

JOSÉ-MIGUEL MARINAS (Coord.)

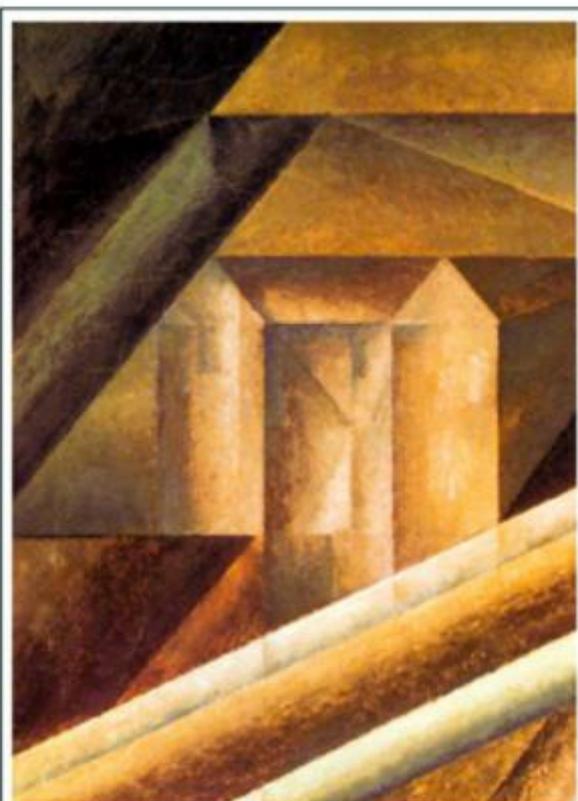
# LO POLÍTICO Y EL PSICOANÁLISIS EL REVERSO DEL VÍNCULO



BIBLIOTECA NUEVA

JOSÉ-MIGUEL MARINAS (Coord.)

# LO POLÍTICO Y EL PSICOANÁLISIS EL REVERSO DEL VÍNCULO



BIBLIOTECA NUEVA

LO POLÍTICO  
Y EL PSICOANÁLISIS  
El reverso del vínculo

JOSÉ-MIGUEL MARINAS (Coord.)

# LO POLÍTICO Y EL PSICOANÁLISIS

## El reverso del vínculo

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: Disegraf, S. L.

Edición digital, 2014

© Los autores  
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid  
Almagro, 38  
28010 Madrid (España)  
[www.bibliotecanueva.es](http://www.bibliotecanueva.es)  
[editorial@bibliotecanueva.es](mailto:editorial@bibliotecanueva.es)

ISBN: 978-84-16089-99-4

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

# Índice

## PRESENTACIÓN: LA PSIQUE DE LA POLIS

### EL CONTEXTO ÉTICO Y POLÍTICO DEL PSICOANÁLISIS, J.M.Marinas

1. Lo político y lo ético: «un saber exquisitamente social»
2. El régimen del fetiche: el tiempo de Freud
3. El régimen del simulacro: el tiempo de Lacan
4. El régimen de lo real: el tiempo postlacaniano

### LA PSICOPATOLOGÍA Y LA CIUDAD (EL ENGARCE ENTRE LO SEXUAL Y LO CULTURAL, Carlos Gómez

1. Por qué y cómo se ocupa el psicoanálisis de temas culturales
2. Por qué es la sexualidad lo que se reprime y estructura el psiquismo
3. El engarce entre lo sexual y lo cultural
4. El peso de lo arcaico y la esperanza de futuro

#### Bibliografía

### UNA APROXIMACIÓN AL CONFLICTO EN LA POLIS, Rosa Jiménez Asensio

1. Crítica a la filosofía política
2. Condiciones de posibilidad de representación de lo político
3. La mirada analítica sobre el conflicto

#### Bibliografía

### MODERNIDAD Y POSICIÓN FILIAL, Ignacio Gárate Martínez

1. Nacemos solos
2. Cuestiones del cuerpo
3. Mujer desmadrada
4. Modernidad anómica

5. Modernidad y cuerpo desalmado

6. Modernidad del cuerpo místico

7. Lo virtual y la semblanza

8. De la semblanza a la posición filial: Un doble efecto de interpretación

9. Del tótem a la posición filial

10. El hijo de la modernidad

#### EL CUARTO FREUD, Jesús González Requena

1. Moisés y la religión monoteísta

2. El primer Freud (1900-1910)

3. El segundo Freud (1910-1920)

4. El tercer Freud (1920-1930)

5. La Cosa lacaniana

6. En la senda del cuarto Freud: la verdad histórica, el héroe-profeta

7. La escena primordial y la función simbólica de la palabra

8. La cuestión de la verdad

#### SABER Y PODER COGNITIVO: LA BIOPOLÍTICA DEL SIGLO XXI, Sonia Arribas

1. Los presupuestos metodológicos

2. El poder epistemológico-económico de las ciencias humanas

3. Un mapa político

#### VÍNCULO Y FAMILIA EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN, Cristina Santamarina

1. Las diferencias entre las separaciones conyugales y parentales

2. La complejidades de la separación en la estructura parental: los con de los diferentes sujetos/roles

#### EL TRASFONDO BARROCO DEL PSICOANÁLISIS, Carlos Soldevilla

1. La actualidad del Barroco

2. Algunas señas de identidad

3. El arte de la mirada

3.1. El arte de la mirada y de la escucha psicoanalítica

4. La concepción terapéutica

4.1. La musicoterapia, otra aportación terapéutica del barroco

4.2. El misticismo como terapia

5. El estilo

5.1. Herencia barroca y estilo psicoanalítico

5.2. La anfibología del estilo barroco y del psicoanálisis: las tendencias elitistas y las populares

Bibliografía

A Zoltan Szankay

in memoriam

## PRESENTACIÓN

# La psique de la polis

Las nuevas perspectivas de la filosofía política abren a un planteamiento en que está en juego pensar no tanto las instituciones cuanto el vínculo social, en su esencia y en sus tremendas mutaciones contemporáneas.

El psicoanálisis, en su evolución y metamorfosis, ha venido resultando un campo de saber y de intervención, centrado precisamente en la riqueza del vínculo social. En las ambivalencias de éste, el psicoanálisis, capta el sistema de alianzas que establecemos para ponerlo en relación con lo inconsciente, con la pulsión de eros-tánatos, con la presencia fundante del otro que es sujeto de deseo y campo del lenguaje.

[Por eso esta aproximación entre perspectivas, fruto de un trabajo de seminario e investigación'](#), se ofrece ahora como una serie de textos unidos por la voluntad de señalar las dimensiones de ese vínculo en crisis. Es precisamente Jacques Lacan con su seminario L'envers de la psychalyse (el reverso del psicoanálisis, en el que expone la trama de los cuatro discursos inseparablemente unidos: del analista, de la histeria, del amo, de la unj versidad), el seminario XVII, celebrado en el curso inmediatamente después del mayo del 68, quien nos da la pauta para pensar el reverso de lo político. La relación de los cuatro discursos nos impiden pensar el psicoanálisis como algo exento, aislado. No se disuelve en lo político pero no se piensa sin ello. Y lo mismo le ocurre a los saberes sociales con los que lo cotejamos: la experiencia del análisis nos obliga a pensar de otro modo las relaciones entre saber, sociedad y sujeto. Lo que supone desmontar el exclusivismo de un lenguaje de gremio para abrirse a pensar los fenómenos mismos.

Ciertamente no es la primera vez que lo político se arrima a lo psicoanalítico: los antecedentes estructurales (Lévi-Strauss), freudomarxistas, existencialistas, y psicosociales son campos ya roturados, cada cual con sus hallazgos y sus limitaciones. Dichos itinerarios nos ayudaron a plantear un problema mayor que, gracias a la relectura actual de Freud y su contexto (Ferenczi, Abraham, Groddeck, especialmente) a la de Lacan y sus alter ego (Laplanche, Pontalis, Green, pero también Klein, Winnicott, Balint) nos muestran la tenacidad por pensar que no hay un dentro y un fuera de la vida social, de la vida del sujeto. Que pensarlo como la vieja escisión individuo-sociedad es seguir tributando a una cierta pereza intelectual. Que la interpenetración que Freud ve entre psicoanálisis del sujeto y de las masas (precisamente en momentos de quiebra del vínculo social: las clases se diluyen instantáneamente en masas proteicas) es el antecedente de las figuras más astutas de Lacan: la cinta de Moebius, el nudo Borromeo, los grafos. Para indicar posiblemente el hallazgo mayor del análisis: la presencia de las formaciones de lo inconsciente en los escenarios de la polis.

Lo que parece claro hoy en día es que la vida social presenta una vertiente sintomática que no se agota en la teoría de juegos, con ser ésta de utilidad innegable para los experimentos mentales. Entre lo expulsado, lo que se prohíbe representar, lo que configura nuestros espacios cívicos, y lo que retorna en tromba (fundamentalismos, pérdida de argumentos, de espacios de deliberación común) hay una «solución de compromiso» (Freud), es decir, un síntoma.

Esa vertiente sintomática nos enseña que los fenómenos de superficie, lo que constituye esa gramática de lo político (que nuestro recién fallecido maestro Zoltan Szankay nos enseñó a observar con sumo cuidado) tiene más dimensiones que la mera descripción de estrategias. Por debajo de los juegos de poder se cuestionan hoy las razones de las alianzas. Qué es lo que nos mantiene unidos. Cómo pensamos nuestros vínculos desde los espacios comunitarios de pertenencia a los proyectos de fundar *communitas* de mayor alcance y calado. Cómo nombramos no sólo nuestros vínculos de linaje, de origen, sino los de invención, de futuro, los que inauguran otros mundos que son posibles.

Éste es el hilo conductor y el mapa que pretenden trazar estos textos reunidos por un propósito de debate común.

El contexto ético y político del psicoanálisis (J.M.Marinas) traza los momentos de esa relación; La psicopatología y la ciudad (Carlos Gómez) sitúa el carácter ético del psicoanálisis en su contexto urbano; Una aproximación al conflicto en la polis (Rosa Jiménez) recoge las formulaciones más recientes de la filosofía política; Modernidad y posición filial (Ignacio Gárate) explora psicoanalíticamente una de las formas primarias del vínculo en sus determinaciones actuales; El cuarto Freud (Jesús Requena) nos muestra la más tenaz pesquisa freudiana en torno al vínculo religioso y político (el Moisés); Biopolítica del siglo XXI (Sonia Arribas) traza con detalle las relaciones entre los planteamientos foucaultianos y psicoanalíticos en torno a una deriva imprescindible de lo político; Vínculo y familia en tiempos de transformación (Cristina Santamarina) expone con detalle, en el contexto español, la enorme transformación de los vínculos y formas de lo familiar; El trasfondo barroco del psicoanálisis (Carlos Soldevilla) explora lo no nombrado en la formación del discurso psicoanalítico que lo vincula con la llamada modernidad del sur.

Sólo queda agradecer a las y los estudiantes que vienen participando en las sesiones de seminario sus sugerencias y su atención. Especialmente a quienes realizan sus trabajos de doctorado en ramificaciones importantes de esta problemática rica y urgente.

Madrid, febrero del 2008, J.M.Marinas

# El contexto ético y político del psicoanálisis

JOSÉ-MIGUEL MARINAS (UCM)

La experiencia psicoanalítica nace y se establece en medio de una situación de crisis: a) paso del orden burgués a la sociedad industrial y al inicio de la cultura del consumo ostentatorio, y, consiguientemente, dos fenómenos nuevos: b) crisis de las identidades de linaje o de los orígenes y vigencia del productivismo, y c) aparición de una cultura del disfrute o del gozo improductivo que atañe a todos los aspectos de la vida pública e íntima.

Esta encrucijada genera variadas formas de diagnóstico y de intervención entre las que ocupa un lugar especial del psicoanálisis freudiano. Tal vez la primera enseñanza de la experiencia analítica sea la de seguir acompañando las crisis del presente, manteniéndonos lúcidos para reconocer la anomalía como condición, y la apertura moral como destino.

Como apunta Carl Schorske en su libro, que es como un mosaico Viena fin-de-siécle, el psicoanálisis, aun sin pretenderlo, es una respuesta junto a otras que se dan en los movimientos sociales, el arte, la transformación de las identidades urbanas, los nuevos síntomas y modos de sufrir y de gozar.

Mi tesis es que el psicoanálisis nace y se desarrolla en contexto (es decir tejido con) esas formas, que son inseparables de él pero que no se confunde con ellas. Distintos y unidos como el bordado y el tejido que lo soporta.

La tarea en la que estamos actualmente empeñados es ver lo propio de la experiencia psicoanalítica y de su continua teorización (decir de lo imposible de la experiencia, algo que se constituye en teoría) frente a otras formas de saber y de práctica. Junto a otras formas de saber y de práctica.

Por ello estos trabajos tratan de mostrar lo específico de la vertiente ética y política del psicoanálisis (que no se confunde con la ética académica) y su peculiar modo de interpretación (que es «escuchar con lo inconsciente» y no una mera hermenéutica).

Veamos con un poco más de detalle este itinerario:

- 1)Lo político y lo ético en su relación con el psicoanálisis.
- 2)El régimen del fetiche: el tiempo de Freud.
- 3)El régimen del simulacro: el tiempo de Lacan.

4)El régimen de lo real: el tiempo postlacaniano.

## 1. Lo POLÍTICO Y LO ÉTICO:

### «UN SABER EXQUISITAMENTE SOCIAL»

Como sin duda se sabe, Freud le escribe una carta a Groddeck en la que, ante las reticencias de éste para acudir a un congreso de la IPA, le advierte de que el psicoanálisis es una práctica exquisitamente social. Ése es el nudo con el que comenzamos. Pues más allá de recomendar un estilo protocolario en el trato con colegas más o menos pelmazos, Freud le señala la implantación en la polis que la experiencia psicoanalítica tiene.

El análisis se ocupa de las perturbaciones del sujeto, es decir, del vínculo en el que este se forma. Vínculo entendido desde la doble tensión relacional que Lacan saca a flote:

- 1) el deseo es siempre deseo del otro (genitivo subjetivo: alguien me desea) y
- 2) el discurso es siempre discurso del otro (genitivo objetivo: en el campo del otro hablamos).

Su implantación, su estar tejido socialmente, es también tarea ética y política de la reflexión psicoanalítica.

Lo político es la configuración en un momento dado del vínculo social. Por ello no nos interesan las instituciones políticas, sólo. No nos interesa la institución psicoanalítica (con ser imprescindible pensarla a fondo). Es algo más básico: cómo se constituye el sujeto (el sujeto de lo inconsciente - en su radical diferencia y en su articulación (las dos cosas nos interesan) con el que podemos llamar el sujeto civil, el de las ciencias sociales, si se quiere. Cómo se constituye en las interacciones y en las alianzas y en las guerras, en las denegaciones y en las distorsiones. Lo político está tejido con la experiencia del análisis y con su discurrir teórico. Ya no podemos pensarlo como si el análisis no existiera.

Lo ético, su cara interna, tiene que ver con la deliberación que busca establecer un valor un bien, que se concreta en derechos que son ideales reguladores (no adornos) y que están abiertos porque somos nosotros mismos, deliberativamente, quienes los estatuímos.

La experiencia del análisis presenta una piedra de toque (de escándalo) a la reflexión moral, porque:

- 1) tiene en cuenta el sujeto de lo inconsciente, la otra escena, el sujeto del deseo y del discurso. Freud comienza esta problemática con un capítulo de la *Träume* lleno de sabiduría y discernimiento. Somos responsables de nuestros propios sueños. Hildebrandt y Maury le guían en la interpretación del

sueño como señal de alarma (dice Anzieu en la Estructura de la Traumdeutung). Como apertura, diríamos, de escenarios que atraviesan la propia vida consciente y que piden un análisis, diríamos en castizo: no silbar y mirar para otro lado.

- 2) Nos demuestra que el análisis es en su centro mismo una experiencia ética: aquella en la que alguien es capaz de mirar su dependencia intrínseca del discurso de la ciudad y de su aparato gramatical teológico (Nietzsche) y puede encaminarse a la autorización de sí como fuente de la moralidad. Cuando el objeto a minúscula se entrega al lugar del analista, puede inaugurarse - dice Lacan en el seminario XV del acto analítico - la realización del sujeto, por la aceptación del límite, de la castración, de la incompletud, de la manquedad. Puede fundar entonces y vincularse. Sin enajenación.

Mucho decir parece esto, pero por aquí va un saber de experiencia y más allá de ella, pues nos introduce en derroteros poco frecuentados de nosotros mismos. A la vista están, son éxtimos, no íntimos (dice Lacan). Por eso el psicoanálisis tiene que ver desde su comienzo con la ética en un triple sentido:

- a) desmonta los sistemas morales dominantes. Señalando las contradicciones que existen entre una moral productivista (la del régimen del fetiche, de la mercancía) y una moral del disfrute (la del consumo, del régimen del simulacro), que impele a gozar. Decir que la mujer es sujeto de deseo es atentar al corazón de la doble moral machista del fin de siglo xix (y del xx). Decir que los infantes también desean es desmontar una teoría social de las edades cristalizada según la misma lógica productiva. Muchos síntomas anudan la tensión entre estos dos escenarios más el del antiguo régimen (que pretende que la mujer no goza, ni produce).
- b) Indagar la fuente de la ética que no es otra - como Kant nos enseña en su Crítica de la Razón Práctica que el deseo en su encuentro con la ley.
- c) Ofrecer una experiencia (un saber extemporáneo, recuperado) en la que una pueda descubrir su otra escena, autorizarse a sí mismo a trasvalorar los valores, esto es: fundar. Valores que de lo inconsciente vienen y a lo político van.

Por ello está bien retomar la expresión de Hannah Arendt: lo que está en juego. Leer lo que está en juego en cada momento de la fundación psicoanalítica. En sus momentos de carisma y en sus meandros burocráticos. Impropios, se diría, de un saber emancipatorio. Pero tan humano...

Esta formulación de la implicación del análisis con lo político y lo ético, nos lleva - por razones profundamente éticas (recordemos la insuperable sentencia de la escuela de Frankfurt: la epistemología como teoría crítica de la sociedad) - a darnos cuenta del modo específico de saber que trae el psicoanálisis.

Un saber que Freud va desmigajando en las reglas técnicas de dirección de la

cura. Reglas técnicas que podemos comprender bien que son reglas éticas, éticamente sostenidas -y a veces con escisiones amistosas e institucionales que tienen que ver con ese saber propio que ilumina lo moral y lo político de otra manera.

Así como aprendemos que la génesis del concepto de represión es una metáfora que Freud toma de la vida política (expulsar de una sala pública, tachar la censura zarista un periódico dejando los rayones negros), sabemos también que la teoría psicoanalítica enseña de inmediato sus manos tiznadas (las famosas manos sucias de quien se pone a vivir, que dijo Sartre, porque vivir ensucia: la vida mancha).

No es la teoría psicoanalítica embalsamada la que nos interesa contrastar, sino los textos vivos. Si levantamos el entreverado que la teoría tiene con la polis, nos damos cuenta de que es en realidad una actividad éticamente orientada a la que hemos de llamar teorizar (verbo intransitivo).

Volver al contexto de descubrimiento, sin olvidar el de justificación. Pero sobre todo al de descubrimiento. Qué estaba en juego cuando Freud escribía como un poseo; qué estaba en juego, para que surgiera una experiencia (que encierra un acto) de análisis con una relación tan peculiar con los síntomas sociales, el lenguaje, los significantes banales, dolorosos, repetidos, que Freud lee - dice él mismo - con la misma atención que un escriba lee la Torah. Qué está en juego cuando Lacan va a la Universidad inflamada del 68 y tiene el cuajo de decir en una asamblea: Veo que ustedes quieren un amo, pues bien: lo tendrán. Qué está en juego con esta experiencia de saber y de intervenir que hace decir a Ferenzci ante un paciente capcioso lo cuenta Lacan que no tiene inconveniente en reconocer a Ferenzci, a Winnicott, a Melanie Klein... - dice Ferenzci: no entiendo nada, esto debe ser importante. Qué está en juego en esta forma de saber y de acompañar. Forma que en realidad, simplificando mucho, comienza con dos modos de indagar que son uno. Fuera y dentro de la sesión.

- 1)Fuera: dejar que surjan las formaciones de lo inconsciente (en la sesión: la indicación de hablar impensadamente).
- 2)No interpretar ni hacer hermenéutica (en la sesión: escuchar con lo inconsciente: medir, contar y pesar sabiendo de los modos de la condensación y del desplazamiento, también saber sin premeditación).

Que este modo arriesgado (que requiere toda la prudencia) de saber de lo inconsciente exista nos plantea a los filósofos y a los investigadores sociales nuestra relación con el saber y con el sujeto, con el vínculo social y con las instituciones. Nos interpela a pensar de otra manera.

Veamos el ejemplo de Freud que se desarrolla en la industrialización, en el régimen de la mercancía, y del fetiche.

## 2. EL RÉGIMEN DEL FETICHE: EL TIEMPO DE FREUD

¿Por qué el psicoanálisis no se agota en el espacio de la sesión? ¿Por qué adopta dimensiones que no podemos menos que calificar de políticas? ¿Qué necesidad tenía el psicoanálisis de institucionalizarse? Pensando en estas dimensiones de su propio itinerario: ¿qué nos puede decir el psicoanálisis de lo político?, ¿qué nos puede decir de la institución? Veamos tres pasos breves: a) Lo político en Freud: su contexto de clase, de etnia, de hábitat. b) La dimensión política de los sueños: el deseo de reconocimiento. c) Institucionalización de la experiencia analítica: el reconocimiento del deseo.

a) Lo político en la vida de Freud nos muestra un contexto en el que se han dado quiebras institucionales y sociales. Desde la feminidad extraña de una reina como Sissi emperatriz -a quien retrata, a quien inventa magníficamente Anna María Moix en su Vals Negro - hasta los modos de resolver la crisis que Mario Erdheim en Die Gesellschaftliche Produktion von Unbewusstsein llama la denegación estética de la realidad social. Precisamente la potencia de un contexto en el que la sublimación, el poner por encima de lo que es el plano pasional, adquiere las formas culturales que conocemos bien por Carl Schorske. De todos los modos de acción, de producción estética, literaria, organizativa, urbanística que giran en torno al espacio de la Viena de fin de Siglo - es decir de las ciudades modernas, que se metropolitan, Schorske nos muestra, como otros comentaristas, por lo demás, que todas las dimensiones tienen una inevitable dimensión política. Precisamente porque la ciudad y su crisis es elaborada en el interior de los sujetos y devuelta al espacio público en la forma de síntomas, señales, obras, agitación, destrucción de edificios y de barrios, apertura de mercados, invención de las mercancías como espectáculo'.

¿Qué supone en este contexto de transición potente entre estos tres modos ser de familia inmigrante, judía, médico por no ser político? Entre un espacio rural que habita la familia de origen, que las fotografías nos pintan como una fragua Freud que nace encima de una fragua y un proceso de migración autorizado por el ablandamiento de la legislación discriminatoria por parte del Emperador. Un padre dedicado a los negocios, comerciante en lana. ¿Venían de Colonia? En 1850 tenía 4.500 habitantes, de ellos 130 judíos. Una familia judía reformada (se casa con Amalia Nathanson, cuyo padre había importado, dice Gay, desde Viena, por ese rito), no hasídica, con niñera católica romana, que enseña a Freud los misterios del culto... De casa de alquiler... Tercera esposa, 1855, cuya renta el padre, veinte la madre, los hermanastros, Emmanuel y Philipp, viven cerca y el primero, de la edad de la madre de Freud, tiene un niño, el tío de Freud que es menor en un año que él, John.

Su libro más querido, más que eso, La interpretación del sueño, su, como él lo llamaba, «libro del sueño» - dice Peter Gay- «era el producto de una mente conformada en el siglo xix, pero se ha convertido en una propiedad (elogiada, denigrada, inevitable) del siglo xx» (351 ejemplares, la segunda edición en 1909). Entre el 60 y el 66, le nacen cuatro hermanas y un hermano -a quien le pone nombre (los nombres y la implicación política-profesional de Freud: su hijo Martin, por Jean Martin Charcot).

La carrera de un hombre que por todo lo que sabemos entra en la liza política desde una posición liberal para ser tan ponderado, brinda cuando Lueger pierde las elecciones, sufre cuando la gana - consciente siempre de la repercusión inevitablemente política de sus actos. Por judío, por médico que ha descubierto un nuevo modo de tratar la dolencia mental, por rebelde - adornado de la tenacidad de los mayores, dice en una carta a su novia, autodeclarado de marginado, «como estoy en los márgenes me siento más libre para seguir mi camino», viene a decir en un texto de madurez. Un poco señorito, ante los judíos de pueblo, manifiestamente confesionales, toscamente acentuadores de sus rasgos (episodio del viaje a su pueblo desde Viena cuando era estudiante), un poco apátrida (episodio de la reflexión de preguerra, en París en una cena, no se siente obligado a entrar en guerra a favor de Alemania, precisamente como judío) aunque profundamente entrañado en la cultura alemana, es decir, la que se asoma a los clásicos. No sionista (episodio en el que en carta a Einstein, 1930, afirma que no entiende el estado de Israel) aunque con hijos que lo son. Y más rasgos que le llevan a asociarse de una manera peculiar: pertenece a un club judío --la Bnai Brith, en el cual presenta su esbozo de la D'aumdeutung.

Pero, y éste es el meollo, sólo fundador de un grupo de terapeutas, de cuidadores del alma, que se reúne buscando el apoyo mutuo, el desarrollo de una teoría que arranca de una nueva experiencia y que poco a poco se establece como una institución de carácter internacional. ¿Quién lo pide?

b) El deseo de reconocimiento. Schorske tiene un capítulo en su Viena fin de siècle dedicado a Freud, el enfocado al psicoanálisis, que se llama curiosamente «Política y parricidio en Freud». Por él sabemos que Freud obtiene su puesto de profesor extraordinario a los cuarenta y cinco años. Demasiado tarde y demasiado poco para quien estaba llamado a lo más alto. Lo importante es que la elaboración de este episodio se da en el contexto de la primera transferencia, a saber: la relación con Fliess, médico otorrino, brillante, lleno de ideas y de sugerencias en tomo a la sexualidad, a la bisexualidad, como dimensión básica de los sujetos. Schorske reproduce un fragmento de carta a Fliess del 11 de marzo de 1902 en el que Freud describe, sarcástico, el contexto político de su triunfo.

La participación de la población es inmensa. Han comenzado a llover flores y condecoraciones, como si el papel de la sexualidad hubiese sido de improviso oficialmente reconocido por su Majestad, el significado del sueño confirmado por el consejo de Ministros y la necesidad de una terapia psicoanalítica de la histeria aprobada por el Parlamento con una mayoría de dos tercios [...].

Schorske, que lee bien lo político y lo psicoanalítico, se queda aquí con la letra y recuerda: en la interpretación del sueño había dicho: «donde hay chiste se oculta un problema». Pero, en este mismo orden, aparece la extraña y al tiempo familiar lógica del hallazgo analítico: estas imágenes no vienen del aire. En el mismo trabajo, tan poco divulgado aún como importante para Freud que se ha jugado el reconocimiento académico precisamente en esta dirección, aparece el gran enunciado: el sueño es la

realización de un deseo, como ocurre con el chiste. A partir de este momento Freud comienza a recoger muestras para abonar la implantación cívica, urbana de su hallazgo: el chiste, el acto fallido, la psicopatología de la vida cotidiana. La Esfinge no será un mero emblema de jardines, sino la alegoría de la entrada en la ciudad, en la condición ciudadana<sup>2</sup>.

El problema no era la ensoñación irónica de Freud: el problema era la realidad de un parlamento que en 1902 estaba paralizado por la histeria y la fragmentación y no lograba ni siquiera un tercio de apoyos para ninguna iniciativa legal. Y esto resulta preocupante porque no sólo es que socialmente surgen, salen a la superficie los venenos, que decía R.Graves en Yo, Claudio, los venenos del antisemitismo y del profascismo, sino porque esto veta la carrera, la profesionalización de los que por una y otra razón (judío, liberal) son vistos como los otros.

Freud recurre para este nombramiento (era Privatdozent desde hacía muchos años, demasiados) a las relaciones con alguien que está en el poder. El episodio está documentado por él mismo. Y vemos lo vulnerable que era Freud en 1900, a pesar, dice Gay, de su autoanálisis. Eludía los riesgos del éxito invocando el espectro del fracaso - en las obras completas hay un trabajito señero: el autosabotaje en situaciones de éxito. Tendría que haber sabido, apostilla el buen Peter, que la originalidad y el carácter desagradable de sus ideas invitaban al silencio desconcertado o a la desaprobación ultrajada. Algo de esto ha tenido en las sesiones de la universidad en las que sugiere la sexualidad infantil. Total, que el nacimiento del «hijo del sueño» le deja insatisfecho. Dice en carta a Fliess que se quedó en ensoñaciones, que me «embriaga una vez más con la esperanza de haber dado un paso más hacia la libertad y la paz. La recepción que suscitó el libro y el silencio que se produjo desde entonces han destruido una vez más la relación embrionaria con mi medio» (11 de marzo de 1900). En septiembre de 1901 se encuentra en Roma con su hermano Alexander. Historia ésta de Roma que mencionan los comentaristas y que el propio Freud incorpora en su proceso de autoanálisis, sintetizando: la fascinación de una ciudad que es originaria, que fue conquistada por un extranjero, Aníbal, pero más: la identificación con esa conquista, en la posición del antirromano, del judío.

Sacó partido de las oportunidades psicológicas que la conquista de Roma puso a su alcance. Su visita fue a la vez emblema e instrumento de una mayor libertad interior, preuncio de una nueva flexibilidad para la maniobra política y social; lo ayudó sustancialmente a emerger de ese limbo ambiguo, a medias gratificante y a medias descorazonador, de su «espléndido aislamiento». En el otoño de 1902, Freud empezó a reunir en Berggasse 19, semanalmente, a un grupo de cinco personas. Pocos meses más tarde obtenía la cátedra, es decir, el puesto de profesor Extraordinario, Ausserordentlicher Professor. Freud reconoce, en la Interpretación, el papel social del profesor («convierte al médico en un semidiós ante sus pacientes»).

En una carta a Fliess, una de las últimas de su correspondencia, en respuesta a la de Fliess en la que le había felicitado por su maestría y reconocimiento, le confiesa que ha habido influencias y que él se ha plegado a la realidad del poder,

desgraciadamente. Llevaba desde 1885 como Privatdozent, y finalmente - «Como quería ver Roma de nuevo, atender a mis pacientes y mantener contentos a mis hijos», se pone bajo la Protektion «así decidí romper con la virtud estricta y dar los pasos apropiados como los demás mortales». Sigmund von Exner, su profesor de fisiología, le recomienda que se busque una contrainfluencia personal para neutralizar los ánimos del Ministerio de Educación. La primera es la mujer de Gomperz, quien le proporciona la traducción de S. Mill - Freud, como Unamuno, como tantos, también traduce - Nothnagel y Kraft-Ebing deben renovar su propuesta, pero nada sucede. Lo logra por fin con la baronesa Ferstel, quien intercede con el Ministro, una pintura moderna de Emil Orlik para una galería. Se lamenta de haberse mantenido tan pasivo. Otros lo han logrado sin necesidad de tener que viajar a Roma. «Este viejo mundo está gobernado por la autoridad como el nuevo lo está por el dólar».

Lección de realismo político. Estrategia de supervivencia en tiempos de discriminación. Ambas cosas llaman la atención. Pero en esa misma carta concluye: «y yo me he inclinado por primera vez ante la autoridad».

En el momento en el que, como dice Schorske citando a Hebbel, Viena se constituye en el pequeño mundo en el que el grande hace sus pruebas, sus ensayos, es cierto que existen, por Lueger como síntoma, indicios de que la autoridad «no ignora los motivos confesionales». Es cierto el contexto, es cierta la innovación de las teorías que lleva -y éste es otro de los registros de lo político: la ideología académica - a alguno de sus ulteriores mentores a considerar «fábula» la hipótesis de la sexualidad, y lo es también el contexto de la muerte del padre, quien es la figura mediadora con lo político. El padre demasiado pacífico y adaptacionista, como refiere Freud en el episodio del encuentro con el gentil que termina con un papirotazo en el sombrero, recogerlo y seguir. Schorske sintetiza así esta coyuntura:

«El evento neurálgico, la pérdida más lacerante en la vida de un hombre», según el juicio valorativo de Freud. Sea cual sea la validez general de este a aserto, en el caso de Freud lo fue sin duda. La muerte del padre, ocurrida en el 1896, ocurrió a tiempo para agravar automáticamente las demás dificultades en las que se movía el hijo. Sus sueños y autoanálisis demuestran de modo claro cómo la crisis que esta pérdida determinó en él generó un sentimiento de fracaso profesional y de culpa política. Para disolver el fantasma paterno, Freud tenía que, como Hamlet, afirmar el primado de la política expulsando lo que había de podrido en Dinamarca (su empeño civil), o incluso neutralizar la política reduciéndola a categorías psicológicas (su empeño intelectual).

En los términos mismos en los que más recientemente J. Hassoun - el autor de *Le mal, lieu común de l'intercultural* plantea la conveniencia de plantear lo político como del orden mismo de los objetos del análisis. Lo que forma vínculo en el orden de lo inconsciente, lo simbólico que llamará Lacan, la articulación de la pulsión de muerte con las pulsiones de vida, dice Hassoun. Lo que aquí se abre trasciende lo biográfico, pero no lo olvida.

c) La institución y el reconocimiento del deseo. ¿Qué ocurre para que se forme un grupo y luego una institución? La pregunta no es obvia y aquí tampoco. Podemos hacer dos hipótesis globales: una de tipo externo-adaptativo: el grupo lo funda Freud para defender una experiencia y extenderla y, por ello, con esta visión fundacional, se entienden bien todos los aparentes sinsentidos: que de un grupo en el que la experiencia es fácil a los judíos y menos a los protestantes (dice en carta a Abraham sobre Jung) apueste por quien es no viejo, no judío, no vienés para presidir la internacional... Apueste por pegar la hebra con los estadounidenses como primeros reconocedores académicos y públicos de su hallazgo.

La otra es el grupo como analizador, como otro de la transferencia que exige el continuo esfuerzo de lectura de la experiencia, resucitar lo teórico a partir de lo vivido. René Kaes analiza los grupos desde esta óptica fundacional. Didier Anzieu teoriza lo inconsciente grupal. Siguen siendo buenas vías para pensar la institución. El proceso de formación de la institución analítica está muy bien contado en Peter Gay, entre otros, y también con sus sombras en Paul Roazen, Freud y sus discípulos. Y, más recientemente, los trabajos sobre el caso Dora y sobre el caso Sabina Spielrein, en el libro de John Kerr, La historia secreta del psicoanálisis (en el original: The most dangerous method).

El movimiento que comienza en el momento vienés: un grupo de escucha mutua y de rivalidad evidente. En otoño de 1902, por iniciativa del vienés médico Wilhelm Stekel «se reunieron en torno a mí - dirá Freud con el propósito declarado de aprender, practicar y difundir el psicoanálisis. Todo empezó con un colega que había experimentado en sí mismo los efectos benéficos de la terapia analítica» (Historia del Movimiento Psicoanalítico). Sus ideas sobre el simbolismo del sueño son reconocidas por escrito por Freud.

Eran sustitutivo de Fliess, brindaban un reconocimiento que no había obtenido por la Interpretación, permitían añadir yo - precisar las ocurrencias de la teorización. Luego renegará de Stekel, quien se tenía por apóstol de Freud, que era su Cristo. La sociedad psicológica de los miércoles tenía otros tres: Max Kahane (traductor de Charcot al alemán, como Freud), Rudolf Reitler (el segundo analista después de Freud, muere en 1917) y Alfred Adler (médico de ideas y militancia socialista, interesado en los usos sociales de la psiquiatría). Cada noche era como una revelación. Pioneros en una tierra desconocida, guiados por Freud. En 1908 los cinco son la base de la Asociación Psicoanalítica de Viena. Luego el momento de elección de los apóstoles: Abraham, Jones, Ferenczi, Max Eitingon. Y finalmente la expansión internacional.

### 3. EL RÉGIMEN DEL SIMULACRO: EL TIEMPO DE LACAN

[En nuestro proyecto de investigación3](#) tratamos de debatir un problema que supera disciplinas y escuelas, y que podemos formular como sigue: si el vínculo social está en crisis ¿qué dimensiones, conscientes e inconscientes, entre públicas y privadas, nos pueden ayudar a comprender sus causas? ¿En qué medida la mirada

psicoanalítica, vieja concedora de los vínculos, puede aliarse con una filosofía política que reflexiona por encima de las bardas de la academia?

Como se puede ver, hay, desde el comienzo, una voluntad de entrar en diálogo y en debate, desde perspectivas que consideran la psyche, sin negar su carácter inseparable de la dimensión política, sin negar que psyche está tejida con polis, con las redes y vínculos sociales, pero también sin negar el carácter no consciente de la mayor parte de estos vínculos.

[La crisis del vínculo, que en otro lugar hemos caracterizado como de vaciamiento de lo político](#)<sup>4</sup>, tiene una densidad y un premura especiales, por cuanto toca no sólo a los escenarios de la política institucional, sino a las posibilidades de fundar nuevos vínculos, lo más autoconscientes (mirada que aporta la tradición psicoanalítica) y éticamente orientados (perspectiva de una filosofía política no academicista), que puedan darse en la vida cotidiana.

Si se agravan la preocupación por valores como la seguridad, la confianza mutua, junto con la exaltación de las formas de anomía que alcanzan una especie de picaresca generalizada, y el fatalismo social, es que el diseño consciente de lo que nos vincula no basta para narrar lo que de verdad sucede.

Lo sintomático del retorno de la comunidad es que vuelve en forma de simulacro. No es el regreso a lo rural, a lo fundamental: es un simulacro de la vanguardia de la cultura del consumo. No se vuelve atrás, dice Lacan con Freud, sino que se lee nachträglich, es decir, poniendo uno, para que lo pasado (que ya no está ni se lo espera) actúe como mercancía nueva. La hipótesis de lo inconsciente nos lleva a suponer que hay otras escenas que desde lo reprimido apuntan, mediante signos enigmáticos (síntomas, lapsus, actos llamados fallidos) y que intervienen en la superficie de lo común: tal hipótesis cambia la mirada sobre lo político.

Y al mismo tiempo, la insistencia de los síntomas que tienen como recorrido el espacio de la polis, así como la consciencia de que los conceptos y modelos psicoanalíticos no se dejan reducir sociológicamente, pero tampoco tienen un alcance puramente endógeno: la represión no es sólo íntima, tiene un momento político. Por eso la revisión de las categorías para pensar la polis (en la que están empeñados algunos filósofos políticos, pensadores políticos, prefería decir Hannah Arendt) no puede menos que afectar el esfuerzo de teorizar que desde el psicoanálisis se lleva a cabo.

Hay, hoy como nunca, un pensar al encuentro, que deja atrás los predios propios y ensaya acercarse a los síntomas comunes en toda su estatura.

Tal perspectiva nos obliga a la apertura a los problemas, aquellos que aún no tienen nombre definido, desde nuestros saberes académicos pero también con una cierta capacidad de escucha. Esto nos lleva a desmontar nuestras categorías tradicionales que reparten entre público e íntimo, entre individual y social, entre

estructural e interactivo, pues todas ellas quedan mudadas en la vida misma y se ven sacudidas por la originalidad del pensamiento que del psicoanálisis se desprende. Originalidad que le lleva a situarse como un no saber entre saberes positivos, como un intento, un deseo de decir de lo imposible algo: un saber que reconoce el límite, la mancuada.

Este itinerario, del que la presente investigación es testimonio, implica pensar qué significa tomar los vínculos desde su reverso. Suponiendo que dejar de lado el hablar «del derecho» y embarcarse en nombrar «del revés» no es un juego geometrizable: es un esfuerzo por conceptualizar de otro modo, si se puede más ajustado a lo que ocurre, desmontando las categorías rutinarias, por más que hayan sido útiles, por más que hayan sido domesticadoras. Es la gran línea que inaugura Lacan con su *Envers de la Psychanalyse*, ese reverso de lo político que es la trama de los cuatro discursos. Para los que Lacan inventa la inscripción de las fórmulas, de los matemas. El simulacro que crea sentido.

Esta prosecución del sentido de las nuevas figuras del vínculo (que van desde el retomo de los comunitarismos fundamentalistas, ancestrales, el ansia del estar conectados mediáticamente, el enorme peso de las nuevas comunidades de pertenencia consumista: comunidades de marca, de estilo, de territorio, de creencias) será el punto de llegada de nuestra investigación. El intento de compaginar lo político y el psicoanálisis no es nuevo, data de mucho antes de los empeñosos intentos de llamado freudomarxismo, o del estructuralismo llamado lacaniano. La mención anterior a Groddek, que el psicoanálisis «es una práctica exquisitamente social», está nombrando el suelo vincular del análisis, está yendo más allá del cierre familiarista (que debeló magistralmente Deleuze en el *AntiEdipo*), porque Freud en su núcleo principal, el complejo de Edipo, reúne una estructura relaciona) papá, mamá, bebé - con el espacio mismo de la polis, espacio de pertenencia y de fundación, controlado por un ser femenino y animal y formulador de enigmas relativos a la condición humana y ciudadana: la esfinge. Como sabemos, quien responde con acierto a tales enigmas vitales entra en la condición ciudadana, quien no lo logra no. Y lograrlo no obedece a un momento de inspiración, sino a la capacidad de dirigir la mirada, la capacidad de análisis, al entramado de querer, ambivalentes, contradictorios, mudables (como sabe bien la cultura del consumo) todos ellos trasunto de un deseo que busca continuas figuras en que aplacarse.

La coincidencia mayor y la más sencilla entre ambas perspectivas es, pues, el interés que desde la mirada que supone lo inconsciente (que supone el sujeto del deseo) y desde la reflexión política existe por atender a los síntomas. Pensar y diagnosticar los vínculos interpersonales, familiares, comunitarios, societarios, no es recorrer las piezas de un rompecabezas más o menos destartado, es hacer un inventario de síntomas. Y el síntoma, como Freud enseña, es una solución de compromiso: entre un plano que se ve y se entiende del todo y otro plano que no se acierta a delimitar, el plano de lo reprimido.

Así, mirando nuestro objeto común, los vínculos son ante todo sintomáticos, no se

dejan actuar fácilmente, pero tampoco nombrar de mane ra abierta, clarificadora: no conocemos el modo de articular el altruismo (del que depende la supervivencia de la humanidad) con la ética del triunfo y competitividad. La abundancia de legitimaciones y, al mismo tiempo, la escasez de sus fundamentos hacen que compartamos rasgos que interesan no sólo a la ciencia social sino también a la pregunta por el deseo y el vínculo: a) la evidencia de vivir tiempos de anomía, que no es ausencia de normas sino pérdida de vigor del fundamento y articulación de aquellas, b) los vínculos muestran hoy principalmente su faz violenta, de confrontación, pero además y de manera más fuerte, aparecen c) las formas de desvinculación, la fractura de los vínculos que se tenían por tradicionalmente arraigados y, por último, d) campea por todas partes un forma de individualismo que lleva el nombre de la inmunitas<sup>5</sup>, la inmunidad de no sentirse concernido en la tarea común, en la responsabilidad, en la culpa, en la memoria de todos.

Anomía, violencia, desvinculación, inmunidad resultan, pues, cuatro urgentes dimensiones para pensar en profundizar y en las que resulta difícil diferenciar entre tuyo y mío en términos de reparto disciplinar.

Lo que aparece como tarea es la inminencia de dar a estas dimensiones problemáticas un formato propio que ninguna disciplina gobierna. Este recorrido de dimensiones, de las que dan cuenta los trabajos de este libro, comienza por la necesidad de una revisión de las lecturas políticas de Freud, de aquellas que en clave hobbesiana etiquetaban la aportación del vienés entre las doctrinas políticamente cerradas y apenas emancipatorias, salvo por una mínima ganancia en decepcionada lucidez: haga lo que haga, la humanidad siempre lo hará mal'. Tal negativismo escéptico no parece corresponderse con la continua implicación política de un autor que es capaz de escribir *El malestar en la cultura* pasados los setenta años y una larga serie de intervenciones quirúrgicas.

La revisión comienza, pues, por levantar los lugares comunes: a) el naturalismo burgués originario (crítica de Bajtin)', b) el encuadre freudomarxista (en el que el desvelamiento de las trampas del psiquismo convergía en el proceso de la emancipación posible), c) el estructuralismo (centrado en la lectura no contextual de lo inconsciente), d) la atención psicosocial de Freud (Psicoanálisis de masas) que va más allá de la conquista disciplinar de un campo y afecta al descubrimiento entero. Y sobre todo que muestra su perspicacia respecto a los planos y las formas de desarticulación de los vínculos que en su tiempo (hablamos del momento de la Gran Guerra) están pidiendo explicación y legitimación, ante tanta violencia. Como lo muestra en un fragmento del Psicoanálisis de masas:

Así pues, la psicología colectiva considera al individuo como miembro de una tribu, de un pueblo, de una casa, de una clase social o de una institución, o como elemento de una multitud humana, que en un momento dado y con un determinado fin, se organiza en una masa o colectividad.

Como no hay propiamente dentro y fuera, Lacan inventa su banda de Moebius y

luego su nudo Borromeo, modelos que no representan, sino que inscriben. Como los simulacros contemporáneos de la cultura del consumo.

#### 4. EL RÉGIMEN DE LO REAL: EL TIEMPO POSTLACANIANO

Esta lectura de Freud en la que no se separa íntimo y externo, en la que la imagen de la cinta de Moebius que Lacan aporta sirve bien para desplazar nuestra pesquisa: no hay social-externo frente a psíquico-interno, sino un repertorio vasto y cambiante de formas de interacción, de procesos de fundación de lazos sociales en los que la configuración (su cara significante), lo es porque significa, porque crea nuevos significados, a veces no evidentes ni claros, en el mundo de la vida.

Estamos ante una tarea intensa que, como Freud aventuraba «sólo la clasificación de las diversas formas de agrupaciones colectivas y la descripción de los fenómenos psíquicos por ellas exteriorizados exigen una gran labor de observación y exposición».

Esto nos lleva al afuera no separable del discurso freudiano. Investigar lo inconsciente del poder; el psicoanálisis de las masas que en su tiempo emergen (tiempo de Ortega, de Simmel, de Sombart) quebrando las formas anteriores de pertenencia y de fundación. El impulso tremendo del carisma en las masas del principio de siglo xx, la identificación en tánatos, que anestesia la consciencia crítica. Pero también, y menos analizado tal vez desde este punto de vista, el estudio de lo inconsciente de la auctoritas: los procesos de identificación en eras, que acompañan el establecimiento de lo mejor de los movimientos emancipatorios, sindicales, políticos, culturales, del tiempo de las vanguardias. Bajo el lema platónico de la tékosis en kalló: engendrar formas bellas para vivir en ellas.

Ese tiempo liberal que es el tiempo propio de Freud, que es un laboratorio de la filosofía política que comienza a plantearse intentando leer en las nuevas configuraciones del vínculo social, hermosas y amenazadas. Es el tiempo liberal que entra en crisis y deja ver, como nunca antes, como tal vez no está previsto en el programa ilustrado, el retomo de todo lo reprimido. Reconstruir los contextos de descubrimiento y justificación de los momentos freudiano y lacaniano no nos evita dos tareas más: ampliar el repertorio de las lecturas (hay más amigos del psicoanálisis, como dijo Ferenzci, que no se ciñen a visitar las parroquias) y pensar el contexto actual de la implicación entre psicoanálisis y lo político.

Este itinerario nos pone en vías de pensar la primera de las tareas. La pluralidad de enfoques y de modos de tratamiento pueden ser seguramente un aliciente para hacer crecer las referencias críticas.

La segunda tiene uno de sus núcleos en la apertura de la teorización psicoanalítica hacia una metafísica de lo político (con inclusión de ciertos aspectos de Heidegger y, menos visiblemente, de Hegel y Kant) y de un acotamiento en tomo a la categoría de lo real, que radicaliza, con una fecundidad no exenta de perplejidades, la reflexión

sobre la polis.

En efecto, la categoría de lo real se recubre de tanto énfasis, por lo que permite colegir, ensayar y nombrar, que a veces se olvida que forma parte - en su génesis y desarrollo - de una imbricación inseparable que Lacan toma del triple anillo del escudo de la familia Borromeo: real-simbólico-imaginario.

Reclamar una «clínica de lo real» o advertir que nos hallamos «en desierto de lo real» puede correr el riesgo tomando en serio lo innovador de estas exploraciones de reificar lo que no es sino punto oponible, imposible, pero siempre respecto de lo imaginario y lo simbólico.

A nuestra reflexión de lo psíquico de la polis, interesa sobremanera a) lo real como acontecimiento, b) lo real como indecible, c) lo real como imposible, d) lo real como lo que hace de las suyas en el sistema, en todo sistema, e) lo real como ligado al gozo (/ouissance), J) lo real como hondón del caos, intratable, fecundo, vertiginoso, acechante... y g) como Lacan dice en la sesión del 19 de febrero del 1974, en el seminario XXI «Les non-dupes errent»: lo Real como algo que se inventa con el nudo bastardo de los Borromeo.

Todos sabemos porque todos nosotros inventamos algo para colmar el agujero en lo Real (qué sartriano sin decirlo resulta Lacan) [...]. Por eso digo que lo Real, no sólo donde hay un agujero, se inventa, pero no es impensable que no sea por ese agujero como avancemos en todo lo que inventamos de Real, que no es nada porque está claro que hay un lugar en el que, el que funciona lo Real, es que lo hacemos entrar como tres, esta cosa bastarda, porque es seguro que es difícil de manipular lógicamente, esta connotación «tres» para lo Real.

En suma, interesan aquellas dimensiones del discurso que teoriza la experiencia peculiar, impar, del análisis y arroja alguna luz sobre lo no dicho de las tramas de las identidades de la ciudad.

Un modo de explorar el saber del otro, ese saber no sabiendo toda ciencia trascendiendo. Pero con la racionalidad propia de un saber práctico, de discernimiento - no experimental - que lo asemeja al proceso de deliberación que en lo político nos enseñan las nuevas lecturas (inspiradas en Arendt) de la crítica kantiana del juicio: un saber de lo peculiar, que encuentra su formulación, analizando las rugosidades, los nudos, los puntos ciegos del proceso de enunciación. Por eso hay rigor en el método analítico: a condición de reconocer que lo inconsciente está estructurado como un lenguaje y que los hallazgos, los momentos de interpretación, detienen un sentido en el discurrir metafórico y metonímico (desplazamiento, condensación, enmascaramiento) de las formaciones de lo inconsciente. Que están por todas partes, en nuestra cultura, en nuestras formas de vida. Que se descubren en el espacio de la sesión (y en su teoría) pero que no se agotan en ese espacio.

Por eso lo novedoso puede hallarse en la lectura de la vanguardia de los psicoanalistas que piensan lo público hoy, pero también en los científicos sociales, filósofos políticos que, sin renegar de la teoría propia, se abren a los pequeños desplazamientos: preferir hablar más que de identidad, de procesos de identificación, más que de comunidades de pertenencia (de las que somos), de comunidades de fundación (las que hacemos), más que de comunidades de añoranza, de toda forma de *communitas* (grande o pequeña, rural o urbana, de la mayoría excluida o de la minoría consumista) que explora el vínculo social como regido por el mercado, pero también por la ética del don.

# La psicopatología y la ciudad (el engarce entre lo sexual y lo cultural)

CARLOS GÓMEZ (UNED, Madrid)

Si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas [...]. Si queréis, indagaremos primero cómo es [la justicia] en los Estados y después inspeccionaremos en cada individuo, prestando atención a la similitud.

(Platón, República)

El destino del psicoanálisis, en los aproximadamente cien años que lleva de existencia, ha sido extraordinariamente peculiar. Denostado al comienzo por los medios académicos y la mayor parte del público que tenía acceso a ese tipo de informaciones, se encontró sometido más tarde a una marea de expansión, que ha llegado a inundar nuestra sociedad, haciéndose presente en los más diversos ámbitos de pensamiento, en los medios de comunicación, en el lenguaje de la vida cotidiana. Pero tal expansión ha sido a costa, no ya de la desfiguración o trivialización que todo proceso divulgatorio puede comportar, sino de una deformación sistemática, que transpira freudismo en el mismo momento en que lo niega. Esta gloria ambigua es responsable de que, si por una parte, [diversas disciplinas y todas las grandes corrientes filosóficas del siglo xx se hayan visto obligadas a confrontarse con él, por otra, las alusiones más o menos divertidas o grotescas al «subconsciente» \(como suele decirse, aun cuando se dice mal\), la represión, la castración, la envidia del pene y otros avatares de esa índole se han convertido en moneda común, hasta convertir al psicoanálisis, como el propio Freud temía, en «tema de frívola conversación» \(1950, 111, 3179\)](#).

No se trata de restaurar ninguna «ortodoxia», pues leer hoy a Freud exige hacerlo a través de las múltiples lecturas ya suscitadas, esto es, exige algo así como una cierta freudología, indispensable, aun cuando fuese con el propósito de «retornar» a él en cualquiera de los sentidos en que cabe hacerlo, pues cada uno de esos «retornos» reacciona frente a otras interpretaciones. Así sucede en los dos más famosos que a lo largo de la última centuria se llevaron a cabo: el propuesto por los frankfurtianos de primera generación, y en particular por Adorno y Horkheimer - en ocasiones frente a otros miembros de la «Escuela», además de frente a ciertas corrientes dentro del propio psicoanálisis, y, especialmente, la usamericana psicología del yo, que es, ante

todo, a la que querrá oponerse el «retorno» de Jacques Lacan, sin que los denunciados abusos de esos miembros y esas corrientes tengan por qué llevamos a demonizarlos o condenarlos en bloque, como a veces sucede entre los seguidores de los que pretendían retomar, pero que, en realidad, fundan otra interpretación, otra «escuela» u otra inspiración que se disemina, a su vez, en miríadas de ellas.

Sin entrar ahora en esa pugna o, por decirlo con los términos de E. Roudinesco, en esa «batalla de los cien años» (Roudinesco, 1988-1993), pero tomando nota de ella, trataré de algunos problemas del «psicoanálisis aplicado», planteando, en primer lugar, por qué y cómo se ocupa el psicoanálisis de la cultura, para analizar, más tarde, algún momento privilegiado del anudamiento efectuado por Freud entre lo sexual y lo cultural, y finalizar apuntando ciertas cuestiones y perspectivas abiertas [dentro de un ámbito particular, que quizá se dejara englobar bajo el rótulo de «filosofía de la historia»](#).

## 1. POR QUÉ Y CÓMO SE OCUPA EL PSICOANÁLISIS DE TEMAS CULTURALES

Las relaciones del individuo y la sociedad o, si se quiere, de las pulsiones y la cultura, son, en Freud, un tema de larga data. Ya en las cartas a Fliess, le comentaba en 1897: «El ser humano sacrifica, en aras de la más amplia comunidad humana, una parte de su libertad de incurrir en perversiones sexuales [...]. El incesto es antisocial y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo» (1950, III, 3575).

Concebido como un método terapéutico, desde el que se trata de alzar una teoría del psiquismo, el psicoanálisis es también, para su fundador, un método de estudio de las instituciones culturales, dando lugar a lo que se suele conocer como «psicoanálisis aplicado». Mas, aunque la denominación provenga del propio Freud, no deja de suscitar equívocos. Sugiere la imagen de una técnica y una teoría, ya preparadas y listas, que después se aplican. Sin embargo, el estudio de la cultura no es, para el psicoanálisis, un mero complemento, sino que, según hemos indicado, estuvo presente en Freud desde el principio, contribuyendo a la forja de las principales hipótesis y conceptos psicoanalíticos. Sin multiplicar los ejemplos se puede reparar en el papel de la censura en la primera tópica o del supeiyó en el segundo modelo del psiquismo, equivalentes psíquicos de la función social de interdicción y de los ideales que la cultura ostenta. Institución intrapsíquica e institución social se doblan, así, mutuamente, de forma que las neurosis, nos advierte en Múltiple interés del psicoanálisis, «se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos, que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones» (1913b, II, 1864). Y, nada más abrir su estudio Psicología de las masas y análisis del yo, Freud rechaza la oposición entre psicología individual y psicología social, dado que, «en la vida anímica individual aparece siempre integrado "el otro", como modelo, objeto, auxiliar o adversario» (1921, III, 2563).

