

Daniela Danelinck

DEBERÍA DARTE VERGÜENZA

ENSAYO SOBRE ÁLGEBRA LACANIANA



EDITORIAL
HETERÓNIMOS

Danelinck, Daniela

Debería darte vergüenza: ensayo sobre álgebra lacaniana / Daniela Danelinck. -1a ed. -Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Heterónimos, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-28115-4-9

1. Filosofía. 2. Psicoanalistas. 3. Ensayo Filosófico. I. Título.

CDD 150.195

DEBERÍA DARTE VERGÜENZA

ENSAYO SOBRE ÁLGEBRA LACANIANA

Daniela Danelinck

Diseño: Camila Chenlo

Corrección: Macarena Cuesta Ramírez

Dirección editorial: Nicolás Hochman

Prensa: UnaBrecha

© Versión online de descarga libre y gratuita
grupoheteronimos.com.ar



DEBERÍA DARTE VERGÜENZA

ENSAYO SOBRE ÁLGEBRA LACANIANA



Daniela Danelinck

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
PRÓLOGO	11
PRIMERA PARTE. Vergüenza nacional	13
¡Escándalo!	15
Vergüenza ajena	21
El sinvergüenza	26
SEGUNDA PARTE. Álgebra lacaniana	29
Una palmera en la autopista	31
Discurso	37
¡Debería darles vergüenza!	42
TERCERA PARTE. Una nueva tiranía	53
El loco	55
La revolución de la inteligencia	58
El giro del capitalismo	63
CUARTA PARTE. El matema del discurso universitario	67
El matema no riguroso	69
El lugar de agente	74
El lugar de la verdad	83
El lugar del Otro	88
El lugar de la producción	93
OBSERVACIONES FINALES	97
Imposibilidad e impotencia en el discurso universitario	99

*A mi abuela Nené, matriarca y colibrí,
que con sus manos verdes hace crecer lo que toca.*

PRESENTACIÓN

Debería darte vergüenza, de Daniela Danelinck, fue la ganadora del Segundo Premio Heterónimos de Ensayo. Resultó seleccionada entre 381 textos de 19 países: Alemania, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Israel, Italia, México, Mozambique, Perú, Uruguay, Venezuela y Argentina.

Un jurado compuesto por Tununa Mercado, Omar Acha y Darío Sztajnszrajber dictaminó lo siguiente:

“El texto es un ensayo en la acepción acostumbrada: un escrito que otorga a su factura artificial una importancia sustantiva e implica a quien escribe, para referir sin embargo a una realidad insumisa a sus ideas. Ese carácter concuerda con su tema, pues justamente a propósito de la vergüenza involucra al sujeto en el sentimiento de padecerla (o más bien en lo que parece ser su ausencia contemporánea en un tiempo de cinismo de mercado). El tono admonitorio en el ‘debería’ traslada la reflexión a un ámbito diferente al de una meditación individual. Tampoco pertenece al género de ‘psicoanálisis en extensión’. El ensayo oscila entre una experiencia personal y la pregunta por la constitución de un lazo social, en torno de lo cual se apela a tramos de literatura ‘psi’. La discusión de Lacan a propósito de su ética más que de su política –a la que no se atribuye virtudes excesivas– elude una tentación tan habitual en cierta lacanología, a saber, la de descansar en la jerga peculiarísima del psicoanalista francés. El carácter irónico de la escritura desacraliza entonces a Lacan y a su ‘álgebra’ para introducirlos en un

debate sobre la época en que vivimos. Por eso se trata de un texto que, atento a la revisión crítica del ‘discurso universitario’, excede el tono de una investigación académica. El ensayo resulta en un conjunto armónico aunque no sereno (la sinergia entre el asunto tratado y la indignación en la escritura aporta fluidez literaria al mismo tiempo que irritación ética). El trasfondo psicoanalítico y el soporte lacaniano cimentan este ensayo y lo estructuran. Lacan, su Seminario 17 y la teoría de los cuatro discursos, leído e interpretado en sus alcances sociales, explicado con minucia y claridad por la autora, abre la disciplina a otros campos. Un enfoque filosófico y político universal de la vergüenza, sentimiento que sobrecoge al ser humano ante la injusticia y que se manifiesta en la intimidad y trasciende cuando la conciencia madura y enfrenta el espectáculo de la injusticia en la sociedad. La vergüenza a veces íntima y anónima, es siempre un reflejo de la responsabilidad ética ante la injusticia. El Otro en el centro como instancia ética y social. El ‘ejercicio’ se cumple y quien lo lee y se entrega a sus alcances podrá leer y entender también la vergüenza como un arma política”.

PRÓLOGO

Cuando tenía cinco años mí tía me llevo al teatro. Fuimos a ver una versión infantil de “El traje nuevo del Emperador”, pero tuvimos que irnos de la sala en medio de la función. No tengo ningún recuerdo de ese día que no esté narrado pero, según cuenta mi tía, rompí en llanto inconsolable cuando el emperador se paseaba desnudo ante sus súbditos: atemorizados todos y obligados al silencio, a permanecer en su sitio, con la mirada baja, muertos de vergüenza. Muchas veces me pregunté qué forma de malestar pude haber experimentado a los cinco años, cuando las palabras apenas alcanzan, ante una escena que me parecía romper todos los velos del pudor. Sobre el escenario, después de todo, había un hombre adulto desnudo; vestido con un enterizo color piel y un par de calzoncillos. Los otros chicos se reían y disfrutaban de la escena, gritándole incluso al emperador sus cuatro verdades: “¡Estás desnudo, estás desnudo!”, pero yo nunca pude entender de qué se reían.

Cada vez más cosas me avergüenzan: ir a comer afuera, hacer la fila en el supermercado los días que hay descuento con la tarjeta, comprarle a mi hijo lo que otros chicos no tienen, las fotos de las vacaciones en Facebook, usar el celular en público, la lista de los libros más vendidos, la historia de la mujer italiana que se casó consigo misma, las *selfies*, el aire acondicionado. A menudo encuentro refugio en las palabras de Jaspers: “Haga lo que haga, siempre me avergüenzo; y eso es, aun así, lo mejor que tengo”. Me pregunto si los demás también se avergüenzan, si sienten acaso la misma vergüenza de vivir; pero estas cosas rara vez se saben

porque la vergüenza es algo que se esconde y cada quien busca retirar de la mirada del otro.

Este texto es una interrogación sobre la vergüenza, la propia y la ajena; o quizás mejor: una indagación sobre la vergüenza como afecto que desarma la oposición entre lo propio y lo ajeno; como experiencia sensible del lazo social, una emoción que nos descubre siempre en relación a un otro, mirando o siendo mirados. Es cierto que la vergüenza no es la única pasión del lazo social; e incluso podría decirse que toda emoción humana es, a fin de cuentas, la experiencia sensible de la vida social, de modo que este mismo ejercicio podría repetirse con el repertorio completo de las emociones.

Morir de vergüenza, entonces. Lacan coloca a la vergüenza en el centro de su teoría de los cuatro discursos, que es una teoría del lazo social: “la vergüenza de vivir tan finamente”. De acuerdo a esta teoría, nuestro tiempo es el de la consolidación de un nuevo tipo de discurso como discurso dominante, lo que también puede expresarse en estos términos: vivimos en una época donde morir de vergüenza es imposible.

El objetivo de este ensayo es escribir nuestra época utilizando el álgebra que inventó Lacan en 1969 y, más específicamente, el matema del discurso universitario. Se trata de saber si este ejercicio tiene algún sentido y, en el peor de los casos, de desentrañar el alcance de la profecía lacaniana en el Seminario 17: en tiempos donde morir de vergüenza es imposible “nos queda la vida como vergüenza que tragarse”.

PRIMERA PARTE

VERGÜENZA NACIONAL

La vergüenza es una especie de cólera reflejada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto.

Karl Marx, carta a Ruge

¡ESCÁNDALO!

En junio de 2016 Maradona publicó en Facebook este mensaje: “Pido perdón al pueblo venezolano por la posición de Argentina en la OEA. Siento vergüenza, por primera vez, de ser argentino. Maduro, seguimos siendo hermanos, viva Venezuela!!!”. Esto desató inmediatamente una *shitstorm* en las redes sociales.

Una *shitstorm* es una tormenta de mierda digital y anónima que cae repentinamente sobre alguien. Cuando Byung-Chul Han escribe *En el enjambre*, lo ubica como un fenómeno genuino de la comunicación digital que se diferencia de las cartas del lector ligadas al medio analógico de la escritura y enviadas a la prensa con nombre y apellido. La imagen de la tormenta es acertada por tratarse de un embravecimiento, un alboroto, un ruido que sacude las redes. También podríamos decir una *shitwave*: una inmensa ola de mierda. La *shitstorm* es una ola de indignación que de un momento a otro se forma en las tranquilas aguas de la comunicación digital: *#conmishijosno*, *#lachtetadeNordelta*, *#losbolsosdeLópez*. Para Han, “la sociedad de la indignación es la sociedad del escándalo”. ¡Ay del mundo por los escándalos! Sirven para llenar hojas de diarios, de programas televisivos, de charlas de la gente, de páginas de internet. El escándalo de los *Panama Papers* y el escándalo de Natacha Jaitt en un mismo lodo, todos manoseados.

A Maradona le respondieron con el orgullo de la nacionalidad: “Ojalá hubieses nacido en Venezuela, traidor”. O con un exceso de patriotismo digital: “La patria te queda grande”. El comentario hizo estallar las redes: miles de personas sintieron la necesidad de

opinar, a su vez, sobre la opinión de Maradona. El orgullo de ser argentino y la vergüenza de ser argentino; estas dos ideas organizaron el impresionante cúmulo de comentarios, como el *yin* y el *yan* de esta tormenta de mierda. Mientras los leo, uno tras otro, me pregunto cómo es que llegamos a experimentar la nacionalidad, a sentirnos argentinos. ¿La pasión de la nacionalidad sigue al orgullo, como sugiere Rorty en *Forjar nuestro país*, o brota, por el contrario, del pozo de la vergüenza?

Durante un mes, cada cuatro años, la argentinidad está a flor de piel así como también en todas las vidrieras y en todas las pantallas. La época del Mundial. Las grandes corporaciones lanzan campañas alusivas, esos spots publicitarios con música motivacional-épica de fondo, que versan siempre sobre la gloria, la pasión y el orgullo de la nacionalidad. Pero como decía una pared de la Sorbona en 1968: “El patriotismo es un egoísmo en masa” y es lícito suponer que esta inflamación regular del ego -cada cuatro o dos años, si contamos las Olimpiadas- este orgullo tontorrón, no es el único afecto de la Nación; de nuestro “ser nacional”, como se dice.

Borges colgó sobre la ciudad de Buenos Aires un pasacalles metafísico: “No nos une el amor sino el espanto”. Bajo esta misma insignia, Sara Ahmed analiza en *La política cultura de las emociones* el modo en que los australianos construyeron su nación en una referencia a la vergüenza. Es la vergüenza nacional, y no el orgullo, lo que permite en este caso la conformación de un nosotros: nosotros, los avergonzados. De viaje por Holanda, en 1843, Marx confirma esta misma tesis en una carta a Arnold Ruge: “Si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional”. También la vergüenza nacional es un afecto de la Patria, un modo de experimentar la nacionalidad que, como tal, hace existir a la Nación misma.

La vergüenza no es cosa simple. Más no sea porque no hay cosa simple en el mundo. Después de todo, la simplicidad es como un mito: la búsqueda del *arché*. Y cuanto más avanza la ciencia buscando en el mundo algo que sea simple -con la física subatómica, por

ejemplo, que descubre la existencia de partículas elementales- más vemos cubrirse al universo con un manto de complejidad. Que la vergüenza no sea algo simple, se desprende de lo que sigue: siendo para Marx una pasión revolucionaria (“especie de cólera reflejada sobre sí misma”), está a punto de convertirse en engranaje del poder judicial.

Encontramos esta idea en un artículo de Graciela Brodsky sobre la “justicia expresiva”, una nueva rama de la justicia penal que actualmente está en período de experimentación en algunos distritos de Estados Unidos. Como señala Brodsky en “El retorno de la vergüenza”, la vergüenza es uno de los pilares de este experimento, junto con el estigma. Se proponen sanciones tales como colocar patentes de colores brillantes para distinguir a quienes estuvieron detenidos por conducir borrachos; publicar en el diario los nombres y las fotos de los detenidos por delitos de prostitución; otorgar libertad condicional a ladrones a condición de que sus víctimas pudieran entrar a sus casas y tomar lo que quisieran ante los ojos de los vecinos; obligar a los culpables a arrodillarse delante de las víctimas, adoptando una postura corporal que muestre el arrepentimiento. En todos los casos el acusado debe exhibir su vergüenza (en el rostro, en el cuerpo, en la patente del auto). La justicia expresiva es una justicia de la imagen, justicia del espectáculo: “Mejor que la televisión, mejor que la realidad virtual, es la “justicia espectáculo” en vivo y en directo”.

La *shitstorm* se revela entonces como un mecanismo espon-táneo de la “justicia expresiva”, porque vuelve espectacular a la vergüenza, y lo mínimo que podría decirse de esta nueva justicia expresiva es que es una falta de respeto. Si el respeto es para Byung-Chul Han lo que “nos guarda del mirar curioso”, instalando un *pathos de la distancia*, su retirada, su ocaso, nos deja con el espectáculo: una mirada sin distancia que es propia del medio digital. La comunicación digital, sostiene Han, deshace tanto las distancias espaciales (porque el ancho mundo se mide en pulgadas) como las distancias mentales. Cuando contempla la vergüenza, la mirada

sin distancia no ve más que el escándalo: el show mediático de la culpa y el arrepentimiento. Importa saber qué pasó, cuáles son los motivos de la vergüenza (propia, ajena o nacional): declaraciones o comportamientos escandalosos, escándalos sexuales o escándalos políticos. Queremos saber quiénes son, los nombres y el listado de las faltas cometidas. ¡Y mejor cuantos mayores los detalles! En esto no hay vergüenza.

En un artículo de la revista *Anfibia*, Paula Sibilía analiza el fenómeno del *bullying*, en su relación con la vergüenza, de un modo que resulta compatible con lo dicho hasta aquí sobre las *shitstorm* y la justicia expresiva. El *bullying* es otra práctica que moviliza a la vergüenza como espectáculo: vergüenza espectacular. Sibilía comienza señalando algo que de tan obvio permanece impensado: desde que existen los *smartphones* cada quien tiene en su bolsillo, en todo momento, una cámara de fotos, una filmadora y una computadora con conexión a internet. Estos tres elementos (cámaras, pantallas y conexión a internet) “permiten operar en la visibilidad y la conexión sin pausa”. Para la autora, el *bullying* es un síntoma de la fragilidad que caracteriza a las nuevas subjetividades contemporáneas que deben fabricar su identidad “a la vista de todos y siempre disponibles”. Las víctimas de *bullying* no sienten culpa porque no son culpables de nada, pero experimentan vergüenza. Se avergüenzan ante la mirada sin distancia de un otro, “definido de modo creciente como espectadores o seguidores, quienes tienen la capacidad de decir quién es cada uno y cuánto vale, incluso de un modo muy literal: haciendo clic en el botón ‘me gusta’”.

Si hasta aquí hemos hablado de la vergüenza convertida en espectáculo, ¿qué decir de la vergüenza que provoca el espectáculo mismo? En ocasión del concurso anual de Eurovisión, donde los distintos países de la unión europea compiten en un concurso de talento a gran escala, un finlandés comentaba lo siguiente: “Va siendo otra vez esa época del año en la que Finlandia considera necesi-

ria una vergüenza internacional”¹. Finlandia es conocida por obtener regularmente pésimos resultados en el concurso: último lugar, cero puntos, con la única excepción del año 2006, cuando ganó por primera y única vez. La naturaleza repetitiva de la vergüenza tiene una clara dimensión temporal (“Va siendo otra vez esa época del año”): la vergüenza se anticipa porque se recuerda.

Otro espectáculo. En nuestro país se celebran elecciones cada dos años, y con los primeros spots de campaña podemos estar seguros, como el finlandés que anticipa Eurovisión, que tendremos nuestra buena dosis de vergüenza nacional. Durante algunas semanas vemos pasearse a los candidatos por programas matutinos de cocina, tomar mate en casillas precarias, plantados en situaciones inverosímiles y en todo momento incómodos, torpes, ni chicha ni limonada, como sapos de otro pozo. Los candidatos repiten como pueden formulas aprendidas de memoria, hacen chistes sin ninguna gracia, mayormente mienten, no saben, se equivocan. “Sí se puede, sí se puede”, susurra un candidato imitando el latido de un corazón. Otro finge un acento provinciano. Un tercero toma clases de yoga en un centro de jubilados de Morón. Luego, el domingo de la votación, la fiesta democrática. Cito del último editorial de la revista *Dialéctica*:

Los ciudadanos –igualados en el cielo por el Derecho y en la tierra por la ley del valor– elegimos libremente entre las ofertas del día en la góndola de un aula escolar (o es un tablero electrónico, como quien compra por internet); luego, en el ocaso del domingo, un show televisivo nos anoticia de los resultados entre colores, estridencias e infografías. Al día siguiente, casi todo se encamina rumbo a otra elección.

Me pregunto si se trata en estos casos de vergüenza nacional o vergüenza ajena.

