



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Violencias: de la guerra a la globalización

Sebastián Alberto Báquiro

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Psicoanálisis, subjetividad y cultura
Bogotá, Colombia

2018

Violencias: de la guerra a la globalización

Sebastián Alberto Báquiro Guerrero

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Psicoanálisis subjetividad y cultura

Director (a):

Profesora asociada Gloria Elena Gómez Botero

Línea de Investigación:

Violencia

Universidad Nacional de Colombia
Escuela de psicoanálisis, subjetividad y cultura
Bogotá, Colombia

2018

Resumen

El siguiente trabajo de investigación aborda el problema de las violencias desde los fenómenos diversos de la historia humana. No sólo se trata sobre el relato de qué es la violencia, sino sobre el papel que ésta tiene en la construcción del sujeto, en la segregación tanto social como individual y la conformación humana en tanto es habitada por un mal. Así, lo social y lo subjetivo se corresponden, haciendo que el interrogante comience por la guerra, la época de las grandes guerras mundiales, para llegar a la época actual dominada por el capitalismo y el discurso capitalista.

Palabras clave: Violencia, segregación, guerra, lazo social, capitalismo, discourse.

Abstract

The following thesis work is about the violence in plural due to the variety of violent phenomena that makes it impossible to fully conceptualize what violence is. This work is not just about a narration about what is the violence, but about the violence's place in the construction of the subject, in the social and individual segregation and in the mankind's conformation as long as it is inhabited by an evil. In this way, the social construction and subjective construction are codependent, leading this work's question to the war as its start point, that is the time of the world wars, and then going to the actual time, ruled by capitalism and the capitalist discourse.

Keywords: Violence, segregation, war, social bond, capitalism, discourse.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	IV
Introducción.....	2
1. Violencia.....	14
1.1 Distribución de bienes.....	16
1.1.1 La desilusión de Freud.....	20
1.1.2 La formación de masa y el sujeto de ella.....	21
1.1.3 La violencia en la masa.....	23
1.1.4 El lugar del Otro.....	25
1.1.5 Violencia del pacto.....	26
1.2 Lo tanático.....	29
1.2.1 La pulsión de muerte en Freud.....	31
1.2.2 Ser y muerte.....	33
1.2.3 Ser para la muerte.....	34
1.2.4 Mortificación.....	35
1.2.5 Satisfacción y muerte.....	37
2. Agresión.....	39
2.1 El problema del mal.....	39
2.1.1 El núcleo del mal.....	40
2.1.2 La formación especular.....	42
2.1.3 Agresividad.....	43
2.1.4 <i>Der Nebenmensch und der Nächste</i>	44
2.2 El amor al prójimo.....	47
2.2.1 La jerarquía en lo social.....	49
2.2.2 La imagen y la satisfacción autoerótica.....	50
2.2.3 El cuerpo en la violencia.....	52

2.2.4	Sobre el placer.....	51
2.2.5	Amor y odio.....	52
2.3	El superyó.....	53
2.3.1	Las dos caras de la ley.....	54
2.3.2	El Bien Supremo.....	55
2.3.3	La sociedad y el individuo.....	57
3.	Globalización y neoliberalismo.....	60
3.1	Cristianismo y mercantilismo.....	61
3.1.1	El lugar del otro.....	64
3.1.2	Capitalismo liviano.....	67
3.1.3	Los lugares del Otro.....	68
3.1.4	Exclusión y segregación.....	70
3.1.5	Del líder de la masa al ejemplo.....	71
3.1.6	Las masas del capitalismo.....	73
3.1.7	Modernidad líquida.....	75
3.1.8	Democracia de masas.....	76
3.1.9	¿Ausencia del Otro?.....	77
3.2	Discurso capitalista.....	79
3.2.1	El lugar de la técnica.....	80
3.2.2	Revoluciones y capitalismo.....	81
3.2.3	Todos proletarios.....	82
3.2.4	Discurso angustiante.....	84
4.	Ruptura y repetición.....	87
4.1	Exaltación del yo.....	88
4.2	El imperativo de los objetos.....	89
4.2.1	El lugar del mito del padre.....	90
4.2.2	De la imposibilidad a la prohibición.....	91
4.2.3	Legitimación del discurso a la competencia.....	93
4.3	La vuelta de lo que la época no quiere saber.....	95
4.3.1	Celos y envidia.....	95
4.3.2	El lugar de lo inhumano.....	98
4.3.3	Terrorismo.....	98
4.3.3.1	Del enemigo político al enemigo absoluto.....	100
4.3.4	La guerra no es barbarie.....	101

4.3.5 Tortura.....	103
5. Conclusiones.....	106
6. Bibliografía.....	109

Introducción

El trabajo de investigación desarrollado en la maestría surgió a partir de preocupaciones en el pregrado de filosofía sobre la cuestión cultural, sobre todo por el estado del individuo y las demandas sociales, representadas por la construcción de valores cimentados en el cristianismo y el capitalismo. En tanto la organización de valores hace que exista una forma de acceder a la satisfacción dependiente de la postergación en miras de un bien absoluto y pleno en el más allá, la propuesta nietzscheana de la transvaloración se ve como una salida al discurso religioso en tanto ofrece un cambio basado en un individuo que, conscientemente, sea capaz de refundar sus creencias y sus formas de relación con lo existente, afectando por ende lo cultural. Esto quiere decir que la insatisfacción terrenal debe cambiar, lo cual llevaría a la institución de una cultura de plenitud para el hombre, de total satisfacción. Por lo tanto, sin la privación producida por el cristianismo, la violencia, característica de la desarticulación humana por la diferencia irreductible del deseo humano, desaparecería, llevando al humano a un estado de paz, de completitud.

Freud y Nietzsche tienen puntos en común sobre los cuales el padre del psicoanálisis deja pistas a lo largo de su obra. Es claro que jamás tomó desarrollos del filósofo como tal, pero sin duda, en medio del vasto conocimiento de Freud sobre el pensamiento que lo precedió, se encuentran algunos conceptos que, en las traducciones al español al menos, hacen una alusión directa a Nietzsche. Cuestiones como el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno resuenan en los desarrollos psicoanalíticos, aunque no son los únicos. Schopenhauer, Marx, Schiller, Goethe, y varios más, encuentran en la obra Freudiana lugar, pues el desarrollo del psicoanálisis llevó a Freud a andar los caminos de la formulación de algo de la naturaleza humana, si es que se le puede llamar naturaleza en absoluto, por lo que, con las herramientas de su época, logró generar un edificio teórico para el establecimiento del inconsciente y del sujeto de él. En este sentido, cuando Nietzsche habla de las fuerzas de la vida, de la transvaloración de valores y de la caída de la ilusión platónica, que es el cristianismo, para darle lugar a la creación y satisfacción en este mundo, no postergándola para el más allá, el *Malestar en la cultura* de Freud entra en el panorama para mí pues, precisamente, de lo que se trata es de la satisfacción. Pero el enfoque no es el mismo en ambos casos, pues la división entre lo individual y lo social que había dominado los desarrollos de la psicología, y por lo tanto del pensamiento sobre los fenómenos de comunidades, se vuelve menos nítida. Así, en tanto el psicoanálisis ofrece herramientas para pensar al sujeto, y ya que entre el sujeto y la construcción social no hay

abismos insalvables, sino todo lo contrario, los resortes de la constitución subjetiva pueden dar lugar a entender lo que está en la raíz del malestar y de la violencia, no sólo como un acto del sujeto, sino en la conformación social misma.

Si bien la filosofía puede interrogar estos fenómenos, el psicoanálisis da cuenta en sus desarrollos de puntos pivote para lo social como el superyó y el Otro, además de llevar hacia cuestiones fundamentales de la violencia como la organización simbólica y la agresividad imaginaria, lo cual deriva en la imposibilidad y, sobre todo, en el establecimiento de la violencia en el núcleo mismo de lo humano. La imposibilidad de la completitud implica una limitación a la propuesta de la transvaloración, por lo cual una cultura llevada hacia la paz se ubica también en el lugar de lo imposible. La articulación política, el lugar de tratamiento de las diferencias, se presenta bajo el orden, la imposición, revelando la violencia en el seno mismo de lo que hay del sujeto al otro.

Esto representó el primer gran problema para mí, pues la filosofía y el psicoanálisis no son lo mismo, lo que implica que las formas de trabajo tampoco lo son. Si bien, la pregunta por un trabajo de investigación en maestría, que debe atenerse a la producción de saber propia del discurso universitario, debe hacerse, es claro que el psicoanálisis mismo implica, en esa producción de saber, algo distinto. Mientras que la objetividad filosófica requiere de aquello que la ciencia forcluyó de la investigación, el psicoanálisis busca que el sujeto esté presente, interrogándose, en medio de la producción de saber. Claro está que la pregunta que surge es qué tan científico es el saber de la filosofía y qué tanto puede aparecer el sujeto en la academia. Pero bien, el tratamiento y lo que se busca es distinto, y un pregrado lo que genera son formas de entrenamiento para tratar los problemas. Así, el desarrollo teórico, el desmenuzamiento de términos y conceptos, se impuso en las primeras horas de este trabajo, pues la necesidad de buscar atrapar, mediante la descripción y la conceptualización, aquello de la realidad que tiene que ver con el malestar, se imponía.

A lo largo del trabajo apareció la gran cuestión respecto a la satisfacción, pues la satisfacción de la que puede dar cuenta la transvaloración no es la misma del psicoanálisis, pues Nietzsche, a pesar de estar dirigido hacia una plenitud humana que se dé como experiencia en lo terreno, no habla de pulsiones, lo cual marca gran diferencia, pues determina el factor de estructura en lo humano. La pulsión no desaparece, sino que persiste, su empuje es crucial en el desarrollo freudiano, marcando un hecho que no es contingente, pues la falta de satisfacción y el empuje pulsional son lógicamente necesarios.

En este sentido, la satisfacción humana es parcial siempre, pues nunca se basta, nunca logra acallar a la pulsión. No es lo mismo que una satisfacción plena, radical, que complete al humano, como podría llegar a interpretarse en Nietzsche. Con la pulsión, Freud dio cuenta de un sujeto que se mueve en la lógica económica de la descarga, el placer, pero que siempre queda con algo de energía para subsistir. Este remanente, que es lo que implica displacer económicamente, es el responsable de la cultura, del progreso, pues se precisa una acción específica, se precisa buscar la descarga absoluta, lo cual es imposible. Es así que la satisfacción debe ser entendida bajo su carácter parcial siempre en lo humano.

Esto quiere decir que la humanidad, que el individuo que es social en tanto el otro siempre está en el horizonte, se encuentra con el hecho de su insatisfacción, se encuentra con una falta propia de su constitución. Así, de una comunidad de superhombres habría que esperar una deshumanización, si es la satisfacción radical y plena la que se encuentra en juego. Por eso, la pregunta sobre la satisfacción humana fue desplazándose, entre radicalidad y parcialidad, hacia el problema de la violencia, ya que no es lo mismo hablar en Freud que en Nietzsche de la satisfacción humana.

Este impase respecto de la satisfacción como término económico y la aparición del deseo en lo dinámico, rompió con la idea de tratar de pensar una sociedad que pudiera ser de superhombres. Tal idea se sustentaba en un punto: si se limitan las demandas por parte de la cultura, menores serán los problemas del hombre, permitiéndole satisfacerse, derivando en la disminución de las luchas por prestigio, a partir de la frustración, en la búsqueda de descargar que genere placer, a fin de cuentas. El paso de Nietzsche a Freud implica que esas demandas culturales se esfuerzan por sostener comunidad y, por torsión de la pulsión de muerte, el superyó se encarga de someter al yo, castigando ya sea por acto o por pensamiento, para evitar que la satisfacción privada se logre en contravía de lo social. Nietzsche no habla del superyó, de la necesidad de castigo o de la agresividad vuelta hacia el yo. La hipótesis de la pulsión de muerte le permitió a Freud ubicar el lugar de los fenómenos de agresividad, como parte de la constitución subjetiva y social, como lo remarca en 1929 en *El malestar en la cultura*; lo cual está sostenido en la dicotomía pulsional de Eros y Thanatos.

La pulsión de muerte no implica violencia, sino que es fundamento de una serie de fenómenos marcados por Freud en *Más allá del principio del placer*. La violencia no es un

concepto del psicoanálisis, lo cual se presentó como problema pues, en principio, lo que me llevó del pregrado de filosofía a la maestría en psicoanálisis fue una suerte de idealización sobre lo que la cultura humana podía ser para evitar matarnos los unos a los otros. El desencuentro ante tal idealización por la imposibilidad de una cultura de superhombres, llevó a la pregunta definitiva: ¿Qué es la violencia y cuál es su lugar en lo humano? En lo que sigue busco encontrar los resortes, no sólo de ese malestar cultural de la época de Freud, sino de la presente también. No es en vano que la violencia aparezca siempre bajo distintas formas y que el humano deba entenderse con ella. Sin embargo, la solución se presenta del lado de la imposibilidad y, en ese sentido, la pregunta por la violencia se liga al desarrollo de un tejido que busca atrapar sus fenómenos, pero al que siempre se le va a escapar algo.

Este trabajo de investigación se da en 4 capítulos que pueden ser entendidos como dos partes a partir del título. Los primeros 2 capítulos tratan sobre el malestar en la cultura, sobre lo que Freud vio que no andaba y cómo, a partir de la desilusión producida por la guerra, pudo teorizar, como respuesta ante la devastación en Europa, para pensar el problema de los conflictos entre los humanos. A pesar de que hoy parezca tan evidente, no es sino hasta *Psicología de las masas y análisis del yo*, en 1921, que lo humano empezó a ser entendido como algo que implica lo individual y lo social, dándole un lugar al otro. Antes de Freud lo social y lo individual eran presentados como antagónicos; con lo social se daba algo del orden de lo patológico en articulación con la masa, por lo cual el papel del otro quedaba de lado, haciendo que el saber girara en torno a un individuo. Esta primera parte trata el malestar desde el más allá del principio del placer, pues fue lo que le abrió la puerta a la hipótesis de la pulsión de muerte, gracias a la repetición que, de 1914 a 1920 estuvo en el tintero, esperando “dar cuenta” de lo imposible. Desde luego, el malestar debe llegar a lo que la misma pulsión de muerte hace, vía torsión, para evitar la desunión de la cultura: el superyó.

La segunda parte, que es el capítulo 3 y el 4, trata sobre lo que pasa en la actualidad. La globalización, la tecnología, el avance técnico y las verdades científicas han ido transformando la realidad occidental. Lo que fue en la época de Freud y en la de Lacan, a pesar que este último teorizó respecto a cosas que se confirman hoy más de lo que se evidenciaban en ese entonces, parece responder a dinámicas discursivas distintas, aun cuando la estructura se mantiene. Las relaciones entre los humanos se han visto afectadas por la globalización, por lo cual recurro a Bauman y Lipovetsky como guías para trazar

coordinadas sobre qué es la época contemporánea y cuáles son las formas de goce que ofrece, cuáles los caminos y qué implicaciones tienen estos en la subjetividad. Si bien Lacan nunca habló de globalización, sí desarrolló el discurso capitalista, separándolo de los 4 discursos desarrollados en el *Seminario XVII*, lo cual brinda herramientas para pensar en la época actual en medio de un discurso que se consume.

Si bien leer Heidegger, Hegel, Kant y otros tantos representa una tarea compleja, la filosofía presenta recursos distintos, pues estos pensadores querían hacerse entender, a pesar de complicar el camino. Para Lacan no era así. La revisión de *la carta robada* fue un punto de inflexión en este trabajo, pues allí es evidente que la forma y el contenido en Lacan se unen de una forma que busca dar cuenta de aquello que trata; en el caso de *La carta robada*, dar cuenta de la repetición en su carácter de insistencia significativa. Esto implica no leer a Lacan como si fuera un filósofo, tratando de entenderlo, sino ver que los desarrollos estaban hechos de tal manera que respondían a lo que se estaba tratando. La pérdida es evidente en la escritura, pues sobre eso se trata el psicoanálisis, la relación con la pérdida original y todo lo que eso produce. Y, ante la diferenciación del discurso del analista y del discurso universitario, es aún más claro que el papel de Lacan no era el de maestro, a pesar de que su excomuniación pudo llevarlo a entenderse con auditorios más dispuestos a ocupar el lugar de alumno.

El siguiente trabajo tiene la ambición de ubicar los fenómenos de la violencia, los que se imponen por estructura y los que rompen el lazo, con la mira puesta en la época presente, en los lazos de la actualidad y en aquello que la época se ha negado a saber pues, ante sus ínfulas ilustradas y científicas, ha buscado lograr, precisamente, eliminar cualquier rastro de violencia mediante la instauración y regulación de los derechos humanos. El progreso, precisamente, muestra que la cultura existe para luchar por la pulsión, porque quiere acallarla, ojalá en la satisfacción completa, pues es el intento humano por dar cuenta de la insistencia inagotable. Como dice Françoise Leguil:

Y bien, eso conduce a Freud al descubrimiento que en el ser humano hay una pulsión que se opone a toda armonía posible, que prohíbe al hombre la esperanza de toda felicidad posible, y esa pulsión, que va a llamar pulsión de muerte, va a conducir a Freud a un giro teórico completo que culmina en un libro que se llama *El Malestar en la Cultura*, y que consiste en decir que no es debido a la cultura que hay efectivamente sufrimiento por efecto de la represión, sino que es a causa de la pulsión que existe la cultura. Quiere decir que la cultura es la tentativa hecha en la historia de los hombres

de reprimir la pulsión; lo que hace que el camino político de Freud es haber hecho pasar la cultura como causa a la cultura como síntoma.

Los desarrollos que siguen no son lineales, a pesar del intento de ello, pues a lo largo de la escritura se impuso la vuelta a ciertos lugares, para tratar de esclarecerlos. También se presenta la insistencia en otros lugares más, pues el trabajo no surgió sin obstáculos, sino que la rescritura presenta esa insistencia en aquellos puntos que, para mí, debían esclarecerse y de los cuales quedó, por el desarrollo mismo, evidencia. Sin embargo, los regresos e insistencias terminan por nutrir el cuerpo del desarrollo, haciendo que exista una unidad que depende de los tropiezos y de las casualidades tanto como de la intención misma de hacer que todo sea claro y preciso.

1. Violencia

“... una excusa para olvidarse del cuerpo, pensó, para sacarlo de la ecuación durante unos minutos, pero en realidad el cuerpo es el cuerpo. Todo lo que sucede es cuerpo. No hay exterior del cuerpo. O mejor dicho, el exterior ocurre dentro del cuerpo.”

(Cárdenas, 2017, p.152)

La historia de la humanidad puede ser contada en paralelo a los conflictos en los que se ha visto envuelta. En medio de los avances de las civilizaciones, las guerras, los conflictos, las masacres, etc., han hecho aparición constante, convirtiéndose en un correlato histórico capaz de dar cuenta de cómo el progreso se presenta en el campo humano sin dejar de lado la agresión y destrucción. Ninguna civilización ha sido capaz de llegar a algún esplendor sin haber tenido que dar cuenta de conflictos con otras organizaciones humanas. Si bien es claro que los intereses hacen parte de las causas de estos conflictos, no basta con reducir todo a la necesidad económica, expresada en la lucha por rutas comerciales o por acciones en la bolsa. Hay algo más.

A pesar de que se puede intentar indicar diversos fenómenos en los cuales la violencia hace aparición, no es claro el lugar de ella misma pues, como todo significativo, requiere de otro más en la búsqueda de sentido; sin más, la violencia no expresa nada. La proliferación de violencias, ya que se habla de la de género, la racial, a menores, etc., no permite encasillar lo que es en sí la violencia. Esto tiene que ver con las estructuras, entre las cuales se ubican las de poder, pues “*Como lo descubrió Marx, las ideas de las clases dominantes tienden a ser las ideas dominantes.*” (Bauman, 2000, 61). Por esto, las formas en las que se ejerce la violencia implica la forma en la que se ubica el poder: cuando se ejerce en un sentido, la violencia da cuenta del rompimiento, pero cuando va hacia el sentido contrario, la violencia implica el orden.

La violencia, sin embargo, no siempre ha hecho aparición en la formalización discursiva. Es decir, a pesar que haya existido violencia a lo largo de la historia, hasta ahora se puede evaluar la organización como violencia. Esto quiere decir que la denominación de

fenómenos como violentos, fenómenos que antes no lo eran, responde a algo que emerge de la cultura, de la construcción social. Se ven con otros ojos, con otras fuentes, actos que antes eran normales, encasillándolos bajo violencia diversas. Esta determinación parte, entonces, desde las estructuras de poder, la mayoría de las veces. Pero la emergencia de lo violento en la actualidad parece dar cuenta, al contrario, de los grupos oprimidos bajo las formas de poder.

En la necesidad de situar el lugar de la violencia es menester contemplarla bajo la legislación simbólica, ver a qué remite el uso de la violencia.

Violencia: 1. Cualidad de violento. 2. Acción y efecto de violentar y violentarse. 3. Acción violenta o contra el natural modo de proceder. 4. Acción de violar a una persona.¹

Según la definición de la RAE, la violencia implica una disposición en primer lugar y un acto en segundo. La cualidad de violento remarca un rasgo que sólo puede pertenecer a un ser humano. Esta disposición es determinada como cualidad, lo cual quiere decir que hace parte del sujeto como tal. Ahora bien, cualidad no quiere decir acto, lo cual está en las otras tres acepciones de violencia. Esto hace de la violencia un campo en el que la intención y el acto se pueden encontrar, aun marcando que no son lo mismo, dando lugar a una gama de variados fenómenos. La tercera acepción es la más llamativa, pues da lugar al establecimiento de orden como forma de violencia, lo cual implica un acto y una disposición al tiempo, pues ir contra el natural modo de proceder implica, por ejemplo, la formación cultural en sí misma, pues el ser humano se ve llevado a conformar colectividad en contra de la animalidad que se le supone al hacer parte del reino biológico animal; esto quiere decir que el hombre no es sólo biología, aunque también lo sea. La violencia, entonces, depende de lo que sea el natural modo de proceder; por lo tanto, tiene que ver con un acto de imposición y con los efectos del mismo.

