido a las demandas de socialización; la reflexión a la que se adviene en un tratamiento psicoanalítico, permite liberarla de un modo lúcido.

Imaginario social instituyente: es la posición (en el colectivo anónimo y por éste) de un magma de significaciones imaginarias, y de instituciones que las portan y las transmiten. Es el modo de presentificación de la imaginación radical en el conjunto, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola sin el

colectivo. Instancia de creación del modo de una sociedad, dado que instituye las significaciones que producen un determinado mundo (griego, romano, incaico, etc.) llevando a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios del mismo. Se debe diferenciar del término "imaginario social" que habitualmente circula, y que es sinónimo de representaciones sociales.

Indeterminación/creación/ser: dado el lugar central que la indeterminación ocupa en sus desarrollos, y al mismo tiempo por ser tratada muchas veces de modo periférico en textos que se centran en otras temáticas, y por estar ligada a la creación, al tiempo y al ser, resulta difícil resumir en pocas líneas su posición y articulaciones al respecto. En su texto "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía" Castoriadis pronuncia tesis ontológicas: "Lo que es no es conjunto o sistema de conjuntos. Lo que es no está plenamente determinado. Lo que es es caos o abismo o lo sin fondo. Lo que es es caos de estratificación no regular. Lo que es tiene una dimensión conjuntista identitaria o una parte conjuntista identitaria siempre densa." "La no determinación de lo que es no es simple "indeterminación" en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad". También sostendrá - en otros textos - que tiempo y creación son sinónimos, y que nunca algo está plenamente determinado, guardando siempre un monto de indeterminación, es decir, de posición de nuevas determinaciones. Es un atributo central de lo que es, y guarda estrecha relación con definirlo - como fue mencionado - como caos, abismo, lo sin fondo.

Individuo socializado: en la medida en que la significación está en poder del otro, el lenguaje no termina de cumplir su función de socialización. Solamente cuando ese otro sea destituido de su omnipotencia, será posible la socialización del sujeto. Para esto debe primero ese otro autodestituirse: debe significarse como algo distinto de la fuente y el dominio de la significación, debiendo señalar que nadie es dueño de las significaciones. Hace su presencia en este punto el Complejo de Edipo, que es para Castoriadis la aparición de la institución de la sociedad que limita la

imaginación radical de la psique, evitando que la locura monádica se continúe en una locura de a dos o a tres. Deben estar castrados no solo el infans, sino, y sobre todo, primeramente el padre y la madre. Se abre así el proceso identificatorio para la psique, que más allá de la familia, continuará en las otras instituciones de la sociedad.

Lógica conjuntista-identitaria: o lógica formal/aristotélica. Se da en una doble dimensión. Como Legein, es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación; esto hace posible que se produzca el hacer/representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social. Como Teukhein (que trata de la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social.

Magma: junto con la imaginación radical, lo histórico-social y las significaciones imaginarias sociales, hace a los fundamentos del pensamiento de Castoriadis. Contiene una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica, que sigue el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina proceso primario, que rige en el inconsciente, lógica que permite articular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico.

Uno de los ejemplos que puede tomarse de magma es el de la totalidad de las representaciones que existen en la psique. Invita Castoriadis a que se piense en la totalidad de representaciones, sean recuerdos, fantasías, sueños. Y pregunta si se podrían ordenar, contar, separar, recortar. O en la totalidad de las enunciaciones de cualquier idioma. En ese último caso se trataría de un número finito, ya que responde a combinaciones sobre un número de elementos dados de antemano o con escasa variación. En el psiquismo de lo que se trata es de un magma de representaciones, así como en la sociedad de un magma de significaciones imaginarias sociales. Castoriadis señala que antes de la denominación magma

pensaba en montón, multiplicidad inconsistente (tomando una proposición de Cantor). El magma es indeterminado, a diferencia de cualquier conjunto o entidad matemática. De un magma pueden extraerse, o se pueden construir, organizaciones conjuntistas, en un número indefinido, no pudiendo ser reconstituido - el magma - a partir de dichas composiciones conjuntistas. En su artículo "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", Castoriadis define al magma de acuerdo a estas propiedades:

"M1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido; M2: Si M es un magma, se pueden reconocer en M magmas diferentes de M;

M3: Si M es un magma, no existe división de M en magmas;

M4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma;

M5: Lo que no es magma es conjunto o no es nada."