1 Entrevista de Mari Pajala en *Finland, zeropoints: Nationality, failure, and shame in the Finnish media*.

VERGÜENZA AJENA

Como sufro mucho de vergüenza ajena, tuve que dejar de mirar televisión. O por lo menos dejé de mirar televisión en mi casa; porque me atrae como polilla a la luz cada vez que me siento en un bar o una sala de espera con la televisión prendida (“vergüenza ajena, tortura exquisita”). El principal problema de la televisión es que está llena de imbéciles. Esto es así porque “la televisión refleja el modo común de sentir (...), encarnado por quien, levantándose de la cama por la mañana y mirándose al espejo, ve un imbécil”. Mario Perniola sugiere en *Berlusconi o el 68 realizado* que la televisión se cuida de no humillar a ese “imbécil”, el espectador, de no exigirle nada (ninguna incomodidad, ningún esfuerzo) y de “hacerlo sentir en perfecta armonía con el mundo, que se le muestra un poco más ‘imbécil’ que él”. Está puesto un programa de competencias donde los participantes, divididos en equipos, deben superar una serie de pruebas físicas: correr, saltar, treparse, hacer equilibrio. Vergüenza ajena. ¿No les da vergüenza exponerse así a la mirada de un otro innumerable? ¿No se sienten acaso humillados, expuestos en su pudor, ante las preguntas estúpidas del conductor, ante las ridículas pruebas que se les exige?

Deleuze decía en “Post-scriptum sobre las sociedades de control” que “si los juegos televisados más idiotas tienen tanto éxito es porque expresan adecuadamente la situación de empresa”, que cada vez más reemplaza a la “situación de fábrica”. Esto no quiere decir, por supuesto, que las fábricas desaparezcan en las actuales sociedades de control. No vivimos en un mundo de *startups* y empresas

de servicios, como a veces daría la impresión cuando escuchamos a los gurúes de la *New Economy*. Quiere decir que es la lógica de la empresa la que reemplaza a la lógica de la fábrica. Ahora bien, lo que caracteriza a la lógica empresarial es el axioma del “salario al mérito”, la meritocracia, que en la práctica deja a los salarios en un “estado de perpetua mutabilidad”. A diferencia de lo que sucedía en la fábrica, donde todos los obreros cobraban lo mismo (lo mínimo posible), en las empresas se monta un complejo sistema de premios y recompensas individuales (primas, bonos, regalos, promociones, ascensos, beneficios corporativos, etcétera) que imponen una modulación continua a cada salario, al tiempo que introduce entre todos “una rivalidad inexplicable como sana emulación”. Los empleados son siempre también participantes; concursantes estables en la competencia por un puesto, un aumento o un bono de fin de año. Como en los más estúpidos programas de televisión, ellos también están obligados a pasar por “desafíos, concursos y coloquios extremadamente cómicos”.

En los últimos cincuenta años la lógica empresarial se ha ido expandiendo de manera casi imperceptible, como una fuga de gas; fagocitando las viejas instituciones de la sociedad disciplinaria (entre ellas la fábrica, pero también la escuela, la cárcel y el hospital). En esta lógica meritocrática estamos embarcados todos, sea que trabajemos para una gran corporación, en la fábrica o en la universidad, porque el alma de la empresa, como un gas que se expande, invisible, penetra hasta los últimos rincones de la sociedad. Cada quien se convierte así en un participante humillado del programa televisivo, el mismo que en la pantalla intenta mantener el equilibrio sobre troncos que flotan en el agua.

La vergüenza ajena es algo muy curioso. Se siente en la boca del estómago, en los músculos de la cara; pero por hondo que cale en cada quien, el hecho de que sea ajena indica que es el otro lo que interesa, en cada caso, a la vergüenza. La historiadora cultural Tiffany Watt Smith la cita en español en su libro *The Book of Human Emotions* “vergüenza ajena”, por faltar la expresión en otras

lenguas. Que algo como la vergüenza ajena pueda existir, formulado en esos términos, nos permite sin embargo reconocer un rasgo central, inherente a cualquier emoción humana, y es que la emoción no es nunca algo íntimo o privado. El libro de Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, presenta una serie de “economías afectivas” donde la emoción no reside en los sujetos ni en los objetos, sino que es producida como efecto de la circulación. Ahmed sostiene que “las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven “pegajosos”, o saturados de afecto, como sitios de tensión personal y social”. El lenguaje cotidiano de la emoción se basa en la presunción de interioridad pero la emoción no está *en* el cuerpo, contenida en una bolsa de piel. En Occidente nos acostumbramos a pensar en la emoción como algo que repta en las profundidades, entre los órganos del cuerpo. Pero en esto como en algunas otras cosas, puede que nos hayamos equivocado. La emoción está allá afuera, entre las cosas del mundo.

La antropóloga Michelle Rosaldo descubrió esto mismo en su estudio sobre los Ilongotes, un pueblo originario de Sierra Madre, en las Filipinas. En su libro *Conocimiento y pasión* (1980) sostiene que cuando los nativos le hablaban acerca de sus sentimientos y emociones, lo hacían sin hacer referencia a la privacidad de una experiencia interior, sino más bien como modo de describir la relación del pasado con el presente, y de ellos con los procesos sociales y el mundo natural. Cuando los Ilongotes hablaban de la vergüenza (*bēteng*), antes del cristianismo, lo hacían en términos de un drama cosmológico: como el campo de una batalla metafísica entre la vida y la muerte, la continuidad y el cambio, el sentido y la contradicción. La vergüenza es la “sombra” de cada uno: “la persona que la gente ve en los ojos vitales cuando uno vive y que se transforma en un espíritu que permanece para acechar a los vivos luego de que el cuerpo muere”. Mediante la vergüenza los corazones pueden dejar los cuerpos durante el sueño para responder al llamado de otros corazones, de sombras que piensan en ellos o los nombran; pero si en el sueño somos invitados a comer con las sombras de personas

muertas, entonces tenemos la posibilidad de acostumbrarnos a su compañía y olvidar nuestros cuerpos para siempre.

Ya dijimos que en la sociedad de la *shitstorm*, sociedad del espectáculo, solo interesa la vergüenza cuando está ligada a algún escándalo. Por ejemplo, en el caso de Maradona. Pero la vergüenza es como la escurridiza serpiente de cascabel que se mueve a través del desierto, contrayéndose y extendiéndose, moviéndose en forma de “s”. Adonde sea que esta serpiente de cascabel apunta, hacia allí no se dirige. La vergüenza, que apunta al escándalo, se dirige al lazo. Un poco a la manera de los llongotes, estas páginas interrogan a la vergüenza como modo privilegiado de participar en el lazo social, de tomar parte en el conjunto estable de relaciones que forman el mundo. Después de todo, puede que no sea necesario ir tan lejos, hasta Filipinas, para descubrir el verdadero sentido de la vergüenza (allí donde no apunta). En el corazón de Europa, Sartre hizo de la vergüenza la experiencia misma del vínculo social: “La vergüenza no es sino el sentimiento original de tener mi ser *afuera*, comprometido en otro ser” (*El ser y la nada*).

En verdad, la vergüenza está en el mito de origen de la sociedad desde los tiempos de la mitología griega. Junto a la justicia, es una de las dos virtudes que Zeus le dio a Hermes para que de ellas pueda nacer la sociedad. En el *Génesis*, la vergüenza es el estigma de la vida social, la indicación de que se ha abandonado el Paraíso por el infierno de los otros. En *El ser y la nada*, Sartre la define como el “sentimiento de caída original” que nos descubre objeto, cosa entre las cosas del mundo:

La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprensible; sino de ser, en general, un objeto; es decir, de reconocermme en ese ser degradado, dependiente y fijado, que soy para otro. La vergüenza es sentimiento de *caída original*, no por el hecho de haber cometido tal o cual falta, sino simplemente porque he “caído” en el mundo, en medio

de las cosas, y porque necesito la mediación ajena para ser lo que soy”.

Esto es inobjetable. Es sin lugar a dudas el punto de partida de Lacan en su elaboración de la vergüenza, también en Francia, precisamente en los años tumultuosos que siguieron a Mayo del 68. Montado sobre los hombros de Sartre, Lacan comprenderá a la vergüenza como “un afecto amboceptivo” (en “Kant con Sade”): una emoción que no sólo me descubre como cosa en el mundo sino también, al mismo tiempo, como sujeto de la enunciación; como algo que habla y que existe en el Otro identificado a un significante. Como los electrones de la física cuántica, que a un tiempo son ondas o partículas dependiendo el tipo de observación, nosotros existimos al mismo tiempo como sujetos de la enunciación y como objeto entre las cosas del mundo. Y es esto precisamente lo que desnuda la vergüenza: nuestra existencia demediada, que nos descubre sujetos implicados en el orden del mundo y al mismo tiempo objetos en todo momento determinados por ese mismo orden. En un mundo como el nuestro, cada vez más vacío de vergüenza, proliferan en cambio las pantallas táctiles, las interfaces de usuario. Toda interfaz es, literalmente, una “superficie de contacto” donde el más mínimo deslizamiento del dedo índice es ya un “afecto amboceptivo de las coyunturas del ser”. ¿Importa si el afecto es ahora del usuario, del teléfono o del dedo?

EL SINVERGÜENZA

Me da vergüenza usar el celular en público, en el tren, por ejemplo; pero por ser la vergüenza ajena una tortura exquisita, me dedico a observar a los usuarios. Trato de ver qué es lo que escriben, qué es lo que miran. ¿De qué se ríen? ¿No les da vergüenza atravesar la ciudad sin levantar la mirada? ¿No se sienten mirados? Cualquiera que tenga la costumbre de mirar a los demás, mirarles las caras, la ropa, los zapatos, el pelo, o mirar lo que hacen, lo que leen, lo que tienen en la cartera, sabe perfectamente que las cosas cambiaron con la llegada de los *smartphones*. Muy rara vez, en contadas ocasiones, alguien que está mirando la pantalla de su celular, tocando la pantalla, desplazando su dedo de un lado a otro, advierte la mirada voyerista que lo observa.

A diferencia de lo que sucedía una década atrás, con los lectores de libros o las parejas de enamorados, los usuarios de *smartphones* nunca se descubren siendo observados. La mirada sin distancia que es propia del medio digital, el espectáculo, empieza y termina en la pantalla e, inmersos en el mundo digital, los usuarios son eximidos de la vergüenza. Se comportan con sus teléfonos de un modo que no sería admitido con ningún otro objeto; al menos no en el transporte público: lo tocan, lo limpian, lo miran, lo escuchan, le hablan, le sonríen, a veces lo insultan. ¿Y si fueran zapatos, monedas o partes del cuerpo? ¿No es igualmente impúdico el modo en que se goza la pantalla táctil? La escena recuerda por momento la película de ciencia ficción de David Cronenberg, *eXistenZ* (1999), donde los dispositivos orgánicos han reemplazado a los electró-

nicos. Los usuarios se conectan a estos dispositivos mediante un bio-puerto instalado en la espina dorsal y la nueva interfaz se asemeja a un cuerpo sin órganos, un pedazo de carne que el usuario toma con sus manos, sobre su regazo. En lugar de deslizar el dedo, los usuarios deben hundir sus manos en la interfaz orgánica, amasar, frotar, rasgar, apretar. Hay algo profundamente perturbador en esa escena de la película de Cronenberg, un goce que hiere el pudor del espectador; pero por algún motivo la misma escena, repetida incontables veces en el transporte público, a la vista de todos, nos parece lo más normal del mundo.

Como sufro mucho de vergüenza, siempre me pregunté si a los demás les pasaba lo mismo. Descubrí rápidamente que preguntar no sirve de nada. Invariablemente las personas responden que no cuando alguien los interrumpe en su accionar, en su discurso, para preguntarles si no les da vergüenza lo que sea que estén haciendo. “No, no me da vergüenza, ¿por qué debería darme vergüenza?”. Incluso entre familiares y amigos cercanos, la pregunta nunca fue bien recibida. Pero entonces, ¿cómo saber si los demás se avergüenzan? En el *Tratado de declamación o Arte dramático*, escrito en 1833 por el español Joaquín Bastús, encontramos la siguiente indicación:

Nada teme más un hombre avergonzado que se le quieran observar sus miradas: baja y deja caer su rostro sobre el pecho, su cuello se dobla como si quisiera resistir a los esfuerzos que pudiera hacer para levantar su cabeza, y aparta sus ojos tímidos o los oculta detrás de los párpados. Todas estas observaciones justifican la máxima de Aristóteles: la vergüenza está en los ojos.

Aristóteles también decía en *Ética* a Nicómaco que la vergüenza tiene por indicador fisiológico el rubor: quien se avergüenza se pone colorado, como se ponen blancos quienes temen a la muerte. La vergüenza se atestigua, entonces, mediante una gesticulación teatral y una entonación colorada: los índices invariantes con los

que la pregunta “¿Quién rompió el jarrón?” es respondida involuntariamente por los culpables. Y quien no se ruboriza del mal que hace, por tanto, es un sinvergüenza. Esteban Bullrich, por ejemplo (antes Ministro de Educación, y Senador Nacional en el momento de publicar este libro): lo hemos visto decir estupideces y barbaridades, reiteradamente, sin que pierdan sus mejillas el mismo tono pálido del resto de su cuerpo. En la inauguración de un hospital-escuela en Río Negro afirmó: “Esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada, sino con la educación”. En la visita a la casa de Ana Frank dijo que había sido una víctima de una “dirigencia que no supo unir”. Cuando le preguntaron por el aborto respondió lo siguiente: “Ni una menos también es que si hay una beba adentro... Ni una menos. Porque también la están matando”. En el coloquio empresario de IDEA 2016 definió al sistema educativo argentino con una metáfora sobre los chorizos, los cerdos, las gallinas y los huevos:

No sirve más el sistema educativo argentino. Está diseñado para hacer chorizos, todos iguales. Se diseñó para tener empleados en una empresa que repetían una tarea todo el día, que usaban el músculo y no el cerebro y nunca lo cambiamos. Acá arriba en el desayuno había huevos revueltos y había panceta, en ese desayuno la gallina se comprometió, puso huevos pero el que verdaderamente se comprometió fue el cerdo, ¿no? Nosotros queremos el compromiso del cerdo en la educación.

Confío en que estas declaraciones fueron suficientes para darles vergüenza. ¿Es vergüenza propia, ajena o nacional? En cualquier caso, lo importante es recordar una vez más a los Ilongotes y a la serpiente de cascabel: la vergüenza, e incluso la falta de vergüenza, dice más sobre el nexo social que sobre cada uno de nosotros como individuos. Es por ello que en los próximos apartados interrogaremos la época actual en su relación con la vergüenza.

SEGUNDA PARTE

ÁLGEBRA LACANIANA

¿Por qué se deja usted ir a reprimir la obra de Lacan? Es un error, es una falta que usted no debe cometer y que sin embargo comete. Me contesta usted recurriendo al personaje de Lacan, pero no se trata de eso: se trata de su obra, y más allá incluso de su obra, se trata de aquello de lo que ésta es la única prueba existente. Se trata de la existencia de derecho de la teoría en el terreno analítico. París bien valía una misa. Entre nos, el "personaje" de Lacan, su "estilo" y sus manías, y todos los efectos que han producido, inclusive las heridas personales, bien valen la teoría.

Louis Althusser, Carta a Diatkine

UNA PALMERA EN LA AUTOPISTA

El lenguaje natural está lleno de pequeñas metáforas, catacrexis y juegos de palabras. Solemos no prestarles atención, desgastado su brillo por el uso, pero cuando alguno de ellos capta nuestra atención en un raptó, como si descubriéramos un secreto, experimentamos un placer que recuerda al del chiste: *armarse de coraje, estar en la flor de la vida, perder el hilo de la conversación, estar loco de amor*. Utilizamos la expresión "los tiempos que corren" para referirnos al presente histórico que nos toca vivir. Un tiempo que corre y no simplemente transcurre o pasa. Cuando alguien, no importa quién, se pone a hablar de "los tiempos que corren", ese tiempo es siempre el nuestro. Su sola enunciación—su *Kerigma*—hace que sea nuestro tiempo el que está a la carrera. Pero ¿qué tiempos son estos que nos corren? ¿Cómo puede faltarnos el tiempo cuando todos nuestros actos de consumo están orientados al ahorro del tiempo: "instantáneo", "express", "listo para usar", "a domicilio", "online"? ¿Merece que nos preguntemos qué estamos haciendo con todo el tiempo que nos ahorramos en sacar las manchas o hacer cola en el banco?

Lacan pensó largamente su tiempo. “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (“Discurso de Roma”). Dirige esta exigencia a los psicoanalistas en 1953, pero lo que dice allí es significativo para todo aquel que se considere a sí mismo responsable –incluso responsable de un modo marginal, indirecto, abstracto– por las vidas de otros:

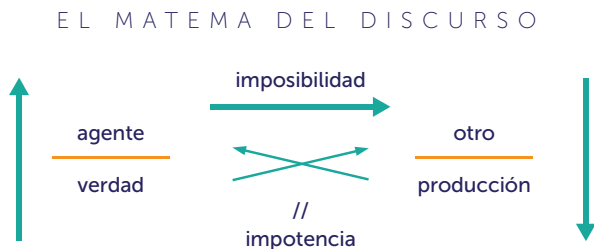
¿Cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes.

Es cierto que pensar la propia época, los tiempos que (nos) corren, supone el ingreso a una torre de Babel donde se multiplican los lenguajes. ¿Cuál es nuestro tiempo después de todo? Dependiendo el lenguaje que adoptemos, hablamos de sociedad red, cibermundo, capitalismo financiero, neoliberalismo, sociedad del cansancio, sociedad del riesgo, de la transparencia; sociedades post: post-política, post-modernidad, post-industrial, época de los simulacros, sociedad del espectáculo, sociedad de consumo, capitalismo cultural, capitalismo tardío, etcétera. El problema es que estos nombres se dispersan y multiplican al interior de cada disciplina sin garantizar jamás que la comunicación vaya a ser posible; sentados alrededor de esta gran torre de Babel cada quien atiende su juego, o como decía Lacan: cultiva “el modito de cada uno de revolver la ensalada”.