Ya que la violencia es acto e intención, distintas muestras pueden encasillarse ahí, dejando en la vaguedad del concepto los fenómenos de la violencia. En razón de lo anterior, tres categorías sirven para indicar las coordenadas de los fenómenos: orden, desorden y excepción. En primer lugar, está la violencia del orden. Toda violencia es humana, pues

¹ Violencia. (2018). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=brdBvt6>

no se le puede decir a un león o a un halcón que su proceder en la caza es violento. Esto quiere decir que el humano, si puede afirmar sobre su actuar que es violento, sólo lo hace en tanto no pertenece a una cadena de sucesos que den cuenta del orden de la naturaleza animal. Por lo tanto, lo que se impone en contra de la naturaleza es la humanidad misma en su especificidad. Así, la institución de orden en lo humano tiene que ver con la violencia en tanto hay legislación que regular las formas humanas, es decir, dándose ligada a la satisfacción pulsional y al deseo.

De la institución del orden se sigue, necesariamente, el intento de ruptura por aquello que es dejado fuera. Esto quiere decir que el ordenamiento, al implicar la creación de lugares, también tiene que ver con aquello que, dejado fuera, intentará romper con el orden establecido generando ruptura. La historia muestra el carácter de lucha constante que Freud resalta en el *Malestar en la cultura* con *Eros* y la pulsión de muerte. El ordenamiento humano implica la unión, pero siempre aparece en el horizonte la amenaza de la desunión; es decir, la cultura se mueve en la dialéctica del orden y el desorden.

La tercera coordenada pasa por la excepción, pues están los fenómenos del paso del desorden al orden, que requieren de un lugar intermedio, "*El poder de instituir el orden o suspenderlo. Orden-desorden no se pueden entender sin un punto de excepción, un menos uno que no pertenece al todo del orden.*" (Soler, 2003, p.11). El Estado de excepción, tal como lo muestra Agamben en su *Homo Sacer*, es absolutamente necesario para dar cuenta de la instauración del orden. Éste siempre estará ligado a la excepción, pues de la destrucción, a menos que sea absoluta, atentando contra la cultura, yendo más allá del intento de reordenamiento por lo dejado fuera, siempre se seguirá una instauración nueva por la dialéctica cultural misma.

1.1 Distribución de bienes

La guerra se presenta como paradigma de los fenómenos violentos, pues es consecuencia de ella la ruptura, tras la cual un nuevo orden habrá de instaurarse, siempre con la excepción como lugar intermedio. Además, en tanto acto, es ella la responsable del aglutinamiento violento, sobre todo del que tiene que ver con lo real del cuerpo, pues apunta a la destrucción del otro. Es por eso que la Gran Guerra representó para Freud un evento que derivó en cambios en la teoría, los cuales permitieron dar lugar a la hipótesis

de la pulsión de muerte. Para el padre del psicoanálisis la cultura se presenta como el dominio de la naturaleza y la relación con los otros, “(*... todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal...*)².” (Freud, 1927, p.6). Ese dominio tiende a ser sobre lo temible que se presenta en lo natural: todo aquello sobre lo cual nos levantamos como raza, todo aquello que nos permite edificar tras destruir. Ahora bien, Freud hace hincapié en que la naturaleza es algo que, como humanos, ponemos a producir para nosotros, algo que dominamos para lograr bienes que nos satisfagan y, en últimas, que deben distribuirse. Ese control lleva a la naturaleza a una lógica de explotación y consumo en la cual nos vemos inmiscuidos, no sólo de forma racional, sino sobre todo buscando satisfacernos mediante los objetos; lo cual se vuelve problemático por que el acceso a los bienes está regido por la distribución de los mismos. Al erigirse como una cultura de explotación no es ésta entonces algo de común acuerdo, sino que quienes dominan son los que imponen las condiciones bajo las cuales se va a desarrollar la cultura, por ende, regulan la distribución y los paradigmas de satisfacción.

Esto es de importancia pues, en principio, la cuestión de la violencia implica la competencia sobre las formas en las cuales el humano busca su bienestar. Esto puede pasar por el prestigio, por la acumulación de bienes, por el acceso al poder, en fin. Es por esto que hay una unión entre la forma en la cual se da la instauración de orden en occidente y cómo se entienden las formas en las cuales los diversos grupos, en el caso de la Gran Guerra los

² Esta definición pone sobre la mesa que la cultura no es tan sólo el conjunto de los discursos que tiene alguna población y que la diferencia de otras más. La pluralidad cultural se pone entonces de lado para darle paso a una concepción que comprende la Cultura como un proceso civilizatorio, un proceso que hace al humano algo distinto del animal, marcando una ruptura con éste. Claro está, es cierto que también lo cultural tiene que ver con los canales mediante los cuales está dado ese proceso civilizatorio.

germanos y los latinos principalmente, pasan a regular los objetos, dependiendo de qué ideas tomen el lugar dominante y qué efecto se produzca por ello, qué caminos permitan los legisladores para que el bienestar y, en últimas, la satisfacción pulsional, puedan darse en lo social.

En tanto la sanción social se hace presente, la sublimación aparece en medio de estas formas de satisfacción. La satisfacción producida dentro del campo de la sublimación está en el arte como lugar predilecto de las sociedades para expresar sus más elevados logros, pues no tienen otra utilidad que la de ubicarse en el lugar privilegiado de la cultura para satisfacer, no sólo a su productor, sino a todo sujeto que logre relación con tal creación, pues ellas “... brindan satisfacciones sustitutivas para las renunciaciones culturales más antiguas, que siguen siendo las más hondamente sentidas...” (Freud, 1927, p.13). Esta satisfacción guarda en sí misma un carácter especial en tanto refuerza la cultura como desarrollo humano, como creación más preciada, mientras satisface al hombre. Sin embargo, en 1914, la sublimación, entendida como la producción artística, resguardada sólo para las grandes mentes, no vista como la elevación del objeto a la dignidad de la cosa, fracasó, permitiendo que se desataran los eventos de destrucción entre las potencias europeas.

En esta línea se entiende que los bienes, aquellos determinados dentro de la cuestión del mercado, forman un puente entre lo económico: la distribución, y lo psicológico: la satisfacción. Ese es el fundamento último de la compulsión al trabajo por parte de los dominadores: los bienes deben satisfacer. Freud duda de la capacidad humana de buscar en la cultura una forma de satisfacción que lleve al hombre a querer el trabajo, mas es necesario decir que la cultura trata de devolver aquello que quita, aquello que sustrae al hombre en materia pulsional. Entonces, el hombre vive en un estado de privación causado

por la cultura misma, la cual frustra su intento de satisfacción³, regresándole mediante otros medios algo de esa pérdida. Es privación por cuanto la pérdida se da en lo real y no en el sujeto, la falta es irrecuperable, tomando sentido para el sujeto cuando entra en juego lo simbólico, pues esto es lo único capaz de determinar lugares, fallando en la representación de esa falta. Esto implica que *“La noción de que no hay armonía preestablecida entre el objeto y la tendencia, está pues articulada. El objeto se vincula con ella literalmente por lo que son sus condiciones propias.”* (Lacan, 1956-1957, p.62). No hay forma de que haya una completitud, no hay forma en la que algún objeto sea capaz de colmar al sujeto que está insatisfecho.

El cambio de lo económico a lo anímico implica llevar el dominio del sustrato superior sobre el inferior de un contexto al otro, mediante la compulsión al trabajo, la cual se encarga de mantener los lineamientos sobre el sujeto para enfrentar las búsquedas contrarias al deseo de quienes mandan. No se trata simplemente de que asesinar esté prohibido, sino que la satisfacción producida por ello implica una desviación que está permitida por lo social: penas de muerte, linchamientos en las calles, etc.; estos sucesos dan muestra de otras formas que son permitidas a cambio de la prohibición del asesinato. La cultura se encarga de dejar al humano caminos para su satisfacción, que cobra sentido en lo pulsional, en lo parcial de la pulsión, y nunca hacia una satisfacción plena, que complete al sujeto.

La correlación entre satisfacción pulsional y bienes no se da, más allá de los caminos marcados por las ideas dominantes de una época. Así, el problema se mantiene, aun cuando todos los recursos espirituales se inviertan en la pacificación de la pulsión. La cultura, como efecto del intento por domeñar la pulsión, presta sus caminos, pero no logra

³ Freud, 1927, p.10

triunfar, no logra apaciguar del todo. El avance cultural en entonces la dialéctica entre la instauración de orden y el intento de ruptura, siempre encaminado hacia la satisfacción pulsional, aunque ésta esté regulada por el discurso de la época; es, a final de cuentas, el tratamiento de aquello de la ética que implica que no hay felicidad posible, que no hay Bien supremo alcanzable, sino que la satisfacción se juega a nivel pulsional nada más y no en un nivel radical.

1.1.1 La desilusión de Freud

Tal como lo expresa en *De guerra y muerte*, Freud ve en la guerra un problema, principalmente, porque ésta representa algo en lo que las culturas más civilizadas no deberían caer. Si bien el desacuerdo es normal, la guerra, y más la Gran Guerra, muestra algo en el carácter humano que es violento, entendido como la cualidad de violentar, pues más allá de los grandes avances culturales, representados por el arte, la literatura, el orden geográfico, etc., hubo un fallo que no sólo llevó a la resolución de acabar con el rival como determinación oficial de los representantes europeos, sino al rebajamiento moral de los sujetos de esas mismas configuraciones políticas. Esto llevó a Freud al examen de las masas en 1921, en *Psicología de las masas y análisis del yo* y en 1920, basado en la hipótesis de la pulsión de muerte, surgida gracias a lo que ha dejado la guerra, la escritura de *Más allá del principio del placer*.

La cultura funciona gracias al *Eros*, haciendo que los humanos se agrupen por el bienestar conjunto. Lo que aparece con la guerra es que, más allá del avance de los países europeos, de las potencias industriales y culturales, en la formación humana se pone en juego algo más que surge del espíritu humano, dándole lugar a una naturaleza la cual, como remarca Lacan en el *Seminario VII*, tiene que ver con el mal, pues lo que desilusiona a Freud "...está vinculado con esa maldad que no hesita en mostrarnos como el núcleo más profundo del hombre." (Lacan, 1959-1960, p.234). La pregunta tiene que ver entonces con lo que es "lo más profundo del hombre" y la conformación social en sí misma.

1.1.2 La formación de masa y el sujeto de ella

La formación cultural implica un bienestar común que debe superar al bienestar individual pues la unión de dos o más individuos sólo se da si hay una ganancia que pueda obtenerse. Esto quiere decir que la cultura, mínimamente hablando del ciudadano por las configuraciones políticas, responde a la creación de una masa que está jerarquizada y representada mediante, en general, mecanismos como la democracia hoy en día.

La renuncia a lo que Hobbes llamó el “Estado de naturaleza”, es decir, el estado en el cual los humanos compiten unos contra otros, en absoluta libertad, teniendo como indicador de supervivencia tan sólo la fuerza individual, implica que hay una imposibilidad a la satisfacción absoluta en pro de la seguridad y de la unión. La renuncia al estado de naturaleza, con la entrada del Estado, del Leviatán, implica seguridad, pues el Estado en tanto Otro permite la instauración de orden, siendo fuente de ella, a la par que generando seguridad pues, ya que es tercero, la relación entre individuos desaparece como tal, derivando en que sin el Otro no hay relación. Así, el Estado es garante de que la fuerza del individuo no prime, haciendo que la comunidad y sus intereses sean primero. La cultura es posible sobre por esa instauración de orden, por lo tanto, sólo gracias al ordenamiento violento que muestra la imposibilidad de una satisfacción radical, aunque dándole lugar a la satisfacción pulsional. Esto, en el nivel inconsciente, que se encuentra en el mito de *Tótem y Tabú*, quiere decir que la cultura sólo es posible porque hay una renuncia y hay unión para un fin que, en lo cultural, Freud muestra no es otro que el dominio sobre la naturaleza, sobre la incertidumbre de la muerte, cimentado en la culpa respecto al crimen del padre y la ambivalencia frente a su terrible y amorosa figura. Si bien es un mito, éste sirve para darle lugar a la organización social como algo lógico y no como algo cronológico, lo cual se da como la causa, razón por la cual el mito siempre funciona en este nivel; es imposible comprobar la causa de cualquier ley pues de la segunda no se sigue la primera. Lo que importa es la organización social, por ende, humana, dada gracias a la introducción de una organización por vía de la Ley. El pacto entre los componentes se hace necesario y surge más allá del acuerdo; tiene que ver con que el hecho de que haya otros implica que hay una relación potencial y que, en la búsqueda de satisfacción, la agrupación presta mejores posibilidades que la individualidad, sobre todo si se trata de conjurar los peligros de la naturaleza. La renuncia a la satisfacción plena se da como requisito; sólo es posible

la unión gracias a que el otro también está privado, por lo cual la cultura se sostiene en la renuncia de todos sus participantes:

Lo que más tarde hallamos como activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *esprit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria. Ninguno debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo. La justicia social quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigirlos.⁴

Esto es correlato a lo inconsciente pues la renuncia que enfrenta el sujeto es la de la pérdida del objeto, que da lugar, mediante el apuntalamiento, a la pulsión. La cultura, entonces, se hace posible sólo en tanto todos los sujetos viven en esa pérdida, y es gracias a ella que pueden juntarse. La pérdida implica el empuje acuciante de la pulsión en un intento de recuperar lo perdido, que además hace aparecer al otro en el horizonte, como Lacan lo manifiesta en el *Seminario XI*, en la exposición del circuito pulsional. Así, surge el *Eros* como fuerza que une, que hace posible la cultura y que tiene como finalidad el dominio de todo peligro para el humano. La masa depende de los vínculos de amor, que implican el reconocimiento del otro y el tratamiento de él como auxiliador. En la generación de masas, el amor, como insiste Freud, es de meta sublimada, no sexual.

La masa responde a la organización permitida por la envidia original, que se transforma en altruismo, amor por el compañero, entendida desde el orden del lazo, desde la aparición del otro y del Otro, por lo cual implica una forma de violencia que lleva al hombre a actuar contra su naturaleza en tanto humano y contra la naturaleza animal. Como demuestra Freud en *Psicología de las masas*, cuando la masa se disgrega, el hombre se comporta de una manera muy distinta a la cual lo hace cuando hay una exigencia para la pertenencia a la masa, elevando los estándares morales. Esta preocupación se encuentra en el corazón del texto de 1921, pues es allí donde la aparece el interrogante por el rebajamiento moral en época de guerra. La legislación es entonces básica para la subsistencia del lazo, pero en tanto no hay humano sin otro, sin lazo, la ley, el Otro es fundante, también, de humanidad. La ley para la masa implica al líder, el cual es capaz de lograr que todos sus componentes se identifiquen con él. Desde el narcisismo, todos los componentes de la masa pueden poner en el lugar de su ideal al líder, llevándolo a la sobreestimación

⁴ Freud, 1921, p.114

característica del enamoramiento. El sentimiento de sí sufre pérdida cuando hay investidura de objeto y, por lo tanto, amor. Todos los que pertenecen a una masa aman al líder, aun cuando el amor no sea recíproco, pues toda la atención del líder está llevada sobre sí mismo, por lo que *“con particular nitidez se evidencia que el narcisismo de una persona despliega gran atracción sobre aquellas otras que han desistido de la dimensión plena de su narcisismo propio y andan en requerimiento del amor de objeto”* (Freud, 1914, p.86).

La existencia de los lazos es amor, el cual no es inagotable, llevará a Freud al problema de amar al prójimo. El amor narcisista implica la ausencia de amor hacia los objetos, la ausencia de interés. Éste, entre mayor sea, implicará mayor empobrecimiento narcisista. Esto lleva a que lo que une, el *Eros*, deba ser inversamente proporcional al amor narcisista, lo que enfrenta el bien común y el bien individual, o más que el bien, el placer entre el pulsional y el auto erótico. Los sujetos de la masa pueden ver el amor del líder perderse, lo cual llevará a la desbandada y a la pérdida absoluta de lazos de amor entre ellos. Si el líder representa la barrera del orden, haciendo que existan lugares claros para cada uno de ellos, el desorden entrará como consecuencia de la ruptura y, ante la ausencia de la representación de la ley, cada uno de los individuos se verá llevado a la angustia de saberse desvalido y huérfano.

1.1.3 La violencia en la masa

Dos cuestiones surgen a partir de la configuración de masa. Por un lado, está lo que Freud marcó respecto de ella, es decir, la vuelta a un aparente estado primitivo y amoral producto de la disolución del lazo. Por el otro, el hecho de que la masa se constituye por el amor y la fraternidad sobre la rivalidad y la culpa. La masa puede existir incluso entre dos, pues uno puede influir sobre el otro; el vínculo, al menos entre dos, implica a uno que es capaz de renunciar a su amor narcisista mientras el otro se aferra a él.

En primer lugar, la cuestión de la disminución moral en la masa se enmarca en una discusión sobre la división entre el individuo y la masa misma. *Psicología de las masas* da lugar a entender que el individuo se entiende en una masa y que el otro aparece allí siempre. No hay una creación individual en la cual no se encuentre lo externo para dar forma a lo interno. En este sentido, el estudio de la disminución moral muestra la ruptura de un orden establecido, de un orden determinado que es lo que permita la subsistencia de la masa. Los lazos se dan gracias a una identificación y se sostienen en la envidia

originaria, por lo cual tal ordenamiento sólo se entiende con base en la renuncia a la completitud. Así, sólo hay masa si hay identificación por el lugar de la falta de un objeto que colme completamente al humano.

Ahora bien, no todas las masas son iguales, pues las hay poco organizadas, efímeras, y las hay organizadas, con estructura, tales como el ejército o la iglesia, masas estudiadas por Freud. Las efímeras son las que se caracterizan por la disminución de la moralidad. Sin embargo, la diferencia se sustenta en la organización misma, por lo que la disminución de la moralidad atiende a seguir las formas instituidas que legislan la organización de la masa. Estas reglas sociales prohíben algunas cosas y alientan a otras más, ubicándose como paradigma social en su época, más no son invariables. Es así que, al referir a la disminución moral de las masas, respecto de los individuos, en la guerra, a lo que se llega es que, de alguna manera, la forma en la cual las relaciones se dan y los caminos se trazan, no están compaginados con lo que se dicta como correcto. Sin embargo, es necesario decir que ese rebajamiento apunta a algo más radical, que de lo contrario no preocuparía a Freud. La cuestión de un “mal” hace aparición, pues de lo que se trata es de la exaltación de algo del carácter humano que surge ante la pérdida de reglas. Esto está en la raíz de la naturaleza humana, de lo que los lazos de identificación cubren; por lo tanto, de lo que se trata es de algo que se ubica en el fundamento humano mismo, dándole su lugar a la intención, a la disposición, a la cualidad, de la violencia. La masa, como una unión momentánea y poco organizada, deja lugar al fenómeno de la amoralidad y de la impunidad, pues la legislación cae junto a líder que la representaba, derivando en la caída de la identificación entre unos y otros.

Por otro lado, en el caso de las guerras, no hay un rebajamiento moral en el mismo sentido para la masa efímera que para la organizada, sino que hay una ampliación de la dinámica política, entendida como la forma en la cual se da la articulación entre el sujeto y la aparición del otro. Un ejército se entrena para asesinar y acabar con el rival, por lo que las tácticas de guerra consisten en deshumanizar al otro para que no haya identificación posible con él. Abordarlo en su alteridad como reconocido gracias al lugar impuesto por el odio. La ley no desaparece, sino que su forma es la del exterminio, el paradigma de las reglas marca que la destrucción del otro, que la desaparición del rival, hace parte de lo que se espera, de lo que se premia. En este sentido, las dinámicas producto del reconocimiento en el odio son esperables en épocas de guerra, y se tratan de forma distinta que actos similares cometidos por civiles. Mientras los soldados obedecen a la legislación propia de

la guerra, los civiles omiten las leyes y actúan sin organización, dándole lugar a aquello que el Eros intenta ocultar bajo el amor y el altruismo.

1.1.4 El lugar el Otro

La violencia cruda que puede ejercer un individuo se cambia por la violencia regulada que implica la renuncia y la igualdad. Esto podría interpretarse como una violencia previa a lo humano, visión incorrecta. La violencia es sólo humana, de nuevo, por lo tanto, sólo existe en donde hay cuerpo, es decir, sólo es en tanto hay significante, de ninguna otra manera. Si la constitución de lo humano implica que el significante atraviesa el organismo, es el significante el que permite que la violencia tenga lugar. Es así que toda violencia proviene del Otro, como lugar del lenguaje, como lugar del significante. Entonces, toda violencia es humana en tanto se ejerce desde el Otro. Esto no quiere decir que el sujeto no pueda responsabilizarse de sus actos, sino que la violencia se da sólo porque hay Otro. Como en el caso del “Estado de naturaleza”, es la aparición del Otro la que permite que haya cultura, la que funciona como un tercero que reorganiza, haciendo que el individuo entre en el lazo con el otro. Sin Estado en ese caso, no hay lazo. Sin violencia que organice, sin violencia simbólica, no hay sujeto, y toda violencia ejercida, por lo tanto, tiene como fuente el lenguaje, la organización previa.

En tanto del Otro, la violencia es regulada, por ende, ejercida, por algún representante que se encarga de evitar la disolución de la masa. Ese es el papel, por ejemplo, del aparato jurídico, lo que implica que *“El ejercicio de la justicia es la práctica institucional de la violencia contra el individuo por parte de la sociedad.”* (Zuluaga, 1993, p.3). El Otro se sirve de sacrificios para evitar la disolución de la masa, haciendo uso de ejemplos que vengan desde el monopolio de la fuerza, sirviendo de recordatorio sobre la renuncia y que, de intentar violar su privación, serán castigados de manera absoluta. Es así que la idea de mártir compagina perfectamente dentro del cristianismo en este sentido. El sacrificio es ofrecido para que la violencia ejercida contra el mártir permita ejemplificar y, además, reforzar la ley. Por esto, de tanto en tanto, el sistema judicial toma para sí, con fuerza inexplicable, algún caso que permita al ciudadano sentirse protegido, arropado y amenazado por la ley, la ambivalencia frente a lo protector y lo horroroso.

Ante el desvalimiento humano, las regulaciones del Otro siempre han logrado una pacificación, pues remiten a los caminos permitidos para la búsqueda de placer, marcando los límites del exceso y la prohibición. Pero cuando el Otro cambia, cuando el Otro, como en el caso de la guerra, genera un contexto discursivo que permite el asesinato, que lo entiende, el sujeto verá en él una forma válida de tratamiento del otro.