[Mas, en cualquier caso, la interpretación de las formaciones culturales no puede](#)

[realizarse como la de los individuos](#)<sup>3</sup>. Es preciso considerar su peculiaridad. Capaz de ocuparse de las más variadas y, en principio, de todas ellas, por cuanto que todas pueden ser psicoanalíticamente cuestionadas, se podría decir, con Paul Ricoeur (Ricoeur, 1970), que el estudio psicoanalítico de la cultura se caracteriza por la irrestricción del campo y la limitación de la perspectiva, la cual no tiene por qué negar seductivamente otros acercamientos. El riesgo se puede conjurar si el psicoanálisis se atiene al punto de vista que potencia su examen: Freud intentó explicar los caracteres del psiquismo considerado «normal» a través de los caracteres agigantados de su caricatura, un poco a la manera en que - caricaturas aparte - Platón trataba de averiguar qué es la justicia - después de la infructuosa discusión con Trasímaco en el Libro 1 de La República - pasando a considerarla, no en los individuos, sino en «las letras grandes de la ciudad» (Platón, 1986, 368d-369a). Si en 1900, cuando diseña la «primera tónica» del psiquismo, el modelo fue el sueño - ese producto habitual y extraordinario, esa, por así decirlo, «excepción cotidiana», en 1914, cuando trate de investigar el narcisismo presente en todos los individuos, parte de las psiconeurosis narcisistas, y, más tarde aún, tratará de explicar un fenómeno común, el duelo, desde la afección melancólica. Pues bien, enlazando, una vez más, normalidad y patología, diríamos que la perspectiva desde la que enfoca el estudio de la cultura se caracteriza por el valor ejemplar que para la interpretación de la misma tienen la neurosis (cfr., p. ej., 1913a, II, 1794) y el sueño.

Ambas, neurosis e instituciones sociales, tratan, para decirlo en términos habermasianos, de domeñar el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad (Habermas, 1982, 278). Pero, sobre todo, está el valor paradigmático del sueño. En analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales habrán de ser reconducidas a los deseos que operan latentemente tras sus expresiones, tras su contenido manifiesto, considerado, desde ese punto de vista, como máscara de los mismos. Los deseos, escapando a la ruda disciplina de la realidad, buscan el atajo de la satisfacción inmediata, la *Wunscherfüllung*, sea en la alucinación onírica o en el delirio colectivo de la vigilia. A través de múltiples cambios y desplazamientos, persisten en su tenacidad, pues los procesos del sistema inconsciente se encuentran *zeitlos*, fuera del tiempo. En consonancia, al analizar las producciones culturales, subrayará Freud, «nuestra mirada persigue a través de los tiempos la identidad» (1913a, II, 1846). De ahí el recelo frente a la ilusión, el contrapunto tenazmente sostenido frente a cualquier cómoda noción de progreso que, pese a todo, quizá Freud no quiera por completo arrumbar.

Sin embargo, aunque ése sea su tono mayor, Freud no desdeñará el significado y aportaciones de la labor cultural, por cuanto la analogía con las neurosis y el sueño, no permite arrastrar al nuevo campo todos los caracteres del registro metafórico de origen. Entre la alucinación onírica, privada y nocturna, y la pública lucidez del símbolo cultural - ético, estético, religioso - media el trabajo mismo de la cultura. Freud hubo de reconocer así, más de una vez, que «el psicoanálisis tiene que rendir las armas ante el problema del poeta» (1928, III, 3004).

Y es que, por valiosas que resulten sus aportaciones, el psicoanálisis no debe

tratar de convertirse en una concepción del mundo (Weltanschauung) o en una filosofía (1933, 111, 3191). La crítica psicoanalítica es, ante todo, una crítica genética y funcional, esto es, pregunta por el origen y el papel jugado por determinadas instancias psíquicas o instituciones culturales en el conjunto del psiquismo o de la cultura. Pero no ha de suplantar a una crítica sustantiva, que demanda por el valor de verdad de determinadas afirmaciones o por la corrección o incorrección de determinadas propuestas. Todo lo primario en psicoanálisis (proceso primario, represión primaria, narcisismo primario, identificación primaria y, más tarde aún, masoquismo primario) es primario en el orden de la distorsión o del desplazamiento, nunca en el de la justificación: ser primero (genéticamente) no es ser primero (desde el punto de vista de la fundamentación).

Es preciso tener en cuenta esas diferencias, si no queremos que el incuestionable valor de la crítica psicoanalítica degenera en una actitud totalizante y totalitaria, ajena al propio psicoanálisis y ruinoso para el cuestionamiento filosófico. Es cierto que las razones aducidas no constituyen, a veces, sino racionalizaciones (esto es, procesos por los que el individuo trata de dar una explicación coherente, desde un punto de vista lógico, o aceptable, desde un punto de vista moral, a actitudes, ideas o sentimientos cuyos motivos se le escapan), o funcionan también como racionalizaciones, pues, con independencia del valor de verdad de determinadas afirmaciones, éstas permiten canalizar - dada la polisemia del lenguaje - otros significados inconscientes: de este modo, al hablar intencionadamente respecto de una cuestión, estamos hablando, sin percibirlo, de muchas otras y siendo hablados por ellas, al producirse un desplazamiento desde los temas inconfesados a aquéllos que admiten un tratamiento social. Más aún, una racionalización no tiene por qué echar mano de tesis absurdas o fantasías caprichosas: funciona tanto mejor cuanto más coherente y racional sea la proposición que la permite. Pero todo ello no excusa de, sino que obliga a, una mutua crítica, capaz de conjugar el desvelamiento de las racionalizaciones - de los motivos inconscientes de nuestro discurso - con la discusión racional de los temas debatidos, como el propio Freud intentó a través de toda su obra.

Los temas mayores de ese debate, por lo que a las instituciones sociales se refiere, se circunscriben para Freud, básicamente, a la crítica de la religión y de la moral, y algo más oblicuamente, pero no por ello con menor interés, a la crítica de la obra estética o a la concepción de la historia. Posponiendo para el último apartado la consideración de alguno de ellos, podemos considerar previamente, en ciertos momentos privilegiados, el peculiar anudamiento establecido por Freud entre lo sexual y lo cultural, lo que nos obligará, con antelación aún, a plantear el sentido de la sexualidad en Freud y a tratar de responder a persistentes reproches al respecto, esgrimidos desde diversos ámbitos.

## 2. POR QUÉ ES LA SEXUALIDAD LO QUE SE REPRIME Y ESTRUCTURA EL PSIQUISMO

En efecto, desde sus orígenes, el psicoanálisis se ha tenido que enfrentar a la

acusación de pansexualismo, a la que Freud intentó responder como pudo - sin acabar quizá de ofrecer un planteamiento sistemático - en diversas ocasiones. Por referimos a un caso paradigmático, podemos considerar las objeciones de ese peculiar marxista que fue E. Bloch, quien, sin embargo, pretendía recoger las aportaciones freudianas la importancia de los procesos inconscientes, el peso de la represión, dos pilares del freudismo, frente a las formulaciones oscurantistas de alguno de sus seguidores, como Jung. Reproches difíciles por afectar a lo nuclear y que no se dejan de repetir, no hemos de pasarlos por alto, por cuanto su aparente contundencia puede ocultar algo importante que ahí está en juego y sobre lo que quizá no esté de más arrojar alguna luz.

Como tantos otros, Bloch considera que Freud hiperdimensionó, en detrimento de otros más importantes que él, el impulso sexual, el cual, sin embargo, «no se hace valer tan incontestablemente como, por ejemplo, el hambre, un impulso olvidado siempre por el psicoanálisis», cuando, en realidad, el impulso de autoconservación es prioritario, «porque una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo». Es por eso por lo que, frente a la erótica freudiana, Bloch quiere hacer valer la económica de la alimentación: «El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite» (Bloch, 1977, 49-50).

Frente a ese tipo de argumentación, Freud tendió a subrayar que sólo a partir de una teoría dualista se podía explicar un psiquismo básicamente conflictivo, en el que era preciso algo opuesto a la sexualidad, si uno de los destinos habituales de la misma era la represión<sup>4</sup>. Esa dualidad se expresa en múltiples niveles dentro de la obra freudiana (pulsiones de conservación/pulsiones sexuales, en la primera teoría de las pulsiones; pulsiones eróticas/pulsiones de muerte, en la segunda teoría pulsional; proceso primario/proceso secundario; principio del placer/principio de realidad, etc.). No obstante, si en ocasiones da la impresión de que Freud no acaba de responder quizá ello se deba a que, tal como trató de mostrar en los Tres ensayos para una teoría sexual de 1905 (el otro gran pilar, junto a La Interpretación de los sueños, de la Teoría psicoanalítica), si no cabe decir que todo es sexual sí se podría decir que hay sexualidad en todo, incluso en esos impulsos de autoconservación, que sirven de apoyo (Anlehnung) para una sexualidad en sentido ampliado, la cual, apuntalándose y desviándose de ellos, se manifestará como verdadera perversión universal del instinto.

Precisamente, a través de sus múltiples consideraciones y ejemplos, la tesis básica que tratan de defender los Tres ensayos para una teoría sexual quizá se podría dejar resumir en la proposición según la cual la sexualidad humana no es del orden del instinto, sino de la pulsión. Es discutible la existencia de instintos en el hombre, ya que el equipamiento genético dota al ser humano con una red de posibilidades, susceptibles de múltiples recreaciones culturales, que le fuerzan a preferir y elegir las que considera mejores. Con todo, algunos aspectos tienen un carácter más instintivo que otros y la sexualidad se caracteriza precisamente por la pérdida de rasgos instintivos. Podríamos decir que mientras el instinto (Instinkt) se expresa en una conducta genéticamente adquirida y estereotipada, la pulsión (Trieb) supone también

un empuje, una insistencia, una fuerza irrefrenable (treiben, empujar), mas sin objeto ni fin específicos, que han de ser social y biográficamente moldeados. Si consideramos la nutrición como uno de los registros más instintivos del hombre y a la necesidad subjetiva que acompaña a esa necesidad la denominamos hambre, Freud propone denominar a lo que corresponde al hambre en el dominio sexual libido, término derivado del latín, que significa deseo, envidia, y que expresaría ante todo el aspecto energético de las pulsiones sexuales.

Si la sexualidad fuera un instinto, viene a decir la argumentación freudiana, las denominadas perversiones serían una excepción, la excepción que confirma la regla. Sin embargo, los testimonios históricos y antropológicos dan cuenta de la amplitud y variabilidad de las perversiones sexuales (entendiendo por tal la unilateralización de aquellas actividades que normalmente coadyuvan al coito, pero que el perverso busca como el fin de su goce, tal como sucede en el exhibicionismo, el voyeurismo, el sadismo, el masoquismo, el fetichismo, etc.). Ahora bien, el perverso no llega tanto a serlo cuanto sigue siéndolo, ya que todos lo fuimos en la infancia, caracterizada por una sexualidad de tendencias perversas (autoerotismo, conductas incestuosas...), a las que las sanciones sociales y morales tratarán de poner más tarde un dique. Cuando el conflicto entre los impulsos y las normas no se elabora bien, surgen las neurosis, que por eso constituyen el negativo de las perversiones. Y sólo por una [limitación efectiva de tales tendencias y una determinada elaboración surge la sexualidad humana «normal», que, en realidad, supone, para Freud, un canon ideal: la superación de las tendencias incestuosas, expresadas en el mito de Edipo,](#) y la asunción de la castración simbólica (para decirlo en términos lacanianos) respecto a una imaginaria omnipotencia y completud, en la que, al no asumir la ley paterna (impuesta por el padre o por quien ej erza su función), ley que rompe la mítica unidad entre el infante y la madre, se es incapaz de dar reconocimiento a la diferencia sexual y al límite, el cual otorga, sin embargo, su campo al deseo, al lenguaje - que trata de simbolizar lo ausente y al orden humano de la historia y de la cultura.

Es esa maleabilidad de la sexualidad humana la que posibilita su represión o satisfacciones sustitutivas muy diversas (todo el campo recubierto por conceptos como los de desplazamiento, fijación, sublimación, regresión), mientras que el hambre no se reprime. No se trata, pues, de ningún pansexualismo ni de establecer la primacía de uno u otro orden, sino de destacar la importancia de la sexualidad para la estructura del psiquismo, dadas las diferentes elaboraciones y posiciones subjetivas que respecto a la misma pueden darse. Un impulso sexual puede en efecto satisfacerse, más o menos cumplidamente, masturbándose, por ejemplo, o paseando por la sección de lencería de unos grandes almacenes, mientras que el hambre no se apacigua frotándose el estómago o recorriendo los repletos estantes de un buen supermercado. Freud rastrea la incidencia de lo sexual en los más diversos órdenes de la vida, no para reducirlos todos a aquél, sino para mostrar los diversos destinos de pulsión. Y, desde este punto de vista, en efecto, el psicoanálisis sólo trata con la sexualidad (Laplanche, 1973). No por ello niega otros aspectos, pero se limita a relegar su estudio a otros ámbitos (1917b, III, 2433). Un analista no puede ni debe - resolver, por ejemplo, el problema del paro laboral de un paciente, y sería absurdo

reducir las diversas dimensiones del problema - su entramado económico y social - al juego pulsional; lo único que puede es tratar de analizar la posición subjetiva, inconsciente, pulsional, del paciente respecto al mismo, así como, en teorías sociales interdisciplinarias (como las ensayadas, entre otros, por los frankfurtianos), contribuir, desde su enfoque, a su planteamiento.

En todo caso, el concepto freudiano de sexualidad es mucho más amplio que el de genitalidad, refiriéndose a aquellas conductas capaces de suscitar un placer desligado de la satisfacción de una necesidad fisiológica, tal como se manifiesta ejemplarmente en la sexualidad oral del niño, que sigue chupando con deleite el pecho, sin succionar, o que lo sustituye por el chupete o por el chupeteo del pulgar. Precisamente, y como hemos indicado, las pulsiones sexuales nacerán apuntaladas o apoyadas en las pulsiones del yo o de conservación (primera teoría de las pulsiones), conforme a lo que ya expresara Schiller a propósito de las grandes fuerzas que mueven el mundo: el hambre y el amor. Sin embargo, más tarde, sobre todo a partir de *Introducción al narcisismo* (1914), Freud estima que el yo no es sólo una instancia de adaptación a la realidad, sino asimismo una reserva libidinal, lo que rompe la equiparación entre el yo y la conservación, y comporta un ineliminable «narcisismo primario». Tal reserva libidinal puede dirigirse hacia otros objetos, pero puede también retornar a sí, como los seudópodos de un protozoo, en el fenómeno del enamoramiento de la propia imagen, que es a lo que se suele denominar narcisismo (para Freud, «narcisismo secundario», puesto que sigue a una inversión objetal, siquiera sea la de los objetos parentales), según narra el mito griego transmitido por Ovidio en *Metamorfosis*. Y fueron ésas, entre otras observaciones - sobre todo, la compulsión a la repetición por parte de los pacientes neuróticos, en una conducta que parecía alejarse de los dictados de la realidad y del deber, pero también de la prosecución del placer, las que le llevaron a plantear, en *Más allá del principio del placer* (1920), un nuevo dualismo pulsional: el de pulsiones de vida o eróticas, que tratan de unir los seres, buscando agregados cada vez más amplios, y pulsiones de muerte, destructivas o de agresividad, que tratan de disociarlos y volver al estado anorgánico.

Sea como fuere, y a través de esas elaboraciones, lo que no aparece en Freud es la pretensión de eliminar todo tipo de normas o principios morales (aunque podamos discutir cuáles nos parecen adecuados), por cuanto la sociedad es impensable sin diques sólidamente establecidos, o, si se quiere, sin tabúes (para Freud, la forma primitiva del mandato moral, pero que, a su entender, aún resuena en el imperativo categórico kantiano), pues una cultura sin tabúes es algo así como un círculo cuadrado: cultura equivale a represión, al menos en el sentido de la represión primaria (*Urverdreingung*), a la que hemos procurado aludir en los anteriores comentarios, sin poder proseguir una discusión que requeriría anda míos más complejos (Freud, 1915). La contención sexual (o una cierta contención sexual) no es, pues, siempre índice de represión (*Verdringung*); en ocasiones, en cambio, actividades sexuales directas pueden encubrir represiones mucho más efectivas, de acuerdo con el concepto forjado por Herbert Marcuse de «desublimación represiva» (Marcuse, 1970 y 1972); como es obvio, es posible una amplia gama de conductas intermedias y de combinaciones. A través de todas ellas, la escisión (*Spaltung*) a la que se encuentra sometido el

individuo toma quimérico el sueño de una completa identidad y transparencia consigo mismo y con su sociedad.

### 3. EL ENGARCE ENTRE LO SEXUAL Y LO CULTURAL

Introducción al narcisismo suele considerarse como el gran giro hacia la segunda tópica y el análisis más sistemático de las formaciones culturales, pues no en vano ese giro comienza, por así decirlo, por «arriba», con la consideración de las instancias «ideales» - el «yo ideal» (Idealich) y los procesos de idealización y de sublimación, a los que se consagra el final del estudio. Pero, como no podemos detenernos en todos ellos, podemos abordar el engarce entre lo sexual y lo cultural atendiendo a una obrita a la que su brevedad no resta ni dificultad ni belleza, y que, a mi entender, constituye la gran bisagra que enlaza con el superyó de la segunda tópica, instancia de las prohibiciones y del «ideal del yo» (Ichideal): *Duelo y melancolía*, de 1917.

De nuevo ahora, y según advertimos, el fenómeno normal del duelo, el sentimiento de aflicción por la pérdida de un ser querido (o también de un ideal o de la patria piénsese en el caso de los emigrantes y en el doble duelo que han de elaborar, al abandonar la suya y al retomar, abandonando la de adopción [Zeul, 1998]), trata de aclararse desde su caricatura patológica, la psicosis maniaco-depresiva, a la que Freud todavía denomina melancolía. Ambos fenómenos presentan profundas similitudes: el mismo abatimiento, la misma incapacidad para pensar en algo que no se refiera al objeto perdido, la misma imposibilidad de elegir un nuevo objeto sexual. Sin embargo, existen también diferencias, apreciadas ya por la observación común, la cual no ve en el duelo manifestación alguna de enfermedad y sí en cambio en la melancolía. La más llamativa consiste en los profundos reproches del melancólico a sí mismo; reproches que sólo en las manifestaciones extremas y ya patológicas de duelo alcanzan tal intensidad; reproches que, en el desprecio de sí, pueden acabar por llevar al individuo al suicidio. Por otra parte, resulta sospechosa la desproporción entre la intensidad autocrítica del melancólico y su justificación real, así como la falta de pudor en exhibir sus culpas y rebajarse, como si en ello encontrara una satisfacción.

Lo que el análisis descubre tras esa acentuada crítica se formula de manera escueta: *ihre Klage sind Anklage*, los autorreproches no son sino acusaciones. Acusaciones que se querrían dirigir al objeto, siendo frente a su pérdida frente a la que se alza la tendencia del melancólico, que, resistiéndose a abandonarlo y a fin de que la relación perviva, se identifica con él, en sustitución de la carga erótica. Freud forja ahí el concepto de identificación narcisista con el objeto, como una forma de retenerle, como una regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo. Pero esa vuelta no es un retorno sin más: la ambivalencia afectiva que en toda relación se establece hace que, con la pérdida, los aspectos negativos pasen a primer plano (además de que todo objeto perdido es, en cuanto tal, un objeto malo, por abandonarnos) y las acusaciones al objeto se transforman en autorreproches del sujeto enfrentado consigo mismo.

En el trabajo del duelo, la libido acaba por obedecer las órdenes de la realidad, la cual exige al individuo abandonar todas las ligaduras con el objeto, si es que no quiere perecer con él. Dicha exigencia suscita una fuerte oposición y sólo se cumple con gran gasto de tiempo y de energía, al que se denomina, precisamente, trabajo del duelo. Pero, al identificarse con el objeto para obviar el conflicto (muerte, ruptura), el melancólico no hace sino trasladarlo al propio yo, que queda así disociado. Por eso, a diferencia del trabajo del duelo, referido a un objeto exterior, el debate del melancólico es un debate consigo mismo: «La sombra del objeto recayó así sobre el yo [...]. De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del yo y el yo modificado por la identificación» (1917a, II, 2095).

Al tratarse a sí mismo como quisiera tratar al objeto, denigrándolo, el individuo puede contrariar la fortísima tendencia a la autoconservación y llegar al suicidio, como forma de acabar con «la sombra del objeto», mientras preserva una imagen no dañada de sí, cercana a la omnipotencia, narcisista e ideal.

Pues bien, cuando el proceso de identificación con los objetos sexuales abandonados, como reacción a la pérdida de éstos, se aplique a esos objetos sexuales de referencia que son los padres, estaremos en presencia de la constitución del superyó, tal como Freud la aborda en el capítulo III de *El yo y el ello*. El superyó se yergue así como el «heredero del complejo de Edipo». Cuando el niño se ve obligado, por las normas sociales y la prohibición del incesto, a abandonar las intensas relaciones con sus padres, privilegiados objetos de amor, se resiste a hacerlo y, ante una pérdida de tal magnitud, no encuentra otro recurso que hacerse a sí mismo como eran ellos, como si se ofreciera a sus pulsiones, diciéndoles: «Mirad, podéis amarme a mí también: ¡Me parezco tanto al objeto perdido!...» (1923, 111, 2711).

Más allá de la imitación y de la endoculturación, Freud quiere destacar, pues, el lazo inconsciente y sexual que liga a las generaciones. Subraya también, de un solo trazo, la ambivalencia de la instancia superyoica, la cual supone un dique frente al incesto, pero, asimismo, y de algún modo, su prolongación. Problema moral por excelencia, la posición subjetiva adoptada respecto a las primitivas inclinaciones sexuales determinará en buena medida el modelo de relación con los demás, aunque, en cuanto problema moral, sólo se planteará más tarde, en las resignificaciones que el individuo adulto pueda hacer respecto a sus tempranas «elecciones», en las que, sin embargo, más tarde, se descubrirá implicado.

Tal conexión con lo pulsional, ese anudamiento entre lo sexual y lo moral, entre el deseo y la norma, revestirá de una profunda ambivalencia a los mandatos superyoicos, tanto más severos (con independencia de cómo fuesen los padres) cuanto más fuertes fueran las tempranas inclinaciones libidinales. De ahí que el superyó, esa instancia surgida a través de un proceso de modificación del yo y necesaria para su desarrollo, poniéndole a resguardo de la fantasía de omnipotencia y de la maraña sin salida del incesto, puede con frecuencia adquirir un rostro tiránico y cruel, por el que llega a torturar al yo, que estaba llamado a redimir. Cuando esto

sucede, se produce el cortocircuito entre lo sublime y lo arcaico, y aquello de lo que parece podríamos sentirnos más orgullosos conecta con lo abyecto. Freud, con desoladora comparación, se limita a observar que, entonces, el destino del yo «ofrece grandes analogías con el de los protozoos que sucumben a los productos de descomposición creados por ellos mismos» (1923, III, 2726).

Y es que, frente a sus pretensiones de soberanía, el yo suele ser cobarde, oportunista y falso: habiendo de mediar entre los impulsos incoercibles del ello, los reproches superyoicos y la indiferente realidad, intenta satisfacer a varios señores y no es extraño verle fracturado y roto entre exigencias contradictorias, cuando no trata de presentarse, en contraste, rígido, inmaculado y sin fisuras. Más allá de esas hinchazones imaginarias, disolviéndolas y analizándolas en sus componentes pulsionales, la terapia analítica tratará sin embargo de robustecer el yo en una nueva reestructuración, que ha de admitir, frente a la pretendida perfección narcisista, las propias carencias, sin desistir por ello del poder limitado, pero real - del que un hombre es capaz. El lema de esa terapia, tal como Freud lo enuncia en sus Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, dice: *wo es war; soll ich werden*, «donde era ello, ha de llegar a ser yo» (1933, III, 3146). Se trata de ganar para el campo de acción del yo nuevas partes del ello - como los pólderes holandeses ganan tierra al mar-, aun cuando resulte ilusoria la pretensión de absorber el océano de impulsos sobre los que se asienta.

Mas, como sucederá asimismo al concluir *El malestar en la cultura*, donde, tras pasajes muy sombríos, Freud apela a la fuerza de Eros, también El yo y el ello se cierra con el temor de haber «estimado muy por bajo la misión de Eros» (1923, III, 2728). Tal sospecha nos lleva a planteamos la cuestión del progreso, con la que el psicoanálisis se ve obligado a enfrentarse, no sólo en cuanto método terapéutico o desde la articulación conceptual de su teoría psíquica, sino asimismo desde la perspectiva cultural.

#### 4. EL PESO DE LO ARCAICO Y LA ESPERANZA DE FUTURO

En efecto, desde diversos registros y frentes, en diferentes ocasiones el psicoanálisis ha sido interrogado acerca de la cuestión del progreso y la esperanza de futuro (*Hoffnung der Zukunft*), por emplear la consagrada expresión kantiana. La teoría sólo la recoge oblicuamente (de ahí que Ricoeur hable, al respecto, de una doctrina de lo arcaico tematizada y una teleología implícita), a través del concepto, central pero no sistematizado, de sublimación (Ricoeur, 1970, 140ss., 423ss., 450ss.; Laplanche, 1987a). Pero la práctica psicoanalítica continuamente la supone, si es que en ella se trata, por decirlo con Habermas (Habermas, 1982), de desbloquear la comunicación sistemáticamente distorsionada con los demás y consigo mismo, a fin tal como en alguna ocasión lo expresara el propio Freud de «liberar el amor reprimido, amor que había encontrado en los síntomas, por pobres bastardos, un compromiso» (1907, II, 1334). Es cierto que, en otras ocasiones, los pronunciamientos freudianos fueron más sobrios. Al final de *Estudios sobre la histeria* su esfuerzo parece contentarse con cambiar «el sufrimiento neurótico por la

miseria corriente» (1895, I, 168). Pero, se formule como se formule, esa posibilidad de progreso no deja de estar apuntada. De las múltiples ramificaciones de esa trama, y para dirigimos derechamente a una de las cuestiones «culturales», nosotros sólo vamos a bosquejar ahora las reflexiones que, en sus obras tardías, cuando se afloja el freno que le había querido poner a sus tendencias especulativas, Freud ofrece a propósito de la evolución cultural, en la que esas posibilidades de apertura al futuro no están simplemente ausentes, aunque sus meditaciones no dejaron de ser cautelosas y, desde luego, no exentas de tensiones. En todo caso, es preciso advertir que no por ello Freud olvida las aportaciones psicoanalíticas, pues, como él mismo observa, para no perder suelo, evita aproximarse a la Filosofía propiamente dicha, contentándose con «alcanzar, partiendo de la observación psicoanalítica, puntos de vista generales» (1925a, III, 27902791). Nuestra presentación será muy sumaria.

Se podría decir que en la concepción de la historia que, más o menos implícitamente, opera en el pensamiento de Freud hay dos perspectivas nunca del todo conciliadas (Brown, 1967; cfr. asimismo Bloch, 1977; Gómez, 1993; Marcuse, 1971). El proyecto freudiano, tal como se expresaba en *El porvenir de una ilusión* (1927) era sustituir la antigua legitimación religiosa de la moral, por otra, basada en su necesidad social, guiados por la luz de la ciencia. Línea de pensamiento que, por lo demás, no era en él nueva sino que enlazaba con lo que ya había expuesto años antes en *Tótem y tabú* (1913), donde defendía una evolución de los sistemas de pensamiento cercana a la ley de los tres estadios de Comte y en la que, por tanto, el reconocimiento de la posibilidad de progreso está expresamente recogido, a condición de renunciar a la omnipotencia, educados por la necesidad. En todo caso, para el Freud de 1927, el «pequeño dios Logos» sería capaz de ofrecer no sólo eficacia técnica, sino asimismo visión de conjunto y sentido (al parecer, las funciones que Freud se atrevía a atribuirle no eran tan nimias). En algún momento, y en tono desusadamente optimista, llega a afirmar que si el hombre concentra en este mundo todas sus energías «conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno» (1927, III, 2988; cursiva mía).

Pero ese tono, algo más vehemente, en el marco de la polémica con la religión, y un tanto más confiado respecto a las expectativas, como he renda del positivismo, iba a cambiar, en cierta medida, poco después, en *El malestar en la cultura*, donde la dificultad de regular las relaciones sociales hacía quebrar la confianza depositada en la razón científico-técnica. En efecto, en contraste con la anterior perspectiva, Freud da cauce en esa obra a la decepción que los progresos científicos por sí solos, pese al valor irrenunciable que comportan, suponen para la humanidad, pues la sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no garantiza la posibilidad de una vida lograda. Lo que no ha de implicar la recusación de esa racionalidad técnica sino únicamente señalar sus límites o sus carencias:

Deberíamos limitarnos a deducir de esta comprobación que el dominio sobre la Naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana - como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales-, sin inferir de ella que los progresos técnicos son inútiles para la economía de

nuestra felicidad (1930, III, 3032).

Pese a sus dificultades, cabe esperar, sin embargo, «que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades». Sólo que, frente a lo que luego serán, por ejemplo, los animosos proyectos de Marcuse, él ya mostró por adelantado sus reservas, no sólo frente al pasado irrevocable de las víctimas - que era lo que oscurecía para Marcuse la perspectiva de una civilización sin represión, sino también respecto a las posibilidades de mejora en el futuro. Pues aunque no toda transformación esté descartada de antemano, «quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma» (1930, III, 3048-3049; cursiva mía).

Estamos lejos, pues, de la esperanza de tres años antes según la cual sería posible que algún día la civilización «no abrumara ya a ninguno». Algunos de los motivos del «pesimismo» freudiano se remontan también muy atrás en su obra. Enunciados brevemente, ellos se refieren en primer lugar a la contrapartida de la sexualidad infantil. Más allá del escándalo que supuso para las mentiras habituales de la sociedad civilizada, lo que importa resaltar es que la réplica de esa sexualidad inicialmente errática es una entrada en la cultura inevitablemente penosa. La historia de cada individuo está hecha de renunciadas dolorosas, jalonada de objetos perdidos, de forma que los conflictos no son un accidente, una contingencia que una pedagogía mejor o una sociedad mejor pudieran por entero evitar, sino conflictos necesarios, cuyos jirones acompañan el desarrollo del yo.

Y, sobre todo - es el argumento principal de *El malestar en la cultura*-, está el dualismo pulsional, la lucha entre Eros y Tánatos, y la renuncia a los componentes agresivos que el propio entramado de la civilización exige, a fin de que los lazos libidinales en los que ella se asienta puedan fructificar. Lo que supone el corolario de la exaltación ineliminable del sentimiento de culpabilidad, al volver contra el individuo la agresividad que quisiera desplegar contra los otros. Y son ese carácter inevitable del proceso y los desajustes entre las exigencias culturales y la perspectiva individual los que llevaban a Freud a destacar los componentes trágicos de la cultura, de la que no nos podemos desembarazar y en la que, sin embargo, no nos podemos desenvolver.

Al arribar así a esa «insociable sociabilidad» (por decirlo en términos kantianos), Freud no quiere confiar en ninguna astucia de la razón que dialectizara el mal y lo negativo y parece llevarnos a una antitética irresoluble, más cercana de Kant que de Hegel o Marx. El balance no puede ser más cauteloso. Por decirlo con Habermas, «Freud dio a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad» (Habermas, 1982, 280; cfr. Gómez, 1995). Al final de la obra Freud hace una declaración que es todo un alegato frente a la Ilustración ingenua: «He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura sería lo más precioso que podríamos poseer o adquirir y su camino habría de conducirnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección» (1930,

III, 3067).

No por ello Freud quiere arrumbar toda posibilidad de futuro, y dado que si no el infinito mar de lo posible, al menos algunas posibilidades se dan, tampoco quiere zanjar la cuestión por el otro extremo ni trata de hacer una apología de la impotencia. Mas bien, adonde parece querer conducimos es a ese tipo de sabiduría que acompaña a la visión trágica, invitando al hombre a renunciar a las ambiciones desmesuradas, pero también, a agotar el campo de lo posible. Aun cuando, en todo caso, la esperanza ahí puesta en juego es radicalmente incierta, dado que la fuerza creativa de Eros no permite, sin embargo, asegurar el desenlace final. Las expectativas que el desarrollo científico-técnico parecía abrir ceden así el paso a una incertidumbre radical, donde las mejores posibilidades quieren venir de la mano de Eros, al que significativamente apela (en vez de hacerlo simplemente a Logos) al final de la obra, dentro de un cuadro en el que el escenario mitológico acaba por sobrepasar la austeridad científica.

De este modo, el hijo positivista de la Ilustración del estudio de 1927 se convierte ahora, sin por ello renunciar a la misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso. La mitología, la lucha de los titanes Eros y Tánatos entre los que se desenvuelve el drama de nuestra existencia, complementa, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica, de la que él quiso siempre ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro que la misma le ofrecía.

Probablemente, la grandeza de un pensador pueda medirse por su capacidad de hacer convivir en sí mismo tendencias opuestas, de difícil armonización, sin decantarse unilateralmente por ninguno de los extremos de las cuestiones, sino elaborándolos en nuevas figuras que dan que pensar. Pese a sus tentaciones reduccionistas (a las que a veces sucumbió) y sus puntos ciegos filosóficos (que también los tuvo) no cabe duda de que ése es el caso de Freud. Para algunos, esas tensiones, nunca del todo resueltas, entre positivismo y romanticismo, entre empirismo y especulación, entre científicismo y poesía son el aspecto más endeble de su producción. A mi modo de ver, en cambio, es esa pugna la que presta a Freud, desde un punto de vista filosófico, su mayor grandeza y su talante peculiar. Ilustrado crítico, hijo de la Ilustración en muchos de sus temas y orientaciones, él es también una de las figuras en las que la primera Ilustración hace crisis, no para claudicar de su tarea, sino para tratar de ilustrar a la Ilustración misma y, así, proseguirla.

Que esa prosecución ha dado sus frutos, se puede hacer notar con sólo establecer un muy breve recuento de la influencia que, más allá del campo estrictamente psicoanalítico, Freud ha ejercido en los más diversos ámbitos y, desde luego, en el pensamiento filosófico del siglo xx (Gómez, 2003). De las tres grandes corrientes que lo vertebran, quizá en el movimiento analítico su huella ha sido menor, pese a que su cabeza de fila (un cabeza de fila que desborda ampliamente ese marco), Ludwig Wittgenstein, se ocupó ocasionalmente de la cuestión. En cambio, en los otros dos

grandes paradigmas su impronta ha sido notable. Ése es el caso del marxismo, al menos en sus versiones más críticas y abiertas, de Ernst Bloch a la Escuela de Frankfurt y, dentro de ella, no sólo en los autores más recordados al respecto (Fromm, Marcuse), sino asimismo en Adorno y Horkheimer, cuya Dialéctica de la Ilustración, de tan amplia repercusión en planteamientos posteriores, no puede entenderse sin las premisas del psicoanálisis, una y otra vez utilizadas en los desarrollos de la obra. Y esa influencia se prolonga en la segunda generación, la representada ante todo por J.Habermas. En cuanto a la línea fenomenológico-existencialista y su transformación hermenéutica, baste pensar en la obra de P.Ricoeur para calibrar la importancia de ese influjo, que se hace sentir asimismo en el postestructuralismo (Foucault, Deleuze) y otros autores (Zizeck). Si a ello se agrega el que muchos han querido hacer de Freud uno de los padres de la postmodernidad - lo que, según acabamos de indicar, resulta discutible y requiere precisiones, podemos hacernos una idea del inmenso legado que Freud ha dejado a la posteridad. Legado al que, en algunos aspectos, y dentro del marco ahora posible, este estudio ha pretendido apuntar.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Freud

Citamos según la fecha de publicación que aparece en: S.Freud, Obras completas, trad. de L.López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3.a ed., 3 vols., 1973. Si la fecha de redacción es distinta, la indicamos, tras el título, entre paréntesis.

Otras ediciones de la obra de Freud: 1) En alemán: Gesammelte Werke, ed. de A.Freud et al., Frankfurt, M.S.Fischer, 19 vols., 1940-1988; Studienausgabe, ed. de A.Mitscherlich et al., Frankfurt, S.Fischer, 11 vols., 1969-1982. 2) En castellano: Obras completas, ed. de J.L.Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 24 vols., 1976-1979.

1895. Estudios sobre la histeria (1893-1895).

1900. La interpretación de los sueños (1898-1899).

1905. Una teoría sexual y otros ensayos.

1907. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de .Tensen (1906).

1913a. Tótem y tabú (1911-1913).

1913b. Múltiple interés del psicoanálisis.

1914. Introducción al narcisismo.

1915. La represión.

- 1917a. Duelo y melancolía (1915).
- 1917b. Una dificultad de psicoanálisis (1916).
1920. Más allá del principio del placer (1919-1920).
1921. Psicología de las masas y análisis del yo (1920-1921).
1923. El yo y el ello.
1924. La disolución del complejo de Edipo.
- 1925a. Autobiografía.
- 1925b. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica.
1927. El porvenir de una ilusión.
1928. Dostoievski y el parricidio (1927).
1930. El malestar en la cultura (1929).
1933. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis (1932).
1950. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas (1887-1902).

#### Otras obras

ADORNO y DIRKS (eds.), Freud en la actualidad, trad. de J.M.Pomares, Barcelona, Barral, 1971.

ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M., Dialéctica de la Ilustración, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.

BLOCH, E., El principio esperanza. I, trad. de F.González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977. (Hay reed. en Madrid, Trotta).

BROWN, N., Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia, trad. de F. Perujo, México, Joaquín Mortiz, 1967.

GÓMEZ, C., «Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)», *Anthropos*, núm. 146-147, 1993, 118-126. (Recogido, con algunas variantes, en el cap. 3 de Gómez, 1998).

«La Escuela de Frankfurt: J.Habermas», en F.Vallespín (1995), 219-258.

Freud, crítico de la Ilustración, Barcelona, Crítica, 1998.

- «El psicoanálisis y la crisis de la filosofía contemporánea de la ciencia», Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, núm. 36, 2001, 181-195.
- Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002.
- (ed.), Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XXI, Madrid, Alianza, 2.a ed., 2003.
- HABERMAS, J., Conocimiento e interés, trad. de M.Jiménez, J.F.Ivars y L.Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982.
- LAPLANCHE, J., Vida y muerte en psicoanálisis, trad. de M.Horne, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- La sublimación. Problemáticas III, trad. de S.Bleichmar, Buenos Aires, Amorrortu, 1987a.
- «Interpretar (con) Freud», en Pontalis (1987b), 56-68.
- MARCUSE, H., Eros y civilización, trad. de J.G.a Ponce, Barcelona, Seix Barral, 5.a ed., 1970.
- «La idea de progreso a la luz del psicoanálisis», en Adorno y Dirks (eds.) (1971), 552-572.
- MARCUSE, H., El hombre unidimensional, trad. de A.Elorza, Barcelona, Seix Barral, 9.' ed., 1972.
- PLATÓN, República, ed. de C.Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- PONTALIS, J.-B. y otros, Interpretación freudiana y psicoanálisis, trad. de D.Sierra, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- RICOEUR, P., Freud, una interpretación de la cultura, trad. de A.Suárez, México, Siglo XXI, 1970.
- ROUDINESCO, E., La batalla de los cien años, trad. de I.Gárate y A.E.Guyer, Barcelona, Fundamentos, 3 vols., 1988-1993.
- VALLESPIN, F. (ed.), Historia de la Teoría Política. 6, Madrid, Alianza, 1995.
- ZEUL, M., Regreso al pasado, Madrid, Bib, 1998.

# Una aproximación al conflicto en la polis

ROSA JIMÉNEZ ASENSIO

Ni le turba la gloria, ese reflejo  
De espejo en  
el sueño de otro espejo

J.L.Borges

Existe un convencimiento bastante generalizado de que es poco o nada lo que podemos hacer en común los ciudadanos de a pie por cambiar el estado de cosas de la realidad política o del mundo en general. El abandono de la cosa pública y la reclusión de los individuos en sus espacios privados donde el mandato de gozar (o de sobrevivir) domina el discurrir de las biografías personales, es un lugar común de la literatura que pretende diagnosticar el presente. La comunidad, lo que nos podría unir en un lugar que ha de ser común, o el lazo que hace que las personas se sientan parte de un proyecto en el que se integre, sin disolverse, su individualidad se percibe como inexistente.

Las formas de sociabilidad de nuestras sociedades contemporáneas discurren desde las «comunidades de goce» que vinculan a los individuos por gustos de consumo', hasta las «comunidades solidarias» donde se expresa un cierto malestar por la injusticia pero que no puede ocultar la mala conciencia de la sociedad de la opulencia occidental. La carencia de terrenos sólidos donde asentar las necesidades de comunidad se manifiesta en lo que podríamos considerar «comunidades esencialistas» en las que lo que vincula es un imaginado «ser común» creado desde pertenencias que se asumen y viven como fundamentales para la identidad personal, como la religión, la etnia o la cultura. También en los espectáculos de caridad generalizada, o en estallidos de ira social contra un enemigo común por el que nos sentimos amenazados en nuestra seguridad privada.

Este déficit de socialidad da cuenta de una separación cada vez más radical entre lo público y lo privado, o para decirlo con Zigmunt Bauman «el incremento de la libertad individual puede coincidir con el incremento de la impotencia colectiva, en tanto los puentes entre la vida pública y la vida privada están desmantelados o ni siquiera fueron construidos alguna vez»<sup>2</sup>. Los ciudadanos no encuentran en la vida pública la seguridad para su vida privada que ésta debía proporcionar, a pesar de que la política cada vez es más un asunto de seguridades, pues en la mayoría de las ocasiones las condiciones para una vida estable y digna como el trabajo, la vivienda, la educación o la salud dependen de instancias que la política ya no puede controlar (o no quiere, depende del paradigma que se utilice). Por otra parte tampoco la vida pública ofrece atractivo para los individuos porque se halla encerrada muchas veces

en unos problemas que son de consumo interno, de manera que los miembros de la comunidad perciben los asuntos públicos como un tema privado de los políticos que en nada les compete ni les afecta.

A esta ruptura de puentes entre lo público y lo privado se une también la confusión entre ambos. Por una parte, lo público es utilizado, en algunas ocasiones, en beneficio de intereses privados de los detentadores de un poder que sólo es legítimo en tanto que procede del demos pero que en sus manos se convierte en una fuente de lucro ilimitada o el medio de obtener prebendas personales o de partido.

Por otra parte, en las modernas sociedades de la información lo público se confunde con lo «privado expuesto» en los medios de comunicación por la intromisión constante de los medios en la vida privada y la [conversión de la misma en tema de interés generalizable, como si el voyeurismo fuera una práctica, no ya malsana sino un medio lícito de entretenimiento. El problema reside en que la acción política se ha visto condicionada por este tipo de modelos y por una cultura de la imagen que la mediatiza. La democracia de audiencia \(Bernard Manin\)<sup>3</sup> que domina hoy día lleva a una política informacional \(Manuel Castells\)<sup>4</sup>](#) afectada por las reglas de juego y la lógica de los media, por lo que la existencia de un espacio de reflexión y discusión racional público se ve cada vez más obstaculizado debido a una socialización televisiva que dificulta la formación de un pensamiento abstracto, pues la TV no es el medio más adecuado para transmitir ideas, sino entretenimiento y novedades (noticias).

Por su parte, las estructuras en las que se ha asentado la política también han sufrido transformaciones en las últimas décadas. Lo vemos en la crisis del Estado-nación que ha perdido gran parte de su soberanía por la dinámica de los flujos globales y las redes transnacionales de riqueza, poder e información que rompen la lógica de su legitimidad como garante de derechos sociales. También en la crisis de credibilidad del sistema político de partidos que cada vez se percibe más como un modelo obsoleto, dependiente de la manipulación tecnológica o reducido a un liderazgo meramente personal. O en la reconstrucción del significado de la política en función de otras identidades no políticas vinculadas a proyectos de carácter ultranacionalista, étnico o de fundamentalismo religioso que están cuestionando el propio sentido de la democracia y de la política.

Todo ello ha supuesto un cambio sustancial en el comportamiento político de los ciudadanos de las democracias de los llamados países desarrollados aumentando el absentismo y la volatilidad del electorado, producto de una percepción negativa de la política, así como la fragmentación del sistema político y la indeterminación de las opciones políticas en su búsqueda de una masa cada vez más amplia de votantes. Las tendencias que marcan este cambio indican un camino hacia otra forma de la política que se expresa en movilizaciones por problemas concretos, el localismo, o el liderazgo personalizado, y especialmente en una incertidumbre e impredecibilidad sistémica que dibujan un panorama marcado por la fragmentación, la diversidad y la exclusión que no hace ningún bien a lo que podemos considerar como una vida en

común.

Para los observadores más complacientes con la realidad, esta desafección de los ciudadanos de la política incluso es un signo de robustecimiento de la sociedad civil, de aceptación tácita de las reglas de juego democráticas, y, por tanto, de progreso democrático. Otros apuntan a una crisis del Estado y su capacidad de integración social, así como a una falta de orientación de la política democráticas. Pero para otros comentaristas se trata de una crisis más profunda que afecta al vínculo social mismo y a las formas de su representación. El vacío de lo político expresado en la burocratización, tecnificación y jerarquización vendría dado por la ruptura de ese vínculo social que hace comunidad y que deja a los individuos aislados y desprovisto de su ser común por la falta de un «motivo» para vivir en común, por la falta de la más genuina solidaridad en un mundo que acepta como naturales las exclusiones y las desigualdades.

Desde esta última perspectiva se desprenden dos fenómenos paralelos y a la vez imbricados: por una parte la vivencia de esa falta de vínculo en el plano puramente empírico que se traduce en todas las experiencias reseñadas más arriba, y por otra las dificultades de su representación tanto en el ámbito de la teoría política como en el simbólico de la comunidad. No sólo estamos instalados en el malestar de la política, sino también en la confusión de lo político, en un politeísmo de los discursos políticos cuyos valores se combinan para nombrar (si es que lo hacen) las asimetrías sociales desde una ideología u otra pero sin poder salir del paradigma asentado desde la modernidad. Pero al mismo tiempo carecemos de formas que nos sirvan para nombrar esta nueva vivencia y sobre todo para poder imaginar las condiciones de un espacio político que no excluya y no anule, de un poder soberano que no subordine exclusivamente, y de una comunidad que encuentre los motivos para la vida en común.

La teoría política contemporánea ha diagnosticado desde muy distintos puntos el problema y ha dado múltiples respuestas a la crisis, pero lo que nos interesa aquí no es el análisis de sus posiciones sino la forma de acercarse a ello, la mirada con que lo enfrentamos. Lo que abordamos en este trabajo es el ensayo de una manera de mirar que indague en las raíces de esa rotura del vínculo comunitario por medio de lo que se oculta a una primera visión meramente empírica del fenómeno pero que está presente y habla con un lenguaje que no podemos o no queremos entender; que busque en lo que a simple vista parece intrascendente pero que se descubre sustancial para entender lo que ocurre, y que revuelva en lo que Benjamín llamaba los «desechos de la historia» porque es en ellos donde puede haber más verdad. Ésta no es una perspectiva novedosa, está presente en los modelos que diagnostican la modernidad y sus males intentando no negarlos sino hacerles frente para disolverlos, y buscar una salida que se compadezca con la realidad pero que no se quede en la inacción de la imposibilidad del cambio.

El punto del que partimos es lo que el pensamiento político dice y a la vez oculta viendo las insuficiencias de ese discurso para entender el presente, y después

abordaremos algunos modelos teóricos que pueden ayudarnos a enfocar esa otra mirada que nos parece imprescindible para la representación de lo político, de sus condiciones de posibilidad, en un mundo incierto.

## 1. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

El reto hoy día es tratar de entender qué es lo que ocurre sin perderse en la aparente pluralidad de discursos que parece que caracterizan el tiempo presente y pretenden dar cuenta de él. Tal heterogeneidad, que nos aparece con frecuencia como manifestación de la riqueza de perspectivas que moviliza el momento postmoderno, no puede sino levantar una cierta sospecha sobre la renuncia real a una representación racional que se haga cargo de las contradicciones y antinomias del presente sin renunciar a su conocimiento pero sin disolverlas en fábulas racionalizadoras. Veamos a continuación la responsabilidad que compete a la Filosofía Política en esta situación.

La Filosofía Política ha comprendido tradicionalmente los siguientes aspectos: a) la búsqueda de la mejor forma de gobierno; b) análisis de los fundamentos del poder político con la consiguiente justificación o no del mismo; y c) investigación sobre la esencia de lo político<sup>6</sup>. En cada uno de estos temas, la reflexión filosófica aparece con una orientación normativa y valorativa, pues, tanto si se plantea un modelo de gobierno óptimo, o se busca la legitimación/deslegitimación de las formas de gobierno, o se pretende una ontología de la política, siempre se está poniendo en juego un determinado modelo de representación de la realidad política que no puede dejar de ser interesada desde el momento en que el filósofo político se posiciona ante ella desde el contexto y el lugar que quiere ocupar en él.

Esto no impide que se dé una relación problemática entre el filósofo y la realidad que aborda, la realidad política, ya que este modo de filosofar no es sólo una formalización y teorización de las opiniones presentes en la comunidad política, sino que su labor está incitada por la discusión de los principios generales que subyacen a la actividad política, y la búsqueda de la verdad (aunque sea para cuestionar la validez de esa presunta verdad)<sup>7</sup>; una verdad que no puede hallarse sólo en el interior de la teoría sino que ha de medirse (no contrastación empírica) con lo otro de la filosofía. Por ello, en el cuestionamiento continuo sobre los principios de legitimidad de la comunidad política, la filosofía política ha de preguntarse por la validez misma de la razón que utiliza, y la perspectiva que ésta tiene sobre su objeto (crítica, instrumental, mediadora, hermenéutica...), así como las nociones de verdad que maneja, de su posibilidad.

Las discusiones sobre las condiciones de posibilidad de verdad en las cuestiones prácticas es una constante en la modernidad (incluso antes, pero a partir de este momento adquieren una significación especial) pero desde Kant al universalismo dialógico se admite su plausibilidad con todas las reservas que la crítica a la razón incorpora, y el cuestionamiento permanente de esa capacidad, así como de los elementos de la comunidad en los que intente penetrar, ya sean las instituciones, los

principios programáticos, o los comportamientos políticos. Sin embargo, desde su propia actividad, la filosofía política más que hacer referencia al mundo de la política parecería retroalimentarse continuamente del propio [discurso teórico en el que va construyéndose, de suerte que «la crítica de la política real por el filósofo pasa por un diálogo entre principios que emanan de la filosofía y no simplemente de la política natural»s.](#)

Vista así se constata que la Filosofía Política construye un discurso que genera sus propios problemas y soluciones, incluso cuando responde a la temporalidad que la época sanciona. El autismo y solipsismo de la Filosofía Política exige unas condiciones formales en su búsqueda de la verdad, en cuanto a fundamento de los principios originarios, que la releva de su proyección práctica, si no es para una racionalización del orden que existe o al que apuntan los signos que se pueden leer desde su propio discurso, por lo que pueden llevar consigo un potencial legitimatorio incluso en contradicción con sus intenciones declaradas. Pero por otra parte, y derivado de esto, al estar encerrada en sí misma, se le hace imposible hacerse cargo de las paradojas con las que se presenta la comunidad en un momento como el presente de falta de certidumbres y de carencia de lenguajes para nombrarlas, lo que genera un vacío en la representación de las mismas. Y ese es el problema desde nuestra perspectiva.

[La imposibilidad de representación de las paradojas y antinomias de la situación actual es precisamente lo que la Filosofía Política oculta, y ello lo hace con y desde una sobreabundancia de discursos que intentan explicarlas, siendo justamente ese exceso el que despierta la sospecha del ocultamiento, pues parece que todo exceso justificativo siempre oculta una carencia de otra cosa. Es este sentido en el que podemos traer como modelos interpretativos aquellos que han puesto en evidencia las falacias de los discursos que sólo pretenden representar la apariencia que se manifiesta en una mirada meramente empírica de las cosas, y que por ello mismo han puesto el dedo en la\(s\) llaga\(s\) de la modernidad. No buscan estos modelos teóricos desvelar un secreto oculto tras una forma determinada, la realidad esencial y originaria, auténtica, que los acontecimientos empíricos esconden, sino por qué un determinado contenido adquiere esa forma manifiesta, «el secreto de la forma» dice Zizek<sup>9</sup> aludiendo a la necesidad de buscar no tanto el núcleo significativo de una apariencia, sino el trabajo que hay detrás, la manera en que se ha construido una determinada realidad aparente y por qué se ha elaborado de esa manera. Esta postura rompe con cualquier pretensión de esencialismo en la representación y discurre más por una concepción que no sé si llamar constructivista por las connotaciones que este término tiene en la teoría y que no se compadecen con nuestra perspectiva pero que sí puede ayudarnos a reconstruir el itinerario que se hace en esta forma especial de interpretación en la que lo que prima es el proceso de desarrollo en el que se articulan los elementos que después van a manifestarse en los acontecimientos tanto en el plano del individuo como en el de la sociedad.](#)

[Si nos remontamos a los primeros momentos en que se manifiesta la crisis de la modernidad, encontramos ciertos modelos teóricos que adoptan tal posición para](#)

hacerse cargo de lo real sin quedarse en la mera superficie de lo que acontece. Así, cuando un joven Marx en los Manuscritos se lanza contra la Economía Política lo hace precisamente, no porque ésta sea falsa, sino porque se queda en «aquello que debería explicar»<sup>10</sup> porque acepta como natural unas condiciones que son históricas, la división de clases, la opresión y la explotación que lleva implícitas el sistema. Lo que critica a los economistas clásicos es su renuncia a ir más allá de la lógica aparente del sistema para conocer las relaciones ocultas que no son accesibles para los agentes económicos en su actuación cotidiana pero que dan cuenta de la forma distorsionada en que se presentan. Va a ser en El Capital donde Marx desarrolle este método más pormenorizadamente en su análisis de la mercancía. Conocer su verdad es ir más allá de la apariencia de que su valor está establecido por el juego del mercado de la oferta y la demanda, tal y como señala la Economía Política; descubrir su «secreto», diría Žizek, sería buscar no sólo el trabajo que oculta, sino el modo de por qué y cómo ese trabajo se convierte en la forma mercancía para lo que es necesario abordar el proceso de formación y transformación del trabajo en valor. Ahora bien, el análisis de la mercancía descubre dos niveles en el discurso; por una parte, lo que las mercancías dicen, pero en forma de jeroglífico que hay que descifrar, y, por otra, el nivel del lenguaje del decir (de la economía política) que no sabe (o no quiere) decir lo que hay. La función autorreflexiva en este caso, sería la de que el lenguaje diga lo que la mercancía revela, para apropiarse, de esta manera del poder que la mercancía ejerce en la ocultación de una dominación y en la creación de un modelo específico de subjetividad.