Mónada psíquica: es el primer estrato de la psique, su núcleo. La psique se autorrepresenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción. Más que de narcisismo, se trata de autoerotismo. Paradigma de este estrato es la inclusión totalitaria que la mónada lleva a cabo a partir de su omnipotencia, habiendo un círculo de indiferenciación, en el cual se es en todas partes. El deseo del cual se trata no es a causa de un objeto perdido, sino que es el deseo de un estado: es lo que Castoriadis rescata de Freud como "Soy el pecho", unidad fusional de piel-calor-leche-olor-sonido, etc., que habla de una protoidentificación. El principio que rige esta fase es el del placer, y hay un indiferenciación representación-deseo-afecto. El paso siguiente es el de la alienación en el deseo del otro. Esto se produce por las presiones de lo biológico y de ese otro. La socialización impone la ruptura de la mónada como primer trabajo para la psique.

Reflexión: en la medida en que el individuo social tome contacto y reconozca la alienación en la cual está inmerso, se abre la posibilidad de que pueda cuestionar las significaciones imaginarias sociales. Castoriadis establece en este punto un paralelo con el sujeto reflexivo que potencialmente puede advenir a consecuencia de haber realizado una cura analítica: puede tomar contacto con sus deseos y determinaciones, reflexionar y decidir sobre ellos. Siempre se trata de un proceso, y no de un estado logrado de una vez y para siempre. A nivel de un tratamiento psicoanalítico, se trata de la aparición de una nueva instancia del psiquismo, definida como actividad, que implica que el yo tome contacto con los productos de ello, los analice y decida sobre su destino.

Significaciones imaginarias sociales: lo primero que puede decirse, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real: es una posición primera que inaugura e instituye lo histórico-social, procediendo del imaginario social instituyente, expresión de la imaginación radical de los sujetos. Hay significaciones centrales (la de Dios, por ejemplo), que no tienen referente, que son referente de otras que son secundarias, las instituyen. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son lo que forman a los individuos sociales. Es imposible explicar como emergen: son creación. El campo socio-histórico se caracteriza esencialmente por significaciones imaginarias sociales, las que deben encarnarse en las instituciones. No pueden ser explicadas por parámetros lógicos. A partir de ellas se originan representaciones, afectos y actos. El mundo capitalista, por ejemplo, contiene significaciones a partir de las cuales se originan determinadas representaciones - ligadas a lo empresarial, los cálculos económicos, lo financiero - con afectos que las acompañan - la avidez por la posesión, la ganancia, la acumulación - y actos que le son propios -.

Sublimación: va unida a la socialización de la psique, es su aspecto psicogenético. Implica un cambio en la finalidad de la pulsión y del objeto de la misma: Castoriadis pondrá el acento en el cambio de objeto - con objetos determinados previamente

por la sociedad - y que la misma no excluye a la represión. Además, Castoriadis no reserva la sublimación para algunos "iluminados" sean artistas o científicos, sino que demuestra su presencia a nivel mismo del pensamiento y el lenguaje. La sublimación se produce entonces apoyándose en lo social. Permite que los otros ya no sean considerados simplemente como objetos sexuales, sino individuos sociales. El placer originario de la mónada, luego se hizo erótico, y finalmente, con la aparición del individuo social, se tratará de modificar el estado exterior de las cosas, o su percepción. Para esto es indispensable la sublimación. Esta tiene un contenido que es ofrecido por lo histórico-social, los objetos socialmente valorados de una sociedad. Sostiene Castoriadis que únicamente puede haber sociedad si los objetos de la sublimación son típicos, categorizados y mutuamente complementarios. Esto lleva a que la realidad es la que dicta la institución imaginaria de la sociedad. Ese es el Principio de Realidad, que tiende a ser negado por los psicoanalistas, que ven más bien un proceso psicogenético. Da el ejemplo de la pulsión anal, que es pura creación histórico-social, por la significación que las heces adquieren en la relación entre la madre y el infans, a partir de la determinación que la institución de la sociedad realiza, que produce significaciones absolutamente arbitrarias entre las heces y la propiedad.

Tipo antropológico/proceso identificatorio: la incorporación de las significaciones imaginarias sociales [mediante el proceso identificatorio] de una sociedad determinada, tiene como consecuencia la producción de un tipo antropológico que es funcional a la misma (el empresario o el proletario en el capitalismo, el señor feudal en el feudalismo, etc.) y que está al servicio de su reproducción. Se establece un circuito entre el proceso identificatorio, la sublimación [desde el lado de la psique, aspecto psicogenético de la socialización] , y las significaciones imaginarias sociales (con sus modelos identificatorios, y los objetos obligados de la sublimación, aspecto sociogenético de la socialización). La imaginación radical de la psique hace que no sean incorporadas sin resto, pudiendo así excederse el imaginario social instituido, surgiendo nuevos tipos antropológicos;

esto debe confluir con el accionar del imaginario social instituyente, el otro lugar de expresión del imaginario radical.