Fenómenos violentos también se dan en la masa gracias a la legislación de la segregación, como en el caso del narcicismo de las pequeñas diferencias, haciendo alusión a un amor sobre lo propio

que se sostiene en lo diferente, justificado en un tratamiento excluyente de ello. La diferencia siempre se hace presente y la forma en la cual se afronta es importante pues el exterminio presentado en la guerra y, de hecho, todo enfrentamiento que implique la eliminación del otro, se sostiene en la supuesta superioridad de unos sobre otros, sustentada en las diferencias. Los miembros de una comunidad son capaces de identificarse entre sí gracias a que se separan de otros. Entre mayor sea la animosidad de un grupo a otro, más fuerte será la identificación. Por eso en medio de conflictos como los balcánicos, que parten de la unidad yugoslava a la disgregación de nacionalidades como los croatas, serbios, albanos, etc., la diferencia se muestra fundante para el establecimiento de la identidad nacional, la cual lleva, en el caso serbio, al asesinato de miles. Los distintos pueblos surgidos de Yugoslavia, que aún viven en las consecuencias de las guerras de principios de la década del 90, fortalecieron sus identidades nacionales a partir de los enfrentamientos, siempre viendo en el otro, segregado, la fuente de referencia para la unión, haciendo de él un enemigo común. Esto muestra un carácter fundamental de la constitución de masa que es la segregación, lo cual implica que la segregación no es mala en sí misma, sino que es una forma de generación de identidad a partir de la separación con el otro.

Estas masas tienen altos niveles de organización, representados en las jerarquías y la división de labores, más sus altos niveles de esfuerzo cultural. Aun así, se entiende que, bajo la masa, bajo su formación, también hay violencia, la violencia de la segregación y la violencia a la cual la ley puede llevar. Claro, si el empuje del *Eros* busca que los componentes humanos de una masa se unan, aparece la otra dimensión de la violencia en las masas, pues ya no tiene que ver con el discurso o la legalidad y legitimidad de la ley sino con la ley misma.

1.1.5 Violencia del pacto

Cuando se trata sobre la Ley, sobre su instauración, se trata sobre el significante y la castración. La experiencia del *Nebenmensch* y el pacto entre hermanos remite a las fuentes de la cultura, que no es otra que el crimen y, en tanto el padre fue asesinado para poder librarse de su tiranía, el amor hacia él permitió la instauración de la Ley. La unión entonces remite siempre a esa ambivalencia que hay respecto a la Ley, pues por naturaleza se quiere trasgredir para la satisfacción, pero por estructura es imposible llegar a una completitud, lo cual vuelve al lugar de la imposibilidad de satisfacción radical, pero a la búsqueda de la satisfacción pulsional.

Tanto Lacan como Freud intentaron dar cuenta de eso que es la realidad y de la relación del humano con ella, viéndose llevados por aquello que, sobre todo, está en medio de la percepción y de la consciencia, “entre cuero y carne”. La realidad no es una cuestión

objetiva que se encuentre por fuera del sujeto, sino que hay algo por parte de éste que la condiciona. Esto lo vio Freud cuando trató sobre la pulsión, pues la meta implica una modificación en el mundo para satisfacerse, en tanto el empuje acuciante no frena y de él no se puede escapar. El intento de modificar al mundo implica que éste se debe ajustar a lo que la pulsión pide, es decir, la exterioridad de la realidad, sus cambios, el progreso, están dados por el carácter pulsionante.

La realidad está mediada por lo que constituye al sujeto, pues la realidad es una conformación humana que se desprende de los ciclos de la naturaleza, de la cadena animal y evolutiva que parece imperar. La realidad es aquello que se crea con el humano, con lo social y que depende del significante, de la instauración del lenguaje pues, y es de suma importancia, el lenguaje no es una herramienta, sino que es aquello que configura realidad, "... es un operador que metamorfosea lo real." (Soler, 2011, p.23), haciendo que esa naturaleza de la cual el hombre es arrancado sólo pueda ser imaginada. Tanto el humano como la cultura son posibles gracias al lenguaje, por lo cual la división entre la psicología de masas y la psicología individual se reafirma como nada más que aparente. Por esto es que la pregunta por la ley de la sociedad no puede sino descansar en la pregunta por la Ley. Si bien la privación permite que haya lazo, pues la imposibilidad de satisfacción radical es la causa por la cual hay sociedad, es la castración la que implica la Ley que determina la organización del sujeto.

La violencia de la masa se da en un nivel fundacional, pues entre los hermanos se da la primera forma de masa, se da la primera comunidad. La ley paterna, acaecida una vez el padre ha sido asesinado, se impone de dos formas por la ambivalencia frente al padre muerto. Por un lado, se encuentra el amor al padre, lo cual implica una identificación entre los hermanos, y una identificación al padre como figura amorosa y protectora: el *Ideal del yo*. Por otro lado, queda lo real del padre, lo que no alcanza a ser simbolizado y vuelve desde más allá del significante, desde lo real, en una faceta amenazadora: el *Superyó*, pues como afirma Geréz Ambertini: "*El superyó es residuación del padre, lo que no hace metáfora, es posición de borde y causa.*" (2007, p.221). Con base en la ley impuesta por la muerte del padre hay apaciguamiento entre los hermanos, es decir, hay una instauración que se sostiene en la renuncia al objeto la cual es respetada en tanto los demás también renuncian.

La primera violencia no es otra que la del orden, la que desnaturaliza al humano y lo lleva a la deuda simbólica, la cual es impagable, pero ante la cual siempre se ve sometido, pues es imposible de restaurar. Esa deuda instaurada por el crimen primordial es el primer lazo el cual se sostiene sobre la culpa, permitiendo que la cultura tenga un lugar. Esta unión vela la rivalidad entre hermanos que se da en tanto todos van hacia lo mismo, intentando alcanzar el Bien Supremo –con la imposibilidad marcada por su inexistencia- que se perfila como lo que puede completar a cada uno, pero lo que se ubica más allá de la representación, que no tiene representación. El sometimiento ante la dimensión real del padre, amenazante, permite que la castración opere, permite que la Ley paterna organice.

Este orden implica que la violencia se encuentra en lo que permite que no haya agresión entre unos y otros, la violencia está en la unión, en su imposición. No sólo se trata sobre el exterminio que se da entre extraños sino también entre lo que les permite a diversos grupos existir como comunidad, identificarse entre sí. Sin el Otro no hay cultura y sin el Otro no hay humano. El desvalimiento humano implica la entrada del Otro, el cual llega a colmar las necesidades del infante, produciendo la primera experiencia de la realidad, es decir, gracias al desvalimiento se articula desde allí la experiencia de la satisfacción completa y la ruptura que implica la renuncia al seno materno. Esta experiencia del *Nebenmensch* es la que configurará toda la búsqueda de satisfacción, los caminos por los cuales andará. Pero no toda la experiencia del *Nebenmensch* llega a ser simbolizada, siempre hay pérdida la cual implica lo real. Aquello que queda por fuera, aquello no simbolizado, será entendido como extranjero, configurando *das Ding*, pues éste “... es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*.” (Lacan, 1959-1960, p.67). Alrededor de *das Ding*, como punto pivote étimo, se organizará la realidad, pues la búsqueda no será otra que la del retorno a lo que una vez significó satisfacción absoluta, dándole lugar al más allá del principio del placer.

La violencia de lo simbólico, la entrada del Otro, se evidencia en el nombre que se le da a cada cual, nombre que ninguno pidió, se evidencia en la imposición simbólica que determina la humanización. La violencia simbólica se ejerce en la realidad que implica el lenguaje, en la conformación de esa realidad que es lo único que permite la existencia del humano y de lo cultural. La primera violencia es instauradora y legitimadora. Más allá de las masas, de la regulación a ellas y de los líderes que las comandan, lo simbólico instaura una deuda impagable, imponiendo creación de lugares, teniendo en cuenta la entrada

significante y la barrera que, anudada a la distancia de la Ley paterna, respecto al Bien Supremo que es *das Ding*, configuran lo humano:

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley- En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho –Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta.⁵

1.2 Lo tanático

La pulsión de muerte significó la hipótesis bajo la cual se agrupó lo que está más allá del principio del placer, lo que no anda por el rebajamiento económico, que implicaría placer, que no anda por las representaciones. Algo que atenta contra el *Eros*. En los desarrollos de Lacan, esto se configuró como *Das Ding*, lo que está más allá del principio del placer, como lo que no puede ser simbolizado, que no es simbolizado, lo real⁶. Tanto la ley paterna como la experiencia del Otro implican un resto imposible. En el horizonte de la búsqueda se plantea ese objeto capaz de satisfacer radicalmente, pero que por estructura está perdido y del cual hay separación, es decir, hay castración que implica la renuncia, que implica la falta del objeto falo, del que es capaz de completar al sujeto.

La violencia simbólica no fue lo que preocupó a Freud en un inicio, ni lo que lo desilusionó respecto de la guerra, a pesar de que allí estaba, pues la entrada violenta de lo simbólico permite unión; lo que amenaza con la disolución y la destrucción fue el centro de la preocupación en la Gran Guerra, pues la destrucción implica también un carácter incoercible. Entonces, la organización de masa parece ir en contra de algo que es la naturaleza humana, o más que en contra, se encuentran con eso en su nivel más íntimo, pero gracias a las restricciones morales impuestas por la sociedad, el ser humano es capaz de comportarse de formas morales. El hecho de que exista la fraternidad sólo en tanto todos deben renunciar a obtener algo es la muestra de que en el núcleo de las formaciones humanas se encuentra un mal, que además se relaciona con el hecho de suponerle al otro

⁵ Lacan, 1959-1960, p.103

⁶ “Lo real se distingue, como lo dije la vez pasada, por su separación del campo del principio del placer, por su desexualización, por el hecho de que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo que es, justamente, lo imposible.” (Lacan, 1964, p.174)

una completitud, en la línea de la envidia originaria. Ese mal, en tanto es afrenta contra la unión, un empuje contrario al cultural, un esfuerzo individual que no se atiene al principio del placer, fue ligado por Freud a la pulsión de muerte y está en la raíz del rebajamiento moral, de la competencia propia del Estado de naturaleza.

Lo mortífero de la pulsión conlleva un carácter propio de toda pulsión, pues está en la raíz de la vuelta a un estado de completitud, mostrando que la repetición, fundamento clínico para la enunciación de la pulsión de muerte, implica una pérdida de goce:

Este saber muestra aquí su raíz en el hecho de que, en la repetición, y para empezar bajo la forma del rasgo unario, resulta ser el medio del goce -del goce precisamente en tanto supera los límites impuestos, bajo el término de placer, a las tensiones usuales de la vida... Y la función del objeto perdido, lo que yo llamo el objeto *a*, surge en el lugar de esta pérdida que introduce la repetición.⁷

La pulsión intenta recuperar el goce que ha perdido por la entrada al lenguaje y algo logra, pues hay satisfacción, aunque allí surge esa repetición por el intento de ir a *das Ding*, de recuperar y completar; así, la pulsión se da como algo depredador, algo que va a buscar para saciarse, “...pero al mismo tiempo su depredación no sutura la pérdida de vida, sino que la restaura.” (Soler, 2001-2002, p.59).

El hecho de que la pulsión se satisfaga por la meta, y sólo en tanto va hacia el objeto *a*, es de suma importancia pues la destrucción que Freud caracteriza en la pulsión de muerte implica que debe haber una satisfacción allí, si de la pulsión se trata. Esto es problemático en tanto no hay tal objeto cuando se trata de la violencia. En el par sadismo-masoquismo encuentra Freud el paradigma de la violencia, pero esto sólo es muestra de lo que busca la pulsión al salir a buscar en el otro algo, y ese algo hace surgir del otro al semejante, que no es lo mismo que el prójimo.

Lo que busca la violencia no implica al objeto de la pulsión, ésta, entonces, no responde a la satisfacción, ¿qué pasa entonces? La pulsión de muerte responde a algo más, ya que en los fenómenos violentos “no se satisfacen con el objeto virtual, tampoco con el objeto parcial; no se satisfacen con el pedazo insensible (voz, mirada, excremento...) sino que

⁷ Lacan, 1969-1970, p.51

quieren el cuerpo, el cuerpo viviente para destruirlo." (Soler, 2001-2002, p.50). La violencia se sitúa en otro campo. ¿Cómo entender la pulsión de muerte entonces, cuando la muerte va por otro lado y la pulsión es siempre parcial?

1.2.1 La pulsión de muerte en Freud

El mayor problema de la asociación entre destrucción y pulsión de muerte pasa por la biologización que necesitó Freud para pensarla, pues fue la neurosis de guerra la que llevó, en principio, a pensar la pulsión de muerte en el núcleo de lo humano, pues la falta de satisfacción hablaba de algo distinto al placer de lo pulsional, haciendo que pulsión de muerte no pudiera entenderse como desmezcla, sino que estuviera siempre atada a la pulsión de vida. Tratar de encontrarla en los organismos más básicos, como lo hace en *Más allá del principio de placer*, implicaría que la pulsión ya no es algo que pertenece tan sólo al humano, sino que es propio de la animalidad. La cuestión, en este punto, es que, al hablarnos de esta manera, Freud está haciendo referencia a algo que es primordial, que es básico en la configuración humana y que, por lo tanto, es transversal a su existencia, pues es fundante de subjetividad. Esto es lo más importante: la vida se relaciona con la muerte.

La pulsión, entre sus 4 elementos, debe entenderse a la luz del acento que marca Freud: el empuje. La diferencia entre la pulsión y el instinto pasa porque el instinto es algo logrado, algo que va hacia su objeto y se satisface en él, permitiendo la extinción de la necesidad. La pulsión no es así pues se mantiene constante, es algo que siempre apremia al sujeto y que no encuentra quietud en su satisfacción; implica la tensión que, a pesar de que se satisface gracias a la meta, sólo lo hace de forma parcial y nunca radical. Esto, pues, puede entenderse desde la lectura de Lacan, quien toma la pulsión resaltando lo parcial, reevaluándola no sólo desde el empuje sino, principalmente, desde la meta, desde la plasticidad que tiene la pulsión para satisfacerse.⁸

La muerte implica un camino para entender las formas posibles de satisfacción, para equilibrarlas y evaluarlas, ésta es una visión respecto a la vida misma y a las formas de

⁸ Al respecto aparecen las referencias a la sublimación en el *Seminario VII* y a la Mirada en el *Seminario XI*, las cuales dan lugar al enfoque de Lacan que tiene que ver principalmente con la satisfacción de la pulsión parcial y no con el empuje propio de la pulsión.

relacionarse con ella. En el *Malestar en la cultura* Freud muestra que el placer tiene muchos caminos a tomar y, de hecho, muestra que en el amor se da uno de los más grandes problemas pues, aunque colma, la pérdida del objeto amado significa la más absoluta tristeza a infelicidad. Sopesar las distintas formas de alcanzar la felicidad depende también de tener en el horizonte la muerte. Por esto es que los problemas que tuvo Freud para desligar Eros de Thanatos en 1929 son muestra de ese carácter mortífero de la pulsión misma, que denota a la muerte en su horizonte, pues satisfacción y muerte entran en juego en la balanza la muerte como amo absoluto. Siempre, al final, está la muerte como una necesidad propia de la vida. Por ello, lo que se caracteriza como pulsión de muerte se verifica en la clínica como necesidad de agresión y como repetición, una violencia que es cualidad y otra que es intento de orden, intento de representación, apuntando hacia lo imposible, hacia lo que Freud llamó ombligo del sueño en 1900.

El nombre de pulsión de muerte responde a la escritura de Freud, quien intuyó en ella algo básico de la vida y algo necesario en la construcción cultural, más que una pulsión en sí misma, pues, de ser pulsión aparte, no podía intentar llegar a su satisfacción; en el empuje, por lo cual remarcó la lectura de pulsión de muerte desde ese acento, da lugar a lo que Freud prestó más atención en lo pulsional. La incoercibilidad del acto agresivo, que se entiende como un fenómeno de violencia pues atenta contra el otro o contra sí mismo, muestra ese carácter de empuje. Sin embargo, no se ubica como una pulsión por sí misma, el carácter tanático aparece de la mano con el lazo, pues en la masa está la envidia originaria, está el mal que aparece ante la caída de las identificaciones. Si hay construcción hay destrucción, para dar lugar a lo nuevo lo viejo debe morir. Entonces, si al humano se le da su lugar específico como sujeto pulsionante y no instintual, la hipótesis de la pulsión de muerte resuena dentro de su relación con lo vivo en sí mismo, con lo real como una cuestión imposible de significante.

Que la muerte no tenga representación la ubica en el lugar de lo real, al igual que el hecho de que la vida y la muerte sean sólo en tanto hay cuerpo, pues el cuerpo es cuestión real imposible de aprehender en su totalidad. Las búsquedas del saber filosófico y de las ciencias biológicas y médicas muestran al cuerpo como un lugar totalmente lleno y que puede encajarse, para ser descrito, sólo en tanto el trato del discurso de la sabiduría⁹ sobre

⁹ Lacan, 1959-1960, p.160.

el vacío constituyente implica, precisamente, *unglauben*, la no creencia o el “descreimiento”. Muerte y pulsión de muerte no son lo mismo.

1.2.2 Ser y muerte

La pulsión de muerte avanza para volverse pulsión de destrucción, pues lo que Freud intuyó en el *Más allá del principio del placer* y que formó *El malestar en la cultura*, tiene que ver con el carácter fundamental de agresión y la violencia en el humano. Así, siendo el empuje lo que busca satisfacerse el enfoque en Freud de la pulsión, la relación entre ésta y el carácter destructivo del humano se relacionan en tanto en la violencia contra el otro se ve un empuje incontrolable tan fundamental como el empuje a satisfacerse. Lo complejo es ver a qué satisfacción refería Freud, pues el problema es que no era pulsional, tal como la repetición lo mostró desde 1914 en *Recordar, repetir, reelaborar*, sino que andaba por otros caminos que, ante la falta de representación, abrían lugar a una imposibilidad radical de ligar aquella energía que aparecía dando fuerza a los sueños traumáticos.

Lacan toma al Freud del *Proyecto para psicólogos*, mostrando que incluso allí ya se hacía presente esa falta de satisfacción radical que rige al humano. El desarrollo de ella da muestra de que Freud se encontró desde el principio con la falta fundamental, con el vacío que constituye al ser humano, pero tomó su tiempo para darle tratamiento. Respecto a lo que Freud muestra en los últimos capítulos del *Malestar en la cultura*, la agresión hacia el interior toma gran importancia, pues la pulsión de muerte vuelve contra el yo, como forma de ahogar la agresión hacia el exterior, alimentando a un superyó que tiene como función hacer que la cultura ande.

1.2.3 Ser para la muerte

En Lacan, el embrollo de la muerte como cuestión pulsional pasó por varios desarrollos, que van desde *La carta robada*, cuando la repetición implicaba la insistencia de la estructura, hasta su reformulación en el *Seminario XI*. No es que allí se acabe el tratamiento de la repetición, sino que pasa de ser insistencia significativa a ubicarse como algo real, tíquico. Ahora bien, Lacan separa muerte y pulsión, a pesar de hacer uso de la pulsión de muerte, enfocándose, sobre todo por la muerte misma, en la relación de la pulsión y de la muerte en sí. Esto lo lleva a la noción de Ser-para-la-muerte en Heidegger. La muerte nos lleva por varios senderos entonces.

En primer lugar está el instinto de muerte¹⁰ que se relaciona con el ser-para-la-muerte y no con la pulsión, pues ésta depende de la historización del sujeto. El instinto de muerte es, en principio, algo contradictorio pues, como está en *Función y campo de la palabra*, el instinto refiere a algo que implica a la naturaleza, es decir a ciclos que se mantienen en un equilibrio y que no comportan más que eslabones que permiten la subsistencia. Por otro lado, la muerte rompe ese ciclo natural, pues allí se encuentra el final. Claro está que ese es el punto, que no se trata sobre una contradicción, sino que “*vida y muerte se componen en una relación polar en el seno mismo de fenómenos que suelen relacionarse con la vida.*” (Lacan, 1952, p.304). Ahora bien, Lacan marca el acento en esta contradicción haciendo de ella algo irónico. Aun así, vida y muerte son parte de un ciclo con el cual el ser humano se las tiene que ver, pero no de la misma manera que un animal el cual, por demás, no puede saber sobre la muerte ni siquiera por algún otro animal. Claro, a pesar de no tener representación de ella, el ser humano es capaz de dar noticia de la muerte, algo que no se puede hacer sin ligar la ausencia a una estructura.

La muerte, como fenómeno, marca el final de la historización de la cual el ser humano es capaz. No hay ninguna vivencia que permita dar cuenta de la muerte, pues la muerte de alguien querido, la muerte de alguien cercano, incluso la de alguien odiado, se vive como otra muerte, como algo ajeno, más no como la muerte propia. La muerte propia marca el límite subjetivo, pero no el límite del deseo del sujeto sino el límite del saber, porque es imposible la experiencia de la muerte. Se entiende como una barrera más allá de la cual es imposible saber. La muerte se introduce, gracias a lo simbólico, en un nivel subjetivo: no es cuestión de la especie sino es una experiencia que debe vivir cada ser. Por eso es imposible tener representación de la muerte propia, más no de la ajena.

¹⁰ “Dice [Lacan] el *instinto de muerte* -habría que ponerlo casi entre comillas-, no dice pulsión de muerte. A lo largo de ese texto [Función y campo de la palabra] dice el *instinto de muerte*, precisamente para conservar la nota de biologicismo de Freud, ya que instinto es un término de la biología; es una frase que inscribe la ruptura de Lacan con cualquier clase de biologicismo” (Soler, 2001-2002, p.50). Esto implica una cuestión capital ya que Lacan se separa de Freud en la cuestión biológica y marca una división entre lo animal y lo humano. A pesar que en Freud puede encontrarse una falta de homología entre naturaleza y humanidad, siempre volvió a los dominios de la biología para ayudarse en los caminos más sinuosos. Ahora bien, Lacan marca una especificidad humana al ser el humano, el *hablante ser*, un animal de pérdida de la naturaleza gracias a su entrada a lo simbólico.