Unos años más tarde, pero dentro de la misma constelación crítica que circula por el fin de siglo, Freud ataca las bases en las que se creía sustentado el sujeto de la modernidad, la autonomía y el saber de sí, buscando también en «otra escena», desconocida para él, las razones de un actuar que muchas veces aparece como incompresible y errático. Es cierto que Freud socava la fe en la racionalidad del sujeto pero lo hace en aras de llevar la racionalidad hacia un lugar que hasta entonces se había desdeñado o ignorado: lo inconsciente. Este lugar se expresa en un lenguaje cifrado que hay que descodificar buscando los indicios o vestigios que nos señalan una realidad más profunda y precisamente en aquellos detalles menos notorios, en hechos a simple vista intrascendentes, en los datos marginales, en la repetición de actos incompresibles o en los relatos de los sueños. Utilizando el símil de la labor arqueológica, Freud pretende descifrar el enigma escondido en el caos de los indicios, «El psicoanalista, lo mismo que el arqueólogo en sus excavaciones, debe descubrir cada una de las capas de la psique del paciente para llegar a los tesoros más profundos y valiosos»'. No se trata, empero, de disolver el sujeto sin más sino, desde la perspectiva de una Ilustración crítica y autorreflexiva, poder llevarlo a un espacio más auténtico. «Y al hacerlo - dice Jacobo Muñoz - desgajó los conceptos de sujeto, origen y autonomía de su marco idealista-racionalista en un movimiento muy similar al de quienes tras él han hecho ver hasta qué punto la subjetividad moderna "clásica" no es sino una "voluntad conformadora y dominadora del inundo"»`. Es la ruptura con la apariencia de un sujeto fundante de sentido lo que caracteriza la actitud psicoanalítica que aquí nos interesa.

Pero ésta no es una tarea de introspección hermenéutica solitaria sino una «acción comunicativa» entre paciente y psicoanalista en la que a través de un proceso de transferencias se puede acceder a la parte que falta del texto mutilado del síntoma. Este hecho implica por una parte que la cura no es posible sin la concurrencia de la demanda de un paciente que desea curarse (y no de cualquier manera, sino la específica que ofrece el análisis en la que es fundamental el compromiso con la propia verdad), así como la suposición de que el analista posee ese saber que le puede proporcionar la cura; y por otra parte, el juego transferencial comunicativo en el que se manifiesta la propia resistencia a la renuncia al deseo que emerge en el síntoma. Lo que se pone en juego en esta experiencia es lo que Habermas llamaría un «interés emancipatorio desde la autorre flexión a fin de que el sujeto se libere de la dependencia de poderes hipostasiados»<sup>13</sup>

La liberación de la que nos habla el psicoanálisis, sin embargo, no consistiría seguramente en una eliminación absoluta del conflicto intrapsíquico y en el control absoluto del yo (aunque ya sabemos de la polémica entre las distintas escuelas psicoanalíticas sobre si éste es o no una psicología del yo), sino más bien en el hacerse cargo de las propias imposibilidades, de los límites de un sujeto que no es omnipotente ni puede tenerlo todo y que ha de moverse siempre en una dialéctica constante entre la realidad y el deseo, lo que añade elementos nuevos a esta aproximación que aquí proponemos para enfocar los problemas de la polis. Por un lado, la aceptación del límite de las posibilidades de la representación, el que haya realidades a las que no podemos acceder con el pensamiento meramente racional y resolutivo del conflicto de manera definitiva, lo que no impide que no sean abordables. Y por otro, que conectaría con la asunción que Habermas hace del psicoanálisis, el estudio de la sesión analítica como una forma de «comunicación libre de coerciones», para lo que las estructuras del aparato psíquico freudiano sirven a Habermas como fundamentación de una comunicación no sujeta a «deformaciones patológicas»<sup>14</sup>. El uso que Habermas hace del psicoanálisis es, pues, más de carácter metodológico que del contenido de la teoría a la que le critica también un cierto carácter energético y fisicalista. Como señala uno de sus principales comentaristas: «Las enseñanzas que Habermas extrae de esta reconstrucción [del psicoanálisis] son, en buena parte, metodológicas; nos proporcionan una concepción más precisa de la lógica de una ciencia reflexiva y, por tanto, nos proveen de líneas rectoras para la construcción de una teoría social crítica»<sup>15</sup>. Lo que le interesa es el funcionamiento de la sesión analítica, no sólo porque desde ella Freud extrae el material de su teoría, sino porque en ella misma se da una forma de comunicación que busca el autoconocimiento del paciente y el acceso a la emancipación del mismo. Y ello con miras a que pueda ser un modelo para una teoría crítica con intenciones de transformación política de la sociedad desde el desarrollo de lo que denomina «procesos de ilustración» a los grupos oprimidos para que sean conscientes de su propia situación y de sus intereses en un sistema antagónico. Sin embargo, como el mismo McCarthy alega, no se puede hacer una trasposición literal de la terapia psicoanalítica a la práctica política, sino que aquella actúa más bien como una metáfora para indicar cuáles son los fines de la ilustración política, siguiendo el modelo del autoconocimiento analítico, o la forma en que se ha de validar la teoría social

## crítica16

Esta forma de penetrar, de hacerse con lo real, nos puede servir de modelo para pensar lo político de otro modo. No sólo para pensar en qué mundo estamos sino también para dilucidar cómo concebimos el lugar desde el que intervenimos en él, y, por tanto, cuáles son los límites y las posibilidades de la intervención. Pero no se trata de adoptar y asumir los modelos marxista o freudiano (al menos en su versión resolutoria final de los conflictos), sino más bien de recoger una forma de abordar los problemas que, a pesar de todos los avatares de su devenir contemporáneo, nos parece que pueden seguir siendo fructíferos para buscar nuevas formas de representación de lo político, si es que ello es posible.

Es en este sentido en el que la crítica que Roberto Esposito hace de la Filosofía Política nos parece relevante pues avisa del carácter resolutivo o disolvente del conflicto en la comunidad que hace la Filosofía Política como un prueba de su dificultad para representar aquello que tiene una forma profundamente aporética. Volveremos sobre ello más adelante. Lo que interesa destacar ahora es la necesidad de problematizar el propio discurso de la filosofía política, no para eliminarlo o superarlo sino para volverlo a pensar desde un «pensamiento sustraído a la fascinación lógica de las conclusiones, refractario a las disoluciones, proclive al enredo y a la contaminación»<sup>17</sup>. Esta postura no deja de encerrar, desde nuestro punto de vista, ella misma sus propias aporías, pero puede marcar el camino para pensar lo político de otra manera, para pensar la misma posibilidad de representación de lo político.

## 2. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE REPRESENTACIÓN DE LO POLÍTICO

Desde la crítica postestructuralista de la ideología de la representación podemos asumir que una representación nunca es un modelo imitativo de lo real, sino más bien una formulación imaginaria de las relaciones que el sujeto tiene con sus condiciones reales de vida. El problema deviene cuando constatamos que el sujeto actual se mueve en la imposibilidad de ubicarse en un espacio absolutamente inabarcable y por tanto se siente incapaz de hacer una representación de la red multinacional, descentrada y global en la que nos encontramos: somos incapaces de situarnos como sujetos en el lugar que ocupamos, la dirección que ha de tomar nuestra vida, y sobre todo cuál es la meta. Esta carencia de mapa de la realidad deja al sujeto inerte o con un movimiento puramente compulsivo que sólo puede encontrar la dirección del consumo. El impedir imaginar un mundo más allá de la homogeneidad y estandarización global forma parte de esa misma visión estandarizada que impide ver las diferencias y contradicciones que se dan a escala global transmitiendo el triunfo absoluto de la estandarización.

Que esta forma de entender la representación es eficaz lo pone de manifiesto el hecho mismo de la convicción que los habitantes del «mundo civilizado» tienen de vivir en una sociedad postindustrial donde ha desaparecido la producción en el sentido más clásico y en la que se han disuelto las clases sociales` como una forma de

representarse a sí mismos en un determinado sistema que es inasible en sí mismo, por inabarcable (y sobre todo inmodificable). La representación, pues, se mueve en el plano de lo imaginario.

Pero ninguna forma de representación es inocente o neutral, como los mismos nombres con que decimos las cosas («sociedad posindustrial», «sociedad de masas», «postmodernidad», «pluralidad de discursos», «globalización») porque todos ellos dejan la huella, la marca, de quien los nombra y desde donde los nombra. Por eso el panorama es bien distinto dependiendo del punto desde el que se mire. El nombre no es una mera descripción de caracteres comunes que tienen los objetos, su significado - dice Ernesto Laclau refiriéndose a la teoría antidescriptiva [vista de Saul Kripke](#)<sup>19</sup> - sino que en el nombre se construye el mismo objeto, su identidad. No hay un antes del objeto existente y un después del nombre; los rasgos descriptivos son elementos vacíos que sólo adquieren presencia cuando son nombrados, cuando son dichos en un determinado discurso. Esto es esencial para el pensamiento de la política, pues si el proceso de nominación es el que constituye el objeto como representación, entonces ese proceso permite su rearticulación, y por ende, la posibilidad de pensarlo de otra manera y al mismo tiempo nos indica cómo es la forma de representación-abstracción que tiene su base material en el modelo del pensar, de abstraer, en las sociedades capitalistas contemporáneas.

Si la representación de lo político se puede abordar como la manera de imaginar los lazos del sujeto con el todo social y el lugar que ocupa y desde el que actúa (o no), la forma de llevarse a cabo en las sociedades del capitalismo productivista vendría dada por lo que Marx teorizó en el libro 1 de El Capital como «fetichismo de la mercancía» que actúa como el elemento que media en todas las formas del pensar en este sistema. Como sabemos, Marx utilizó este concepto para desmontar el supuesto carácter natural de las relaciones económicas en el sistema social del trabajo que produce mercancías poniendo en evidencia su sentido puramente histórico, pero su alcance va más allá de del ámbito puramente económico.

En este texto Marx señala que el valor de una mercancía, que es producto de una red de trabajo social, adquiere en el mercado la identidad de otra cosa: el dinero. Pero éste no es sino un elemento más de las relaciones sociales y al adquirir la representación del valor de la mercancía se produce un desplazamiento metonímico del valor de la mercancía identificado con uno de sus elementos, como si éste fuera su valor natural, con independencia del resto de los elementos, produciéndose una relación de equivalencia entre elementos dispares ocultando el trabajo y el tiempo social que hay detrás. Por otra parte la mercancía no adquiere su valor ni del valor de uso, ni del contenido de la determinación del valor, sino de la forma «mercancía» que:

refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global

como una relación social entre los objetos existentes al margen de los productores<sup>20</sup>.

De ahí la abstracción que la relación conlleva y el elemento fetichista, místico, que supone esa apariencia de equivalencia entre mercancía y valor dinerario y el carácter objetivo de ese valor «al margen de los productores».

Lo interesante de este análisis, desde nuestra perspectiva, es la manera en que el fetichismo de la mercancía puede actuar como idea-madre que sirva para entender las formas de representación de este sistema y el modelo específico de subjetividad que genera. Se puede interpretar tal forma como un paradigma en el que se inscriben los problemas y las respuestas que se dan dentro de ese ámbito, pero huyendo de todo determinismo: no es que una cosa lleve a la otra, sino que tal modelo actúa como el marco de referencia y da las pautas de por dónde van las cosas. El fetichismo de la mercancía es un modelo de abstracción que se da en el ámbito de las relaciones reales de los individuos, y es de ella de donde obtiene su antecedente y su lugar originario la abstracción filosófica de la representación (sin que el origen implique fundamento esencial): se puede hacer la abstracción filosófica (en este caso de las categorías de la razón universal) porque tal abstracción ya se da en el mundo real del intercambio de mercancías.

Ahora bien la efectividad del mecanismo reside en su falta de reflexividad, pues si el funcionamiento efectivo del intercambio fuera manifiesto, perdería su poder de seducción y se disolvería como tocado por la vara de la realidad. Para Zizek<sup>21</sup>, en esto consiste la realidad como ideología. Lo que pone en evidencia el análisis de la ideología es que ésta no es un máscara de lo real que ocultara la auténtica realidad tras ella a fin de mantener el poder dominante de un grupo (lo que no sería sino una versión light de la misma), sino más bien el hecho de que la realidad no puede reproducirse sin esa representación ideológica, que es tan real como la realidad misma de la que forma parte, pues el conjunto de creencias y representaciones que constituyen la ideología actúan en lo real y le dan cuerpo, se materializan en las prácticas sociales y las materializa a su vez.

Fredric Jameson, en la estela de Guy Debord, considera que las formas de representación en la actual fase del capitalismo multinacional (Ernest Mandel) suponen una vuelta de tuerca en el modelo fetichista de abstracción pues se definen por la superficialidad, «insipidez o falta de profundidad» en la que los objetos ya sólo pueden ser representados como la imagen de lo que son sin que haya ningún referente objetivo, real, al que remitirse, pues todo es convertido en puro simulacro (son la copia exacta de un original que nunca existió, dice Jameson), dando lugar a una «mutación más fundamental del mundo objetivo en sí mismo - convertido ahora en un conjunto de textos o simulacros y de la disposición del sujeto»<sup>22</sup>.

Concebir las formas de vinculación social como una cultura del simulacro, en la que todo es convertido en mercancía y ésta tiene un poder casi omnímodo sobre la vida de los hombres, y donde la apariencia es la única manifestación de lo real, puede

ser una buena forma de decir dónde estamos, siempre y cuando no le demos la vuelta al argumento para convertirlo en la búsqueda de la auténtica realidad que se esconde tras el simulacro, pues ello podría degenerar en la postulación esencialista de una auténtica sociedad ordenada y no alienada que no puede ser sino una aspiración ideal a un modelo inexistente (aunque tenga su función como aliento utópico).

De la misma manera, también, la consideración meramente especular y simulada de las condiciones sociales en las que nos movemos en el momento presente puede correr el riesgo de ocultar ella misma unas condiciones que sí que son reales. Esto es, si detrás de las imágenes no hay sino imagen, mero juego especular ¿cómo representar lo real de unas condiciones de exclusión o conflicto que sí que existen? No creo que esa sea la intención del famoso texto de Debord La sociedad del espectáculo en el que se inspiran estas interpretaciones, sino más bien poner en evidencia las consecuencias de un pensamiento sumiso a las formas de una sociedad mediada por las imágenes en donde no es que haya una simulación de una hipotética realidad en sí, sino un falseamiento de las apariencias mismas que constituyen la única realidad representable, es decir, sin esa construcción, no es concebible realidad posible como decíamos más arriba.

Esta posición, empero, puede hacernos caer en la imposibilidad de la crítica, como señala Jameson: se esté a favor o en contra, se está dentro de este modelo, cualquier modo de pensar cae dentro de la cultura del simulacro y actúa ideológicamente. ¿Cómo escapar pues de este círculo vicioso? El mismo Jameson ve alguna salida en la renuncia de representaciones totalizadoras, que ya son imposibles, pero sin que ello impida la búsqueda de un nuevo modelo de representación que capte los límites y también las posibilidades de una praxis que tenga en cuenta estos límites, y lo que es posible representar así como lo que queda fuera como irrepresentable. Pero también estableciendo las condiciones de representación de aquello que se oculta y que no es mera imagen, sombra o simulacro, sino que actúa en lo real con la fuerza de lo reprimido (oculto).

[¿Cómo afecta esto a la representación posible de lo político?, ¿qué es lo que no se deja representar de lo político en la filosofía política? Volvamos de momento a Esposito. Para el italiano, el problema estriba en la relación misma que la Filosofía Política mantiene con su objeto: la política. La Filosofía Política sólo puede plantearse los problemas de la política en los términos de su propio discurso interno, «en el lenguaje del método, del medio y del fin: la realización el orden, del mejor régimen, de la utilidad colectiva»<sup>23</sup>. Es decir, como decíamos anteriormente, la Filosofía Política sólo puede dar respuesta a los problemas que ella misma genera, se retroalimenta de su propio objeto presupuesto. Y este objeto es la representación de la política como orden. Incluso cuando se plantea el conflicto lo hace en el sentido del conflicto por el orden, dentro del orden presupuesto, como camino hacia el orden esperado, o como ruptura de un orden establecido.](#)

[La razón de este hecho - continúa Esposito - se encuentra en la imposibilidad de representar el conflicto dentro del aparato categorial de la Filosofía Política pues es](#)

«el conflicto lo que niega la representación, en el sentido de que es irrepresentable». Si, como señalábamos, antes toda representación se mueve en el plano de lo imaginario según un discurso propio, el imaginario categorial de la filosofía política no puede contemplar el conflicto como tal pues se mueve en parámetros de no contradicción en los que no cabe el carácter antinómico de lo político por la propia definición de los contenidos de la filosofía política que recogíamos anteriormente de Bobbio: el gobierno ordenado, la fundación o la esencia de la política. Y sin embargo la política, o mejor lo político<sup>24</sup> es con flicto y con su negación lo único que conseguimos es perder la posibilidad de captar la especificidad de la política realmente democrática. Pero hay más, y es que el conflicto mismo está presente, aunque no representado, en la misma Filosofía Política desde el momento en que en ésta hay una lucha continua entre los deseos de llevar a la práctica las grandes ideas de Justicia, de Bien, o de Orden y el reconocimiento de su imposibilidad, porque la realidad siempre se resiste a ello. Su carácter trágico deviene porque no puede, sin embargo, renunciar a esta tarea que se constituye en su razón de ser, su origen y su finalidad'. De una forma o de otra en toda la historia de la filosofía política, el alma irreductiblemente antinómica de lo político está ausente de la representación.

La conclusión de Esposito, sin embargo, nos parece excesivamente postmoderna (por decirlo de alguna manera) en el sentido de que considera la polis como el «lugar en el cual se confrontan sin descanso - ni éxito - dos violencias opuestas: aquella originaria, de lo que Heidegger define como «lo predominante» y la otra, activa, de aquel - el hombre - que voluntariamente la combate en el vano intento de someterla»<sup>26</sup>. Este doble flujo de expresión de lo conflictivo, de la violencia, que se da en lo político y que, según nuestro autor supone la mirada de la finitud humana que somete con su determinación el discurrir de la polis, nos puede llevar a un callejón sin salida, pues si por una parte la filosofía política clásica no es capaz de representar el conflicto sino bajo la forma del orden (y por tanto de su disolución), y otra Filosofía Política (la filosofía de lo impolítico, la denomina él) no puede sino quedarse en la imposibilidad de salir del círculo de la violencia, pues cualquier salida implica también una forma de violencia, lo único que queda es el silencio, la constatación de la imposibilidad de la representación posible de lo político, del conflicto, y, por tanto, la imposibilidad de ensayar una práctica que lo haga vivible sin que se desintegre la comunitas, un vivir en común.

Si bien es cierto que una salida en falso de los vacíos de representación y una negación del conflicto sólo ocasiona la imposibilidad de pensar las formas del malestar contemporáneo de lo político, un pensamiento del vacío absoluto, de la absoluta alteridad (como movimiento pendular del horror pleni) tiene el riesgo de caer en la inacción y el silencio, en la totalización de la Nada (que no deja de ser otra forma de totalitarismo).

Por ello, intentaremos proponer otra salida más moderna (también por decirlo de alguna manera) de representar el conflicto sin disolverlo ni negarlo. Es aquí donde encontramos una ayuda en el modelo que el análisis freudiano propone de enfrentarse al conflicto.

### 3. LA MIRADA ANALÍTICA SOBRE EL CONFLICTO

En lo que acabamos de formular se presenta la primera paradoja de esta postura, ¿Freud moderno? ¿No es el descubrimiento del inconsciente uno de los pilares de la liquidación y superación de la modernidad y la base de los discursos de la postmodernidad? No faltan razones para esta afirmación, pero también hay otras perspectivas que no pueden pasarse por alto, pues en cuanto pensamiento que critica una determinada forma de sujeto y que impone una reflexividad sobre el mismo (aunque sea para exponer los límites y fracturas de ésta) no puede ser ajeno a la tradición crítica de la modernidad. Una modernidad descentrada, no fundante, que sabe de la fragilidad de una racionalidad que ya no puede ignorar lo otro de la razón, que ha puesto sobre la mesa los demonios internos y los discursos hegemónicos para el control social y que entiende al sujeto más como «sujetado» (sub jectum) que como dador de sentido, y que a pesar de que comprende que los «grandes relatos» no pueden curar a la modernidad de sus males, se resiste a disolverse en la ironía privada, el esteticismo, el cinismo distante, o el imperio del todo vale.

Tenemos que hablar, pues, de una modernidad ambigua, con más sombras que luces, cuyos objetivos tienen que ser vistos desde una perspectiva diferente, con un horizonte que no puede suponer ya el cumplimiento de un proyecto cerrado que englobe al todo de lo real. Pero si el límite de la modernidad se expresa en la imposibilidad de cumplimiento de su horizonte, eso no implica necesariamente el cierre de algunos de los contenidos y valores que la inspiran pero reformulados para que se adecuen a los tiempos presentes. Es en este sentido en el que podemos considerar a Freud un moderno, un crítico de la modernidad

[En esta tarea no está solo. Hay toda una constelación de autores que circulan por la mittle Europa y que, sin pertenecer al ámbito puramente del pensamiento, son testigos de esta fractura de un mundo que como decía Hannah Arendt «ya no es un hogar». De lo que hablan es precisamente de la crisis de la modernidad, aunque en el momento en que la mayoría de estos autores escribe, lo peor está aun por venir. En su diagnóstico de esta crisis tratan de la incapacidad del ser humano \(al menos en occidente\) de organizar un mundo con justicia; de la debilidad del lenguaje para nombrar un mundo de sentido único, su imposibilidad para decir un mundo de realidades que no puede ser acogida en las categorías lingüísticas \(recordemos la famosa Carta de Lord Chandos que Hofmannsthal escribe ya en 1902\). Exponen la renuncia del sujeto a ordenar una realidad que cada vez se escapa más al lenguaje conocido, pero que no puede eludirla, mientras que al mismo tiempo se descubre la existencia de esa «otra escena» en la que se juega mucho de lo que somos. Como señala Claudio Magris lo que estos autores muestran es «la ausencia de cualquier centro de valores y punto de referencia, y también el ocaso del individuo y al mismo tiempo la ilusión de eludirlo pero también de aceptarlo; la disolución de la plenitud de sentido y de la consiguiente posibilidad de narrarlo»<sup>27</sup>.](#)

Viven la nueva civilización industrial dispersos en la fragmentación y el desorden social de las ciudades modernas, y pretenden como Joseph Roth «dibujar el rostro del

tiempo», de un tiempo que está en descomposición pero que a la vez manifiesta ya los signos de un porvenir que no se augura más feliz. Todo rostro es máscara que muestra y oculta, y Roth en sus relatos y especialmente en los textos periodísticos da testimonio de esa doble realidad. Acercándose a los espacios cotidianos (las plazas y calles de Berlín, los lugares de diversión, los centros comerciales o los barrios de los emigrados del ost) toma el pulso de una ciudad, la nueva arquitectura, los espacios públicos y las formas de vida impuestas por el progreso técnico y la velocidad intentando ir más allá de lo que aparece [para desvelar su significación social y la red simbólica que subyace y se manifiesta en ellos. Roth es quizá uno de los que mejor dibuja el rostro de este tiempo: la desolación de la civilización eficientemente organizada que conlleva inevitablemente la fragmentación y la jerarquización que ni siquiera pretende ocultarse o justificarse como lo muestra la metáfora del Hotel Savoy; el falso esplendor de una cultura que sólo puede mantenerse a base del adormecimiento que el espectáculo genera 21.](#)

Freud se encuentra en esta constelación, como decíamos antes, precisamente por su interés en buscar la verdad del sujeto imbricado en la crisis de ese fin de siglo, que no es sino el sujeto de la modernidad, y la novedad de su discurso nos remite a la búsqueda de su verdad no en las acciones que voluntariamente hacemos o en las intenciones que manifestamos o en las razones con las que justificamos nuestras actuaciones, sino, como ya sabemos en esa otra escena, en el otro rostro del tiempo que nos habla con un lenguaje que no entendemos, que no podemos decir, pero que se nos impone con una potencia que somos incapaces de dominar, que se inscribe en el sufrimiento del cuerpo y en el malestar en una cultura.

El camino de la búsqueda que Freud inicia va por unos derroteros bien alejados de la ruta trillada de los hombres (como decía el viejo poema parmenideo) y aunque no sea la Verdad revelada la que nos espera al final del camino, una verdad totalizadora y resolutoria de las contradicciones del ser, sí es la búsqueda de una cierta verdad, o mejor, de un compromiso con la verdad sin «mala fe», sobre el conflicto presente en el sujeto y que no es escindible del malestar que supone vivir en la cultura. El reconocimiento del conflicto inherente no sólo a la vida psíquica de un sujeto que de por sí es roto, sino también en la misma vida social, es una manera de articular modos de vida y vínculos comunitarios que puedan convivir con él sin caer en el derrotismo de una ananké fatalista que condenaría inevitablemente la vida de la polis al poder de los de siempre, a la exclusión y a la violencia. Si el conflicto es inevitable lo que no lo es la manera de articularlo en posiciones diferentes de las dadas. El problema, pues, residiría en la manera en que se modula el antagonismo para que no sea máscara de un discurrir que se da en otra escena que no se puede o no se quiere ver, lo que hace que retorne en una versión distorsionada y en muchas ocasiones explosiva como demuestran los acontecimientos.

Pero si la búsqueda de la verdad fluye por el reverso de las políticas institucionales y la trama que éstas ocultan, hay que tener mucho cuidado de no derivar en el fundamentalismo de los orígenes, en el esencialismo ontológico. No se trata de des-velar (levantar velos) una supuesta verdad oculta en el palimpsesto de lo

real que estaba allí desde el principio y que no habíamos visto, o que se había olvidado pensar, y cuyo sentido nos daría la clave de todo lo que existe y sería el fundamento de lo presente, pues ello nos dejaría el análisis en una mera hermenéutica de la subjetividad que no se cuestiona el mismo origen. El mito de los orígenes es tan «mítico» como el de la racionalidad de lo real.

Mirar en los orígenes no es preguntar por cuestiones de legitimidad: lo originario es lo que está primero, no lo que fundamenta o justifica. El sentido de lo que ocurre no tiene por qué encontrarse sólo en él, sino que, como muestra la experiencia analítica, el hablar del origen se hace desde una posición del presente que necesita creer y crear ese origen. El origen es una representación, en este caso escénica, en la que se recrea, imagina, ensueña una verdad que es la que el sujeto se puede permitir, y que a la vez estructura su condición vital. Por ello, al mirar el origen lo que se descubre no es sino un lugar vacío, no un espacio lleno, un ser, una historia<sup>29</sup>.

Esta búsqueda, empero, no es una búsqueda inútil, un error, sino que ella misma es la mediación necesaria para la constitución del sujeto autorreflexivo que busca la verdad de su deseo. Pero ese sujeto sólo puede advenir (reconstruirse, hacerse) cuando se haya disuelto el yo imaginario, máscara de un rompecabezas ilusoriamente completo, y se haya reconocido en sus conflictos y en su lucha por vivir con ellos<sup>30</sup> por medio de la experiencia analítica que no puede ser contemplada, como dice José Miguel Marinas, ni como una adaptación a los mandatos de la norma social, o una liberación de las pasiones más primitivas como expresión del auténtico ser, pero tampoco una reconciliación o suspensión de las mismas, sino como la apertura a la tarea (ética) de discernir en un diálogo desigual (analista/analizando) sobre el deseo que nos habita<sup>31</sup>. De alguna manera éste puede contemplarse como una nueva versión del mandato kantiano de la autonomía, descargado de todas las precondiciones que el sujeto liberal le imponía, y que sale de la crisis de la modernidad de la que el mismo Freud es uno de sus catalizadores, como un esforzado trabajo más que nada de reconocimiento del límite.

Estos conflictos no son sólo producto de la «novela familiar», y ni siquiera ésta se encuentra encerrada entre las cuatro paredes del hogar porque la conflictividad interna no es ajena al sistema de representaciones, al modelo de valores, a las formas descantes y las expectativas que el sistema socio-político establece. De ahí la conexión entre lo de dentro y lo de fuera; el exterior no es simple existencia externa sino que deja su marca en la construcción de la subjetividad y la vivencia del malestar, a través de una interiorización en la que el sujeto tiene que integrar y reproducir el modelo que lo ha configurado. Pero esa configuración no es pasiva ni compacta porque el sujeto está traspasado por las heridas de su escisión, de su ser de deseo, de lenguaje que dice y oculta, y de su ser mortal, que lo van dibujando con una lógica que no es la de la identidad.

Los discursos sociales al uso intentan domesticar este malestar para darle un sentido y acoplar al sujeto desajustado a unos parámetros en los que tal desencaje o bien se oculte o sea trasladado al margen del todo civilizatorio. De esta manera la

cultura intenta suturar esas heridas mediante mecanismos de control (mercado, consumo, espectáculo, diversión o entretenimiento) que permitan la apariencia de un ajuste a lo que se postula como real que no deja de ser la fantasmagoría de un deseo insatisfecho y culpable<sup>32</sup>. Y éstos son los mecanismos que hay que poner encima de la mesa precisamente porque actúan como «poderes hipostasiados» incontrolables e indismontables, para ver cómo se han llegado a convertir en tales, cuál es el trabajo que hay detrás de esa ocultación. Pero no se trata tanto de buscar la auténtica realidad que se oculta tras estos dispositivos, desde el momento en que ya sabemos, como decíamos más arriba, que la realidad se construye también ideológicamente, y que intentar des-velar su Verdad sólo puede ponernos en evidencia el vacío de la misma, la ausencia de ser auténtico, de la realidad tal y como es. De lo que se trata es de ver cómo se han llegado a conformar estos mecanismos de control como una forma de huir de la estructura de nuestras relaciones sociales efectivas que como antagónicas y conflictuales no pueden someterse a la simbolización y que, por tanto, sólo pueden enfrentarse como solucionables en la fantasía de una sociedad feliz. Zizek lo formula así: «la única manera de romper el poder de nuestro sueño ideológico es confrontar lo Real de nuestro deseo que se enuncia en este sueño»".

Y la conflictividad de lo real no deja de dar síntomas: se manifiestan en la desafección de la política por parte de los ciudadanos de la que hablábamos al principio, en la crisis de legitimidad del Estado, y en definitiva, en lo que J.Miguel Marinas denomina síntoma comunitario porque recoge «la pervivencia y el incremento de formas comunitaristas, aquellas que ponen la verdad del vínculo social en los orígenes locales, en la tierra, o en la sangre» <sup>34</sup>, precisamente porque existe un vacío en la vinculación social por el desajuste entre el mundo institucional de normas y discursos oficiales y el de las formas de la vida cotidiana, así como por la reconversión del espacio público en un ámbito puramente de gestión que ha dado lugar a formas de vinculación que se consideran más seguras, porque ahora, realmente no se sabe muy bien qué nos une.

Una de las características que presenta el comunitarismo actual es el deseo de paliar o restaurar la seguridad perdida en una sociedad (la del consumo) que promete la omnipotencia a través de la posesión de bienes, y exige, al mismo tiempo, un individualismo competitivo que sólo puede realizarse mediante la desposesión del otro. Esto engendra una lucha continua no sólo entre los individuos, sino también en el interior del individuo consigo mismo por la imposición de un único modelo de vida (consumista) que niega la posibilidad de la emergencia de otras formas de ser y valorar<sup>35</sup>. De esta manera el síntoma comunitario aparece como una forma de manifestarse un malestar y de salir de esa violencia que impregna y articula la misma sociedad pero desde instancias prepolíticas que no hacen sino agudizar más la crisis y dar lugar a nuevos problemas, más que a solucionarlos.

Lo que vemos en el síntoma es un desplazamiento (¿interesado?) de la conflictividad real: la que genera la sociedad de consumo y las formas que adquiere el capitalismo mundializado, a una forma distorsionada de la misma: el enfrentamiento entre el nosotros étnico, cultural o religioso, y lo otro que está afuera y se presenta

como amenazante (cuando la amenaza la tenemos dentro). Lo que anuncia el síntoma es el cuestionamiento del mismo orden político de la modernidad que lo ha generado y que ahora no puede absorberlo so pena de disolución de la misma comunidad. De ahí que la forma de rebasar el síntoma pueda venir por la reformulación de la vida en común plural y en conflicto, y de un tipo de política que haga posible las nuevas comunidades<sup>36</sup>

Ahora bien, la posibilidad de poder pensar esta reformulación de lo político exigiría poder superar el miedo a la utopía, a lo que se puede perder si llega a realizarse la utopía, o dicho en términos analíticos, la dimensión del goce del síntoma (comunitario). Para tener en cuenta este aspecto hay que ver qué es lo que se piensa que se va a perder, a qué se tiene miedo, pero no porque tales cosas existan en el presente, sino porque son formas de bloquear la insatisfacción. F. Jameson considera que las formas del antiutopismo contemporáneo son ellas mismas utópicas (por eso sería una antinomia más de la era contemporánea), expresión de un impulso utópico que se ignora<sup>37</sup>, pues si al utopismo clásico (el socialismo) se le opone la realidad del mercado, éste no es sino otra idea utópica que pretende la armonización y el cumplimiento de la vida privada junto con el lineamiento de la justicia, la ley y el orden que domestiquen a la «bestia humana» por lo que tiene que presentarse con las mismas armas retóricas de la utopía. Pocos son los argumentos retóricos que puede presentar el mercado, cuando éste no es sino el espacio colonizado por el consumo que hace imposible cualquier atisbo de autonomía (del pretendido sujeto individual) que ya no es más que la respuesta a un reclamo publicitario; pero para que funcione necesita de un enemigo exterior más peligroso y amenazante: la utopía.

Superar el miedo a la utopía no puede tampoco convertirse en el reverso del mismo y volver a reivindicar una utopía totalizadora y resolutive de los conflictos, o una Arcadia feliz de un multiculturalismo de grupos cohesionados, sino en seguir el mandato del «atrévete a pensar» haciendo uso de la razón (crítica) y sobre todo de la razonabilidad que haga posible pensar formas de vida colectiva, y de crear un nuevo «imaginario político» <sup>33</sup>. Ello implica un nuevo modelo de lo político entendido como vehículo del vínculo social (en este orden de cosas las consideraciones de Claude Lefort pueden ser de gran interés), que no excluya el conflicto sino que pueda entenderlo como escenario en el que se articulan las luchas particulares, y por tanto como la radicalización de una democracia real y plural (tal y como proponen Mouffe y Laclau). Lo que puedan dar de sí estos modelos es una tarea que está aun por ver.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, J., Derivas del discurso capitalista, Málaga, Miguel Gómez, 2003.

BAUMAN, Z., En busca de la política», México, FCE, 2002.

BOBBIO, Norberto, Estado, poder y gobierno, México, FCE, 1994.

CASTELLS, M., La era de la información, vol. II, El poder de la identidad, Madrid,

- Alianza, 1998.
- DEBORD, G., La sociedad del espectáculo, Valencia, Pre-textos, 2002.
- ELSTER, J., Una introducción a Karl Marx, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- EsPOSIRo, R., Confines de lo político, Madrid, Trotta, 1996.
- Comunitas. Origen y destino de la comunidad, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- FREUD, S., El malestar en la cultura, Madrid, Alianza, 1997, trad. Ramón Rey Ardid.
- GAY, Peter, Freud, una vida de nuestro tiempo, Barcelona, Paidós.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos, Freud, crítico de la Ilustración, Barcelona, Crítica, 1998.
- HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1992.
- El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1993.
- Ciencia y técnica como «ideología», Madrid, Tecnos, 1997.
- JAMESON, F., El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, Barcelona, Paidós, 1991.
- Las semillas del tiempo, Madrid, Trotta, 2000.
- LACLAU, E. Y MOUFFE, Ch., Hegemonía y estrategia socialista, Buenos Aires, FCE, 2004.
- LEFORT, C., La invención democrática, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- MAORIS, C., Lejos de donde, Navarra, EUNSA, 2003.
- MANIN, B., Lo principios del gobierno representativo, Madrid, Alianza, 1998.
- MARINAS, J. M., El síntoma comunitario: entre polis y mercado, Madrid, A.Machado, 2006.
- La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis, Madrid, Síntesis, 2004.
- La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo, Madrid, A.Machado, 2001.
- MARx, K., El Capital, Madrid, Siglo XXI, 1975.

- Manuscritos económico filosóficos, XXII, Madrid, Alianza, 1985, trad. F. Rubio Llorente.
- MCCARTHY, Thomas, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Madrid, Tecnos, 4.a ed., 1998.
- MOUFFE, Ch., El retorno de lo político, Barcelona, Paidós, 1993.
- MUÑOZ, J., Figuras del desasosiego moderno, Madrid, A.Machado, 2002.
- QUESADA, F., «Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político», en F.Quesada (ed.), Siglo XXL•¿un nuevo paradigma de la política, Barcelona, Anthropos, 2004.
- RAYNAUD, Philippe y RIALS, Stephane (ed.), Diccionario de Filosofía Política, Madrid, Akal, 2001.
- ROZTICHNER, L., Freud y el problema del poder, Buenos Aires, Losada, 2003.
- VALLESPÍN, F., El futuro de la política, Madrid, Taurus, 2000.
- ZIZEK, Slavoj, El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI, B. A.

# Modernidad y posición filial

IGNACIO GÁRATE MARTÍNEZ\*

«Las gomitas son agresivas de nacimiento. Por eso me gustan los paquetes atados con bramante.»

«Hay una noche con olor a tempestad, aun estando estrellada, que hace que nos preguntemos: ¿Estará la tempestad sobre las estrellas?»

Ramón Gómez de la Serna (Greguerías Completas)

## 1. NACEMOS SOLOS

La noticia de la muerte de Gila me propinó en su momento un boinazo en la sonrisa; el paleta ingenioso no me hacía reír, tenía un deje triste y profundo, detrás de la bastedad aparente del acento, que me regocijaba de continuo sin que nunca llegase a romper la carcajada. Decía por ejemplo: «Cuando yo nací no estaba mi madre en casa...». Cuando nací yo tampoco, no estaba ni yo para contarlo porque nací solo, como todos nosotros, seguro que ayudado por multitud de brazos y de voces, estirando lo enjuto de mi cuerpo indefenso, ya limpiando ya asiendo, intrusión por agujeros en busca de flemas o de grasas o residuos asfi xiantes de líquido amniótico, pero solo y cortado de mi hermano gemelo placentario<sup>2</sup>.

El nacimiento del hombre es una segregación primigenia: rompe con la razón biológica que nos hermana con la placenta, en favor de la fraternidad de los seres hablantes. Esta inversión de los órdenes de importancia de la biología y de la palabra, nos excluye definitivamente de nuestro propio origen, aunque nos deje un estigma umbilical en el cuerpo, que Freud reconoce y sitúa como límite luego, en el ombligo del sueño<sup>3</sup>. Perdemos, al nacer, el contacto real con el cuerpo biológico, y es el ombligo, estigma de esa pérdida, el límite de la representación tras la cuál sólo hallamos locuras del cuerpo desperdigado.

Nacemos solos, incluso se nos dejaba dos o tres días sin comer tras el parto, purgando el cuerpo, so pretexto de expulsión de meconium, en un estadio de margen que es un rito de paso del ser biológico al ser de palabra. Para ser de palabra hay que destaponar los agujeros<sup>4</sup>.

## 2. CUESTIONES DEL CUERPO

Hay una verdadera cuestión del cuerpo que nutre la diferencia de nuestras civilizaciones, del cuerpo real inefable, al cuerpo mítico (de las «cervicales de la rodilla» a las «triplicales de la columna» que dice algún paciente popular e imaginativo), pasando por el cuerpo místico en donde lo mítico del cuerpo se

desdibuja con el trance (como molestia necesaria), para indicar un más allá sin objetos, un vacío que ningún cuerpo podrá colmar. Con esta experiencia y su relato Teresa consigue separar la experiencia del yo de la del sujetos con el cuerpo de por medio, pero un cuerpo diferente de aquel que la Escolástica decía «el enemigo del alma», un cuerpo erótico, henchido de deseo, engañado y obtuso, pero con cada molécula, grano de trigo encarnado de verbo, cuerpo almado y no culpable o desalmado, apuesta incógnita de un encuentro por venir, que con estruendos y algarabía se ambla6 en el ocaso del orgasmo, como una mueca irrisoria de ese gozo imposible y tan ansiado.

Y es que se habrá de mover mucho el cuerpo para extraerlo de ese templo envolvente de la madre que sin tocarnos nos baña en un riego continuo de palabras, nos teje un mundo de representaciones que conforman mi piel y mis entrañas y es mi cuerpo de sujeto una mentira si no me quedo «asujeto»' por el borde que sea al escollo del cuerpo de mi madre.

El psicoanálisis del siglo pasado se vengó algunas veces del declive de la función paterna haciendo de la figura de la madre y por extensión de la de la mujer, una hendidura perversa, una efusión volcánica, mordiente, ardiente y destructora, en una palabra una culpable eficaz que se había de matar, in efigie al menos, si se quería alcanzar una liberación subjetiva... Se confundía de este modo la necesidad de «matar al niño o retoño del deseo de la madre en nosotros mismos»8 con la ilusión de matar o de romper con la tiranía del deseo de una madre, como si nos pudiésemos destejer el cuerpo de las palabras con las que nuestra madre lo meció, lo armó: ¿Qué quedaría al cabo? De amor o de odio, las palabras con las que una madre nutre su deseo y nos engendra, son la tesitura y el límite de nuestra propia voz, nuestro acento y el mote que nos nombra definitivamente y con más ardor que cualquier apellido. No hay que olvidar que la madre es mujer y la mujer mediadora, indispensablemente mediadora del deseo del hombre.

Acaso la decadencia de la función paterna que se anunciaba en los albores del psicoanálisis y contra la cual Freud quiso salvar al padre, sacarle de su humillación e inventarle un Alejandro de leyenda, se debiese, al menos en parte, a esa dificultad de las mujeres para volver a serlo tras la maternidad.

La contemplación por la mujer de su propia maternidad instaura en su deseo un dragón potente y ' cuyo gozo sólo se puede cambiar por el que le brindó su hombre haciéndola mujer. Muchas veces la amargura angustiada que nutrió nuestra infancia de mujer es más fuerte, tiene una intensidad deleitable, cuya presencia nos tranquiliza, hay mujeres que sólo pueden vivir bañadas en angustia, como en una coraza protectora y que se pierden y sienten pánico ante una oferta de amor apasionado o apacible, pero abierto a condición de renunciar a esa angustia en la que se refocilaban desde siempre como en un gozo mortífero.

Hombre o mujer no son estados definitivos, se construyen uno y otro dependiendo el uno del otro: hace el hombre a su mujer brindándole gozo y ésta le da su virilidad

porque le reconoce como su hombre. Este ideal de arco de alianza amoroso, como apertura a la creatividad de la pareja, fracasa hartas veces y el padre se queda sin ley porque la madre la mofa y descalifica, imponiendo tras las apariencias la tiranía de la suya. Es muy fácil confundir a la mujer con la madre porque ambas son mediadoras, pero nunca de lo mismo. La mujer, como esposa es mediadora del acceso del hombre a su deseo, como madre es mediadora del acceso de su retoño a la ley del padre; no puede elegir ni el lugar ni el momento de su ejercicio, por eso la dialéctica mujer/madre produce estructuras muy diversas a través de sus diferentes avatares en torno a la integración de la ley.

### 3. MUJER DESMADRADA

Una viñeta clínica nos muestra con mucha claridad la diferencia entre mujer y madre y su función de mediación e incluso podemos decir de «interpretación»: Jesús tiene más o menos treinta años, cuando su madre recibe una invitación a una boda; acude ella al banquete con su hijo y unos amigos de éste. En la mitad de la cena la madre se acerca al grupo en el que se encuentra su hijo y le dice:

Se han quedado sin vino.

A lo que éste responde:

-¿Qué me tienes que decir tú a mí, mujer? Todavía no es mi hora.

Su madre, ¿La mujer?, se acerca a los sirvientes y les dice:

¡Haced lo que él os diga!

El hijo:

[-Coged lo que hay en aquellas vasijas y llevadlo al intendelo.](#)

Lo primero que nos puede extrañar en esta escena es el hecho de que, a pesar de su denegación precedente «no es mi hora», Jesús les indique algo a los sirvientes, en vez de seguir con su lógica diciéndoles por ejemplo: «lo siento, esto no va conmigo». Pero lo que me parece más importante y ejemplar en el aspecto clínico es la construcción de la frase: «¿Qué me tienes que decir tú a mí, mujer? Todavía no es mi hora.» En primer lugar, porque el hijo se dirige a la madre sin mencionar su relación de filiación y remitiéndola a su estatuto propio de mujer; en segundo lugar porque en el preciso momento en que llama «mujer» a su madre, porque ha llegado la hora de separarse de ella, lo niega, como con repentina añoranza y de la manera más clásica que nos enseña el freudismo: «no es mi hora». Basta con suprimir la negación para reconocer inmediatamente el contenido de la interpretación que nos ofrece el significante «mujer» allí donde se pudiese haber dicho «madre». La confirmación nos llega de inmediato y según lo previsto por Freud: Jesús actúa de acuerdo con la afirmación «es mi hora», que la forma denegativa no consigue ocultar, dándoles a los sirvientes las indicaciones oportunas.

Se trata, para el hijo, de ese tiempo presente en el que su madre ya no será su madre, tiempo que se cierra cuando al pasar al padre, Jesús le devuelve un hijo.

Por eso la denegación se vuelve muy clara si reorganizamos el texto en función de la causa: puesto que mi hora (no) ha llegado, nada (de lo que reúne al hijo con la madre [Mt. 10, 35-37 y otros]) puede ya existir entre tú y yo, mujer. Y si desplazásemos la negación devolviéndole a su lugar significante, nos quedaría: nada (no) entre tú y yo mujer, ha llegado mi hora.

Podemos pensar que es precisamente lo que oye María, quien asumiendo su destitución de la posición de madre efectúa por última vez su mediación como tal, no teniendo en cuenta la negación del enunciado de su hijo como si la interpretase, y diciéndoles a los sirvientes que hagan lo que él diga. En el momento en que Jesús llama «mujer» a su madre, para negar que su hora haya llegado, es cuando realiza la apertura al tiempo de su presente como hijo porque destituye a su madre como función. Lo dice cuando no lo sabe todavía, pero en la escritura de su historia esta hora llegada sin que él lo sepa, formará parte de la cuenta de sus signos.

Jesús, más allá de su denegación y porque se ha abierto su presente, es decir, porque su hora ha llegado efectivamente, dice las primicias de un acto en donde lo que cuenta no es tanto el contenido como su integración en un orden numérico, no se trata en absoluto del rasgo único de un ser (einziger zug), sino del trazo unario de un acto"

Sin embargo, también vemos con claridad que, para que esta mediación se efectúe, para que el hijo tenga acceso a la ley del padre, tiene que aceptar una madre perder su estatuto, perder al hijo, renunciar a poseerle, y reanudar su andadura de mujer midiendo con su hombre la distancia o la posible alianza entre su placer y su gozo, renunciando en cualquier caso a gozarse con la carne de su carne.

#### 4. MODERNIDAD ANÓMICA

La idea de la ley, la necesidad de la ley o el fracaso de la autonomía (la ley en sí misma), la cuestión de la prohibición del incesto, nos lleva a cuestionar la modernidad y aquello que la estructura, diciendo con Jean Baudrillard que:

como no es un concepto de análisis, no existen leyes de la modernidad, sólo rasgos. Tampoco hay teoría, sino una lógica y una ideología de la modernidad. Como moral canónica del cambio, se opone a la moral canónica de la tradición, pero también se cuida mucho de los cambios radicales. Es la tradición de lo nuevo. La modernidad es el síntoma de una crisis histórica y de estructura con la que se vincula. Incapaz de analizar la crisis, la expresa de manera ambigua, en un continuo vanguardismo que es huida. Funciona como idea de fuerza y como ideología maestra, sublimando las contradicciones de la historia en los efectos de civilización. Convierte la crisis en un valor, en una moral contradictoria. Así, como idea en la que toda

una civilización se reconoce, asume una función de regulación cultural y se reúne subrepticamente por esa vertiente con la tradición 12.

En nuestra situación española, la modernidad, que muchos dicen postmodernidad por coincidir con el ocaso del franquismo, es un cambio radical de la cultura de estraperlo a la cultura de consumo, en donde el individualismo, el escepticismo, la ironía y la parodia, ridiculizan cualquier intento de referencia ética, oponiendo «la ley del deseo» (Almodóvar) a la coincidencia progresiva del campo de la ley con el del deseo. Referida a nuestra doctrina psicoanalítica, la modernidad es un intento estético de vérselas con la castración sin asumir la pérdida que implica, al afirmar que está todo perdido de antemano. Queda el cariño de la camaradería, la complicidad de la tolerancia, el optimismo desesperado del final de la historia. Por eso se podría pensar que la postmodernidad, máscara de un estetismo sin creencia, acción que rehuye cualquier ilusión de consistencia que le pudiese conferir la calidad del acto es, bajo sus zalemas y arrumacos estetizantes, la expresión más cumplida del triunfo de un amor apasionado y pasivo por una madre cuya omnisciencia nos devora. El Oscar Wilde de «la Esfinge» sería entonces un icono precoz de la postmodernidad. Jardiel Poncela, Muñoz Seca e incluso Albiñana (en la política celeste) la versión humorística, irrisoria e hispana. La postmodernidad sería en suma el nombre culto y acaso presuntuoso de nuestra sociedad depresiva.

Al rechazar la referencia a una ley, la modernidad se priva de cualquier posibilidad de subversión creativa, sólo transgrede y se fija y conforma con una moral utilitaria: ¡Ay de aquellos a quienes invade el sentimiento de su propia inutilidad! No son ni serán nunca modernos.

## 5. MODERNIDAD Y CUERPO DESALMADO

La modernidad es el triunfo del cuerpo de la realidad, no digo del cuerpo real porque el cuerpo real no es un desalmado y el de la realidad sí. El cuerpo oscuro, el cuerpo íntimo, el meollo del cuerpo se puede ver ya, según dicen, gracias a la imaginería médica y aún más, los avances espectaculares de las neurociencias y de la ingeniería genética, nos confunden a veces y nos llevan a mezclar la filosofía, o sea la capacidad de pensar los fenómenos científicos para ordeñarles la parte de verdad que nos brindan, con los resultados de estas disciplinas que no pretenden en modo alguno proponernos una filosofía cibernética del sujeto humano. Así para la ilusión postmoderna, el descubrimiento de la «tirosina hidroxilasa»<sup>13</sup> o la primera secuencia del genoma humano es algo así como el kern unseres wesen que decía Freud y que podríamos traducir por el meollo del ser.

No funcionan así las cosas y el tiempo y la experiencia nos han de permitir que situemos los puntos de encuentro y divergencia entre las representaciones del cuerpo que instauran las neurociencias y las nuevas tecnologías y las certidumbres subjetivas en cuanto a la verdad del deseo<sup>14</sup>... Mientras tanto tenemos que saber cuán iluso sería pretender que la verdad de las unas anula o contradice la de las otras: son senderos dispares<sup>15</sup>

Sin embargo, las consecuencias de los descubrimientos de las nuevas tecnologías abren un mundo de posibilidades cuyos bordes o límites no han sido todavía dibujados por una «moral práctica». Son muchos los que solicitan del psicoanálisis esta función moral, de «consejo psicológico» que nuestra experiencia es incapaz de ofrecer sin amancebarse o comprometerse con aquellos cuya función es vigilar y castigar 16. La práctica psicoanalítica no puede establecer pautas morales de conducta ni tampoco enjuiciar comportamientos en una escala de valores de tipo moral. Su función es desvelar los entresijos inconscientes de la verdad del deseo en las conductas humanas y seguir reconociéndolo en las nuevas representaciones y conductas que produce la modernidad al instaurar nuevas normas adaptadas a las nuevas posibilidades.

La idea misma de posibilidad y la multiplicación de «los posibles» induce más a considerar lo utilitario, lo que sirve, que lo que se desea. Nos encontramos entonces con una contradicción en cuanto a la finalidad: la cultura de consumo nos pide que hagamos uso de lo posible para realizar al máximo nuestra utilidad social; la ética del deseo nos lleva a ponerle al vacío insensato de la existencia un borde tejido con nuestro deseo en donde se simboliza nuestra afirmación subjetiva.

## 6. MODERNIDAD DEL CUERPO MÍSTICO

Aquí se plantea la cuestión del cuerpo místico, ese cuerpo ausente, perdido, que produce la pregunta incesante y casi siempre insatisfecha del sufrimiento de tener un alma" cuyo exceso, cuando la sombra del objeto impide percibir la dimensión de un gozo diferente, culmina en la melancolía, como desolación última de quien, consciente de su valor intelectual y sin manía y acaso sin psicosis`, resuelve que ya no quiere saber nada de ello, de sí, de nadie, y se cae al mundo, se disuelve en la inercia del argón, se desescolla, se desacantila, se descuelga de la sombra imponente de la madre y muere al fin obstinado colgando de una frontera.

Pero la solución melancólica no puede ser la única en esta investigación del otro cuerpo; la búsqueda mística se plantea como una curiosa alternativa de la anomia moderna: la mística es la búsqueda del cuerpo que le falta al Logos teológico, De Certeau lo dice de la mejor manera en su obra inconclusa:

Sobre todo ese «cuerpo místico» recortado por la doctrina nos llama la atención sobre la búsqueda cuya finalidad constituye: la búsqueda de un cuerpo. Designa el objetivo de una marcha que va, como todas las peregrinaciones, hacia un lugar marcado por una desaparición. Hay discurso (un Logos, una teología, etc.) pero le falta un cuerpo - social y/o individual. Que se trate de reformar una Iglesia, de fundar una comunidad, de edificar una «vida» (espiritual) o de preparar rar(se) un «cuerpo glorioso», la producción de un cuerpo representa un papel esencial en la mística. Lo que se formula como rechazo del «cuerpo» o del «mundo», lucha ascética, ruptura profética, no es más que la elucidación necesaria y preliminar de una situación a partir de la cuál comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al

espíritu, de «encarnar» el discurso y dar lugar a una verdad<sup>19</sup>

Ese cuerpo perdido no es del mismo orden que el cuerpo de la realidad cuya virtualidad exacta nos restituye hoy la tecnología de la resonancia y de la imaginería médica. Sería interesante estudiar en qué medida esta posibilidad de conocer la topografía más exacta de nuestra realidad corporal cambia o no los significantes que nos sirven para metaforizarlo y nombrarlo constituyendo una imagen del cuerpo henchida de nuestras marcas personales, marcas significantes, que son las otras cicatrices que nos legó nuestra madre envolvente. La prematuración del nacimiento en el hombre y el retraso del desarrollo del neuroeje<sup>20</sup> se conjugan en este punto con los recientes descubrimientos de la fisiología del cerebro indicándonos con la noción de «auto organización», el que pueda existir, en el seno de cualquier sistema biológico, un margen de libertad y de creatividad: el orden que Von Fórster concibe a partir del ruido se aplica aquí a la biología` y podemos observar de este modo la creación, activación y muerte de sinapsis del retículo neuronal en el curso del desarrollo. Queda por establecer cómo se podría pensar la influencia del deseo de la madre en este margen de libertad en donde sus palabras equivaldrían a representaciones de cosas`. No olvidemos que la representación de cosa puede ser también representación de la ausencia de la cosa.