Cuando Lacan se vio obligado por las circunstancias a decir algo sobre su época, lo que dijo fue que ya no hay vergüenza. Ese fue para él el signo más seguro de los tiempos que corren: “No gruñan, están servidos, pueden decir que ya no hay vergüenza”. El tema sólo aparece en la última clase de su Seminario 17 pero, si le creemos a Jacques-Alain Miller, la referencia a la vergüenza es la clave de lectura de todo el seminario; como si Lacan solo mostrara sus cartas

en la última jugada. Este seminario, dictado entre 1969-1970, lleva por título *El reverso del psicoanálisis* pero es mayormente conocido como *El seminario de los cuatro discursos*, porque Lacan elabora allí el grueso de su teoría de los cuatro discursos, que es una teoría sobre el lazo o nexo social.

Lacan solía comparar esta teoría con un aparato del que “es preciso tener al menos la idea de que podría servir como palanca, como pinza, que puede atornillarse, construirse de tal o cual manera”. Podemos preguntarnos: ¿qué es lo que se produce, lo que se construye de tal o cual manera? Lacan inventa un álgebra para escribir el lazo social, un matema (neologismo que forma Lacan partiendo de los mitemas de Lévi-Strauss) donde cuatro letras (S1, S2, \$, a) permiten escribir un gran número de relaciones o “funciones radicales, en el sentido matemático del término”. Tanto como puede reducirse a una fórmula la teoría de la gravitación universal, la teoría de los discursos se reduce a lo siguiente:



La noción de matema, elaborada en 1972, ilumina retroactivamente algunos aspectos centrales de la teoría de los discursos, especialmente en lo referente a la transmisión de la misma, porque decir que la teoría de los discursos es un matema equivale a decir que la misma es “transmisibile íntegramente” (Milner, *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*). Producida como matema, la teoría es algo que puede pasar de mano en mano, escrita en una servilleta, como un objeto teórico hecho para el contrabando. Como sucede por ejemplo con el microscopio (que no solo presta sus servicios en

la óptica sino que es central en la química, la medicina, la geografía, etcétera), la teoría de los discursos, como invento de Lacan, está llamada a trascender al psicoanálisis como campo disciplinar.

No es necesario haber leído a Lacan para saber que la experiencia no se enseña. El resultado de una práctica no se puede transmitir, al menos no sin pérdida, sin malos entendidos. La teoría, en cambio, la “esencia de la teoría” (Seminario 16), reducida a su estatuto puramente formal, es aquello que sí puede enseñarse –incluso a quienes no son psicoanalistas, si tomamos en cuenta el público ante el cual elabora Lacan esta teoría.

En relación a este aparato algebraico, Lacan no deja de repetirlo, lo importante es saber cómo opera; no qué significa. “Todos nosotros, seres débiles, tenemos necesidad de sentido” (Seminario 17) y cuando miramos ese matema, esa escritura algebraica, sentimos en los labios formularse la pregunta: ¿qué significan esas fórmulas? Pero la indicación de Lacan es que no significan nada. El aparato algebraico que construye Lacan no significa nada, o mejor dicho: tiene una significación caleidoscópica. El verdadero problema no es que el matema no tenga sentido, sino que tiene demasiado. Ese pequeño esquema de cuatro patas, con sus vectores, sus movimientos, es una maquinita de producir sentido, interpretaciones, significación. Al modo de un caleidoscopio, según cómo se lo mire o se lo haga girar, el aparato dejará traslucir las significaciones más variadas: una teoría del poder (Colin Wright), una teoría de la Modernidad (Geoff Boucher), una teoría de los lazos sociales (Colette Soler, Alicia Álvarez), una reformulación del esquema de la comunicación o de la estructura de los actos de habla (Peter Keplec), una formalización algebraica del descubrimiento freudiano del inconsciente (Eric Laurent), una relectura de Marx (SamoTomšič), etcétera.

La Historia, al mismo tiempo, oficia allí como fuente inagotable de sentido, capaz de alimentar las lecturas e interpretaciones más diversas: se tratará entonces del surgimiento del capitalismo en el siglo XVI, de los efectos de la Revolución Científica que inaugura la ciencia moderna, de Mayo del 68, de la URSS, la Revolución Cultural

China, de la expansión ilimitada del mercado, de la crisis del Estado Nación, de la Revolución Tecno-Científica, del biopoder, de internet, de las neurociencias, de la posverdad, de la realidad aumentada. Y sucede lo mismo cuando buscamos el sentido de los matemas al interior de la enseñanza de Lacan: el sentido prolifera. El matema de los cuatro discursos escribe de una u otra manera todos los grandes temas de la enseñanza de Lacan hasta el momento; encontramos allí formalizado el vínculo entre verdad, saber y goce; la definición de sujeto; lo esencial del grafo del deseo; todo el desarrollo ligado a la función del Nombre-del-Padre, del significante amo, del rasgo unario; el axioma de la inexistencia del Otro; las operaciones de alienación y separación; etcétera.

Es algo curioso: la teoría de los discursos se recorta en la obra de Lacan como la silueta de un ombú en medio de la pampa, o mejor, como una palmera en medio de la autopista. Cuando se produjo el estallido de Mayo del 68 Lacan estaba dictando un seminario sobre el acto analítico, en el que comenzaba a explorar las formas lógicas de la sexuación, pero todo esto se ve de pronto interrumpido por los acontecimientos. Lacan no retomará, lo que bien podemos decir es el hilo de toda su enseñanza, la referencia a la clínica y al acto analítico, sino hasta tres años más tarde, cuando en el seminario 19 volvió sobre la escritura de las fórmulas de la sexuación. Rara vez vuelve a mencionar la teoría de los discursos después de 1972, en la medida en que su obra se dirige a la caligrafía japonesa, a la topología y al silencio. Pero lo importante es que la teoría quedó allí escrita (una palmera plantada en la autopista), testimonio de que el psicoanálisis lacaniano es una obra (incluso es una obra clara, como ha demostrado Milner) que nos permite orientarnos en el terreno más vasto de la cultura, la política y las relaciones de poder.

El 15 de Mayo del 68, cuando se interrumpió el dictado del Seminario 15, Lacan afirmó que toda su enseñanza hasta la fecha no solo estaba articulada, sino “articulado con una cierta fuerza, y que eso permanecerá así, *attaché*, como testimonio de algo donde podemos encontrarnos, donde hay un norte, un sur, un este y un

oeste". Quizás nos anoticiemos de esto, concluye Lacan, "cuando los psicoanalistas ya no estén allí para expresarlo". Un año más tarde escribiría su teoría como matema, en una servilleta, garantizando una transmisión no clínica del psicoanálisis, una teoría articulada que permanecerá como tal, escrita, incluso si la práctica del psicoanálisis desapareciese mañana de la faz del planeta.

DISCURSO

“Discurso” es el nombre que le dió Lacan al lazo o nexo social: un conjunto de relaciones constantes que fabrica la trama de la realidad y da su forma acabada al mundo que conocemos. Si la teoría de los discursos es ante todo un aparato, algo que cualquiera puede tomar en sus manos, no sucede lo mismo con los discursos porque ninguno cabe en la palma de una mano. Los sujetos no manipulan el discurso, no lo empuñan como herramienta, porque ellos mismos no son sino efecto del discurso, apenas un elemento más de la lógica discursiva. El matema escribe la lógica discursiva, pero esa misma lógica, señala Lacan, “no tiene nada de impuesto, nada de abstracto respecto de ninguna realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como realidad”. Los discursos, entonces, no son una herramienta, como sí lo es la teoría de los discursos. Los discursos son la forma lógica del lazo social, aquello que “está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos. No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares”.

En *Lacan, pasador de Marx*, Pierre Bruno ha comparado al discurso con una farmacia señalando que si un cliente entra a la farmacia a preguntar por un medicamento para la impotencia, y la farmacéutica responde recitando una fábula de La Fontaine, podemos concluir –porque estamos en una farmacia– que es la farmacéutica la que no está en su sitio; “no está en sus cabales”, como se dice. “La farmacia, entonces, es el discurso: les permite localizar los lugares, las relaciones, los términos que no tienen necesidad de palabras para significar”. Cuando Lacan presenta los discursos como “una

estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional”, quiere decir que todo aquello que los seres humanos hacemos con palabras (el pensamiento, el amor, la poesía, la invención, la política) encuentra en la lógica discursiva un orden inconsciente de la causalidad, como “Otra escena” ya no psíquica, sino discursiva, que “domina y gobierna todas las palabras que eventualmente puedan surgir” (Seminario 17).

El discurso es la estructura que interesa al psicoanálisis, que no es exactamente la estructura milenaria del lenguaje, aunque la presupone. Del modo más simple, es un conjunto de relaciones estables entre cuatro lugares (el agente, el Otro, la verdad y la producción) por donde circulan de manera ordenada cuatro elementos: la orden del amo (S1), el saber (S2), el sujeto (\$) y el objeto *a*. Retengamos por el momento la intuición del discurso como un conjunto de relaciones estables que estructuran la realidad y dan su forma acabada al mundo que conocemos: la relación del sujeto con el Otro, la relación del saber con la verdad, la relación del amo con el trabajo (y el goce) del esclavo, etcétera. Los matemáticos sirven entonces para escribir un gran número de relaciones.

Pero si el discurso establece relaciones estables que “solo pueden suponerse, instaurarse, fijarse en la medida en que hay significativo en el mundo” (Seminario 16), de ninguna manera debemos concluir que el discurso se reduce a la estructura significativa u orden simbólico. El discurso, Lacan no podría haber sido más enfático, concierne al goce: “del discurso, no hay nada más candente que lo que se refiere al goce” (Seminario 17). Este fue el principal aporte de Lacan a la práctica y la teoría política: el reconocimiento del goce comprometido en todo discurso, el hecho de que la misma estructura discursiva que reina en el campo de la representación, que da su forma acabada al mundo que conocemos, es siempre al mismo tiempo un aparato de goce.

Del modo más general, el goce es aquello de la pulsión que resiste toda moderación en nombre de un placer o un bien cualquiera. Es una satisfacción de la pulsión que no encuentra regulación

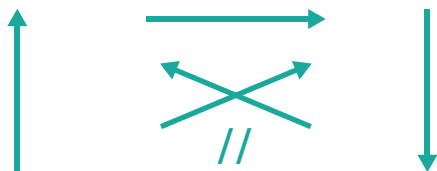
homeostática en el principio de placer, ni en ninguno de sus subrogados (Miller, “Ética del psicoanálisis”). Se presenta como una satisfacción irracional, inhumana o absurda, ligada a la pulsión de muerte como tendencia ciega o compulsión a la repetición. No solo no conduce a los sujetos a su bien (autoconservación, bienestar, utilidad, ganancia de placer, seguridad, comodidad, confort) sino que se satisface en mayor medida en el mal (el displacer, el sufrimiento, la crueldad).

Decíamos hace un momento que para Lacan “solo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no sólo analítico, que no sea del goce”. Este reconocimiento del goce como factor político implica asumir que el discurso no sólo es un aparato de comunicación sino también un aparato de goce, que el pensamiento y el saber son ante todo “medios de goce”, y que sin importar lo que decimos, ni si tenemos razón ni si tiene sentido, hablamos para gozar del bla-bla-bla. El lenguaje instauro en el mundo una serie de relaciones estables, y las mismas son capaces de producir una gran cantidad de sentido, pero el sentido no agota los efectos del lenguaje. Junto al sentido, el discurso produce goce. Junto a la comunicación, la repetición.

El álgebra de los discursos intentará escribir el nexo social como una lógica productora de goce e incluso como una lógica que se goza. Constituye el primer intento de pensar la fijeza del síntoma a escala social, al escribir como *a* el goce involucrado en todo discurso (Stravakakis, *La izquierda lacaniana*). El matema del discurso es uno de los primeros intentos de Lacan por escribir la relación significante/goce como primaria y constitutiva del campo del Otro, de la realidad misma si ha de ser habitable para esos seres vivos que hablan.

En *The Capitalist Unconscious*, SamoTomšič descompone el matema del discurso en dos triángulos: un triángulo de la derecha (entre los lugares del agente, el Otro y la verdad) y un triángulo de la izquierda (entre los lugares del agente, el Otro y la producción):

ESQUEMA DE S. TOMŠIČ



Mientras que el triángulo de la izquierda escribe “el eje de la representación”: el conjunto de relaciones estables que dominan y gobiernan en el campo de la representación, estableciendo qué es lo que existe, qué es verdadero, qué tiene sentido; el triángulo de la derecha escribe “el eje de la producción”: el discurso como “medio de goce”, como “pura y simple repetición significativa que vale como repetición de goce”.

Tomšič pregunta y responde: “¿Cómo intervienen estos dos procesos? Ambos se sostienen en una relación topológica de continuidad y ruptura simultánea”. La estructura del discurso permite coser a dos heterogéneos entre sí, “una arandela sobre una banda de Moebius”; anuda la representación al goce, el sentido a la repetición. Es la misma idea que encontramos formulada en el texto canónico de Miller, “Los seis paradigmas del goce”, donde se define al discurso como “la alienación y la separación unificados”. El conjunto estable de relaciones que caracteriza a todo discurso, sostiene Miller, no solo “vehiculiza el sujeto barrado, la verdad, la muerte, el deseo”, sino que además “vehiculiza el goce”.

En conclusión, los discursos son un conjunto de relaciones estables que organizan para los sujetos un orden inconsciente de la causalidad, como “Otra escena” que determina nuestro pensamiento, nuestra conducta, nuestro deseo, nuestros modos de gozar. Los discursos son las estructuras que dominan, no sólo el campo de la representación (los fenómenos de la palabra y la producción de sentido), sino también la producción de goce (la compulsión a la repetición y la producción de síntomas). Los cuatro discursos,

de este modo, escriben variaciones lógicas del lazo social, modos diversos de organizar el campo del Otro que son al mismo tiempo modos diversos de producción de goce.

DISCURSO DE LA HISTÉRIA

~~S~~

a

$\longrightarrow$

S_1

S_2

$//$

DISCURSO UNIVERSITARIO

S_2

S_1

$\longrightarrow$

a

~~S~~

$//$

DISCURSO DEL ANALISTA

a

S_2

$\longrightarrow$

~~S~~

S_1

$//$

¿DEBERÍA DARLES VERGÜENZA!

No deja de llamar entonces la atención que Lacan haya colocado a la vergüenza en el corazón de su teoría de los discursos. ¿Por qué introducir la vergüenza cuando se trata de una teoría formal del lazo social, una escritura algebraica hecha de funciones y de letras?

Comencemos por poner las cosas en contexto: Mayo del 68. Raymond Aron construyó, en *La revolución estudiantil*, el Mayo como un psicodrama francés: una revuelta de niños burgueses, desilusionados con sus padres y profundamente confundidos ideológicamente. Alain Badiou, por su parte, hizo de la fidelidad a Mayo la verdadera tarea del pensamiento contemporáneo. Para Jean Claude Milner se trató de la primera Revolución en tiempo presente de la Historia (*La arrogancia del presente*), mientras que un pensador de la talla de Kojève sentenció que no se trató en absoluto de una revolución: “No hay muertos: o sea, no hay revolución. Nadie mata ni quiere matar. Solo se trata de un ‘a modo de’”. Con cierta malicia, Jean-Pierre Le Goff observó que cuando reabrieron las estaciones de servicio, después de los disturbios, todo el mundo se fue de fin de semana. Por su parte, Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes del movimiento estudiantil del 68, concluyó en un programa televisivo de 2008 que era el presidente Sarkozy quien mejor encarnaba el espíritu del mayo francés: “¿Gozar sin trabas? Eso es lo que hace y no se detiene”.

Michel de Certeau sostuvo, en *La toma de la palabra*, que en el mes de Mayo se había tomado la palabra como se toma la Bastilla. Un año más tarde, Lacan le respondió en su Seminario 17:

Puedo decirme así, a propósito de ese fenómeno embriagador que se llama tomar la palabra, que algunos puntos de referencia del discurso en los que esto se inserta serían quizás de tal naturaleza como para que, de vez en cuando, no se tome la palabra sin saber lo que se hace.

El problema, por supuesto, no estriba en que los estudiantes tomen la palabra, sino en que ellos mismos no saben lo que dicen, ni quién lo dice. Es más o menos conocida la profética sentencia que dirige Lacan a los estudiantes: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un amo. Lo tendrán.” La pronuncia como cierre de una conferencia en Vincennes, el 3 de diciembre de 1969, ante un público que a todas luces estaba harto de escuchar lo que Lacan tenía para decir.

El Centro Universitario Experimental de Vincennes, que pronto tomaría el nombre de Paris-VIII, había sido creado en noviembre de 1968 como parte de las concesiones y negociaciones posteriores a Mayo. Su carácter experimental consistía en un programa de estudios interdisciplinarios en Ciencias Humanas y la creación del primer departamento de Psicoanálisis en la Universidad, pero su verdadera novedad era el sistema de unidades de valor (*credit-point system*) que adoptaba el modelo anglo-americano de valorización del conocimiento. La noción de *unité de valeur* ocupará un lugar central en el análisis de Lacan de la reforma universitaria. El modo en que resolvieron los acontecimientos del Mayo, la reforma de la universidad, dejaba transparentar para Lacan el nuevo rostro de la dominación contemporánea: ¡Ningún maestro, todos unidades de valor!

Como sugiere Elizabeth Roudinesco en *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, “es sabido hoy que la revolución de las barricadas fue uno de los momentos de relevo, en la universidad, de los intelectuales por los tecnócratas”. En la práctica, la reforma transformaba a la antigua Universidad en un mercado de

saber: “Eso es la unidad de valor, ese papelucho que quieren darles. Es el signo de lo que se volverá cada vez más el saber en este mercado llamado la Universidad” (Seminario 16). El axioma empresarial del “salario al mérito”, la meritocracia, que para Deleuze era “el medio más seguro de dejar la educación librada a la empresa”, ingresaba en la Universidad bajo el sistema de unidades de valor. Triunfal, el nuevo amo hacía su entrada entre vivas y aplausos.