[*] Texto perteneciente al libro Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis, Biblos, Buenos Aires, 2007. Originado en el Encuentro Internacional sobre la obra de Cornelius Castoriadis en 2005, en Buenos Aires.

Más textos sobre Castoriadis en El Psicoanalítico N° 8

<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num8/index.php#autores>

Castoriadis: Autonomía individual, autonomía social

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3JSnOswXlhk

HUMOR

Videos en Youtube

Peter Capusotto

Juan Mauricio perdón...

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=YFp_2N8TabQ

Spot Ciudad del Orto

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=swzjzRXUDHc

Bombita Rodriguez: entretenimiento peronista...

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=Ldf3GrppKlw

EROTISMO

Metamorfosis eróticas (*)

Selección Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

Desde un punto de vista, el cubismo puede considerarse una reacción puritana contra los excesos y complicaciones del simbolismo, así como el neoclasicismo fue una rebelión contra la laxitud y el desasosiego del rococó.

Algunas veces todavía se etiqueta al cubismo sintético de “arte abstracto”; en realidad, la verdad es lo contrario. Sus practicantes estaban interesados en representar el objeto con absoluta perfección, en su totalidad, y eliminadas todas las alusiones literarias.

Por supuesto es verdad que Las señoritas de Aviñón de Picasso, que representa el primero y decisivo paso hacia el nuevo estilo, tiene un componente erótico. El tema del cuadro era una pizca adicional de travesura que pretendía reforzar la agresión de sus formas. Pero el contenido estaba totalmente subordinado a las intenciones estilísticas que la pintura expresaba.

El cubismo sintético y analítico totalmente desarrollado de Braque, Picasso y sus seguidores se confinó en un estrecho abanico de temas apartados del erotismo: naturalezas muertas, a menudo con instrumentos y músicos; retratos y otras composiciones de una sola figura, y paisajes con formas simplificadas y geometrizadas.

Paralelo al cubismo se desarrolló el arte de Matisse. Matisse es un hedonista antes que un artista erótico. La alegría de vivir, pintada en 1906, un año antes que Las

señoritas de Aviñón, trata su tema de una manera muy general; pero es claro que Matisse debía mucho a Gauguin, y de hecho estaba tratando de transmitir su propia versión del sentimiento que Gauguin evocó en sus pinturas realizadas en los mares del Sur. En efecto, es importante comprender que Matisse, incluso más que Picasso, continúa la línea de Ingres: la larga serie de odaliscas pintadas por Matisse durante las décadas de 1920 y 1930 lo demuestran claramente, así como demuestran el continuado interés por las pinturas marroquíes de Delacroix.

Cuando representa un tema específicamente erótico –por ejemplo en sus ilustraciones al poema de Mallarmé La siesta de un fauno- Matisse recurre de manera totalmente deliberada a la convención neoclásica. Quiere recordarnos la simplicidad y vitalidad “paganas” de los dibujos en los vasos griegos y los murales eróticos de Pompeya y Herculano. Picasso, también, hace uso de una versión modernizada del estilo neoclásico, no sólo durante el breve período clásico de comienzos de la década de 1920, sino a lo largo de toda su carrera. Y en él, también, la encontramos usada como vehículo para el tema erótico.

Picasso también se sintió atraído por las ideas propuestas por los surrealistas, aunque en muchos aspectos lo que el movimiento surrealista predicó era una contradicción de todo lo que el cubismo había significado. El surrealismo representa un renacimiento de lo literario y lo simbólico en un nuevo aspecto. El contenido era de nuevo importante, pero el contenido de una representación simbólica sería entonces una imagen de los trabajos del inconsciente del artista. Esto significó que se puso un énfasis especial en la idea de transformación, y también en la de asociación.

Los artistas surrealistas buscaban rehacer la realidad, de manera que ésta se convirtiera en la expresión perfecta de sus propias fantasías. En consecuencia, éste fue un movimiento artístico sin un estilo compartido. Un simple ejemplo de lo que podía esperarse que sucediera lo suministra un famoso cuadro de René Magritte, llamado La violación (1934), presenta una extraña cabeza de mujer, cuyas partes

componentes resultan ser las porciones específicamente sexuales de un cuerpo de mujer. Así, sus ojos son también pechos, y su boca es una vulva. Otras obras de Magritte son igualmente específicas en su simbolismo sexual. En *Los días titánicos*, una mujer desnuda lucha con un hombre vestido que a su vez es, por alguna alquimia, parte de su propio cuerpo. *El Océano* muestra a una figura barbada desnuda, cuyo pene erecto se ha transformado en un diminuto desnudo femenino.