## 7. Lo VIRTUAL Y LA SEMBLANZA

La realidad virtual no es lo mismo que la semblanza; ésta última se forja a veces a partir de imágenes virtuales y es capaz al mismo tiempo de producirlas; la representación consciente traba en un mismo signo la representación de cosa y su equivalente de palabra, pero la representación de palabra, lo que hoy llamamos el significante, posee también esa capacidad de evocar las cosas y jugar con el material, con el barro de palabras, para desviar significados, producir otros, desplazar los sujetos del enunciado y de la enunciación, encadenarlos: «cuando digo "digo", digo Diego». Por otra parte la ausencia de la cosa como representación, también es productora de significantes (o sea de representaciones de palabra). En este sentido me parece que Lacan establece primero que el síntoma está estructurado como un lenguaje, porque es precisamente de ese lenguaje del que la palabra se tiene que liberar<sup>23</sup>. El sistema inconsciente que Freud descubre es aquel en el que el lenguaje tiene siempre un nivel que se escapa a la conciencia, nivel en el que se puede concebir precisamente la función del deseo. Hay en ese sistema un lugar en donde se producen todos los excesos del lenguaje que estructuran a un sujeto y le ponen en contacto con un polo inaccesible y apetecible como ningún otro, el polo del gozo<sup>24</sup>; ese lugar en donde las huellas se vacían en ausencias se puede designar como lugar del Otro, porque no lo poseemos y que a pesar de ello nos tiene sujetos, como la madre de Aquiles, por un talón: sin él no somos sujetos, con él estamos alienados. Ese lugar se reconoce por su vacío, no es de extrañar por consecuente que le queramos, de mil maneras, brindar un cuerpo.

Es muy curioso que ese cuerpo no sea un cuerpo de mujer, en ningún caso de mujer, incluso cuando el místico es un hombre, y también en esa cuasi mística del

amor cortés, el objeto de deseo, el cuerpo reclamado, tiene los atributos de lo masculino («la dueña» decían algunos trovadores). Ya dijimos en su día que no se trataba de una posición masoquista y psicótica, y que la llenumbra femenina del Presidente Schreber en su delirio, no se había de confundir con la apertura feme pina del místico en busca del amado perdido y deseado, Juan de la Cruz por ejemplo<sup>25</sup>.

La semblanza<sup>26</sup> es el reino de la apariencia, a condición de que esta apariencia se inscriba en el discurso; no es esbozo ni bosquejo dibujado en la imaginación, es representación significante, que construye un relato, una versión de lo real cuya naturaleza es inasible sin la representación. Cualquier discurso, tanto el científico como el psicoanalítico es semblanza, montaje significativo que intenta dar cuenta de una parte de la verdad<sup>27</sup>, esa manceba antojadiza que se escurre en cuanto le quieres apretar el talle y te deja sólo un resquicio agridulce de deseos inconclusos. Se escurre por la puerta y vuelve por la ventana, cuando menos te lo esperas: hay verdad en el duende, en la poesía, en la ciencia, en la mentira infantil, en las promesas... Nunca es toda y casi siempre nos deja un sabor amargo. Pilatos lo sabe mejor que nadie cuando pregunta: ¿Qué es la verdad?<sup>28</sup> Y se lo pregunta, como cada uno de nosotros a la Verdad y sin verla, aunque también es cierto que no es lo mismo no ver la verdad que contentarse con adorar a esos ídolos en forma de alcancías que nos dan buena vida<sup>29</sup>. Preguntar ¿Qué es la verdad? Es un zarandeo constante de la semblanza que resquebraja el barro de los ídolos por entrever otra luz, ahí se ha de situar la interpretación en psicoanálisis.

No se trata sin embargo de negar la función de la semblanza, su valor incluso, cuando se trata de favorecer la integración de la ley en el retoño del hombre, condición sine qua non de su acceso a la castración<sup>30</sup>

## 8. DE LA SEMBLANZA A LA POSICIÓN FILIAL: UN DOBLE EFECTO DE INTERPRETACIÓN

¿Qué es ser hijo? ¿Cuál es la función de la filiación? ¿En qué medida podemos afirmar que una de las funciones del hijo es mantener la semblanza de la función paterna más allá de la irrisión o el escarnio de la madre envolvente?

Todo lo que antecede no es más que un desbroce de asociaciones de ideas, como tal deshilachado y confuso, para llegar a esta pregunta que plantea la dialéctica del cuerpo envolvente de la madre con el cuerpo perdido, el cuerpo de la modernidad<sup>31</sup> y la semblanza del padre para que funcione su ley más allá del escarnio de una madre<sup>32</sup>.

La ecuación que acabo de plantear surge de la necesidad de la posición filial para salvar la del padre; dos acontecimientos coincidentes me llevaron a ella: el primero, mi trabajo de lectura del evangelio de Juan que me llevaba a contradecir a algunos autores que afirmaban como equivalente el asesinato del protopadre y la muerte de Jesús. El segundo es una frase de un analizante que está finalizando su análisis y que tuve que oír a pesar de mis reticencias inconscientes: «¡Qué difícil es hacerse hijo!»

Esta frase pronunciada con un acento de verdad profunda, provocó en el analista un asentimiento inmediato y firme, un «¡Sí!», que corroboraba su propia impresión: «¡Qué difícil es hacerse padre!» Pero, de manera sorprendente, como si el analizante hubiese oído el malentendido y la supresión<sup>33</sup> en la inmediatez del «sí» de su analista, insistió: «No, lo que digo es que para mí es muy difícil hacerme hijo.»

La cuestión de cómo «hacerse padre» había tenido mucha importancia para el analista y había dado cuenta de ello en algunos trabajos<sup>34</sup>, estableciendo incluso un paralelo con el hacerse psicoanalista<sup>35</sup>. El analizante lo sabía posiblemente y supuso con acierto -al menos eso creímos que el «sí» del analista se refería a la dificultad de hacerse padre, allí donde él establecía una nueva dificultad y un paso intermediario entre el ser hoo y el hacerse padre: hacerse hoo.

Este paso fundamental, el analista lo había suprimido en su propia construcción teórica. Acaso porque la fuerza del deseo de su propia madre era tal y tan destructora que si lo hubiese marcado, conservando la huella de la construcción necesaria de una semblanza del padre, no hubiese funcionado esa semblanza de la que se hacía hoo, para salir de la frustración materna y de la privación del padre ideal` y para acceder así a la castración simbólica. Si hubiese conservado el trazo de esta escritura de padre, su semblanza habría caído bajo la ley omnipotente de la irrisión de la madre.

El analizante, por su parte, no dibujaba la misma estructura: hijo de emigrantes italianos que llegaron a Francia huyendo de la miseria postfascista, su hacerse hijo tenía que ver mucho más con la recuperación de un idioma y de un linaje, más allá de la idealización caricaturesca representada por su padre y de la figura despreciable de una madre que había abandonado su posición de mujer y cuyo aspecto, junto con la incapacidad de disfrazar su acento y de hablar un francés correcto, eran un recuerdo constante del carácter ilusorio y casi ridículo de su obligación de asimilarse<sup>37</sup>. El analizante tenía que ser un francés transparente, a ser posible con oficio de cuello blanco, profesión criticada como inútil y adorada como fácil y segura en la ambigüedad fundamental del padre.

La omnipotencia de la madre del analizante se marcaba de manera más arcaica que la del analista: a través de una imagen de señora gorda y descuidada, cuya palabra no «decía» nada a no ser la marca indeleble de un acento extranjero y vulgar que deformaba las palabras y se hacía impresentable ante la sociedad a la que la familia se quería integrar. Esta imagen deplorable contrastaba con el hieratismo orgulloso y mudo del padre cuya filosofía se cimentaba en la desconfianza y el disimulo: que los demás no sepan nada de uno.

Para hacerse hijo, el analista había tenido que escribir una semblanza de padre capaz de soslayar la palabra de una madre inteligente, sagaz, indomable, que descalificaba y ponía en ridículo la palabra de un hombre, su marido, que nada ni nadie lograría encumbrar hasta el nivel de su propio padre<sup>38</sup>, idealizado sin escritura, a empellones de imágenes y de ideas contradictorias.

Para proteger su semblanza de padre, el analista había tenido que suprimir la idea misma de su hacerse hijo en la escritura, pasando directamente del ser hijo al hacerse padre.

Para hacerse hijo, el analizante había tenido que desmontar la imagen ideal ensamblada por el padre, yendo a buscar en la realidad de la historia, el origen del deseo de una madre silenciosa y vejada y el de un padre, albañil de su propia idolatría, sin más transcendencia que la de una hucha rebosante de monedas desprovistas del linaje de un idioma, del bálsamo de la heredad de las palabras. Sólo se le había transmitido como huella de la complicidad de la pareja la violencia indomable y doliente de un orgullo sin nombre, pantalla silenciosa de las humillaciones que habían tenido que sufrir.

Por eso, la constatación «¡Qué difícil es hacerse hijo!» es un momento de interpretación para el analizante, que también lo es para el analista.

Así se nos aparece, a partir de la reflexión clínica y de lo que intentamos seguir aprendiendo del paciente, una posición, entre el padre imaginario y el padre simbólico<sup>3</sup>, que podríamos designar por «posición filial» y que consiste en la escritura de una semblanza del padre que inscribe al sujeto en su linaje y en su historia como hijo de un hombre y de una mujer de los que ha logrado separarse.

La escritura de esta semblanza que nos hace hijos, rompe con la imagen del padre ideal o padre imaginario y con la omnipotencia de las palabras de la madre envolvente, pero necesita inscribirse en una historia y en una genealogía. Un acontecimiento del análisis, ocurrido varios años antes del que acabo de relatar, nos puede permitir anclar esta historia en su genealogía. Pagó el analizante varias sesiones que debía al finalizar una de ellas; varios billetes de 200 francos<sup>40</sup> que el analista guardó como solía sin contarlos. Al finalizar la sesión siguiente, el analizante le dijo:

-Creo que la última vez dejé doscientos francos de más...

-¿Está usted seguro? - Le preguntó el analista,

El día que esté yo seguro de algo estaré muy cerca del foral de mi análisis...

Tras este episodio y mi pregunta consecuente, ya en el diván, el paciente asocia con este acting<sup>41</sup> evocando su dificultad para elegir, para situarse entre sus dos abuelos: el paterno, dicharachero, generoso, apreciado por todos en su pueblo, pero criticado por su hijo, el padre del analizante, que le reprochaba sus despilfarros fuera de casa y sin ocuparse de saber si lo que gastaba de más fuera no era algo de menos para los de su casa. El materno de quien su madre decía, cuando se quejaba de los tratos tan recios que su matrimonio le había deparado: «Con mi padre no me faltaba nunca de nada». Para hacerse hijo, el analizante tendrá que elegir un quehacer que no sea ni ser ni tener, un quehacer que salga de los más y de los menos, de la medida que

funciona detrás de la pantalla de silencio, para asumir ese «faltar» que la madre quiere taponar (incluso con las propias heces en la fantasía masoquista del hijo).

La frase «¡Qué difícil es hacerse hijo!» contiene una intuición extraordinaria y le da consistencia a ese faltar, ese déficit<sup>42</sup>, cuya marca le da nombre al hacerse hijo y nos introduce en la dimensión de la función paterna dentro de un linaje.

## 9. DEL TÓTEM A LA POSICIÓN FILIAL

En la misma época en que mi analizante pronuncia esta frase, estaba yo escribiendo la reseña del libro de un amigo sobre la cuestión del pecado original. Un trabajo riguroso e interesantísimo que sin embargo me llevaba a manifestar mi desacuerdo en algún punto, sobre todo en relación con mi trabajo de lectura de los Evangelios. En efecto el autor pretendía, por una parte, que en la represión del asesinato del padre su figura es reemplazada por la del hijo<sup>43</sup> y luego que la Eucaristía es la reproducción del asesinato del padre de forma a penas velada<sup>44</sup>.

Freud, en Tótem y tabú, propone una versión que me parece mucho más matizada y que no nos lleva a reemplazar la figura del padre por la del hijo, sino a pagar con la muerte del hijo del Hombre el asesinato de Dios<sup>45</sup>. El asesinato del hijo tiene por finalidad la reconciliación con el padre, la restauración de una relación perdida con el crimen contra Dios. Freud constata sin embargo cómo la ambivalencia del deseo inconsciente se mantiene siempre viva y nos indica que, con su gesto de expiación, el hijo se convierte a su vez en Dios; al lado del padre, dice primero Freud, pero precisa «sustituyendo al padre», pues la humanidad se identifica con el hijo y la religión del padre se convierte en la religión del hijo. Ahí es donde la Eucaristía «resucita la antigua comida totémica» pero identificándose con el hijo en vez de con el padre. La Eucaristía no «equivale» al asesinato del padre sino que reemplaza, en la comida totémica de identificación, al padre por el hijo: la Eucaristía instituye la posición filial, o la participación filial en la construcción de la metáfora del padre<sup>46</sup>.

La reflexión de Freud es binaria e ignora la construcción trinitaria. Por eso insistirá en El hombre Moisés y la religión monoteísta, en la función de sustitución del hijo por el padre en redención del asesinato primordial, pero con el contragolpe de la ambivalencia del deseo y el triunfo final del hijo sobre el padre que se quería redimir y que ocupa el lugar de Dios (Padre)<sup>47</sup>.

Si queremos tener en cuenta un elemento indispensable que tuerca entre el padre y el hijo tendremos que recurrir al texto original, los Evangelios, a partir de los cuales Freud nos enseñó a construir una reflexión como si se tratase de la palabra de un analizante. Así veremos cómo suprime Freud la función del espíritu en su aplicación del mito totémico al texto fundador del cristianismo.

Los tres evangelios sinópticos<sup>48</sup> relatan el bautizo de Jesús de la misma manera; en el de Juan, el Evangelista da cuenta por mediación del Bautista al que, como testigo principal y actor de los hechos, convierte en sujeto del enunciado. Pero todos

coinciden en lo mismo: tras el bautizo de Jesús se abren los cielos y se oye una voz que dice: «este es mi hijo amado en quien me complazco»<sup>49</sup>. Los tres sinópticos indican que, al mismo tiempo que todos oyen esa voz, Jesús ve al Espíritu que descende sobre él como una paloma<sup>50</sup>. La voz que se oye tras el bautismo no es designada como perteneciente a alguien preciso, aunque todos pueden pensar, dada su procedencia, que es la voz de Dios. Lo que sí que es designado es el Espíritu, «spiritum dei», Espíritu de dios, recibido bajo la figura o la imagen de la paloma. El Evangelio de Juan lo precisa en su dimensión más teológica: El hijo sobre quien descende el espíritu es el cordero de dios que quita el pecado del mundo, él es quien bautiza en el espíritu santo. Hijo (cordero de) Dios y Espíritu Santo, forman una trinidad en donde el vaivén del espíritu instauro una dialéctica y crea las posiciones de cada uno:

1)El Otro cuya voz designa al hijo a quien envía el espíritu.

2)El hijo que al morir entrega el espíritu, que había recibido en el bautismo, entre las manos del padre'

Así se produce la operación a partir de la cual el deseo del Otro designa al Hijo, por mediación del Espíritu, el hijo que al morir lo devuelve a donde procede y designa ese lugar como el del Padre, transformando lo impronunciado del nombre de dios en Nombre del Padre.

De este modo se instauro en el texto de los Evangelios una posición filial que produce Padre, llevando la contraria a la necesidad aparente de un padre para producir esta posición filial. El padre de la función paterna no lo es porque engendra sino que, por el contrario, engendra porque es padre<sup>52</sup>.

La función del espíritu, omitida por Freud en su construcción, me parece difícil de interpretar: presenta por una parte una función imaginaria (la forma de paloma) referida al padre ideal que ocupa la posición del Otro (la voz), pero al mismo tiempo, esta forma imaginaria produce efectos reales encamando la palabra del Otro en su dimensión simbólica. Refuerza esta hipótesis mía una de las versiones griegas del Evangelio de Lucas, retenida por los traductores de Jerusalén, en donde la expresión «éste es mi hijo amado en quien me complazco» es reemplazada por el salmo<sup>53</sup>: «eres mi hijo, yo, hoy, te he engendrado» en donde se manifiesta la encarnación real de esa filiación que hasta entonces se suponía procedente de José. La función del espíritu con sus dimensiones real e imaginaria, me parece que representa la encarnación, en el espacio presente, del deseo del Otro, productor de la posición filial.

De este modo se reunieron para forjar mi intuición sobre la posición filial, el acontecimiento clínico y la reflexión teórica. El hacerse hijo es una de las soluciones del deseo que permiten soslayar el declive de la función paterna que acompaña lo que se ha dado en llamar la modernidad.

## 10. EL HIJO DE LA MODERNIDAD

[¿Que ocurrirá con los hijos de la modernidad? ¿Cómo se estructurarán las nuevas parentalidades y cómo construirán los hijos, en su seno, sus complejos y accesos al campo de la palabra?54](#)

El psicoanálisis no es una disciplina de conjeturas, su función es escuchar las palabras encalladas para permitir que sean pronunciadas y que, al serlo, surtan efectos, es decir se conviertan en actos de palabra.

Las familias homoparentales, la fecundación in vitro, la investigación genética y las perspectivas de donación, la prolongación de la vida humana y la mundialización con su cortejo de segregaciones inevitables, nos traen preguntas a las que no sabemos responder, tenemos que seguir aprendiendo de los analizantes.

Se oye decir algunas veces que los hijos de padres homosexuales sufrirían las mayores dificultades para identificarse con una imagen paterna.

Se espera una transformación radical de la estructura familiar a partir de la prolongación casi indefinida de la vida y de la edad a la que se puede engendrar.

Hay quien opina que la mundialización, al crear una nueva e inmensa familia de jóvenes idénticos en gustos, en lenguaje y en ideas, tendrá que inventar nuevas formas de segregación para que los grupos humanos puedan vivir separados.

Lo que me parece fundamental en esta modernidad de nuestro presente inmediato, no es el miedo a lo que podría pasar, ni la amenaza en forma de advertencia sobre lo que debemos evitar. Lo que me parece fundamental es seguir escuchando las vociferaciones del deseo insatisfecho en su relación con la ley. La modernidad instituye un universo cada vez más legislado en nombre de la libertad: parece como si se tratase de negar la realidad de la muerte, como si, al nacer, se nos ofreciese una seguridad total, un seguro contra el odio, contra la enfermedad, contra la frustración y el duelo, contra la desaparición y la muerte. El psicoanálisis nos enseña que no se puede obedecer a la ley, que el respeto o el cumplimiento de la totalidad de la ley es la ilusión de un pueblo en espera de Mesías. Las leyes de los hombres, permisivas o represoras, no resolverán la cuestión del deseo inconsciente, y creo que es porque la ley, que se trata de encarnar en el hombre, no tiene nada que ver con las que produce el derecho. El acceso a la ley por el camino de la castración, tal y como nos lo enseña el psicoanálisis, es un acto en el presente que sigue estando por hacer en cada nueva configuración de presente. El presente es ese tiempo que se instaura al salir de la repetición del síntoma, ese síntoma que nos encadena a repetir la insatisfacción ocurrida en el pasado.

El hacerse hijo es una manera de relacionarse con la ley y salir de la repetición escribiéndose un padre. La modernidad intenta suprimir tanto la función paterna como la diferencia de los sexos. La posición filial tendrá que inventar en estas nuevas configuraciones, las segregaciones necesarias para reconstruir una relación con la ley

del deseo, en el presente.

El psicoanálisis seguirá buscando a través de la palabra de sus analizantes cómo se organiza la posibilidad de mantener una palabra en el mundo, cómo se construye esa difícil posición filial a través de la cuál, sea cual sea la estructura familiar, el pequeño del hombre se hace hijo, construyendo la semblanza de una posición paterna, cuya metáfora recubre el acceso al falo e impide la caída en el universo sombrío de un gozo mortífero.

# El cuarto Freud

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

## 1. MOISÉS Y LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA

Quiero llamarles la atención sobre algo insólito: Sigmund Freud dedicó los últimos cuatro años de su vida a una investigación que tendría por título Moisés y la religión monoteísta'.

Y a una investigación que, aunque él formalmente concluyó, no logró realmente cerrar, como lo prueba su extraña estructura, que Strachey habría de calificar de excéntrica:

Es muy probable que al lector de Moisés y la religión monoteísta le impresione en primer lugar una cierta heterodoxia, y aún excentricidad, en su construcción: tres ensayos de muy distinta extensión, dos «advertencias» a comienzos del tercero y un «resumen» situado en la mitad de ese mismo ensayo, recapitulaciones y repeticiones continuas: esta clase de irregularidades son desconocidas en otros escritos de Freud, y él mismo lo señala y se disculpa por ello más de una vez<sup>2</sup>.

Strachey atribuye esta excentricidad constructiva a los factores sociales y biográficos que rodean la realización de este trabajo: la invasión nacionalsocialista de Viena y el exilio en Londres.

Pero que ese no fue el motivo, o bien que eso sólo fue una parte del motivo, es algo que se deduce de una consideración que el propio Strachey hace a continuación:

Que todas estas influencias sólo dejarían huella en el ámbito limitado y temporario de este único trabajo lo demuestra, de manera muy concluyente, la obra que le siguió de inmediato, Esquema del psicoanálisis, la cual se halla entre las más concisas y mejor organizadas de Freud<sup>3</sup>.

Se darán cuenta de que Strachey se contradice: si esos factores externos no hacen de Esquema del psicoanálisis una obra excéntrica, ¿por qué serían suficientes para producir ese efecto en Moisés y la religión monoteísta?

Parece obligado deducir, por tanto, que las causas de la excentricidad no son externas, sino internas, y tienen que ver sin duda, como les decía hace un momento, con el hecho de que la investigación no logra completarse, resolver el problema planteado, por más que Freud trate de presentarlo como tal en las últimas líneas de su ensayo.

De hecho, la estructura de la obra no es excéntrica, sino, más propiamente, en

espiral: posee la forma de una espiral de orientación centrífuga que se abre progresivamente, alcanzando cada vez mayor amplitud, sin lograr cerrarse nunca.

Así, cada ensayo es mucho más largo que el anterior (12, 43, 119 pags.) y comienza con un retorno al punto de partida y con una reelaboración del que le precede.

A su vez, el tercer ensayo, en vez de ser conclusivo, como su cifra tres pareciera indicar, se divide en 2 partes, de modo que la segunda comienza presentándose como una Síntesis y recapitulación que supone una nueva reelaboración y un nuevo retorno al punto de partida.

Estructura, pues, insisto en ello, en espiral, pero en ningún caso excéntrica. Ahora bien, ¿por qué entonces un hombre tan cuidadoso como Strachey la califica de tal?

Yo diría que se trata de una solución de compromiso entre su respeto al maestro y la extrañeza, incluso la incomodidad, que la obra le produce.

Es muy probable que al lector de Moisés y la religión monoteísta le impresione en primer lugar una cierta heterodoxia, y aun excentricidad, en su construcción: tres ensayos de muy distinta extensión, dos «advertencias» a comienzos del tercero y un «resumen» situado en la mitad de ese mismo ensayo, recapitulaciones y repeticiones continuas: esta clase de irregularidades son desconocidas en otros escritos de Freud, y él mismo lo señala y se disculpa por ello más de una vez°.

Él mismo es ese lector del que dice que habrá de impresionarse ante la excentricidad del Moisés. Y no sólo él: de hecho casi toda la comunidad psicoanalítica, de entonces como de ahora, ha sentido lo mismo. Nadie parece querer ocuparse de la relevancia teórica de este insólito texto. De hecho, al Moisés sólo se lo cita cuando se trata de reflexiones biográficas sobre Freud. Y es ahí donde encuentra su sentido implícito la designación que hace Strachey de los factores políticos y sociales como la causa de la excentricidad que atribuye a la obra: la invasión nazi de Viena, el exilio, la persecución de los judíos, el ser judío de Freud...

Yo diría que es una manera alusiva y elusiva de responder a la pregunta implícita que motiva su incomodidad y que creo que podríamos resumir así: ¿A qué cuento viene, a estas alturas, ocuparse de Moisés y del Dios monoteísta?

Y bien, ¿a qué cuento viene? ¿A qué cuento viene ocuparse del cuento de Moisés? ¿Y, sobre todo - pero las dos cosas están absolutamente relacionadas-, a qué cuento viene ocuparse del cuento de Dios?

Como ven, y esto es una consideración metodológica a propósito de los procedimientos del análisis textual, formular la pregunta implícita introduce el camino de la respuesta. Si es una cuestión de cuentos, es que se trata de la cuestión del relato.

Y por cierto que se trata de eso: en el último periodo de su vida Freud decide centrar su investigación en el estudio del núcleo central no sólo, como parece sugerir Strachey y tantos otros, de la religión hebrea, sino de la mitología de nuestra civilización occidental, de la que la Biblia constituye, obviamente, uno de sus cuerpos fundamentales.

Pues no hay duda de que ese núcleo es Dios. Quiero decir, el Dios único monoteísta.

Y bien, ¿por qué lo hace? ¿Cuál es la relevancia de esa elección?

A estas cuestiones trataré de responder en lo que sigue.

Pero, antes de ello, despidiéndonos ya de las sintomáticas consideraciones de Strachey, permítanme que les indique una imprecisión que comete. Pues sin duda se equivoca cuando afirma, en la cita presentada más arriba, que esta clase de irregularidades son desconocidas en otros escritos de Freud.

El mismo tipo de irregularidades están presentes en otra obra freudiana anterior, por muchos motivos decisiva en la evolución de su pensamiento.

Me refiero a *El hombre de los lobos* (1914), texto que conoce los mismos titubeos, las mismas recapitulaciones en espiral centrífuga que venían determinadas no por factores contextuales externos, sino por un salto decisivo en la evolución de su obra: el afrontamiento de la cuestión de la escena primaria.

Nuevo dato éste que refuerza mi idea de que el motivo de esa estructura es de una índole esencialmente teórica.

Pero hay, todavía, uno más decisivo que el mismo Strachey nos comunica: en su interior se encuentra el testamento que Freud dejó a la comunidad psicoanalítica. No piensen que estoy haciendo con esto una interpretación. Me refiero a un hecho incontestable. En el último Congreso Psicoanalítico Internacional que se celebró en vida de Freud, (en París, 1938) Arana Freud leyó, en nombre de su padre, un fragmento del Moisés.

Y es que lo que en el Moisés está en juego es el comienzo de una transformación decisiva del pensamiento psicoanalítico que Freud no tuvo tiempo de desarrollar.

Se trata, en suma, del cuarto gran periodo de su pensamiento. Para poder comprender su sentido, permítanme que lo inscriba en relación a la evolución de los tres periodos anteriores.

## 2. EL PRIMER FREUD (1900-1910)

Freud era un hombre educado en los valores enciclopedistas de la Modernidad, alguien que creía en los ideales de la ciencia de su tiempo. Por eso, el primer modelo

teórico con el que intentó ceñir los procesos psíquicos respondía plenamente a la lógica de la Modernidad.

Me refiero al primer Freud, al que podríamos hacer coincidir, grosso modo, con la primera década del siglo. El Freud que pensaba los procesos psíquicos como resultado del conflicto entre el Principio del Placer y el Principio de Realidad: frente a la demanda de placer del primero, correspondía al segundo introducir la represión que, conteniéndola, buscara las vías de su parcial satisfacción en la realidad.

Insisto en que este primer Freud era moderno. Para él ambos principios respondían a una misma lógica esencial: la del Primer Principio de la Termodinámica, que establecía la tendencia universal al equilibrio. Lo que, en términos psíquicos, se traducía en la tendencia de la psique a la búsqueda del placer (Fechner).

Por eso veía en la construcción social que la ciencia moderna hacía posible la vía que habría de permitir la conquista de mayores dosis de placer para los hombres.

Podríamos decir que, en grandes líneas, ese fue uno de los dos Freud de la IPA. Como también, en otra dirección, el Freud del que harían bandera los teóricos de la liberación sexual.

Atendamos al núcleo de su teoría: para Freud, los deseos reprimidos eran el resultado de la represión de las pulsiones. El nacimiento de la cultura era por eso concebido como el resultado de una represión primordial la prohibición del incesto. De ella nacía el objeto prohibido y a partir de ella se constituía el deseo inconsciente, como ámbito donde quedaban aislados los deseos prohibidos y sus consiguientes escenas fantasmáticas.

Con ello la noción de deseo resultaba implícitamente definida como pulsión ligada a un objeto, es decir articulada, y determinada por una representación.

Las tres grandes modalidades de trastornos psíquicos que estableció - la neurosis, la perversión, la psicosis - estaban todos ellos ligados a fracasos en la ligazón o la represión de la pulsión. Tres modelos patológicos que eran definidos por oposición, o como desviaciones o fracturas de un cuarto -o primer modelo psíquico: el de la salud, es decir, el de la normalidad.

Este modelo canónico es el Edipo. Pues el Edipo era, para Freud, no sólo el hecho de los deseos edípicos prohibidos - del niño hacia la madre y de la niña hacia el padre, sino sobre todo el proceso en el que estos deseos emergían y eran superados y a través del cual habría de construirse la subjetividad humana.

De manera que la condición de la salud psíquica estribaba en la eficacia de la represión: los «individuos sanos serían, escribió textualmen [te, los que han logrado llevar a cabo, con todo éxito, la represión de sus tendencias inconscientes»<sup>5</sup>.](#)

La madurez genital constituía por eso, entonces, la cima del Edipo felizmente atravesado.

### 3. EL SEGUNDO FREUD (1910-1920)

Freud dijo en más de una ocasión que intentó pero no pudo leer a Nietzsche.

Pienso que es evidente el motivo: Nietzsche ponía en cuestión los valores éticos y civilizatorios que Freud consideraba esenciales. Por eso afirmó no poder leerlo, aun cuando en buena medida hubo de encontrarse por sí mismo con su problemática.

Me refiero ahora al segundo Freud: aquel que, durante la segunda década del siglo, no cesa de encontrarse con todo tipo de fenómenos que se resisten a ser explicados en términos de principio de placer. Pues en ese terreno se sitúa todo lo que tiene que ver con la castración, por una parte y, por otra, con los mecanismos compulsivos de repetición.

Lo que habrá de cristalizar al final de la década, cuando, finalmente, se vea obligado a introducir, más allá de la dialéctica entre el Principio del Placer y el Principio de Realidad, ambos determinados por la tendencia a la estabilidad y al placer, esa otra tendencia que, precisamente, empuja más allá y fuera - del Principio del Placer.

Algo, dicho sea de paso, que parece manifestar el eco de ese oscuro dato que la física acababa de poner sobre la mesa: el Segundo Principio de la Termodinámica que afirmaba que la tendencia al equilibrio era sólo una tendencia menor en lo real, que sobre ella se imponía la tendencia entrópica.

No sé si se dan ustedes cuenta de lo que en ello late, pues de hecho buena parte de los físicos y químicos posteriores no han querido enterarse: se trata de la idea de que lo que la ciencia llama leyes no es otra cosa que constancias efímeras que tapan sólo puntualmente el fondo caótico de lo real.

### 4. EL TERCER FREUD (1920-1930)

El tercer Freud, el de la década de los años 20, es uno atormentado por ese más allá del principio del placer, cuya magnitud no cesa de aparecérsele cada vez más amplia. Y el que, para contener sus demolidores efectos, recurre a una solución mitológica: Eros contra Tánatos. De acuerdo con ella, lo real estaría habitado por dos tendencias contradictorias, de un lado las fuerzas de la cohesión y el crecimiento vital que impulsarían hacia la reproducción de la vida; de otro las fuerzas de la destrucción, que tenderían hacia la aniquilación y la muerte. Es éste, digámoslo de paso, el otro Freud de la IPA.

Un solución, en cualquier caso, precaria.

Pues es éste un Freud que se ve obligado a reconocer que el Edipo canónico del

que él hablaba no era nada abundante. Que la neta conquista de la fase genital se mostraba extraordinariamente difícil. Y que eso que él había identificado como la normalidad era más bien una excepción en un mundo caracterizado por la neurosis, cuando no por la perversión o la psicosis.

Pero resolvió la cuestión con una sorprendente pirueta teórica: la de afirmar que la normalidad no era algo habitual sino, por el contrario, algo excepcional. ¿Juego de palabras? Creo que no: más bien enunciado literal: pues para Freud normalidad significaba norma, no media estadística.

Pero era ésta, en cualquier caso, una norma intensamente acosada por la magnitud cada vez mayor que la temática de la castración alcanzaba para él y que ponía en cuestión la viabilidad misma del acceso a la fase genital:

Probablemente ningún ser humano del sexo masculino pueda eludir el terrorífico impacto de la amenaza de castración al contemplar los genitales femeninos. No atinamos a explicar por qué algunos se tornan homosexuales a consecuencia de dicha impresión, mientras que otros la rechazan, creando un fetiche, y la inmensa mayoría lo superan. [...] Pero sólo lo superan en tanto logran conquistarlo con arduos esfuerzos<sup>6</sup>.

Evidentemente, de las tres posibilidades que Freud identifica en este texto homosexualidad, fetichismo o normalidad, la normalidad es, sin duda, la más difícil, pues, subrayémoslo, sólo logra ser alcanzada con arduos esfuerzos.

Y por lo demás Freud reconoce que no puede explicar cómo se llega hasta allí: cómo se supera ese horror. De manera que constata, en ello, un vacío, una insuficiencia, una cuestión no resuelta en su teoría.

Pero no sólo habla de la amenaza de castración sino que localiza ahí, en los genitales femeninos mismos, la realidad de la castración: habla, a propósito de ellos, de una castración realizada, por oposición a la mera amenaza de castración que experimenta el varón:

La divergencia que en esta fase existe entre el desarrollo sexual masculino y el femenino es una comprensible consecuencia de la diferencia anatómica entre los genitales y de la situación psíquica en ella implícita; equivale a la diferencia entre una castración realizada y una mera amenaza de castración<sup>7</sup>.

Freud suscita, a este propósito, la fantasía del niño según la cual el padre habría castrado a la madre.

Y no es ésta, desde luego, una idea disparatada. Pues, de hecho, nos encontramos ante tres datos que aparecen simultáneamente en la experiencia del niño: la irrupción del padre, el descubrimiento de la falta en la madre y la escena primaria. En ésta, el niño percibe el acto sexual de los padres como un acto violento. Y como uno en el

que el padre actúa y la madre padece, gime.

Castración realizada: laten en esa expresión los dos sentidos de la palabra castración: la percepción y el resultado de un acto. Ahora bien, ¿no es después de todo esa la evidencia más intensa de la relación del sexo con la pulsión de muerte que le llevó a poner en cuestión el par mitológico Eros/Tánatos?

De manera que Freud localiza ahí, en el acto sexual, la violencia. Pero, al hacerlo, se niega a sacar de ello todas las conclusiones necesarias. Y, de hecho, retrocede ante su evidencia.

¿Por qué? ¿Por qué no renuncia a un Eros autónomo? ¿Por qué no lo funde con la pulsión de muerte?

Creo que la respuesta es evidente: porque teme que eso aniquile de un solo golpe toda la obra cultural, todo el edificio ético, todos sus ideales civilizatorios, en suma. Y es que ni siquiera ahora Freud podía hacerse nietzschiano: habría de aferrarse siempre, hasta el último momento de su vida, a esos ideales. Para él la cultura era la construcción humana que configuraba un entorno ético, digno, para el hombre.

Porque dudaba de que la cultura, por sí misma, tenga fuerza suficiente para afrontar su tarea, necesitaba de un fundamento en la naturaleza: era, para él, una cuestión económica, es decir, energética. Y por eso veía necesario postular una buena energía constructiva, aliada de la construcción cultural - para contraponerla a la negativa y destructiva.

Mas no por ello cesa la expansión en su obra del territorio del más allá del principio del placer, que alcanzará la manifestación culminante de su vértigo en *El malestar de la Cultura* (1929). Un libro en el que Freud constataba cómo se tambaleaban todos los ideales en los que él, a pesar de todo, creía.

Y por cierto que allí, aunque sigue negándose a renunciar a su última teoría pulsional, no deja por ello de constatar sus más evidentes contradicciones. Hasta el punto de señalar que las llamadas pulsiones de vida muchas veces se le descubren habitadas por la pulsión de muerte.

## 5. LA COSA LACANIANA

Lacan - quien sí había leído detenidamente a Nietzsche, sobre todo a través de ese discípulo de éste que fuera Bataille, aunque casi nunca citara a ninguno de los dos - prosiguió a partir de ahí.

Y, al hacerlo, desencadenó precisamente esos temidos efectos que hicieron a Freud detenerse. Pues, de hecho, con Lacan se introduce en el psicoanálisis la deriva deconstructiva que ya en tiempos de Freud desde Nietzsche al menos había comenzado a invadir el pensamiento occidental.

Echemos un vistazo a ese proceso.

Lacan levanta acta de las dificultades que Freud había localizado en su última teoría pulsional; especialmente esa violencia radical, netamente destructiva, que protagoniza El malestar de la Cultura. Y, para designar el foco hacia el que se dirigía esa violencia letal, habló de la Cosa.

De ella nos dice dos cosas esenciales. Primero, que constituye el núcleo del goce - concepto que toma, una vez más sin reconocer la deuda, [del concepto batailliano de violencia'](#)-; y que es, por eso, lo opuesto al placer: de ahí la angustia que produce su proximidad.

Y, en segundo lugar, que ese núcleo del goce se sitúa más allá de la frontera que la Ley establece. Y así, en la medida en que el ser humano se aproxima a ese núcleo, la Ley se desvanece.

[La Cosa se encuentra «más allá de toda articulación significativa» 9.](#) Allí cesa la significación y se desvanece el orden simbólico: o en otros términos: la cosa es lo real lo real último de la organización psíquica

La Cosa es, finalmente, lo real mismo del cuerpo. Allí donde se focaliza la agresividad esencial. Por ello lo real de la Cosa se encuentra en el comienzo mismo de la experiencia del individuo: en el cuerpo de la madre en tanto lugar donde el individuo vuelca su agresividad en el origen.

Y es también por eso por lo que la ley se manifiesta en su fundamento como prohibición del incesto. Su objetivo no es otro que el de construir un supremo objeto de deseo inalcanzable, pues alcanzarlo supondría, nos dice Lacan, descubrir que no hay tal objeto, sino la Cosa misma: lo real.

[Y es ahí, en la Cosa, en lo Real, donde Lacan sitúa la verdad. Es decir, finalmente, en Lacan la verdad no es otra cosa que la Cosa: «La dirección de la verdad es indicada, bajo una cobertura, bajo la Vorstellung mentirosa de la vestimenta»<sup>0</sup>](#)

[Y por eso una de sus más inmediatas manifestaciones es lo que está debajo del vestido: el genital femenino. En él se localiza lo real del cuerpo en su manifestación más rotunda, menos imaginizable. «La mujer desde su lugar, responde \[...\] No soy otra cosa, le dice, más que el vacío que hay en mi cloaca, para no emplear otros términos. Sople un poco allí dentro para ver para ver si su sublimación todavía se sostiene»<sup>1</sup>.](#)

Y anoten lo que, con respecto a ello, Lacan da por hecho: que ahí nadie se sostiene.

Es este el motivo que le conducirá a someter a una crítica radical la noción misma de fase genital: nadie, nos dice, logra superar el horror a la castración femenina. Por

ello el deseo mismo poseería una estructura esencialmente perversa:

«Ese fenómeno fundamental que se puede llamar la radical perversión de los deseos humanos»<sup>12</sup>.

«La relación orgánica del deseo con el significante... lo que en él hay de absolutamente problemático, irreductible y, hablando propiamente, perverso... eso que es el carácter esencial, viviente, de las manifestaciones del deseo humano, en primer plano del cual debemos colocar su carácter no solamente inadaptado e inadaptable, sino fundamentalmente marcado y pervertido»<sup>13</sup>

De ello se deduce, necesariamente, el hecho de que en el campo del sexo no hay otro acto posible que el acto perverso, pues no sólo la relación sexual es imposible, sino que, literalmente, no hay acto sexual.

Ante lo real del cuerpo, en la misma medida en que ahí cesa, se desbarata y desvanece todo orden simbólico, toda articulación significativa, Lacan avanza de la mano de Sade:

«En ese campo de la Cosa. Otra solución [...] es quizás un poco más seria. Ella se llama en Sade el Ser-supremo-en-maldad»<sup>14</sup>.

«El prójimo, sin duda, tiene toda esa maldad de la que habla Freud, pero [...] ella no es otra cosa sino aquella ante la que retrocedo en mí mismo. Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad. ¿La suya o la mía? [...] nada dice que sean diferentes»<sup>15</sup>

De manera que el sexo estaría habitado en lo esencial por la pulsión de muerte.

Y esta sería entonces la revelación que Sade nos ofrecería: que «el enunciado correlativo al desgarramiento del velo del templo, a saber, el gran Pan está muerto»<sup>16</sup>. Es decir: que Eros, esa pulsión autónoma y positiva de Freud, es un espejismo.

Y añade, además, la idea de que lo que se resiste a ello -a la exigencia de goce que emana de la pulsión de muerte - no es otra pulsión de signo opuesto, sino el propio yo en tanto dispositivo imaginario que demanda placer.

Debemos reconocer a Lacan que, porque lo esbozó, nos permite dar el paso ante el que Freud se detuvo. Pues, por más que insistiera, en mi opinión innecesariamente, en hablar de diversas pulsiones, todas participarían de lo que supo reconocer como lo esencial de la pulsión: su incesante reclamación de goce y el carácter inapelablemente violento, destructivo, de esa reclamación. O dicho en otros términos: su ubicación total en el más allá del principio del placer.

Pero creo que, en ciertos aspectos, la solución lacaniana es insuficiente: pues si Lacan dio el paso notable de reducir las dos pulsiones freudianas una positiva, Eros, y

otra negativa, Tánatos a una sola --la pulsión de muerte, ha mantenido, para ésta, la valencia negativa. Con lo que no desmitologizó la pulsión, sino que la mantuvo mitológica, pero negativa infernal, sadiana.

Y, al dar ese paso desencadenó los efectos que Freud siempre quiso evitar. La deconstrucción, en suma. Por eso Lacan afirma que el Soberano Bien no es otra cosa que un espejismo platónico", es decir, una construcción imaginaria. A la vez que no duda en afirmar la evidencia de una maldad fundamental, de un «mal absoluto»18 que le conduce a afirmar la existencia de la «maldad fundamental como una de las dimensiones de la vida suprema»19.

Como otros vanguardistas de su tiempo, Lacan especulará con el acto sublime - él, que decía que el acto sexual no existe de la destrucción de la especie.

El lado del bien, para Lacan, se confunde con el lado de los bienes, es decir, con el ámbito de los objetos que se tienen la dimensión misma de lo imaginario. De modo que la tarea del orden simbólico - del universo cultural, en suma - no sería otra que la de sostener esa dimensión imaginaria. Pues para él el mundo de los bienes es un mundo utilitario - donde lo útil es sinónimo de lo bueno, configurado al servicio de las necesidades del hombre, y en esa misma medida, una ficción, en tanto resultado del artificio simbólico20.

Que el soberano bien no existe es precisamente, por ello, lo que el paciente deberá aprender en el final del análisis: «La cuestión del Soberano Bien [...] el analista, sabe que no existe. Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que planea toda la problemática del deseo»21.

Sería tarea del psicoanálisis, entonces, «curar al sujeto [...] de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo»".

De manera que, en este contexto, el sujeto no puede por menos que volverse impensable23. Tal es el destino del sujeto lacaniano: abolirse, desvanecerse en el momento en el que atraviesa el fantasma. Descubriéndose así, en el punto de llegada, como no otra cosa que puro vacío, nada.

No podría ser de otra manera, si en su interior no hay finalmente otra cosa que la Cosa.

## 6. EN LA SENDA DEL CUARTO FREUD: LA VERDAD HISTÓRICA, EL HÉROE-PROFETA

¿Qué hizo, en cambio, Freud, ese Freud que les invito a identificar como el cuarto?

Algo que hubo de desconcertar a todos sus discípulos: intentó construir una teoría materialista del origen de la religión monoteísta. Allí, contra todo lo imaginable, hubo de dar un giro radical a su concepción de la religión: el que va de considerarla una

## [forma de opio a reconocer su verdad histórica 14.](#)

¿Por qué lo hizo? Porque él mismo había explorado ese trayecto que décadas más tarde realizaría Lacan y que era una de las deducciones posibles de la etapa tercera de su obra. Y había constado el callejón sin salida al que conducía: el de la deconstrucción del universo simbólico y, con él, de todos los valores civilizatorios que consideraba irrenunciables.

Pero, en cualquier caso, había asumido, de ese trayecto, lo fundamental. Y lo fundamental era que nada, en lo real, ni en lo real exterior ni en lo real de la pulsión, sostenía ese fenómeno tan insólito, tan insospechable, que era la civilización misma.

Y lo hacía acuciado por una constatación histórica: la del Apocalipsis mismo de la civilización, tal y como la revolución nacionalsocialista había comenzado ya a desencadenar.

Les he dicho al principio que Freud escogió un fragmento de su largo estudio como testamento para la comunidad psicoanalítica.

[Concretamente, la sección C de la segunda parte del tercer ensayo. Su título es El progreso en la espiritualidad`. En él se habla del progreso que en la espiritualidad humana se produjo con la introducción en el mundo de lo real, por ese héme26 llamado Moisés, del Dios patriarcal y monoteísta.](#)

Un progreso de espiritualidad que reconocía como el origen de esos valores la verdad, la dignidad, la justicia que eran no sólo los suyos, sino también los que, tal y como decía, simultáneamente, en Análisis terminable e interminable, debían caracterizar al psicoanalista.

Y entre lo uno y lo otro, entre el Dios monoteísta y esos valores civilizatorios, el lugar del padre. Pues esto es lo que Freud percibe, en este momento: que Dios es el origen y el soporte mitológico de la función paterna. Si está en condiciones de percibirlo de la manera más inmediata, es porque ha comenzado a percibir los efectos de la muerte de Dios proclamada por Nietzsche.

Pero, huelga decirlo, no se trata de Dios metafísico alguno, ya que esa idea es inconcebible en el riguroso materialismo freudiano. Habla del Dios que aparece en la historia como un hecho material. Y, para ser más exactos: como un hecho textual. Pues ésta es la novedad esencial implícita en el cuarto Freud: la idea de que todos los hechos culturales la cultura misma, el hombre, su inconsciente o Dios - son hechos textuales.

¿Cómo se conecta esa aventura teórica final con la cuestión pendiente - el acceso a la genitalidad y la función violenta, castradora, del padre en ella? Sin duda, la conexión no es explícita, pero puede ser percibida en una lectura atenta, siempre que estemos dispuestos a rellenar los huecos necesarios.

El lazo fundamental es, sin duda, el padre. Y es por cierto en la temática del padre donde mejor se manifiesta la separación de caminos entre Lacan y este Freud al que Lacan nunca prestará atención.

Fijense, a este propósito, en una cosa bien curiosa: si Lacan llevó hasta el extremo el descubrimiento freudiano de la vinculación de la sexualidad con la agresividad en casi todos sus aspectos, se apartó sin embargo en uno: el relativo a la función castradora del padre.

Frente a ello, una de las líneas mayores del Moisés apunta a buscar las vías de ligazón entre el padre castrador y ese otro padre, netamente simbólico, que es el Dios monoteísta. No otro es el motivo de la reaparición de ese gran castrador que es el padre de la horda. Y, en el otro extremo, Dios, el Padre Ley.

Y, entre ambos, emergen las figuras de dos héroes culturales: Moisés y Pablo. Está en juego, pues, el lugar: la función del padre.

Ahora bien, ¿qué aporta el Moisés - pues es en él donde Freud reconoce la figura del héroe, y uno, por cierto, que se encuentra en las antípodas del sadiano - a la teoría freudiana de la función paterna?

Precisamente su rasgo distintivo: el ser un profeta; el héroe-profeta entregado a la tarea de construir el fundamento de la posición paterna en Occidente: el Dios monoteísta.

## 7. LA ESCENA PRIMORDIAL Y LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA PALABRA

Les mostraba antes cómo, una vez localizada la violencia en el núcleo del acto sexual, Freud callaba, se aferraba a su par mitológico de pulsiones. Y habría que añadir: retrocedió incluso en una diferencia esencial que había acuñado en su momento: la diferencia entre la pulsión - como energía en sí misma libre - y el deseo en tanto pulsión ligada a un objeto -y por cierto que también en esto le siguió Lacan. Es notable, a este propósito, el que tanto en ese texto esencial que es el Análisis terminable o interminable, como en el Compendio del Psicoanálisis que escribe al año siguiente (1938), esa diferencia haya desaparecido.

En ambos, Freud habla de cómo la cultura contiene, reprime y canaliza la pulsión - esa pulsión que por ser tal siempre localiza a la muerte en su horizonte - de acuerdo con la ley.

¿Qué necesitaba para poder articular esa violencia, la del padre prohibidor pero sobre todo castrador? Necesitaba, precisamente, poder articularla en una dimensión de otra índole precisamente ésa en la que el deseo se constituye como articulación, como ligazón de la pulsión.

Necesitaba pues de otra cosa que sabía que existía pues la ética, el compromiso con la verdad, era para él un dato esencial de su experiencia-, pero que, sin embargo,

no entendía, no lograba articular. ¿Qué? Precisamente esa función simbólica de la palabra que no es otra que la función profética. En ella el padre comparece no sólo como quien prohíbe y castra, sino también como quien, a la vez, promete. Y, prometiendo, funda al ser en su dimensión esencial que es a la vez ¿cómo podría ser de otra manera? histórica.

Reconstruyamos pues ese proceso: retomemos la cuestión de la culminación del Edipo: ¿Qué hace posible el paso de la fase fálica a la fase genital? Sólo una cosa puede hacerlo: una palabra que oriente hacia allí el goce, es decir: una guía simbólica. Vale decir, también, una promesa, la promesa de un héroe profeta: Habrá, para ti, un momento en que habrás de conocer del goce.

Ahora bien: ¿no es de eso de lo que hablan los cuentos maravillosos? Esos cuentos que el niño recibe como profecías que sus padres, en tanto Destinadores, le dan sería más exacto decir que le donan cuando se los cuentan. Éste es el saber que esos cuentos encierran: que la princesa le aguarda, y que por eso habrá de cualificarse como héroe capaz de vencer a su dragón y salvarla.

Y también que, a ese dragón, habrá que cortarle la cabeza.

En ellos, la función del Destinador, del padre simbólico, es nuclear: destina promete la tarea.

Son cuentos, recordémoslo, que no se cuentan en cualquier momento sino, precisamente, en el periodo de las pesadillas infantiles, es decir, en el momento en el que la escena primaria late muy cerca de allí. En ese momento, por tanto, en el que el yo del niño, no alimentado por la presencia de la madre, tiembla, se tambalea. Intenta dormir, pero despierta en pesadilla, pues la madre no sólo no está allí, sino que está en otro lugar, cerca de allí pero tras una puerta cerrada. Y allí, gime, allí arde con las llamas del goce.

El niño, como la niña, intentan ir a salvarla, pero, cuando lo hacen, chocan con la puerta cerrada. Y con el padre.

Pues bien, allí, tras esa puerta, el padre ejerce como padre castrador: castra a la Imago primordial sobre la que el yo del niño se ha configurado por identificación. Y, en esa misma medida, castra al yo. Le hace un corte que cicatriza - pero sólo si es acompañado por la palabra, por el relato simbólico necesario - como identidad sexual diferenciada.

## 8. LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

Notable concepto éste - el de verdad histórica-, en el que prácticamente no se ha reparado, cuando, sin embargo, constituye una novedad filosófica decisiva pendiente de ser explotada.

Pues hablar de verdad histórica supone situar la cuestión de la verdad fuera del

plano donde ha permanecido durante siglos y en el que, llegado un momento dado, hubo sido derribada Nietzsche: el plano de la metafísica.

Pero significa, igualmente, no identificarla con lo real: pues no hay historia de lo real.

Por el contrario, sólo hay historia frente a lo real. La verdad histórica es, por eso, una verdad construida: su dimensión es la de la palabra en tanto afronta, en tanto hace frente a lo real.

Y otro aspecto decisivo: la verdad histórica no es constatativa, sino profética. Podríamos decirlo así: el Dios monoteísta existe como una realidad histórica y la prueba es que conforma la historia de Occidente-, pero sólo existe porque y en la medida en que - ha sido profetizado: es decir: introducido por la palabra.

Pero esa es también, después de todo, la dimensión de la Ética. Pues, es hora de decirlo, en Freud el soberano bien existe y nada tiene que ver ni con lo metafísico ni con lo imaginario: para Freud el soberano bien es siempre histórico y no es otro que la verdad: «Y, finalmente, no debemos olvidar que la relación psicoanalítica está basada en un amor a la verdad - esto es, en el reconocimiento de la realidad y que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño» Z'.

Que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño: la noción freudiana del bien nada tiene que ver con lo imaginario. Pues el bien no es la extensión ni la suma de los bienes - de los objetos, del placer: su dimensión no pertenece al ámbito de lo imaginario sino al de lo simbólico.

Es decir, su dimensión es la de la verdad. Es decir, también, la de la palabra que la dice.

La verdad en Freud, por eso, no es lo real, sino la palabra real que lo afronta y, al mismo tiempo, lo configura, tal es lo que nombra la expresión reconocimiento de la realidad.

Y, en esa misma medida, el soberano bien es, igualmente, la dignidad: la dignidad del que afronta la verdad.

Esa es la dimensión en la que hay que situar ese sujeto -yo maduro lo llama Freud que nace, en el análisis, en tanto construido por el trabajo simbólico que en él tiene lugar.

Pues el yo maduro es un yo con cicatrices: a través de esas cicatrices que lo hienden y configuran - que hacen de él una figura hendida y por eso humana sabe de la verdad que lo sujeta y habita: esa verdad que late en su interior y que conforma al sujeto del inconsciente.

De hecho, el cuarto Freud comenzó a esbozarse en 1913, cuando Freud descubrió

la modificación radical que Miguel Ángel había introducido en el Moisés bíblico.

Pues el Moisés de Freud es el de Miguel Ángel: uno que en vez de romper las tablas de la Ley en un momento de ira, las protege, de la ira de los otros como de la suya propia, reconociéndolas como lo que son: un texto. Y por cierto que el más valioso de los textos hasta entonces construido por los hombres.

# Saber y poder cognitivo: la biopolítica del siglo XXI

SONIA ARRIBAS

Como es sabido, en el desarrollo del pensamiento de Michel Foucault se constata a partir de los años setenta una creciente preocupación con la dimensión política y transformadora de los discursos institucionales y científicos sobre el ser humano. En una serie de conferencias dictadas en la universidad de Río de Janeiro en 1973 bajo el título de «La verdad y las formas jurídicas» encontramos una sucinta y programática exposición de los estudios que posteriormente desarrollará en *Vigilar y castigar* y que podríamos asimismo estimar como el primer esbozo de sus planteamientos ulteriores sobre la biopolítica en el mundo contemporáneo: un análisis de los mecanismos políticos y sociales (de poder) que definen las distintas formas históricas de subjetivación y de organización social (desde la Antigüedad hasta el siglo xIx), y una breve reflexión sobre cómo la subjetividad está siempre atravesada por las distintas manifestaciones históricas de la dimensión del conocimiento y se constituye necesariamente por las distintas prácticas jurídicas.

Siguiendo a Nietzsche, Foucault sostiene en el citado texto que no se puede desvincular teóricamente el acto del conocer de la posición misma del que está conociendo puesto que toda posición epistemológica es siempre y de entrada una posición política de poder. No hay ni condiciones universales para el conocimiento, ni una naturaleza o esencia previa al acto de conocer, ni una facultad o una estructura desde la que observar el mundo y operar sobre él. No hay un sujeto previo al conocimiento, sino por el contrario un sujeto producido por, y productor de, la actividad del conocimiento: inserto en un campo de luchas, de relaciones de subordinación y dominación. El conocimiento es siempre el resultado histórico de condiciones que no son del orden del conocimiento, consiste en una relación estratégica, una trama, en la que el sujeto está situado y mediante la cual interviene frente a otros sujetos.