Lacan se interesa por los acontecimientos de Mayo, especialmente por el modo en que se resolvieron; cómo es que las cosas volvieron a la normalidad. ¿Qué clase de amo intervino allí, entre las bombas de gas y los adoquines, para que todo el mundo volviera a sus tareas al cabo de unos meses? Los obreros a la fábrica, los estudiantes a las aulas. Las consecuencias de Mayo hacían patente una transformación en el nexo social que Lacan presentó, luego, en términos de un cambio en el discurso dominante (en álgebra lacaniana este cambio se escribió como un “cuarto de giro” del matema): “un paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista” (Seminario 17).

La protesta estudiantil del 68 se inscribió, para Lacan, como un trueno, un ruido fuerte que nos hablaba del pasado, de una onda de choque sucedida hace algún tiempo. Lo que sucedió trajo noticias de una profunda transformación en el discurso amo, donde los acontecimientos no son más que un rayo; un relámpago fugaz que por unos instantes es capaz de iluminarlo todo. En efecto, en los meses que siguieron, este nuevo amo se encontró dispuesto bajo una iluminación de escenario: “Si el discurso de la universidad manifiesta tropezar por ahora –no vayan a creer que está debilitado– con curiosas dificultades, es porque el [nuevo] discurso del amo se muestra cada vez más de forma extremadamente desnuda”. Nuevamente, sobre el escenario, un rey desnudo. La mostración de un nuevo tipo de poder que se ejerce impudicamente, ante la mirada de todos, mediante una serie de dispositivos o tecnologías de control: evaluación, cuantificación, estandarización, clasificación, mercantilización, espectacularización. Si los estudiantes hubieran

experimentado vergüenza ante la desnudez del nuevo amo, quizás hubiesen notado que ellos mismos colaboraban, sin saberlo, con un nuevo régimen de explotación: el discurso del amo moderno, que en 1969 Lacan llamó simplemente “discurso de la universidad”.

Mario Perniola afirma que todas las consignas de Mayo acabaron por convertirse en realidad:

Final del trabajo y la familia, desescolarización, destrucción de la universidad, desregulación de la sexualidad, contracultura, descrédito de las competencias médicas y derrumbe de las estructuras sanitarias, hostilidad contra las instituciones judiciales consideradas como represivas, vitalismo juvenil, triunfo de la comunicación masiva, olvido de la historia y presente espontáneo, todo esto, a esta altura, se hizo realidad.

Es Berlusconi, quien mejor encarna para él el espíritu del 68 (del mismo modo que Sarkozy para Cohn-Bendit), quien finalmente realiza Mayo convirtiendo en realidad sus slogans (lo que a su vez convierte a la realidad en otra cosa: en espectáculo). Un poco de vergüenza (¡ese afecto amboceptivo!) les hubiera bastado para reconocer que es el nuevo discurso amo lo que en sí mismo rechaza cualquier figura encarnada de autoridad. En efecto, lo que caracteriza al discurso universitario es rechazar toda autoridad que se funda en su lugar de enunciación, como ser la autoridad del maestro.

Alenka Zupančič ha señalado en *When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value* que el discurso universitario involucra una mentira constitutiva porque desconoce su lugar de enunciación: “presenta una decisión política, por ejemplo, como un simple *insight* en el estado de cosas del mundo, como un curso de acción necesario dado el último conteo de datos”. Los nuevos semblantes desde los cuales se ejerce la autoridad en nuestra época son el mercado, el saber de la ciencia, la burocracia (hoy diríamos mejor: la administración, el *managment*), y en todos los casos se trata de una autoridad que

no se legitima en su lugar de enunciación. La legitimidad fundada en la autoridad del enunciador se puede resumir en la frase “es así porque lo digo yo”, que conoce muchas variaciones: “porque lo digo yo que soy tu padre/tu madre/Dios/el Rey/tu jefe/tu superior/tu maestra/tu médico”, etcétera. Pero un científico jamás podría decir de una teoría, por ejemplo: “es así porque lo digo yo”, o “es falsa porque lo dice el Rey”. Simplemente no es así como se ordena la relación entre el saber y la verdad en el discurso universitario.

Tendremos oportunidad de volver sobre esto más adelante, pero ahora nos urge continuar con el relato de los acontecimientos, porque la conferencia del 3 de diciembre estaba anunciada como la primera de cuatro, que nunca se celebran. En efecto, Lacan no queda muy contento con Vincennes. Se va ofendido. Los estudiantes no quieren saber nada de sumisión, nada de silencio; lo interrumpen, lo apuran; en un punto alguien se saca la camisa y propone hacer entre todos un *love-in* salvaje. Desde ese día, Lacan hizo de Vincennes un signo histórico: la representación de un mundo donde ya no hay vergüenza. Estas son las palabras con las que cierra el “im-promptu de Vincennes”:

“Ustedes se rebelan -les dice- lo que no impide que esto continúe jodidamente bien. Y los primeros en colaborar, y aquí mismo, en Vincennes, son ustedes, porque juegan la función de ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: *Mírenlos cómo gozan*”.

Frente a Vincennes convertido en signo histórico, Lacan recuperó explícitamente las palabras de Marx, en la carta a Ruge:

Hay que hacer que la opresión real resulte más opresiva, agregándole la consciencia de la opresión, hay que hacer que la vergüenza sea más vergonzosa, pregonándola... Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para así infundirle ánimo.

Avergonzar, pregonar la vergüenza. La clase final del Seminario 17 está dedicada en su totalidad a esta misión. Lacan se dirige a los estudiantes del Mayo francés, al movimiento de la liberación de los cuerpos y del deseo, y lo que les dice no puede más que dejarlos fríos: *debería darles vergüenza*. Quizás resulte acertada la apreciación de Roudinesco al señalar que Lacan desempeñó frente a los estudiantes el rol de un “padre severo”. “Les falta precisamente un poco de vergüenza”, les dijo; que es ese afecto privilegiado que nos descubre objeto en el mundo, cosa entre las cosas, “ese afecto por el cual el ser hablante de un discurso se encuentra determinado como objeto”. Es decir, que un poco de vergüenza les permitiría -quizás- descubrir hasta dónde ellos mismos forman parte de un mundo fabricado por el saber de la ciencia; descubrir que existen en el mundo como objetos *made in science*, lo mismo que las semillas, los cohetes y las vacas. En efecto, la ciencia moderna o tecnología modela nuestra experiencia cotidiana. No importa si nunca pensamos en ella, o si odiamos los programas y documentales de ciencia, ni si con los años cultivamos un sentimiento de sospecha, incluso de crítica, ante la marcha imparable del progreso científico. Todos nosotros, en nuestro hacer cotidiano, nos comportamos como si creyéramos en las verdades de la ciencia. Se trata de nuestra actitud espontánea hacia ella por el hecho de vivir en un mundo fabricado por sus verdades matemáticas. La sugerencia de Lacan en esta clase es que todo esto, a fin de cuentas, “no les iría tan mal para tener vergüenza”. Tampoco les iría tan mal si atendieran al modo en que la reforma de la universidad los reduce a todos a unidades de valor: “Todos, unidades de valor –para tener en su cartuchera el báculo de cultura, mariscal del diablo, además de medallas, como en los concursos de ganado, que les colgarán con eso que osan llamar master. Formidable, tendrán de esto en cantidad”. Deberían avergonzarse de ser simplemente los esclavos modernos: aquellos que en el lugar del Otro solo cuentan como unidad de valor (volveremos sobre esto más adelante).

Si tuvieran un poco de vergüenza -continuó Lacan- advertirían el modo en que son puestos en exhibición. Pensemos que en el 68 existía la posibilidad de llegar a un gran público con imágenes televisivas: manifestaciones masivas, barricadas en las calles de París, estudiantes jóvenes marchando, gritando, tomados de los brazos, la resistencia a la autoridad, la flor en el fusil, los grafitis, las asambleas generales. El Mayo francés se convertiría con el tiempo en una franquicia exitosa: “Gozar sin trabas”. Una revuelta contestataria en el terreno de la cultura, que rechazaba las normas austeras y represivas en el ejercicio de la autoridad. Es la misma marca que encontramos en el movimiento hippie, en la contracultura, en el punk, y que en la actualidad vive en Palermo Soho. En efecto, si quieren ver qué heredamos nosotros del espíritu hedonista y transgresor de Mayo, pueden ir un fin de semana al bar *The Break Room*, donde por un precio fijo se pueden romper botellas, monitores, o cualquier otro objeto en un ambiente controlado y fuera de todo peligro. Cuando en Vincennes, como comentábamos hace un momento, un estudiante le propone a Lacan hacer entre todos un *love-in-salvaje*, la respuesta de Lacan adopta la estructura de un Witz: “Ustedes gritan ‘¡Gozar sin trabas!’; pero el nuevo amo responde: ‘¡Míralos gozar!’”.

Por último Lacan les dice a los estudiantes que deberían avergonzarse de no morir de vergüenza. Esta idea me impactó profundamente: avergonzarse de no morir de vergüenza; de preferir en todo momento la vida, por muy innoble que resulte; la vergüenza por continuar todos los días, trabajando, comprando, riendo, sin importar qué tan mal estén las cosas en el mundo, alrededor. En nuestra sociedad actual se dice a propósito de cualquier cosa: “No vale la pena morir por ello”, para reducirlo todo a la futilidad. “¿Pero acaso la muerte no es también algo que puede merecerse?”. Como señala Miller en “Nota sobre la vergüenza”, la desaparición de la vergüenza cambia el sentido de la vida porque cambia el sentido de la muerte. “Morir de vergüenza” es un imposible para el hombre honesto de la modernidad occidental, para el consumidor, ciuda-

dano, vecino, contribuyente, usuario. “Morir de vergüenza” es un signo de otro tiempo, donde al parecer resultaba más fácil decirse a uno mismo: *más triste que perder la vida es perder la razón de vivir*.

Desde diferentes perspectivas, autores como Adorno y Horkheimer, Alain Badiou o Giorgio Agamben, concluyeron que el discurso capitalista forzó la ética hacia un *impasse*. La ética tradicional se formulaba en los siguientes términos: *más triste que perder la vida es perder la razón de vivir*. Encontramos allí los motivos del Honor, del Sacrificio, el gesto de un Sócrates que prefiere morir a traicionar las leyes de la Polis. En un bello pasaje de la *Apología de Sócrates*, un discípulo le propone a Sócrates que huya, que abandone sus actividades filosóficas ¡que tanto daño le causaron! y viva en silencio y tranquilidad sus últimos años. “Si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla –contesta el maestro– me creerías aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo”. No son pocos los problemas que acarrea una ética como esta, una “ética de amos”, como la llama Lacan, prestos a sacrificar su propia vida, y en rigor cualquier otra particularidad sensible, en nombre del “mayor bien para el hombre”, del Sumo Bien –siendo el primero de estos “inconvenientes” el hecho de que cualquier cosa puede ocupar este lugar del Bien Soberano.

No obstante, nuestro tiempo nos enfrenta con una constelación ética muy distinta: como señala Zuanpčič, la declinación del discurso del amo antiguo –la transformación del amo antiguo en el amo moderno, que es aquel que recusa estar a la altura de su cargo– no ofreció alternativa alguna para fundar una ética fuera de la débil máxima de la autoconservación: “lo peor que se puede perder es la propia vida”. Se trata de la reducción del horizonte ético a “la propia vida”: la propuesta de una ética basada en la defensa del ser humano contra todo acoso, toda violencia, todo exceso que pueda conmover el equilibrio homeostático del principio de placer. El centro de la cuestión, señala Badiou en *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, es que si en nuestra época “la ética concierne de manera privilegiada a los derechos del hombre o, subsidiariamente, a los

derechos del ser viviente”, se trata de una perspectiva que reduce al ser humano a su estatuto de *víctima*, como aquel ser vivo que, entre todos los demás, es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima. Esta sensibilidad moral, según la sugerente lectura de Žižek, es propia del “hombre del mercado”, el último hombre como lo nombra Nietzsche, “quien teme la excesiva intensidad de la vida porque es algo que puede perturbar su búsqueda de la felicidad sin tensión y rechaza, por este mismo motivo, las crueles normas morales impuestas porque las considera una amenaza a su frágil equilibrio”.

Con la desaparición de la vergüenza en el mundo contemporáneo, lo que se termina instalando es la vida como valor supremo: el *primum vivere*. Pero la advertencia de Lacan es la siguiente: en tiempos donde morir de vergüenza es imposible, “nos queda la vida como vergüenza que hay que tragarse, por el hecho de que no merezca que se muera por ella”. Lacan nuevamente se hace eco de las palabras de Marx:

Me dirán ustedes –la vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco–. Yo les respondo –Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo ese aspecto tan gastado que tienen choca a cada paso con la vergüenza por vivir tan finamente.

La expresión retumbó en mi cabeza durante algún tiempo: *vergüenza por vivir tan finamente*. Lo que permite un poco de seriedad en el análisis, concluye Lacan, no es un arte de vivir; ni siquiera un saber vivir, que en última instancia es siempre un mito, sino antes bien la vergüenza de vivir, “vergüenza que se justifica por no morir de vergüenza, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido –es el discurso universitario”. *Vergüenza por vivir tan finamente*. Estas palabras hicieron eco en la lectura de *El salario del ideal*, de Jean Claude Milner, y durante un tiempo viví hundida en la vergüenza de ser clasemediera.

Leyendo *El salario del Ideal* de Milner descubrí que soy burguesa, parte de la “pequeña burguesía intelectual”. Después de la Segunda Guerra Mundial, señala Milner, se produjo un desplazamiento en ese sector de la sociedad que los marxistas llaman “pequeña burguesía” y los sociólogos “clase media”. Este es el surgimiento de la burguesía asalariada: esa clase de trabajadores que, sin ser rentistas ni dueños de los medios de producción, son burgueses porque reciben todos los meses, en sus cuentas bancarias, un “salario burgués”. ¿Qué es un salario burgués? Básicamente un soborno. “La burguesía asalariada en general recibe algo más que el salario fundamental. De modo que es siempre burguesía del sobresalario” (Milner, *Claridad de todo*). Este plus del salario burgués puede adoptar dos formas bien diferenciadas: “sobretiempo” (donde el excedente toma la forma del tiempo libre, del tiempo libremente organizado) o “sobre remuneration” (donde el excedente se expresa en dinero). Pero en cualquier caso, lo importante es que el salario burgués es un “precio político”, algo que responde para él a una necesidad política y no a una necesidad del mercado. “¿Qué necesidad política? Pues bien, yo llamaría a esto simplemente estabilidad del Estado”. La burguesía es la clase estabilizadora por excelencia, la clase que garantiza la estabilidad del discurso amo a cambio de un sobresalario. ¡Qué vergüenza!

Antes de finalizar esta breve crónica sobre la relación sentimental de Lacan con Mayo, quisiera destacar lo siguiente: en las primeras semanas, cuando se desconocía el alcance y los efectos de lo que estaba sucediendo, y cuando no se sabía realmente qué podía resultar de todo aquello, Lacan se dejó ganar por cierto entusiasmo. Dijo por ejemplo que el adoquín, que los estudiantes arrojaban a la policía, era el objeto *a*. Tirar adoquines, que vuelen cascotes, parece ser algo que ese viejo conservador se tomó muy en serio:

... desde el momento en que vuela la primera piedra, al menos por un momento todo el mundo tiene la sensación de que la sociedad entera podría estar involucrada, y que es su

confort de todos los días y su futuro lo que está involucrado del modo más directo. (Intervención de Lacan el 19 de junio de 1968, inédita)

Frente a la bomba lacrimógena de la policía, que aspiraría a la instauración de una “futura ideología del diálogo”, el adoquín cumple la función exacta del objeto *a*, que es ser un palo en la rueda, un indigerible bloque de abismo. Incluso diríamos que para Lacan lo importante no es nunca la playa sino el adoquín. Tirar adoquines; quizás sea esto lo mejor que pueda hacer el psicoanálisis:

Me mato diciendo que el psicoanálisis debe esperar algo de la insurrección y están aquellos que retrucan: ¿qué espera la insurrección de nosotros? La insurrección les responde: de momento, lo que esperamos de ustedes es que nos ayuden a tirar adoquines. (Intervención del 15 de Mayo de 1968, inédita)

En una pared de Nanterre se leía: “¡¡¡Te amo!!! ¡Oh, díganlo con adoquines!”.

TERCERA PARTE

UNA NUEVA TIRANÍA

Observemos nuestro microcosmos. Anda mal. Bajo una apariencia deslumbrante, se está desintegrando. No sólo en Asia y en África, sino alrededor de nosotros y bajo nuestra piel. Las cosas ocurren como si los amos del cosmos, en un día no muy lejano, tuvieran que abandonar este navío perdido, la Tierra, por un planeta mejor y ante los aplausos de los náufragos.

Henri Lefebvre, Contra los tecnócratas

EL LOCO

La intuición fundamental detrás de la teoría de los cuatro discursos es que el nexos social se transforma en la modernidad como resultado del desarrollo combinado de la ciencia moderna y las relaciones capitalistas de producción. Es por ello que la teoría se organiza en gran parte alrededor de este cambio en el nexos social, como un álgebra que sirve para escribir sus mutaciones.