Las pinturas de Magritte nos suministran ejemplos materiales de transformación surrealista. El mismo proceso tiene lugar, pero de manera más compleja, en obras de Picasso, Max Ernst y Salvador Dalí. En una serie de dibujos realizados en 1927, Picasso toma un tema favorito del período clásico de unos pocos años antes y lo somete a un proceso de transformación radical: una figura, o un par de figuras, en la costa se convierten en una colección de formas tumescentes. Las figuras son femeninas, pero las propias formas sugieren falos en estado de erección.

De manera similar, la gran escultura de una cabeza femenina realizada por Picasso en la década de 1930, aparentemente bajo el estímulo de su aventura amorosa con Marie- Therèse Walter, simplifica las formas hasta que éstas sugieren los genitales masculinos, lo que proporciona un paralelo con las figurinas paleolíticas en las que una figura femenina también puede interpretarse como una representación del falo.

La atmósfera de las pinturas surrealistas a menudo es amenazadora, de manera especial cuando evocan directamente las ideas sexuales.

[*] Fragmento extraído del libro *La sexualidad en el arte occidental*, de Edward Lucie-Smith. Traducción de Hugo Mariani. Ediciones Destino, Barcelona 1992.

LIBROS

Por aquel pedacito de cielo

De Cristina Villanueva

Editorial Instituto Lucchelli Bonadeo. Bs. As. 2015. 70 pp.

Por Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

Después de Relaciones textuales(2009) y Festín efímero (2014), Cristina Villanueva, nos vuelve a sorprender, por su imaginación y calidad poética, con su nueva entrega Por aquel pedacito de cielo. Y que como leemos en el acápite inicial de Fernando Pessoa, con el que abre el libro: hace de la interrupción un camino nuevo, de la caída un paso de danza, del miedo, una escalera, del sueño, un puente, y de la búsqueda, un encuentro.

Búsqueda a través de la lectura y encuentro a partir de la escritura, parecieran ser los mecanismos con los que la autora estructura sus textos. Montajes y cruces ficcionales que desestabilizan, que ponen en conflicto y tensión la noción de género narrativo o la idea misma y cristalizada que se tiene de la poesía.

La relación lectura/escritura, en Villanueva, se repite en los tres libros no solo como temática, sino como estrategia poético-narrativa. Además estas relaciones se articulan como actividad lúdica (erótica), que tiene siempre al cuerpo como protagonista siempre en escena. Sus procedimientos: el montaje, la teatralización del cuerpo, el reparto de fragmentos textuales que aspiran a ser juego, fiesta y festín de la escritura poética. De ahí los textos iniciales con que abren los libros de Villanueva. Poemas que funcionan como prólogo, introducción y síntesis de lo que leeremos a continuación. O sea Poemas que son a su vez el arte poética, la poética del libro. Y este nuevo libro no es la excepción.

Primero hay que inventar el laberinto, después vendrán los hilos, y las voces que cuentan. Escribir poesía, es una manera de ganarle espacio a lo indecible, a la muerte sin letra de lo mudo. Una manera de hacerse, de dejar un testimonio de lo que nos tocó vivir, para los que vendrán, nos dice y nos propone Villanueva en Por aquel pedacito de cielo. Donde los libros son como escaleras para escapar de la

insignificancia, los poemas, instrumentos para reflexionar, que convierten las lecturas en paisajes, en islas movedizas ancladas en un jardín de agua. El cielo como una dimensión de la movilidad deseada que se goza en el decir. Y este es para mí el primer asombro ante la poesía de Cristina Villanueva, que sumergida en un mundo pre-lógico, no sea nunca ilógico. Que busca incesantemente en el cielo tan deseado de la poesía una nueva y más rica causalidad. De ahí que la metáfora espacial del laberinto, es más que pertinente, ya que en éste nuevo libro se propone una lectura a través de recorridos que relacionan y cruzan conceptos, citas, comentarios, en lugar de una lectura de rígidos itinerarios lineales.

En este sentido, Villanueva “es de las que ven en el cielo inmóvil un líquido fluido que se anima con la menor nube”. Poemas que nos ayudan a soñar dicha transformación: ante un mundo de formas banales, su voluntad de mirar, sobrepasa la pasividad de la visión. Cristina Villanueva con *Por aquel pedacito de cielo*, se ha transformado en una verdadera modeladora de nubes.