Tras realizar un recorrido histórico y comparativo de las formas jurídicas específicas del derecho griego arcaico, del romano, germánico y del derecho feudal medieval, todas ellas sucesivas encarnaciones en el terreno de las leyes de campos de lucha sostenidos por las coordenadas saber y poder y por los distintos entramados económicos de las épocas examinadas, Foucault llega finalmente a abordar desde sus presupuestos teóricos los rasgos definitorios del mundo contemporáneo. A finales del siglo xviii y principios del xix comienza a gestarse lo que él denomina la sociedad disciplinaria: una sociedad del control total en la que se va progresivamente abandonando la idea de una ley penal destinada a reparar el mal operado sobre el cuerpo social, y se va en su lugar instaurando una especie de ortopedia social mediante la cual de lo que se trata es más bien de prevenir y dirigir las conductas en

todas sus motivaciones y consecuencias y con un control férreo de tiempos y cuerpos. Lo que está en juego no es tanto si los individuos han cumplido o infringido la ley, sino la esfera de las virtualidades, esto es, lo que son capaces de hacer, lo que están dispuestos a hacer o incluso van a hacer. De ahí que los poderes que controlen esta sociedad se tengan que escurrir por entre todos los orificios de lo social, diluyéndose en una serie de instituciones y poderes ajenos a lo jurídico como tal, pero adheridos irremediabilmente a todas las esferas de la vida de los individuos. Foucault investiga la policía y otras instituciones de vigilancia como son las instituciones psicológicas, psiquiátricas (hospitales, asilos), criminológicas (prisiones), médicas y pedagógicas (escuelas, reformatorios, hospicios). También añade la fábrica como una más entre esta lista de instituciones, pero sin querer otorgarle ningún lugar central con respecto a las demás.

Es en ese contexto donde Foucault sitúa el origen político y social de las ciencias humanas, entre las que incluye la psiquiatría, la psicología, la sociología, y también el psicoanálisis aunque acepte que este último haya significado un cuestionamiento radical de la noción de sujeto previo al conocimiento. Las ciencias humanas son el tipo de conocimiento que sustenta y acompaña los entramados de poder que se originan en la sociedad disciplinaria. No son meros constructos teóricos sino prácticas reales o mecanismos de funcionamiento históricamente surgidos a partir de una determinada configuración económica y social, que responden a ciertas necesidades muy concretas y que están involucradas ellos mismos en su mantenimiento por todas las capas de la sociedad, pero especialmente entre los estratos más bajos. ¿A qué necesidades concretas se refiere Foucault? ¿Por qué se extendieron los grupos de control amparados en ciertas prácticas de conocimiento por todos los ámbitos de lo social, reemplazando a las antiguas prácticas penales del castigo?

Según Foucault, el fenómeno histórico más importante que da cuenta de estas profundas transformaciones en lo social y en la subjetivación individual no es ni más ni menos que la nueva forma de producción que se estaba inventando en Inglaterra de finales del siglo xviii: el sistema de producción capitalista. Si la riqueza de los siglos xvi y xvii se componía de tierras, fortuna o especie monetaria, la que se produce en su lugar a partir del siglo xviii ya no es solamente monetaria sino que se compone primordialmente de objetos materiales tales como mercancías, máquinas, oficinas, materias primas, etc.:

A finales del siglo xviii el robo de los barcos, el pillaje de los almacenes y las depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el problema del poder en esta época es instaurar los mecanismos de control que permitan la producción de esta nueva forma material de fortuna.

Aunque el control al que son sometidos los trabajadores atados al sistema de producción capitalista no tenga nada que ver, según Foucault, con la extracción de la plusvalía y la expansión del capital sino, según la absurda explicación que acabamos de ver, con la prevención del robo (¡y sólo se puede hablar de robo si se supone que

la riqueza de los capitalistas es legítima!), cuando Foucault no obstante se detiene a analizar y describir con detalle el régimen de disciplina al que están sometidos los individuos bajo la sociedad del control, el mejor ejemplo que se le presenta -y a pesar de que a su juicio no sea sino otra más de las múltiples instituciones disciplinarias del mundo contemporáneo - es el de la fábrica. ¿Con qué objetivos se establece el régimen de la fábrica, la vigilancia continua del proceso de producción y el férreo control de la vida de sus trabajadores? Aparte de para evitar que los trabajadores y desamparados roben la riqueza acumulada por los capitalistas, estos mecanismos se conciben con cuatro objetivos principales: 1) Para fijar de lleno a los trabajadores al sistema de producción, es decir, para que su tiempo sea totalmente absorbido por el tiempo de la producción, para que se convierta en tiempo de trabajo. 2) Para controlar también sus cuerpos, su sexualidad, su higiene, el índice de natalidad, etc. 3) Para desplegar un nuevo tipo de poder polimorfo o micro - poder que se propaga en lo económico (el régimen salarial), en lo político (los reglamentos y jerarquías) y en lo judicial (mediante castigos y recompensas). 4) Para irradiar un poder epistemológico mediante el cual el aprendizaje del obrero es inmediatamente registrado, anotado y extraído de su práctica. Foucault no explica cómo la anotación y el registro extraen el saber del obrero.

Es interesante recordar que en *Vigilar y castigar la fábrica* pasa a un segundo plano y la prisión ocupa el lugar central desde el que Foucault analiza la sociedad contemporánea bajo las coordenadas del panóptico. Foucault siente que ya no tiene deudas con el marxismo, que ya ha elaborado su propia propuesta del biopoder o poder sobre los cuerpos, categoría con la que se definen los parámetros fundamentales de las transformaciones históricas y subjetivas a partir del siglo XIX. Sin embargo, como acabamos de ver, en ese texto intermedio que es «La verdad y las formas jurídicas», es evidente que Foucault se propone ir más allá del marxismo pero sin todavía abandonar cierta investigación del funcionamiento de los mecanismos de la producción. Pero ¿por qué ir más allá?

Foucault lanza tres críticas interrelacionadas al «marxismo universitario francés» de su momento, así como «al Marx de cierto período», sin sugerir cuál, «pero como yo [Foucault] no me intereso por los autores sino por el funcionamiento de los enunciados poco importa quién lo dijo o cuándo». Es importante por consiguiente señalar el contexto muy preciso de los enunciados (la universidad francesa de principios de los años setenta) y la indefinición de los términos. Según la primera crítica, el «marxismo universitario francés» supone que «el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en ese sujeto que se da de manera definitiva». A esta idea Foucault le opone el planteamiento de que el sujeto y el cuerpo son constituidos en la práctica política del conocer. La segunda crítica apunta a la noción marxista de ideología según la cual el sujeto se relaciona con un elemento negativo o estigma (la ideología) que le oculta una relación auténtica con unas condiciones sociales o económicas verdaderas. A ello le contrapone Foucault la idea de que la verdad es siempre histórica, se crea y se produce en la misma práctica del

conocer, y que por tanto no está escondida bajo ninguna capa ideológica que la oculta. Y finalmente la tercera crítica se dirige contra la idea de que la esencia del hombre es el trabajo, y a la que Foucault responde que:

para que los hombres sean colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción pare el que trabajan. Para que la esencia del hombre pueda representarse como trabajo se necesita la operación o la síntesis operada por un poder político.

En lo que sigue quisiera plantear una aproximación a la biopolítica o política de los cuerpos contemporánea mediante un pequeño rodeo por las prácticas de saber que hoy se podrían considerar hegemónicas en tanto que aparecen habitualmente reunidas bajo la rúbrica de los estudios «cognitivos», palabra que viene hoy a equivaler, en un contexto político, económico y tecnológico muy distinto, a lo que Foucault teorizó con el nombre de «ciencias humanas». Son prácticas que abarcan esferas educativas, económicas, políticas, terapéuticas (psicológicas y psiquiátricas), científicas y pseudocientíficas. El objetivo que nos proponemos es doble: mediante una serie de ejemplos se tratará de esbozar, con Foucault, que subjetividad, saber y poder político son las categorías fundamentales para conceptualizar la biopolítica contemporánea, pero, en polémica con Foucault, sin que ello signifique abandonar el análisis marxista (que no «marxista universitario francés») del sistema de producción capitalista en tanto que inserción subjetiva del trabajador en unos mecanismos definidos de regulación temporal, cognitiva y corporal, y en tanto que producción de cierta forma de saber. Si antes apuntábamos al contexto francés y académico en el que se debatió Foucault, aquél en el que marxistas ortodoxos y rancios ocupaban posiciones de poder, también convendría incidir en el contexto neoliberal-global que afecta a la investigación y la enseñanza de nuestros días, y donde los que ocupan las posiciones de poder son obviamente otros. Se aprovechará la polémica contra Foucault para discutir brevemente y de paso el lugar del psicoanálisis (bestia negra muchas veces de los estudios cognitivos) en todo este panorama.

Una importante aclaración: en este artículo se analizan prácticas biopolíticas (o ideológicas) que tienen un lugar social y económico cada vez más hegemónico en la producción de saber y poder contemporáneos. En ningún caso se han de confundir con la producción de saber y verdad que le son propios o que le son internos, como subraya Foucault, a la ciencia pura, esto es, a la ciencia que no es productora directa de formas de subjetividad ni de dominación política. El gran problema contemporáneo que bien vislumbra Foucault cuando acuña el término biopolítica es el que tiene que ver justamente con esas otras prácticas científicas (o en muchos casos pseudocientíficas) que sí son productoras de subjetividad y de dominación política. El que estas prácticas se autodenominen «cognitivas» pone de relieve el doble carácter de su funcionamiento y posición social: son productoras o reveladoras de conocimiento y también de poder y dominación.

## 1. Los PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS

Más que hablar de ciencia cognitiva en singular (en tanto que un modelo epistemológico único sobre la mente en interacción con el entorno) convendría más bien referirse en plural a los estudios de orientación cognitiva como a una serie de disciplinas, tanto de ciencias como de humanidades, que comparten una serie de presupuestos básicos muy generales a partir de los cuales se generan teorías y modelos de la mente que resultan asimismo en aplicaciones muy distintas en la práctica. Los presupuestos teóricos generales tienen que ver, a grandes rasgos, con la aceptación de los modelos lógico-computacionales para la comprensión del cerebro en tanto que una máquina, con el estudio de las raíces biológicas que se encuentran a la base de la racionalidad y las emociones humanas, y con la comprensión de los mecanismos histórico-evolutivos que han propiciado y favorecen el desarrollo moral y social de la especie humana. Si a nivel teórico hay tantas aproximaciones a los estudios cognitivos como pesos distintos que se otorguen a cualquiera de estos tres factores, a nivel práctico y grosso modo se podría hacer también una clasificación según el uso que en cada caso se le dé a las teorías. Dependiendo de la aplicación de los modelos teóricos en ciencias cognitivas, se podría diferenciar entre: 1) Filosofía de la mente: en manos de filósofos de la ciencia y de la mente, lógicos, neurobiólogos, expertos en computación e inteligencia artificial, uno de sus objetivos es la comprensión de la emergencia de la auto-conciencia. Su aplicación es principalmente teórica (esto es, filosófico-científica), enmarcada en el ámbito académico, aunque también disfruta de lectores fuera de la universidad y en sus variantes más atrevidas se abre al campo literario de la ciencia-ficción. 2) Lingüística cognitiva: desarrollada en el marco universitario por lingüistas, filósofos del lenguaje, psicólogos y neurocientíficos, se dirige al estudio de la evolución de las estructuras lingüísticas sobre la base de la interacción del ser humano con su mundo biológico-social. 3) Inteligencia artificial: en mano de neurólogos y científicos especializados en modelos computacionales de la mente e inteligencia artificial, sus investigaciones también pasan al gran público mediante libros de divulgación. Se mantiene predominantemente gracias a las contribuciones del I+D+i empresarial para la creación de productos de informática y computación, así como por su desarrollo de tecnologías empleadas en medicina, defensa, seguridad e industria armamentística. 4) Estudios cognitivos socio-biológicos: llevados a cabo por neurólogos, biólogos, psico-biólogos y sociólogos, su campo es el estudio de la interacción del individuo con su entorno biológico y social. Gozan de una gran difusión a nivel académico y su importante repercusión mediática le confiere mucha influencia en el plano ideológico o biopolítico. 5) Estudios cognitivos psicológicos: practicados por psicólogos de distintas orientaciones y encaminado a las terapias cognitivo-conductuales. 6) Estudios cognitivos políticos: dedicados a la construcción de paradigmas o modelos políticos a partir de los desarrollos de cualquiera de los otros estilos de cognitivismo, su vocación se plasma en la publicación de artículos periodísticos y libros de divulgación. Y 7) Cognitivismo económico: desarrollado principalmente por economistas en centros académicos de investigación, aplicado sobre todo a la elaboración de modelos de racionalidad que explican las conductas de los individuos en el mercado. Ninguna de estas aplicaciones, sin embargo, aparecen de forma tan

diferenciada en la práctica: hay aproximaciones cognitivas filosófico-económicas o psicológico-políticas o biológico-políticas (biopolíticas) etc. Sus esferas de actuación e influencia son también mixtas.

En cuanto a los presupuestos teóricos básicos, su cristalización está mucho más definida en el caso de la filosofía de la mente. No obstante, estos presupuestos no sólo no han desembocado en un consenso en cuanto a los modelos explicativos de los procesos mentales, sino que se da frecuentemente el caso de que las explicaciones de un mismo fenómeno dan pie a tesis incompatibles entre sí. Así ocurre, por ejemplo, con el problema del origen de la auto-conciencia humana, donde la combinatoria de las coordenadas materialismo-idealismo/posibilidad de explicación-imposibilidad de explicación da pie a cuatro posiciones diferenciadas:

POSIBILIDAD DE EXPLICACIÓN	DIMENSIÓN PRIMERA	NOMBRE
NO	materialismo	1) Materialismo reductivo
SÍ	idealismo	2) Antimaterialismo
NO	idealismo	3) Cierre cognitivo
SÍ	materialismo	4) Materialismo no reductivo

1) El materialismo reductivo (también llamado reduccionismo o eliminacionismo) sostiene que en un futuro no muy lejano la neurociencia encontrará la solución al problema de la auto-conciencia en el mismo material y funcionamiento del cerebro. La ciencia desentrañará no sólo los sistemas sensoriales elementales sino también los complejos mecanismos de la atención y la memoria a corto y largo plazo, el reconocimiento de modelos, así como otros fenómenos tan familiares al psicoanálisis como los sueños, las proyecciones retroactivas y la autoidentificación especulara. Como los animales también son conscientes del entorno en el que habitan, la idea de una auto-conciencia exclusiva a los seres humanos es un error epistemológico. 2) El antimaterialismo radical (o antirreduccionismo) mantiene que la auto-conciencia es radicalmente irreducible a lo físico en el sentido de que hay una brecha epistémica entre lo físico por un lado, es decir, los datos en tercera persona sobre la conciencia y los procesos cerebrales, y lo fenoménico por otro, esto es, el conjunto de la experiencia perceptiva y emocional, las sensaciones corporales, las imágenes mentales, el pensamiento ocasional, etc. (O propiedades fenoménicas en primera persona, también llamadas qualia, las cuales no excluyen los fenómenos inconscientes). De ahí que la auto-conciencia, su estructura y organización, tenga que poder aprehenderse por ella misma, con total independencia de lo físico. 3) Según la teoría del cierre cognitivo, las operaciones mismas que la mente puede realizar (la introspección, por ejemplo) son y seguirán siendo totalmente incapaces de explicar adecuadamente lo que es la auto-conciencia y su funcionamiento. 4) Y de acuerdo con el materialismo no reductivo, la auto-conciencia existe, surge a partir de la materia física, pero supone un salto cualitativo fundamental en la evolución humana

que sólo se puede explicar en términos específicamente socio-culturales, inexistentes en el mundo animal<sup>6</sup>.

Una de las cuestiones prácticas de fondo en lo que se refiere al problema filosófico de la auto-conciencia es si llegará alguna vez el hipotético momento en el que el desarrollo de las ciencias neurobiológicas y biogenéticas nos dará la posibilidad de reproducir perfectamente los mecanismos fisico-químicos que se sitúan a la base de la auto-conciencia, si con ello se logrará crear seres no humanos auto-conscientes, o si se podrá intervenir en el cerebro humano o el código genético alterando no sólo la conducta externa o visible (y la pregunta que aquí debería surgir es si cuando se altera la conducta externa no se está ya también modificando la auto-percepción), sino también interviniendo directamente sobre la propia percepción que el sujeto tiene de sí, de su entorno y de los demás - o si la manipulación científica de lo físico podrá incluso ejercer efectos reales sobre el inconsciente<sup>7</sup>. La posición materialista radical en tanto que defensa a ultranza de que no hay un salto cualitativo entre el funcionamiento psico-social de los seres humanos y el de los animales afirmaría que si, en efecto, se llegasen a emplear procedimientos fisicoquímicos que pudieran alterar la conducta externa de un ser humano (por ejemplo, con un chip), el resultado es que no habría diferencia alguna con lo que ocurriría si el experimento se realizase con un animal. Precisamente porque la así llamada auto-conciencia del ser humano no es más que un mecanismo físico entre otros, por tanto no un rasgo distintivo del ser humano. Por ejemplo, si a un ser humano se le programase para que en un instante dado moviese la mano izquierda, la movería automáticamente y, lo que es más importante, lo haría sin preocuparse en absoluto de si fue él mismo u otro el que se lo impuso. En el extremo opuesto, el antimaterialismo radical en su afirmación de que lo físico y lo fenoménico pertenecen a dos esferas radicalmente diferentes, señalaría que por mucho que se activasen los puntos cerebrales encargados de la movilidad de la mano izquierda, habría siempre una fractura epistemológica irreducible a nivel subjetivo. Con la consecuencia de que el sujeto de este ejemplo percibiría que se estaba tratando de otro el que, desde fuera y operando en el sujeto mismo, manipulaba la mano a su antojo. Por lo tanto, tanto el materialismo como el antimaterialismo coinciden en el hecho de que, según sus respectivos presupuestos, ya mismo se podría predecir lo que efectivamente ocurriría en un caso como el que imaginamos.

De las otras dos posiciones (cierre cognitivo y materialismo no seductivo) se tendría sin embargo que inferir que nos es imposible predecir lo que ocurriría en el caso de la alteración física o bioquímica de los componentes materiales a la base de la auto-conciencia. Según la teoría del cierre cognitivo, porque este fenómeno es en sí indiferente a la manipulación física de la materia. Como la auto-conciencia consiste en un desconocimiento irreducible en el núcleo mismo de lo que podemos conocer sobre nosotros mismos, hablar de modificaciones fisico-químicas no contribuiría de ningún modo, y por principio, a solventar el enigma. Y de acuerdo con el materialismo no reductivo, tampoco sería posible predecir lo que ocurriría, incluso si la auto-conciencia siguiese existiendo tal y como la experimentamos ahora, pero en este caso la razón es que ella es en sí misma histórica, por tanto estrictamente relativa

[al entorno histórico, social y cultural en el que emerge y se reproduce.](#)

## 2. EL PODER EPISTEMOLÓGICO-ECONÓMICO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Casi todas las publicaciones de las actuales teorías de orientación cognitiva, sean cuales sean sus aportaciones teóricas o sus aplicaciones, comienzan exponiendo sus avances con respecto a determinados presupuestos epistemológicos que se han ido abandonando en el curso de la última década. Dada la aceleración del proceso, casi se podría argüir que los estudios cognitivos se han ido adaptando al entorno natural del neoliberalismo, creciendo, evolucionando y reproduciéndose en conjunción con distintas posturas teóricas y/o políticas. Trátese de un modelo computacional para la comprensión de la «confianza» existente entre agentes participantes en intercambios económicos, o de un estudio sobre el procesamiento del lenguaje en el campo de la psico-lingüística, estos desarrollos comparten cuatro tendencias fundamentales: a considerar los fenómenos mentales en términos sociales y no meramente individuales, a estimar el impacto de la aceleración temporal (o premura en la toma de decisiones) sobre los recursos cognitivos del ser humano, a valorar los efectos cognitivos de las emociones, y a estudiar los efectos de la disfunción, el malfuncionamiento y el error en la puesta en juego de las aptitudes cognitivas.

[El caso del cognitivismo evolutivo-económico es bastante elocuente. Por ejemplo, en el Centro para la Conducta y Cognición Adaptativas del Max-Planck Institute for Human Development \(Instituto Max-Planck para el Desarrollo Humano\) de Berlín se desarrolla el paradigma de la «bounded rationality» o racionalidad acotada como un modelo superior a los empleados en el pasado por la economía o las ciencias sociales. Forman parte de este centro psicólogos, matemáticos, científicos, informáticos, biólogos de la evolución, economistas y otros investigadores de las ciencias sociales. Se considera puntero a nivel mundial en el desarrollo de métodos experimentales, simulaciones por ordenador y análisis matemáticos<sup>1º</sup>.](#) Según el paradigma de la racionalidad acotada, el sujeto tiene que adaptarse a situaciones complejas y decidir en cuestión de minutos sin la información suficiente para diseñar sofisticados mecanismos intelectuales y pensar elaboradas soluciones. O, en los términos más coloquiales del propio centro, se investiga «cómo la gente toma decisiones con limitación de tiempo, conocimiento, dinero y otros recursos».

El paradigma antiguo, el predominante hasta hace poco en ciencia cognitiva, economía y biología evolutiva, consideraba que el agente estaba dotado de una inteligencia prácticamente omnisciente y que disponía de todo el tiempo del mundo para pensar cómo resolver sus problemas. Ahora los mecanismos cognitivos registrados y catalogados bajo la rúbrica de la racionalidad acotada están a años luz del modelo que servía antes de inspiración a los estudios lógico-matemáticos sobre la racionalidad: las ecuaciones de probabilidades de Pierre Simon de Laplace, el matemático, físico y astrónomo de orígenes humildes que logró subir escalones alcanzando importantes cargos estatales en el Ancien Régime, llegando incluso a impartir clases en la École Normale Supérieure, y el que después, huyendo de la

agitación del periodo revolucionario francés, logró llegar a trabajar, aunque por poco tiempo, como ministro de Napo león y más tarde también para los Borbones. En efecto, para llegar hoy tan lejos como él, parece que hace falta más tener suerte y bastante pericia que tanto cómputo de probabilidades. Si antes primaba el ingenio cortesano, el cálculo y el disimulo, hoy las nuevas estrategias cognitivas son el nombre científico de la astucia y picaresca del que tiene que vérselas día a día con su precaria situación en el seno de la sociedad del riesgo. Hasta hace poco, el individuo se suponía que actuaba, estadísticamente hablando, de acuerdo con aquellas variables de comportamiento que serían efectivas en el logro de un mejor y mayor número de bienes. También se suponía que sus acciones estaban motivadas racionalmente por aquello que le traería mayor beneficio social o económico, por sus preferencias orientadas a la consecución de la alternativa más racional. Ahora, sin embargo, al sujeto contemporáneo de la racionalidad acotada se le ha quedado grande la chaqueta de la optimización", tampoco se preocupa ya en seguir las estrictas indicaciones que antes le marcaba la teoría de la «rational choice», y se vuelca más bien a actuar sin sopesar con detenimiento los pros y contras, o costes y beneficios, pero sin permitirse dejar de aspirar, eso no, a ser el primero del grupo. El resultado es una miscelánea formada por comportamientos sociales enmarcados en la esfera del consumo y el trabajo, y aquí naturalizados en tanto que reglas evolutivas de adaptación, más una serie de observaciones supuestamente científicas que no ocultan el sesgo liberal (o neo-liberal, dependiendo de los casos) del acercamiento político de fondo.

Así, la «bounded rationality» se divide en dos esferas, la ecológica y la social, las cuales se corresponden, en versión cognitivista, con el más rudo y mítico de los presupuestos liberales, aquél que también comparte la economía política, y según el cual se aísla conceptualmente como punto de partida la esfera de acción del individuo, relegando a un segundo plano ontológico lo social y lo político«. La esfera ecológica se refiere a las estrategias mentales o herramientas heurísticas que el individuo emplea para solucionar problemas y tomar decisiones en su entorno en condiciones reales de incertidumbre y en un marco evolutivo de adaptación. Y la racionalidad social no es más que una variante de la anterior, pero en este caso en referencia a las estrategias sociales empleadas por los individuos. De ella se sostiene que tiene sus propios objetivos: por ejemplo, tomar una decisión determinada, poderla defender moralmente y crear consenso. Aquí también se incluyen las emociones y las normas sociales que funcionan como principios heurísticos de la toma de decisiones.

El estudio de fenómenos que podrían resultar familiares al psicoanálisis constituye el campo en el que los estudios cognitivos evolutivo-económicos más se abstienen de sacar a la luz sus cartas políticas. Se trata de esos principios básicos que han ido progresivamente modificando la teoría de la mente, desde los presupuestos de la omnisciencia, el tiempo ilimitado y la racionalidad sin fallos, hacia aquéllos en los que prima la precariedad, la limitación de tiempo y el desconocimiento. Por ejemplo, desde un punto de vista evolutivo y a primera vista, podría parecer que el olvido se tratase de una limitación cognitiva. Sin embargo, recientes estudios han llegado a comprobar que se trata más bien de una de las claves del correcto funcionamiento de

la memoria humana. Impide que la información no relevante o pasada interfiera con la información presente y seguramente más necesaria. Los experimentos computacionales revelan que puede además llegar a ser beneficioso para las heurísticas inferenciales que se basan en el reconocimiento y para la capacidad para recobrar datos y guardar información relevante. También es la emoción otro de esos elementos que se han ido incorporando al diseño lógico computacional de la mente. Ejerce una influencia considerable en el pensamiento y la toma de decisiones: altera el orden de las prioridades, determina el modo en que destacan los aspectos de una tarea, configura las valoraciones de costes y beneficios, indica cuándo debemos interrumpir el procesamiento de la información, y logra que determinadas opciones resulten impensables. Mucha emoción va en detrimento del rendimiento, aunque a veces logra localizar la atención del sujeto. Sin embargo, se advierte que en determinados entornos esta concentración puede resultar eficaz en la medida en que gracias a ella el individuo puede llegar advertir cuál es la información vital; también vale en muchos casos para movilizar el cuerpo en el caso de verse confrontado con problemas urgentes. Otro principio cognitivo básico es el «prejuicio retrospectivo»: un individuo toma una decisión y posteriormente se le pide que recuerde cuál fue el motivo de esa decisión. Si entre una y otra operación se le proporciona un motivo distinto al suyo, lo más habitual es que tienda a aproximar su propio motivo al dato informativo que se le dio.

Pero la alta tecnología, el espectro de la vieja labor artesana y la evolución confluyen de la forma más original en la psicología del sujeto consumidor. La «Adaptive Toolbox» o «caja de herramientas para la adaptación» consiste en un conjunto de herramientas o modelos heurísticos que el individuo siempre «lleva consigo», y que han sido configurados evolutivamente, por la educación y la cultura. Le permite razonar e inferir en situaciones de desconocimiento, precariedad informativa e incertidumbre. Tiene que ver con el procesamiento de la información (que en ocasiones puede ser excesiva), con la interrupción de búsquedas (por falta de tiempo, etc.) y con la toma de decisiones rápidas. El término coloquial de estas herramientas es «Tules of thumb» o «reglas de la abuela». Su estudio y clasificación sirven para analizar la conducta de los consumidores, para la medicina y también para el estudio de la ley y la política. Por ejemplo, la herramienta heurística llamada «Take the first» («Toma lo primero») se ha definido a partir de una serie de experimentos con grupos de consumidores y consiste en preferir lo primero con que uno se encuentra en lugar de dedicarle mucho tiempo y esfuerzo a la elección. A partir de esta regla básica, se han desarrollado modelos computacionales y analíticos que investigan las múltiples variables del entorno que determinan su empleo y eficacia.

La naturalización pseudocientífica del mundo del consumidor se ve también en la íntima conexión que guarda la regla básica «Toma lo primero» con otra que se llama de forma coloquial «Coping with Too Much Choice» («Arreglárselas cuando hay demasiado para elegir»). La evolución ha equipado al consumidor con reglas básicas con las que sobrevivir y poder elegir entre tantas mercancías - reglas que, sin solución de continuidad, tienen su fundamento en el mundo biológico. El paralelismo con el mundo natural se halla en el hecho de que cuando los animales machos tienen que

elegir entre tanta hembra disponible lo hacen gracias a una herramienta heurística evolutiva del tipo «Take the first».

No podía faltar la «asunción del riesgo», directamente al servicio de las aseguradoras. En este caso se indaga sobre el modo en que la gente usa información acerca de los mecanismos empleados para juzgar la frecuencia de las situaciones de riesgo (de salud, en el transporte, en la conducción, el trabajo obviamente no se menciona), sobre sus posibles respuestas, y sobre las probabilidades de riesgo en las situaciones de juego y apuestas. En todos estos casos, se pone el énfasis en la falta de total conocimiento de la situación y de los datos procesados. Finalmente, la «representación de la información» se refiere al modo en el que los individuos procesan los datos de las estadísticas.

Pero el campo de la «racionalidad social» es el más ambicioso y fascinante de la investigación. En un experimento, los investigadores toman nota de las normas morales y las relaciones interpersonales característicos de un grupo de adolescentes mediante unos datos o señales (cues) que se les proporciona y observando las respuestas ante estos datos. En otro investigan la culpa y el modo en que un grupo de niños atribuye sentimientos positivos a la violación de las normas. Se hacen clasificaciones según edades y culturas y se observa el desarrollo moral a lo largo de los años. No se especifica, sin embargo, en qué consiste ese desarrollo moral. También se emplean algoritmos para investigar las herramientas heurísticas que están a la base del altruismo, la amistad, la cooperación y el bien común - todo esto entendido en tanto que funciones emocionales evolutivas. Los datos se comparan con los obtenidos a partir de experimentos con animales (murciélagos, peces hermafroditas, etc.) y sirven para predecir los efectos del diseño institucional en lo que se refiere a pautas de cooperación. En otro experimento se evalúan las prácticas del honor y el estatus social (entendidas en tanto que estrategias sociales) y se persigue poder predecir el modo en que los otros se comportan cuando se les amenaza o explota.

Otras líneas de investigación son el estudio del honor, la norma social igualitaria y el reconocimiento. Los cognitivistas consideran que hasta el momento presente ha habido sobre estos temas demasiadas especulaciones e inducciones basadas en meras fuentes históricas y etnográficas. De lo que se trata ahora es de confeccionar análisis deductivos a partir de modelos cognitivos, pues sólo así se garantizarán análisis que permitirán la predicción de la conducta. En cuanto a la igualdad, se simula por ordenador una situación de incertidumbre en cuanto a la adquisición de comida, y se muestra que ella está a la base de la norma social según la cual que hay que respetar y compartir. Esta hipótesis queda confirmada en diferentes culturas y en diferentes escenarios de laboratorio. En efecto: ¡son las raíces biológicas del contrato social! En el laboratorio también se hacen experimentos con las distintas formas en las que los individuos deducen información durante la conversación mediante la herramienta del reconocimiento.

En el campo de la política los estudios cognitivos topan finalmente con el

descubrimiento del siglo. Han descubierto, observando las actuaciones de políticos, administradores y legisladores, que éstos tienden a tomar decisiones basadas en una única razón, sin atender demasiado a todas las variables del contexto. A partir de esta constatación, elaboran estrategias cognitivas que sirven para la toma de decisiones más acertadas en lo que se refiere a información compleja, en tiempo y medios limitados. Ni medios ni objetivos se mencionan.

¿No se podría pues afirmar que en la misma selección y categorización de las líneas de investigación de este ejemplo de los estudios cognitivos evolutivo-económicos se evidencia que lo que se enuncia sus planteamientos teóricos y sus observaciones histórico-políticas refleja el lugar desde el que se enuncia y produce? O para formular esta pregunta con otras palabras, siguiendo las reflexiones de Lacan en el Seminario 17, ¿no cabría nombrar ese lugar como el de la producción universitaria científico-social - aquél que reproduce y legitima las pautas y universalizaciones descritas y el que, a la inversa, es alimentado por estas pautas convertidas en universales?` En el artículo «Lacan between cultural studies and cognitivism»<sup>4</sup>, Slavoj Žižek mantiene, siguiendo la fórmula ción althusseriana de los «aparatos teóricos del estado», que entre el cognitivismo y el psicoanálisis se da una diferencia fundamental: mientras que el primero se establece como una forma de saber que funciona dentro de la estructura reglamentada del Estado en cuanto a la verificación de sus resultados por métodos científicos, su integración académica en la universidad y su consiguiente organización interna según criterios académicos, el psicoanálisis, por el contrario, se rige por unas normas propias que resultan escandalosas desde el punto de vista académico-estatal: es un saber que no se puede medir ni experimentar científicamente - por tanto difícil a la hora de ser cubierto por el Sistema Nacional de Salud, tampoco se adapta bien a la estructura académica y a los criterios de evaluación regidos por la comprobación objetiva de méritos, y su organización interna está ligada a la transferencia con respecto a un miembro carismático o incluso autoritario de la comunidad, por tanto instituida sobre una base muy distinta a la de la argumentación académica, la cual es altamente considerada por su proximidad al ideal de la democracia deliberativa. La diferencia entre ellos residiría también en el hecho de que mientras que en el psicoanálisis la resistencia a sus conclusiones es interpretable desde la propia teoría, es decir, como el resultado de esos procesos inconscientes que son el objeto de su investigación, el cognitivismo carece de ese carácter auto-referencial que hace que la resistencia a la teoría sea el objeto mismo de estudio (similar al psicoanálisis es el marxismo, donde la resistencia a sus intuiciones es interpretable en tanto que una consecuencia de la lucha de clases en la teoría). Es decir, los resultados de un experimento cognitivista no requieren más que una comprobación objetiva, en teoría reproducible y verificable por cualquiera que disponga de los medios.

Se explica bien entonces, a partir de este razonamiento de Žižek, la razón por la que el psicoanálisis sea visto hoy, como se repitió hasta la saciedad con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Freud, como el último gran mito de Occidente, mientras que cada vez más los distintos estudios cognitivos pseudocientíficos son percibidos como una apertura política, más aún democrática, a la experimentación, la

innovación y la pluralidad. O incluso porqué psicoanálisis y marxismo se etiquetan enseguida como los últimos vestigios del autoritarismo y el estalinismo propios del siglo xx, mientras que los estudios cognitivos - así como la evaluación por él enarbolada - se proclaman como los pioneros de los procedimientos democráticos, transparentes y plurales de la política futura. Hoy estamos en las antípodas del ambiente intelectual y político dominante hasta principios de los años 70.

Pero si nos retrotraemos a la problemática de la ideología, a la del discurso científico como ideología y no se puede obviar que Althusser emplea por un motivo muy importante el término «ideológicos» y no «teóricos» para referirse a determinados aparatos del estado - entonces nos encontraremos con que se podría añadir al razonamiento de Zizek que lo que está en juego en la diferencia entre los estudios cognitivos pseudocientíficos y el psicoanálisis no puede ser definido simplemente en tanto que un planteamiento teórico que se deja enmarcar bien o mal en el aparato estatal o académico. Podría también aventurarse que lo está en juego en la diferencia entre esos estudios y el psicoanálisis cabría ser rearticulado en tanto que una lucha entre dos tipos de prácticas: prácticas de producción científica que reproducen y contribuyen a reforzar los mecanismos de apropiación de la plusvalía en el sistema de producción capitalista (en los términos althusserianos, prácticas ideológicas) o, por el contrario, prácticas que buscan alternativas a esos mecanismos. ¿En qué consistirían estos dos tipos prácticas?

Althusser mantiene que el Estado es la matriz de las prácticas represivas que contribuyen a la reproducción de las condiciones de producción de una determinada formación social. Pero junto a esta primera función represiva ejercida por los aparatos estatales - el Gobierno, la Administración, la policía, el ejército, etc. el Estado también se vale de toda una serie de aparatos ideológicos encargados de la reproducción de las condiciones de vida que instan a la sumisión de la clase trabajadora a las reglas del orden establecido. Esta segunda función ideológica es llevada a cabo por los aparatos religiosos, educacionales, familiares, legales, políticos (el sistema de partidos, por ejemplo), sindicales, de comunicación y culturales. La diferencia entre ellas reside en el hecho de que mientras que la primera proviene de una única instancia, el Estado, cuyo dominio es principalmente público y cuya autoridad se garantiza por medio de la violencia, la sumisión por la ideología emana de una pluralidad de instancias que tienen efectos primordialmente en lo privado y normalmente sin el recurso a la violencia. Según Althusser, sin embargo, entre los aparatos ideológicos del Estado en el capitalismo tardío hay uno que sobresale entre los demás: «el que se ha instalado en la posición dominante en las formaciones sociales capitalistas como el resultado de una [violenta, política e ideológica lucha de clases contra los viejos aparatos ideológicos dominantes del Estado, es el aparato ideológico de la educación](#)»<sup>6</sup>. Si junto a la educación incluimos también la producción científica y tecnológica, ciertamente hoy todavía más influyente que en tiempos de Althusser, y aceptamos la definición althusseriana de los aparatos ideológicos del estado, podemos inferir que la constatación de la cómoda inserción de los estudios cognitivos pseudocientíficos en el marco educativo-académico del Estado equivaldría a afirmar que cumple la función ideológica de reproducción de las

condiciones de producción.

[En la lucha de los estudios cognitivos contra el psicoanálisis"](#), los primeros sustentan su autojustificación alegando que su enemigo no se somete a los criterios científicos estipulados, como son la verificación de resultados, la transmisión del saber vía títulos y méritos, y la medición de la eficacia/rapidez del tratamiento (en el caso del cognitivismo aplicado a la psicología), en definitiva: arguyendo que el psicoanálisis no se somete al procedimiento de la evaluación. Pero según la definición althusseriana, este procedimiento, insignia de la cientificidad, objetividad y transparencia de su método, habría de contemplarse más bien, y en particular cuando se aplica a los comportamientos humanos, como el mecanismo ideológico por antonomasia mediante el cual el Estado, en el actual momento de desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción del sistema capitalista, ejerce su función ideológica de sujeción de la clase trabajadora de los países desarrollados al orden establecido. Pero ¿qué es exactamente la evaluación? ¿Qué es lo que ésta en juego cuando se evalúa un trabajo científico o de cualquier otro tipo?

Allá por los años 30 se interesaron por el tema de la evaluación los empiristas y positivistas lógicos del Círculo de Viena emigrados a los Estados Unidos y miembros del recién fundado Movimiento de la Ciencia Unificada. Lo que le ocupaba al Movimiento por aquel entonces era poder ofrecer una visión unificada de lo científico y lo humanístico, o de lo técnico y lo cultural/social, que pudiera recoger todas las formas del saber, sin excepciones, bajo el paraguas global de una concepción científica unificada del mundo. Los presupuestos positivistas a la base de este proyecto eran la creencia de que todas las doctrinas y prácticas sociales compartían un mismo lenguaje compuesto por oraciones referidas en última instancia a datos sensoriales, y la afirmación de que las leyes de todas ciencias podrían acabar reduciéndose a las leyes de la física. Es decir, que el universo entero se regía por una serie de premisas físicas a partir de las cuales se podrían derivar todas las regularidades observables de la naturaleza y lo social, y que en consecuencia todas metodologías de las distintas ramas del saber se habrían de poder subsumir a un único método científico. Para convencer de estas tesis al mundo intelectual de ambos lados del Atlántico, se concibió, bastante en la línea del proyecto enciclopedista francés de Diderot y D'Alambert, pero ahora con toda la carga cientifista, una gran Enciclopedia de la Ciencia Unificada. En ella trabajaron, entre otros, el lógico Rudolf Carnap, el economista socialista Otto Neurath, el filósofo Bertrand Russell, el semiótico Charles W. Morris y el físico Nils Bohr. Aunque los congresos anuales del Movimiento se interrumpieron definitivamente con la Segunda Guerra Mundial, la Enciclopedia siguió siendo editada hasta finales de los años 60.

[Al educador y filósofo pragmatista John Dewey le fue encargada la entrada sobre la «Teoría de la valoración»](#)". En ella Dewey constata que en el mundo contemporáneo se da una división entre las materias humanísticas y no humanísticas que sólo desaparecerá cuando las conclusiones de la ciencia no-humanística e impersonal se empleen para guiar el curso de la conducta humana. La apertura al método científico será posible cuando nos vayamos percatando de que lo que

habitualmente denominamos valoración (el valorar, apreciar o estimar algo en términos de la utilidad o placer que nos proporcionan) no es más que una forma derivada de expresión de lo que en ciencias se llama la evaluación o comprobación objetiva de datos empíricos observables. Y así se conseguirá, gracias al esfuerzo intelectual por el que se traducirán las estimaciones de deseos o emociones subjetivas y/o sociales en los datos y verificaciones objetivas propios del método científico, la Unificación Global de los saberes científicos con los no científicos. Mediante este trabajo de traducción, el Movimiento tendría ante sí y finalmente la puesta en común de lo más típicamente humano, los valores, creencias y emociones subjetivas y sociales, con el conjunto de las leyes científicas y sus determinaciones objetivas. La empresa conduciría a que «las ideas garantizadas sobre el mundo no humano se integrasen con la emoción como rasgos igualmente humanos». Es decir, ni Dewey ni sus compañeros en el Movimiento instaban a reducir lo social y subjetivo a la pura materialidad de lo físico, sino a emplear un mismo método, el de la evaluación científica la comprobación de la adecuación, corrección o verdad de los enunciados con respecto a los datos sensoriales - como rector tanto de empresas intelectuales como de actividades prácticas. Pero esta idea tenía visos de convertirse en realidad justamente porque el método científico no se estaba concibiendo como un mecanismo originario en las ciencias duras, exclusivo a ellas, sino más bien porque se le estaba alzando como el procedimiento hermenéutico básico de la comprensión y efectividad de cualquier tipo de discurso. La ciencia observa conductas, hechos y datos, y comprueba si las descripciones que las acompañan se corresponden o no con ellos. De las valoraciones y descripciones no científicas cabía pues esperar lo mismo, es decir, que se adecuaran verídicamente a las necesidades y exigencias de la situación, y que la conducta resultante fuera observable y corroborada por ellas.

Ahora bien, entre las descripciones susceptibles de someterse a la comprobación del método científico, Dewey halla unas que le parecen muy particulares porque no son tan fáciles de acomodar a la observación empírica característica de la evaluación científica:

Tomemos una proposición apreciativa tan elemental como la siguiente: «esta parcela de terreno vale 200 dólares el pie cuadrado». Su forma es diferente a la de la proposición 'la parcela tiene una extensión de 200 pies cuadrados'. La segunda oración establece un hecho cumplido; la primera, una regla para determinar un acto por realizar, y su referencia es al futuro, no a algo ya cumplido o hecho.

A Dewey la primera oración, la referida al valor monetario de una parcela, le resulta problemática porque su verificación en términos de observación empírica, es decir, su predisposición al control analítico de las condiciones observables y a la publicidad de resultados, no es posible desde sí misma, desde su mera constatación en una situación determinada. Esto es así porque lo que se expresa con ella está más allá de la experiencia y consiste en el «reflejo de costumbres, convenciones, tradiciones», también porque una frase así «es capaz de establecer relaciones entre ciertas cosas tomadas como medios y otras entendidas como consecuencias». Pero ¿no nos

proporcionan estas citas una excelente definición de las relaciones económicas? ¿No es justamente la economía el conjunto de las relaciones sociales por las que se establecen convenciones o contratos entre personas para fijar el intercambio de cosas tomadas como medios o como fines?

Dewey sale del atolladero de las relaciones económicas (que ni siquiera califica como tales) trasladando la cuestión, de nuevo, al problema de la traducción: lo que ha de ser posible, sostiene, es que oraciones tales como «la parcela vale 200 dólares el pie cuadrado» puedan en última instancia ser reducidas o traducidas a proposiciones observables científicamente y, por tanto, comprobables objetivamente, sin ninguna interferencia ya con el complicado mundo de las convenciones y las relaciones económicas. Tiene que llegar un momento en que «esas relaciones estén fundadas ellas mismas en relaciones existenciales empíricamente verificadas y comprobadas, como normalmente se dice de las relaciones de causa y efecto». Ha de poderse conseguir que el número de esas proposiciones relativas a las relaciones económicas o la «mera costumbre» vaya reduciéndose gracias al poder del análisis científico para que puedan ser sustituidas progresivamente por «reglas de evaluación o valoración que puedan descansar sobre generalizaciones físicas científicamente garantizadas». Pues, concluye, todo lo referente al hábito social, al uso y las convenciones humanas se apoya en última instancia en alguna proposición objetiva, susceptible de ser generalizada en forma de leyes físicas y por tanto de ser verificada empíricamente. Esto ha de ser así incluso en el caso de que lo que esté en juego sea un mero intercambio de cosas, es decir, una interacción en la que el objeto no se constituya como un fin en sí mismo, sino simplemente como un medio para la consecución de unos intereses no determinados a simple vista o mediante la experiencia directa: «los deseos e intereses son ellos mismos condiciones causales de ulteriores resultados. En esa medida, son medios potenciales y deben evaluarse como tales». Si los estudios cognitivos contemporáneos - o los defensores de la evaluación en tanto que el mecanismo de garantía de la eficacia en la gestión y administración de recursos quisiera encontrar un sostén filosófico-pragmatista a sus argumentos, el arsenal teórico del Movimiento de la Ciencia Unificada de los positivistas lógicos está a su disposición para legitimarlos en términos de democracia, transparencia y objetividad.

Pero el mismo Dewey deja en bandeja una lectura no pseudocientífica de la evaluación, una lectura verdaderamente atenta a lo que está en juego en la asignación de un valor a una cosa o práctica social. De acuerdo con esta posibilidad, la ubicua evaluación contemporánea de prácticas o personas según los criterios de la eficacia y la comprobación de resultados verificables, no sería nada más que aquella práctica que, si quisiéramos seguir utilizando las mismas palabras que Dewey, nos permite ponerles un valor «reflejo de costumbres, convenciones, tradiciones» que su vez establece «relaciones entre ciertas cosas tomadas como medios y otras entendidas como consecuencias». Es decir, según esta segunda interpretación, la evaluación científica sería el mecanismo por el cual se hacen comparar y equivaler cosas que son objetos de determinadas acciones humanas o incluso por el que se hacen equivaler actividades distintas. Lo que es lo mismo que decir que es la práctica que permite que estas actividades u objetos sean puestos en relación entre sí en términos de valor.

Ahora bien, según Karl Marx, como ya había dicho con anterioridad la economía política británica, esta puesta en relación de dos cosas/ actividades en términos de valor es justamente lo que constituye su valor de cambio. Y el valor de cambio tiene su razón de ser en el hecho de que los objetos en cuestión son mercancías. De lo que se sigue que hay un tipo de valoración, la valoración mercantil, cuyo fundamento no puede ser en ningún caso la observación empírica. Por mucho que observáramos y midiésemos todas las propiedades físico-químicas de una parcela de terreno, jamás llegaríamos a la conclusión de que vale 200 dólares el pie cuadrado. Podríamos llegar a la conclusión de que nos es útil porque en ella paseamos o porque en ella podemos plantar árboles (su valor de uso), pero si quisiéramos otorgarle un valor (monetario), esto sólo sería posible si la comparamos con otras parcelas o con otros objetos cualesquiera. Como el valor de un objeto/ actividad que es mercancía sólo surge a partir de la convención o acuerdo por el que se le ha hecho equivaler con otra cosa, es un total sinsentido buscar su valor en la naturaleza y por medio de la observación empírica:

Si las mercancías pudieran hablar dirían: nuestro valor de uso tal vez interese a los hombres. Pero a nosotras, en cuanto objetos, nos tienen sin cuidado. Lo que nos interesa objetivamente es nuestro valor. Nuestra propia circulación como cosas-mercancías así lo demuestra. Sólo nos referimos a otras como valores de cambio. [...] Hasta ahora ningún químico ha descubierto el valor de cambio en la perla o el diamante`

El problema que Dewey evade es justamente el problema de la mercancía.

Pero si obviamos la cuestión del valor que se le da a una cosa u objeto material y nos concentramos en la evaluación de una práctica, de un resultado, de una actividad o un trabajo hecho, ¿no se está queriendo decir con ello que se otorga un valor determinado a «el compendio de aptitudes físicas o intelectuales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano» 2º y sin las cuales ese trabajo no habría sido producido en primer término? En otras palabras, cuando se dice de un trabajo científico o de cualquier otro tipo que ha sido evaluado, que posee valor, lo que se está efectivamente diciendo es que es una mercancía como otra cualquiera, sometida a las mismas reglas de intercambio que los objetos-mercancías. La evaluación científica a la base del método cognitivo económico - la concesión de un valor a una actividad o trabajo-- sería por lo tanto una práctica ideológica en la medida en que es productora y reproductora de ese momento, consustancial al sistema de producción capitalista, por medio del cual se pone un valor a la fuerza de trabajo, constituyéndola en ese mismo acto, y sólo gracias a él, en una mercancía.

Por lo tanto, si aceptamos en parte la propuesta althusseriana respecto al carácter ideológico de ciertas prácticas sometidas a regulación estatal, ¿no podría ser que la evaluación, el procedimiento por el que se garantiza el buen hacer y la autoridad de los distintos trabajos, sería un ejemplo claro de cómo determinadas prácticas científicas, educacionales o psicológicas son ideológicas en la medida en que no sólo reproducen las condiciones de producción (Althusser) sino también en tanto que ellas

mismas sustentan el sistema mismo de apropiación de la plusvalía? Es decir, ¿no podrían ser unos mecanismos extremadamente importantes en el plano de la educación o la investigación - en el plano estatal-, pero justamente en la medida en que también lo son, y primordialmente, en el plano mismo de la economía, por tanto en un plano no exclusivo a la influencia del Estado (aunque también vinculadas a él)? A lo que queremos llegar es si se podría reformular la definición althusseriana (y por ende la de Žižek) según la cual la función ideológica de los aparatos del Estado afecta sólo al plano de la reproducción de las condiciones materiales que sustentan las relaciones de producción, proponiendo en su lugar que la ideología se localiza primordialmente en el plano mismo de la [de la economía. O, más bien, en el sistema de producción capitalista no se puede hablar en absoluto de la economía y la ideología como si se tratara de dos niveles diferenciados en interacción entre sí, sino de un mismo proceso, el económico, que siempre y necesariamente es, al mismo tiempo, ideológico`.](#)

Y para volver a abordar la cuestión que nos ocupaba: ¿serían el psicoanálisis y el marxismo los vestigios de los peores males de Occidente? ¿Se irán convirtiendo los estudios cognitivos pseudocientíficos en los adalides de la democracia futura? Fijémonos un poco más en el caso del psicoanálisis. El psicoanálisis se resiste frente al imperativo de la evaluación científica alegando que ni la transmisión del saber mediante la adquisición de un título, ni el criterio de la eficacia del tratamiento, ni siquiera la idea de una cura por la que se harían desaparecer definitivamente los síntomas (o «dolencias» en el cognitivismo psicológico) tienen nada que ver con su ejercicio. ¿Qué significa efectivamente este rechazo? La intuición fundamental del psicoanálisis es que durante todo el tiempo en el que el psicoanalizante acude a la consulta se está produciendo un trabajo con su inconsciente. Se enfatiza también que el carácter de este trabajo no es asimilable de ningún modo a un conjunto de pautas aprendidas por el psicoanalizante del psicoanalista, ni siquiera a una serie de generalizaciones sobre su conducta pasada que le podrían servir para modificarla en el presente o el futuro. El psicoanálisis demuestra asimismo que el fijarse unas metas temporales del tipo «en cuatro años termino mi análisis» (que sería, por ejemplo, el equivalente del tiempo necesario para la obtención de un título) tiene que ver hoy con la inserción del sujeto en un discurso que le sirve para funcionar sintomáticamente en el orden marcado por la organización capitalista del trabajo. El psicoanalista no prescribe fechas ni objetivos a corto o largo plazo, excepto si algo que haya ocurrido en el mismo proceso analítico, y sólo en este caso, le indique que alguna de estas marcas son necesarias. En principio, el sujeto habla y ninguna voz le va a responder imponiéndole que se fije unos objetivos, ni conminándole a que se aplique con disciplina en la consecución de unas directrices: de estas cosas ya sabe bastante el sujeto inserto en el mercado laboral y muy probablemente de ello también habla en el análisis. Así que, en un sentido muy preciso, se podría incluso afirmar que el psicoanálisis es inútil, si lo que queremos decir con ello es que se está produciendo un trabajo constante, pero nada que se pueda hacer equivaler a un número o una cantidad, que es el modo en que se mide la productividad en el sistema de producción capitalista. En otras palabras, el trabajo desarrollado durante el tiempo que dura el psicoanálisis no se hace equivaler a un valor: ni a horas, ni a títulos, ni a un currículo

vitae cuantificable, ni siquiera al dinero que se ha pagado al psicoanalista. El psicoanálisis es totalmente inservible desde ese punto de vista, incluso se podría argüir que es una práctica que tampoco se puede cuantificar en términos de despilfarro o pérdida, si con estas palabras marcamos, aunque sea aproximadamente, una cantidad. Sin embargo, en la medida en que es una práctica por la que se aísla un tipo de trabajo que no rinde, que no se puede hacer equivaler con nada, que no tiene valor (valor de cambio), el psicoanálisis es muy productivo pero de una forma distinta. Sería el acto, repetido en cada sesión y prolongado a lo largo del proceso analítico, por el que se desvincula el trabajo realizado de un valor cuantificable. Podría ser incluso el acto mismo de esta desvinculación: aquél por el que se instituye la posibilidad de un trabajo que en sí mismo carece de valor, que es una pérdida no cuantificable, o que porque tiene tanto valor para el sujeto que lo realiza no puede ser cuantificable. El psicoanálisis aspira a instaurar la posibilidad de un trabajo sin valor de cambio.

Pero la cuestión de la función ideológico-económica de los estudios cognitivos pseudocientíficos se podría también reformular del siguiente modo: si se observan desde un ángulo distinto al suyo, ¿no delimita la racionalidad acotada el sistema de producción capitalista en la triple vertiente del capital, el trabajo regulado y la economía informal? La primera vertiente, la del capital, se plasma, por ejemplo, en los estudios acerca de los llamados «procesos estocásticos» o funciones aleatorias sobre los movimientos de la bolsa de valores y sobre las fluctuaciones del tipo de cambio. Se trata de funciones matemáticas que reflejan, también en el plano de la psicología, las decisiones financieras llevadas a cabo por brokers, inversores y accionistas en un marco regulado de intercambios. A partir de las creencias imputadas a los inversores sobre la dinámica de los precios, estas funciones clasifican sus conductas y las transacciones acometidas de acuerdo con que supongan decisiones de riesgo, o racionales, o decisiones que simplemente se toman para evitar pérdidas. Al igual que lo hacía el viejo Adam Smith, presuponen que el mercado está en equilibrio cuando las acciones de los agentes afianzan sus creencias sobre la dinámica de los precios y, a la inversa, cuando la dinámica de los precios fortalece su sentido de seguridad y confianza en las leyes del mercado.

En segundo lugar, las formas sociales del trabajo regulado (productivo o improductivo) se encarnan, por ejemplo, en los estudios computacionales sobre «networking» o formación y desarrollo de redes de comunicación. Ellos sintonizan en clave tecnológica con lo que antiguamente se llamaba el establecimiento de contactos y redes de influencia por parte de las clases medias burguesas, con lo que en sociología, siguiendo a Habermas<sup>23</sup>, se denomina identidades comunitarias post-convencionales, lo que desde el vocabulario liberal se sigue denominando habitualmente esfera pública, búsqueda de acuerdos consensuados, etc., y lo que Zizek llama la «clase simbólica» de los managers, periodistas y gente del mundo académico y del arte. También lo que aquí podemos llamar el «sujeto del currículo vitae», aquel sujeto subjetivizado simbólicamente a partir de la inscripción de líneas en un currículo, reflejos de una serie de actividades sociales enmarcadas en muchos casos en el intercambio de favores y en la ejecución de servicios obtenidos gracias al

«networking». Es la versión intelectual del modo en que la clase comercial de las redes contemporáneas de la comunicación y el intercambio electrónico es subjetivizada en lo real gracias al registro del movimiento de cifras en la cuenta bancaria o en la cotización de sus inversiones; tecnológicamente posible hoy día por medio de una alerta SMS en el móvil, y en poco tiempo con una alerta a un chip en el cerebro.