Según la hipótesis de lectura de Lacan, nuestra época es el resultado de un cambio en el discurso dominante o discurso amo:

Algo ha cambiado en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia. No vamos a devanarnos los sesos para saber si es a causa de Lutero o de Calvino, o de vayan a saber qué tráfico de Navíos por ahí en Génova, o en el mar Mediterráneo, o en otra parte, ya que lo importante es que a partir de cierto día, el plus de goce se cuenta, se contabiliza, se totaliza. Aquí empieza lo que se llama acumulación de capital. (Seminario 17)

Las referencias históricas que da Lacan son escasas pero suficientes para saber que ese momento de la historia coincide con el comienzo de la modernidad occidental. Si no vale la pena devanarnos los sesos para saber cuándo es que se produce exactamente ese

“cuarto de giro”, es porque de algún modo continúa produciéndose. No debemos entender esta transformación del discurso del amo como una simple sucesión (hasta aquí discurso del amo antiguo y de aquí en adelante discurso del amo moderno); como lo entiende Lacan, un nuevo discurso no reemplaza simplemente a otro antiguo, como si fuera una carrera de relevos; más bien los diferentes discursos se relacionan entre sí, estableciendo un juego de fuerzas donde algunos van ganando centralidad y primacía, y otros van siendo desplazados a los márgenes de la vida social; o bien donde dos o más discursos entablan relaciones entre sí, dando lugar a un gran número de figuras discursivas. Si Lacan ubica alrededor del siglo XVII una mutación fundamental del discurso amo, debemos cuidarnos de entender ese “alrededor” como el espacio alrededor de la tierra o el tiempo alrededor de la caída de Constantinopla. ¿Cuándo comienzan ese tiempo y ese espacio? La mutación del discurso amo puede rastrearse hacia atrás en la historia, hasta la fundación de las Universidades en el siglo XIII, y se encuentra al mismo tiempo irrealizada, desarrollándose en este mismo momento, en una oficina o en un comedor cualquiera.

Lacan escribió su álgebra del lazo social en el ocaso de los años sesenta cuando recién comenzaban a vislumbrarse en el horizonte, como una posibilidad quizás lejana, los vertiginosos cambios que traería consigo la próxima década. Pero como señala Eric Laurent, el aparato que inventó resultó ser asombrosamente predictivo. El matema del discurso universitario, donde Lacan escribe el nexo social de la modernidad capitalista, mantiene su apremiante actualidad medio siglo después de que Lacan lo escribiera en el pizarrón. Quizás resulte extraño pensar que una formulita alcance para escribir el cúmulo de asombrosas transformaciones que tuvieron lugar desde la década del 70, pero esto es precisamente lo que permite una fórmula. No es más extraño que pensar que la fórmula de la gravedad universal alcanza con su manto a los hindúes, los cometas y las plantas.

Los años 70 alumbrarán un nuevo mundo del que es posible decir que la teoría de los discursos lo presenta en su aurora como escrito de antemano: “Hay algo que a pesar de todo se realiza, algo que se puede encontrar bien escrito con anticipación” (intervención del 15 de mayo de 1968).

Al escribir su teoría en una servilleta, Lacan se imagina intempestivo. Dice traer noticias de una profunda mutación en el discurso amo que, habiendo sucedido hace más de tres siglos, no ha llegado aún a oídos de los hombres. Podemos decir que *se hace el loco*. Como el loco que va al mercado buscando a Dios, alumbrando con su farol en pleno mediodía; también Lacan querría decir, como Nietzsche en *La gaya ciencia*:

Vengo demasiado pronto –dijo entonces–, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.

Haciéndose pasar por loco, Lacan puede decir que la novedad absoluta de los acontecimientos de Mayo tuvo lugar hace más de tres siglos, alrededor del siglo XVII: “fue entonces cuando nació la visión del mundo que nos corresponde. Antes incluso de que la ciencia hubiera llegado a nuestro cénit, la habían sentido llegar. Es curioso pero es así” (Seminario 17).

Al momento de escribir su teoría de los discursos, como un algebra que escribe una mutación fundamental del discurso amo, Lacan se cuenta a sí mismo entre aquellos que sienten llegar las novedades, que las esperan con la misma seguridad con que esperamos el trueno después de un relámpago.

LA “REVOLUCIÓN DE LA INTELIGENCIA”

También Carl Schmitt, después de la Segunda Guerra Mundial, habría “sentido llegar” la revolución de las telecomunicaciones: “Después de la Primera Guerra Mundial dije: ‘es soberano el que decide sobre el estado de excepción’. Después de la Segunda Guerra Mundial, con la vista puesta en mi muerte, digo: ‘es soberano el que dispone sobre las ondas del espacio’. Byung-Chul Han cuenta que durante toda su vida Schmitt tuvo miedo a las ondas electromagnéticas, hasta acabar por sacar de su casa la televisión y la radio. La presencia de ondas electromagnéticas ocupando el mismo espacio que nosotros, atravesando en este momento la habitación, es algo que no nos sorprende o no nos preocupa, pero esta actitud superada que hemos adoptado colectivamente es de corta data. Cuando en mi infancia las casas comenzaban a tener microondas, no había que tocarlo mucho ni estar cerca cuando se usaba, porque era peligroso.

También Lacan se interesó en los 60 por las ondas electromagnéticas: “El mundo que se presumía que era el nuestro desde siempre está ahora poblado, en el mismo sitio en el que estamos nosotros, por lo que se llaman ondas, en un número considerable y entrecruzándose sin que tengamos la menor sospecha de ello”. No es un fenómeno despreciable para captar el modo en que la ciencia está presente en el mundo, no sólo en los laboratorios, no sólo en CONICET, sino en el tejido mismo de la realidad social en tanto vivimos en un mundo fabricado por la verdad formalizada de la ciencia, que Lacan nombra *aletósfera*.

La *aletósfera* es algo que hoy podemos ver. La Agencia Espacial Europea (ESA) ha tomado una foto de la tierra desde el espacio y modificado la escala de los satélites que orbitan a su alrededor:



Según los últimos datos de la NASA hay en este momento alrededor de la Tierra más de dieciocho mil objetos fabricados por la ciencia (*made in science*) entre satélites artificiales y basura espacial. Ninguno de ellos estaba allí antes de 1957. No es despreciable como imagen de la *aletósfera*, que para Lacan es simplemente el mundo en que vivimos: ese pálido punto azul rodeado de polillas espaciales.

Los más de mil quinientos satélites artificiales en funcionamiento soportan un caudal absurdo de información. Cada minuto que pasa, las cuatro millones de personas con acceso a Internet que se calcula que hay actualmente en el mundo envían más de ciento ochenta millones de correos electrónicos, suben cuatrocientas horas de video a YouTube, mandan treinta y ocho millones de mensajes de WhatsApp, publican más de treinta mil artículos en sitios como Tumblr o WordPress, y suben más de cincuenta mil fotogra-

fías a Instagram. Como dato curioso, el entonces CEO de Google, Eric Schmidt, afirmó en 2011 que la humanidad había creado hasta 2003 una cantidad de información equivalente a cinco exabytes y que en la actualidad esa cifra se generaba cada dos días. Cada dos días producimos colectivamente una cantidad de información equivalente a toda la historia de la humanidad hasta el 2003. ¿Merece que nos preguntemos qué información estamos produciendo colectivamente? ¿Qué comunica tanta comunicación?

En 1854 escribe en *Walden o la vida en los bosques* el gran novelista norteamericano Henry David Thoreau:

Nos damos mucha prisa para construir un telégrafo entre Maine y Texas, pero Maine y Texas, tal vez, no tiene nada importante que comunicarse. Pareciera que lo importante fuera hablar con rapidez y no hablar sensatamente. Estamos anhelando tender un cable debajo del Atlántico para acercar en unas semanas el Viejo Mundo al Nuevo; pero quizás una de las primeras noticias que lleguen al amplio y agitado oído americano será que la princesa Adelaida tiene tos convulsa.

En 1970 Lacan sostuvo que lo propio de esta revolución de la tecnología no era introducir “un conocimiento del mundo mejor y más extenso”, sino hacer surgir en el mundo “cosas que no existían en modo alguno en el nivel de nuestra percepción”. Un año más tarde, en 1971, la llegada del primer microprocesador o chip marcaría el inicio de una revolución informática que en pocas décadas acabaría por modificar nuestra fenomenología de la percepción, nuestra estética trascendental. El microchip era una minúscula placa cuadrada de silicio de 7 milímetros de lado que agrupaba 2300 transistores y resultó fundamental para la reducción del tamaño de las computadoras y para el aumento de su capacidad de procesamiento. Durante la década del 70 las principales investigaciones en el campo se irían concentrando en California, en donde surgiría como

consecuencia el denominado “Silicon Valley”, verdadera tierra prometida de la posmodernidad. A partir de la década del 80, y con mayor énfasis durante la década de los 90, la mayor miniaturización, la mayor especialización y el precio decreciente de los cada vez más poderosos chips hicieron posible ubicarlos progresivamente en cada máquina de nuestra vida cotidiana (automóviles, teléfonos, relojes, lavaplatos, etcétera). En pocas décadas, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación transformaron radicalmente nuestro día a día, el modo de transitar la experiencia cotidiana: cambiaron el modo en que nos comunicamos con los demás y el modo en que nos informamos de lo que ocurre en el mundo. Están cambiando la forma de estudiar y de trabajar, borrando la clásica distinción entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de ocio”; alteraron el modo en que construimos nuestra identidad personal, el modo en que entablamos un vínculo con otros, el modo en que aprendemos a encontrarle un sentido a la vida, en fin: cambiaron gran parte de lo que somos, construyendo la subjetividad de la época.

Fue la creación de la computadora lo que cambió las reglas del juego. La computadora se convirtió para nosotros en el equivalente de la máquina a vapor para los hombres y mujeres de la primera revolución industrial, detonante y símbolo de toda la época. La computadora es un aparato –también algo que se atorquilla– que introduce en el mundo una novedad absoluta, la existencia de un saber desprovisto de sentido: en primer lugar, porque las computadoras permiten almacenar un caudal de información (de datos) verdaderamente *inhumano*: ningún ser humano puede recordar, por ejemplo, la lista completa de los números ganadores de la Quiniela desde 1960, pero una computadora sí. Y además son capaces de procesar la información almacenada a una velocidad que nosotros apenas somos capaces de comprender. Después de todo, ¿quién experimentó alguna vez un nanosegundo? Esta unidad de tiempo, que corresponde a la millonésima parte de un segundo, no existe para nosotros pero es central en el desarrollo de la electrónica y la informática.

El impresionante desarrollo que conoció esta disciplina en las últimas décadas del siglo XX ha propiciado la aplicación de la informática a las más variadas áreas de la actividad humana: industria, robótica, comunicaciones, medicina, control de transportes, investigación, desarrollo de juegos, diseño computarizado, meteorología, ingeniería, arte, etcétera. En el campo de la ciencia, la aplicación de la informática a disciplinas tradicionales como la física, la química y la biología, dio lugar a las más novedosas ramas de la bioinformática, la biotecnología, la ingeniería genética, etc. Y a medida que se extiende por el mundo el uso de las computadoras, vemos extenderse igualmente una renovada confianza en los poderes de la tecnociencia para fabricar un mundo perfectamente operacional, donde la guerra, el olvido y el error, la incertidumbre y aún el sufrimiento serán por fin eliminados de la faz de la tierra.

EL GIRO DEL CAPITALISMO

La red de satélites que forma la *aletósfera* hace posible, entre otras cosas, el impresionante desarrollo de la telemática: la fusión de los teléfonos, las computadoras, los televisores y otros dispositivos, interconectados en redes enormes, que rebasando los países unen todos los continentes. Esta innovación deja de lado la comunicación entre sujetos, para reemplazarla por la comunicación entre máquinas. Las consecuencias de esta revolución son difíciles de resumir, pues abarcan todos los aspectos de la vida social. De manera vertiginosa, cambió profundamente los modos en que se produce, se distribuye, se intercambia y se consume en el mundo. Los años 70, por lo tanto, alumbraron un novedoso giro del capitalismo, que sociólogos y economistas nombran a veces como “capitalismo post-industrial”, “capitalismo tardío” o “giro cultural”.

En 1971 se rompió el acuerdo de Bretton-Woods de 1944, cuando Estados Unidos abandonó unilateralmente la convertibilidad de su moneda con el oro. Libre de emitir papel moneda sin el respaldo del oro, Estados Unidos inundó el mercado con una gran cantidad de dólares, creándose un inmenso flujo de capital financiero alrededor del mundo. Es en estos años que comienza a formarse lo que algunos economistas denominan “capital impaciente” (Bennett Harrison): un capitalismo cortoplacista donde los accionistas aspiran más a la ganancia en bolsa a corto plazo que al crecimiento sostenido de las empresas. Dos años después se desató la primera crisis económica del capitalismo de posguerra, la llamada “crisis del petróleo”, que marca el principio del fin de los “Treinta Gloriosos”

y del Estado de bienestar. 1973 es una fecha que puede funcionar muy bien como año de nacimiento del neoliberalismo, doctrina que encontraría su Biblia en los 80 con el Consenso de Washington.

De la mano de estos cambios en la esfera del mercado y la producción, los 70 alumbrarían un “nuevo espíritu del capitalismo”, que así formulado viene a marcar su distancia con el “espíritu del capitalismo” (del que tenemos gracias a Weber una radiografía con contraste). Lo mínimo que podemos decir del nuevo capitalismo es que se separa del puritanismo. Este giro del capitalismo puede observarse con facilidad en los anuncios de Coca-Cola. Al comienzo todo se reducía a las propiedades de la bebida, como dicta el sentido común del siglo XIX: “¡Deliciosa! ¡Refrescante! ¡Estimulante! ¡Vigorizante!”, pero desde la década del 40 comienzan a aparecer otras figuras: la familia, la clase trabajadora, los soldados. Para la década del 80, de cualquier modo, la marca quedará reducida a un imperativo: “Coke is it” (1980), “Disfrute” (1989). Lo novedoso del nuevo espíritu del capitalismo no es que la gente quiera ser feliz, que quiera disfrutar la vida; lo novedoso es que esté obligada a trabajar para ello con todas sus fuerzas. Cruel en el cartel, el imperativo de nuestro tiempo: “Estás aquí para ser feliz” (campana televisiva de 2009). Como señalábamos al comienzo de este apartado, el álgebra que inventa Lacan en su teoría de los cuatro discursos antecede cronológicamente a las grandes transformaciones que tuvieron lugar en la década del 70, pero esto no invalida en absoluto la teoría. Es siempre un argumento vil decir de una teoría “quedó vieja”, que está desactualizada, dado el gran cúmulo de transformaciones que tuvieron lugar desde ese entonces. Suele usarse este argumento espurio contra Marx y contra Freud, quizás por no tener nada mejor que decir. Pero lo cierto es que el matema del discurso universitario permite escribir todavía el nexo social dominante y es un argumento a favor de la aplicabilidad de la teoría, el hecho de que el matema se sostenga después de casi cinco décadas. El aparato que inventa Lacan, apenas cuatro letras y algunas reglas de funcionamiento, permite hacer legible también nuestro presente histórico. Permite

leer los tiempos que corren. No es algo muy sorprendente, dado que es lo que sucede con una brújula o un microscopio, que no dejan de arrojar nuevos resultados cada vez que se los utiliza. Como veremos en el próximo apartado, el matema del discurso universitario permite escribir nuestra existencia demediada en el siglo XXI.

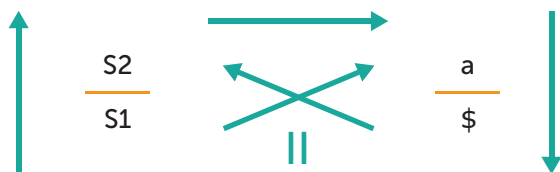
CUARTA PARTE

EL MATEMA DEL DISCURSO UNIVERSITARIO

EL MATEMA NO RIGUROSO

El matema del discurso universitario es el siguiente:

MATEMA DEL DISCURSO UNIVERSITARIO



Lacan no es muy riguroso al construir su matema. Señala algunas veces que las letras que utiliza son insignificancias, algo que no está hecho para significar y, sin embargo, ellas cargan sobre sus espaldas una significación bastante ajustada. Además, si un discurso se define como un conjunto de relaciones estables, constituye un problema en la teoría de Lacan la calificación positiva de los elementos del discurso de manera aislada, con independencia de las relaciones estables que organiza cada discurso en particular. ¿Tiene sentido definir los elementos fuera de su lugar en un discurso? El objeto *a*, por ejemplo, parece tener un referente totalmente distinto en el discurso del amo y el discurso de la universidad; y lo mismo sucede con el resto de los elementos.

Lacan, sin lugar a dudas, barniza sus insignificancias con una buena capa de sentido. Las letras que utiliza en su algebra (S1, S2, \$, a) tienen cosido un mínimo de sentido. Digámoslo sin miedo: el

S1 es el rasgo unario o significante amo, el S2 es el saber, el \$ es el sujeto escindido, el a es el objeto plus de goce. Estas definiciones mínimas se sostienen en todos los discursos, pero no nos permiten avanzar demasiado. Y en realidad son una trampa. Si preguntásemos qué clase de cosa es el significante amo, o el saber, o el sujeto, nos recomendarían leer a Lacan o, en su defecto, una introducción a su obra, toda su obra, desde 1953. Esto es así porque la teoría de los discursos funciona, en relación a toda la obra de Lacan hasta ese momento, como un punto de condensación o precipitación.

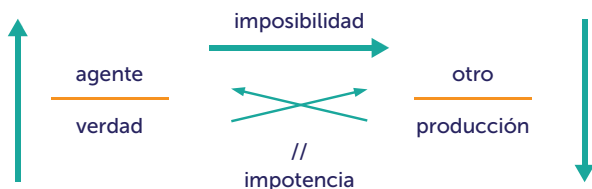
Los matemas permiten escribir, uno tras otro, todos los tropos clásicos de la enseñanza de Lacan. Puestas en su correcto lugar de producción, al interior de una obra más vasta, las letras del matema acaban por cargar sobre sus hombros una buena cantidad de bibliografía especializada, un cúmulo de sentidos y definiciones que se espejan mutuamente, creando la ilusión de complejidad. El álgebra queda hundido en un ejercicio autorreferencial, incluso autoerótico, en tanto apunta a la escritura de la enseñanza previa de Lacan. Dada esta impregnación de sentido psicoanalítico, resulta que cualquier teórico que se interese en la teoría de los discursos debe dedicar años de su vida, quizás toda su vida, a comprender toda la enseñanza de Lacan hasta 1972, o bien deberá conformarse con alguna versión edulcorada, resumida, un capítulo de un libro o una conferencia, donde se zanje de una vez qué quiere decir cada discurso. El problema con todas las explicaciones resumidas de la teoría de los discursos es que, seamos honestos, la mayoría de las veces no se entiende nada o al menos no se saca nada útil para el contrabando.