LA NIÑA LEE

La niña lee con ojos de voyeur
libros que fosforecen en el verde de las encuadernaciones.
¿Es la mirada una punta de palabra imposible? Los dedos
piel de navajas – redes que abren, cierran papel.
Castigo por el Crimen de la fuga del patio donde la niña lee.
Acostada en todos
Regazo –enredadera de voces-
Manon, Ema Bovary o un jardín desplomándose en cerezas.
Inocente-perversa, revancha contra las sombras.
La niña lee.

EL SUEÑO GIRA

En el sueño, un hombre la arropa con flores. Teje una manta con ellas, con sus manos de artesano en una aldea lejana de un continente oscuro, mientras le derrama la tristeza densa y luminosa de los poemas de Pasolini. Él, con su antigua paciencia termina la obra. Saca una flor del centro y le acaricia el alma. Ella sonríe, mientras el hombre que es un orfebre de la belleza, le prepara collares de madera y pétalos para cubrirla. Todo en el sueño gira, vuelve a las vísperas.

TESOROS

La fiesta, una guirnalda de flores rojas que enciende las mañanas. La mesa con manteles blancos. Mar cálido que acuna en su vaivén. Lluvia que limpia. Una negra bahiana que bambolea en su cuerpo la música del mundo. Esencias en el escote para jugar al tesoro escondido. Puntillas, filigranas, agujeritos para espiar. Una voz que cuenta como se viaja a Ítaca en el borde del poema. Telas, una seda para las caricias, terciopelo para el roce casual, la carta de Seda. La selva con su techo de hojas y la luz que se filtra y el rumor de los insectos y la flor abierta y el lugar entre los árboles donde se liberan perfumes que acarician.

La que va

De Patricia Díaz Bialet

Editorial Atuel/Poesía. Bs. As. 2015. 226 pp.

Por Juano Villafañe

La que va es una mujer que no se ha detenido. También una escritura poética que se proyecta sobre la propia senda que ella traza. Cada poema se construye dentro

de la lengua que fluye, de la lengua aprendida en la infancia y la aprendida en el viaje. Es en el acto original de la escritura que se recrea además el propio viaje. La poesía se viaja escribiendo, se transita caminando como la mujer que va. Al leer La que va descubrimos que se ha viajado, transitado por el lenguaje y por el mundo. Cada título es una estación, cada epígrafe es el viaje que le robamos al robo, cada poema es una cartografía de imágenes, metáforas y versos impresa en el papel. La que va transcribe la vida que ofrecen los caminos y el reflejo de la propia buscadora que, con audacia, nos orienta para que encontremos su propio tesoro.

Por Jorge Dubatti

La que va de Patricia Días Biale no es un libro de poesía sino un conjunto de libros de poesía, una pequeña biblioteca poética. Dividido en seis secciones, totaliza –en el original que leo para escribir estas líneas- nada menos que 174 páginas en hojas grandes, tamaño oficio. Son casi 150 poemas.

No es frecuente esta extensión en los libros de poesía. Es una suma de libros. Una “biblia”, en minúscula, y sin pretensión de texto sagrado, una “biblia” existencial, dadora de sentido a la cotidianidad y la realidad, con mucho de libro profano de rezos, de conexión de materialidad y metafísica a través, en, desde, para la escritura.

La poesía como “acto” vital, en hermandad con la gran herencia romántica resignificada por las vanguardias.

(Del prólogo del libro)

DERROTERO DE BOA (I)

Blanche: Y la Muerte estaba tan próxima como usted.

La Muerte. Lo opuesto es el deseo.

Tennessee Williams
Un tranvía llamado Deseo

A primera hora saco la garra
Afilo mi dolor de insecto
Vacío el brebaje en mi escote
Recorro el maldecir de tu axila en su olor a polvillo de verano

A primera hora me baño en espuma de felpa
Rozo la esponja y pensó:
El deseo es ese vibrar desesperado que no claudica

MI ETERNIDAD

¿La muerte?
Sólo un gran cansancio
A orillas del mar infatigable.
Alberto Szpunberg

Dos mirlos comen pan delante de mi silencio.
Así quisiera mi eternidad:
rodeada de pájaros hambrientos
a quienes pueda serles enteramente indispensable.

MULTIMEDIA

Videos en YouTube

(copiar los links y pegar en el navegador)

Koyaanisqatsi - In 5 minutes - de G. Reggio

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=QSTTOO5-xSI

Neil Young - Un día en la vida - Lennon-McCartney

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=sJ9qONg30FU

The Beatles - Hombre de ningún lugar - Lennon-McCartney

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=yulcL6irwkg

Neil Young - Soplando en el viento - Bob Dylan

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=atLirK1tUwo

Sui Géneris - Instituciones - C. García, N.Mestre

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=-r02kBvyAU

Luis Egidio Meléndez

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=Y3CUk3crkvM