En efecto, el diseño de redes de comunicación de la ciencia computacional y los desarrollos de la inteligencia artificial han modificando en la última década los esquemas con los que trabajan, y han progresado desde el paradigma de una máquina aislada, al de una red de sistemas, o desde el de una inteligencia artificial no situada y aislada, al de una inteligencia colectiva y social («agent society»). La inteligencia social es el conjunto de interacciones que se dan en el intercambio y la comunicación virtuales. Como su campo de aplicación prioritario en el comercio electrónico («e-commerce»), se desarrolla con el presupuesto de que éste sólo se establece con éxito cuando los agentes involucrados se dedican a conseguir una buena reputación un nombre, una marca y cuando se mueven por las normas de la confianza mutua. En otras palabras, cuando los consumidores confían en que las empresas que están contratando por Internet no les van a engañar con servicios o productos que luego no se materializarán en la realidad. ¿No podríamos determinar que este ámbito representa, en clave virtual, la esfera de la circulación o intercambio económico característico del sistema de producción capitalista? Aquella que Marx definió como el conjunto de operaciones de agentes libres, «determinados por su única voluntad», donde «contratan iguales ante la ley», donde «cada cual se preocupa por sí mismo y ninguno del otro» y, finalmente, donde «contribuyen todos ellos, debido a la armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho recíproco, de la conveniencia común, del interés general»<sup>24</sup>. La comunicación virtual/comercial se basa necesariamente en la confianza que se establece entre agentes individuales, los cuales protegen a ultranza su privacidad, y cuyo objetivo último es el de intercambiar mercancías bajo la norma general de la equivalencia - es decir, sin fraudes ni engaños<sup>25</sup>. Su presupuesto ideológico, o más bien, el sostén ideológico sin el cual no existe, es que el mercado funciona en un entorno de competencia perfecta, con vendedores y compradores operando en un clima de confianza, colaborando entre sí, intercambiando mercancías al precio justo, y donde sólo hay por tanto que desactivar a los que no cumplen con las reglas de juego para que el flujo de información, conocimiento y mercancías vuelvan de nuevo a su cauce lo que Bill Gates ha denominado el «capitalismo sin fricciones»<sup>26</sup>.

Y, en tercer lugar, la economía informal de los que se quedan fuera de estas redes está reflejada en las reglas de la abuela o procedimientos heurísticos que los cognitivistas observan en la psique del consumidor, pero que podrían también valer de forma dramática y extrema, transformados en meras reglas para la supervivencia, en el mundo dickensiano del proletariado informal de los «slums» planetarios, la creciente población mundial no incorporada a un puesto de trabajo: el atrapar lo primero que se te cruza por delante, el arreglárselas tú solo ante situaciones de riesgo

[inminente, la incertidumbre en cuanto a adquisición de comida27...](#) En su núcleo duro de estudios computacionales/ciencias biológicas o neurológicas, como en el segmento aplicado a cuestiones directamente sociales, el cognitivismo pseudocientífico y económico refleja sin fisuras las clases del «capitalismo realmente existente». Pero el ángulo necesario para captar esta intuición no se adquiere desde de sus propios presupuestos: éstos se resisten, dejando fuera de su campo de visión, a la posibilidad misma de preguntarse por el lugar político que ocupan y reproducen en su misma práctica.

### 3. UN MAPA POLÍTICO

En el espectro de los estudios cognitivos confesadamente políticos hay para todos los gustos. Su cartografía se extiende por esferas gigantescas, en continua expansión. Abarca centros, organismos, instituciones, fundaciones y grupos de índole muy diversa que distribuyen grandes cantidades de fondos privados y públicos para la investigación, el desarrollo, la excelencia, la filantropía y más. Estamos ante las más prestigiosas y elitistas universidades norteamericanas y europeas, ante centros filantrópicos de la derecha ultraconservadora internacional, ante departamentos de investigación de empresa y management en universidades privadas y públicas, fundaciones sociales de grandes capitales y corporaciones, ONGs financiadas por la Unión Europea y dedicadas a los derechos de los animales, think-tanks demócratas en Estados Unidos...

La derecha próxima a Bush, por dar un pequeño paseo por el universo político cognitivo empezando por el lado neo-conservador norteamericano, [está muy interesada en que el estudio de la mente consiga finalmente llevar a la humanidad a esas cotas de espiritualidad y felicidad que se merece. Éstos son los objetivos, por ejemplo, de la «John Templeton Foundation», fundación creada en 1987 siguiendo los principios inspiradores del famoso inversor, uno de los cuales reza que «hay que tener optimismo con respecto a las posibilidades que las neurociencias nos suministrarán en cuanto al conocimiento de la creatividad, la gratitud, el altruismo y la determinación»<sup>23</sup>. Los sólidos valores republicanos se alían aquí con una religiosidad tradicional, salpimentada además con algo de espiritualidad New Age y bastante cosmología, y sin que pueda faltar por supuesto su dosis de estudios cognitivos en su vertiente dura y en su lado más especulativo, casi místico. Además de indagar sobre las conexiones neuronales en el cerebro que se hallan a la base de la creencia y de la auto-conciencia, y junto a los estudios sobre el amor en tanto que esa energía proveniente de una fuente que nunca se agota por mucho que de ella se vierta, se alzan soberanamente la belleza y la armonía universal, científicamente verificadas, como justificación última de que religión y ciencia son los dos pilares de una experiencia suprema: la fe. El producto ético de esta fe cristiana y católica - se dice que Juan Pablo II era un gran admirador de la ciencia - es un cóctel de valores en pro de la formación de carácter, la humildad, la genialidad, el ser positivo y la filantropía, impenitentes, eso sí, en lo que se refiere a la defensa del libre comercio como último eslabón de la evolución, aparecido con posterioridad a la auto-conciencia. Los frutos políticos de esta amalgama neo-con y católica son numerosos proyectos de](#)

investigación, conjuntamente elaborados con universidades de élite de los Estados Unidos, Canadá y Europa, sobre cómo la ciencia cognitiva logrará mostrar que el libre comercio, y sólo él, logrará erradicar la pobreza del mundo<sup>29</sup>.

Un poco más al centro nos encontramos con los cognitivistas demócratas. George Lakoff, profesor de lingüística, autor de *Metaphors we live by*<sup>30</sup>, y reciente fundador de un think-tank que salió en apoyo de John Kerry en las pasadas elecciones presidenciales norteamericanas - el «Rockridge Institute» - sostiene que, al igual que la derecha emplea con éxito metáforas, como la del «padre autoritario», que se refieren al modo en que se debería organizar el entramado social y político, la izquierda demócrata norteamericana ha de aplicarse en elaborar metáforas de su cosecha, válidas también para la comprensión y estructuración del orden social. El tema de los impuestos redistributivos y el de la inmigración son las señas punteras del instituto. En manos de Lakoff, y aunque reconozca que en Estados Unidos las inversiones gubernamentales benefician mucho más a las empresas que a la gente trabajadora, los impuestos que las logran han de ser resignificados para convertirse en «inversiones en el bien común» y así convencer de su bondad, y sin mayores complicaciones, a los conservadores. El uso de palabras como «padre nutriente» para concebir una política gubernamental progresista, o «fortaleza» para referirse a la política exterior norteamericana deben causar tan poco miedo como el que podrían generar los mismos políticos conservadores, pues «muchos conservadores son gente agradable. Lo que hay que hacer es activar cognitivamente su modelo nutriente, despertar su empatía»<sup>31</sup> Este potencial transformador proviene del hecho de que las metáforas tienen el poder cognitivo de estructurar coherentemente la experiencia y las emociones. Con ellas se modifica la conducta cambiando en primer lugar el modo en que se piensa sobre el mundo, el modo en el que lo describimos. Siguiendo los pasos del tradicional modelo discursivo de la derecha, la izquierda debe pasarse al vocabulario de los valores afirmando directrices y empleando metáforas que den un sentido de pertenencia y autoridad. La justificación científica del impacto social de esta transformación discursiva se halla en lo que Lakoff denomina «enmarcar» (Frame) los problemas políticos. Según esta idea, el marco desde el que se habla activa unas determinadas zonas neuronales, las fortalece, y termina influyendo en la conducta. Sabiendo así que la política se puede sustentar en el «estudio científico del pensamiento»<sup>32</sup>, es más fácil construir una «infraestructura cognitiva» progresista. A Bush y su círculo se les convence bombardeándoles repetidamente con palabras progresistas. Las metáforas son los soldados rasos de la gran batalla de la izquierda. Aunque, obviamente, viniendo esta hipótesis científica de la cercanía del partido demócrata, ni Lakoff ni su séquito mencionan los efectos discursivos y subjetivos del capitalismo. ¿No será porque estamos tan embutidos en su marco, que ni los cognitivistas lo palpan?

He aquí la diferencia fundamental entre una estructura discursiva explicada por los estudios cognitivos y una estructura discursiva según el psicoanálisis. La estructura o «marco» de Lakoff tiene dos vertientes: por un lado, se trata de un esquema u organización del pensamiento que nos permite observar el mundo y actuar en él de una forma determinada; por otro, consiste en una palabra que se puede

arrojar (casi como de un objeto se tratase) al discurso con la esperanza de que producirá un impacto en el oyente. Según estas premisas cognitivistas, una intervención eficaz consistiría en la ocupación por parte de la izquierda del terreno discursivo de la política con el objetivo de que el público pueda tener a su disposición una versión o marco capaz de competir con el discurso tradicional de la derecha. Pero ¿no aceptaría esta perspectiva sin mayores trabas la idea de que en el mercado hay muchas ideas/mercancías/palabras/interpretaciones que el individuo tiene a su alcance, y que por lo tanto de lo que se trata es de ofrecerle la información que más le conviene a él y a nosotros, y así podrá elegir libremente la información, casi como si se tratara de un producto que le pudiera satisfacer más? ¿No es muy parecido este mensaje al que Michael Moore proclamaba en su documental anti-Bush «Fahrenheit 9/11», aquél en el que de lo que se trataba era de ofrecer al público norteamericano la información verdadera de las razones que condujeron a la guerra de Irak para que enseguida el público, ya informado, ya con la interpretación justa, fuera masivamente a votar demócrata? El estrepitoso fracaso de esta iniciativa debería llevarnos a pensar que en política, como en todo lo demás, las palabras/ interpretaciones no son objetos de los que el público supuestamente informado (o supuestamente engañado) dispone (o desecha) a su elección<sup>33</sup>

El psicoanálisis también opera con el presupuesto de una estructura discursiva, pero se diferencia de Lakoff en que el esquema u organización del pensamiento no se sobreentiende en ningún caso como si fuera un objeto más del mundo, como si lo tuviéramos ahí a nuestra disposición, o potencialmente a nuestra disposición, en el campo de batalla de las palabras. En el psicoanálisis la estructura es más bien un discurso en el que el sujeto mismo está inscrito y que él mismo produce. Y la que, debido justamente a esta inserción subjetiva, no está en ningún momento cerrada. Lo que en Lacan también equivale a decir que la estructura deja un resto (de goce) del que el sujeto no es consciente, pero del que sí que es responsable en tanto que productor. Este factor, el del goce, y del que el sujeto no es consciente, no consiste en un pensamiento o una palabra de la que el sujeto pueda disponer y hacer uso. Es el resto no eliminable, aunque cambiante, de su inserción en la estructura discursiva. Por lo tanto, la estructura discursiva sólo se modifica cuando el sujeto transforma en primer lugar el goce que él mismo producía en su inserción.

Próxima también al partido demócrata norteamericano se halla Martha Nussbaum, la pensadora del cognitivismo liberal y compasivo. Sus análisis se centran en las emociones, definidas en tanto que puentes que hay que tender entre lo más íntimo de la experiencia humana y la política o la ley. En *Upheavals of Thought*<sup>34</sup> argumenta, basándose en el psicoanálisis, los estudios contemporáneos sobre el comportamiento animal y la ciencia cognitiva, que la emoción es un juicio sobre el mundo cuya condición de posibilidad es una comprensión implícita sobre nuestra posición en él. A partir de esta intuición, establece una clasificación de las emociones según que su manifestación favorezca o dificulte el florecimiento humano. De manera similar a como Lakoff combate las metáforas conservadoras, sostiene Nussbaum, basándose en su reconocido conocimiento de la cultura clásica, que determinadas emociones, por ejemplo el asco que se puede sentir ante un grupo minoritario, son inapropiadas y han

de ser combatidas y sustituidas por otras emociones más positivas y universales. Porque el asco puede generar odio y violencia física o verbal, mientras que de una emoción más positiva, por ejemplo la compasión y la capacidad de compartir el sufrimiento de los demás, emergen lazos de respeto y solidaridad. A las instituciones legales y educativas les corresponde por tanto lograr que la gente aprenda a escuchar y transformar sus emociones desde el sentimiento negativo hacia la empatía positiva. Los ejemplares modelos de este universalismo compasivo los encuentra Nussbaum en el modo en que ella misma se enfrentó al instante en que su madre murió, en la intensidad de su amor por la India, que le ha dado sentido a su vida, y en la manera en que el estoico Marco Aurelio expresó su dolor ante la muerte de su hijo. También en las muchas horas que pacientemente se pasó escuchando a las mujeres de la India.

[No podía faltar en nuestro recorrido la izquierda inspirada en el trabajo de Toni Negri. Los artículos recopilados en Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva<sup>35</sup>, aparecidos anteriormente en la revista electrónica Multitudes<sup>36</sup>,](#) tienen como base teórica esa idea, desarrollada por Negri y Hardt en Imperio, según la cual hemos llegado a una etapa del capitalismo en la que se ha hecho realidad la predicción que hizo Marx en los Grundrisse sobre el «general intellect», es decir, una sociedad global en la que el conocimiento desterritorializado con respecto a los estados-nación es el principal factor productivo. Para los autores del prólogo al libro, los trabajadores intelectuales de la comunicación y la información en los países desarrollados (o «wetware»: investigadores, periodistas, relaciones públicas, managers, artistas, informáticos, hackers, etc.) - que no el viejo proletariado industrial, ni tampoco el proletariado formal o informal, ni siquiera las grandes masas de desempleados a escala planetaria, en su continua creatividad y su «cooperación entre cerebros» - se imponen hoy como la vanguardia de un comunismo que, minando soterradamente las actuales relaciones de propiedad capitalistas, está a la vuelta de la esquina. Así de convenientemente interpretan las tesis materialistas de Marx y Engels en La Ideología Alemana, en particular aquella que sostiene que las condiciones del movimiento hacia el comunismo no han de venir contraponiendo teóricamente una situación ideal a la situación actual, sino que resultan de las premisas ahora en existencia. Los emprendedores de la innovación son el substrato de una inteligencia colectiva cuya «materia prima [son] las interconexiones neuronales de la sociedad red», cuya manifestación son las ciudades lingüísticas e intelectuales en acción, traspasando fronteras a la misma velocidad que el capital, y cuya fuerza transformadora proviene de la ciencia y la tecnología aplicadas a la producción. Ellos son los productores de la «riqueza cognitiva», la abundancia de ideas, el ingenio y el exceso comunicativo: los nuevos parámetros con los que categorizar económicamente el nuevo orden mundial del conocimiento. Ajenos a la posibilidad de que con esta terminología no estén haciendo otra cosa que simplemente invirtiendo el presupuesto mítico de la escasez de clásica teoría liberal, por tanto afirmándolo per negationem, los seguidores de Negri mantienen que hoy la propiedad intelectual, la última barrera a su neo-mítica abundancia inteligente, ha adquirido una dimensión estratégica del mismo calibre que los presupuestos liberales de la seguridad y la propiedad privada. De manera que, en referencia a España,

cierran el prólogo con la demanda de que el Estado proporcione más financiación a esas masas cerebrales de creatividad de las que se sienten partícipes. Y como su miedo es a convertirse en proletarios, su consigna política es que acaparando I+D+i podrán escapar del «trabajo estandarizado del sector servicios o del trabajo de cualificación inferior» y así volver a soñar con los años noventa, aquéllos en que «los brainworkers acumulaban rentas y recibían sus salarios en forma de stock options». Pero su pronóstico es rotundo: en un mundo privado de hackers revolucionarios y de trabajadores intelectuales hip cobrando rentas del universo virtual punto com, se hará mucho más difícil consolidar ese comunismo que ellos ya vislumbraban en ciernes: «Por vía de precarización y reducción presupuestaria, el general intellect es sometido a una particular forma de estrangulamiento, que se presenta a medio plazo en el agotamiento de las cuencas de cooperación».

[La idea del general intellect aparece en el Libro de Notas VII de Grundrisse, en la sección en la que Marx investiga la «contradicción entre el fundamento de la producción burguesa \(valor como medida\) y su desarrollo. Las máquinas etc.» 37.](#) En este borrador Marx trae a colación la posibilidad de que el progreso tecnológico y la aplicación de la ciencia a la producción logren que el tiempo dedicado al trabajo sea progresivamente reducido sin que esto vaya en absoluto en detrimento de la creación de riqueza. La máquina podrá funcionar por sí misma y el hombre dejará de trabajar a su lado como un mero apéndice, convirtiéndose en su lugar en el supervisor u observador del proceso por el cual la tecnología productiva pone a su servicio la naturaleza, transformándola. Cuando, gracias a la tecnología y la ciencia aplicadas masivamente a la industria, el trabajo del individuo ya no es medido por el número de horas empleado, ni tampoco es separado del de los demás trabajadores, permitiendo en su lugar la cooperación entre ellos, lo que ocurre es que se desata el potencial de desarrollo del «individuo social», cuya actividad, la contemplación de la producción, deja por completo de ser alienante y se convierte en algo verdaderamente social. En este estadio del desarrollo tecnológico, «el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso» y los poderes de la cabeza del hombre - su mente - dan un fruto utópico: la humanidad entera se libera por fin de las ataduras de la producción mantenida al servicio del intercambio, los individuos se desarrollan autónomamente, trabajando poco y con independencia de la apropiación de la plusvalía, dedicando su tiempo, ahora verdaderamente libre, a ellos mismos y gracias a los medios creados para todos sin excepción. Y la maquinaria puesta al servicio del hombre se convierte de este modo en un órgano más del cerebro humano, una fuerza de producción y conocimiento, paralelo material y en el mundo objetivo del general intellect, vida verdaderamente social de la humanidad o trabajo auténticamente social.

Aunque si bien es cierto que los conceptos básicos de la teoría del valor-trabajo recorren toda la obra de Marx y por supuesto también la primera parte del Primer Volumen de El Capital, convendría no obstante recordar que esas observaciones utópicas sobre el poder de la tecnología y/o la inteligencia humana bajo el nombre del general intellect desaparecen en la obra posterior de Marx. De hecho, el presupuesto del general intellect no casa de ninguna manera con la distinción, que de hecho ya está elaborada en los Grundrisse, entre el trabajo y la fuerza de trabajo - distinción

fundamental para entender la inserción subjetiva en el sistema de producción capitalista. Según esta distinción, lo que el trabajador vende al empresario en el sistema de producción capitalista no es su trabajo, sino la mercancía fuerza de trabajo (que no es más que venderse a sí mismo, pero por un periodo corto de tiempo). En Marx y a diferencia de los planteamientos de los economistas clásicos, e incluso a diferencia de la experiencia inmediata que tenemos de él, el trabajo no es en ningún caso una mercancía, sino la fuente misma del valor, la actividad productiva por antonomasia. Ahora bien, para que el trabajador esté en condiciones de vender su fuerza de trabajo, tiene que ser en primer lugar libre, es decir, tiene que tener el derecho legal a disponer de su fuerza de trabajo durante un tiempo limitado e intercambiarla por el dinero (el salario) que le otorga el que esté dispuesto a comprarla. De manera que la constitución, por decirlo así, subjetiva, del trabajador es doble: por un lado es libre para disponer de su fuerza de trabajo, pero, por otro lado, él mismo, en tanto que también y al mismo tiempo es fuerza de trabajo, es convertido en una mercancía vendible y comprable. ¿Qué podría significar esta importantísima intuición en relación con el problema del general intellect? El general intellect, según ese oscuro y brevísimo pasaje de los Grundrisse y la apropiación ulterior de Negri y Paolo Virno, equivaldría a la conquista de un estadio en la historia de la humanidad en el que la subjetividad alienada y aislada del trabajador bajo el sistema de producción capitalista se convertiría, gracias a los avances tecnológicos a gran escala, en una subjetividad plenamente social y libre, dando paso con ello a una «subversión y transición» o superación inmanente del capitalismo, desde sus premisas realmente existentes. Toni Negri interpreta esta superación inmanente como la constitución de una subjetividad revolucionaria en el proceso del capital`. Pero el paso que da Marx en El Capital complica bastante esta descripción utópica: el sujeto trabajador del sistema de producción capitalista, al no ser propietario de los medios de producción, no tiene más remedio que vender la única mercancía que posee, su fuerza de trabajo. Pero para ser el propietario de su fuerza de trabajo, tiene que estar en primer término y necesariamente dividido en dos: el sujeto (libre) que vende y el objeto (mercancía fuerza de trabajo) que es vendido:

la fuerza de trabajo sólo puede presentarse como mercancía en el mercado, siempre y cuando se ofrezca y se venda por su propio poseedor, por la persona a la que pertenece su fuerza de trabajo. Para que su poseedor la venda como mercancía, tiene que poder disponer de ella, es decir, ser el propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona<sup>39</sup>

Es decir, ni su subjetividad está completamente alienada (totalmente convertida en un objeto), ni por supuesto se trata de una subjetividad absolutamente libre o una «mente social» en la que la cooperación espontánea entre los individuos brota gracias a los avances tecnológicos y sin ningún tipo de fricciones o conflictos, casi angelicalmente<sup>40</sup>. En otras palabras, ¿no se podría argüir que la idea de una subjetividad alienada o convertida en un objeto o, viceversa, la noción de una superación abstracta de esta alienación gracias al poder de las máquinas, de la ciencia o la tecnología, significaría, en los términos del propio desarrollo intelectual de Marx, un retroceso a los pequeños restos del idealismo filosófico que el propio Marx fue

[arduamente eliminando de su teoría?41](#)

# Vínculo y familia en tiempos de transformación

CRISTINA SANTAMARINA

A Pachi Thiebaut, in memoriam

La familia ha dejado de ser el elemento central de la estructura social y esto ha ido sucediendo de manera paulatina, pero no por ello menos violenta, en los últimos doscientos años. Si por una parte perdió autoridad al dejar de ser la base de lo social, por otra parte la separación radical entre lugar de vivienda familiar y trabajo fuera de casa del otrora llamado cabeza de familia, sentó las bases para la articulación de un nuevo modelo de reparto de funciones según el cual era la madre -ya no el grupo familiar amplio - la responsable de la socialización de los menores, situándose la figura paterna en el lugar simbólico de la auctoritas pero lejano de la cotidianidad formativa de hijos e hijas. En la segunda mitad del siglo xx, la diversificación de tipos de familia y de modelos convivenciales en los países más desarrollados y en aquellos que fluctúan a modo de satélites alrededor de éstas órbitas, resulta francamente amplio. Modelos cuya legitimidad no sólo viene dada por su existencia real sino por la expansiva cultura mediática que los propaga de manera seductora a través de diferentes formas de narratividad (cine, series televisivas, reality shows, vidas de famosos, etc.) La lenta pero continua incorporación de la mujer a puestos de trabajo remunerados fuera del hogar y la cada vez más sólida igualdad entre los géneros en todo tipo de derechos, prácticas y obligaciones completa un panorama de cambios que ha llevado a algunos autores como Russel por una parte y Ogburn por otra, a caracterizar la «desinstitucionalización» de la familia nuclear y el tránsito hacia nuevos perfiles relacionales con el impreciso concepto de la «familia incierta».

En efecto, la familia nuclear que hereda el siglo pasado - el siglo xx-, procedente de finales del siglo xix, era un matrimonio legal y religioso de tipo vitalicio en el que se garantizaba la exclusividad de los intercambios sexuales, cuya finalidad civil y religiosa era la tenencia y educación de los hijos en la que el hombre pasa a ser el responsable de la manutención material del grupo familiar, a partir del cual refuerza y da sentido a su autoridad simbólica y de esta forma garantiza mantener el principio de autoridad masculina sobre el resto de miembros o agentes del núcleo. A partir de los años sesenta algo más tarde en España-, el vínculo matrimonial, la exclusividad de la responsabilidad masculina en aras del soporte material del grupo, la procreación y educación de los hijos y, sobre todo, la perpetuación a por vida del vínculo conyugal, han dejado de ser hegemónicos en la formación de parejas protofamiliares, con independencia de que se trate de relaciones legitimadas por la vía religiosa sea cual fuere - o la vía civil. Cada uno de los cuatro elementos o mejor aún factores, señalados, se haya en franco proceso de cambio, reestructuración y cuando no, redefinición. En efecto, la exclusividad masculina en el sustento del grupo familiar

hace mucho tiempo que se desestima como principio articulador de la familia no sólo porque las mujeres se han incorporado masivamente al mercado de trabajo remunerado y lo hacen cada vez más en función de cualificaciones legitimadas de la educación formalizada en la que alcanzan altas posiciones de prestigio académico sino, también, porque se ha redefinido la importancia estratégica en la consideración de aportes indirectos al mercado productivo de las mujeres «no activas», es decir, las que no están en el empleo remunerado pero que desde las tareas de madres, hijas, hermanas, amas de casa y esposas producen servicios de tal envergadura que muchos economistas no dudan en caracterizarlas en los macroanálisis económicos como «el tercer sector» productivo, aunque invisible que produce para la economía del Estado.

El segundo factor, la educación de los hijos, resulta uno de los aspectos más conflictivos de la actualidad en la estructura social española y en general de todo Occidente. Lo que parece innegable es que la reorientación de los grupos familiares han dejado en un lugar secundario, y en cualquier caso, poco hegemónico la otrora centralidad de la figura paterna en tanto figura de simbólica ordenadora a partir de un saber, o supuesto saber que le daba un diferencial con respecto a la madre frente a los hijos y esta realidad, como sucede siempre con los aspectos importantes de la historia, se ha transformado de forma muy paradójica. Por una parte, la tendencia en la igualación de las culturas femeninas y masculinas, a pesar de sus importantes décalages le ha arrebatado a la masculinidad el lugar de un saber «sobre la vida» que antes era propio de los varones por ser quienes controlaban el afuera, la vida pública, lo extradoméstico, la calle y sus misterios, incluido el sentido competitivo del progreso propio del desarrollo de la pequeña burguesía a lo largo de todo el siglo xx. Por otra parte, esta pérdida de hegemonía, además de graves y violentas consecuencias para muchas mujeres en la actualidad, pone de manifiesto hasta qué punto la identidad masculina se ha quedado sin lugar propio, por lo que al ser una identidad de no lugar presenta una muy baja capacidad de articulación de simbólica identificacional para los jóvenes en proceso de crecimiento. Pero más aún, la cada vez más importante centralidad de las instituciones vinculadas a lo público como por ejemplo la escuela y todas las instituciones de formación, han llevado a las familias a realizar dejación de hecho de sus anteriores capacidades y atribuciones socializantes. A modo de botón de muestra, basta tan sólo recoger la constante crítica de profesores y maestros que denuncian a los padres y madres de los estudiantes de diversos cursos por haberles transferido la responsabilidad de la formación integral de los hijos y no sólo la educación a través de formas y habilidades de conocimientos sobre el mundo.

La procreación de los hijos, como tercer gran factor articulante del sentido de las familias se ha visto, también él, transformado y en este caso por influjo de las revoluciones tecnológicas y científicas que a lo largo de este siglo han llevado a un cambio sin precedentes, el propio sentido ontológico de la vida. En efecto, al poner al alcance de las sociedades, los procesos tecnocientíficos reproductores, se ha enturbiado definitivamente el tradicional principio de naturalización de las diferencias entre mujeres y varones en pro de la reproducción, arrogándose éstos últimos un papel donante de la vida (la fecundación como valor intrínsecamente signado por la donación varonil) que hoy ha sido reemplazado por las nuevas formas

de procreación tecno-científicas. Ahora se puede tener simultáneamente padres y madres biológicos diferentes de los padres y madres sociales, pero, por sobre todas las cosas, se ha aniquilado el carácter permanente de la paternidad como necesidad funcional de la biología procreadora.

Finalmente, si algo es necesario destacar como cuarto factor importante a tener en cuenta en los cambios que se han producido a lo largo, sobre todo, del último siglo, en la estructura de la familia «moderna», habrá de ser el que recoge, ya sin paliativos, el final del amor romántico, propio de finales del siglo xix en la formación del sentido de la familia y el consecuente deterioro del llamado compromiso perpetuo sustentado en el matrimonio de por vida. Sociedades masivamente secularizadas en el sentido profundo de sus experiencias, con independencia del sentimiento religioso o la fe sobre la que sustentan muchos sujetos su concepción de la vida, han llevado a reconocer todas las formas legales de disolución de lazos conyugales como uno de los derechos incuestionables para hombres y mujeres en este principio de siglo. Resulta de gran expresividad -y el estudio que en este informe exponemos lo demuestra, la existencia de una cada vez mayor potencialidad de separaciones en parejas de sujetos adultos, que han sostenido a sus hijos hasta edades avanzadas y, que una vez finalizados sus compromisos como padres y madres, han decidido afrontar una separación después de veinticinco o treinta años de vida en común. Este nuevo fenómeno - que parece situarse en la base de gran parte de los procesos de violencia masculina indiscriminada hacia las mujeres - se afianza, sin ninguna duda, en todos los anteriores factores mencionados, y en uno más, cuya importancia creciente, redefine el sentido de las biografías y el conjunto de prácticas relacionales de las y los españoles: la mayor expectativa de vida, las mejores condiciones en las que se llega a la alta madurez y la búsqueda de tiempos de disfrutes propios de una cultura que sitúa en esta vida -y no en otra - la fortaleza de su propio transitar, están presentes en la toma de decisiones de muchas propuestas de separación y/o divorcio en España.

Por lo que, a la suma de factores hasta aquí señalados y que consideramos de vital importancia para tener en cuenta los avatares de las relaciones conyugales y parentales durante el siglo precedente y que están presentes en estas páginas que presentamos a continuación, debemos agregarle otros cuya incidencia no es, en ningún caso, desdeñable. Por ejemplo, la notable disminución de la tasa de natalidad en los últimos veinte años que sitúa a España como el país del mundo con índices de natalidad más bajos de todos los comparables, no puede quedar exento en una investigación sobre separación y divorcio. De igual manera, la tardía emancipación de los jóvenes con respecto a sus casas de origen en las que suelen tener una destacada -al menos en la comparación con cohortes anteriores- calidad de vida, formas de confortabilidad y respeto a su intimidad, incide directamente en su retraso emancipatorio. Las difíciles condiciones de acceso a la vivienda en un país que tiene el índice más alto de propiedad privada en inmuebles de toda Europa y la tasa más baja de oferta en alquiler, así como la inestabilidad del mercado de trabajo que ha golpeado a diversos sectores sociales, incluidos los más estables y aparentemente mejor situados... todo ello repercute en la formación de un contexto incierto en el cual, se constituyen marcos estructurales dentro de los cuales se sitúan las

experiencias de separación y divorcio investigadas. Resulta evidente que todas estas disociaciones afectan de manera directa a la parentalidad, es decir a la formación de madres y padres que se ha redefinido, de forma consensuada como «un asunto enteramente secular, sujeto a elección personal y regido por el cálculo» en la medida en que las relaciones sexuales mismas se han redefinido como un medio de expresividad relacional antes que por sus posibles consecuencias procreadoras. Es decir, que en dicho cambio se han generado toda una serie de disociaciones que van a influir decisivamente en el sentido de la familia moderna: separado el sexo de la procreación, el acto sexual de la concepción, la sexualidad del matrimonio, la familia del cometido socializador, la vida privada de las demandas de la sociedad... La noción que señala que el ejercicio del sexo pertenece de lleno a la esfera de lo privado, es una innovación del derecho que cambia substancialmente el sentido del para qué de la familia ya que la actividad sexual no lo había sido antes no por su naturaleza, sino por sus consecuencias dado que de ellas procedían los hijos y esto hacía posible la continuidad de la sociedad. Esta compleja y enmarañada diversidad de factores que van a cambiar la noción de la pareja, la procreación, la familia alcanzarán su época cumbre en los años sesenta y setenta del pasado siglo, décadas en las que se generaliza en la población, principalmente urbana de los países más desarrollados, la idea de que si dos personas congenian emocionalmente nada tiene de malo que mantengan relaciones sexuales. Así el ejercicio de la sexualidad se separa social, legal y culturalmente del matrimonio que pasa a ser objeto de una nueva definición hasta el punto de que desaparece el adulterio como causa de divorcio.

De allí que lo que de manera conciente hemos planteado desde una perspectiva brevemente diacrónica, un ANTES y un AHORA en las consideraciones que articulan el fundamento estratégico de las familias y sobre todo, su identidad social, alcanzan un horizonte de gran incertidumbre en el juego de las importancias futuras de organización social. Si antes la base amorosa de la familia se propone desde una esperanza de relación de AMOR A PERPETUIDAD, hoy no cabe ninguna duda, y así lo han expresado desde diferentes instancias y experiencias, que no hay amor eterno fuera de la más inmediata consanguinidad, los padres y los hijos, pero que no puede extrapolarse a los cónyuges ni a las relaciones de pareja a pesar de su evidente fuerza vital.

En la misma línea de articulación en la que desaparece la idea del amor para toda vida, desaparece también la propuesta de un contrato de por vida. No sólo porque éste sea subsidiario de aquél sino porque la vida hoy se presenta mucho más extensa, más larga, que cualquier relación. La ampliación de la tasa vegetativa y el crecimiento de la esperanza de vida que aumenta porque se ha incrementado también la calidad de vida de la mayoría de las personas, lleva a un más profundo replanteamiento de las formas de organización, de percepción y de vivencia del conjunto de las relaciones. En efecto, calidad de vida y esperanza de vida que aúpan una desconocida, hasta ahora, potencialidad de los años vivibles ya no sólo soportables - y que al mismo tiempo, esos años se van a desarrollar en el marco de sociedades profundamente cambiantes, inestables, en las que la verdad de las cosas se percibe antes en la mudanza que en la estancia, incluso para aquellas mujeres y varones que asumieron

compromisos vitalicios en el marco de culturas sociales más estables y de cambios mucho más lentos

En relación al vínculo parental - los hijos es evidente que éstos que durante el siglo xix y una buena parte del xx han sido socializados y educados en sus mismas instituciones familiares, hoy son hijos de las estructuras educativas públicas o privadas pero que de una u otra forma son las que realmente han realizado el relevo educativo y esas instancias representan antes los intereses del Estado, o de la Nación, o simplemente de las administraciones, antes que los familiares. En ningún caso se trata de situar a estas instituciones educativas frente o enfrentadas a los intereses familiares, sino por el contrario, que con la venia de las familias, su principal cometido es justamente, formar ciudadanos e - insistimos - formar consumidores con capacidad de integración en las grandes propuestas de la globalización actual. De igual forma, si antes la socialización de los hijos se realizaba en el marco familiar, también la formación del espíritu religioso dependía de las familias que reconocían en la Iglesia, y más particularmente en el caso de España, en la Iglesia católica, el bastión sobre el que se construía su propia identidad, aspecto que más allá de las convicciones religiosas, parece haber desvanecido su fortaleza articuladora del todo social.

Por lo que a diferencia del ANTES más cronológico que ontológico - la propagación de las creencias religiosas de padres a hijos era una de las «misiones» a realizar en esta vida, en la actualidad, aún cuando exista ese compromiso religioso, éste no implica, de manera alguna, que signifique un factor de estabilidad en las prácticas relacionales conyugales y un buen ejemplo de ello es el alto índice de católicos no practicantes, pero también la significativa presencia de católicos practicantes, entre los separados y divorciados en nuestro país.

Por el contrario -y de manera muy general puede afirmarse que los actuales fundamentos de las relaciones de pareja y el soporte de las identidades familiares parecen estar sujetos a tres importantes baluartes que, sin embargo, no llegan a equilibrar la fuerza atractora de los factores que organizaban el sentido de las familias tradicionales. En primer lugar, Los aspectos afectivos, que de una u otra forma, van a señalar la legitimidad de la viabilidad emocional y experiencial de vivir y convivir con la persona que se ama y a la que se desea, a pesar de lo incierto - en cuanto a fundamentos de compromiso - de estos dos factores relacionales...

El segundo factor señalado socialmente como un factor de primordial importancia en la actual configuración de las parejas y más en concreto, de las familias en España, es justamente lo que constituye la construcción del núcleo de la parentalidad: la procreación, socialización y educación de los hijos, tres líneas de vinculación que también parecen naturales y que sin embargo, no necesariamente se asumen con igual interés, capacidad e intensidad. Dicho en otros términos, los aspectos relacionales que llevan al deseo de tener hijos, formar familia, socializarlos en conocimientos instrumentales y en valores y acompañarlos en su incorporación a la vida adulta, no siempre se tienen en perspectiva desde su complejidad cuando se plantea el deseo de

hijos. De allí que este segundo factor de tipo relacional, y que en la cultura tradicional resultaba incuestionable y era consubstancial a todas las personas - fundamentalmente a todas las mujeres dado que en su condición de tales, lo propio de su género era el proyecto de la maternidad, sigue estando presente aunque sujeto a múltiples cuestionamientos por parte de todos, y especialmente por parte de las mujeres mismas.

Y en tercer lugar, con menos incidencia argumentativa pero con fuerte calado en aquellos que lo sustentan como un valor articulador de sus relaciones, el tercer factor a resaltar es el que corresponde a lo religioso, o más concretamente a las convicciones religiosas que organizan y articulan las relaciones afectivas, especialmente las que tienen que ver con la pareja y la responsabilidad sobre los hijos. Pero no se trata, en ningún caso, de valorarlo como un factor de garantía de solvencia de una pareja dado que la importancia de los dos factores anteriores y la amplia diversidad de aspectos que atraviesan a los mencionados, los aspectos afectivos y los relacionales, resulta claves para pensar la actual conflictividad a la que se enfrentan las parejas y las familias. Dicho en otros términos, el incierto camino de la secularización de las costumbres está también presente en las parejas que han asumido compromisos parentales y familiares desde la convicción religiosa. Porque las creencias en que el compromiso asumido no es tan perpetuo como se proclama -y menos aún como se asume - está presente en la realidad de muchas de las parejas del Occidente desarrollado.

En este conflicto de alta densidad actual, se ponen de manifiesto, de manera efectiva, hasta qué punto situar bajo el foco de la sospecha la realidad de las parejas actuales, implica poner bajo ese mismo foco, todos los aspectos neurálgicos de la realidad social, de una realidad social que contiene en su complejidad aspectos tanto económicos, como jurídico, institucionales, culturales, etc. Porque de una forma u otra, lo que queda abierto en el debate así expuesto es la capacidad de la institución de la familia para adaptarse a los tiempos actuales, incluso en aquellas realidades parentales en que los aspectos religiosos, el cuerpo de creencias y convicciones vitales, tiene un importante papel que jugar. De allí que la apertura a la idea de «familia incierta» no es tanto un mientras tanto en búsqueda de una más precisa definición cuanto una manera de caracterizar la apertura avalorativa y adireccional de estas estructuras institucionales en la actualidad.

Si el cambio de la familia extensa, también llamada clánica, a la familia nuclear fue un amplio proceso de transformaciones de diverso signo, a pesar de los cuales aún quedan fuertes vestigios de esta forma de organización social en ciertas zonas de Europa, especialmente de la llamada Europa del Este como es el caso de Ucrania, de Turquía, y con más fortaleza aún, la organización familiar en Rumania, podemos también, en España, dar testimonio reiterado de su importancia cuando identificamos y reconocemos que convivimos con formas de articulación social de marcado carácter comunitario como es el caso de las organizaciones familiares (por definición extensas) de la cultura gitana. Por su parte, que duda cabe acerca de que el modelo de la familia nuclear sigue siendo, a los ojos de mucha gente, e incluso de muchos

investigadores, la forma dominante de organización parental moderna. Sin embargo, lo que no podemos dejar de identificar es la existencia de un amplio, complejo y diverso mosaico de sintomatologías que señalan que el modelo del siglo xix cuyo sentido y existencia resultó crucial para acompañar y dar coherencia total - aunque muchas veces contradictoria y nunca carente de conflictos, a los grandes procesos de transformación del siglo xx, ya no presenta la fortaleza central articulante que ha tenido y los profundos cambios que se han operado en todas las instancias llevan a caracterizar el actual modelo de familias como modelos inciertos. De allí, que sea de gran importancia reconocer que las instituciones de las formas de organización familiar actuales, aún cuando presentan una incuestionable fortaleza secundaria frente a los grandes y globales dilemas a resolver en todos los aspectos de transformaciones relacionales (padres y madres con horarios extensos de trabajo, hijos con derechos reconocidos de autonomía social cada vez más diversa y ejercidos desde edades más tempranas, cambios en los vínculos relaciones en dimensiones desconocidas hasta hace pocos años, movilidad geográfica, nuevas formas de agrupamientos convivenciales, etc.) todos estos factores hacen que una vez más, pongamos «la lupa» comprensiva sobre lo que está sucediendo dentro y fuera de esta organización social, para poder pensar la mejor manera de conocer las nuevas formas relacionales que se avecinan, las crisis vinculares que se producen y el horizonte de nuevas formas de articulación de los posibles, pero siempre inciertos, lazos sociales.

## 1. LAS DIFERENCIAS ENTRE LAS SEPARACIONES CONYUGALES Y PARENTALES

Existe una primera división importante que es la que señala las diferencias entre mujeres y varones a la hora de valorar la experiencia, presente o pasada de ruptura relacional. Es más, la negativa de un sector importante de los interlocutores varones, no tanto a reconocer en sus vidas una experiencia de separación y/o divorcio sino a querer hablar sobre dicha experiencia ha sido un factor importante dada su repetición manifiesta y para nuestra investigación, notablemente entorpecedora. En efecto, con más fuerza que las diferencias de edad, con más intensidad que las distancias por niveles educativos o por estatus sociales, las mujeres y los varones van a representar dos grandes vertientes de interpretación sobre las circunstancias de separación y de divorcio que se producen en sus biografías. Sin ninguna duda, serán los propios interlocutores, los primeros en reconocer que existe una amplia casuística que impide reducir o ponderar las explicaciones acerca de qué motivos han producido o llevado a la ruptura en la historia de cada pareja en concreto ya que en estas circunstancias más que en otras, se hace verdad el hecho de que la suma de las partes es siempre más que la totalidad de lo sucedido. Ahora bien, siendo cierto lo que acabamos de afirmar, es también importante ratificar que mujeres y varones -a pesar de la amplia y compleja dispersión interpretativa - tienen aproximaciones muy similares dentro de cada uno de sus géneros, cuando se trata de efectuar las primeras divisorias importantes entre modelos o tipologías de separación, o más exactamente de motivos de separación. Es decir que estamos ante un hecho paradójico: unas y otros son concientes de la amplia y compleja red de circunstancias que atraviesan un proceso

de separación y/o divorcio, pero al mismo tiempo, conceden a los diversos aspectos o factores, perspectivas interpretativas muy diferentes y en muchos casos adversas.

Sin ninguna duda, la búsqueda analítica de segmentaciones que permitan comprender por qué motivos se separan las parejas en España tiene como intención fundamental, poder realizar un más riguroso acercamiento a la diversidad de situaciones y circunstancias por las que atraviesan las personas que se hayan en dichos procesos o que han pasado por ellos. De allí que mujeres y varones coinciden en reconocer, afirmar y caracterizar que la primera división importante para poder desarrollar alguna forma de tipologización de experiencias de separación es la que se produce entre PAREJAS CON HIJOS y PAREJAS SIN HIJOS. O dicho en términos más precisos, lo que vienen a significar con grados de dificultad incluso de dramatismo - diferente es la distancia que va de la SEPARACIÓN CONYUGAL a la SEPARACIÓN PARENTAL. Efectivamente, se trata de un diferencial de alto grado de discriminación, toda vez que - salvo excepciones - aparece como la diferencia más notable y sobre todo, más consensuada por mujeres y varones a la hora de valorar casos de conflictividad más altos o más bajos. Mientras las primeras, son la puesta en acto de las bondades de la legislación en la medida en que deja a los acuerdos entre las partes la autoría de los términos de separación - sin desconocer que siempre hay un margen de circunstancias violentas y adversas en separaciones en las que incluso no haya hijos de por medio-, lo cierto es que ésta realidad de ausencia de descendencia, parece aliviar el principal motivo de conflictividad en los procesos de separación y/o divorcio. Hasta el punto de que podría desarrollarse la hipótesis y no más que ésta - de que la existencia de los hijos es mucho más compleja y conflictiva que la existencia de importantes patrimonios económicos o simbólicos a separar. De allí que parece necesario reflexionar acerca de esta divisoria primera entre separaciones de parejas sin hijos y separaciones de parejas con hijos en la búsqueda de aspectos diferenciales, con capacidad de ofrecer explicaciones lógicas sobre dicha diferencia, más allá de la casuística existente en cada una de estas dos formas de organización relacional.

De manera categórica, todas las personas interlocutoras han manifestado que los aspectos emocionales, relacionales y convivenciales son los motivos más frecuentes de separación entre las parejas españolas. Ahora bien, mientras las parejas sin hijos, comprenden desde el principio que la incomunicación, la no contención mutua que esperaban el uno del otro, e incluso, el desamor son expresiones que denuncian el final de un proyecto común, las parejas con hijos sienten y manifiestan que esas mismas sintomatologías relacionales son la expresión del deseo de no estar más con la pareja, pero que dicho deseo no involucra a los hijos, circunstancia paradójica, ya que si por una parte éstas realidades expresan con claridad que esos hijos son percibidos de forma autónoma con respecto a la pareja - o la ex pareja por otra parte, denuncia también que esos hijos no son percibidos como hijos conjuntos sino como hijos de cada uno de los cónyuges que desean separarse. Dimensión neurálgica que articula las expresiones - fundamentalmente del desorden emocional en el que va a desarrollarse la etapa de alta dificultad de la separación y que va a influir también en un aspecto de gran importancia para medir la sanidad de la separación que se avecina

y que no es otro que la identificación de aspectos o motivos de separación de manera convergente entre uno y otro cónyuge. O por el contrario, la adversidad rígida que impide la convergencia expresiva de cualquier forma o motivo de separación...

Estos aspectos, que aislamos a fines analíticos, pero que se presentan juntos y confusos en la realidad misma. Influirán, decisivamente, al alentar a las familias sin hijos hacia la convicción esperanzadora de que se separan porque en esa voluntad común vislumbran la posibilidad de estar mejor cada uno de manera autónoma, mientras que cuando están los hijos en medio de la relación, lo que moviliza a separarse no es la esperanza de estar mejor (aunque sea con el precio de una ruptura) sino, por el contrario, la necesidad de dejar de estar mal. Resulta obvio que, aunque ambas dimensiones puedan parecer similares, cercanas o sobrepuestas, nada es más distante en la organización de sistemas actitudinales que confiar en estar mejor o, por el contrario-, querer dejar de estar mal. En el primer caso, el sistema de las actitudes sosiega y equilibra las diferencias porque espera una promesa de bienestar a pesar de todos los cambios traumáticos por los que haya que pasar. En el otro caso, lo que va a articular la energía de la resolución de la logística de separación es terminar cuanto antes, intentar salir lo más indemne y rápido posible de estas circunstancias y ejercer una defensa cerrada en la que el otro o la otra, no tenga cabida a obtener el menor beneficio ya que se trata de un sujeto que nada bueno merece. Por otra parte, en las parejas sin hijos, suele ser frecuente que los ex cónyuges puedan resolver en el ámbito privado - e incluso en la intimidad los términos de la separación, porque es en esos ámbitos donde se han dado los pasos necesarios para el reconocimiento del final de la relación, sin que esto implique, de manera inexorable, que tenga que gobernar la sensación del fracaso. Sin embargo en las relaciones parentales y no sólo conyugales-, el sentimiento de fracaso es lo que gobierna la presentación pública de los ex cónyuges, pero más aún, ese mismo sentimiento de fracaso se agudiza por el hecho de tratarse de una relación de parentalidad que es, en definitiva indisoluble en su términos más profundos a pesar de que puedan existir mecanismos de distanciamiento. Dicho en otros términos las relaciones de pareja pueden finalizar, pero los vínculos de parentalidad son eternos con independencia de la ley, e incluso, con independencia de algo más profundo como es la vida y la muerte. Porque ser madre o padre se sostiene a lo largo de la vida aunque los hijos hayan fallecido, aunque exista buena o mala relación, aunque se produzca una muy buena o muy mala comunicación... Porque lo que resulta más evidente es que en un caso o en otro, con o sin hijos, lo que no puede evitarse es la necesidad de realizar un duelo emocional, dado que se ha llegado a un final - con o sin fracaso - que no debe negarse y al que hay que abocar las energías que demande a fin de elaborar, lo mejor posible, el sentido de un final que en muchos casos, especialmente si hay hijos, deberá continuar de otra formas y por otros cauces.

Por el contrario, suele ser frecuente entre muchas mujeres pero, sobre todo, entre los varones padres, la tendencia a una negación del duelo emocional encaminando las energías a transformar los sentimientos profundos de desasosiego, de temor y de angustia en sus opuestos más violentos como son la irascibilidad, el rencor e incluso, el deseo de venganza. De allí que resulta muy frecuente que las separaciones en las

que la potencialidad de cambio que se anuncia es muy manifiesta porque no hay hijos de por medio, parezcan estar guiadas por el sentido de lo justo e incluso, de la generosidad de uno con respecto a otro. Sentido de la generosidad que permite una segunda lectura que señala la necesidad - de ambos de dar por verdaderamente finalizada la relación en todos los sentidos. Justicia y generosidad que se ha pactado - o no - en el ámbito privado y que pretende dejar (separar, poner distancia) con la otra persona en las condiciones más favorables posibles. Mientras que si esta separación está orientada desde el rencor y la ira, sucede exactamente lo contrario. Y suele estar guiada por los sentimientos adversos cuando no se vislumbra posibilidad de ruptura real dada la existencia de sujetos de responsabilidad común, los hijos. Es necesario volver a nombrar lo ya dicho: la patologización del dolor de una ruptura conyugal puede darse en cualquier circunstancia, con hijos o sin éstos. Sucede sin embargo que la parentalidad como forma de compromiso de por vida, provoca de manera muy expresiva una menor capacidad de elaboración y de comprensión de lo que verdaderamente se está poniendo en juego, de lo que verdaderamente está sucediendo y una mayor tendencia por parte de ambos cónyuges a confundir no sólo el tipo de separación (madres y padres utilizan muchas veces la amenaza de no permitir «ver a los hijos» como forma de presión ante conflictos de diversa índole) sino también, como manifestación de la confusión que viven.

Por su parte, es más evidente la dificultad que tienen las y los separados conyugales para asumir la dimensión pública de su condición de separados, porque han de poner en evidencia no sólo que su proyecto de pareja no se ha realizado con final feliz, sino que tampoco han alcanzado uno de los sentidos sociales más explícitos del para qué de las parejas heterosexuales que es, justamente, la procreación. Esta dificultad pública para asumir la condición de separados sin hijos parece ser especialmente dura y sobre todo, «vergonzante» para las mujeres a quienes les preocupa más que a los varones, la conciencia del reloj biológico de sus realidades personales y la particular situación de las mujeres en tanto sujetos sometidos a la mirada juzgadora o no - pero mirada al fin, de la sociedad en su conjunto para comprobar si «se realizan» definitivamente en su condición femenina a través de la maternidad o serán siempre incompletas en su identidad. El carácter vergonzante es un plus de padecimiento muy propio de las mujeres que debe ser tenido en cuenta como un handicap que manifiesta las dificultades femeninas para sobrellevar todo rasgo de diferencialidad con respecto a la media, o mejor aún, con respecto a la moda (expresado en el sentido técnico estadístico) de lo que es propio de exhibir como condición de mujer en cada época.

Por su parte, los que están en separaciones parentales, justamente porque tienen más clara la percepción de la dificultad profunda para separarse total, definitivamente del otro cónyuge van a gestionar la separación desde el principio de una profunda sospecha (que siempre es mutua), motor de la aparente imposibilidad para alcanzar acuerdos tanto en lo que concierne a los hijos (de ambos, aunque resulte obvio) y a los aspectos correspondientes al patrimonio económico (que no necesariamente siempre es de ambos). Pero lo que resulta mucho más grave en esta suerte de imposibilidad estructural por aceptar la realidad de un proyecto conyugal terminado

en el que sin embargo ha de seguir la vinculación que implica toda forma de parentalidad, es la puesta en juego de los propios hijos en tanto piedra de toque de las afrentas y temores de ambos protagonistas. En este sentido debemos afirmar que los hijos serán los mediadores y los receptores del desorden emocional de dos sujetos heridos, aspecto que se proyecta como la dimensión más grave y que más dificultades ocasiona principalmente a los núcleos que se desestructuran, pero también a las posibilidades de situar la separación y el divorcio en unos cauces más cívicos y menos judicializados como suele ser la tendencia. En efecto, las dificultades y obstáculos que aparecen en los procesos de separación parental articulados desde la desconfianza y la búsqueda muchas veces encajuecida - de la anulación del otro o la otra, surge desde un inconmensurable sentimiento victimista de los excónyuges (la mayoría de las veces, vivido y expresado por ambas partes) que anula no sólo la posibilidad de un justo proceso de distanciamiento, sino, sobre todo, anula la particular situación de los hijos que padecen en la no deliberancia ni toma de decisiones, los efectos negativos de estos procesos.

Mientras las separaciones conyugales - en términos generales y más aún comparativos - abren a la confianza en un futuro mejor y es éste el motor que le otorga sentido al «mal trago», el mal momento de asumir un final de relación con alguien que ha sido importante en la propia historia vital, las separaciones parentales, en grado e intensidad variable se signan en el fatalismo, el victimismo, la ausencia de autoestima y la presencia de todo tipo de temores que solo provoca patologización del vínculo y de los modelos relacionales en los que se educa a los hijos. Resulta evidente desde todos los puntos de vista, la profunda diferencia tanto vivencial, como perceptiva de mujeres y varones a la hora de afrontar una separación con hijos o sin ellos, a pesar de la fuerza incuestionable de la casuística y la existencia, en todos los casos, de un importante grado de desorden emocional. Lo que resulta más incuestionable es que la doble separación, conyugal y parental, es no sólo más compleja y conflictiva en sí misma, sino, principalmente, más deficitaria para los tres tipos de sujetos y roles implicados en dicha separación: la madre, el padre y los hijos. Porque dicho en otros términos, los cónyuges pueden separarse, pero la existencia de terceros que organizan la parentalidad no pueden - aunque quieran separarse estructuralmente.