Hay un camino que nos está vedado y que consiste en hacer de todo teórico un lacaniano antes de poder transmitirle la teoría. ¿Qué otro camino de transmisión queda, si no es la transmisión de un sentido? Queda la transmisión de la teoría como matema. Como hipótesis de trabajo, a veces me pregunto si es posible una transmisión de la teoría de los discursos que deje de lado el problema de su significación, incluso de su significación psicoanalítica. Quizás

sea posible una transmisión de la teoría de los discursos, para un público lego, que se asemeje a la explicación de un juego de cartas. Cuando se nos explican las reglas de un juego se establece qué valor tienen las cartas, cómo se ordenan los movimientos, cuáles son las reglas. Notemos que la pregunta por el sentido no tiene lugar en este tipo de transmisión de saber; nadie se pregunta qué significa que el dos valga cien puntos o por qué la mano gira siempre para el mismo lado. Son las reglas del juego, y punto. También la transmisión de la teoría terminaría como terminan siempre estas explicaciones: “empecemos a jugar y vamos viendo”.

El matema del discurso escribe, mediante una serie de flechas y barras, un conjunto de relaciones estables entre cuatro lugares: el lugar del agente, el lugar del Otro, el lugar de la verdad y el lugar de la producción:

EL MATEMA DEL DISCURSO



Los lugares del discurso no rotan sino que son siempre los mismos, pudiendo escribirse en ellos cualquiera de los cuatro elementos (S1, S2, \$, a). En la medida en que son una constante en la teoría, será necesario decir algunas cosas sobre cada uno de ellos:

1. El agente es el lugar desde el cual se ejerce la autoridad, la dominación. “Es el lugar desde donde el discurso se ordena”, dice Lacan, y en cierta medida se acerca a la “instancia dominante” en Althusser, como esa instancia privilegiada que vuelve pensable la coyuntura. En ocasiones Lacan lo llama “el sitio del amo”, como lugar donde se emite una

orden que pone a todos a trabajar. Pero la indicación de Lacan a este respecto es que el lugar de emisión (de la orden) no es el lugar de enunciación (de la orden). “El agente no es en absoluto a la fuerza el que hace, sino aquel al que se hace actuar”, como cuando decimos de alguien que es agente de viaje o agente inmobiliario. El amo, en la obra de Lacan, es siempre un chorlito, como lo era también para Hegel: el gran cornudo de la Historia. Por debajo del lugar del agente, del semblante de autoridad en el discurso, es la verdad de un discurso lo que hace actuar al amo.

2. La verdad de un discurso es del modo más simple su lugar de enunciación, que no puede nunca ser plenamente representado a nivel del enunciado. Es algo que habla en cada enunciación efectiva, pero que no puede reducirse al conjunto de los enunciados. Como es algo que habla, la verdad desborda cada vez lo dicho y en el lugar del Otro sólo puede decirse a medias. En su carácter demediado, como el Vizconde de Ítalo Calvino, la verdad de un discurso existe al mismo tiempo en el lugar del agente y en el lugar del Otro, y es algo que en todo momento se encuentra separado de la producción. Lacan insiste en definir a este lugar como aquello que, en el lugar del Otro, solo puede ser dicho a medias (la verdad se dice como síntoma, metáfora, fallido, chiste).
3. El lugar del Otro es el “locus de la palabra”, allí donde la vida debe inscribirse de algún modo para ser algo más que un montoncito de huesos. Y no solo la vida sino, en rigor, el universo infinito, la oscuridad y el amor, todo ello debe contar de algún modo en el lugar del Otro, inscribirse allí de manera articulada, si ha de existir para nosotros como presencia en el mundo. Lacan afirma que en todos los matemas “el lugar de arriba a la derecha es el lugar del que trabaja”. Como lugar del trabajo, aísla el sitio donde

en todo discurso se despliega un régimen de explotación “más o menos tolerable”.

4. La producción, también llamada pérdida, es el residuo de todo discurso; algo que se produce como exceso inesperado del trabajo, un plus incómodo que nadie sabe muy bien donde poner. El producto de un discurso no es aquello que se pretende producir en cada discurso, sino más bien algo que se produce allí muy a pesar de todos. Es lo que cada discurso produce como rechazo, aquello en relación a lo cual no quiere saber nada, lo que por supuesto no implica que la producción desaparezca, o que sus efectos no se hagan sentir de punta a punta del discurso.

Intentemos ahora una lectura del matema del discurso universitario que ponga a prueba de una vez la tan mentada capacidad predictiva de la teoría. ¿Qué nos permite escribir ese dibujo sobre los tiempos que corren?

EL LUGAR DE AGENTE

El álgebra del discurso universitario escribe S2 en el lugar de agente, lo que puede leerse del siguiente modo: en el discurso universitario es el saber el que ha pasado al lugar de amo, que es el lugar desde donde se ejerce la autoridad sobre las personas. En efecto, es el saber (S2) lo que se presenta en los tiempos que corren como autoridad indiscutida, instalando una tiranía no dictatorial que Lacan nombra “nueva tiranía del saber”.

En el lugar de agente del discurso universitario, el S2 escribe lo que Lacan llama “todo-saber”: un saber que se reduce a *no ser nada más que saber*. El todo-saber no es un saber sobre todas las cosas (el todo-saber no es omnisciente), sino un saber sin verdad: un conjunto de enunciados sin lugar de enunciación. Es un impresionante cúmulo de cosas dichas que nadie está dispuesto a sostener con su enunciación: el conjunto de las verdades formalizadas de la ciencia, ratios financieras, bases de datos, algoritmos probabilísticos, *data mining*, registros financieros, registros personales, protocolos internacionales, resultados de experimentos, resultados de encuestas, historiales de navegación, historiales médicos, normativas vigentes, niveles de serotonina, índices estadísticos.

En 1969 Lacan ilustraría el todo-saber con una referencia a la burocracia, como un tipo de saber que se ejerce burocráticamente (el tipo de saber del burócrata, versado en resoluciones, incisos y números de interno). La más mínima experiencia en la ventanilla de alguna oficina ministerial nos enseña que lo único que cuenta en el universo burocrático es lo que está escrito: lo que dice el papel, el

estatuto, el formulario, el protocolo. Si encontramos odiosos a los empleados públicos es porque la burocracia transparenta el verdadero rostro de la dominación contemporánea. Mientras te dicen que no, que te falta un sello, invariablemente alegan no poder hacer nada: “no depende de mí”. En materias tan urgentes como la salud, la educación y la vivienda, burócratas y funcionarios ejercen su implacable autoridad bajo el manto de un saber de reglamento que los exime de toda responsabilidad personal. Así es como se presentan las cosas en nuestra época: “No depende de mí, es la normativa vigente”, dice el empleado del banco; “No depende de mí, es el resultado de las encuestas”, dice el político profesional; “No depende de mí, es el protocolo”, dice el médico que atiende en la guardia. La cólera contenida que provoca la burocracia puede a veces cristalizar en vergüenza, que según la definición de Marx es “una especie de cólera reflejada sobre sí mismo”. Lo que podría avergonzarnos es que el burócrata tiene razón, y que son cada vez menos las cosas que dependen de nosotros.

Lo que caracteriza al discurso universitario es un estado que podemos nombrar, con Alexandre Kojève, como “seudo-dominio, que es en realidad una pseudo-servidumbre, una servidumbre sin amos” (*La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*). Esto es algo que confirma la menor referencia a nuestra vida diaria. Para verlo no hay que ir muy lejos. Pueden por ejemplo ir hasta el baño y leer la etiqueta del *shampoo*. En mi caso, tengo un “Sedal co-creations color vital” que, según me informa el envase, fue creado por una experta en color de Nueva York, Rita Hazán, y cuenta con “tecnología colorlock™, antioxidante y BioKeratina”. Cuando leo este tipo de cosas me pregunto qué estarán comunicando esas palabras que nadie entiende. Porque la persona que usa el *shampoo* seguramente no sabe qué es la “tecnología colorlock” ni le interesa saberlo. Continúo leyendo el envase de Sedal y me informan que entre sus beneficios, que fueron científicamente comprobados, destacan un cabello sano y radiante. ¿Qué función cumple esta invocación al lenguaje y el método científico? La ciencia, que en otra época quiso

liberar a los hombres y quitarles el miedo, ahora sale de garante a un *shampoo*. Después de todo, el consumidor que se pasea por los pasillos del supermercado no necesita saber qué es la “BioKeratina” para sentir que su pelo será, por intermedio de este *shampoo*, el beneficiario directo de los últimos avances de la ciencia. Y lo mismo sucede con los padres que compran yogur con zinc y probióticos para sus hijos, o un repelente de mosquitos dermatológicamente testado y avalado por la Asociación Argentina de Pediatría.

Otro ejemplo: en la década de los 80 nació Aladdin. Aparten de su mente las imágenes románticas de alfombras voladoras: Aladdin es un acrónimo de *Asset, Liability, and Debt and Derivative Investment Network*, que traducido sería algo así como “Activo, Pasivo, y Deuda y Red de Inversiones Derivadas”. Es un sistema operativo para el manejo de grandes fondos de inversión, que en la actualidad maneja un activo de quince trillones de dólares, equivalentes al 7% de los activos que se mueven en la bolsa alrededor del mundo. El documentalista Adam Curtis se interesó en Aladdin en su film de 2016 *Hipernormalización*, por considerarla un buen ejemplo del nuevo tipo de poder que se ejerce en nombre de la neutralidad de la información. Consiste en una plataforma digital donde tres mil analistas, diez y nueve mil usuarios y cincuenta instituciones financieras alrededor del mundo comparten sus datos y trabajan colaborativamente. “Nuestro sistema nervioso central –así es como le gusta definirlo al departamento de relaciones públicas de BlackRock, la megacorporación dueña y fundadora de Aladdin– uniendo toda la información, las personas y la tecnología necesaria para manejar el dinero en tiempo real”. Que algo como Aladdin pueda existir –una inmensa red telemática que ejerce su autoridad sobre el mundo– da un importante apoyo a la teoría de los discursos, donde Lacan establece que “lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber”. Pero quizás más interesante es que Aladdin confirma también las tesis de Lenin en “El imperialismo, fase superior del capitalismo”: cuando en 1916 analiza la fusión del

capital industrial con los bancos, de donde nace el capital financiero, Lenin señala que ya no nos encontramos frente a un capitalismo mercantil clásico, de libre mercado, donde los dueños de las fábricas, los burgueses, no se conocen entre sí y deben producir para un mercado ignorado. En la etapa superior del capitalismo, por el contrario, el capital industrial se ha ido concentrando en pocas manos, conformando grandes monopolios que a su vez se han fusionado con los bancos. Lenin se da cuenta de que esto cambia por completo las reglas del juego:

Si las cuentas corrientes de una empresa permiten al banco –y así sucede– conocer de un modo cada vez más detallado y exacto la situación económica de su cliente, el resultado es una dependencia cada día más completa del capital industrial con respecto al banco.

El surgimiento del capital financiero muestra suficientemente que algo ha cambiado en el estatuto del saber (es ahora un saber bancario), y que la concentración del capital no es sin la concentración de la información.

En nuestro tiempo de redes sociales, impresoras 3D y Big Data, va siendo cada vez más obvio que el saber está llamado a cumplir las antiguas funciones de la soberanía. Para nosotros –con el diario del lunes– es ya un lugar común decir que el saber juega un rol fundamental en el capitalismo posterior a los años 70. Pero al parecer hubo quienes lo “sintieron llegar”. Lenin, sin dudas. Lacan quisiera contarse también entre ellos. Es curioso: entre 1968 y 1969, en los mismos años en que Lacan elaboraba su teoría de los discursos emergerían los nombres privilegiados de nuestro tiempo, todos envueltos en una referencia al saber: en 1968 Yoneji Masuda publicó en Japón la obra que populariza la expresión “sociedad de la Información” (Masuda, *Una introducción a la Sociedad de la Información*); en 1969 Peter Drucker, el filósofo de la gestión empresarial radicalizado en Estados Unidos, utilizó por primera vez el término

“sociedad del conocimiento” y, en ese mismo año, Alain Touraine publicó en Francia *La sociedad post-industrial*. En todos estos casos, lo que se descubre en su aurora es una sociedad comandada por diferentes semblantes del todo-saber.

Si en 1969 Lacan pudo encontrar en la burocracia el rostro más intuitivo del nuevo amo, nuestro presente en la sociedad administrada, sociedad de control, nos confronta con nuevos y numerosos semblantes infinitamente más sofisticados y seductores que la oxidada jaula de hierro de la burocracia estatal. ¿Dónde encontramos los nuevos rostros del todo-saber? Por ejemplo, en Internet: la *Red de redes*.

Me permito otra anécdota familiar: cuando apenas había aprendido a escribir, mi sobrino ingresó en el buscador: www.existediossiono.com. La búsqueda le dio error; afortunadamente, y tuvo que aprender a vivir en la incertidumbre como todos nosotros; pero la anécdota no deja de ser ilustrativa del nuevo lugar del saber en el Mundo Digital. ¿Existe Dios? ¿Sí o no? La pregunta es tan vieja como Occidente, si consideramos que detrás de la llamada “revolución presocrática”, en el siglo VI a.C., en esas islitas perdidas del mar Egeo, lo que dio el puntapié inicial fue una duda sobre el estatuto de los dioses. Lo novedoso entonces no es la pregunta sino el destinatario. En lugar de preguntarle a sus padres, a la maestra o a un rabino, le pregunta a la computadora. Wikipedia, Google, Internet: allí es posible reconocer un semblante del todo-saber que ocupa en nuestra época el lugar de agente.

En la misma época en que comienzan a surgir las computadoras, los satélites y las redes, nace también la noción de “ecosistema” y una nueva conciencia ecológica ligada a la preservación de la naturaleza. Como ha señalado Žižek en su documental de 2008, *La vida examinada*, la ecología está llamada a convertirse en ideología fundamental del siglo XXI; una ideología esencialmente conservadora que construye a la Naturaleza como algo armonioso, orgánico, balanceado. La noción de ecosistema es por eso mismo otro semblante del todo-saber. En ella encontramos la misma idea de un do-

minio sin amo, una tiranía no dictatorial donde el orden es el resultado espontáneo una compleja red de interconexiones no guiadas.

Pero sin lugar a dudas lo que está en juego, ya a finales de los años 60, es el saber de la ciencia moderna, la tecnociencia, que ejerce en nuestra época, sobre todo el tejido de la realidad social, una suerte de tiranía invisible, una autoridad anónima e incorpórea que se ejerce a través de aparatos de medición, manuales diagnósticos, protocolos y fármacos. Como ilustra la imagen de los satélites en órbita, el todo-saber de la ciencia moderna fabrica la *aletósfera* necesaria para el desarrollo de la vida contemporánea. Esto quiere decir que la tecnociencia no es solamente un conjunto de teorías sobre el mundo o un saber sobre la realidad; antes bien: es lo que fabrica el tejido mismo de la realidad social en el capitalismo tardío.

Junto al saber de la ciencia, el otro gran rostro del todo-saber en el siglo XXI es el mercado. Al igual que la ciencia, el mercado ejerce sobre nosotros una tiranía impersonal y descentrada, ilimitada y continua. El mercado, dice Marx en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, “se vuelve independiente e indiferente” del modo de producción que lo originó e impone a los individuos y los Estados la ley de hierro del valor; donde socializarse es mercantilizarse. Esto quiere decir que todos los logros de la humanidad están sometidos al mismo régimen que el paquete de salchichas, que para poder ingresar a la vida pública necesita hacerse vendible. En su obra cumbre, *El capital*, esta lógica social es llamada el “lenguaje de las mercancías”, la estructura (S2) que pasa a ocupar el lugar del agente; en otros términos, lo que Lacan postula en el matema del discurso universitario es la primacía de la lógica del valor en la economía capitalista. Lo interesante aquí es señalar que, si Lacan coloca al mercado (el ámbito del intercambio y la ley del valor) en el lugar de agente del discurso, lo que estará por debajo, en el lugar de la verdad, es el imperativo de autovalorización del capital. Volveremos sobre esto más adelante.

Como decíamos hace un momento, nosotros contamos con el diario del lunes y el hecho de que el cientificismo y el neoliberalismo

lismo hayan acabado por imponerse como ideologías dominantes –conformando lo que podríamos denominar el “Gran consenso” del siglo XXI– nos muestra con patencia suficiente que el discurso universitario es todavía la “Otra escena” del capitalismo tardío. Se trata de un discurso que vemos afianzarse en la actualidad a un ritmo enloquecido, tanto que sorprendería incluso a quienes “lo sintieron llegar”.

En relación al cientificismo, Javier Peteiro Cartelle y Manuel Fernández Blanco han argumentado en “La reducción cientificista de lo humano” que en la época del ateísmo generalizado, el nuevo Dios es la ciencia: “Lo que dice la ciencia, amén”. El cientificismo como ideología fundamental de nuestra época es la creencia dogmática de que sólo el método científico puede proveernos un conocimiento verdadero, y que la ciencia experimental constituye el paradigma de toda objetividad y racionalidad posible. En algunos casos esta creencia dogmática se acompaña de una suerte de confianza irracional, una creencia espontánea en el poder de la ciencia para resolver la totalidad de los problemas humanos. ¿Cómo es que el cientificismo continúa siendo nuestro pan de cada día? ¿Cómo pudo este optimismo, esta confianza, sobrevivir al fuerte desencanto que significó la Segunda Guerra Mundial, la bomba atómica y los campos de exterminio? ¿Acaso esto no nos iría bien para tener vergüenza?