Cuando Lacan va a Heidegger, esa relación del sujeto con la muerte se muestra como la relación del sujeto con su historia, es decir, con su propia vida y su propia muerte, con el significativo. Puede que alguien sacrifique su vida, en una gesta heroica, por la de alguien más. Aun así, aquel afortunado no puede no morir, no es algo de lo cual pueda ser librado de forma alguna. La muerte es una potencia, un no-todavía, pero es ineludible. Esta relación muestra al humano como vuelto hacia la muerte, cambiando la visión sobre el lugar del final, en el cual la muerte sólo está en la falta de la vida, en la ausencia de vida; ahora la muerte está en relación con el ser, es ser-para-la-muerte.

El punto sobre el final de la historización introduce algo más en la relación del sujeto con su muerte. Esta historización permite que el símbolo se inscriba y, como tal, la muerte es introducida por ese pasado. Esto quiere decir que el pasado tiene algo de real, no lo que está a nivel del relato del victorioso o de la versión de quien lo cuente -en efecto, puede estar mintiendo-, trata sobre el pasado como algo que es imposible de cambiar. Sea cierto o falso el relato, éste está construido sobre algo que se va a volver imposible de modificar por el sujeto. Así, el instante queda marcado por la muerte en tanto la memoria queda con la huella de aquello que, en tanto real, es imposible cambiar.

1.2.4 Mortificación

La relación con la muerte se ve en el sujeto como una cuestión de ausencia, de asesinato –cuestión relevante para el crimen-, pues *“el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa, y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo”* (Ibíd., p.306). La eternización del deseo en el sujeto sólo tiene lugar ante la entrada del significativo, de la cadena que le da al humano un lugar límite el cual va a permitirle la historización, el cual sirve como un punto de referencia¹¹, para que sea posible cualquier

¹¹ “La pulsión de muerte debe situarse en el dominio histórico, en la medida en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en función de la cadena significativa, es decir, **en tanto que un punto de referencia, que es un punto de referencia de orden**, puede ser situado en relación al funcionamiento de la naturaleza.” (Lacan, 1959-1960, p.255) (Negrilla mía). La cadena significativa muestra el lugar de referencia desde el cual hay sujeto, pues la irrupción del orden simbólico, de la Ley, da lugar a la historización subjetiva, razón por la cual, habiendo muerte en el horizonte, ésta sólo tiene relación con la cadena, pues debe ubicarse, sino en ella, entonces más allá y, siendo así, debe apostarse como reguladora de algo, pues entre el sujeto y lo externo hay una relación de imposibilidad, de exclusión irremediable.

tipo de movimiento y, por ende, de retorno. La huella del pasado real introducido por la muerte juega algún papel allí, pues opera en la repetición. Ahora bien, la estructura de la cadena, al excluir la muerte como experiencia subjetiva, determina un punto referencial que ordena y pone de relieve la relación del ser con eso desconocido, con su propia muerte. Estando el organismo afectado por lo simbólico, por el toque de la muerte, "...*el sujeto se sabe sujeto de la muerte.*" (Soler, 2001-2002, p.70). Entonces, el humano ya está con la muerte, ya está sujeto de ella, el significante lo ha mortificado, haciendo de la carne *su* cuerpo, eternizando el deseo pues no habrá qué lo colme, lo ha sacado de la naturaleza y lo ha constituido como algo del orden del significante.

Esa mortificación responde a un proceso de desnaturalización del organismo, el cual no es sino lo que responde al viviente, distinto del cuerpo que es carne habitada por un deseo, organismo desarreglado por el lenguaje, es decir, vaciado de goce. No se afirma posesión sobre el organismo, se afirma sobre el cuerpo, porque el cuerpo se puede tener, sobre el cuerpo se puede decir porque el cuerpo es dicho. La entrada del lenguaje marca el ingreso al deseo. No es cuestión de necesidad, no es cuestión de hambre, sino que la demanda, la articulación de la necesidad, implica una mortificación del cuerpo pues lo desvitaliza. Al haber demanda, ésta recae en que la necesidad sea colmada por el Otro, lo cual implica que lo que busca el sujeto es colmar esa necesidad como muestra de amor. No importa la necesidad sino la ruptura que crea la demanda. Hay una hiancia entre la demanda-necesidad y la demanda-amor: allí se instala el deseo como pérdida pura y las pulsiones: "*Se producen pues dos efectos de la sustitución de la necesidad gracias a la demanda: primero, el deseo... Y segundo, la mutación de las necesidades vitales en pulsión.*" (Ibíd., p.37). Esto es lo que genera la ausencia, el vacío. Es en este sentido que la falta, como cuestión organizadora, cobra relevancia en el proceso cultural. La mortificación del cuerpo abre el lugar de lo social pues es sólo a la entrada del Otro, de lo que de él queda como real, como *das Ding*, que hay fundación humana y, de entrada, que se marca el punto de referencia para la subjetividad.

Esta ausencia no es otra que la ausencia de ser, es el pago del humano normal –no es así para el héroe trágico- por la entrada al lenguaje, la deuda simbólica. Nadie puede ir y andar por la vida sin cuentas claras, y el humano, el común, paga con goce para que haya entrada al lenguaje y, por ende, para que su deseo quede inmortalizado. El goce "... *es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo.*" (Lacan, 1959-1960, p.383). La pérdida de goce marca aquello que se pierde en ser, la elección de entrar al lenguaje sacrifica algo

creando un sujeto que es falto en ser, pues su ausencia se hace manifiesta. Y, lo más relevante, el sujeto no puede volver a recuperar esa pérdida, ni siquiera puede conocerla. Desde allí es desde donde la muerte se relaciona con el ser, desde su goce imposible de aprehender.

1.2.5 Satisfacción y muerte

Ya que el vacío fundante, lo que Freud ubicó en el más allá, tiene que ver con la mortificación del cuerpo, con la entrada al lenguaje, la muerte se determina por la relación del humano con sus formas de satisfacción y con lo que está al horizonte, pues sólo hay satisfacción humana con la muerte en la mira y con la muerte animal al inicio, pues sin ésta el humano estaría en el campo del instinto y no de la pulsión. Sin embargo, la pulsión de muerte no queda tan sólo en la insistencia significativa, pues la entrada del *Automatón* en el *Seminario XI* da cuenta de la estructura y de su insistencia. La pulsión de muerte no se ve reducida a la destrucción, sino que toma otro carácter, con lo pulsional de la transgresión necesaria para la satisfacción y el orden tanático en lo imaginario y lo real.

Para Lacan el acento de la pulsión pasa por su plasticidad, la forma en la cual ésta es capaz de satisfacerse. Para eso está la meta y ésta puede implicar, como en la sublimación, renunciar a la satisfacción para satisfacerse. La pulsión se satisface en su *aim*, en su recorrido hacia aquello que busca. Lo crucial sobre la satisfacción pulsional pasa por un circuito que implica la vuelta, pero no sólo eso, sino que, al ser un circuito que va afuera, que intenta recuperar algo de lo perdido por la mortificación de la carne, volviéndola cuerpo, por la falta, ese circuito se da alrededor de algo externo: el objeto de la pulsión. En cuanto a *goal*¹², trata precisamente sobre la cuenta de la satisfacción, sobre el hecho de que algo se puede satisfacer y cuenta, de alguna forma, en el marcador; en el trayecto se anota.¹³

¹² Lacan parte *Ziel* en dos, gracias al inglés. Por un lado, está *aim* y por el otro se encuentra *goal*.

¹³ Lacan, 1964.

2. Agresión

“Esta invencible tendencia a hacer el mal por el mal mismo no admitirá análisis o resolución en ulteriores elementos. Es un impulso radical, primitivo, elemental.”

(Poe, 2013, p.192)

El ser humano, en su búsqueda constante de placer, y con la repetición dando lugar al intento de recuperación de algo perdido en su fundamento mismo, se encuentra con el grave problema de su satisfacción. Ésta es imposible de darse en una completitud radical, pues *das Ding* no puede recuperarse, lo que está más allá del principio del placer no puede alcanzarse. La insatisfacción, entonces, no tiene que ver con una rebaja posible de reversar sino con una satisfacción radical que está más allá de la barrera significativa, sostenida por la distancia del bien. En ese sentido, cualquier proyecto que busque a un humano satisfecho, en procura de eliminar los requerimientos culturales sobre la vida sexual, será mera ilusión sustentada en la idealización de una sociedad no sometida, capaz de auto regularse, pero con la imposibilidad del lazo, con la imposibilidad de la sociedad misma; una suerte de anarquismo que se libere de la presencia del Otro ante su inexistencia.

En el fundamento del sujeto y de la cultura, Freud ve el lugar de una lucha entre dos fuerzas, lo cual se mantuvo desde el inicio de su desarrollo teórico hasta sus escritos más tardíos. Gracias a los rezagos de la guerra, la oposición pasó a ser entre pulsión de vida y pulsión de muerte, fuerzas contrarias que están entremezcladas entre sí, ligándose por ello con el placer y la realidad, la vida y la muerte. Mientras la pulsión de vida une, la pulsión de muerte muestra un carácter de algo que no está a nivel del significante. Para Lacan, en principio, pasó por la insistencia misma de la cadena, en el camino del retorno. Pero toda pulsión no es más que parcial, y la vida y la muerte están en la esencia misma del horizonte humano, entre progreso y satisfacción, por ende.

2.1 El problema del mal

En la escritura freudiana de la pulsión de muerte, enfrentándose a la de vida en lo cultural, surge un problema respecto al tratamiento del otro y la exteriorización de la agresión: la

posible disolución de la cultura, la ruptura de los lazos, por la agresión de unos contra otros. La cultura debe asegurar que cualquier amenaza quede neutralizada. Muchas son las formas en la cuales el ser humano busca satisfacerse, pues, ante la ausencia de una satisfacción radical, los caminos son muy variados; no sólo están los calmantes, las distracciones o sustituciones, sino que también la relación con el otro, que en el horizonte se presenta en un lugar que puede variar, puede ser ayuda para conseguir la satisfacción o amenaza ante el mismo fin. El lugar de lo político, que es tejido de lo humano pues es el campo de su habitar, se pone en juego en ese malestar ya que siempre está el otro. El gran problema recae en la renuncia de cada cual, para el bienestar social, en *“Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad...”* cuya *“...esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación.”* (Freud, 1930 [1929], p.94).

Con la violencia significativa, con la unión y el pacto, Freud da cuenta de algo que es central, lo cual insiste en llamar el mal y al cual apunta siempre que puede como un obstáculo en lo social que implica toda la fuerza de *Eros* y de la Ley para poder mantenerlo a raya:

En efecto, a los niños no les gusta oír que se les mencione la inclinación nata del ser humano al <<mal>>, a la agresión, a la destrucción y, con ellas, también a la crueldad. Es que Dios los ha creadora imagen y semejanza de su propia perfección, y no se quiere admitir cuán difícil resulta conciliar la indiscutible existencia del mal –a pesar de las protestas de la Christian science- con la omnipotencia o bondad infinita de Dios.¹⁴

2.1.1 El núcleo del mal

El camino que toma Lacan, cuando está hablando del problema que es el encuentro con lo real y el lugar del psicoanálisis como una ética, pasa por el lugar que marca Freud cuando habla del trato al otro. No sólo implica el lazo, sino que hay algo respecto del prójimo frente a lo cual, así como Freud lo enunciaba, hay una imposibilidad. Esto es central; implica la formación subjetiva misma en su carácter de carencia de significante. Lo

¹⁴ Freud, 1930[1929], p.116.

que está en el centro de la formación subjetiva es lo real enunciado como *das Ding*. Pero ¿Es *das Ding* esa maldad?

El mal pasa por lo que está en el trato al prójimo, pues es mal hacia él. Por lo cual se encuentra en el fundamento humano mismo, ante lo cual el bien forma barrera, estando del lado del principio del placer, es decir de lo que se mueve en lo simbólico. Esa barrera está marcada por la búsqueda, por el desencuentro constante con lo real, pues la pulsión debe ir al campo del goce para la satisfacción, dándole lugar al plus-de-gozar, bienestar y malestar de la mano. El bien, como reglado, no tiene que ver con la satisfacción, pues ésta se desentiende de lo bueno y lo malo, pero el Bien último, el que está en la promesa de felicidad, está a nivel de la Cosa, por lo cual hay una imposibilidad estructural para poder acceder allí: el Bien Supremo está prohibido por estructura. Por esto afirma Lacan que la estructura es lo real mismo (Lacan, 1968-1969).

Decir que el ser humano es malo es muy complicado, pues implica un juicio. El problema, ahora bien, pasa porque la afirmación no es sobre el ser humano como algo malo, sino como habitado por algo que es un mal. Éste es el que aparece cuando hay caída del líder, cuando no hay identificación, lo que afirma Freud sobre la masa. ¿Pero qué significa que el líder caiga? Que caen la ley y la identificación, y que el otro aparece en un lugar distinto. Este mal al que Freud se refiere es *das Ding*. Ya que *das Ding* carece de significante, es decir de representación, hacer un juicio de valor es imposible, principalmente porque no es algo que esté reglado según lo humano, sino que lo humano está reglado según *das Ding*. Al ser el primer encuentro con la realidad, determina todas las formas de relación que se darán posteriormente.

El mal tan íntimo que encuentra Freud lo es en tanto regla, en tanto está en el paradigma de la creación humana, pero de otra forma que no es lo bueno y lo malo, que no es el orden ético social, sino que es el Bien Supremo al que se apunta recuperar, razón por la cual la ética del psicoanálisis tiene que ver con un tratamiento de lo real diferente al de la ciencia o de la religión. El hecho de quedar como resto no simbolizado no quiere decir que haya un vacío como tal, pues lo real sólo tiene lugar y falta cuando entra lo simbólico; al contrario, lo real apunta a algo. El lugar de *das Ding* es la primera forma de lo real en el desarrollo de Lacan, el cual irá cambiando. Es lo que permite que haya deseo y goce, gracias a la prohibición de la Ley, al mito paterno, que lo hace arder. Si bien el goce también se irá desarrollando posteriormente, aunque no como concepto cerrado, Lacan apunta

precisamente a la otra cara del deseo, al más allá que no se puede tramitar y que insiste desde la repetición y no desde la cadena significante. El mal es íntimo porque está en *das Ding*:

Puede estar en la Cosa en tanto que ella no es el significante que guía la obra, en tanto que ella tampoco es la materia de la obra, sino en tanto que, en el núcleo del mito de la creación, del cual pende toda la cuestión –y hagan lo que hagan, aunque les importe un bledo el Creador, no por ello dejan de pensar en términos creacionistas el término del mal y lo cuestionan –pues ella mantiene la presencia de lo humano. Se trata en efecto de la Cosa en tanto que ella es definida porque define lo humano –aunque justamente lo humano se nos escape. En este punto, lo que llamamos lo humano sólo puede ser definido de la manera en que definí recién la Cosa, a saber, aquello de lo real que padece de significante.¹⁵

Cuando Freud apunta al mal como un carácter fundamental del hombre, lo que dice es que esa agresión que tiende a romper, que ve en el otro un objeto de violación y explotación, se refiere a algo fundante, a algo que impulsa a la construcción social, a la cultura; por eso se da el pacto entre hermanos, la vuelta de animadversión a fraternidad, el forzamiento a la unión. No sólo surge la cultura para que la pulsión se satisfaga, ya sea por una represión acabada o por una satisfacción cultural absoluta, cuestión de dominio y progreso; no, la cultura también tiene que dar cuenta de lo fundante, por ende, la cultura está para tratar con *das Ding*, sea gracias a los discursos o llevando algún objeto a la dignidad de la Cosa, en la sublimación. Esta es la razón de la pregunta de Freud cuando intenta dilucidar el mecanismo por el cual la agresividad se trata, pues no es la represión, no es una sofocación, es otro mecanismo que, además, depende de la pulsión de muerte.

2.1.2 La formación especular

La cuestión está dada por la conformación del humano en tanto tal, la unión de la *imago* y el ancla simbólica para asegurarla, el paso del organismo al cuerpo. Ésta es la primera forma de dominio. Esta apropiación, como lo marca Lacan en *El estadio del espejo*, pasa

¹⁵ Lacan, 1959-1960, p.154.

por una insuficiencia biológica sufrida por el infante, pues en principio su organismo lo sobrepasa en tanto cada parte parece independiente, ajenas todas a la voluntad. Ante la imposibilidad de darle comando al organismo, es la imagen la que viene a generar una captura que brinda la ilusión de completitud. Hay un desfase entre la identificación con la imagen y la insuficiencia del infante con respecto a su organismo. La imagen tiene una función de conexión entre el mundo interior y el mundo exterior, un puente que une el organismo y la realidad; pero este puente se ve marcado por esa falla que se da como “... *una Discordia primordial que revela los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales.*” (Lacan, 1949, p.102). Esta tensión entre la insuficiencia orgánica y la anticipación de la imagen manifiesta el lugar de una lucha entre el organismo como desmembrado, como si cada órgano fuera independiente de quien parece abordarlo, del alma, y la unificación completa, sólida, producida por la imagen.

Es gracias a la mirada del Otro que la imagen del cuerpo se da, y que el sujeto es capaz de afirmarse en su relación con él. El semejante juega un papel fundamental pues es éste con el cual el infante se identifica y entiende el cuerpo, lo va generando, dándole lugar como aquel que sirve de modelo. La insuficiencia orgánica queda como real no captado por lo simbólico o lo imaginario, y la relación con la imagen del semejante implica que él es también susceptible de ser desmembrado, pues es imagen. Hay júbilo ante la unión, a la par que angustia ante el desmembramiento orgánico.

El organismo desunido sobre el cual no había control se sigue manifestando en los sueños de angustia. En tanto el organismo es parte de la naturaleza, se encuentra relacionado con el sujeto ya que puede haber posesión, pues la organización reside allí. Ésta sólo se da gracias a lo simbólico. En adelante el sujeto estará marcado por la unión y la desunión propias de su relación con el momento fundacional del yo simbólico: “*Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante y el drama de los celos primordiales..., la dialéctica que desde entonces liga al yo [je] con situaciones socialmente elaboradas.*” (Lacan, 1949, p.104).

2.1.3 Agresividad

En la identificación con la *imago* del semejante, en la identificación con su deseo, el sujeto entra en rivalidad con él por el objeto, pues su deseo lo impulsará dada la función alienante que se ha dado tras la identificación ya que:

Esa forma [El yo] se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva, y de ella nace la tríada del prójimo, el yo y del objeto.¹⁶

Esa identificación permite ubicar en el narcisismo primario freudiano la relación del sujeto con su imagen, pues toda atención está volcada hacia sí mismo, permitiendo también ubicar la agresividad, pues ésta está en la base de esa identificación narcisista, como componente de la experiencia subjetiva.

La agresividad no es acto sino intención. Ésta se vuelve resorte de la rivalidad, pues es la competencia con el semejante. La cuestión acá es marcada por el lazo que debe formarse para que esta intención agresiva no prime, es decir, la ley debe aparecer para pacificar, volviendo el egoísmo y la competencia en camaradería y fraternidad, dándole al otro un lugar en el lazo como auxiliador. Toda relación con el semejante está mediada por una identificación constituyente con la *imago*, por lo cual en toda relación hay tensión agresiva. Siendo el otro alguien que por la relación especular se presenta como un rival respecto al objeto y a la par que la *imago* es responsable de la formación del yo simbólico, la agresividad se dispone en la base de todos los sentimientos altruistas, a la vez que de todos los lazos de unión con el otro: *“Para tal obra, el sentimiento altruista es sin promesas para nosotros, que sacamos a la luz la agresividad que subyace a la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.”* (Lacan, 1949, p.105).

2.1.4 Der Nebenmensch und der Nächste

Verificar los intentos de dominio de unos cuerpos sobre otros no es muy difícil, pues en la historia ha sido una constante dentro de la oferta de formas de encontrar placer y de regular las peticiones subjetivas, mediante discursos llevados a la supresión ciudadana en cambio de a su construcción, llegando al punto de la deshumanización necesaria para el repudio que atente contra los lazos, por ende, contra la identificación, para alimentar el ámbito privado y eliminar el público. Las guerras han estado siempre presentes en la historia de la humanidad, pues las disputas hacen parte de nuestros sistemas y, de hecho, son

¹⁶ Lacan, 1948, p.118.

fundamentales cuando la cultura se sostiene en la democracia, ya que ésta es un espacio destinado a la confrontación mediada por la palabra. Por esto es que decir disputa no es lo mismo que decir guerra, pero, en tanto la agresividad está en la relación con el otro, decir disputa por el objeto puede llevar al enfrentamiento por él, en medio de la envidia o los celos.

Lo que verifica Freud sobre el mal es lo fundamental de la violencia que busca romper el lazo. No es la violencia organizadora sino la que está a nivel de lo especular, que tiene que ver con un carácter íntimo del ser humano y de su relación con el otro. Si lo fundante es el vacío, el constante rodeo con centro en *das Ding*, el mal tiene entonces que ver con lo real y con la mortificación del cuerpo; allí está la competencia definida por la identificación con el deseo del otro.

El semejante y el prójimo entran en juego con la cuestión del mal y de la agresividad. *Nebenmensch* y *Nächste* no son lo mismo, pues el semejante y el prójimo son diferentes, en tanto el segundo es aquel que "...transformamos tan fácilmente en nuestro reflejo". (Lacan, 1959-1960, p.239). El primero implica el contacto inicial con la realidad, es decir, es lo que la configura pues todo lo que el principio de realidad implica, en la relación del sujeto con lo exterior, está ligado al principio del placer en tanto toda realidad está llevada por el intento de acceso al goce y el ordenamiento discursivo. Eso quiere decir que las formas bajo las cuales hay relación y, sobre todo, hay intento de satisfacción, deben pasar por lo que hay entre la percepción del mundo y la consciencia del mismo. Implica también la identificación especular y el sentimiento de agresividad. Esto es: "*El Nebenmensch. Fórmula cabalmente asombrosa, en la medida en que articula poderosamente lo marginal y lo similar, la separación y la identidad.*" (Ibíd., p.67). Así, esta primera entrada que permite el contacto con la realidad impone las formas en las que el sujeto buscará su satisfacción, que siempre tendrá que ir al más allá freudiano, a lo real, pues lo que queda como no inscrito es lo extranjero, lo *Fremde*. El prójimo representa lo más íntimo, por lo que también representa aquello ante lo cual el sujeto retrocede, es "... lo más cercano que tenemos a veces, aunque más no sea para el acto del amor, que tomar en nuestros brazos. No hablo aquí del amor ideal, sino del acto de hacer el amor." (Ibíd., p.239). Es decir, está en el lugar de lo carnal, de la satisfacción auto-erótica del amor, de la satisfacción producida gracias al otro.