## 2. LA COMPLEJIDADES DE LA SEPARACIÓN EN LA ESTRUCTURA PARENTAL: LOS CONFLICTOS DE LOS DIFERENTES SUJETOS/ROLES

Como venimos señalando, la separación parental resulta conflictiva para todos los sujetos involucrados. Conflictividad que no puede negarse porque es una experiencia relacional que se rompe, pero que, al mismo tiempo, se rompe para transformarse - no necesariamente para desaparecer-, es decir, para que los sujetos involucrados puedan estar mejor (dimensión difícilmente concebible desde el dramatismo que suele convocar) y cuyas dificultades se acrecientan ante la imposibilidad de asumir la transformación peculiar que se propone. ¿Por qué es tan difícil, tan compleja la separación cuando median relaciones parentales? Porque la ruptura familiar dispara una serie de temores (en muchos casos, terrores) difícilmente compatibles entre sí y

en el que cada uno de los sujetos implicados tiene la sensación profunda y abismática - de sentir que es quien más se perjudica con la propuesta de separación que, en realidad, se vive fundamentalmente como propuesta de ruptura, de pérdida, de abandono. En efecto, la relación familiar nuclear, propio de las estructuras familiares actuales puede representarse con la figura geométrica del triángulo, en la que en un ángulo está la madre y en el otro el padre, que han formado el «eje» de la conyugalidad y el tercer ángulo o vértice está ocupado por la figura del hijo/a/os. Frente a la ruptura parental, la esposa y madre tiene todos los temores que provoca el desposicionamiento de su lugar en tanto pareja de alguien a quien ya no le reconoce valía y que tampoco se la reconoce a ella, con independencia de las mediaciones reales que hayan provocado este precipitado hacia la desunión... De allí que una de las salidas más frecuentes ante la angustia que significa la experiencia de la separación parental, en la que las mujeres sienten que se quedan, incluso, «sin cuerpo». Porque su experiencia de lo corporal está simbólicamente atada a la persona de quien se están separando, de ese mismo varón que han hecho padre, a pesar de los sentimientos adversos hacia él. Esta misma perplejidad lleva a muchas mujeres a centrar su identidad en el rol de madre, como refugio único de su identidad debilitada. Resulta obvio señalar que también está presente tanto la responsabilidad de madre, como el amor hacia los hijos en tanto soporte esencial de este sentimiento. Pero no es éste el que prevalece, sino el vacío que articula la necesidad de alguna forma - muchas veces desesperada de construcción de una identificación positiva y con proyección de futuro (como es la identidad de madre) para no desfallecer.

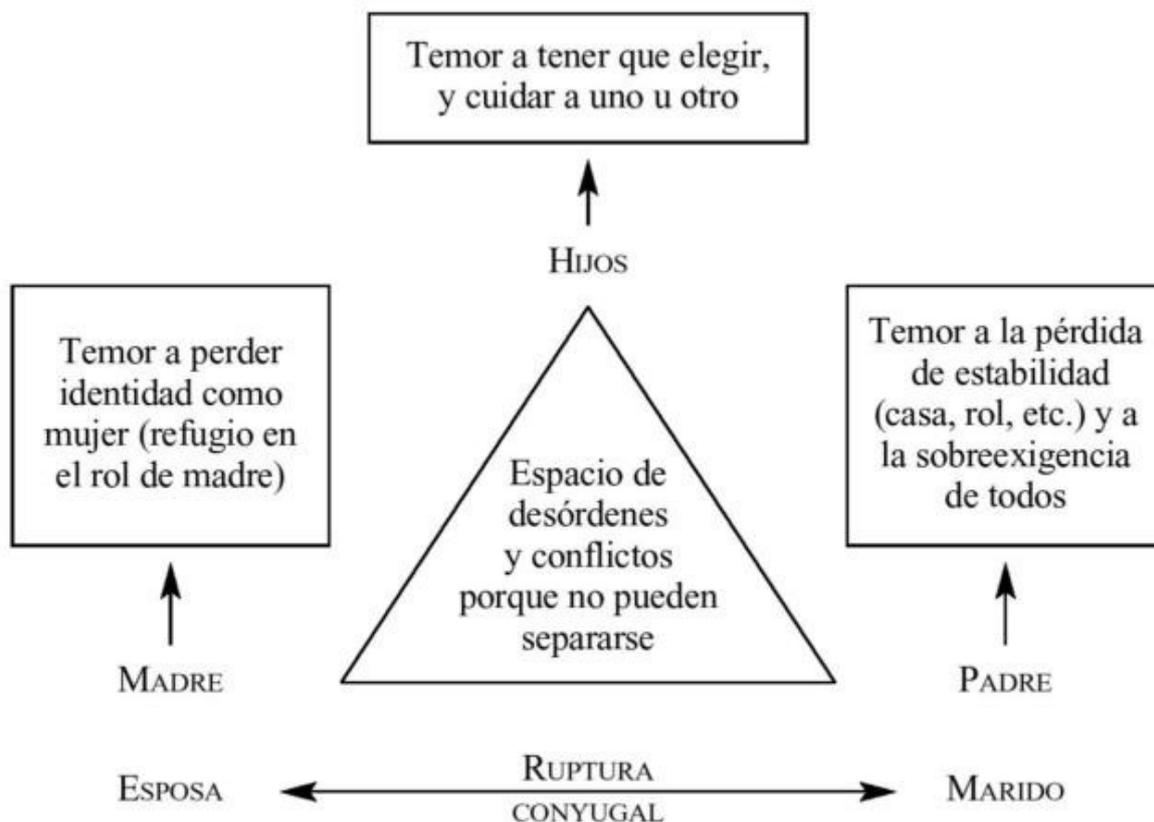
Por su parte, los varones/padres no quedan exentos de la experiencia de los temores y las depresiones y las angustian que están precipitando la toma de decisiones. Los varones sienten que pierden los enclaves materiales de su identidad: pierden el rol de maridos, pero también sienten que pierden el de padres, junto con la pérdida del hogar, de sus hábitos, de sus comodidades y/o incomodidades cotidianas. Pierden justamente el hábito a un contexto en el cual han vivido el orden y el desorden de sus realidades. Temen, junto a la sensación de pérdida de los afectos que creían - prepotentemente o por legítimo derecho - que eran afectos incuestionables y «propios» - temen decimos-, la imposibilidad de dar respuesta a las nuevas exigencias materiales e intangibles (dinero, organización de nuevas responsabilidades, afrontar explicaciones, realizar tareas de cuidado que en muchos casos no han realizado nunca, vivir la relación con los hijos sin la mediación de la figura de la madre, afrontar ante los propios la imagen del fracaso patriarcal, etc.) lo que trae aparejada su nueva realidad de maridos y padres separados, todo lo cual lleva a que, también ellos, se instalen en el lugar de las víctimas protagonistas únicas del proceso de separación.

Y finalmente los hijos, que en medio de esta necesidad imperiosa de cruce de miradas, en la que parece que nadie puede ver al otro, a lo otro en sus perfiles positivos y reales, en donde son necesarias más que nunca perspectivas que reconozcan el conflicto en tanto de todos y para todos, sienten de forma diferente con acuerdos a las edades, a los géneros y a las culturas en las que se domestican. Sin embargo, de manera convergente todos los hijos/as de parejas separadas o divorciadas

expresan una profunda vivencia sobre que la separación les sugiere dos sentimientos emergentes, difícilmente aplacables: por un lado el temor a ser abandonados por aquél (generalmente el padre) que deja y se aleja del hogar. Y en segundo lugar, junto a este temor a ser abandonados, existe el temor contrario: sentir que son ellos/as quienes abandonan al progenitor que se marcha, ya sea el padre o la madre, legitimándose así, un sentimiento más propio de mayores que de niños, adolescentes o jóvenes. Sentimiento que surge porque no pueden, no saben, ni tienen espacio para tomar distancia de la separación en la que se hallan inmersos y que es además respuesta activa ante el hecho de sentir que el papel mudo de sus realidades no es tenido en cuenta por ninguno de los dos protagonistas de una ruptura en la que no deciden. De esta forma, parece evidente que lo que está en juego en un proceso de separación es la apertura a un espacio o experiencia de desorden emocional y relacional cuya complejidad resulta de muy difícil experimentación, porque lo que resulta difícil es la comprensión de que una separación de dos, (de lo que ha sido en algún momento una pareja) no debiera expandirse hacia una separación parental, lo cual, es intrínsecamente, muy poco probable de alcanzar. Para que esto sucediera, sería necesario que los adultos alcanzaran una correcta comprensión acerca de que una familia es una triangulación en la que los roles parentales han de ser protegidos, porque esos roles -aún cuando quienes los encaman sean personas poco aptas para su desempeño, o que desdeñan de ellos, o incluso, que no se los merecen - tienen, sin embargo, de por vida, la responsabilidad de ejercer dichos roles. Por el contrario, lo que suele darse es que la tensión de la triangulación se resuelve, anulando simbólicamente, la importancia de un tercero: el padre desconoce la importancia de los hijos y su rol de padre porque está ennegrecido en la pelea con su ex mujer; la mujer desconoce el lugar del padre de los hijos y se aferra al lugar de madre como lugar bastante y suficiente para su identidad y para saturar la demanda de familia de los hijos; los hijos, finalmente, sienten que han de elegir tomar partido por una o por otro, abandonando y eligiendo en medio de un conflicto que les excede y en el que carecen de voz y capacidad de decisión. Aspectos, de profunda dificultad de articulación, que seguramente quedarán más claros si desentrañamos con mayor grado de detalle, las dificultades y desaciertos de cada uno de estos tres ámbitos protagónicos del conflicto triangular:

De esta forma podemos concluir que los procesos de separación en el particular vínculo social que significa la familia abren a procesos patológicos que no se producen de manera autónoma ni responden a maneras de ser peculiares de los sujetos sino que corresponden a las particulares señas de identidad de la institución misma. De hecho en el marco de la actual cultura de la globalización y de los medios de comunicación será importante señalar que si bien cada circunstancia condiciona las formas posibles de un proceso de separación, también habremos de decir que no los determina y menos aún los condena al malestar. No hay ningún ámbito de la España actual en donde no quepa la potencialidad de una separación conyugal o parental. Es decir que en estos inicios del siglo xxi, separarse y/o divorciarse en España es una posibilidad que ha logrado legitimación social y no sólo legitimación jurídica y esto es transversal al conjunto de la sociedad, incluidos los segmentos más integrados, los sectores religiosos y los ámbitos más tradicionales que tienen

importante protagonismo en la moralidad en nuestro país. Finalmente, señalar que en una cultura de la incertidumbre y del riesgo, hoy claramente asumidas por lo social en su totalidad, reconocer el conjunto de conflictos situados a un mismo tiempo en lo público y lo privado (incluido, lo íntimo), implica, necesariamente, la asunción de nuevas responsabilidades, nuevos mecanismos y, sobre todo, nuevas reflexiones acerca de la complejidad de la diversidad de dimensiones en juego presentes y actuantes en los conflictos situados en los umbrales interiores de lo social. En los procesos de separación y de divorcio, todos los agentes deberán alcanzar una meridiana claridad emocional e ideológica acerca del hecho de que un distanciamiento conyugal es una posibilidad cada vez más probable en la experiencia vital de la actual conformación de los vínculos relacionales y el Estado y sus administraciones deberán trabajar para construir moralidades actuantes y eficaces acordes con esta realidad. En una cultura como la que vivimos en la que la institución de la familia es cada vez más, una entidad incierta, sujeta, inevitablemente, a la difuminación de sus fronteras, sólo la conciencia de su transformación permitirá mantener las responsabilidades parentales con convicción y con placer.



# El trasfondo barroco del psicoanálisis

CARLOS SOLDEVILLA

Amor me ocupa el seso y los sentidos;  
absorto estoy en éxtasi amoroso;  
no me concede tregua ni reposo  
esta guerra civil de los nacidos.

Francisco de Quevedo, 1627.

La ciencia moderna aún no ha producido un medicamento tranquilizador tan eficaz como lo son unas pocas palabras bondadosas.

Freud, 1915.

El barroco es la regulación del alma por la escopia corporal.

Jacques Lacan, 1975.

## 1. LA ACTUALIDAD DEL BARROCO

Las revisiones, las relecturas y, sobre todo, las reivindicaciones del barroco han propiciado, en las últimas décadas, la aparición de varios puntos de vista para reconsiderar la crisis de la modernidad, así como para prestar apoyos para investigar el fenómeno del postmodernismo (Calabrese. 1991, 1994; Chiampi. 2000). Naturalmente, la intensificación del interés por el Barroco desde los años setenta del siglo pasado, coincide con el gran debate sobre la postmodernidad.

El reconocimiento de que el barroco puede insertarse en la fase terminal o de crisis de la modernidad, como una especie de encrucijada de nuevos significados, favorece la emergencia de un nuevo tipo de pensamiento que se instala en la actual sociedad de consumo de masas, dentro de la tercera revolución tecnológica y acusando los efectos del capitalismo avanzado de la era postindustrial.

En esta compleja época, la incredulidad hacia los metarrelatos (Lyotard. 1980), puede explicar la sintomatología de un malestar en la cultura tardomoderna, que provoca desde el descrédito de los programas sobreracionalizadores, al rechazo de las totalidades y totalizaciones, hasta la obsesión epistemológica por los fragmentos, divisiones, apoteosis de las diferencias, así como las quiebras sin fin de los dispositivos de legitimación.

Dentro de este contexto epocal, varios han sido los autores que han recogido esa tradición reivindicativa de los maestros barrocos, desarrollando su propia teoría en el

marco de los cambios culturales de estos últimos años, o sea, cuando la crisis de lo moderno ha permitido emanciparse del discurso intimidatorio de la razón. De este modo, diversos pensadores (Calabrese. 1992. 1994, Sarduy. 1987, Buci-Glucksmann 1984. 1986, Deleuze. 1989, Echevarría. 1998, González García. 1998, etc.), al abordar una definición de la cultura contemporánea coinciden en la utilización de los términos «barroco» y «neobarroco», como pertinente y relevante metáfora cultural para caracterizar las señas de identidad de nuestro tiempo.

Ahora bien, lo barroco, y su actualización como neobarroco, no debe entenderse como un simple retorno al célebre estilo de los siglos xvii y xviii, sino también y, sobre todo, como una forma de organización cultural con estrategias de representación propias, una metáfora cultural de nuestro tiempo, que retoma y redefine comportamientos estéticos y socioculturales que se vienen desarrollando desde la antigüedad clásica hasta hoy.

Al usar el término barroco queremos referirnos tanto al estilo artístico y literario que fue imponiéndose desde finales del siglo xvi hasta el siglo xviii en Europa y en América, como a una forma de nombrar una cierta forma social, política, cultural o científica de hacer y de pensar, que se visualizó con claridad durante aquellos siglos. Hoy, la política, la cultura, o ciertos comportamientos sociales o individuales pueden recibir el adjetivo de «barrocos», a modo de categoría que intenta subrayar causas y efectos específicos.

Tras esta breve presentación del marco sociocultural, que hace relevante hoy la pertinencia de los estudios sobre el barroco, expresamos nuestro inicial punto de partida: la constatación de la presencia de ciertos núcleos barrocos en la cultura psicoanalítica, tanto en lo que refiere a sus discursos identitarios y a sus programas de representación, como en su teoría y práctica. Línea de trabajo que pretende promover una reflexión sobre lo barroco, como herencia relevante, para tener una visión más profunda y comprensiva sobre su impacto en la cultura psicoanalítica y, por extensión, en nuestra actualidad sociocultural.

No obstante, cabe reconocer que vincular el psicoanálisis y el barroco puede parecer, en un principio, un ejercicio apriorístico de imponer una manera de leer ambas cuestiones. Sin embargo, en nuestra opinión, existen una serie de elementos que, al analizarlos de cerca y con los matices que la historia ha aportado, redefinen la utilidad de hablar del psicoanálisis desde ciertos lugares barrocos. De ellos hablamos en este trabajo. El propósito último es adentrarse en el trasfondo de la cultura psicoanalítica para captar una conciencia real de sus herencias y de lo que ellas suponen. Las temáticas en consideración son las siguientes: ciertas señas de identidad; el arte de la mirada; la concepción terapéutica; y, por último, el estilo.

A nuestro juicio, estas temáticas, entre otras, siendo en origen barrocas serán retomadas ulteriormente por el psicoanálisis, configurando, en cierto modo, su peculiar identidad, sus valores y algunas de sus teorías y prácticas. Por tanto, desde este trabajo, en homenaje a los 150 años del nacimiento de Sigmund Freud, se

propone un ejercicio de reconstrucción de la cultura barroca, superando el frecuente anacronismo en la aproximación al tema, para activar nuevos mecanismos de representación y pensamiento más transitivos, de ida y vuelta, capaces de iluminar la compleja actualidad de nuestras sociedades, que no se pueden entender sin sus relaciones con el pasado-futuro (Koselleck, 1993).

El Barroco no es la modernidad del humanismo clásico que confía en el punto de vista exclusivo de la racionalidad (Panofsky, 1980), ni de la modernidad mistificadora de la cultura dirigida desde las poderosas «Cortes del barroco» (Maravall, 1979), sino de una modernidad insatisfecha, «rebelde», generadora de incertidumbre, de autorreflexividad y extrañamiento, que se relaciona con varias temáticas todas ellas próximas al psicoanálisis - y que cuestionan los principios de realidad tanto del humanismo renacentista como del «barroquismo oficial».

Razones de sobra habría, con los autores citados anteriormente, para señalar el barroco «rebelde» frente al logocentrismo «oficial». El barroco, pues, no es un fetiche histórico como así lo han entendido algunos, sino que es una fecunda matriz que impregna varias ramas del árbol de las Ciencias y de las Artes pasadas y contemporáneas, mostrando, al buen entendedor, ciertas temáticas como son: la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, la desaparición del logos como absoluto, la crisis del concepto de progreso lineal de la historia, el retorno a la concepción cíclica del tiempo, la división (Spaltung) del sujeto, etc.

En consecuencia, presentamos lo Barroco como una categoría indispensable de la historia de la cultura, útil no sólo para apreciar mejor los fascinantes retablos del pasado sitos en nuestras Iglesias, sino sobre todo para entender los productos culturales de nuestro presente, como es el caso que ahora nos ocupa del Psicoanálisis. Por tanto este trabajo pretende ser un dispositivo de reflexión comparativa entre una y otra perspectiva, de tal modo que nos sirva para reflexionar sobre las contradicciones del presente y sus síntomas, pero, al tiempo, pretende ser una exposición para el disfrute de la ampliación de horizontes culturales, muy conveniente para la interpretación de fenómenos diversos como este caso de las analogías entre Psicoanálisis y el Barroco. Pero es hora ya de pasar a las temáticas barrocas de amplia influencia en la cultura psicoanalítica.

## 2. ALGUNAS SEÑAS DE IDENTIDAD

Sigmund Freud, a los 13 años, comenzó su amistad con Eduard Silverstein (1856-1925), con quien pasaba el tiempo de que disponía fuera de las horas de clase. Para la comunicación de sus secretos personales, estudian juntos el castellano y fundan la «Academia Española», un pacto entre dos únicos miembros que implica el uso del idioma español en su epistolario y la adopción de los nombres de «Cipión» y «Berganza», nombres tomados de los perros parlantes que había creado Cervantes en El coloquio de los perros (1613).

Freud era Cipión - el crítico, pedagógico e inteligente - y Silverstein era

Berganza, su atrevido y charlatán amigo. Así nos lo describe, en su epistolario, el propio Freud:

Acostumbrábamos a estar juntos literalmente todas las horas del día que no pasábamos en el aula. Aprendimos español juntos y poseíamos una mitología que nos era peculiar, así como ciertos nombres secretos que habíamos extraído de los diálogos del gran Cervantes... Tanto al escribirnos como en la conversación yo le llamaba Berganza, y él a mí, Cipión. ¡Cuántas veces he escrito: Querido Berganza, y he terminado la carta: tu fiel Cipión. Juntos fundamos una extraña sociedad escolástica: la Academia Castellana (Freud, 1984, 91).

Desde luego y, en un plano psicológico, Cipión y Berganza representan el diálogo y el necesario contraste que los adolescentes necesitan tener por medio del amigo y confidente. Pero en un orden más profundo se encuentra la predilección por la cultura barroca española, por su denuesto a la modernidad científico-positivista, por su atenta escucha a la subjetividad epocal; así como por su apuesta por una decidida cuestión existencial que luego retomará el psicoanálisis: que el ser humano nace al mundo de la cultura marcado por el lenguaje, la enfermedad, la muerte y por el empuje de sus pasiones.

Otra seña de identidad barroca es la predilección de los psicoanalistas por la sabiduría aforística sedimentada en divisas, insignias y emblemas. Baste señalar, en un sentido paradigmático, cómo se incorpora al psicoanálisis la divisa «Fluctuat nec mergitur» («fluctuando, sin sumergirse jamás»), que, a su vez, figuraba en el escudo de armas de la ciudad de París! Esta divisa llamó la atención de Freud que la incluyó en un momento decisivo, el de su primera compilación de la teoría y práctica psicoanalítica: «Fluctuat nec mergitur» fue elegido como epígrafe de la «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914).

Por otro lado, Carl Gustav Jung desde los seis años maneja el latín, comenzando así su largo interés por la lengua y la literatura antigua. Además de saber las lenguas de Europa occidental, podía leer algunas antiguas, incluyendo el Sánscrito. Una de sus obras fundamentales lleva por título: «Mysterium coniunctionis». Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia (Jung, 1956). Última de sus obras, donde Jung corona su indagación sobre el concepto de inconsciente colectivo y sobre la teoría de los arquetipos (pautas instintivas que tienen un carácter universal y que se expresan a través de comportamientos e imágenes); temáticas abordadas en su obra *El hombre y los símbolos* (1964). Para ello fue fundamental el estudio del barroco, período donde, según Jung, se recoge y culmina la iconología, el simbolismo y el conocimiento medieval.

El rico anecdotario de las señas identitarias barrocas se amplía con Jacques Lacan, psicoanalista que se identifica nítidamente con el estilo barroco. Éstas son sus palabras: «Como advirtió alguien hace poco, me coloco ¿quién me coloca? ¿él o yo? Sutileza de la lengua me coloco más bien del lado del barroco» (Lacan, 1972-1973a,

130). Y, además, en su escritura, como en su práctica en vivo (los Seminarios), retoma el estilo barroco produciendo deliberadamente dispersiones de sentido y descentramientos de frases. Discurso barroco lacaniano que opera como lo hace el trampantojo: como artefacto de desorientación, cuyo objetivo es eludir el cierre del sentido, producido por la obsesividad racionalista, para favorecer otro tipo de racionalidad, la que versa sobre lo inconsciente. De esta manera, el estilo lacaniano que es difícil, irregular, de amplia densidad laberíntica en sus juegos homofónicos de palabras, participa claramente del estilo barroco.

El mismo Lacan llega a asumir la comparación con Góngora, para muchos un tanto extraña, sobre todo en un horizonte francés de claro clasicismo normativo y de robusto denuedo a lo barroco:

Lo cual nos obliga a concluir que no hay forma tan elaborada del estilo que el inconsciente no abunde en ella, sin exceptuar las eruditas, las conceptistas y las preciosas, a las que no desdeña más de lo que lo hace el autor de estas líneas, el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles (Lacan, 1985, 190).

Góngora, el responsable del estilo culto o culterano. El mismo Góngora que los simbolistas franceses comparan con Mallarmé. Y como Góngora, Lacan en sus Seminarios habla expresando un lenguaje de fondo, sofisticado, dispuesto a captar las imágenes en su duplicación por su contraste con el espejo. Por último, Lacan incita a sus oyentes y lectores a que lean a Baltasar Gracián, en concreto: El Comulgatorio (1655), último libro del gran maestro aragonés, donde Lacan encuentra el cruce de dos itinerarios: el de la iniciación mística y el de la dirección de la cura psicoanalítica, que más adelante retomaremos (Lacan, 1990, 247 y 248).

### 3. EL ARTE DE LA MIRADA

En la antigüedad los ojos representaban la divinidad luminosa, creadora y vigilante así como la inmortalidad. En Egipto, los ojos de Ra repartían su luz en la aurora. En Mesopotamia, el dios-padre Ea era «el dios de ojos brillantes». Y tanto Zeus como el Dios Padre cristiano (que se representa mediante un único ojo inscrito en un triángulo) se describen o representan como el ojo que todo lo ve.

En Grecia, la diosa de la inteligencia (Atenea) se simbolizaba por una lechuza. Sus ojos agrandados veían perfectamente en medio de las tinieblas (representando la noche o la ignorancia). Sin embargo, para los mortales tal mirada les era imposible. Por tanto, ciegos tenían que ser aquellos que tenían el don de vislumbrar lo que no era visible. Los ojos normales, atraídos por las bellezas sensibles, tenían que cerrarse necesariamente para poder abrirse al conocimiento, esto es: a lo invisible.

Un busto de Homero, poeta ciego a lo inmediato, sirve para distinguir la vista de la visión profunda. Pero la ceguera necesaria de Homero y Tiresias no acredita deficiencia, sino la verdadera visión que se lograba con un órgano interno, el tercer

ojo, allí donde se fraguan las facultades del alma (memoria, fantasía, imaginación) y que sólo se alcanzan cuando se deja de mirar directamente al mundo exterior. Por eso, profetas, adivinos y poetas tenían que ser ciegos. El ojo dañado era signo del talante visionario. Los seres normales poseen dos ojos. Los excepcionales tres o ninguno. En este contexto, la ceguera es símbolo de una visión extraordinaria que sólo se alcanza con los ojos del alma, abiertos cuando los ojos físicos se cierran para siempre. Incluso esto es así para Platón, por eso escribe el libro VII de La República (475-470 a.C.), para prescribir la ceguera a los que pretendan aproximarse a la sabiduría.

Instalada en una fe extraordinaria y sus consiguientes certezas, la Edad Media no necesitó elaborar un arte de la mirada, tan sólo reflejó en su pintura la solidez de sus creencias y la rígida plasticidad de sus prácticas. Tampoco lo necesitó el clasicismo renacentista, que inventa la perspectiva para racionalizar los espacios visuales, dándoles un contenido de razón y una estabilidad más que razonable. Sin embargo, el Barroco, época de crisis e incertidumbres, necesitó que ese tercer ojo hiciese visible lo invisible.

El gran anhelo del barroco, por tanto, fue mostrar cuestiones aparentemente inaccesibles, invisibles, situadas más allá de la percepción humana y a la que sólo se podía llegar mediante una cierta intensificación del espíritu. De ahí que, el gran arte de la mirada, se deba al barroco. El barroco ha sido un estilo excesivamente pretencioso, pues no sólo se ha caracterizado por su empeño, bien conceptista o bien culteranista, en retorcer, contorsionar (volver loca) la lengua para hacerla decir lo indecible, sino que también, como afirma Christine Buci-Glucksmann (1986), el barroco pretendió ver lo invisible, desplegando una cierta «locura de ver» (la folie du voir) propia del arte de la mirada del barroco: el exceso de formas visuales, la búsqueda de efectos especiales; ambicionando, a través de estos recursos, desbordar la visión escuetamente racionalista del clasicismo renacentista.

Desde ese entonces, hacer visible lo invisible, producir sensibilidad y conciencia mediante la imagen ha sido una constante heredada del arte de la mirada del barroco. Pero ¿en qué consiste lo invisible?, ¿cuál es el contenido de la invisibilidad? La respuesta surge súbita: dar cuerpo a la escisión entre razón e inconsciente, entre luces y sombras, afirmando la diferencia, como expresa Deleuze (1989), a través de formas de pliegues y despliegues, en una coextensividad del desvelamiento y del velamiento del ser racional, respecto de lo que se le opone como inconsciente; y al ambiguo onírico, fantástico y fantasmático, que media como umbral decisivo entre la razón y su otredad. Por eso el artista barroco, es un buceador de su propia intimidad; y, a costa de mantener una actitud perseverante o, mejor, obsesiva, quiere llegar a percibir el negativo y luego el positivo de su identidad.

En consecuencia, el arte de la mirada del barroco pretende, sin acogerse a la ceguera, desarrollar un tercer ojo y con él abrirse a lo invisible, porque lo invisible representa a los enigmas más profundos (los que se esconden tras las apariencias de las cosas). Intenta encontrar el secreto de todo lo que, en el espacio y en el tiempo, nos prolonga más allá de nosotros mismos. La razón barroca es, por tanto, una locura

de la mirada que se atreve a mirar las razones de lo Otro (restos, excesos, caos, pulsiones, anhelos y goces), adentrándose para ello, sin miedo, con coraje, en el mundo de lo ilusorio, de la locura y de las sombras que la racionalidad Renacentista y luego Ilustrada siempre se apresuró a soslayar.

Hay, por tanto, una peculiar búsqueda de lo inconsciente en la estética del barroco. El artista desciende o, mejor, penetra en el oscuro espacio en el que todo son inquietudes y misterios, allí donde se entreveran la experiencia creadora y la experiencia del dolor. En líneas generales, el arte barroco busca impactar y conmover a través de diversos procedimientos: crear la sensación de movimiento, recargar la obra hasta cotas insospechadas, rompiendo los límites entre el espacio del arte y el del espectador para así captar el momento más profundo y dramático de la acción, apelando a lo emotivo más allá de lo razonable («Amor constante más allá de la muerte», Francisco de Quevedo).

Pues, para el barroco hay una verdad que está por detrás del realismo ingenuo renacentista, una verdad más profunda por definición, alejada de la simple racionalidad, que sólo se puede captar a través de unas apariencias no verosímiles (no naturales, no realistas), sino por medio de recursos barrocos como el trampantojo y la anamorfosis<sup>2</sup>, apariencias, en suma, de no realidad, que distorsionan una mirada racional, bien para despistar a los espectadores incautos o más bien para conducir la mirada hacia verdades más profundas y enigmáticas.

Siguiendo la tesis de Buci-Glukzman, el barroco pretende una teatralización de la existencia, una lógica de la ambivalencia que conduce la razón «otra», interna a la modernidad, hasta la razón de lo «otro» que es desbordado continuamente. El barroco es caos y exceso, que se sustrae a las totalizaciones racionalistas de la modernidad. De ahí, que el mundo conceptual barroco renuncie a la armonía clásica, profundizando en las escisiones, custodiando los amargos fragmentos que persisten como señas del dolor que supone el avatar humano.

En realidad, en el barroco, el sufrimiento y la muerte (Vanitas) compadecen ante la mirada como un espectáculo, como un juego corporal y psicológico que tiene que interiorizarse, que tiene que hacerse consciente. Quizá, por eso, Jacques Lacan confirme que: «El barroco es la regulación del alma por la escopia corporal» (Lacan, 1972-1973a, 140).

Los habituales temas barrocos sobre la brevedad de la vida y sus desasosiegos; el grito desbordado de la naturaleza frente a la medida y armonía del ideal de belleza clásico-renacentista; las incertidumbres de la vida, lo trágico de la enfermedad y la muerte; la severa dificultad del libre albedrío requieren una formalización estética que recurra al empleo de las curvas y contra curvas, de formas decorativas aparentemente ilógicas, arbotantes de repisas invertidas, trampantojos visuales.

Quizá así podamos comprender mejor la pintura barroca en su uso del torbellino de formas y la lujuria de los efectos coloristas en Rubens, que tienden a hacer estallar

los límites del marco. El horadamiento de las apariencias mediante ilusiones luminosas y fantásticas en Rembrandt. La valoración de las expresiones simbólicas, no exentas de contrastes y tensiones en los retratos mitológicos de Velázquez. El juego de la luz y de la sombra en todos ellos, se corresponde con el juego de lo lleno y lo vacío, donde la luz no sólo ilumina los objetos sino que hace surgir el vacío que hay entre ellos.

En consecuencia, el arte de la mirada del barroco pivota sobre la alegoría. Porque lo evanescente de la alegoría reside en la ausencia de un centro al que apelar, para así recorrer mejor el vacío que está detrás de las apariencias<sup>3</sup>. La imagen alegórica tiene estructura serial, es una repetición que hace desvanecerse el aura de lo único y, sin embargo, se encuentra en relación perfecta para captar plenamente la trastienda de la subjetividad, y con ella sus motivos más ocultos, sus intenciones más secretas. Ética y estética del espejo. Mirada del alma y mirada interior, especie de reflexión y de vuelta sobre sí mismo, para mostrar y velar voluptuosamente con exhibicionismo - las relaciones entre lo privado y lo público, entre la política y la intimidad.

### 3.1. El arte de la mirada y de la escucha psicoanalítica

Este arte de la mirada del barroco, que invita al ojo a captar las motivaciones e intenciones más recónditas de la subjetividad epocal, es la herencia que retoma del barroco la cultura psicoanalítica. Pues la mirada, en psicoanálisis, no sólo equivale a la escucha como «atención flotante», sino que tiene valor propio, en el sentido que lee/mira el avatar humano a través de la experiencia de lo inconsciente que, por definición, es lo invisible, lo que traba y turba la razón, por mucho que ésta se esmere en ocultar la falta y el horror vacui en el cual se encuentra alojada la experiencia del deseo humano. De ahí, que el sujeto deba ser mirado/escuchado en su más recóndita intimidad, la que pone en acto la experiencia del deseo que, en sí misma, siempre requiere de una representación: la misa en escena de las redes del deseo entre amantes, misa en escena de las redes del amor de transferencia en el análisis.

Por eso para la cultura psicoanalítica y, en especial para Jacques Lacan, es muy importante el campo escópico (perceptivo) para comprender y mostrar lo inconsciente. Para este autor, el sujeto humano está dividido por el campo escópico, el cual se caracteriza, a su vez, por la escisión entre visión y mirada, entre lo que vemos y lo que nos mira. Pues, hay siempre algo que queda fuera de nuestra posibilidad de captación, quedando la conciencia destinada a su función de desconocimiento, dado que el campo escópico está determinado por la oscura y opaca relación con el objeto del deseo, a expensas siempre del amor y la pasión.

Intentando explicar estas complejas cuestiones, Lacan afirma que la dimensión de lo visual/escópico (la percepción) se organiza a partir de lo que denomina como la «fase del espejo»; esto es, el momento en que un niño (entre los 6 y los 18 meses) reconoce su imagen reflejada; y tras este reconocimiento, se constituye su psiquismo. Así, en la «teoría del espejo (1949), Lacan parte de que el cuerpo del neonato funciona como si estuviese fragmentado, para plantear que, precisamente el

psiquismo se estructura en la mirada del otro, y que somos lo que somos porque fuimos mirados de una determinada manera. A partir de este momento de desarrollo, el bebé va a cambiar, gracias a la capacidad simbólica que le permite estructurarse y organizarse en torno a un símbolo: la mirada del otro-materno. Ahora bien, no sin distorsiones, pues precisamente en ese momento del cruce de miradas del bebé con el otro-materno, también el bebé se aliena.

En consecuencia, Lacan, como el barroco, expone sucesivamente la idea de la alienación del sujeto que ve en el acto de mirar - como en el trampantojo barroco - una trampa para la mirada. El propósito es presentar la naturaleza quiasmática o cruzada de la visión: la manera en que la mirada procede del sujeto y también del «sujeto desde fuera».

Es una intuición eminentemente barroca, comprensible en la atmósfera de trampantojos y antropomorfismos que Lacan aprende de los teóricos y pintores barrocos, sobre todo de Holbein y Velázquez. De ahí que el arte de la mirada del barroco sea retomado por el Psicoanálisis para descubrir la estructura del inconsciente en el sujeto humano, y en cómo ésta se manifiesta a través de los sueños, los lapsus, los chistes y las miradas. Porque la mirada psicoanalítica no puede utilizar la vía recta, sino que, al igual que el barroco, necesita también del trampantojo y de la anamorfosis para ir descubriendo los núcleos de lo inconsciente, desvelándolos, pero también, muy prudentemente, distorsionando/desenmascarando la racionalidad del sujeto humano, que está impidiéndolo.

[Por eso Lacan dedica el «Seminario 11» \(1964\) al arte de la mirada, discurriendo entre la anamorfosis de Holbein, como recurso que nos permite comprender cómo estamos configurados por Otro \(inconsciente\); que, como en las pinturas del barroco, produce un efecto externo en nuestra intimidad, constituyéndola desde el exterior, desde lo «éxtimo». Lacan crea el neologismo de «éxtimo» para explicar este efecto \(Lacan, 1959-1960\)4.](#) Síntesis de miradas opuestas, por un lado, la mirada próxima y estrecha del que fija la vista en la imagen; por el otro, la mirada distante y amplia, que se recoge en la concavidad del soporte y en el vacío de su entorno convexo. Este es el legado del arte de la mirada del barroco incorporado a la teoría psicoanalítica, en ese retorno a Freud, en que consiste la propuesta de Jacques Lacan.

#### 4. LA CONCEPCIÓN TERAPÉUTICA

Mientras que el hombre medieval podía erigirse en representante de su especie, el hombre postnacenista, degradado a su posición como sujeto dividido (razón/pasiones, catolicismo/protestantismo, absolutismo/liberalismo, etc.), ve como, poco a poco, esta situación va desgarrando su yo, abriendo en él una herida profunda. De este modo, el barroco refleja ampliamente la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, el crepúsculo del logos en tanto absoluto.

Barroco del desequilibrio, reflejo estructural de un deseo que no puede alcanzar su objeto, deseo para el cual la razón no ha organizado más que una pantalla que

esconde la carencia, en el límite del caos y de la desarticulación del yo. Sin embargo, el barroco cuenta con una significativa dimensión terapéutica que trata de insistir en la «ausencia», «elipsis», «expulsión» e incluso «exilio» del significante emotivo y pasional, reprimido por la modernidad racionalista. Así, el Barroco surge como un intento de entender la sintomatología del malestar en la cultura moderna del siglo xvii, dejando el relevo al Psicoanálisis que lo hará a comienzos del siglo xx.

Para el barroco el yo es un fragmento, un yo dividido que, paradójicamente, se ha constituido en un todo independiente, al hacer de su subjetividad racional todo un mundo. La terapéutica barroca comienza a concebir, por tanto, la necesidad de una imagen ideal de la subjetividad (Bildung), retomando la tarea de tutelar el proceso de emancipación del sujeto humano de los determinismos interno y externos de su identidad, para alentar así el autoconocimiento, el uso de la apropiación constructiva y creadora de sus propios valores vitales para, de este modo, poder crear-constituir (poíesis) el singular y diferente margen de autorrealización de su proyecto existencial.

[Pero ¿cómo lo hace?, ¿Cuál es el método? El método va a ser la novela formativa \(Bildungsroman\)s,](#) que será el instrumento educativo fundamental de la terapéutica barroca, desde que, con Cervantes, naciera el arte de la novela como género para expresar la insólita extrañeza del yo con el mundo, una vez que éste ha perdido su sentido espiritual para la interioridad del sujeto. La novela formativa barroca presenta una subjetividad ejemplar, en proceso de autoconstitución permanente, cuya evolución conserva, dentro de un mundo desencantado, algo de ese heroísmo y simbolismo de los tiempos antiguos, y que vemos de forma permanente en las obras de los distintos autores del barroco.

La ética del psicoanálisis posteriormente recoge el legado barroco para plantear el problema de la subjetividad y de la búsqueda de un principio de individuación que, además de la pertenencia a una especie, pueda otorgarle al sujeto humano una existencia singular concreta. Con ello Freud inaugura una concepción terapéutica de la subjetividad como capacidad para actuar en concordancia con las propias prioridades o principios, sin ceder ante los síntomas, a las pulsiones o deseos no conscientes, pero teniendo que asumir la falibilidad de la razón, la subversión de la conciencia.

De igual modo que en el barroco, el psicoanálisis freudiano, en ese umbral de finales del siglo xix y comienzos del xx, en lugar de seducir a la subjetividad moderna con el espejismo de una perfección imposible, como así lo hará la modernidad racionalista, le enseña a verse en la precariedad de su yo dividido (razón/pasiones; salud/enfermedad) y afrontando el síntoma, la enfermedad y la muerte. Al igual que en la terapia barroca, el psicoanálisis muestra al paciente cómo tomar conciencia de su novela familiar, mostrándole cómo realizar un destino personal enfrentándose y resolviendo sus síntomas, en una sociedad que, a semejanza con la del siglo xvii, también está en crisis, en cambio vertiginoso, masificada y dominada por la circulación del dinero.

Al igual que en el barroco, ante el laberinto de la existencia y sus problemas sólo cabe desarrollar el arte del «ingenio» y de la «agudeza» (Gracián). Por eso, ingenio y agudeza son las destrezas que requiere el psicoanalista para ir recomponiendo el puzzle rizomórfico del inconsciente y sus síntomas - de su paciente. Así, contra el conductismo positivista, el Barroco y el Psicoanálisis suponen un paso retroactivo hacia la filosofía perenne, la que prescribe el necesario «conocimiento de sí mismo» antes de lanzarse a la acción, bien sea éste griego (Gnothi seauton) o latino (Nosce te ipsum).

Pues, frente al conductismo social anticipado que, según Maravall (1979)6, significa lo barroco como sistema de propaganda y manipulación de masas, existe otro barroco que desconfía de la política, para así centrar mejor su atención en el afrontamiento de los conflictos públicos e íntimos. Este es el barroco que, bajo las distintas concepciones terapéuticas va a presidir la dirección de la cura del alma y de la mente a lo largo del siglo xvii en adelante.

Escojamos alguna de estas terapias entre sus más ilustres ejemplos:

- 1.La terapéutica barroca de la novela de formación en Cervantes y en la novela Picaresca.
- 2.La terapia del autodomínio prudente de El Discreto de Gracián; el trabajo de los sueños como propedéutica para la comprensión profunda de la subjetividad en Los sueños de Quevedo y en La vida es sueño, de Calderón.
- 3.El barroco atento, en su escucha y en su mirada, al continente de lo inconsciente y, en él, la omnipresente pulsión sexual que se emblematiza como mitologema emergente en el Don Juan de El burlador de Sevilla de Tirso de Molina.
- 4.El uso de la alegoría' como medio de acceso a la constitución fantasmática la personalidad individual y colectiva en El diablo Cojuelo de Luis Vélez de Guevara.
- 5.La retirada a la soledad/intimidad para el autoconocimiento en Las Soledades de Góngora; el auxilio de una cierta lucidez escéptica para el mejor gobierno de la propia vida en El Guzmán de Alfarache de Mateo Alemán, y en El Criticón de Gracián.
- 6.Y en el gusto por la acumulación y continuidad narrativa (metafórica y metonímica) del conceptismo y del culteranismo en sus intentos por volcar al ser en la palabra, primer paso en la adopción de un modelo narrativo y alegórico de cura a través de la palabra, que participa de la idea de que el psiquismo está estructurado como un lenguaje (señera tesis del barroco que posteriormente incorporaran Freud y Lacan a sus teorías y a sus prácticas clínicas).

Tradición barroca, por tanto, que incoa las temáticas centrales de la cultura

psicoanalítica. Punto de continuidad que intentará salvaguardar la diferencia personal, frente a la roma homogeneización social conductista agenciada desde el poder.

En consecuencia, el Barroco y luego el Psicoanálisis, renuevan sus estilos y métodos, diversifican su abordaje de lo inconsciente, hacen exactamente lo contrario de lo que toda ingeniería social hace: deconstruir los modelos biopolíticos de subjetividad que interesan al poder, trasladando la responsabilidad a los propios sujetos para que constituyan así los suyos. Ésta es la ética del estilo de vida en el barroco y también del psicoanálisis.

Por eso ambos proponen devolver al individuo a las verdaderas fuentes de su intimidad, y con ellas intentar ofrecerle recursos para abordar y resolver sus problemas internos para que, desde paso, dar el siguiente, que consiste en abordar el difícil reto de las relaciones con los semejantes (con la extimidad) desde la certeza y la fuerza que proporciona saberse con salud mental, con la suficiente salud mental como para poder sobreponerse a la nerviosidad cotidiana y guiar así de manera firme el propio destino con dignidad.

#### 4.1. La musicoterapia, otra aportación terapéutica del barroco

Desde antiguo estuvo recomendada la melodía para hacer salir del cuerpo de los enfermos a los malos espíritus causante de la enfermedad. Más tarde, Pitágoras y los pitagóricos aconsejaron la música para lograr la armonía universal y el retorno al equilibrio de las mentes enfermas. Aristóteles asienta que la música forma el carácter y el alma, y permite establecer un punto de sintonía entre ritmo y alma. La música, según Aristóteles, tiene un efecto de catarsis, de apaciguamiento, de serenidad. Tesis que continuarán los regímenes de salud (Regimen sanitatis) medievales y renacentistas.

Pero es el barroco el que desarrolla toda una terapéutica a través de la música, la de musicoterapia, para tratar las enfermedades mentales. Terapia que utiliza la música y/o sus elementos musicales (sonido, ritmo, melodía y armonía) para facilitar la comunicación, las relaciones, el aprendizaje, el movimiento, la expresión, la organización y otros objetivos terapéuticos relevantes, para así satisfacer las necesidades físicas, emocionales, mentales, sociales y cognitivas. Por ello el barroco sitúa a la música en la cumbre de la jerarquía de las artes, al ser el lenguaje mismo de la voluntad. De ahí el surgimiento de músicos como Claudio Monteverdi, Antonio Vivaldi, Alessandro Scarlatti, Tomaso Albinoni y Arcangelo Corelli. En Francia, Jean-Baptiste Lully, Francois Couperin y Jean-Philippe Rameau. Pero sin duda las cumbres del barroco musical se cifran en Alemania con las figuras de Johann Sebastian Bach y Georg Friedrich Haendel.

Como otra concepción terapéutica heredada del barroco, la musicoterapia es retomada por diferentes modelos terapéuticos psicoanalíticos con el objetivo de expresar y desarrollar emociones sensoriales, allí donde la palabra no llega, introduciendo la música en el mundo interior para maximizar y ampliar el estado de

conciencia, sobre ese flujo volitivo que alienta las emociones, las pasiones y las sexualidades. Freud, desde el comienzo de su obra reconoce la capacidad de la música para movilizar las emociones internas. En su obra *El Moisés de Miguel Ángel* (1913-1914), manifiesta la dificultad para reducir a conceptos lo que de inexplicable tiene el arte; y, en concreto, destaca de la música su capacidad de conmover. Más adelante, Lacan, en el Seminario XX, hace también una referencia a la música como el supremo arte de la invocación de la pulsión inconsciente: «Alguna vez - no sé si tendré tiempo algún día - habría que hablar de la música» (Lacan, 1972-1973a, 140).

#### 4.2. El misticismo como terapia

Otra temática eximia del barroco es el misticismo, entendido como búsqueda de perfección, de salud mental y espiritual, por la vía de la contemplación y, más concretamente, la experiencia vivida por aquellos que sienten de un modo directo la presencia de Dios. Algunos místicos han expresado sus vivencias por medio de obras artísticas, principalmente literarias, sobre todo, poéticas, pues la poesía se ha mostrado especialmente apta para ir más allá del lenguaje corriente y profano, reflejando una trascendencia del orden de lo inefable. Numerosos autores han visto una equivalencia entre el cuidado espiritual de la mística y la cura terapéutica psicoanalítica. Véase por ejemplo Ignacio Gárate y José Miguel Marinas que afirman que la «experiencia de los místicos sirvió para abrir paso a un mejor decir sobre la individualidad y la intimidad» (Gárate y Marinas, 1996, 5; 1996, 16/23).

Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927) atribuye el origen del sentimiento religioso en el hecho simple y directo de la sensación de «lo eterno», que caracterizará como «sentimiento oceánico». Sentimiento que expresan las obras de los místicos, aquellos cuya existencia se caracteriza por el hecho de que los objetivos del principio de placer, la búsqueda del goce máximo y la evitación del dolor, no pueden alcanzarse en razón del orden del universo. Asumiendo, pues, el despojamiento de dichos objetivos, para así poder combatir la experiencia de la desdicha: la infligida por el sufrimiento del cuerpo, la hostilidad del mundo exterior y la insatisfacción en las relaciones con los otros.

Lacan también retorna la experiencia mística porque entiende que ella contiene, junto con el arte, la posibilidad de revelar ese plus de satisfacción que mueve al deseo humano y que Lacan denomina «goce». «Gozo» que, para Lacan, revela el arte barroco, él es único, según este autor, que puede evocar/invocar el «goce» (Lacan, 1964).

Pues el místico es aquel que escoge la vía de iniciación que se propone el rechazo del goce. Este principio místico del despojamiento es retomado por Lacan, para hablarnos de un principio ineludible en la tarea analítica: la de renunciar a sí mismo y la de aceptar y reconocer la alteridad del paciente. Lacan, en el seminario XIX afirma lo siguiente:

Lleguemos al psicoanalista y no nos andemos con vueltas...

Objetivamente no podría situárselo mejor que con aquello que en un pasado se llamó: ser un santo. Un santo durante su vida no impone el respeto que otrora le valía una aureola... Nadie lo nota cuando sigue la vía del Baltasar Gracián, la de no deslumbrar... Sólo el santo permanece indiferente a él, el goce no es nada para él (Lacan, 1990, 247 y 248).

## 5. EL ESTILO

El estilo del barroco participa de una lógica de la «monumentalización», con unas maneras eficaces en que se narra la ciudad, convirtiéndose ésta en «ciudad letrada», que aspira a servir, pero también a contra venir el poder de las Cortes del barroco. Expansión, rebosamiento que acaba por socializar la nueva realidad de las ciudades españolas de la época, sometidas al nuevo ordenamiento contrareformista, persuasivo, publicitario, abiertamente dirigido a las masas.

Pero no exento de hondura y complejidad, pues, el estilo escritural propio del barroco es aquel en el que las palabras se hacen, además de legibles, «visibles». Se trata de la potenciación de un discurso de la mirada que funda una narrativa escritural. Así, el discurso de la mirada en el conceptismo (Quevedo, Gracián) no sería más que significar una estética racionalizada, intelectualizada, llena de categorías conceptuales; mientras que escribir culteranismo (Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz) implicaría una estética dominada no por el intelecto sino por la sensibilidad, no por las categorías sino por las formas, por los valores sensibles, etc.

Por otro lado, el estilo barroco concita la natural disposición a la agudeza, al ingenio, a la apertura por arriba hacia la mística y, por abajo, hacia la literatura picaresca, pasando por el intermedio del arte de la novela y de la poesía. Estilo barroco que, en este caso, aspira a contener el conflicto de las pasiones, mientras puja por un mayor grado de conciencia social. Esto es, dándoles un sentido moral de máximos: en la mística, en la poesía, conceptista y/o culterana; o de mínimos: en la literatura picaresca, con el objetivo de que sirva de espejo a la cultura popular.

Estilo que atiende a lo raro y peregrino, que deriva también en esa pasión por la singularidad, la excelencia y también por lo aberrante y lo anómalo, que Maravall (1979) definió en su día como patrimonio del sempiterno barroquismo español. Componente idiosincrásico, que desemboca a través de innumerables autores en un auténtico *genius loci* que encarna el *fui ,oí, ingenü hispano*: el grado fiero de la lengua, que hace exclamar a Cioran que: «El mérito de España ha consistido no sólo en haber cultivado lo excesivo y lo insensato, sino también en haber demostrado que el vértigo es el clima moral del hombre» (Cioran, 1988, 56).

La característica principal del estilo barroco es la seducción que produce el «artificio». Con esto se podría considerar la razón barroca como la razón del otro tipo de racionalidad que atraviesa la razón de lo otro. Es decir, se trataría de entender el artificio como cuerpo retórico de una realidad más profunda. El artificio como estilo tiene como finalidad el desmantelamiento de la realidad racionalmente concebida. La

representación nos parece, al contrario, con su repetición de volutas, de arabescos y máscaras, la apoteosis del artificio, la ironía e irrisión de toda una teatralización de la vida íntima y también de la pública. Pero el teatro es también terapia catártica respecto a un síntoma (fobos) que se tiene que exorcizar para que no cristalice en enfermedad.

Por eso, en la retórica barroca, el erotismo se presenta como la ruptura total del nivel denotativo, directo y natural del lenguaje, como una transgresión respecto al lenguaje - somático comunicativo, económico, austero, reducido a su funcionalidad; para el estilo barroco el erotismo es sobre todo lujo', superabundancia y desperdicio, demasía y suplemento, todo es metáfora, todo es metonimia. El estilo barroco repudia las formas que sugieren lo inerte o lo permanente, colmo del engaño, para enfatizar el movimiento y el perpetuo juego de las diferencias, la dinámica de fuerzas figurada en fenómenos. Es un arte de la abundancia del ánimo y de las emociones, que no son jamás, sin embargo transparentes.

En suma, las características del estilo barroco que retomará más tarde la cultura psicoanalítica a la hora de configurar un estilo propio son las siguientes: discurso de la mirada, mirada que «escucha» con agudeza e ingenio; excesividad, dramatismo y sensualidad como vías de acceso atrevidas e irreverentes al goce amoroso, al sexual, incluso, por que no, al místico.

### 5.1. Herencia barroca y estilo psicoanalítico

Como en el barroco, el contexto de descubrimiento del psicoanálisis es el de un tiempo caracterizado por la creación nerviosa y agitada, en los que Freud quiere abrir las puertas de la percepción a lo insólito a lo novedoso, a las nuevas patologías que afloran en ese momento histórico-concreto y que sacuden, por dentro, al sujeto enajenándolo. Del estilo barroco hereda el Psicoanálisis las anteriores características antes reseñadas, para forjar un estilo lingüístico en el que se conjugan dos fundamentales concepciones estéticas propias del barroco: la estética como teoría de la sensibilidad (que tiende a aproximarse al deseo) y la estética como clínica o como empresa de salud que libera el deseo creativo, trazando líneas de fuga saludables, siguiendo la delgadísima línea que serpentea entre el déficit de la razón y el exceso de la pulsión.

Otro legado del estilo barroco es su oposición a la modernidad, que el psicoanálisis llevará a cabo a través del rechazo al positivismo psicológico y/o psiquiátrico. Pues, hay que tener en cuenta que el barroco comienza al principio diferenciándose trabajosamente del racionalismo/clasicismo renacentista, conservando aún caracteres de equilibrio, y poco a poco va desbordándose, como cobrando conciencia de que ese equilibrio está perdido y que además es represivo.

Es una reacción contra el clasicismo renacentista que prometía mucho en punto de equilibrio y medida, pero a costa del sometimiento de la subjetividad epocal a la funcionalidad adaptativa impuesta por la naciente modernidad racionalista, secular e

industrial. De ahí que el estilo barroco conlleve un desengaño, una pretensión de ruptura, una innegable tonalidad pesimista. Así el gusto Barroco se inclina hacia lo inestable, lo polidimensional y lo fragmentario. Antes que un estilo es una sensibilidad subjetiva puesta en acto por sujetos, tanto en las artes como en la literatura como en las corrientes científicas, cuyo objetivo es la sanación de las almas y la cura psicológica de las mentes.

Concepción antimodernista del estilo nacida en el Barroco, en su clara oposición a la modernización renacentista como administración de las sociedades complejas, que necesita convertir al individuo en res extensa susceptible de cuantificación; y cuyo consecuente peaje consiste en la anulación de lo cualitativamente singular de la subjetividad, cuyos atributos sensibles, emotivos y sexuales, pasan a ser ninguneados por una socialización racionalizadora y masológica, impuesta por el Renacimiento, primero, y luego por la Ilustración. Bastará esperar a los comienzos del siglo xx para ver los efectos indeseados de la modernización, cuyos resultados, entre otros, son: la banalización del yo convertido en hombre masa en peligro de perder su racionalidad ante la eclosión de las nuevas nosologías: psiconeurosis histérica y obsesiva, fobias, psicosis, etc., cuyo afrontamiento y cura reparación hace surgir el psicoanálisis.

El psicoanálisis puede entenderse, al igual que el barroco, como una micro cultura de resistencia, opuesta a estas consecuencias no queridas de la modernidad. Así, el estilo psicoanalítico, cubierto de furor sanandi, impugna la modernidad del positivismo psicologista, para prender en las márgenes críticas y rigurosas de un gran espacio excéntrico, límite fronterizo de una hegemonía psiquiátrica/psicológica positivista. De este modo, mientras el estilo Barroco surge como reacción contra los ideales de la modernidad, cuyo comienzo fue el humanismo renacentista, el psicoanálisis surge como rechazo crítico al psicologismo positivista. Conlleva una crítica de la razón, un desengaño de la misma, un abandono de los patrones científicos, por ejemplo, el positivismo.