En relación al neoliberalismo –la otra gran ideología del consenso– en las elecciones presidenciales de Argentina en 2015 se hizo patente que la gente votó entre otras cosas a favor de la “modernización de la economía”, presentada como algo inevitable. Volvieron las serenatas al mercado. La ideología del liberalismo económico, siempre la misma: libertad, igualdad, propiedad e interés privado, una eficiente conjunción ideológica de universalidad política y egoísmo privado. En los tiempos que corren, quizás más que a finales de los sesenta, hay un “saber supuesto al mercado”. No el saber que los hombres tienen sobre el funcionamiento de los mercados (precario en el mejor de los casos, irracional y delirante la

mayoría de las veces), sino un saber que los hombres le atribuyen al mercado. La idea de la “mano invisible del mercado”, elaborada por Adam Smith en el siglo XVIII, continúa vigente en nuestra época. Se nos dice que los individuos y los mercados se comportan como perfectos utilitaristas: animados en todo momento por una búsqueda razonable de beneficio, un cálculo utilitario que, en su racionalidad, haría compatible el cálculo de todos: el bien de la ciudad. ¿No es este el absurdo objeto de las todas las teorías de elección y bienestar social?

Para finalizar este apartado será bueno ir a ver los modos –infinitamente sutiles y banales– en que el todo-saber, como agente de una nueva tiranía, efectivamente ejerce su autoridad en el mundo. Dijimos que se trata de una tiranía no dictatorial, donde la autoridad se ejerce sobre los sujetos de un modo anónimo y constante, imponiendo su norma sin recurrir, salvo casos excepcionales, a ninguna figura encarnada de autoridad. Un buen ejemplo de este nuevo modo de ejercer la autoridad lo ofrecen las recetas de cocina. Si estuvieron en las redes sociales últimamente (seamos sinceros, probablemente tengan abierto Facebook ahora mismo) entonces es probable que hayan visto alguno de esos video-clips que enseñan a cocinar un plato en menos de un minuto. Estos pequeños videos son un verdadero furor en las redes sociales, un boom.

Tasty, una página dedicada íntegramente a los videos de recetas, ya sumó más de noventa y cuatro millones de *likes* en Facebook. “Rosas de manzana al horno”, un clip de setenta y cuatro segundos que muestra cómo preparar un postre sencillo, ya superó las doscientos sesenta y siete millones de reproducciones. Tubular, una empresa que analiza contenidos en video en todas las plataformas y en todo el mundo, señala que en marzo de 2016, entre los cinco emisores de videos con más audiencia global, dos fueron canales dedicados a los clips de recetas. ¿Esto no nos vendría bien para tener un poco de vergüenza? Si nunca vieron uno les recomiendo que lo hagan ahora. En todos estos video-clips la fórmula es la misma: un plano fijo nos muestra dos manos anónimas que manipulan

los ingredientes ante la cámara; el rostro y el cuerpo de la persona permanecen ausentes, así como también está totalmente ausente la voz humana. En ellos no queda rastro de las antiguas figuras de autoridad: una abuela que enseñaba sus recetas, un cocinero de renombre, etcétera. ¿Quién está cocinando en esos videos? Nadie, un par de manos anónimas. ¿De quién es la receta? No se informa nunca, no importa. Pero entonces, ¿en qué se funda su autoridad (indiscutida si consideramos que la receta para un postre de manzanas superó las doscientas sesenta y siete millones de reproducciones)? En las mismas reproducciones; esto es, en un conjunto anónimo de *likes*.

Lo que se constata en este ejemplo de los video-clips es entonces una transformación en el ejercicio de la autoridad: las figuras encarnadas de la autoridad (desde el Padre hasta Doña Petrona) van siendo desplazadas, desde el centro hacia los márgenes de la vida social, en beneficio de nuevas formas de autoritarismo incorpóreo.

Recientemente fui madre y descubrí otro ejemplo interesante. Cuando mi hijo empezó a abrir las alacenas y la heladera, fui a una tienda especializada y compré todo tipo de trabas para niños. Son trabas de plástico para cajones y puertas, imposibles de descifrar para un niño pero que un adulto puede abrir fácilmente. Mientras las colocaba en mi cocina pensaba en las madres de antes y en cómo lidiaban ellas con la situación (no mucho tiempo antes, porque estas trabas son relativamente nuevas en el mercado). Me descubro eximida, por virtud de este objeto plástico fabricado en Alemania, de prohibirle a mi hijo que abra la heladera; en adelante nadie le prohibirá nada y él es libre de intentar abrirla, porque el mercado y la ciencia, en su feliz connivencia, lo han hecho técnicamente imposible. Para cuando terminé con los cajones del bajo mesada, había perdido buena parte de mi fe en la sociedad. La vergüenza me descubría agente, en mi propia casa, del nuevo discurso amo.

EL LUGAR DE LA VERDAD

El álgebra del discurso universitario escribe S1 en el lugar de la verdad. Esto se puede leer del siguiente modo: el secreto del saber en el discurso universitario es la orden de un amo que no sabe lo que quiere, y que permanece oculto o irreconocible.

Hay que avanzar con cuidado en este punto para evitar las teorías conspirativas. La “conspiranoia” es algo que todo crítico de la cultura debe mantener siempre a un brazo de distancia, porque no es más que una tontería: algo que sin dejar de ser verdadero, no tiene relación con la verdad (es una tontería todo lo que se presenta como *fact*, como dato, algo que se sostiene como verdadero con independencia de su lugar de enunciación). En el centro de todas las teorías conspirativas encontramos la imagen del conciliábulo: en algún lugar del mundo, siempre en otra parte, un grupo reducido de hombres, todos ellos ricos y poderosos, se juntan y deciden sobre el destino del mundo. Es obvio que existen hombres ricos y poderosos en el mundo, y es cierto que entre ellos se juntan, negocian, deciden, e imponen su voluntad en el mundo bajo la forma de política pública, de legislación, etcétera; pero esto es una tontería porque dicho así, como dato, deja sin tematizar el lugar de la verdad, que es el lugar donde se enuncia el discurso que mantiene a cada quien, a los poderosos y al resto, en una relación constante.

Hay un punto donde el conspiranómico acierta: no cree en el semblante. Simplemente no les cree a los médicos, a los políticos, a los banqueros, a los científicos, a los economistas, a los expertos que ejercen su autoridad sobre ellos como portavoces del todo-sa-

ber. Instala la sospecha en el corazón del discurso universitario: allí donde se emite la orden (como ser la ventanilla de la obra social) se sustrae el lugar de enunciación, lo no dicho en el todo-saber. Y más grande es la sospecha de una conspiración cuanto mayor es la evidencia producida en su contra: el conspiranóico sospecha de las pruebas fotográficas que siempre pueden ser adulteradas; desconfía de las conclusiones a las que arriba la comunidad científica internacional, de los informes de la ONU, de la información publicada en el boletín oficial. No acepta la opinión formada de los expertos en la materia, porque sospecha que los informes forenses, los datos y las estadísticas oficiales, junto a la opinión misma de los especialistas, es un tipo de saber que puede ser comprado, fabricado, adulterado o hecho desaparecer. Es difícil no empatizar con este personaje, por lo que me recuerdo a menudo mantenerlo siempre a distancia.

Donde las teorías conspirativas yerran inexorablemente es en el lugar de la verdad (el lugar de enunciación del todo-saber). Los conspiranóicos se equivocan al imaginar, en este lugar, el goce impúdico de unos pocos que mueven desde las sombras los hilos del mundo. Lo que encontramos en ese lugar no es un conciliábulo, no es la voluntad del poderoso. En rigor no se trata ni siquiera de un amo en el sentido tradicional. Lacan dice que ya no hace falta que el amo esté allí, encarnado en alguna figura de la soberanía, porque lo único que se precisa es la enunciación de la orden: una orden que del amo solo conserva su esencia, el no saber lo que quiere. Por debajo del saber en el matema del discurso universitario, el S1 es “el núcleo de la nueva tiranía del saber”, una orden que está ahí y es imposible dejar de obedecer: *Continúa trabajando. Continúa estudiando. Continúa consumiendo. Continúa sabiendo. Continúa gozando. Más. Un esfuerzo más.*

El álgebra del discurso universitario escribe la orden ciega del amo como lugar de enunciación del todo-saber. Y esta orden es siempre la misma, la que hace cuarenta años un policía le dijo a las madres que empezaban a reunirse en la plaza: “Circulen, no

se detengan”. Sea Napoleón llegando al Cairo o Hitler entrando a París, el amo se repite: *Todo el mundo de vuelta al trabajo, aquí no ha pasado nada, de vuelta a sus tareas, circulen*. El S1 en el lugar de la verdad del discurso universitario no hace más que, como decía Lacan, “perpetuar la tradición eterna del poder – *Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados*”. Solo que ahora es más difícil de reconocer y por lo tanto más despótico. Lacan ubica este imperativo detrás de la imparable marcha de la ciencia moderna: “Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más”. Tal es la orden pura que constituye la verdad de la ciencia:

¿Quién puede, en nuestra época, soñar ni siquiera por un instante con detener el movimiento de articulación del discurso de la ciencia en nombre de cualquier cosa que pudiera resultar de él? Dios mío, ya se ha llegado a eso. Ya se ha visto adónde va a parar todo esto, desde la estructura molecular hasta la fisión nuclear.

Lo mínimo que podemos decir es que se trata en este caso de un empuje irracional, o racional en un sentido kantiano fuerte, en la medida en que no se dirige a ningún bien, no persigue la felicidad de los hombres ni el bienestar general. Esto es algo que se patentiza en el problema ecológico. Y exactamente lo mismo se sostiene en relación al mercado. Por debajo del mercado como todo-saber, de esa fantasía homeostática, el S1 en el lugar de la verdad escribe el imperativo puro que enuncia cada acto de intercambio: *Sigue. Adelante. Continúa produciendo valor*. Para el ciudadano honesto del siglo XXI es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. “Dios mío, ya se ha llegado a eso”.

Esa orden pura, tan difícil de reconocer, que en el lugar del Otro solo puede ser dicha a medias, sin embargo determina el alcance de todo lo que se dice. Es aquello que, para Lacan, “encierra en sí como verdad cualquiera que enuncia un saber”. Para ilustrar esta idea imaginemos por ejemplo al gerente de relaciones públi-

cas de Shell –firma que ocupa el noveno lugar en el ranking de las cien empresas más contaminantes del mundo– hablando de ecología en términos de sustentabilidad. Casi no haría falta escucharlo. El contenido empírico de los enunciados, lo que se dice, importa en este caso más bien poco, sean estadística sobre reforestación, los resultados del último programa de reciclaje o el protocolo de la empresa sobre el uso del aire acondicionado. El sentido de lo dicho dependerá en cualquier caso del lugar de enunciación.

Esta ruptura entre lo que se dice y el lugar donde se enuncia lo dicho, bastante intuitiva en el caso del gerente, disloca de igual modo a la totalidad de las enunciaciones de un discurso. Es esto mismo lo que ya denunciaba el conspiranóico: por detrás de lo dicho se esconden secretos, un lugar de enunciación que permanece en las sombras. La verdad del discurso universitario se dice a medias en un capítulo de la serie animada *South Park*, lo que no debería sorprendernos porque ya vimos que la verdad de un discurso solo puede decirse a medias, como síntoma, como falla, en este caso como chiste. Se trata del episodio 184, “Margaritaville”, donde Stan intenta devolver una máquina para hacer tragos. El empleado de la tienda donde la compró, *Sur le Table*, le informa que no puede devolverla porque la misma fue comprada con el plan de pagos de una compañía financiera externa, de modo que Stan inicia un viaje dantesco hacia las profundidades del capital financiero: el gerente de la financiera, los agentes de Wall Street, la empresa aseguradora y finalmente los altos funcionarios del Departamento del Tesoro de Estados Unidos, con la intención de devolver el bendito electrodoméstico. En cada nuevo encuentro vemos repetirse la misma escena: los agentes se dirigen a Stan para explicar la situación en términos de “carteras de inversiones”, “fondos combinados”, “seguros de capital diferido”, “paquetes accionarios”. Cada uno de ellos semblante del todo-saber que regula el capitalismo financiero del siglo XXI. Pero, en una de las últimas escenas del capítulo, Stan ingresa a escondidas en el salón donde se reúnen los altos funcionarios del Departamento del Tesoro, y observa cómo cortan la cabeza

de una gallina y la ponen a bailar al son de *Yakety sax*, en medio de un tablero de juego con diferentes cursos de acción: devaluar, tomar deuda, ajustar, comprar, vender, etcétera. Quizás por carecer de formación en ciencias económicas, los guionistas de *South Park* captaron mejor que muchos analistas y teóricos el núcleo irracional del capitalismo financiero. Pudieron decir en tono de broma que aquello que se presenta como todo-saber, como no siendo más que saber (números, formulas, ecuaciones, algoritmos), en verdad esconde un secreto, algo que es tan inconmensurable con el saber como una gallina decapitada.

En el discurso universitario el saber ejerce su autoridad de modo burocrático, presentándose como todo-saber, nada más que un cúmulo de datos almacenados en ficheros, en diskettes o en la nube. De acuerdo, pero ¿cuál es entonces su lugar de enunciación? Digámoslo sin rodeos: el lugar de enunciación del todo-saber es el capital, que desde los tiempos de Marx tiene una sola tendencia: valorizarse a sí mismo, crear plusvalor (*El capital*, tomo 1). Como señala Tomšič, la verdad del todo-saber es el interés abstracto del capital, la tendencia permanente hacia la autovalorización: “Estrictamente hablando, no hay ningún interés privado; detrás de cada interés aparentemente privado de los individuos descansa el imperativo estructural del capital”.

EL LUGAR DEL OTRO

Lo que el discurso universitario escribe *a*, son todas las fabricaciones del saber. Los entes que pueblan la tierra desde el momento en que el saber ha pasado a ocupar el lugar dominante. El álgebra establece que, en el lugar del Otro, solo existe aquello que se puede contar como *a*: unidad de valor.

Lacan inventa una palabra para nombrar el estatuto del objeto *a* en el discurso universitario: la *letosa*. “El mundo -dice- está cada vez más poblado de *letosas*”. Es un vocablo que designa a la vez a las fabricaciones de la ciencia -los objetos *made in science* que pueblan la tierra-, del cohete a la naranja, y también al enorme cúmulo de mercancías donde Marx nos enseñó a reconocer la apariencia de la riqueza en las sociedades capitalistas, los objetos de consumo, las cosas dotadas de un valor de cambio. Las *letosas* son en el Seminario 17, además, un modo de nombrar los primeros *gadgets*:

Los pequeños objetos a minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto, en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causa su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna.

Pero en el mundo que fabrica el todo-saber no hay solo *letosas* sino también “plusvalía”, que es “el *a* bajo su forma viviente”: la vida convertida en unidades de valor. A este nivel, el *a* escribe “lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, quienes son, ellos mismos,

productos, tan consumibles como los otros". El esclavo moderno es el "a bajo la forma viviente", aquello que somos cuando todos los aspectos de nuestra vida adoptan la forma de unidades de valor.

¿Cómo contamos en el lugar del Otro? Para el Estado somos una serie de números (DNI, CUIT, ANSES); para el mercado somos mercancías; para la ciencia somos un objeto de estudio, una serie de datos y variables capaces de medición, cuantificación y registro; para la burocracia, un número de trámite; para la universidad, una cantidad de puntos. Somos un número de seguidores en las redes sociales, una cuota mensual en el débito automático, un número de teléfono, un historial médico o de navegación, el resumen de la tarjeta. ¿De qué otros modos nuestra existencia se escribe en el lugar del Otro, allí donde debemos contar como ente, como siendo algo antes que nada? Dice mucho de la época actual que los niños tengan un número de legajo antes de tener un nombre; una longitud y un peso indicado en la ecografía de rutina, incluso un percentil de crecimiento, antes de que un adulto pueda siquiera imaginar un mundo para ellos. Sabemos que en psicoanálisis la pregunta por el deseo no es esencialmente "¿qué quiero?" sino "¿qué me quiere el Otro?". Pues bien: en el discurso universitario el Otro me quiere unidad de valor. "La moraleja lacaniana es que el saber universitario produce sujetos a los que se dirige como a 'unidades de valor'" (Roudinesco).

Si en 1980 Roland Barthes podía definir, en *La cámara lúcida*, a la esfera privada como "esa zona del espacio, del tiempo, en el que no soy una imagen, un objeto", en 2014 Byung-Chul Han dirá que "no tenemos hoy ninguna esfera privada, pues no hay ninguna esfera donde yo no sea una imagen, donde no haya ninguna cámara". También diremos que ya no hay ninguna zona del espacio o del tiempo donde yo no sea una mercancía. Si en 1916 Lenin podía decir que "el capitalismo es la producción de mercancía en el grado más elevado de su desarrollo, en el cual incluso la mano de obra se convierte en mercancía", hoy en cambio diríamos que es la totalidad de la vida del trabajador lo que se convierte en ella. El momento actual de desarrollo del capitalismo es el momento en que toda la

existencia humana, y no sólo la fuerza de trabajo, ingresan en el mercado y comienza a ser producida como mercancía.

Estamos embarcados en una profunda modificación del capitalismo, un movimiento a largo plazo que nos conduce a lo que algunos autores llaman “capitalismo cultural”. Jeremy Rifkin señalaba en el año 2000, en *La era del acceso*, que “en el futuro un número cada vez mayor de parcelas del comercio estarán relacionadas con la comercialización de una amplia gama de experiencias culturales en vez de con los bienes y servicios basados en la industria tradicional”. Cada vez más espacios de nuestra vida ingresan al mercado y adoptan la forma de la mercancía. Para verlo sólo hace falta mirar el listado de las denominadas “nuevas industrias”: de la salud y el bienestar, del entretenimiento (cine, video juegos, televisión, aplicaciones de celulares), de la música, de la moda, funeraria, del turismo, del sexo, entre otras. Lo que esto viene a indicar es que la salud y el bienestar, el ocio y el entretenimiento, el modo de vestir, lo que comemos, nuestros recuerdos de las vacaciones, la forma en que morimos, todo ello adopta en nuestra sociedad la forma de una mercancía, que no solo se compra y se vende, sino que desde el vamos se produce para ser intercambiada en el mercado: “Los ritos, el arte, los festivales, los movimientos sociales, la actividad espiritual y de solidaridad y el compromiso cívico, todo adopta la forma de pago por el entretenimiento y la diversión personal”.