Entre el prójimo y el semejante parece moverse el objeto. En el *Seminario VII*, Lacan revisa el malestar subjetivo, llegando al malestar por el prójimo. En la formulación de lo que es está más allá del deseo, como bien supremo, en tanto ausente. Todo mal se trata de la imposibilidad de acceder a ese Bien Supremo. El mayor problema es el del campo del odio y la envidia. Cuando se percibe al otro completo, porque es capaz de acceder a lo que yo tengo prohibido, se puede llegar a la destrucción, a acabar con el otro por su acceso al goce y por su aparente completitud:

Diré aún más – ese registro de un goce como siendo tan solo accesible al otro es la única dimensión en la que podemos situar ese malestar singular que creo – me equivoco quizás- solo la lengua alemana supo notar, al igual que otros matices psicológicos de la hiancia humana, con el término de *Lebensneid*.¹⁷

Por esto, cuando Freud veía el desarrollo de Marx como algo valioso pero insuficiente para eliminar los conflictos, lo hacía en tanto éstos no tienen que ver con la distribución de los bienes sino con el acceso al goce que ellos permiten; que un objeto sirva para satisfacerse implica privar de él al otro, y, de ser necesario, eliminarlo, pues el goce es privado.

Respecto al semejante, la cuestión se da en lo imaginario y tiene que ver con la competencia por los bienes, por el acceso a ellos, por la distribución. Esto implica tener lo que el otro. No se habla del Bien Supremo, aunque esté en juego, pues los bienes intentan dar cuenta de él, sino de la distribución y el acceso de cada cual. Así, el semejante no tiene que ver con la configuración de la realidad, o la exclusión de lo extranjero (*Fremde*), sino con el otro que aparece en lo social y con el cual hay lazo. Las identificaciones, por ende, se dan del sujeto al semejante, tratando de encubrir la tensión agresiva. Lo que surge, ante la caída de ellas, la caída de la masa, es ese mal que encierra la posición agresiva, eso que puede llevar al exterminio del otro, pues la competencia está en el núcleo del problema del mal:

Pues una vez que me aproximo a él [al prójimo] –éste es el sentido de *El malestar en la cultura* -surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la

¹⁷ Lacan, 1959-1960, p.285

ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa.¹⁸

El problema de amar al prójimo como a sí mismo radica en que el mal que propia está en el otro y que, no bien hay aproximación, aparece la rivalidad especular, aparece el otro como quien puede interferir en mi camino a la satisfacción a menos que pueda ser usado para ella misma. Ese empuje, que puede llegar incluso a la eliminación, se topa con el problema, no sólo de retroceder ante el mal del otro, sino en la identificación con su imagen en tanto semejante.

2.2 El amor al prójimo

La dimensión semejante del otro es importante porque allí, en su imagen, es en donde hay un alto. El sujeto no reconoce al otro en su ser, su alma o espíritu, sino en tanto su imagen le devuelve la propia. El problema de la agresión pasa por cuanto el semejante queda atrapado en la tensión agresiva:

La relación imaginaria no acontece entre un sujeto y otro, sino en una imagen frente a la otra, lo cual produce algo del orden “o tú o yo”, o los dos unidos en la pasión. La imagen suscita entonces la pasión y la pasión es fuente de violencia.¹⁹

Lo que pacifica, el orden paterno, lo hace para que no prime la inclinación agresiva en la relación imaginaria, para contrarrestar la división producida por la tríada yo-objeto-otro. El problema es lo que se escapa a esa ley, lo que no queda simbolizado y vuelve desde el aspecto terrorífico del padre, que es el superyó. Además, no sólo en la vuelta se presenta el superyó, que no es pacificador en absoluto; está su lugar en el de la ley desvanecida, en lo que implica el franqueamiento hacia la cosa, pues es gracias a la ley que hay distancia, y es porque la ley no es absoluta que hay una vuelta agresiva.

El mal aparece ante la aparente ruptura del pacto, pues todos han renunciado a la completitud en un principio, y si alguno ha accedido a ella, el pacto pierde su legitimidad cuando el otro se ve como alguien absolutamente completo; surge la necesidad de sacarlo del camino para poder acceder a la forma de goce que produce ese objeto que lo completa

¹⁸ Lacan, 1959-1960, p.225.

¹⁹ Izcovich, 2013, p.42.

en apariencia. Hobbes no dudó al respecto sobre el estado de naturaleza, ante lo cual debió surgir el Estado. Para el sujeto del inconsciente, que no es el mismo del Estado, no hay forma de completar ese acceso a la satisfacción y siempre está en juego la falta de completitud producida por la mortificación del cuerpo.

No hay forma de eliminar la violencia y es, sobre todo, en este sentido que está en el fundamento del sujeto como aquel que se apropia de su cuerpo. El bien deseado al prójimo implica altruismo, lo cual no es ningún problema pues los lazos de identificación eróticos están montados para no permitir la destrucción de la masa. El altruismo implica también la renuncia, no se puede dar sin ella, pues este es una forma de regular la satisfacción de los demás de acuerdo con la propia, pues "*El bien está a nivel del hecho de que un sujeto pueda disponer de él.*" (Lacan, 1959-1960, p.276). Esta posesión de los bienes es la privación a los demás de ellos, es decir, la privación depende del semejante, pues es cuestión imaginaria. Terreno para la tensión agresiva.

El amor al prójimo que Freud criticó, implica que cada quien sabe sobre el mal y, sobre el otro, sabe también que está en su núcleo, que la tensión se da en ese lugar. La pacificación simbólica es fundamental y delata lo que sucede, a nivel del sujeto y de las masas, en las entradas violentas. El amor por el prójimo se vuelve imposible cuando él significa un mal que se sabe cierto y, además, cuando me sé el prójimo de mi prójimo. El Bien supremo, *das Ding*, está prohibido y cualquier intento de llegar allí se queda en la satisfacción humana propiamente, en la pérdida, con lo cual no hay forma de completarse. Todo el meollo de la competencia por los bienes, por la satisfacción, por el acceso al goce, tiene que ver con la conformación misma del sujeto. Amar al prójimo implica un esfuerzo que demuestra que el amor no es naturaleza humana, sino que debe haber un empuje gigantesco, un mandato todopoderoso, que permita que no haya una irrupción del salvajismo, debe haber un lugar que permita que la guerra y no el genocidio sea la forma de tratar la diferencia. El prójimo no sólo aparece en ese lugar de ser lo más íntimo, sino que Freud lo compara directamente con el enemigo; no hay matiz en su afirmación: amar al prójimo es lo mismo que amar al enemigo. Pero si no es amándolo ¿Cómo se ha de tratar al enemigo, al prójimo? ¿Si no es el amor, es el odio, o en la otra polaridad de esos dos, la indiferencia?

2.2.1 La jerarquía en lo social

La Ley falla pues el Otro falla. Los referentes que cargan con la legitimidad y la legalidad deben mostrarse como completos, como inquebrantables, pero no lo son. El lugar que tome el Otro y el lugar de la ley son fundamentales ante los fenómenos violentos, pues lo simbólico da la base para el sostenimiento fraterno. La ley implica lugares, lo cual lleva a la función de la jerarquía, que implica un orden que, si bien violento por su organización, permite el sostenimiento de los lazos. Cuando esa organización se pone en juego, los fenómenos violentos aparecen, ya que la masa queda a la deriva y el otro se presenta en su condición de rival especular. Esto quiere decir que entre más en jaque se ponen las organizaciones culturales y sociales tradicionales, mayor la posibilidad de que se desaten masacres, genocidios, robos, etc. Cuando el otro aparece en su dimensión semejante, ya no atado a la jerarquía de una ley, la rivalidad tiene lugar para los enfrentamientos. El hecho de que la ley haya perdido su fuerza implica que las instancias que representan al Otro han ido perdiendo legitimidad, lo cual es fácil de ver en las construcciones sociales en épocas post industriales. Los lugares de la ley son otros y las relaciones pasan por diferentes engranajes que implican algún fracaso. ¿Hay que volver a los ordenamientos sostenidos en la tradición, regresando el poder a lugares arbitrarios y absolutos? ¿Quiere esto decir que es necesario volver a los totalitarismos políticos, dándole lugar a la tendencia al Uno?

Los cambios son necesarios, y más que eso, imposibles de detener. La modernidad ha dado lugar a la continua actualización, llamada progreso, de todos los caminos humanos. El arte, la ciencia, los analgésicos, todos han permanecido en constante cambio, en una férrea oposición a la tradición. No sólo se trata de lo transversal del deseo al humano, sino de lo singular de cada deseo y del tratamiento histórico que pueda ofrecer lo social para el goce. La época cambia y los discursos deben hacerlo, con lo cual la caída del Rey, la *Physis*, Dios, etc., implica nuevas formas de organización que, en medio de la disolución de lazos sostenidos en identificaciones respecto a los anteriores, debe dar lugar a nuevas formas discursivas. Claro está, éstas deben entenderse con la ciencia y el capital como guías, a la par que ubicarse respecto a la construcción del lazo como tal.

2.2.2 La imagen y la satisfacción autoerótica

La imposible existencia de una cultura sin violencia, pues el malestar es inmanente a la humanidad, implica que los caminos a seguir por el sujeto están ligados, a partir de la introducción simbólica, con la falta, y que la organización cultural causada tendrá que buscar los caminos para alcanzar su satisfacción. La reevaluación de las formas y senderos por los cuales pasa la conformación y el sostenimiento del lazo, implica un sujeto capaz de encontrar en el horizonte, siendo capaz de evaluar en medio de las idealizaciones propias de la constitución cultural, lo que los ordenamientos de su época son capaces de ofrecerle.

La responsabilidad a partir del acto se hace presente y, por la tanto, la acción del sujeto se entiende en el campo de lo ético ya que, a final de cuentas, toda acción implica un intento de satisfacción. Estos senderos se definen por la regulación discursiva y por las decisiones que toma el sujeto a partir de ella, junto al encuentro con el otro. La violencia se ubica como fundamental y fundante para toda la organización cultural, de un lado por la deuda simbólica, por el otro por la tensión agresiva producto de la identificación con el otro.

2.2.3 El cuerpo en la violencia

Sin cuerpo no hay sujeto, éste necesita de la apropiación de la carne, a la par que toda sensación y satisfacción sólo es posible en tanto hay un sistema nervioso que es capaz de relacionarse con lo externo. La tenencia del cuerpo no tiene que ver con el ser, con lo ontológico, sino con que hay una primera forma de propiedad. Pero el cuerpo no es sólo una imagen a ser apropiada, sino que es también lo orgánico que ha sido mortificado por lo simbólico y frente a lo cual se genera relación imaginaria.

La posesión del cuerpo implica que cada quien puede tener tan sólo uno y, por ende, no hay cómo poseer el cuerpo de nadie más, por más que se intente un dominio del otro, de su mente, de su esfuerzo o de su forma de gozar. La no-relación sexual es una muestra de ello. Ese intento de fundirse en uno, completándose bajo la figura de dos medias naranjas, es imposible pues el cuerpo es una tenencia imposible de compartir, por tanto, la satisfacción implica una cuestión netamente subjetiva en la cual puede ubicarse el otro en el horizonte, pero no como un pedazo perdido. El esfuerzo de las formas de amor implica ese intento de poseer al otro, de llevarlo a un lugar en el cual no haya separación.

La pregunta por el alma, en la tradición filosófica desde sus inicios, es muestra de esta relación de apropiación con cuerpo ya que permite ver que el sujeto no es su cuerpo, aunque se identifique con la *imago* de él. La noción de la separación entre el alma y el cuerpo está detrás del desajuste que cada cual siente, pues no es capaz de mandarlo, de regirlo a voluntad, sino que éste se verifica más allá de la captura imaginaria y simbólica. Ahora bien, si no se puede tener el cuerpo del otro, a pesar de que parezca más o menos así en las ensoñaciones de mentes capaces de separarse del cuerpo, en desdoblamientos místicos, lo que queda es servirse de él: “*Si el hombre sólo tiene un cuerpo, si no hay allí el Eros, es preciso algo para sostener los lazos que existen a pesar de todo.*” (Soler, 2001-2002, p.98). Lo que permite ese sostenimiento del lazo es la pulsión que, en su circuito, va hacia el otro, buscando encontrar allí el objeto que sea capaz de satisfacerlo.

2.2.4 Sobre el placer

En lo pulsional se juega el más allá, el campo del Otro al cual la pulsión va para contornear el objeto *a*, mientras que en lo auto-erótico está en juego el placer, lo que se mantiene dentro de la homeóstasis. El objeto auto-erótico es en el amor; está del lado del ego donde “...*situamos el amor, el objeto bueno (para mí), el Lust freudiano (el placer).*” (Ibíd., p.94). El amor se sitúa allí pues lo que busca es recuperar algo del sentimiento de sí puesto en el otro, el amor busca ser amado para sentirse completo ante la pérdida de libido que Freud muestra en el narcisismo; la búsqueda de completitud en el amor implica la vuelta de ir a lo propio para ir al otro, sacrificando así el sentimiento de sí. Ya que el amor está a un paso del odio, y el amor surge como un ir al otro a buscar lo resignado, el odio se entiende en la misma dinámica auto-erótica.

Las manifestaciones violentas que pueden ponerse del lado del odio no son impulsadas por lo pulsional, sino que están dentro de lo auto-erótico; es decir, en la violencia no se pone en juego el objeto *a*, por lo cual no hay una búsqueda de satisfacción pulsional. Se presenta el odio como un camino para garantizarse cierta satisfacción que no es pulsional, cierta satisfacción que se juega en la relación con el otro pero que no implica a la pulsión. Por lo tanto, la agresión no muestra a la pulsión, sino que pasa por la conformación del sujeto, por su apropiación del cuerpo y por el intento de apropiación del otro cuerpo, ya sea mediante su disolución como sujeto, dejando un cascarón, o el acabamiento.

2.2.5 Amor y odio

La cercanía entre el odio y el amor muestra una de las polaridades de la pulsión, pues éstas dos son distintas del interés y el desinterés y de lo externo y lo interno. Amor y odio, aunque son opuestos, dan cuenta de que hay interés en el otro, por lo tanto, muestran una relación. Cuando del amor se pasa al odio, la relación se sostiene, se continúa un vínculo, pues hay reconocimiento del otro. Esto es complejo, por ejemplo, en el caso de las guerras, ya que el odio implica que el reconocimiento del otro determina su exterminio, sea por el dominio del objeto, sea por los celos del suponerlo completo, sea por la instauración de un orden territorial, etc. Sin embargo, debe existir un límite dictado por lo simbólico. Este límite no es otro que las reglas de la guerra, pues en efecto las tiene. Siendo parte del entramado político, la guerra muestra que tiene determinaciones que le permiten llevar a cabo un enfrentamiento con cierto sentido, llevando a la articulación del reconocimiento del otro y de la competencia con él. Esto evita, lógicamente, el sin sentido de la destrucción por sí misma. El problema es cuando el exceso rompe con la ley y se transforma en ese sin sentido, en algo que está más allá del significante y se da en el empuje a un goce que pase por la destrucción del otro.

Los traumas de la humanidad muestran la falla al hacerlos entrar en el saber de la historia, en los saberes de las ciencias sociales y humanas también. El resultado de la toma del otro como objeto auto-erótico, yendo a su cuerpo, a lo real. La pérdida que se restaura tras ir al objeto, el menos que se devuelve en la falla de una satisfacción radical, no se presenta en lo auto-erótico. En el odio, como en el amor, está en juego lo narcisista, la imagen del otro como complemento de la propia, o la destrucción del otro en tanto “... *que es al propio ser a lo que se apunta en el partenaire; se apunta más allá de la imagen, se golpea a sí mismo en el otro.*” (Izcovich, 2013, p.41). El carácter tanático de la agresión está determinado por la imagen, por la construcción de ella y por el desmembramiento del cuerpo, llevándolo a la destrucción humana, en un intento de eliminarlo. No es vencer, sino atacar la imagen, atacar la completitud humana, acabar con el otro en tanto deseante.

El odio muestra un rasgo que implica que hay reconocimiento del otro, más no unión. El lazo se ve afectado por esto, pues a lo que se apunta es al lugar del cuerpo, al lugar de la existencia del otro, pero no en tanto hay una satisfacción que pase por allí, sino en tanto se ubica como una cuestión entre lo real y lo imaginario. El odio apunta al ser del otro, al reconocimiento del Ser-en-falta, instalándose en el desarreglo, es “... *lo que habita la hiancia de la relación, a saber el ser de goce sínthoma, con el autismo de los goces.*”

(Soler, 2016, p.22). En ese reconocimiento del otro también hay relación, por eso el paso del amor al odio se da de forma común, ante la aparición de la falta del otro, con la caída de las idealizaciones. El paso del amor sublimado de la fraternidad hacia el lugar del odio que antes acompañaba, implica a la ruptura, en la cual se reconoce al otro como gozante y se juega la proximidad. Esto quiere decir que el odio, que implica la eliminación del otro, funciona sólo en tanto hay reconocimiento de él, como sujeto, como gozante y como competencia. Lo que prosiga de allí en más depende de la pacificación simbólica y de su efectividad en el lazo.

2.3 El superyó

Ni la represión, ni el sofocamiento. Lo que impera, siendo heredero del complejo de Edipo al mismo tiempo que del ello, en la regulación de la agresión, es el Superyó: esto deja Freud, al final del *Malestar en la cultura*. La instancia que tomó cuerpo gracias a la conciencia moral y al sentimiento de culpa, siendo guardiana de la cultura, lo hizo gracias a la pulsión de muerte misma. En medio de la confusión del ideal y de la instancia que vigila, el desarrollo del superyó significó un camino que derivó en el masoquismo moral y en la agresión contra el yo, imponiendo la violencia como mecanismo de cumplimiento ante la necesaria renuncia pulsional.

El superyó aparece ligado a los eventos de violencia pues, al ser heredero del Edipo, está relacionado con la ley, con la castración, con lo simbólico. La torsión de la agresión hacia el interior implica que la organización se juega en lo superyóico, pues éste es el que vigila y castiga al yo, mostrando la falta de unidad del sujeto. Entre las paradojas de la instancia superyóica, Freud muestra que el superyó tiene que ver con el padre, aunque no es el padre, como remarca Geréz Ambertini en *Las voces del superyó*. La ley, en su importancia para la creación de lazos, muestra que una parte es lo que permite que se dé una masa, la identificación, mientras que otra parte implica lo horroroso de la agresión del padre primordial, en tanto no toda la ley es susceptible de ser simbolizada, quedando un resto real. Éste entra en juego por la falla en la pacificación, llevando a la búsqueda de sometimiento o la reacción violenta ante el líder.

La castración da lugar a la distancia entre el sujeto y *das Ding*, reforzando la imposibilidad, encendiendo el deseo. Esta imposibilidad se da en el más allá del principio del placer como fuente de todo principio moral, ante la entrada del *Nebenmensch*, pues la realidad está

determinada por *das Ding*. Así, el superyó se relaciona con el más allá en tanto esa primera realidad es el imperativo hacia el Bien Supremo, como Lacan lo expresará en el *Seminario XX*. No se trata sobre lo bueno y lo malo, sino sobre el irrecuperable Bien. El empuje del superyó implica su relación con la constitución de *das Ding*, pues es esa entrada del Otro la que determina la completitud, es decir, lo que se busca, como Freud lo vio desde el *Proyecto de psicología para neurólogos*, y terminó de dar cuenta en el *Malestar en la cultura*. Esta imposibilidad marca lo insaciable del superyó, pues no importa qué tan virtuoso o no sea alguien, la culpa por el incumplimiento de la demanda superyóica siempre hará presencia, pues de ella no se puede escapar ni se puede cumplir. La falta del Bien Supremo implica que no hay forma en la que el superyó sea satisfecho.

2.3.1 Las dos caras de la ley

El sentimiento del hijo frente al padre es ambivalente pues amor y odio se encuentran juntos hacia él en tanto es pacificador y terrible, al mismo tiempo. Son las dos caras de Dios en la biblia. En el antiguo testamento está el Dios vengativo, que ante la desobediencia no duda en castigar y que pide sacrificios más allá de toda posibilidad, como lo hizo con Abraham. El nuevo testamento, por otro lado, muestra al Dios del amor, que perdona, que es capaz de arropar bajo ese amor a todos sus hijos, prometiendo redención.

Ante el padre muerto, la faceta amorosa queda inscrita gracias a la identificación de los hermanos, dándole lugar a la pacificación de la Ley y a la identificación de unos y otros en el amor del padre muerto. Ya no se trata sobre un padre real, pues la amenaza de castración pasa a lo simbólico, siendo efectiva gracias a la muerte. Esa identificación lleva al *Ideal del yo*, el cual funciona para darle lugar al líder, permitiendo el lazo. La otra faceta, la del padre agresivo que amenaza con la castración, queda en el superyó, pues lo horroroso de la agresión no es inscrito. Lo que queda fuera vuelve. La castración se da en el orden del padre real, como exterior.

La ambivalencia frente al padre, entonces, tiene como consecuencia que los hermanos se identifiquen por el amor y se unan gracias a la culpa, ante lo que queda más allá por la privación. Sin la completitud posible, la competencia puede aparecer en cualquier momento entre semejantes, dándole al superyó, aparentemente, el lugar de cuidador del lazo, de la cultura, pues la renuncia exigida es estructural e imposible de recuperar. Ahora bien, Freud muestra que el superyó es producto de la torsión de la pulsión de muerte, que

es representante de la Ley, pero que su fuerza viene de lo pulsional, pues también es heredero del ello.

El más allá, caracterizado como pulsión de muerte, quiere decir que hay algo que no está en lo simbólico y que, por lo tanto, se ubica como real. La culpa anda por este sendero pues la agresión del superyó implica la necesidad de castigo, pero ¿ante qué crimen? Lo que está en el fondo es el asesinato del padre, acompañado de la falla de la Ley paterna, por ende, la aparición de la falta del Otro. El atravesamiento simbólico por parte de la ley busca organizar, pero ante esa falla del Otro, pues no hay garantía de porvenir y bienestar por el amor profesado, lo terrible hace aparición en la búsqueda de saldar la deuda simbólica, la cual es imposible de pagar. Esto es porque la entrada a lo humano da lugar al vaciamiento de goce, y el acceso queda mediado por la cadena significativa, por lo cual la pulsión, buscando satisfacción, debe ir más allá de ella.