El estilo Barroco es nominalista, frente al Clasicismo y al Cientificismo que entienden la realidad como un todo regido por el predominio de los universales, con la intención de recrear un sistema teórico que aprendiese los rasgos fundamentales de la existencia humana. A su vez el discurso psicoanalítico es también nominalista y, al igual que el barroco, en su tiempo, intimida, juzga, parodia la economía racionalista y adaptativa del homo faber sobre el que pivota la antropología de la modernidad. Contrariamente al lenguaje comunicativo, económico, austero, reducido a su funcionalidad (lenguaje destinado a servir de vehículo a una información), el estilo nominalista del psicoanálisis se complace en atender al paciente con nombre propio y al síntoma a través de su expresión lingüística. Es justo allí donde confluye con el estilo nominalista y antimoderno del barroco que hereda y continúa.

Porque el barroco, según Eugenio D'Ors (2002), más que un estilo, es una suerte de pulsión crítica que, cíclicamente, vuelve a través de la historia en un movimiento constante que de ningún modo puede circunscribirse, ni clausurarse, con la actividad estética nacida en el siglo xvii. Estilo que permite afirmar la característica barroca de

la identidad psicoanalítica, que se liga a una cultura cuya tradición ha reestilizado, apropiándose de las características antes señaladas del estilo barroco, para dar cuenta de lo más propiamente subjetivo: las emociones, las pasiones y la sexualidad.

## 5.2. La anfibología del estilo barroco y del psicoanálisis: las tendencias elitistas y las populares

Barroco y Psicoanálisis, aunque comenzaron siendo códigos elitistas, rigurosos, sofisticados y difíciles, terminan convirtiéndose en instrumentos útiles para la cultura popular. De este modo, el Barroco se convierte en literatura picaresca, disponible como recurso de afrontamiento popular frente al desafío de la existencia y el empuje de las bajas pasiones, en las sociedades en crisis del siglo xvii.

Mientras que la teoría psicoanalítica se ha convertido en lenguaje coloquial, en código privilegiado para reflexionar sobre la propia existencia. El psicoanálisis, que previamente era de consulta es ahora consumido a domicilio, presencia insoslayable en los medios de comunicación de masas, en Internet. ¿Banalización del psicoanálisis? Quizá sí, por la pérdida de especificidad, la vulgarización de su riguroso y sofisticado cuerpo teórico.

Pero a cambio el psicoanálisis se ha convertido en un complejo discursivo popular en curso de transformación; reactivando los saberes populares y, por ende, necesariamente ya modificados, desclasados, bajo la forma de un discurso narrativo embrionario y polifónico. Diseminación ¿barroca y/o posmoderna? del psicoanálisis que impone el respeto por las diferencias, la descentralización democratizadora, coexisten junto a las formas más concentradas de acumulación de poder y centralización transnacional en la International Psychoanalytical Association (IPA).

Pero es hora ya de ir concluyendo. Cumplido, por ahora, el desarrollo de las temáticas que expresan la vinculación entre el barroco y el psicoanálisis, sólo nos cabe concluir afirmando que la voluntad de unidad de estilo, cuando se da de forma intensiva e indivisible, cuando consigue, además, apropiarse de la memoria de la tradición y, por tanto, incoar sus verdaderas implicaciones de futuro; cuando todo esto se consigue se logra la articulación entre la intuición sensible, la intelectual y la espiritual. Y estos son los signos que acreditan la verdad de las obras de Arte y también las de las Ciencias Humanas, como es el caso del Psicoanálisis. Signos todos presentes en el trasfondo barroco del psicoanálisis.

## BIBLIOGRAFÍA

BELFA, Cristóbal et al., Los siglos del Barroco, Madrid, Akal, 1997.

BENJAMIN, W., El origen del drama barroco alemán, Madrid, Taurus, 1990.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine, La raison baroque. De Baudelaire á Benjamin, París, Ed. Galilée, 1984.

- La folie du voir. De L'Esthétique baroque, París, Éditions Galilée, 1986. Reedición en 1996.
- BURKE, Peter, La cultura popular en la Europa moderna temprana 1500-1800, Madrid, Alianza, 1991.
- CALABRESE, Omar et al., Barroco y Neobarroco, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 1992.
- CALABRESE, Omar, La era Neobarroca, Madrid, Cátedra, 1994.
- CALVI, Guilia, et al., La mujer barroca, Madrid, Alianza, 1995.
- CHECA, Jorge, Experiencia -y representación en el Siglo de Oro (Cortes, Santa Teresa, Gracián, Sor Juana Inés de la Cruz), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.
- C[ORAN, Emil M., De lágrimas y santos, Barcelona, Tusquets, 1988.
- CHIAMPI, Irlemar, Barroco y modernidad, Mexico, FCE, 2000.
- D'ORs, Eugenio, Lo barroco, Madrid, Tecnos/Alianza, 2002.
- DELEUZE, Guilles, El pliegue. Leibniz y el Barroco, Barcelona, Paidós, 1989.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, La modernidad de lo barroco, México, Era, 1998.
- GARATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel, Lacan en castellano, Madrid, Quipú Ediciones, 1999.
- GAY, Peter (1988), Freud. Una vida de nuestro tiempo, Barcelona, Paidós, 1996.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M.a, Metáforas del poder, Madrid, Alianza, 1998.
- GoMBRICH, E. H., Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation, Princeton, Princeton University Press, 1960.
- FREUD, Sigmund (1913-1914), El «Moisés» de Miguel Angel, Obras Completas, tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- (1914), Historia del movimiento psicoanalítico, Obras Completas, tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- (1915), Pulsiones y destinos de pulsión, Obras Completas, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores (1984).
- (1927), El porvenir de una ilusión, Obras Completas, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

- Epistolario 1873/1939, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1984.
- JAY, Martin, «Scopic Regimes of Modernity», en Hal Foster (ed.) (1988), *Vision and Visuality*, Seattle, DÍA Art Foundation, 1988.
- Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- JONES, E., *Vida y obra de Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- JUNO, C. G. (1956), *Mysterium coniunctionis*, o.c., volumen 14, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- (1964), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Luis de Caralt Editor, 2002.
- KosELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. contribución a la semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LACAN, Jacques (1949), *El estadio del espejo como formador de la función del yo (fe)*. Escritos I, México, Siglo XXI, 1985.
- (1959-1960), *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- (1964), *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- LACAN, Jacques (1972-1973a), «Del Barroco», capítulo de *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- (1972- 1973b), *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- Escritos ly II, México, Siglo XXI, 1985.
- Seminario XIX... O peor*, inédito. Citado en *Acerca de la ética del psicoanálisis*, de D.Rabinovich y otros, Bs. As., Ed. Manantial, 1990.
- LYOTARD, J. F. (1980), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
- MARAVALL, J. A., *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1979.
- PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1980.
- SARDUY, Severo, *Ensayos generales sobre el Barroco*, Buenos Aires, FCE, 1987.
- SOMBART, Werner (1913), *Lujo y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1979.

VILLARI, Rosario et al., El hombre barroco, Madrid, Alianza, 1992.

YNDURAIN, Domingo, Estudios sobre Renacimiento y Barroco, Madrid, Cátedra, 2006.

# COLECCIÓN NUEVOS TEMAS DE PSICOANÁLISIS

## TÍTULOS PUBLICADOS

ANZIEU, Annie, La mujer sin casualidad.

ANZIEU, Annie; ANZIEU-PREMMEREUR, Christine y DAYMAS, Simone, El juego en psicoterapia del niño.

ANZIEU, Dider, El grupo y el inconsciente, lo imaginario grupal.

ANZIEU, Didier, El yopiel.

ANZIEU, Didier, El pensar; del Yopiel al Yopensante.

ANZIEU, Didier, Crear/Destruir.

ANZIEU, Didier, La dinámica de los grupos pequeños.

ANZIEU, Didier, Psicoanalizar.

BIANCHI, H., La cuestión del envejecimiento.

CAPARRÓS, Nicolás y SANEEIUI, Isabel, La anorexia. Una locura del cuerpo.

CAPARRÓS, Nicolás, Ser psicótico. Las psicosis.

CAPARRÓS, Nicolás, Orígenes del psiquismo. Sujeto y vínculo.

FERRARI, Pierre, El autismo infantil.

GÁRATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel, Lacan en español. [Breviario de lectura.]

GRAY, Paul, El yo y el análisis de la defensa.

GUEDÁN PÉCKER, Víctor Luis y MORERA DE GUIJARRO, Juan Ignacio, Las sendas del deseo. Lecciones de psicoanálisis.

GUIMÓN, José, Manual de terapias de grupo.

JIMÉNEZ AVEEEÓ, José, La isla de los sueños de Sándor Ferenczi.

KASWIN-BONNEFOND, Danielle, Carl Gustav Jung.

LAVALLÉE, Guy, La envoltura visual del yo.

LEVINTON DOLMAN, Nora, El superyó femenino. La moral en las mujeres.

MARINAS, José-Miguel (Coord.), Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo.

MARQUÉS RODILLA, Cristina, El sujeto tachado. Metáforas topológicas de Jacques Lacan.

MARQUÉS RODILLA, Cristina, El acontecimiento del amor o de las insuficiencias del goce.

OURO, Carmen, Las razones de una locura.

RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, J. A., ¿Por qué nos drogamos?

RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, J. A., La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos.

SANFELIU SANTA OLALLA, Isabel, Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía.

SÉDAT, Jacques, Sigmund Freud. Pensamiento y conceptos. Edición española de Isabel Sanfeliu.

SERRANO HORTELANO, Xavier, La psicoterapia breve caracteranalítica (PBC). Una respuesta psicosocial al sufrimiento emocional.

SUNYER MARTÍN, J. M., Orientación psicológica grupoanalítica. Reflexiones desde la Práctica.

TALARN CAPARRÓS, Antoni, Sándor Ferenczi: el mejor discípulo de Freud.

TORRES, Mauro, Freud: Eros y compulsión.

TORRES, Mauro, La desviación compulsiva. Evolución del comportamiento de la especie humana.

UTRILLA ROBLES, Manuela, Psicodrama psicoanalítico de un niño asmático.

' La polis europea: crisis del vínculo social y nuevas figuras de lo político HUM200505506-C02-02. Investigador principal: J.M.Marinhas, Investigadores: Gonzalo Abril, Cristina Santamarina, Carlos Soldevilla, Stella Wittenberg, María José Sánchez Leyva.

Como ya desarrollé esto en La fábula del bazar, Orígenes de la cultura del consumo (A.Machado, 2001) me remito a ello y a la consideración de tres ciudades, barroca, del trabajo y del consumo como soporte de los conflictos que el análisis recoge y analiza.

2 Puede verse mi libro *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Ed. Síntesis, 2005.

4 J.M.Marinas, *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Antonio Machado, Madrid, 2006.

a Es resultado del seminario de investigación del proyecto coordinado por J.M.Marinas, «La polis europea: crisis del vínculo social y nuevas figuras de lo político», FECYT, Proyecto HUM2005-05506-C02-02, del que son investigadores Cristina Santamarina, Gonzalo Abril, Carlos Soldevilla, Stella Wittenberg, María José Sánchez Leyva.

s Es el concepto que Roberto Esposito (*Inmunitas*, Amorrortu, 2006) pone en marcha: a su itinerario hermenéutico y etimológico podemos añadirle más dimensiones del síntoma político y psíquico.

6 Howard Kaye, «A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order», *Sociological Theory*, 1991, vol. 9, págs. 87-105.

7 M.Bajtin, *Le Freudisme*, Lausanne, L'Age D'homme, 1980. La versión inglesa a cargo de su alter ego: V.N.Voloshinov, *Freudianism: A Marxist Critique*, Nueva York, Academic Press, 1976.

Todas las citas de Freud remiten a sus Obras completas, trad. de L.López-Ballesteros y de Torres (Freud, 1973), la primera de las traducciones llevadas a cabo, por indicación de Ortega, a un idioma distinto del alemán; aunque incurre en el grave error de verter indistintamente Instinkt (instinto) y Trieb (pulsión) por «instinto» - Confusión también presente en la afamada Standard Edition, sigue conservando una riqueza literaria, no superada por otras traducciones más recientes - como la de Etcheverry (Freud, 1976/1979)-, en las que aquella deficiencia se subsana. Las citas remiten al año de edición, volumen en números romanos, página.

2 Un debate más amplio de alguno de los temas abordados en este artículo lo llevé a cabo en *Freud, crítico de la Ilustración* (Gómez, 1998) y en *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica* (Gómez, 2002).

a Sobre la peculiaridad de la «hermenéutica» freudiana, cfr. Laplanche (1987b). Algunos problemas epistemológicos del psicoanálisis los consideré en Gómez (2001).

4 En sentido psicoanalítico, la represión no equivale a la no realización de un deseo percibido (que ya es consciente, si uno se da cuenta de él, aunque luego no lo satisfaga, por otro tipo de consideraciones morales, por ejemplo), sino el no percibir algo que se desea, lo que es muy distinto. A Freud se le atribuye a menudo la peregrina idea de que todo deseo no satisfecho provoca neurosis, cuando para él, como insistió desde muy pronto, «la educación requiere displacer». Un deseo del que se es consciente, aunque no se satisfaga, no se encuentra reprimido desde el punto de vista psicoanalítico, para el que Freud reserva el término *Verdringung*, frente a

Unterdrückung (que es el sentido adoptado por el término cuando lo empleamos en un contexto coloquial o político, por ejemplo, al hablar de que «la policía reprimió una manifestación», de la que la propia policía es muy consciente, por supuesto), diferencia establecida en francés entre répression y refoulement, careciendo el castellano de términos diferenciadores de esos conceptos.

Pero la contención de muchos de nuestros deseos es un presupuesto ineludible de la cultura y de la moral, sin que tal contención acarree necesariamente riesgos patológicos. Así, se puede experimentar una intensa agresividad hacia alguien razonablemente motivada o no, hasta el punto de desearle la muerte, sin que por ello hayamos de procurársela. El conflicto entre los propios deseos y los principios morales, se puede tratar, por tanto, de resolver, bien procurando satisfacer aquéllos sin límite, como lo intenta el perverso (en cuanto estructura psicológica), bien reprimiéndolos, como sucede en las neurosis. En uno y otro caso se es incapaz de una elaboración paciente del conflicto, en vez de tratar de cancelarlo con el simplista expediente de pretender anular uno de los polos del mismo.

s Freud trató de ofrecer una presentación más amplia de la estructura edípica que la ofrecida en sus primeras versiones en *El yo y el ello* (1923), *La disolución del complejo de Edipo* (1924) y *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925a).

El consumo no lo consideramos aquí sólo como un hábito de ir de compras, sino como Miguel Marinas establece, siguiendo a Marcel Mauss, un hecho social total que abarca las prácticas cotidianas, las discursivas y todas las dimensiones de la vida. Ver M.Marinas, *La fábula del baza. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A.Machado, 2001.

2 Z.Bauman, *En busca de la política*», México, FCE, 2002, pág. 10.

a B.Manin, *Lo principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 267.

a M.Castells, *La era de la información*, vol. 2, Madrid, Alianza, 1998, pág. 341 y ss.

s F.Vallespín, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000, pág. 10.

6 Norberto Bobbio, *Estado, poder y gobierno*, México, FCE, 1994, pág. 71. Bobbio establece esta trilogía de preocupaciones para diferenciar la filosofía política de la ciencia política que aquí también nos resulta pertinente desde el momento en que el discurso al que hacemos referencia en este apartado es el de la filosofía política, aunque su diferencia con el de la ciencia política no pueda ser establecida de manera indiscutible y fija. Para Bobbio, esta última se caracteriza por ser una investigación que implica la inclusión de verificación empírica para aceptar sus resultados, la búsqueda de una explicación causal de los fenómenos, y la ausencia de juicios de valor, características todas ellas que no están exentas de la polémica que

pende sobre el estatuto epistemológico de toda ciencia social.

Cfr. la voz «Filosofía Política» en Diccionario de Filosofía Política de Philippe Raynaud y Stephane Rials (eds.), Madrid, Akal, 2001, pág. 324.

9 Slavoj Zizek, El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI, B. A., pág. 35 y ss.

s Ibid., pág. 330.

10 K.Marx, Manuscritos económico filosóficos, XXII, Madrid, Alianza, 1985, trad. F. Rubio Llorente, pág. 104.

3 Jürgen Habermas, Ciencia y técnica como «ideología», Madrid, Tecnos, 1997, pág. 172.

Peter Gay, Freud, una vida de nuestro tiempo, Barcelona, Paidós, pág. 204.

12 J.Muñoz, Figuras del desasosiego moderno, Madrid, A.Machado, 2002, pág. 372.

14 J.Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1992, pág. 58.

1s Thomas McCarthy, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Madrid, Tecnos, 4.a ed., 1998, pág. 232. En el capítulo «Psicoanálisis y teoría social» (230-251) hay una exposición de la reinterpretación que Habermas hace del psicoanálisis y la validez que le otorga para su teoría social.

17 R.Esposito, Confines de lo político, Madrid, Trotta, 1996, pág. 18.

1b Ibid., pág. 251.

19 E.Laclau, Prefacio al libro de S.Zizek El sublime objeto de la ideología, ob. cit., pág. 16.

18 F.Jameson, El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 118.

20 K.Marx, El Capital, Madrid, S.XXI, 1975, pág. 88, cursivas mías.

~~ S.Zizek, ob. cit., pág. 53.

22 F.Jameson, El postmodernismo, ob. cit., pág. 30.

24 La diferencia entre «la política» y «lo político» es una distinción que, derivada de Claude Lefort, recoge Chantal Mouffe en El retorno de lo político precisamente para indicar la dimensión antagónica que existe en las relaciones humanas, que se expresa en lo «político» y el deseo de establecer un orden, de organizar la

convivencia humana a través de «la política». Para esta autora, los planteamientos liberales han pretendido ocultar el conflicto de poder que es inherente a toda sociedad mediante el recurso al formalismo jurídico y a la búsqueda del consenso por el acuerdo racional, pero con esta ocultación sólo se ha conseguido que resurjan con más fuerza los movimientos de ultraderecha y aquellos que articulan sus demandas en torno a postulados prepolíticos como la religión, la raza o la cultura.

R.Esposito, *Confines de lo político*, ob. cit., pág. 20.

26 *Ibíd.*, pág. 37.

25 R.Esposito, *ibíd.*, pág. 22. hace un recorrido de este discurrir trágico de la filosofía política en la antigüedad y el pensamiento moderno, y su desembocadura en «el fin de la política» de la postmodernidad.

27 C.Magris, *Lejos de donde*, Navarra, EUNSA, 2003, pág. 428. En esta obra Magris representa la decadencia y la esperanza de la modernidad a partir de la obra de Joseph Roth como metáfora de la crisis y «parábola ejemplar de la misma».

28 Es fundamental para entender esta lectura los escritos periodísticos que Joseph Roth realizó durante su estancia en Berlín y que están recogidos en *Crónicas berlinesas*, Barcelona, Minúscula, 2006.

29 También W.Benjamín, en sus famosas Tesis Sobre el concepto de historia hacía referencia a lo que la historia oficial oculta, y que al mirar en ese otro lado encontramos siempre un documento de barbarie.

31 J.M.Marinas, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004, pág. 266-269.

30 Carlos Gómez Sánchez, *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998, pág. 157.

32 Freud en *El malestar en la cultura* explica esa relación conflictiva que el ser humano mantiene entre sus deseos de felicidad marcados por el principio del placer y las imposiciones de la vida social en la cultura del capitalismo productivista que le obligan a una renuncia a la que paradójicamente no puede renunciar. Esa violencia se vuelve sobre sí misma a través del superyo en forma de conciencia moral y a partir de la experiencia de la culpa por lo amenazador del deseo que puede hacer perder el amor del otro. Por ello la vida en la cultura es un estar imposible de búsqueda de satisfacción y culpa (inconsciente) pero también apunta a la imposibilidad de vivir fuera de ella y los caminos que encuentra si no la felicidad sí al menos el contento y la asunción de nuestro propio límite.

34 J.M.Marinas, *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Madrid, A.Machado, 2006, pág. 9.

33 S.Zizek, ob. cit., pág. 79.

36 J.M.Marinas hace una propuesta normativa en los tres últimos capítulos del libro que comentamos a partir del análisis del sujeto de la comunidad éticamente orientado que debemos esperar y de su capacidad de deliberación basada en una analítica del juicio teleológico que abra el espacio de la pluralidad en la comunidad política, y una visión no técnica de lo político que enlace con una ética deliberativa del deseo articulada con la del interés o la necesidad. Porque el espacio de lo político es en el que se da el juego de tensiones entre lo público y lo íntimo.

17 F.Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 58.

as *Ibíd.*, pág. 290.

38 F.Quesada, «Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político», en F. Quesada (ed.), *Siglo XXZ-¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, pág. 31.

2 Freud y Jung, *Correspondencia*, Carta de 13 de octubre de 1911, en la edición de Nicolás Caparrós de la *Correspondencia completa por orden cronológico*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, pág. 320: «El hermano gemelo más débil, el que muere antes, es la placenta...»

\* Psicoanalista, Miembro de Espace Analytique (París), Doctor en Ciencias de la Educación, Catedrático asociado en la Universidad de Burdeos.

Ramón Gómez de la Serna, *Greguerías Completas*, José Janés Editor, pág. 84 y 395.

6 Dice el *Tesoro de villanos* o diccionario de Germanía que es «amblar» mover el cuerpo al tiempo de la cópula, por síncope del latín «ambulare»; ya lo recoge el gran César Oudin que lo traduce así: «Amblar la muger, o el varon, Remuer le cul, culeter». María Inés Chamorro, Barcelona, Editorial Herder, 2002, pág. 88.

a Jacques Lacan, respuesta a una pregunta de Marcel Ritter el 26 de enero de 1975, publicada en las *Lettres de l'École freudienne*, núm. 18, 1976, Jornada de los carteles en Estrasburgo, Introducción a la sesión de trabajo.

Nicole Belmont y Nicole Sindzingre, *Naissance (anthropologie)*, Un paso ritualizado, Encyclopedica Universalis, edición informática, 2002.

s Santa Teresa, *Libro de la Vida*, BAC, 1962, pág. 23: «Padeciendo tan grandísimo tormento en las curas que me hicieron tan recias, que yo no sé cómo las pude sufrir; y en fin, aunque las sufrí no las pudo sufrir mi sujeto.»

s Serge Leclair, *Psychanalyser*, colección *Le champ freudien*, París, Seuil, 1968.

El lector me perdonará este juego de palabras algo tosco y leonés que me regaló J. M. Marinas para expresar la sujeción del sujeto al objeto «a» como objeto perdido: por allí se dice, en vez de «¡Agárrate!», «¡Asojétate!». En francés, Joél Dor nos habló ampliamente de la noción «d'assujet» en su Introduction d la lecture de Lacan, publicado por Denoél.

9 Apocalipsis 12, 3: «et draco stetit ante mulierem quae erat paritura ut cum peperisset filium eius devoraret» («y el dragón apostado inmóvil ante la mujer parturienta dispuesto a devorar a su hijo en cuanto lo diera a luz») traducción personal.

10 Evangelio de Juan, capítulo 2, 3-8, traducción personal a partir del original griego. En apoyo de mi interpretación sobre el hecho de designar a su madre como mujer, véanse en los tres sinópticos (Mt. 12, 46-50 / Me 3, 31-35 / Le 8, 19-2), las referencias a la posición de la madre una vez que ha llegado su hora, madre que le será devuelta en el momento de morir cuando se la encomienda a su amigo más amado (Jn 19, 26-28).

Diferenciamos rasgo único y trazo unario para darle a este segundo término su valor de muesca a partir de la cual se pueden iniciar las cuentas. Así decimos con José Miguel Marinas: «Rasgo y trazo se traducen ambos en francés por "trait". No cabría en este tránsito dar un espacio excesivo o hacer polémica con la traducción de "trait unaire" -que se traduce a menudo por "rasgo unario" si no indujese a una confusión con el Einziger Zug freudiano rasgo único de la identificación de segundo grado, también llamada regresiva. Por el contrario y pese a que arraiga en el Einziger Zug, el trazo unario designa al significante bajo su forma elemental y da cuenta de la identificación simbólica del sujeto.» Cfr. Lacan en español, Biblioteca Nueva, octubre de 2002.

12 Jean Baudrillard, Panorama de la modernidad, en su artículo sobre la Modernidad, Encyclopedica Universalis, versión informática, 2002.

3 Enzima implicada en la biosíntesis de las catecolaminas (aminas neurotransmisoras).

14 Que nos brinda la experiencia del decir y por antonomasia la experiencia del análisis.

15 Algunos de los posibles puntos de convergencia los hila Nicolás Caparrós en sus trabajos más recientes.

16 Michel Foucault, Surveiller et punir, Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975.

19 Michel de Certeau, La fiabe Mystique, París, ediciones NRF Gallimard, 1982, pág. 108.

17 Jacques Lacan, 9 de enero de 1975, Conclusiones a las Jornadas de estudio de l'École freudienne de París.

L8 Marie-Claude Lambotte, Esthétique de la mélancolie, París, Aubier, 1983; Le Discours mélancolique, París, Anthropos, 1993.

20 Jacques Lacan, 28 de septiembre de 1946, Propos sur la causalité psychique.

21 Henry Atlan, L'Organisation biologique et la théorie de l'information, París, Hermann, 1972; Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant, París, Seuil, 1986.

22 Sigmund Freud, Lo inconsciente, 1915 e: «Creemos descubrir aquí cuál es la diferencia existente entre una presentación consciente y una presentación inconsciente. No son, como supusimos, distintas inscripciones del mismo contenido en diferentes lugares psíquicos, ni tampoco diversos estados funcionales de la carga, en el mismo lugar. Lo que sucede es que la presentación consciente integra la imagen de la cosa más la correspondiente presentación verbal; mientras que la imagen inconsciente es la presentación de la cosa sola.»

z3 Jacques Lacan, 26 de septiembre de 1953; Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse.

24 Jacques Lacan, 16 de febrero de 1966; La place de la psychanalyse dans la médecine.

26 A pesar de las críticas de algunos autores, mantengo mi traducción del término lacaniano «semblant», pues no me convencen las alternativas que se me ofrecen y que no hemos encontrado otro mejor. Cfr. Gárate y Marinas, Lacan en español, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

28 Evangelio de Juan, capítulo 18, versículo 37: «Quid est veritas».

29 Jacques Lacan, 1967, Place, origine et fin de mon enseignement. La historia de los ídolos/alcancías es una referencia al Pilatos de Paul Claudel.

zs Cfr. Ignacio Gárate Martínez, Media hora con Michel De Certeau, «Clínica y Análisis Grupa!», núm. 35, Madrid, 1985 (págs. 74-84).

Jugando con la palabra «semblant», Lacan escribe a veces «s'amblant» en referencia a «aller á l'amble» del verbo anticuado «amblen» que refiere la manera particular de andar las caballerías cuando mueven parejas la pierna delantera y trasera del mismo lado, caballos pasucos les dicen.

30 «La metáfora paterna, como así la designé ya hace mucho, cubre el falo, es decir el gozo, en la medida en que es semblanza.» Cfr. Jacques Lacan, 9 de junio de 1972, Un homme et une femme.

31 Que ya he llamado cuerpo desalmado o cuerpo de la realidad, desvelado por la tecnología de lo virtual.

32 Cuando, por no conseguir su posición de mujer, se zambulle y conforma en el gozo devorador de ser matriz.

33 En el sentido freudiano de *Unterdrückt*.

34 Cfr. Ignacio Gárate Martínez, *Devenir père*, revista *Esquisses psychanalytiques*, núm. 19, París, primavera de 1993, págs. 53-57.

35 Cfr. Ignacio Gárate Martínez, *Devenir psychanalyste, les formations de l'inconscient* (con A. Costecalde, D. Lachaud y C. Trono, introducción de Maud Mannoni y post facio de Patrick Delaroche y Alain Vanier), collection *l'Espace Analytique*, París, editorial Denoël, 1996. Publicado en español, *Hacerse psicoanalista, las formaciones de lo inconsciente*, Madrid, Alianza editorial, 1999.

36 Decía Lacan que «sólo hay un padre imaginario, el padre llamado ideal, para constituir el agente de la privación, la cual sólo tiene alcance sobre los objetos simbólicos». Cfr. Jacques Lacan, *Un honzme et une fenznae*, 9 de junio de 1972.

No digo de integración: habrá que producir nuevos trabajos, en este siglo de mundialización planetaria, con su corolario de segregaciones sucesivas, para diferenciar los procesos de integración y de asimilación. Está en juego la posibilidad misma de concebir puntos de fraternidad, en Europa por ejemplo que no caigan en la producción de ghettos identitarios a la manera anglosajona, ni en los nacionalismos de retaguardia que conducen inevitablemente al terrorismo.

38 Decía Joél Dor que el padre es el hombre que es capaz de hacerle la ley a una mujer. Cfr. Joél Dor, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, París, Point hors ligne, 1989. Editado en español por Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

a9 Jacques Lacan, 30 de septiembre de 1956, *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*: «...el verdadero padre, el padre simbólico, es el padre muerto. Y la conexión de la paternidad con la muerte, que Freud releva explícitamente en numerosos relatos clínicos nos deja ver de dónde le viene a este significante su rango primordial».

40 Equivalentes a 5.000 ptas. o 30 E.

41 Me parece oportuno diferenciar, como lo hace Lacan, el *acting out* y el paso al acto: el *acting out* es la actuación con transferencia que traduce en hechos lo que no se ha podido decir en el espacio de la sesión. El paso al acto es lo que el sujeto produce en el mundo sin representación a quien destinarlo, sin escena en donde repetir su petición simbólica a ese otro perdido para siempre (Freud-Fliess, carta 52) a quien se le destina el síntoma. El *acting out* requiere interpretación para ser introducido de nuevo en el espacio significante de la sesión. En este caso la pregunta

del analista, que rechaza implicarse en las cuentas del analizante, funciona como tal, abriendo al proceso asociativo. Cfr. Jacques Lacan, El seminario, libro X, 1962-1963, L'angoisse, lecciones 8 y 9 del seminario (inédito).

42 Así traducimos a falta de mejor o más conveniente, el concepto lacaniano de «manque».

43 Cfr. Daniel Roquefort, L'envers d'une illusion, Freud et la religion erevisités. Colección point hors ligue, París, ediciones érés, 2002, pág. 124.

44 Ibíd., pág. 122.

46 Ibíd., Tótem y tabú: «Pero aquí se manifiesta una vez más la fatalidad psicológica de la ambivalencia. Con el mismo acto con el que ofrece al padre la máxima expiación posible alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al lado del padre, o más bien en sustitución del padre. La religión del hijo sustituye a la religión del padre, y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la comunión, en la que la sociedad de los hermanos consume la carne y la sangre del hijo no ya las del padre, santificándose de este modo e identificándose con él.»

45 Sigmund Freud, Tótem y tabú 1912-1913 a (versión informática): «En el mito cristiano, el pecado original de los hombres es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Ahora bien: si Cristo redime a los hombres del pecado original sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato. Conforme a la Ley de Talió, profundamente arraigada en el alma humana, el asesinato no puede ser redimido sino con el sacrificio de otra vida. El holocausto de la propia existencia indica que lo que se redime es una deuda de sangre. Y si este sacrificio de la propia vida procura la reconciliación con Dios Padre, el crimen que se trata de expiar no puede ser sino el asesinato del padre. Así, pues, en la doctrina cristiana confiesa la Humanidad más claramente que en ninguna otra su culpabilidad, emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente. La reconciliación con el padre es tanto más sólida cuanto que simultáneamente a este sacrificio se proclama la total renunciación a la mujer, causa primera de la rebelión primitiva.»

47 Podemos observar varias veces estas referencias al hijo, en El hombre Moisés y la religión monoteísta 1939a: «Un Hijo de Dios se había dejado matar, siendo inocente, y con ello había asumido la culpa de todos. Era preciso que fuese un Hijo, pues debía expiarse el asesinato de un Padre.»

«En tal caso, también la resurrección de Cristo tiene una parte de verdad histórica, pues él era, en efecto, Moisés resucitado, y tras ésto el protopadre de la horda primitiva, que había vuelto en transfiguración para ocupar, como hijo, el lugar del padre.»

«Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre,

la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiese a su vez en Dios junto al Padre y, en realidad, en lugar del Padre.»

«Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre.»

49 Para traducir el versículo 17 de Mateo: «hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui».

48 Mt 3 13-16, Mc. 19-12, Le; 321-22.

53 Salmos 2, 7: Dominus dixit ad me filius meus es tu ego hodie genui te.

so Sólo en el de Juan se indica que entre los demás que oyeron la voz, por lo menos el Bautista vio también la paloma; en los tres sinópticos varios oyen y uno ve.

si Lucas 23, 46: «Padre en tus manos entrego mi espíritu».

12 Joseph Moingt, Religion et paternité, Littoral, revista de psicoanálisis, núm. 11/12, dupére, Ediciones Éres, febrero de 1984.

54 El trabajo de Claude Boukobza que acaba de publicar Clínica y análisis grupal (núm. 88, Madrid, Biblioteca Nueva, enero/julio de 2002, págs. 51-62) me parece muy importante para quienes quieran profundizar esta reflexión.

2 James Strachey, Notas a Moisés y la religión monoteísta, en Sigmund Freud, Obras Completas, Editorial Amorrortu, traducción de José L. Etcheverry. Edición digital.

El Cuarto Freud, una primera versión fue conferencia impartida en las Jornadas de Filosofía y Psicoanálisis, Doctorado en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos, Universidad Complutense de Madrid, 26/1/2007.

a James Strachey, ob. cit.

a James Strachey, ob. cit.

s (1909), Psicoanálisis. Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University (Estados Unidos), en Freud Total 1.0, Ediciones Nueva Hólade, versión digital, 1995, traducción de Luis López-Ballesteros.

6 Sigmund Freud (1927), Fetichismo, en Freud Total 1.0, Ediciones Nueva Hólade, versión digital, 1995, traducción de Luis López-Ballesteros.

Sigmund Freud (1925), Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, en Freud Total 1.0, Ediciones Nueva Hólade, versión digital, 1995,

traducción de Luis López-Ballesteros.

9 J.Lacan (1959/1960), *La Ética del Psicoanálisis, El Seminario 7*, Barcelona, Paidós, 1988, Buenos Aires, pág. 127.

s G.Bataille (1957), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979.

10 J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 92.

J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 260.

12 J.Lacan (1957/1958), *Seminario 5: Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998, pág. 76.

14 J.Lacan (1959/1960), *La Ética del Psicoanálisis, El Seminario 7*, pág. 260.

16 J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 240.

J.Lacan (1957/1958), *ob. cit.*, pág. 313.

15 J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 239.

8 J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 238.

20 Lacan retoma a este propósito el utilitarismo de Bentham. J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 275.

J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 260. pág. 87.

J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 310.

23 J.Lacan (1960-1961), *Le transfert. Le Séminaire VIII*, París, 1991, pág. 119.

24 Sigmund Freud (1939), *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, en *Freud Total LO*, Ediciones Nueva Hólade, versión digital, 1995, traducción de Luis López-Ballesteros.

J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 357.

22 J.Lacan (1959/1960), *ob. cit.*, pág. 263.

26 Sigmund Freud (1939), *ob. cit.*

25 Sigmund Freud (1939), *ob. cit.*

27 S.Freud (1937), *Análisis terminable e interminable*, en *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Hólade, versión digital, 1995, traducción de Luis López-Ballesteros.

El texto completo de las cinco conferencias está disponible en Internet en: [www.avisozora.com/publicaciones/derecho/textos/0009\\_1\\_verdad\\_formas\\_juridicas.htm](http://www.avisozora.com/publicaciones/derecho/textos/0009_1_verdad_formas_juridicas.htm).

2 Michel Foucault, *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

6 Daniel Dennett, «Two steps closer on consciousness», Brian Keeley (ed.), Paul Churchland, Cambridge University Press, 2006, 193-209.

a Sigo aquí la división que realiza Zizek entre cuatro posiciones extremas que configuran un cuadrado semiótico greimasiano sobre el tema de la auto-conciencia: materialismo reductivo, antimaterialismo, cierre cognitivo y materialismo no reductivo. Slavoj Zizek, *The Parallax View*, Cambridge, Mass., Londres, MIT Press, 2006, págs. 177-178. El materialismo reductivo es defendido por los filósofos de la mente y la neurociencia Patricia y Paul Churchland. Ver, por ejemplo, Patricia Churchland, «What Should We Expect from a Theory of Consciousness?», [philosophy.ucsd.edu/EPL/expect.html](http://philosophy.ucsd.edu/EPL/expect.html).

4 Las fotos curriculares que aparecen en Internet ilustran claramente estas dos posiciones: los Churchlands acarician tiernamente a un perro (del mismo modo que la ciencia ha descubierto el funcionamiento del mundo natural animal, así se descubrirá el de la autoconciencia); Chalmers posa frente al mar (la auto-conciencia es una dimensión de la naturaleza del mismo calibre que la gravedad que mueve las mareas).

Colin McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, 1999.

Hoy ya se puede hacer mover un cursor de ordenador o incluso unos mecanismos ajustados al cuerpo, a modo de extremidades, mediante la activación neuronal de distintas zonas del cerebro por medio del mero pensamiento. Ver [www.cyberkineticsinc.com](http://www.cyberkineticsinc.com).

8 El psicoanálisis lacaniano podría ofrecer una visión dialéctica de las cuatro posiciones que se obtendría a partir del presupuesto de la imposibilidad de la predicción explicativa, compartido por el cierre cognitivo y el materialismo no reductivo, pero asimismo asumiendo hasta el límite los presupuestos teóricos del materialismo y del antimaterialismo. Los extremos de opuestos pueden dialectizarse entre sí y transformarse así en lo que Lacan llamaría un discurso a partir de S1 y S21 significantes del lenguaje: 1) No hay un sujeto plenamente auto-consciente (no hay un yo, según el materialismo radical; hay un desconocimiento radical en el sujeto, dice de un modo idealista el cierre cognitivo). Lacan diría que el sujeto no es una sustancia ni meramente material ni meramente ideal, sino una brecha en el discurso con efectos materiales. 2) El sujeto está representado y no representado por un significante del otro (hay un otro en el sentido de una brecha entre la primera y tercera persona, de acuerdo con el antimaterialismo; hay un orden social, cultural e

histórico, según el materialismo no reductivo). Lacan diría que el orden social, cultural e histórico está barrado (es decir, no es una totalidad cerrada).

Sus trabajos de investigación son descritos en el informe que se puede descargar de Internet en la página [www.mpib-berlin.mpg.de/en/forschung/abc/index.htm](http://www.mpib-berlin.mpg.de/en/forschung/abc/index.htm). El informe está escrito en inglés, en el estilo científico-neutral tan habitual ya muchos discursos, sean o no de carácter científico. (Es decir, con abundante parafernalia experimental, en un modo expositivo automatizado y con una jerga entre positivista y burocrática). La forma de presentación tampoco puede pasar desapercibida. Como el ya célebre programa PowerPoint, su didactismo - el empleo de enumeraciones, esquemas y brevísimas definiciones conceptuales - responde a los criterios de rapidez y concisión informativa descritos en términos de contenido.

10 En España, la racionalidad acotada ha sido adoptada en psicología, particularmente por el cognitivismo, los modelos computacionales de la mente, y en particular por el campo de la «Ciencia, Tecnología y Sociedad». La «Ciencia, Tecnología y Sociedad» se desarrolló en la MIT (Massachusetts Institute of Technology) de los Estados Unidos: [web.mit.edu/sts/index-css.html](http://web.mit.edu/sts/index-css.html). Hoy es uno de los campos más vivos (esto es, con más recursos) de las ciencias sociales y humanidades. Realizan análisis sobre el impacto de la ciencia y de la tecnología en la sociedad que, en lo fundamental, no cuestionan las reglas del juego capitalistas de la producción científica.

El paradigma de la optimización fue desarrollado por la estadística y sigue teniendo aplicaciones en ciencia, ingeniería, diseño y programación de software, «networking» o desarrollo de redes, y en las ciencias de la gestión («management sciences»): marketing, telecomunicaciones, etc. Véase [www.optimization-online.org](http://www.optimization-online.org).

La psicología es hoy la mejor aliada de la economía política y de su clásica explicación mítica en términos de la ley de la oferta y la demanda. Para explicar el creciente endeudamiento familiar en toda Europa y en Estados Unidos, nada mejor que decir que se debe al trastorno compulsivo a consumir muy por encima de las posibilidades de uno. Ver, por ejemplo, el artículo del suplemento «Domingo» en El País del 30 de abril 2006, «Endeudados hasta las cejas», donde el problema de la deuda se toca simplemente desde la perspectiva psico lógica del «consumismo», es decir, como un problema personal de cada uno, como máximo digno de mención desde la habitual crítica al consumo, único parámetro desde el que hoy se menciona el sistema de producción capitalista. Esta perspectiva, ideología en estado puro, no es más que la contrapartida humanista del discurso conservador según el cual si hoy estamos endeudados, por ejemplo con hipotecas, será porque disponemos del dinero y la seguridad suficientes para permitirnos embarcarnos en tanto gasto. En ningún caso se hace referencia a la actual tendencia del capitalismo hacia la financiarización masiva a escala planetaria y creadora de todo tipo de burbujas, incluida la inmobiliaria: [www.elpais.es/articulo/reportajes/Endeudados/cejas/elpdmrepj/20060430elpdmgrep\\_1/Tes/](http://www.elpais.es/articulo/reportajes/Endeudados/cejas/elpdmrepj/20060430elpdmgrep_1/Tes/). Para una lectura alternativa al tema de la deuda, ver Robin Blackburn, «Finance and the Fourth Dimension», New Left review,

39, mayo/junio de 2006, págs. 39-70 sobre la última etapa de la financialización de la economía mundial.

13 En *Que faire de notre cervau?*, París, Fayard, 2004, Catherine Malabou sostiene que hoy se da una convergencia entre el discurso de las neurociencias y sus estudios sobre la plasticidad del cerebro y el del neoliberalismo y su énfasis en la flexibilidad.

14 Slavoj Zizek, «Lacan between cultural studies and cognitivism», en *Lacan & Science*, ed. por Jason Glynos y Yannis Stavrakakis, Londres, Nueva York, Karnac, 2002, págs. 291-320.

15 Trad. cast. en Internet: [www.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/althusser/index.html](http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/althusser/index.html). El término de Althusser es obviamente «aparatos ideológicos del estado».

Me refiero a Jacques Van Rillaer, Didier Pleux, Jean Cottraux y Mikkel Borch-Jacobsen, *Livre Noir de la Psychanalyse*, París, Arenes, 2005.

Ibíd., pág. 103.

18 John Dewey, «Theory of Valuation», *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. 2, núm. 4, Chicago, University of Chicago Press, 1939, [LW, 13, 189-2511, trad. de Ángel Manuel Faerna (manuscrito).

19 Karl Marx, *El Capital*, libro 1, tomo 1, Madrid, Akal, pág. 116.

20 Ésta es la definición que da Marx de la «fuerza de trabajo» en *El Capital*, libro 1, tomo 1, pág. 225.

2! Lo que llevaría a una definición de la ideología muy distinta de la althusseriana, según la cual «la ideología es una «representación de la relación imaginaria de los individuos a sus condiciones reales de existencia». La alternativa iría más bien en la línea de que las condiciones reales de los individuos en el sistema de producción capitalista son siempre y necesariamente ideológicas.

23 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 1990.

24 *El Capital*, libro 1, tomo 1, pág. 236.

25 ¿No podría ser que la ciencia computacional cognitiva está llevando a cabo la búsqueda de la materialización efectiva de los presupuestos ideales habermasianos de la comunicación? La comunicación y el comercio virtuales se basan en la premisa ideal de que los agentes involucrados toman en serio las reglas en juego de manera que los movimientos que realizan (contratos, uso de firmas electrónicas, etc.) sean la manifestación fidedigna de esos valores presupuestos y compartidos entre sí.

26 Capitalism and the Information Age. The Political Economy of the Global Communication Revolution, ed. por Robert W. McChesney, Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster, Nueva York, Monthly Review Press, 1998, en particular, Michael Dawson y John Bellamy Foster, «Monopoly Capital, Marketing, and the Information Highway», págs. 51-67.

22 Me refiero a la distinción entre el trabajo directamente subsumido en el capital (productivo), y aquél que trabaja para el estado o de manera autónoma: funcionarios, profesores, etc. (improductivo).

27 Mike Davis, «Planet of Slums. Urban Involution and the Informal Proletariat», New Left Review, 26, marzo/abril de 2004, págs. 5-34.

29 Centros como el «Fraser Institute» en Canadá (fundado por Milton Friedman): [www.fraserinstitute.ca](http://www.fraserinstitute.ca), el «Mercatus Center» de la George Mason University en los Estados Unidos: [www.mercatus.org](http://www.mercatus.org), donde trabajan además sobre neuroeconomía, o el «Independent Institute» de Oakland en California (en éste trabaja el hijo de Mario Vargas Llosa): [www.independent.org](http://www.independent.org).

32 En la página Web del instituto se enuncia que en el verano del 2006 saldrá un manual para políticos progresistas cuyo contenido se basa en la ciencia de la lingüística cognitiva.

30 George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, 2003. Trad. Cast., Madrid, Cátedra, 2001. También es autor del libro anti-republicano *Don't think of an elephant. Know your Values and Frame the Debate*, prólogo de Howard Dean, White River Junction, Chelsea Green, 2005. Véase también [www.rockridgeinstitute.org](http://www.rockridgeinstitute.org).

28 [www.templeton.org](http://www.templeton.org).

31 En una entrevista reciente sobre el tema traducida en [www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info).

33 Habría también que ver la noción de verdad a la base de la ciencia cognitiva/liberalismo en los términos científicos de adecuación a una realidad dada. En este caso, la idea de que el conocimiento de los verdaderos motivos que llevaron a la guerra de Irak inevitablemente lleva a un cambio de orientación política. La ciencia cognitiva también comparte con esta versión liberal de Moore la idea de una esfera pública compartida por individuos deseosos de saber, de estar informados.

34 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Y el más reciente *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, 2006.

35 O. Blondeau, Yann Moulier Boutang y Maurizio Lazzarato, prólogo de Emmanuel Rodríguez López y Raúl Sánchez Cedillo, *Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

36 multitudes.samizdat.net.

37 Karl Marx, *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Londres, Penguin, 1993, págs. 704-707.

38 Estas ideas aparecen ya en Antonio Negri, *Marx más allá de Marx*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001. La apropiación de Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

39 *El Capital*, libro 1, tomo 1, pág. 225.

40 Toni Negri, por el contrario, coincide en el gran cliché que mantienen hasta la saciedad liberales, neo-liberales y post-marxistas de que *El Capital* no deja espacio para la subjetividad: «*El Capital* es [...] el texto que ha servido para reducir la crítica a teoría económica, para anular la subjetividad en la objetividad, para someter al proletariado subversivo a la inteligencia de recomposición y represión del dominio», *Marx más allá de Marx*, pág. 33.

al Para un estudio crítico más detallado del desarrollo del pensamiento de Toni Negri, véase: Sonia Arribas, «Trabajo vivo y trabajo en Toni Negri. La biopolítica: ¿más allá de Marx?», en *Arbor* (en prensa).

Divisa ligada a las vicisitudes de sus orígenes. La antigua ciudad se llamaba Lutecia y fue construida a orillas del Sena, en una isla que tiene la forma de un barco. Esta condición obligaba a sus habitantes, dedicados al comercio, a utilizar embarcaciones para atravesar el caudaloso río y llegar a ella. Para afrontar esta situación, los bateleros organizaron una corporación que tenía por lema la frase: «a flote, sin sumergirse jamás», que hace alusión a las tormentas que levantaron las aguas contra los flancos de las naves sin poder sumergirlas.

2 Los recursos barrocos del arte de la mirada son principalmente el «trampantojo», pura simulación de la realidad, en un desdoblamiento/doblaje artificial pero verosímil de lo visible; y la «anamorfosis», pintura o dibujo que sólo ofrece una imagen regular desde un determinado punto de observación. Dicho punto nunca es frontal. Es otra forma de simulacro, del juego de imágenes, que pone de relieve, en su ambigüedad consubstancial, la existencia de un juego con la perspectiva del espectador que desvirtúa la transparencia representativa al impedir una lectura unívoca del cuadro, revelando lo que se quiere decir pero a costa de dejarlo oculto, velándolo. Así, en el cuadro de *Los Embajadores* de Holbein, con la anamorfosis del cráneo, se muestra que la pompa y el fasto de los poderes terrenales de las artes y las ciencias está socavado por la muerte.

3 El horror al vacío del barroco se expresa en la simbolización alrededor de un vacío. De allí que el barroco opte por la línea curva y quebrada en vez de la línea recta: su estilo no es decir las cosas directamente, sino del modo menos directo posible. El interés del barroco por el dinamismo se debe a que instaura un

movimiento centrífugo que parte de un vacío para alejarse de él. El vacío queda detrás de los decorados y los ornamentos. El silencio detrás de la grandilocuencia. El arte de la mirada de lo barroco busca ocultar lo central (el contenido). Desplaza lo central, lo deja atrás, al margen, para llevar lo marginal (la lógica de lo inconsciente) hacia el centro. Exhibe, pone en escena la máscara para ocultar el rostro. Aunque quizá ese rostro sea otra máscara que se superponga a otras y así hasta llegar al profundo vacío que hay detrás. Por eso al barroco nunca le falta trabajo: debe crear muchos artificios para despistar al receptor, para hacerle ver formas donde sólo hay un vacío, satisfaciéndose en un decir que oculta lo que dice ante el otro.

a Con este neologismo de lo «éxtimo» Lacan se refiere a que lo social y lo político no son ámbitos en los que nos insertamos sino más bien dimensiones constitutivas de nuestra propia condición de sujetos (espacios de lucha hegemónica, de seducción, de violencias y de antagonismos). El supuesto implícito es que el eje de la existencia es inaccesible para el sujeto. Éste permanece expropiado de su intimidad y por eso Lacan habla de «extimidad», de un afuera que está en el centro mismo del sujeto.

s Se denomina con el término alemán Bildungsroman (novela de aprendizaje o de formación) a aquella en la que se muestra el desarrollo físico, moral y psicosocial de un personaje, generalmente desde la infancia hasta la madurez. A pesar de que existen rasgos de Bildungsroman en obras clásicas o medievales, se puede situar el nacimiento embrionario de este tipo de novela en el barroco, con Cervantes y su Don Quijote y algunas obras picarescas.

6 José Antonio Maravall (1979), entiende lo barroco como un conjunto de prácticas represivas dispuestas por una cultura dirigida por el poder a su servicio, manipulando al hombre de letras, al artista y al intelectual. Habla de una cultura masiva, de masas, que rinde cuenta de un fenómeno económico-demográfico de la época, el del éxodo de las masas rurales hacia los centros urbanos. Por último, una cultura conservadora, donde lo nuevo es condenado, prohibido. Una cultura alienante que se acompaña en múltiples acciones psicológicas sobre la gente (impresionar con majestad, exuberancia, exageración, valoración de la dificultad) para manipular los comportamientos hnos de manera que quedasen asimilados al tipo de sociedad preconizada por el poder.

s El Cratilo, es una reflexión teórica sobre la vida por medio de dos personajes: Cratilo, el reflexivo, y Andrenio, el salvaje, que aprende a hablar; llevados a través de etapas que son a la vez geográficas y simbólicas de las edades humanas y de sus síntomas y vicios.

7 Recordemos que la tesis central de Walter Benjamín en El origen del drama barroco alemán (1990) es que la alegoría es la vía principal para el acceso a la fantasmaticidad.

9 Según la tesis de Sombart (1913) el Barroco relaciona el erotismo con el

consumo de lujo. Pues el capitalismo se inicia con el consumo de lujo emergente en la esfera privada que fue creciendo en las Cortes del barroco, afianzándose como estilo de vida hedonista, que ejerció una fuerte influencia en la génesis del sistema capitalista primitivo. En el periodo de transición del estilo barroco al rococó (siglos xv[I y xviii) se caracterizó por el culto a la imagen, a la intensa sensualidad, a refinamiento. Es decir, a la búsqueda del deleite de los sentidos como manifestación de los rasgos dionisiacos en la cultura. Cómo cabe entender sino la voluptuosidad carnal en Rubens, así como el tenebrismo de Caravaggio, o la sensualidad presente en los cuadros mitológicos de Velázquez (Venus, Baco, Vulcano), en el gusto por la fantasmagoría de Rembrandt. El estilo barroco utiliza el virtuosismo que aparece como un desborde de técnica que da la impresión de estar mostrando todo, de que no hay reglas que limiten su expresión. De allí que Rubens pueda tratar temas religiosos con una sensualidad impresionante, del modo que Sor Juana Inés de la Cruz lo hará en la literatura y Bernini en arquitectura (cuyo éxtasis de Sta. Teresa llegará ser emblema del pensamiento libertino, hasta tal punto, que será la carátula de la obra de El Erotismo de George Bataille), todos capaces de transformar, de darle sensualidad a cualquier elemento.

# Índice

PRESENTACIÓN: LA PSIQUE DE LA POLIS	7
EL CONTEXTO ÉTICO Y POLÍTICO DEL PSICOANÁLISIS, J.M.Marinás	9
1. Lo político y lo ético: «un saber exquisitamente social»	10
2. El régimen del fetiche: el tiempo de Freud	13
3. El régimen del simulacro: el tiempo de Lacan	18
4. El régimen de lo real: el tiempo postlacaniano	21
LA PSICOPATOLOGÍA Y LA CIUDAD (EL ENGARCE ENTRE LO SEXUAL Y LO CULTURAL, Carlos Gómez	24
1. Por qué y cómo se ocupa el psicoanálisis de temas culturales	26
2. Por qué es la sexualidad lo que se reprime y estructura el psiquismo	28
3. El engarce entre lo sexual y lo cultural	32
4. El peso de lo arcaico y la esperanza de futuro	34
Bibliografía	38
UNA APROXIMACIÓN AL CONFLICTO EN LA POLIS, Rosa Jiménez Asensio	40
1. Crítica a la filosofía política	43
2. Condiciones de posibilidad de representación de lo político	48
3. La mirada analítica sobre el conflicto	52
MODERNIDAD Y POSICIÓN FILIAL, Ignacio Gárate Martínez	59
2. Cuestiones del cuerpo	60
3. Mujer desmadrada	61
4. Modernidad anómica	63
5. Modernidad y cuerpo desalmado	64
6. Modernidad del cuerpo místico	65
7. Lo virtual y la semblanza	66
8. De la semblanza a la posición filial: Un doble efecto de interpretación	67
9. Del tótem a la posición filial	70
10. El hijo de la modernidad	71

EL CUARTO FREUD, Jesús González Requena	73
2. El primer Freud (1900-1910)	76
3. El segundo Freud (1910-1920)	77
4. El tercer Freud (1920-1930)	78
5. La Cosa lacaniana	80
6. En la senda del cuarto Freud: la verdad histórica, el héroe-profeta	83
7. La escena primordial y la función simbólica de la palabra	85
8. La cuestión de la verdad	86
SABER Y PODER COGNITIVO: LA BIOPOLÍTICA DEL SIGLO XXI, Sonia Arribas	88
1. Los presupuestos metodológicos	92
2. El poder epistemológico-económico de las ciencias humanas	96
3. Un mapa político	108
VÍNCULO Y FAMILIA EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN, Cristina Santamarina	115
1. Las diferencias entre las separaciones conyugales y parentales	122
2. La complejidades de la separación en la estructura parental: los con de los diferentes sujetos/ro	126
EL TRASFONDO BARROCO DEL PSICOANÁLISIS, Carlos Soldevilla	129
2. Algunas señas de identidad	132
3. El arte de la mirada	134
3.1. El arte de la mirada y de la escucha psicoanalítica	137
4. La concepción terapéutica	138
4.1. La musicoterapia, otra aportación terapéutica del barroco	140
4.2. El misticismo como terapia	141
5. El estilo	142
5.1. Herencia barroca y estilo psicoanalítico	144