En este giro del capitalismo, cada vez es más claro lo que somos en el lugar del Otro: existimos en la medida en que todos los aspectos de nuestra vida adoptan la forma de una mercancía por la que hay que pagar. En los tiempos que corren, el nuevo término operativo del mundo empresarial es el de “valor de la esperanza de vida del cliente”: “la medida teórica de cuánto vale un ser humano si cada momento de su vida se transforma en una mercancía de una forma u otra en la esfera comercial”.

El “a bajo su forma viviente” es algo que se ilumina, por ejemplo, con la referencia al “perfil”, que en nuestra época parece haber reemplazado a la figura del individuo. Un perfil define e identifica

comportamientos, formas de vida, modos de consumo, hábitos sexuales, orientaciones políticas, y demás. En la actualidad, los analistas de cualquier rubro (de mercado, de finanzas, políticos, de Big Data) producen estos perfiles a partir de la recolección de información por Internet, o por tarjeta bancaria, o por cualquier otro medio que utilice la persona, que tenga llegada a una base de datos; esto es: que esté conectado a la red. Con los datos recogidos por las bases de datos las máquinas construyen modelos del comportamiento de una persona que permite saber cómo esa persona ha de comportarse en el futuro. Es interesante el análisis que realiza Miguel Benasayag en *El cerebro aumentado, el hombre disminuido*:

En el perfil todo es preventivo y predictivo, pero, por sobre todas las cosas, es cuantitativo (jamás cualitativo). El perfil permite hacer predicciones sobre el porvenir de una persona. No se trata de métodos estadísticos que utilicen fórmulas probabilísticas. Por ejemplo, si digo que de aquí a fin de año habrá tres accidentes aéreos, no hablo de ningún avión en particular. En cambio, en el caso del perfil se trata de predecir con exactitud lo que hará una persona que, sobre todo, ninguno de los que elabora el perfil conoce. (...) el perfil de una persona, que permite saber lo que ella hará, se basa en el desconocimiento total de la persona en cuestión.

Google brinda actualmente un servicio que, gracias a los datos de la utilización de la tarjeta de crédito durante un año, permite con el ochenta y cinco por ciento de certeza predecir si uno va a divorciarse en algún momento de los siguientes tres años. Y funciona. ¿Qué dice esto sobre nosotros, sobre lo que somos actualmente en el lugar del Otro? El divorcio es “un momento de extrema subjetividad”, continua Benasayag, en que inclusive los amigos más íntimos o la familia tienen dificultades para comprender lo que sucede. En la mayoría de los casos es un acontecimiento que sorprende a la persona misma: “A la persona misma, puede ser, pero parece que no

a Google”. Lo que ilumina la referencia al perfil es el tipo de inscripción que tiene la subjetividad en el Otro, cuando ese Otro está comandado por un todo-saber. Incluso en los momentos de “extrema subjetividad”, nuestra existencia se cifra en un algoritmo y adopta la forma de un cómputo. Otra vez, unidades de valor.

EL LUGAR DE LA PRODUCCIÓN

El álgebra del discurso universitario escribe \$ en el lugar de la producción. Esto admite varias lecturas, no siempre compatibles entre sí, de modo que elegiremos solo una para rodear un pantano que de otro modo podría devorarnos. Leeremos la fórmula del siguiente modo: en el discurso universitario es la división constitutiva del sujeto lo que se coloca en el tacho de basura, como aquello que no sirve para nada.

Hemos indicado ya que el lugar de la producción, también llamado lugar de la pérdida, es algo que se produce como exceso inesperado del trabajo esclavo; un plus incómodo que nadie sabe muy bien dónde poner. Y efectivamente constatamos que, a nivel de la representación, la escisión del sujeto (“o soy o pienso”) no tiene lugar en los tiempos que corren. En nuestro mundo fabricado por el saber de la tecnociencia, comandado por el mercado como semblante del todo-saber, el sujeto conoce únicamente la forma mercancía, como unidad de valor (a). Su “falta en ser”, su división constitutiva -entre dos significantes, entre enunciado y enunciación, entre el saber y la verdad- es aquello mismo que el saber rechaza para constituirse como todo-saber. Esto es algo que quizás se ilumine con una referencia al *Krazy-Glue*, un pegamento instantáneo muy potente (su slogan es “*krazystrong, krazyfast*”), que puede ser utilizado prácticamente para todo y que nos invita, desde sus publicidades gráficas, a restaurar la paz, enmendar un corazón roto o salvar un matrimonio en un instante.

El *Krazy-Glue* (literalmente “adhesivo enloquecido”) nos interesa especialmente por el uso que recibe en la industria funeraria norteamericana. La primera escena de la película *Bernie* (2011) comienza con una descripción morbosa del proceso de embalsamamiento, práctica ampliamente difundida en Estados Unidos: el cadáver es depositado en una mesa de acero inoxidable o porcelana. Seguidamente es lavado con un jabón anti-germicida que contiene ciertos componentes desodorizantes. La boca, encías, lengua y las fosas nasales son lavadas con esta solución. La rigidez mortal es removida por medio de masajes. En la boca colocan un objeto referido como “formador bucal” y la garganta y la tráquea se taponan con algodón para absorber fluidos que pudieran ser producidos por el cadáver antes del entierro. La boca se cierra por medio de alambres, utilizando *Krazy-Glue* para darle a los labios una expresión natural y pacífica. También los ojos se cierran con *Krazy-Glue*. Se afeitan todos los vellos indeseados del rostro. Si los dedos no se mantienen en una posición natural se les aplica pegamento hasta lograr el resultado deseado por la funeraria. Una vez que se completa el proceso de embalsamamiento, el cadáver es lavado nuevamente. Se le aplica maquillaje a todas las partes visibles, se arregla el pelo *como la persona solía hacerlo*, se le pintan las uñas con un color neutro que imita su color natural, se lo viste con la ropa que elige la familia y se lo pone en el féretro.

Una vez finalizado el proceso, *el muerto no parece muerto*. La espantosa imagen de un cuerpo que ha comenzado el proceso de descomposición se sustituye por una imagen bella. Si un siglo atrás la muerte pudo aparecer como la quintaesencia del encuentro traumático, aquella irrupción de angustia que dejaba al sujeto sólo frente a *su posibilidad más propia*, el mercado nos ofrece hoy una experiencia muy distinta de la muerte, diseñada hasta el detalle y estandarizada según las normas de la Asociación Nacional de Directores Funerarios.

Embalsamar los cuerpos no tiene raíces en ninguna de las religiones conocidas; la única excepción es la del Antiguo Egipto. Sin

embargo, es fácil notar la distancia que separa el proceso de momificación egipcio del embalsamamiento moderno: mientras la momia representa por excelencia lo siniestro (*Unheimlich*), una presencia excesiva que rompe el tejido de los días, el cadáver embalsamado es un rechazo de lo siniestro. En la moderna industria funeraria se patentiza el cinismo que Peter Sloterdijk ubicó en *Crítica de la razón cínica* como matriz de la racionalidad contemporánea: *sabemos que está muerto, pero igual...* Muy diferente, podemos imaginarlo, sería el caso de un loco, que por tomarse demasiado en serio la realidad, se comportara en el velorio como si el muerto *realmente* no estuviera muerto. Podría decir, por ejemplo: “Cuando despierte de la siesta lo voy a invitar a nadar”. Es patente la incomodidad e incluso el efecto cómico que esto provocaría. El impresionante despliegue de la moderna industria funeraria, por tanto, no se orienta a negar la realidad de la muerte como hecho fisiológico; más bien patentiza un rechazo, por fuera del ámbito cuidadosamente delimitado de la realidad, del encuentro con la muerte como grano de real capaz de hacer saltar los semblantes.

Llevando las cosas demasiado lejos podemos incluso hacer del *Krazy-Glue* un nuevo nombre del capitalismo. Después de todo, ¿qué es el capitalismo sino un *adhesivo enloquecido*, una modalidad del lazo social que opera locamente, licuando todo vínculo? Lacan sostuvo que lo propio del capitalismo era el rechazo de la castración por fuera de todos los campos de lo simbólico, y que todo aquello que se entroncaba con el capitalismo dejaba de lado “lo que llamamos simplemente las cosas del amor”. No sólo la muerte, sino también el amor. El discurso universitario rechaza (o mejor dicho: produce como basura) la división constitutiva del sujeto, el hecho maldito de que los seres que hablan no pueden ser dichos en el lenguaje.

El sujeto dividido es aquello que no logra inscribirse en el Otro como unidad de valor (a) porque existe allí únicamente como falta; y por paradójico que suene, el todo-saber en el lugar de agente *no quiere saber nada* de esta ex-sistencia del sujeto, en el lugar del Otro,

como agujero en el saber. De ahí que la misma vaya a parar al tacho de basura del discurso. Pero si el nuevo amo coloca la escisión del sujeto en el tacho de basura, como producto, ello no significa que la misma desaparezca. La basura no desaparece. Esto es algo que en nuestro tiempo ilustra a la perfección el uranio gastado, la basura nuclear. En la actualidad hay más de doscientas mil toneladas de residuos radioactivos en el mundo. Y nadie sabe bien qué hacer con ellos. En Finlandia existe un lugar llamado Onkalo (literalmente, “cueva”), que está siendo construido para almacenar residuos nucleares durante cien mil años. Con solo considerar algunos de los muchísimos problemas que se les están presentando a los finlandeses, siendo que nada garantiza el éxito de la empresa a largo plazo, y que en definitiva Finlandia es solo un país, y el mundo está lleno de uranio desgastado, no es arriesgado decir que la basura va a ser lo que un buen día haga estallar el mundo.

OBSERVACIONES FINALES

IMPOSIBILIDAD E IMPOTENCIA EN EL DISCURSO UNIVERSITARIO

La primacía del discurso universitario parece haber generado una nueva configuración ética: una moral sin imperativos, relativista y moderada, realista y pragmática, que Lipovetsky llama en *El crepúsculo del deber* “cultura del posdeber”. Los principales valores de esta nueva ética posmoralista son la tolerancia, la honestidad, el respeto a los derechos del individuo y la responsabilidad (entendida como *accountability*: rendición de cuentas con uno mismo). Si prestamos atención al discurso actual de políticos, líderes y pedagogos, veremos multiplicarse por doquier la invocación a estos valores, que están verdaderamente de moda.

Sin lugar a dudas, en esta nueva configuración ética la gente quiere que se sigan respetando ciertos principios, pero sin que esto implique sacrificios, esfuerzos ni compromisos a largo plazo. Es “una ética indolora”, como la llama Lipovetsky. Incluso en la amistad o el amor, hoy es completamente legítimo dejar un matrimonio de veinte años para perseguir el disfrute y la realización personal. Hollywood no cesa de recordarnos que somos dueños de nuestro destino y que en principio ninguna tradición, ningún mandato (ni familiar, ni social, ni moral, ni biológico) debe interponerse en nuestro camino de realización personal. Películas infantiles como *Brave* o *Ratatouille*, entre otros incontables ejemplos, son ilustrativas de esta idea. En todos los casos muestran un protagonista que decide romper, para así poder alcanzar su felicidad, con una serie de mandatos y obligaciones que constituían hasta ese momento el tejido mismo de su realidad y su mundo. ¿Quién hubiera pensado,

solo dos o tres generaciones atrás, que el mayor mandato parental podía ser *ser feliz*? ¡Serás feliz o no serás nada! ¿Merece que nos preguntemos cómo estamos criando a nuestros hijos?

La felicidad, esa alquimia misteriosa e inasible, se presenta en el mercado como algo posible -posible *aquí y ahora* para cada uno-disponible en cuotas y al alcance de cualquiera. En esto consiste la trampa de nuestra época: en afirmar que no hay nada verdaderamente imposible; se puede ser joven por siempre, estar en forma sin esfuerzo, consumir sin culpa, aprender chino en seis semanas, proteger a los hijos de todo peligro, tener buen sexo, entablar relaciones saludables, alcanzar el éxito profesional, desarrollarse como persona, etcétera. ¡Hic Rodas! ¡Hic saltus! El enorme cúmulo de mercancías y las *letosas* que pueblan el mundo ofrecido al consumidor para ser gozado sin excusas y sin límites. ¡Goza!, tal es el nuevo imperativo categórico en los tiempos que corren, la voz de mando que nos pone a todos contra la pared –e incluso entre la espada y la pared: una orden que es imposible dejar de obedecer, pero también, y sobre todo, es imposible de satisfacer.

De este modo volvemos a encontrar, operando detrás de toda ética del posdeber, el imperativo puro del amo (S1): ¡Sigue! ¡Adelante! ¡Continúa! El imperativo puro que ata el deseo humano a la espira enloquecida del capital, en un movimiento repetitivo que lo arrastra más allá del placer y del bien. Que en el lugar del Otro, como sucede hoy en día, el goce se articule en términos de derecho individual (*tengo derecho a gozar como se me dé la gana*) e incluso propiamente como derecho universal (*todo el mundo tiene derecho a gozar como se le dé la gana*), es algo que confirma lo que decíamos hace un momento de la verdad: que solo puede decirse a medias.

En la era del *Krazy-Glue*, y en la medida en que la escisión del sujeto es rechazada de lo simbólico, nos encontramos con una realidad fabricada exclusivamente al servicio del principio de placer. El consumidor/espectador, el hombre del mercado, perfeccionado a fuerza de prótesis, conectado a circuitos, no necesita evadirse de la realidad para entregarse al principio de placer, pues ahora pue-

de moldear la realidad de acuerdo con él (Copjec, “Mayo del ’68, el mes de las emociones”). Cada vez más, los hombres del mercado modifican la realidad para obligarla a responder a las exigencias del principio de placer: “Con placer, hacemos la realidad”, decía Lacan en 1960, pero en tanto “dioses-prótesis”, y este es el meollo del problema, simplemente no es cierto que gozamos más o mejor; ni siquiera disfrutamos más, ni somos más felices.

La idea básica, tantas veces repetida, es que con la declinación del discurso del amo no se acrecienta la libertad de los sujetos sino, por el contrario, se llega a una sociedad de control generalizado. El rechazo de la castración fuera de todos los campos de lo simbólico, en lugar de producir una liberación naturalista del deseo, una panacea de la satisfacción, produce un retorno de la imposibilidad en lo real sin subjetivación alguna, una impotencia generalizada en la que descubrimos el signo de nuestra época: “La impotencia de los hombres modernos, para vivir en ese mundo, para comprender el sentido de ese mundo que su propia fuerza ha establecido” (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*).

La imposibilidad rechazada se subjetiva degradada en impotencia o se disemina como topes en lo real. A modo de ejemplo, la sensación de plenitud frente a las páginas de internet que se despliegan indefinidamente deviene en la impotencia de los sujetos por recordar, retener, aprovechar la información, o bien en el agotamiento y reviente de los cuerpos a la madrugada. Estamos obligados a gozar sin trabas, pero gozar sin trabas tiende a ser impracticable. En el plano de la representación, ninguna prohibición, ningún límite; en el plano de la producción, en el plano de los efectos no calculados del discurso, una impotencia que nos humilla.

En lo personal, me siento impotente todos los veranos, cuando las olas de calor me hacen pensar en el calentamiento global y el cambio climático; cuando reviso Facebook por la mañana y, mientras tomo mate, miro las fotos del último bombardeo en Siria, en Ucrania, en Pakistán. Seguramente ustedes tendrán sus ejemplos, porque la impotencia es el *pathos* de nuestra vida diaria en el ca-

pitalismo tardío, cuando devorados en un tiempo sin futuro, enredados en un “nada es posible”, nos vamos hundiendo en la tristeza, la fatiga, la depresión (Eherenberg, *La fatiga de ser uno mismo*). Y sin embargo, porque la negatividad es rechazada de lo simbólico; la impotencia no nos avergüenza ni nos dice nada sobre nuestra existencia demediada en el discurso universitario.

Si tan solo pudiéramos avergonzarnos un poco, sentirnos un poco más imbéciles, descubriríamos tal vez el conjunto de relaciones estables que organizan nuestra impotencia colectiva. Al escuchar hablar al médico, al científico, al tecnócrata, al político, al experto... un poco de vergüenza alcanzaría para conmover los semblantes, para percibir la orden pura del amo como verdadero lugar de enunciación del saber.

Si la vergüenza era ese “afecto amboceptivo” (Lacan), “sentimiento de caída original en el mundo” (Sartre), entonces es justo decir que falta vergüenza. El discurso actual produce la expropiación de la vergüenza ante la mirada del Otro y ofrece a cambio, en un goce invertido, la satisfacción de darse a ver como espectáculo. Tenemos escándalos, *bullying*, *shitstorms*, justicia expresiva, pantallas táctiles, shows vespertinos. Tenemos una vergüenza espectacular; una vergüenza administrada, una vergüenza de imitación. Pero nos falta *bêteng*.

Los estudiantes de Vincennes, sin importar qué pensaran del *credit-pointsystem*, querían los puntos. Habían aceptado convertirse en unidades de valor. Lacan les dijo que debería darles vergüenza, después de todo, colaborar tan impudicamente con el nuevo discurso amo. Los estudiantes de Vincennes, entonces, son los clavos modernos. Lacan los llamó los ilotas del régimen capitalista:

Glaucón: “¡Que extraños prisioneros!”

Sócrates: “Iguales a nosotros”