2.3.2 El Bien Supremo

El gran problema de la deuda simbólica es que el superyó siempre cobra los intereses, pues es la marca del Otro, es la promesa de completitud y de aniquilamiento de lo pulsionante humano. La entrada a lo simbólico determina que con goce se ha pagado y con goce se seguirá pagando. No hay forma de acabar con la culpa pues el crimen es imposible de redimir. La búsqueda de castigo responde al intento de pagar ese crimen. La culpa no puede sino producir desdicha. Para el superyó no hay diferencia entre lo interno y lo externo²⁰, por lo que la necesidad de castigo puede corresponder no sólo al acto sino a la intención. Se trata de la imposibilidad, a cualquier nivel, de llegar a la satisfacción.

Esto representa el desfase marcado por Freud entre lo que espera el humano y lo que obtiene, pues nada está preparado en la existencia para que él sea feliz. No hay equivalencia entre lo bueno y el Bien Supremo, pues éste, que es hacia donde todo va, está prohibido por la Ley. Entonces, no importa lo bueno y lo malo ante la perspectiva del placer, sino que todo apunta hacia la recuperación del estado de completitud, apunta a la disminución hasta cero de los estímulos, por lo que el placer y el bien pueden andar por caminos contrarios.

²⁰ Freud, 1930 [1929], p.121

El superyó se relaciona con la imposibilidad, pues castiga no gozar; empuja hacia el goce. Ese empuje al goce responde a la culpa, pues, “*La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.*” (Lacan, 1959-1960, p.382). La diferencia entre el héroe trágico y el común es la relación con la muerte y el poder habitar la causa del deseo, poder saber sobre él. Antígona sabe sobre su deseo pues es capaz de saber sobre la causa. El hombre normal no puede saberlo pues le está prohibido, la renuncia es necesaria para su construcción en tanto humano, al igual que la deuda. Necesario en sentido lógico, pues no podría ser de otra manera. Siendo así, la culpa es constitutiva del humano; cada vez que éste cede en su deseo, cada vez que no alcanza su satisfacción radical, renunciando a su completitud, hay pérdida y debe haber pago, que es en goce. Esta deuda es cobrada por el superyó. La severidad de la consciencia moral implica la culpa, y la medición lleva a la renuncia, a la pérdida, al malestar.

Hay empuje al goce. El imperativo superyóico trata sobre ir al Bien Supremo, no sobre lo bueno o sobre lo malo, sino sobre lo que está más allá del principio del placer, lo que se ubica en la identidad de objeto y no en la huella. Ante la imposibilidad, el superyó se vuelve más intransigente, pide más y más, haciendo que no haya forma de cumplir. El santo que renuncia a satisfacerse y que se encuentra con requerimientos cada vez más crueles es muestra de eso. La satisfacción pulsional depende de la sublimación, de intentar llegar por otros lados a *das Ding*, pues ésta es inalcanzable: “*Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama goce.*”²¹, dice Lacan terminando el *Seminario VII*.

La intransigencia del imperativo superyóico puede tener dos resultados. Por un lado, está la necesidad de sometimiento, expresada en la búsqueda de un líder, lo cual se verifica en las masas. Este líder no ama a los que están debajo de él, sino que su narcicismo lo muestra como ideal ante el cual la masa se rinde. La sumisión implica delegar en él lo necesario para que la culpa no llegue, pues el desvalimiento humano necesita del destino, como fuerza superior, para tratar de alcanzar su completitud, su felicidad. Las ilusiones que recaen sobre los caudillos, los próceres, los dioses, resultan de la necesidad de aliviar la culpa. La otra salida es la sangrienta revolución ante el amo. Si no hay posibilidad de cumplir con lo que pide el superyó, por lo cual sólo se obtiene sufrimiento, lo mejor es destruir al líder para buscar una mejor sociedad, mediante un mejor mandatario, que, ése

²¹ Lacan, 1959-1960, p.383

sí, sepa cómo acabar con la insatisfacción de sus seguidores. El cambio de un amo por otro sobre el cual Lacan advirtió en el 68. Esto muestra el problema de la miseria psicológica de las masas, pues la falta de conductor da lugar a masas efímeras, poco organizadas, dispuestas, desde la época de Freud, a la ruptura.

2.3.3 La sociedad y el individuo

En principio, Freud planteó el malestar en la cultura como el enfrentamiento entre lo que quiere el individuo y lo que quiere la cultura. La creación de la cultura se da sólo en tanto hay renuncia a una satisfacción individual que sea radical, que por supuesto es mítica. Pero no es así porque el hombre lo quiera, sino porque lo necesita. En la cultura, la búsqueda está determinada por la felicidad, el intento de completitud radical, marcado por la imposibilidad ante la cual se encuentra la satisfacción pulsional en la que es necesario el otro, el cual se presenta de muchas formas. Ante la intención agresiva del sujeto, el superyó toma, desde las energías mismas de lo tanático, su lugar, para poder darle al hombre un alto en el camino de la disolución. El problema es que los requerimientos del superyó implican la satisfacción del sujeto, lo cual puede poner en riesgo a la cultura misma, ya que a lo que apunta la pulsión no es algo que se pueda compartir, sino que es algo privado, por tanto, es algo que no está en lo social para unir, sino que aparece para el sujeto, en medio de los celos y la envidia.

La cultura implica la dialéctica entre la unión y la desunión, la pulsión de vida y la pulsión de muerte; la primera está del lado de la pacificación, del ideal, mientras que la desunión se entiende bajo el imperativo del goce superyóico, que se presenta destructor. Éste pide lo imposible, el Bien Supremo, más allá del bien y del mal, dando lugar al redoblamiento de la exigencia, que termina en la desdicha. Hay miseria psicológica producto de la imposibilidad de cumplir. En este sentido Freud apunta al superyó como el mayor problema de la cultura, pues lleva a esa desdicha, al enfrentamiento entre las fuerzas de lo social y la satisfacción del sujeto. No importa qué tanto esfuerzo haya para satisfacer al superyó, nadie está libre de pecado, pues nadie es capaz de acallar los imperativos del superyó, imperativos de gozar, llevando a que el sujeto no pueda alcanzar su felicidad. Pero esto no es cuestión de incapacidad, es cuestión de estructura; el superyó se presenta como torsión de la pulsión de muerte. No importa la “buena consciencia” del sujeto, pues la inflexibilidad del superyó no es negociable, siempre aparece el castigo ante la imposibilidad de colmar lo que el superyó ordena.

Ahora bien, el enfrentamiento entre lo social y lo individual aparece pues el goce es individual, no se puede compartir, implica privar al otro, regular a partir de la satisfacción propia. La faceta agresiva del padre de la horda, que tenía todo para sí porque lo prohibía a los demás, es la del superyó que empuja al yo hacia el más allá de la barrera significativa, agobiándolo, amenazando su imagen, amenazándolo con su disolución. El superyó parece resguardar el lazo, mediante la introyección de la agresividad hacia el yo, mientras empuja al goce, cuestión que implica la desunión.

El mayor problema de la cultura se revela cuando al superyó no se le puede cumplir y cuando la necesidad de castigo se sustenta en una deuda impagable, pues “*sea dichoso o infeliz el sujeto encuentra siempre una razón para ser castigado por el destino.*” (Geréz Ambertini, 2007, p.183). La necesidad de castigo, que surge de la agresividad superyóica, de la falta de simbolización de lo real del padre, está presente para virtuosos y para pecadores, no importa la renuncia a los placeres de la vida, sino que la culpa se sostiene sobre la primera renuncia. Entre más virtuoso sea un sujeto, mayor será la severidad de la consciencia moral y el superyó, “*saldo errante de la ley edípica*” (Ibíd., 161), cobrará la imposibilidad de la causa del deseo.

El mal del rebajamiento moral, entonces, es cuestión de agresividad, mostrando el carácter mortífero de la relación al semejante. Esta agresividad aparece como intención, mientras que la agresión como acto y, en tanto ambos se dan como fenómenos de lo que Freud llamó mal en *Psicología de las masas* y Lacan ubicó en el *Seminario VII* a nivel de *das Ding*, son expresiones de la violencia, de la cualidad y el acto. El mal se da por cuanto hay un empuje hacia el goce, que, de ser incumplido, puede ser mortífero. Claro está que siempre es incumplido, pues el superyó nunca se satisface. Es por esto que el superyó es marcado como el mayor problema de la cultura, pues está en la raíz del malestar, entre lo social y lo individual, siempre exigiendo más, pero determinado por la imposibilidad. Aunque se trata del padre, de nuevo, no es el padre. El superyó está marcado por lo estructural, pues la culpa está en tanto hay imposibilidad, no por la prohibición. Producto de la estructura, con el peso de lo que no se inscribe, toda realidad está atravesada por ir hacia la completitud. Romper con la masa es necesario para el goce, pues implica no cumplir con la renuncia, buscar cómo bordear la prohibición; es decir, transgredir. La satisfacción, por ende, implica la transgresión, ir al campo del goce. El problema es la desunión por el acceso al goce, pues el semejante se presenta como rival ante la obtención de objetos y el superyó demanda la satisfacción radical, que implica, al ver al otro completo,

el odio que lleva a su destrucción. Pero nada de eso podrá completar, haciendo del malestar humano una cuestión que se da en su constitución misma.

3. Globalización y neoliberalismo

“Esta percepción novedosa y molesta de que “las cosas se van de las manos” es la que se expresa (con escasos beneficios para la claridad intelectual) en el concepto, ahora en boga, de *globalización*. En su significado más profundo, la idea expresa el carácter indeterminado, ingobernable y autopropulsado de los asuntos mundiales; la ausencia de un centro, una oficina de control, un directorio, una gerencia general.”

(Bauman, 1998, p.67)

El sujeto no se da como producto de una forma cronológica de relaciones, en las cuales el infante pasa por etapas orgánicas determinadas, alineadas, hasta convertirse en un ser capaz de comportarse bajo ciertos estándares en lo social. No hay un ajuste, y de eso se trata todo. La forma en la que el sujeto deviene depende del lenguaje, pero una vez más, el lenguaje es condición de toda existencia humana, por lo cual el sujeto queda barrado en tanto producto de la operación, dejando como residuo el objeto *a*. Esa existencia implica las huellas del Otro primordial, y una construcción a partir del otro, que es quien muestra el mundo. El sujeto es producto de su entorno, de manera desarreglada, pues las distintas épocas tienen distintas formas de producción de subjetividad.

Saber si la cultura actual es similar, de alguna manera, a la cultura sobre la cual Freud escribía, es de suma importancia en tanto los aportes freudianos pueden depender meramente del contexto, lo cual implicaría que el psicoanálisis no apuntaría a algo estructural. Si las dos épocas muestran humanidades diametralmente opuestas, el psicoanálisis no tendría nada que decir sobre los fenómenos que se presentan hoy en día, pues ha hablado sobre las formas de producción de la época de su desarrollo, igual que Lacan habló de las de la suya. Si el psicoanálisis tiene algo que decir, entonces, las épocas deben guardar similitudes que permitan traer la arista del estudio del sujeto del inconsciente a colación, más allá del avance técnico y tecnológico, es decir, debería encontrarse algo que responde a la estructura, a la organización del ser humano en tanto

tal, más allá del contexto que genere las formas y los caminos en los cuales se regula la falta y el placer.

El concepto que encierra *La modernidad líquida*, en la línea del sociólogo Zygmunt Bauman, es de gran apoyo en este caso para dar cuenta de nuestra cultura en tanto en el desarrollo marca un punto de separación capaz de dar lugar a lo que ha cambiado en los social desde la Revolución Industrial. El contexto histórico no puede determinarse por fechas exactas ya que la historia implica un devenir constante, por lo que todo proceso histórico se sostiene en varias causas, aunque la elección de una fecha específica pone en juego un evento determinante que permite al humano intentar hacer a espacio y tiempo susceptibles de objetivación, por ende, de estudio.

3.1 Cristianismo y mercantilismo

No sólo se dice cultura en tanto hay una separación de las formas animales, sino también se dice sobre las formas en las cuales el ser humano es capaz de buscar su satisfacción. Hallar esto en Freud es cuestión de leer bien, lo cual lleva a la vuelta a su obra hecha por Lacan. Éste nos dice que regula el discurso son las formas de goce; es una operación en lo real, es una forma de acceder al placer que está regulada por lo social, gracias a lo simbólico. La época contemporánea ha sido construida a partir de varios hechos, llevando hacia una formación discursiva particular. Sin duda el primer momento es el que se determina a partir del *cogito* cartesiano, pues "*La emergencia del sujeto de la ciencia y del discurso de la ciencia como lazo social abre una posibilidad radicalmente diferente de tratar a los sujetos: bajo el modo de la universalidad.*" (Chaumon, 2013, p.167). La universalización sostiene al humano como objeto, como una cuestión dependiente de la cuantificación que, en un intento de conocimiento, objetiva todo para poder estudiarlo, dejando de lado la subjetividad.

Históricamente, el inicio de la modernidad como tal, muestra la puesta en juego de todas las ideas renacentistas y de la Ilustración, llegando a su culmen en la Revolución Francesa de 1789. Los burgueses lograban llegar al poder, trayendo de la mano las consignas de libertad, igualdad y fraternidad. El declive del Antiguo régimen inicia y los adinerados, la clase social mejor educada gracias a los ingresos producidos por el mercantilismo, logra adjudicarse el control sobre las nacientes repúblicas. La etapa de explotación de los recursos entra en rigor y todo occidente comienza a regirse por el capital y, con la herencia

romana de Constantino, por el cristianismo como determinante de valores, en medio de la salida de la época oscura ara occidente.

Estos dos factores pasan a determinar el camino de la cultura occidental, a pesar de parecer opuestos e irreconciliables en principio, pues la Ilustración ayudó al cambio del teocentrismo por antropocentrismo, determinado por el sujeto de la razón. Los valores cristianos y mercantiles se ubicaron en la coyuntura de lo que llamamos modernidad, determinando la línea entre lo bueno y lo malo y, por ende, imponiendo los distintos paradigmas para la creación de metas. El ideal ilustrado se hace presente, encumbrando a la libertad como el valor más elevado, aquel a perseguir pues, en últimas, un ser libre y un ser educado son lo mismo. Esa libertad tan sólo es posible gracias al sometimiento a las leyes, a la sociedad, cuestión clara en tanto la sociedad es tan humana como la pregunta por la existencia, aunada a que su “...*liberación consiste en librarse de las fuerzas físicas ciegas e irracionales; [lo cual] consigue oponiéndoles la enorme e inteligente fuerza de la sociedad, bajo cuya protección [el individuo] se ampara.*” (Como se cita en Bauman, 2000, p.25).

El sometimiento es necesario a la sociedad, caracterizándose por los valores cristianos y capitalistas, sostenidos en la necesidad de un guía por los imperativos superyóicos, pues la masa busca un líder que sea capaz de llevar hacia la felicidad. El sometimiento a la figura eclesiástica, o al rey quien era elegido por designio divino, muestra a Dios como la fuerza del destino, la fuerza que es capaz de ayudar al desamparado humano, de ajustar cuentas y de hacerse cargo de aquellos que se resistan a pecar contra el otro, sometiendo su cuerpo, por la promesa de la completitud, esa satisfacción radical, en un más allá, en una vida después de la muerte. La coyuntura se empieza a esbozar con el paso del deber divino al deber humano, con el paso de una moral dictada por los poderes sobrenaturales a una moral que debe partir del raciocinio propio. Esto marca que el deber ya no viene de una obligación externa, sino de un deber interno, el cual implica querer el deber, llegar a él no porque un poder superior lo dicta, sino en tanto es lo más deseable en una época de razón. Se da el sometimiento bajo quienes rigen los destinos y, por ende, el discurso cultural gira en torno a quienes imponen los valores.

Con el inicio de la industrialización europea los discursos de inicio de la modernidad pasan por lo que Bauman denomina “capitalismo pesado”. La fuerza de producción para la cultura estaba determinada por el proletariado, quienes eran mano de obra que producían

usufructo para la burguesía. Así, la cultura del siglo XIX y principios del XX, está marcada por el orden absoluto en el mundo en donde “...*no hay espacio para actos inútiles o sin propósito. Y, lo que es más, en ese mundo ningún acto inútil se consideraría un propósito. Para ser reconocido, debe servir a la conservación y perpetuación del todo ordenado.*” (Bauman, 2000, p.61). Esto lleva a la necesidad de un Otro superpoderoso que sea capaz de no dejar nada al azar, lo cual es consistente con el papel de Dios o del capital pesado como entes ordenadores absolutos. Entonces “*Como lo descubrió Marx, las ideas de las clases dominantes tienden a ser las ideas dominantes.*” (Ibíd., p.61), por lo cual todo el discurso se marca por quienes tenían el poder: los grandes capitalistas y los monarcas eclesiásticos. Esto último, de hecho, es la característica principal del medioevo. Estos dos factores entran en juego pues, junto al discurso científico, ponen en el horizonte el conocimiento absoluto y, por lo tanto, la satisfacción radical. La religión, más allá de la lucha entre fe y razón, no puede sino sumirse bajo la influencia de la ciencia y, de la misma manera, dar lugar a esa satisfacción radical y al conocimiento absoluto, pero en un más allá prometido. Esto implica que las distintas fuerzas gobernantes entran en juego para determinar los paradigmas culturales.

La diferencia entre la cultura occidental y la oriental radica en no estar de acuerdo con los valores cristianos o los valores capitalistas. Las religiones orientales se sostienen en valores distintos, enraizados en una concepción de la totalidad diferente, mientras que el comunismo “...*sólo deseaba limpiar el modelo fordista de su suciedad (no imperfecciones), de ese maligno caos generado por el mercado que obstaculizaba una victoria total sobre los accidentes y las contingencias y que impedía una adhesión total a la planificación racional.*” (Bauman, 2000, p.63). Por lo tanto, al hablar de la cultura occidental se marca que el comunismo y la no práctica total del cristianismo heredado de Roma, el papal y también el protestante, marca una línea clara que, además, se vuelve tangible con la guerra fría y el telón de acero, a nivel económico. Es importante marcar esto pues los procesos colonizadores determinan una expansión cultural que, junto a las reglas del capital y del cristianismo, han logrado generar una cultura muy particular, más allá de la existencia de países e idiomas distintos, ya que permite la ilusión de la integración en la gran globalización, eliminando así, gracias al mercado y a la religión, las diferencias entre los pueblos. Entonces, hay una vía para entender la exclusión, en especial sobre quienes no comparten la religión y el sistema ideológico de occidente. Puede que ateos, agnósticos o anarquistas no sean vistos con buenos ojos, pero la entrada del islam como peligro ante

los ideales cristianos, y del comunismo ante los ideales capitalistas, marcan el sesgo de aquello que la cultura occidental se empeña con más esfuerzo por mantener al margen, expulsar y criminalizar, pues son esos valores los que laten en el centro mismo de la cultura globalizada occidental. Surge así la idea de terrorismo como una afrenta absoluta.

3.1.1 El lugar del otro

El capitalismo, como forma económica por defecto en occidente a partir de la Guerra Fría, toma un lugar preponderante en la organización discursiva, principalmente, por la forma en la cual es capaz de organizar lo social. La forma de operación del capitalismo es rescatada en Freud en el *Malestar en la cultura*, en medio de la discusión sobre el amor al prójimo y al enemigo. Bien remarca Freud que en el humano se encuentra una disposición contraria al esfuerzo de amar al prójimo, por lo cual “*sería injusto reprochar a la cultura su propósito de excluir la lucha y la competencia del quehacer humano. Ellas son sin duda indispensables, pero la condición de oponente no coincide con la de enemigo...*” (Freud, 1929 [1930], p.109). La competencia es intrínseca al humano, pues la configuración especular lleva a que la agresividad se sustente en la competencia, pero el enemigo no es lo mismo que el oponente. Pasar del oponente al enemigo implica que el otro se ubica en un lugar distinto. Ese cambio de oponente a enemigo implica cambios en dos cosas: por un lado, el papel del otro; por el otro, la forma en la cual se da la segregación.

Freud marca cuál es el lugar que puede tomar el otro, pues puede ser un auxiliador, un objeto o una amenaza. Ante la competencia que se marca en la cultura, es claro que el lugar que ocupa el otro es el de rival, lo cual no implica su exterminio. En la crítica a la razón psicológica de porqué el comunismo no funciona, Freud remarca que, más allá de la distribución de los bienes, hay otra cosa que permite que siga existiendo la rivalidad: el acceso al objeto. Ahora bien, la propiedad privada no es la causa de la agresión, sino que la agresión se asienta en esa lucha por los objetos. Es decir que, en épocas capitalistas, la propiedad privada funciona como anclaje de la lucha por el objeto. Este objeto no es más que un *gadget*, pero en medio del discurso capitalista, el circuito cerrado de la producción permite que el intercambio entre objetos ofrezca la ilusión de la obturación, ofreciendo una completitud ilusoria.

El resorte de la rivalidad permite que la agresión se lleve al extremo, en medio de un goce autista con los objetos en el cual siempre es necesario otro, pues es la promesa de que el objeto ofrece la completitud por sí mismo. El consumo, por tanto, se encuentra del lado de

un goce que implica la ruptura del lazo. Ahora bien, en medio de la globalización, el otro ya no aparece en el espectro de la misma manera, lo cual es diferente de lo enunciado por Freud. Más allá de que pueda ser en efecto enemigo y que sea de hecho oponente, también es objeto para eliminar, es objeto de consumo. El neoliberalismo, como máquina significante, hace que todo sea reducido a un objeto de consumo, eliminando la voluntad del otro, eliminando su palabra, eliminando su decir, para darle lugar sólo a la posibilidad de ser consumido. Así, todo humano es puesto en el lugar de resto, en el cual existe para ser consumido.

La dicotomía entre la seguridad y la libertad, que aparece por el mito paterno y gracias a que la instauración de cultura permitiría enfrentar e intentar dominar a la naturaleza parece llevar a que la cultura misma implica que la libertad, si por libertad asumo que una satisfacción radical se atiene a ella, está comprometida por la formación cultural misma. Por esto Freud dice que “...*llegaremos a familiarizarnos con la idea de que hay dificultades inherentes a la esencia de la cultura y que ningún ensayo de reforma podrá salvar.*” (Freud, 1929 [1930], p. 112). Ahora bien, ante esto dice Freud que estamos preparados. La satisfacción radical, el acceso a *das Ding* es imposible por estructura, ningún ensayo de reforma cambiará eso; pero está la satisfacción pulsional, algo del goce perdido vuelve, que, si no todo, algo se recupera en la pérdida del circuito pulsional, gracias al *goal*. Frente a lo que no hay preparación es algo más, es la miseria psicológica de las masas, caracterizada por una ligazón social dada principalmente por identificación y con un conductor insuficiente en su significación con la masa.

Lo anterior lleva a pensar en una descripción del capitalismo y de las masas que lo caracterizan, lo cual lleva a una organización que, si bien no se muestra como hoy en día, ya permitía una lectura sobre los problemas de lazo que implicaba. Una sociedad compuesta por individuos con crecientes problemas para generar lazo, sustentados sólo en una evocación de lo privado del goce que pueden contabilizar; esto es, una sociedad compuesta por compradores y no por ciudadanos, en la cual no hay articulación de la diferencia sino la privacidad del centro comercial. Estas masas carecen de conductor, de líder, y no son guiadas claramente, lo cual las deja en un desamparo que intenta solucionarse mediante el consumo, mediante el cambio constante de objeto que intente obturar el vacío. La miseria psicológica de las masas implica unos lazos frágiles que, gracias a esa fragilidad, están más dispuestos a dar lugar a la competencia, a la rivalidad, pues no hay un conductor capaz de unificar, de pacificar.

Lo que Freud ofrece en el apartado V del *Malestar de la cultura* lleva hasta el lugar del oponente, de la mano con cómo el Otro aparece como legislador, haciendo que no haya necesidad de exterminar al otro en la rivalidad. Cuando la rivalidad aparece en su máxima expresión, cuando aparece el empuje de la erradicación del otro, es porque la rivalidad entra en los celos, en la destrucción. Esto implica una falla del Otro, de su ley, pues no hay pacificación ante la agresividad, sino que hay un exceso.

Esta parece una primera forma de cambio respecto a lo que Freud marca. Si bien, lo humano es estructural, de la época de Freud a la actual, cambios se han presentado. Estos cambios no implican grandes diferencias necesariamente, pues la modernidad es la época del empuje de la Ilustración y del liberalismo económico, más si existe una diferenciación dentro del capitalismo mismo, producto de la globalización. La fortaleza del capital, de lo descrito por Marx, muestra que el Mercado se erigía como Otro capaz de imponer las reglas, de separar, lo cual lograba de la mejor manera con la división del trabajo, por cuanto propietarios de los medios de producción y proletariado eran cosas distintas. Cabe preguntarse si el lugar del Otro en época de Freud era el mismo, ante lo cual las Guerras mundiales son ejemplarizantes. La fortaleza de los estados, los totalitarismos, entraron en lucha bajo una idea de patria, en contra de la idea de libre mercado impuesta por los EE.UU. Por eso Freud, terminando el apartado V de *El Malestar en la cultura*, hace la pequeña referencia a cómo funciona EE.UU., relacionándolo con la miseria psicológica de las masas. Lo que se veía en el horizonte era la imposición del mercado como regulador, y no del estado.

Entonces, estructuralmente, el sujeto se las tiene que ver con la pérdida, pero es distinto hacerlo a partir de una existencia legislativa fuerte, en la cual la identificación entre los connacionales era clara y, además, había un líder en el canciller alemán, por ejemplo. La idea norteamericana, si bien tenía en el presidente su voz de mando, mostraba que lo que estaba detrás era el interés económico, haciendo del presidente la fachada de ese interés. Las masas del estado mostraban organización, pues la segregación también estaba en la identificación en tanto los otros países era enemigo común. Con la victoria norteamericana en la Segunda Guerra Mundial, esa idea de estado se vio disminuida por la ayuda del capital, haciendo que la internacionalización del capital permitiera resignificar a los sobrevivientes de los países en reconstrucción. Ante la falla del estado, lo que permitió a los perdedores sobrevivir, fue el capital, expresado en el Plan Marshall para la República Federal Alemana, por ejemplo. Entonces, el cambio que se manifiesta de Freud a lo

presente no pasa por el capitalismo como tal, sino por la transnacionalidad capital, la cual hace del estado, de las leyes del estado, insuficientes ante el desamparo humano. Así, el capital se muestra como lo que permite completitud, haciendo de la globalización el Otro capaz de legislar, el cual reduce todo a objeto de explotación, dispuesto a la venta desde que los recursos económicos sean suficientes.

3.1.2 Capitalismo liviano

La globalización lleva a que el capitalismo ya no se sostenga como pesado, haciendo que el mercado tenga un asentamiento, sino que el desarraigo de una tierra, la falta de presencia legisladora como tal, hace que el capital se escape, dando lugar a la transnacionalización económica. Nuestra cultura se sostiene sobre el “capitalismo liviano”, es decir, sobre una ausencia de ese Otro organizador absoluto ya que, a pesar que el capitalismo sigue mandando junto al cristianismo, sus formas han modificado los paradigmas, dándole lugar a la evanescencia del capital, haciendo de éste, el capital, el regidor que escapa a regulaciones. No hay Otro del estado, de la ciencia, de Dios, que sea capaz de regular el capital. Al contrario, la globalización, que ha llevado lo pesado del capitalismo hacia lo líquido, se encarga de generar las reglas, imponiendo su discurso. El sujeto se encuentra con el empuje hacia una individualización, generada por una maquinaria que lo reduce a objeto que puede ser consumido, a un objeto que es reemplazado al agotarse. Es esto lo que lleva a una dificultad creciente para generar comunidades y llegar a los espacios públicos, esto lleva hacia la miseria psicológica de las masas. El humano se ve reducido al ámbito de lo privado, al lugar de la solución individual, impidiéndole generar problemas comunes, por lo tanto, impidiéndole producir más que para el consumo. Esto se expresa en la generación de comunidades cada vez más pequeñas, que son capaces de reunirse alrededor de cuestiones efímeras, pero, ante la falta de conductor, incapaces de lograr sostenimiento en el tiempo. La sociedad del trabajo para el bienestar social ha cambiado por la sociedad del trabajo para el bienestar individual. La tecnología ha jugado un papel determinante en este aspecto, pues ha sido capaz de generar la creencia en la completitud basado en los *gadgets*.

Ahora bien, mientras la guerra fría determinó una línea clara entre los valores occidentales y orientales, por supuesto marcados por la Europa occidental y la oriental, las dos guerras mundiales marcaron el devenir de la cultura en tanto crearon otros caminos para solventar las crisis de las guerras. Un resultado claro fue la alianza de la democracia junto con el

liberalismo, representado por el capitalismo. Robert Danny Dufour nombra a esta alianza como “democracia de masas”²². Ésta, junto a los medios de producción y los medios de comunicación, generan una sociedad temerosa de las amenazas, siempre inminentes, de exterminio total. Producto de esta democracia, nos dice el filósofo francés, el humano está llevado hacia una *estupidización* en la cual siempre necesita un manual que le indique cómo hacer las cosas ya que, de lo contrario, se verá perdido ante la infinidad de posibles respuestas y se liberará de la responsabilidad de sus actos, imputándose los siempre a la ausencia de directrices claras. Esto quiere decir que, ante la ausencia de un gran Otro que ordene, el sujeto se encuentra con la falta de sostén, viéndose imposibilitado ante la responsabilidad de sus actos, por lo cual, incluso para vivir, necesita una guía. Ante la caída de legislaciones claras, no hay directrices suficientes, pues el problema no es cumplir con lo esperado, cumplir con el papel que determina la sociedad; el problema es que, al ser todo objeto listo para el consumo, el poder adquisitivo es el que determina las directrices a seguir.

3.1.3 Los lugares del Otro

La antigüedad, en la cual los griegos aparecen de forma paradigmática, muestra a la naturaleza como aquello en lo cual se quiere encontrar el humano, las causas que Aristóteles lleva a la *Techné* y a las *Physis*. Entre estas dos, el humano trataba de encajar aquello a lo cual todo pertenece. La edad media dio un vuelco hacia Dios como mediador absoluto y sus manifestaciones, llegamos a desarrollos como el panteísmo de Spinoza, según el cual todos pertenecemos a una Substancia, que no es otra que el mismo Dios. La modernidad da otros pasos más en la república, ubicando al ser humano como sujeto del Estado y, más allá, al ser humano como sujeto del mercado, en tanto el neoliberalismo empieza a tomar, tras la guerra fría, el papel de regulador. Como lo expone Dufour, en *Locura y democracia*:

Considere usted a Descartes en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*: cuando me pregunto a mí mismo no puedo conocer más que una cosa, “que dependo de un ser diferente de mí”; una sustancia infinita a la que Descartes da el nombre de Dios. Basta un apresurado análisis de los modos de referencia

²² Dufour, 1996.

que presenta la historia humana, para percatarse de que el "yo" era un sujeto *en cuanto* referido a la *Physis* o al Dios único o al Rey o a la República, es decir, al Pueblo. En el siglo XX también tuvimos al héroe proletario que se refería al Padrecito de los pueblos, o incluso el apuesto ario, sujeto del Reich. De esta manera se han constituido imperios, Estados y mundos. En cada ocasión con derroche de sangre y de lágrimas, a veces amén de ciertos salvajismos memorables, ya que así es como se pagan las pequeñas y grandes euforias provocadas por la llegada de tal o cual sujeto. En el corazón de cada sistema de pensamiento, de cada forma de trabajar, de construir, de habitar, de consumir... se encuentra el rastro de la definición de "yo" que cada uno de esos mundos intentó promover. Si usted desmenuza cada época, descubrirá una locura, convertida en certeza, que sostiene la definición precisa de este "yo".²³

Lo anterior sale de la charla entre Logos y Sogol, cuando el segundo intenta explicar al primero la forma que permite al yo, históricamente, su fundamento. El cambio de Otro se hace siempre presente, pero se mantiene, produciendo sujetos neuróticos. La gran tesis de Dufour, que es Sogol y Logos, pero más de Sogol que del otro es la tesis, aunque no el recorrido, es que en un mundo de autorreferencialidad, en un mundo de ausencia de institución que represente al Otro, los sujetos dejarán de ser neuróticos para volverse psicóticos, por una incapacidad producida por la democracia de masas que individualiza y rompe los lazos. Esta tesis lleva a un lugar muy complejo, por lo cual, no en vano, toma a Rousseau. Esto implica una suerte de desborde de la realidad respecto del sujeto.

El paso de la neurosis a la psicosis no implica un cambio de estructura a nivel de la clínica psicoanalítica. Más bien se trata de momentos de incapacidad producidos por la falta de un referente al cual el sujeto pueda atenerse. Con la pérdida de instituciones que marquen las prohibiciones, dándole lugar a la afirmación del Otro de la globalización, toda relación va viéndose reducida al intercambio de objetos, los cuales son los que pueden satisfacer. En este sentido, esos objetos son los que tienen el saber sobre la vida, pues la solución está determinada por el acceso al libre mercado, por la regulación propia del agotamiento. Esto, a nivel discursivo, muestra la insuficiencia del sujeto para dar cuenta de un saber

²³ Dufour, 1996, p.28.

propio, por lo cual su fundamento siempre depende de Otro que sostenga los significantes a partir de los cuales el yo se construye. Así, el sujeto de la globalización está presto a ubicar entre los objetos, aquel que le sirva en el momento, que le enseñe a ser madre, que le enseñe a cocinar un huevo o le diga sobre cómo empezar a conocerse a sí mismo. Fenómenos como el coaching, por ejemplo, muestran un sujeto que necesita quién le diga cómo hacer lo que antes se hacía con base en un conocimiento generalizado. Manuales para dar de comer a los bebés, para relacionarse con otros, para conseguir trabajo, etc., son muestra de la ausencia de directrices y de la derivación, en medio de la angustia, hacia expertos en cada tema. Esto, más adelante, cobrará relevancia ante el *narcinismo*, desarrollado por Colette Soler.

3.1.4 Exclusión y segregación

Las reivindicaciones sociales parecen hacerse distantes por la miseria psicológica de las masas, pues cualquier movimiento se ve atravesado por lo efímero. Ahora bien, contrario a este parecer, las reivindicaciones se legitiman en pequeños grupos, permitiendo que los excluidos tengan más fuerza, intentando sacudir las estructuras sociales. Esto, por supuesto, por la emergencia de un discurso sobre la violencia, pues sólo desde allí se ha podido ubicar la exclusión. Es posible afirmar que todo esto se da gracias a los Derechos Humanos, pues la libertad y la dignidad humana, de la mano con los derechos individuales y la equidad, son las banderas de los distintos movimientos, haciendo que estos, en teoría, vayan hacia lo mismo: un progreso cultural que dé cabida a todos. Cabe preguntarse qué pasa, pues la segregación es constituyente y, como ha mostrado Freud, permite que haya unión e identificación para algunas masas. Es por esto, por este enfrentamiento a la segregación, que los grupos son pequeños, pues su reducido número permite lograr ubicar lazos más fuertes.

Exclusión y segregación no son lo mismo, y eso es importante. La cuestión pasa por una segregación como forma en la cual se entiende lo exterior, se le da un lugar, el cual ocupa desde su diferencia. La exclusión parece ubicarse más del lado de la falta de reconocimiento, haciendo que la diferencia quede eliminada de tajo. Así, la segregación hace parte de la constitución subjetiva, pues la ubicación de lo interno y lo externo es necesaria, mientras que la exclusión responde a un fenómeno de expulsión y negación. Mientras que la segregación permite entender al otro diferente, saberlo distinto, lo cual permite hacer comunidad, la exclusión implica generar espacios vacíos, espacios que no

necesitan significarse pues no hay encuentro con lo diferente, no hay articulación política, por lo tanto.

Como dice Lacan en el *Seminario XVII*, no hay comunidad que no sea de la segregación, por lo que ésta es fundamental en la construcción del lazo y es solidaria con las dinámicas de lo social, no provocando ruptura, sino permitiendo, en consonancia con *Psicología de las masas*, que surja identificación, que se logre la unión. El problema se presenta a raíz de la exclusión, pues ante la creciente pérdida de referentes del Otro, la individualización lleva a que la exclusión se ubique como forma de lidiar con la diferencia. Esto se ve en que al otro no se le reconoce, no hay amor u odio, sino que se le desplaza, se le expulsa o, si ya es extranjero, se le niega la entrada. La indiferencia implica una imposibilidad frente al otro, que, si bien no lleva a su exterminio necesariamente, si implica que niega su aparición y puede llegar a ese exterminio como forma de hacer desaparecer la diferencia. La exclusión forma parte de la regulación social, haciendo que la interacción disminuya, de la mano con la individualización, y que la diferencia no sea tramitada de alguna otra manera. Los alambres de púas, las cercas eléctricas, los muros, todo esto y más, forman parte del andamiaje de la exclusión que está a la sombra de la defensa de la propiedad privada, de la *Sicherheit* respecto a lo que me pertenece, mi cuerpo y mis objetos, y a la defensa de éstos que debe hacer el mercado pues, ante la ausencia de Estado o Dios, sólo la propiedad privada, como posesión necesaria, implica un cuidado urgente.

3.1.5 De líder de la masa al ejemplo

Los tiempos en los que las masas eran dirigidas, lo cual implicaba grandes movimientos sociales, como los económicos, impulsados por la clase obrera, o políticos, por el pueblo, parecen más una excepción ante la proliferación de muchos pequeños grupos que buscan reivindicaciones, fallando al articularlas entre sí. Hoy en día son satanizados por llevar hacia la destrucción del progreso necesario que promete satisfacción para aquel que lo merezca y explotación para aquel que no quiera salir de pobre, pues ser pobre es una posibilidad individual, no un problema común. El progreso, como signifiante principal, presenta obstáculo a la unión, pues progresa quien lo hace sólo, más allá de servirse de otros con fines de explotación. Si para el avance económico es necesario devastar, pues que así sea. El fundamento es, por supuesto, la generación de cierto tipo específico de riqueza que permite esa devastación. Pero es obvio que la legitimidad de las formas de creación de riqueza sólo se sostiene en cómo se procura lugar por las ideas dominantes

y, si quienes dominan lo hacen en nombre de la riqueza en metales o virtual (como las acciones en el campo bursátil o las criptomonedas), su altruismo determina que la única forma de gozar es a través de esos mismos medios y teniendo en cuenta sólo esas formas.

Por eso las conformaciones de dominados no son sostenibles, pues atentan contra el objeto buscado por todos y, principalmente, por el camino escogido. Las preocupaciones propias de la masa son reducidas a las del individuo y, aunque el descontento es común, no hay en él ninguna forma de identificación que permita unir a unos y otros. Si alguien tiene un problema debe buscar los medios propios para solucionarlo, de lo contrario es enteramente su culpa. Entonces no importa examinar cualquier camino alternativo sino seguir el mandato superyóico del goce, y el goce está prometido al final del camino del discurso mercantil.

La fractura de lo público, que se puede entender como la falta de masa, implica que los lugares marcados por Freud, para la identificación, han cambiado. El lugar del líder ha cambiado. Bauman ubica este cambio en el paso al ejemplo, el cual se ajusta a las formas del mercado. El ejemplo, al igual que el líder en su momento, se sostiene como sujeto narcisista, pues toda su atención está enfocada en él mismo. Estos ejemplos funcionan desde un lugar en el que no hay un orden con ellos a la cabeza, sino que se les muestra como exitosos, en el juego del que es famoso por ser famoso. Los *Reality shows* muestran el lugar del ejemplo, el cual indica qué estándares deben seguirse, qué caminos hay que tomar, para la felicidad. La caída del referente simbólico no implica su desaparición para la masa, sino que se ve llevado a la regularización de los caminos de goce. Esto refuerza el pensamiento sobre “el querer es poder”. Si alguien ha logrado ser rico, ser exitoso, poder derrochar (sí, todo de la mano), es porque ha querido, ha aprovechado las herramientas que estaban a su alcance y que están al alcance de cualquiera.

El cambio del líder por el ejemplo, muestra no sólo la individualización, sino la competencia por ser ese, pues el querer es poder. Las masas que persiguen estos ejemplos se encuentran, precisamente, con la miseria psicológica, haciendo que el ejemplo se ubique en el lugar del líder, pero sin que haya nada más que la identificación como factor de unión entre esas masas que, uno a uno, consumen para llegar a ser como aquello que es encumbrado y puesto como el deber ser.

3.1.6 Las masas del capitalismo

La identificación del sujeto al otro, y al líder, marca la dificultad del narcisismo, precisamente. Si se da una exaltación de la imagen, y cada quién intenta imponer la propia, la cuestión narcisista determinará una dificultad en la masa, por cuanto el sentimiento de sí no se sacrificará por el líder. Si la masa necesita de un líder que sirva como objeto con el cual la masa se identifique, los componentes de la masa deben poder resignar su amor propio para investir al objeto. En medio de una sociedad como la actual esto no sucede, pues todos se oponen a la resignación de la libido narcisista en favor del objeto, haciendo que el ejemplo, que la ausencia de conductor, quede como una cuestión de amor a la imagen propia y exaltación en pro de ocupar el lugar deseado.

Esto nos lleva a las efímeras masas que existen. Desde los grandes festivales, hasta los estadios de fútbol, las masas se muestran efímeras por su falta de organización, además de hacer manifiesto el carácter de pérdida de moralidad e inteligencia expuesto por Le Bon. En las conglomeraciones actuales es común ver expuestos todos los vicios que el discurso de los derechos humanos trata de expulsar, pues el racismo, el machismo, la islamofobia, etc., hacen aparición constante. Todas estas masas llevan a lugar cambiante del líder, pues es difícil afirmar quién es en determinado momento, o si es que hay alguno. Un ideal abstracto aparece, que se legitima tan sólo en la segregación, en el narcisismo de las pequeñas diferencias, pero que no permite darle lugar a un líder como tal.

Los eventos de fútbol muestran cómo la masa se forma rápidamente para, tras el partido, darle lugar al enfrentamiento entre los individuos. No se trata de la pérdida de líder, sino de la pérdida del momento. Los desmanes en Francia tras la victoria en Moscú, en la Copa del mundo, muestran que la asociación entre unos y otros pasa rápidamente a otros campos, que las luchas que se daban por la reivindicación de derechos, se dan por el exceso del fútbol. Las masas futboleras apelan al viejo nacionalismo, o, dentro de los países, con las variaciones históricas de cada cual, a regionalismos o representaciones de diversas ideologías. Esto es lo más complejo sobre las actuales masas, pues su disolución, por la lógica mercantil, conlleva a que la misma formación se dé como un resto, como un intento de resistencia por parte de los humanos, haciendo que los viejos nacionalismos,

que las viejas luchas reivindicatorias, terminen en el fútbol, los conciertos, o las marchas de protesta²⁴, como lugares de la resistencia a la individualización.

Entonces, ¿estamos en sociedades iguales nosotros y Freud? El capitalismo y el cristianismo se mantienen como pilares, aunque ubicados de otra manera, generando una estructuración diferente sobre ellos a partir de la globalización. Las formas del capitalismo y del cristianismo no han podido eliminar el desamparo del sujeto, que está cada día más presente contrario a lo esperado, llevando a buscar al Otro que es capaz de garantizar todo lo que antaño podía hacer Dios, reemplazándolo. La evangelización científica no es gratuita, sino que se mueve con el discurso, con la necesidad humana. Aun así, lo que se mantiene es la estructura, pues las subjetividades pueden cambiar, las formas de satisfacción también, pero el deseo, como dinamizante, no.

El cambio que se da tiene que ver con que la globalización aparece en el panorama para darle lugar a la objetivización de todo, incluyéndolo en la lógica mercantil. Esto quiere decir que el cambio que se opera va en la línea del Otro, de la ley, y de la legitimación discursiva. No se puede decir que haya ausencia de Otro, sino que la globalización ha ese lugar, haciendo que haya una exaltación de la imagen a nivel occidental y que aparezca la competencia como forma de lidiar con la diferencia, llegando incluso al punto de la exclusión o el exterminio del semejante ante la falta de identificación y de pacificación simbólica. En cuanto a la segregación, es claro que al ser estructural se ha mantenido, pero de la mano de los Derechos humanos, el intento de inclusión de todo humano bajo la igualdad, implica que se intenta eliminar la forma de identificación segregaría, dando lugar a los conflictos de re afirmación nacionalista a la par de la proliferación de grupos que buscan su inclusión como semejantes para poder ser partícipes de la competencia por los bienes. A pesar de que no haya movimientos revolucionarios, pues las demandas de distintos grupos no se encuentran, estos pedidos reivindicatorios muestran que se le pide

²⁴ Protesta que está legislada bajo las leyes del mercado. Las protestas se permiten desde que no afecten el curso normal del mercado, desde que no haya ningún problema con la producción y no haya un exceso. La protesta se limita a la leve evidencia sobre un malestar, pero de ninguna manera puede excederse, incomodar, pues el Estado del bienestar busca que cada quien esté bien, lo que es decir, preparado para producir de manera eficiente al siguiente día.

al Otro por inclusión, se le pide a la globalización no ser marginado y poder entrar en el panorama de la distribución e nombre de la dignidad humana.

3.1.7 Modernidad líquida

La forma de individualización que marco es característica fundamental en lo que Zygmunt Bauman nombró como Modernidad líquida. Este momento histórico es en el que “...*Dios se ha tomado una larga licencia, la tarea de planificar y hacer cumplir el orden ha recaído sobre los seres humanos.*” (Bauman, 2000, p.61), por lo que el nuevo orden recae en el mismo humano y en las herramientas de las cuales él dispone: el “tú debes” del sociólogo francés, Gilles Lipovetsky²⁵. Siendo consumidor, más que ciudadano, pues eso es rasgo fundamental del sujeto de la modernidad líquida a ojos del sociólogo polaco, el sujeto no tiene tiempo de crear sus nuevas reglas sino que, en la ilusión de hacerlo, gracias a su supuesto crecimiento espiritual que le permite alimentar su individualidad, simplemente relega la formación de leyes a lo que la tecnología impone, a lo que el mercado marca: la regulación ya no depende de lo político sino de lo mercantil –lo que implica que lo político, en tanto regulación del lazo, es ahora el mercado. La utilidad es la del dinero. También se da en la tarea cultural someter a la naturaleza y al otro, la divinidad no es suficiente, sino que la tecnología es la que lo intenta, claro está, hasta donde puede. El real de la violencia está incrustado en el camino de la individualidad pues es el camino de la civilización occidental en el que el otro pierde su papel de auxiliador necesario pues el *Smartphone*, los asistentes personales, la inteligencia artificial, lo reemplazan.

²⁵ En *El crepúsculo del deber*, a la par que muestra la liberalización de la modernidad, Lipovetsky habla sobre la caída de la virtud de Dios en favor de la imposición del “tú debes” como forma de moral moderna que reemplaza, aún con más fuerza, con más violencia -en tanto el castigo por su violación es mayor, dándole un papel de suma relevancia al superyó pues ese “tú debes” está reforzado por la legislación misma, de la búsqueda del goce en la virtud como producto de la ausencia de Dios como Otro-, deja ver el lugar de esa izquierda marxista no dada al mismo producto: La izquierda revolucionaria de inspiración marxista y enemiga declarada de la utopía moral ha reconducido una ética disciplinaria y dogmática al nivel de la acción militante. Renuncia de sí, deberes de ortodoxia y de obediencia absoluta a la línea del partido, se fijan nuevos <<imperativos categóricos>> aunque sea bajo la autoridad de las leyes de la historia y del ideal <<científico>> de la sociedad sin clases. Lipovetsky, 1992, p.26.

En medio de la levedad de los valores, de la desaparición del reemplazo del lugar del Otro, se vuelve imposible absolutizar valor alguno. Esto implica una gran dificultad en marcar límites que digan cómo han de comportarse los sujetos, pues ni siquiera entre sí se comportan de alguna manera en absoluto. El lugar de la pregunta sobre el cuerpo del otro, sobre la relación de los cuerpos, se hace más importante pues este lugar deja de ser necesario en tanto la satisfacción sigue otros caminos.

Las formas en las cuales se da identificación, se produce asociación, los lugares desde los cuales hay reconocimiento y afirmación, hacen parte del discurso que la cultura permite, de la forma en la cual las necesidades se dan y el deseo entra a jugar junto con la imposibilidad de satisfacción radical. La “modernidad líquida” hace referencia a *nuestra* cultura, la occidental-contemporánea, en la cual el humano es incapaz de encontrar completitud, de encontrar un lugar en el cual satisfacerse, aunque no se puede afirmar que esta sea una tarea más difícil de lo que antes fue. Lo nuevo es que ahora el mercado es capaz de ofrecer una variedad de posibilidades insospechadas. Parece que lo que se queda corto, para poder disfrutar de tantas opciones, es la vida misma.

Esa insatisfacción es característica de la sociedad de libertad absoluta, legado de la gran victoria burguesa en 1789, en la cual nos encontramos hoy en día. Pero calma, que ser totalmente libres siempre debe traer felicidad; si la cultura nos pone esa felicidad absoluta es porque ha de ser lo mejor para nosotros. Sin embargo, gracias al psicoanálisis, podemos buscar algo más en esa cultura que, aunque avanza cada día más en el campo de la tecnología, no ha podido encontrar cómo satisfacer al sujeto.

Qué importante se muestra la vigencia de la obra de Freud. La vigencia nos habla de un humano que se sostiene como satisfecho a la par que está insatisfecho. No se trata sobre estar unas veces de una forma y otras de otra, sino de una satisfacción que en efecto hay, a nivel pulsional, pero que jamás se ubica como un estado absoluto. Esto fue lo que Freud vio en el *Más allá del principio de placer*.

3.1.8 Democracia de masas

La violencia se hace explícita en el “derroche de sangre y lágrimas” y en el “salvajismo” que ha tomado cada instauración de un nuevo Otro referencial para la constitución de la cultura humana. Cada nueva forma de referencialidad muestra la institución de un nuevo orden, de una nueva ley que regula las relaciones posibles dentro de la formación social. No deja de extrañar que, como dice Dufour, la distancia entre el Otro y el sujeto sea cada

vez menor y la mediación pase a ser más sofisticada, tecnológicamente hablando, como parece en la cultura occidental posterior a la caída del muro de Berlín. Así, las herramientas de nuestra época nos llevan a formar lazos de una forma distinta, en las cuales podemos, gracias al avance tecnológico, amar a kilómetros de distancia, sin cuerpo, o enterarnos de lejanos golpes de estado turcos o atentados en Francia. El orden tecnológico es imperante y aquel que no se somete a él queda por fuera de la formación cultural de alguna manera.

La individualidad, el cultivo de la misma, es necesaria para una democracia fuerte según Rousseau. Ahora bien, la democracia lleva hacia una individualización sin duda, pero con los rasgos del mercado, de los bienes, en el discurso que permite ofrecer la ilusión de taponamiento de la tachadura gracias a los distintos objetos que el mercado proporciona. Cual droga, una dosis de mercado cada cierto tiempo es necesaria para sentir la profunda ilusión de completitud. El juego de la individualidad está dado para romper con la alienación, para llevar a cada individuo a un nivel de pensamiento superior, de “razón privada”, que en últimas impacte en la “razón pública”, determinando el futuro de asociaciones tales como las naciones constituidas como repúblicas democráticas.

Este individuo que se aleja de la alienación tiene que ver con un sujeto que intenta desligarse del deseo del Otro, para darle lugar al suyo propio. Pero si, en efecto, el humano se vuelve autorreferencial, si deja de lado el cultivo del lazo, llevándolo a su más mínima expresión, ya que no puede hacer esto del todo pues implicaría la pérdida de lo social, de lo humano, y digo, si su forma de cultura pasa por una individualización bajo los términos del mercado, que implicaría la miseria, que es “... *el estar a solas con el goce de la pulsión de muerte en el eclipse absoluto de lo simbólico.*” (Alemán, 2007, p.59)

3.1.9 ¿Ausencia del Otro?

Eliminar al Otro no es posible, a menos que la amenaza recaiga sobre el constructo cultural y, a la larga, sobre lo que es el humano. El campo del Otro es el del lenguaje y el del goce. El humano, como producto de la violencia significativa, tiene que ver con el Otro. Ahora bien, que el humano pierda a su Dios, como perdió a su Rey, implica que una nueva violencia vendrá a implantar una regulación. No será el sujeto ahora del mercado, pues Marx mostró ese camino y los países que dejaron de lado intentos económicos liberales no deshumanizaron a su pueblo. De hecho, ésta corriente mostró una fuerte alienación al partido, al deseo del Otro allí representado, como se puede ver en los intentos comunistas de la Unión Soviética o de Yugoslavia.

Parece que esa ausencia del Otro, que la relación con el goce, la cual ha sido mediada gracias a Dios, el Rey, la Physis, es lo que se pone en juego, pues las herramientas son cada día más mediatas, llegando al lugar de esa legislación del “tú debes” como forma entregada al humano. La referencia sobre la psicotización, en Dufour, como nueva forma, implica que, ante la caída de lo simbólico, la legislación humana no se organiza por el significativo del Nombre-del-padre. Esto quiere decir que no hay mediación ni organización simbólica, terminando en una conformación social ajena a la neurosis. Lo que está de fondo, sin embargo, no pasa por un cambio de estructura sino por el lugar del sujeto frente a las formas de goce y a la perplejidad ante la pérdida de los lugares del Otro, lo cual lo deja en el desamparo, teniendo que autodefinirse, volviéndose autorreferencial. Ligándose a lo que llamé *estupidización*, en tanto presenta el papel de la imposibilidad de elección ante la ausencia de prohibición. Paradójico, ¿no?

El Estado se debilita gracias a la libertad individual inherente a la democracia de masas, guiada por los caminos del mercado. La respuesta, entonces, marca el lugar de una violencia de otro tipo, de la violencia del mercado que sí, puede dejar sin palabras al humano, puede volverlo torpe en el lazo y llevarlo a una reclusión en la que simplemente exista como esclavo de la tecnología, del mercado mismo, y cuya única función sea consumir, dejando de lado el resto que se da gracias a la pérdida, dejando de lado el menos de goce, para pasar a contabilizarlos, viéndolos materializarse en los objetos que le ofrece el mercado. Esto presenta otro estado de cosas que implica al lazo y otra forma de violencia que no permite la privación general para ubicarse en lo cultural. Hay que ver hasta qué punto el humano puede individualizarse tanto como para llevar al lazo a otra formas que hoy se ven expresadas por farmacéuticas²⁶, whatsapp, tinder, y demás ventanas que han tomado el lugar de la relación con el otro, logrando la ilusión de completitud en el consumo y evitando la frustración propia de la relación humana, de la ausencia de completitud que se ve en el amor, del menoscabo en el sentimiento de sí, llegando a hacer del cuerpo algo no necesario pues las palabras en una pantalla son suficientes. La completitud del objeto cambiante no deja de ser violencia y el debilitamiento de los lugares del Otro –o la pérdida de la falta, la aparente completitud del Otro en la

²⁶ Ya que un niño no pasa por la regla de su maestro ante la falta de juicio o atención en el aula, sino que es diagnosticado con hiperactividad, lo cual conduce a la medicina que limita toda la energía, haciendo del niño alguien que corta lazo con el otro para verse conducido a una relación con la medicina.

globalización –y del lugar del Padre, sólo abre campo para más fenómenos ligados con la violencia, lo cual se ve hoy.

3.2 Discurso capitalista

Lacan da lugar al desarrollo de la teoría de los discursos a lo largo del *Seminario XVII*, marcando el lugar estructural que tienen, mostrando que “*El discurso se aproxima a él [el goce] sin cesar, porque en él se origina.*” (Lacan, 1969-1970, p.74) El discurso es “*una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. Prefiero, dije, incluso lo escribí un día, un discurso sin palabras.*” (Ibíd., p.10). Con esto hace referencia a la inauguración del seminario *De un Otro al otro*, en el cual arranca con la escritura en el pizarrón: “*La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras.*” (Lacan, 1968-1969, p.11).

El desarrollo del discurso da cuenta de éste como algo del orden necesario, que implica la estructura. No es contingente, a pesar de que el lugar en el discurso pueda serlo. Son 4 los discursos, dando cuenta cada uno de una manera distinta de relación, pues lo que opera en cada uno es distinto. El discurso del amo marca el modelo, pues bajo este se entiende la pareja amo-esclavo, paradigma para las relaciones humanas pues hay uno, el amo, que tiene el poder y que necesita del esclavo, que tiene el saber. Bajo éste se pueden entender las relaciones humanas desde la pareja amorosa hasta las relaciones laborales. El desarrollo de este discurso se da por el estudio que Lacan lleva a cabo, gracias a Kojève, de Hegel. Encuentra la afirmación de la autoconsciencia, que implica reconocimiento a muerte, por lo tanto, una lucha entre dos que arriesga la vida de ambos.

La modalidad de los discursos permite que se pueda pasar de uno al otro, al hacer girar sus componentes. El discurso del amo le da lugar al universitario, en el cual lo que opera, desde el lugar del agente, es el saber. Esto tiene que ver con un cambio histórico, pues el amo no se caracteriza por querer saber, pues el saber es del esclavo:

Un verdadero amo, esto es algo que por lo general hemos visto hasta épocas recientes, y cada vez se ve menos, no desea saber nada en absoluto, lo que

desea un verdadero amo es que la cosa marche. ¿Para qué quiere saber? Hay cosas más divertidas.²⁷

El cambio histórico se opera gracias a la filosofía, que se encarga de tomar el saber del esclavo, pues del amo no era saber. La aristocracia ilustrada se da merced a que consejeros intentan darle lugar a la sabiduría dentro de aquellos que rigen los caminos mismos de la cultura. Esto desplazó el significativo amo al lugar de la verdad, haciendo que el saber, los S2, trabajaran desde el lugar del agente. Este cambio empieza a generar los primeros escalones para la cultura contemporánea, pues la ciencia deviene del discurso universitario. No en vano se da la creación de las primeras universidades en la Alta Edad Media.

3.2.1 El lugar de la técnica

Los altos estándares de la Ilustración atravesaron la historia de occidente, pues la verdad debía aparecer gracias a la técnica, tras años de oscurantismo religioso, el cual fue preponderante en el medioevo. El ocultamiento del cuerpo y la exaltación de la medida son muestra de las formas de satisfacción medievales, en medio de la idea de santidad y con el paraíso como lugar último de la satisfacción. La represión premiaba, gracias al discurso religioso, con la promesa del acceso a *das Ding*, en el más allá. Gracias a Santo Tomás y a San Agustín, Dios encontraba un sustento en la razón del motor inmóvil y el paraíso se formulaba como algo extraterreno, en la línea del dualismo platónico. Este mundo implicaba frustración y privación, de tal manera que todos quienes cumplieran con sacrificar su satisfacción, en nombre de la hermandad en el amor de Dios, encontrarían alivio a las tres grandes causas de sufrimiento, en el más allá, pues Dios haría justicia y el alma vencería los límites de lo real de la muerte.

El discurso religioso fue apartándose y dándole lugar a las ideas soportadas en el avance científico, en el avance tecnológico. Las universidades, sostenidas en el discurso universitario que lleva a la pareja maestro-alumno, abrieron el espacio para que el saber fuera agente. Esto implicó la forclusión del sujeto, pues el estudio del mundo requería objetividad. El discurso universitario, al dejar al sujeto barrado en el lugar de la producción,

²⁷ Lacan, 1969-1970, p.22.

muestra que el saber, que sigue siendo impulsado por el amo, pero ahora desde el lugar de la verdad, muestra que el saber no puede ser completo, que no hay fin y que el empuje hacia el conocimiento sólo lleva a más preguntas, pues no hay forma en la cual lo real pueda ser atrapado completamente. Se quiere saber más y más, ya que *“Es imposible dejar de obedecer esa orden que está ahí, en el lugar que constituye la verdad de la ciencia – Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más.”* (Lacan, 1969-1970, p.110).

La ciencia, apoyada sobre el afán de conocimiento, intentará atrapar al mundo como tal, objetivándolo en el proceso, pero siempre habrá agujeros en cualquier formación, que permitirán la entrada de lo real, impidiendo atrapar cualquier realidad de manera acabada y total. La promesa de la ciencia es que lo real puede ser conocido y que, al final, así será. Si no lo ha sido todavía es porque la tecnología no es lo suficientemente avanzada, lo cual lleva al afán de la tecnificación y del desarrollo tecnológico, dispuestos ambos, a servir al avance científico. El afán de la ciencia se convierte en el motor cultural, que busca descubrir esos secretos que la religión promete en el más allá, mostrando que toda forma de satisfacción puede ser delimitada, controlada y masificada.

3.2.2 Revoluciones y capitalismo

La Revolución industrial y las guerras mundiales jugaron un papel histórico muy importante en la configuración de la época actual. Si la revolución francesa dio paso a los Derechos Humanos, la revolución industrial da impulso a la producción en masa, lo cual es vital para la instauración del capitalismo mercantil, para las formas de satisfacción dependientes de la proliferación de bienes y de la legitimación de la competencia como fuente de satisfacción y felicidad. Por su lado, las guerras mundiales sumen a la ciencia bajo el interés capital, usándola como arma en la lógica de la dominación económica, cultural y social, en todo el mundo, determinando los nuevos poderes dominantes y la victoria, tras la caída de la Unión soviética, del capitalismo como discurso único como paradigma hacia una felicidad supuesta, ya no sólo referida a lo monetario sino al ideal ilustrado de la libertad, que se sostiene en la democracia de masas.

Como forma de regulación de relaciones, el capitalismo ha estado presente desde la instauración de las primeras repúblicas, ante la caída de los regímenes monárquicos. Lo cual no quiere decir que el capitalismo sea el final de la historia o la cumbre del desarrollo humano, en busca del perfeccionamiento de los caminos hacia la felicidad. El mismo capitalismo ha ido mutando, verificándose en los distintos cambios históricos, pues, siendo

solidario con la ciencia, el avance tecnológico ha implicado cambios en la estructura de lo que el capitalismo era para Marx y lo que es para nuestra sociedad. Por eso, hay ruptura entre capitalismo y discurso capitalista.

En la clase inaugural del *Seminario XVI*, en 1968, Lacan muestra que la plusvalía, como falta de pago al proletario por su trabajo, tiene su correlato en lo psíquico, con el goce. Precisamente es que el vaciamiento de goce implica una pérdida que no va a poder recuperarse nunca. La pulsión debe ir al campo del Otro, volviendo siempre con un plus-de-goce, pues la pérdida se sostiene en el trabajo de la satisfacción. Este desarreglo implica que, a pesar de que hay satisfacción, en tanto la pulsión genera ganancia, siempre hay algo que no se paga y que queda en el reforzamiento del sistema.

3.2.3 Todos proletarios

El capitalismo no es lo mismo que el discurso capitalista. Eso puede sonar contradictorio, pero lo que marca el discurso capitalista no está del lado del amo. El discurso del amo, que es el amo antiguo, implicaba una pacificación y el lugar para los lazos sociales, basado en la jerarquía y el acomodo de lugares sustentado en el mando del amo sobre el saber. El discurso del capitalismo no funciona así. A pesar de esto, no se ubica como un quinto discurso, sino como un más uno a los cuatro que formuló Lacan en 1969, pues la cuestión anda por otro lado.

En 1972, en Milán, Lacan presentó el discurso capitalista:

Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feo, al contrario, es algo locamente astuto, ¿eh? Locamente astuto, pero destinado a estallar. En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. Pero no está menos destinado a estallar. Es que es insostenible. Es insostenible... en un truco que podría explicarles... porque el discurso capitalista es ahí, ustedes lo ven... (*indica la fórmula*) una pequeña inversión simplemente entre el S1 y el S... que es el sujeto... es suficiente para que esto marche sobre

ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consuma, se consuma tan bien que se consume.²⁸

A diferencia de los 4 discursos que giraban, manteniendo el orden de los factores, pero cambiando de posición, el discurso capitalista toma el discurso del amo e invierte el sujeto barrado y el significante amo. Así, el sujeto barrado queda en el lugar del agente y, en el lugar de la verdad, el significante amo. Esto quiere decir que el sujeto dividido va hacia un saber que está en el lugar del Otro, determinado por la globalización, mediante el cual, en el lugar de producción, aparecen los objetos. Al eliminarse la barrera que hay entre verdad y el lugar de la producción, el discurso capitalista marca un circuito completo, que conecta la producción con el consumo, por lo cual se produce para consumir y se consume para producir. Por eso dice Lacan que el discurso marcha, pero demasiado rápido, agotándose en el consumo. Se produce a la velocidad que se consume pues es necesario para sostener la ilusión de completitud. Parece que todo anda perfectamente, que los objetos son capaces de satisfacer al sujeto. De la misma manera que se puede afirmar que el sujeto produce los objetos para su satisfacción, se puede afirmar que los objetos son los que producen al sujeto, pues el hecho de que el discurso se presente como un circuito da lugar a una secuencia completa.

La diferencia entre los 4 discursos y el más uno, es que el capitalista no muestra una forma de lazo al otro, sino que la producción y el consumo se alimentan mutuamente, haciendo del objeto el fin a producir. Todo discurso implica el lazo al otro, mientras que el discurso capitalista rompe con eso. Los sujetos se ven llevados goces autistas, de los cuales sólo ellos pueden disfrutar, haciendo que no haya necesidad de paso por el otro.

Entre el capitalismo y el discurso capitalista está la brecha de a qué refiere cada cosa. Es claro que en el capitalismo hablamos de una forma de organización económica que lleva a que algunos tengan el monopolio de los medios de producción y que su enriquecimiento se dé gracias a la plusvalía, mientras que otros son despojados de ésta, viendo su esfuerzo alienado a un objeto. La diferencia entre el capitalista y el proletario es clara. El discurso capitalista no anda así, sino que muestra una forma de no relación, de individualización en la cual tanto capitalista como proletarios se ven inmiscuidos. A lo que lleva Lacan no es a

²⁸ Tomado de <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>

la explotación de unos sobre otros sino a la idea de que este discurso deja sin con qué hacer lazo, lleva a decir a que todos son proletarios, pero no en el sentido marxista. El proletario es aquel que no tiene recursos que, en el caso del psicoanálisis, refiere a los recursos para poder hacer lazo social. Así, la individualización se pinta en el panorama, pues el discurso se determina por la producción de objetos, los cuales parecen prometer completitud, acceso total al goce y entrada a la felicidad, pues “*¿Qué más puede atraparse con el término feliz sino precisamente la función que se encarna en el plus-de-gozar?*” (Lacan, 1968-1969, p.22).

Todos proletarios, aunque podría decirse todos capitalistas. Lo que importa es que unos y otros, y es en este sentido que el discurso capitalista no es lo mismo que el capitalismo ya que todos están faltos de recursos para hacer lazo. Decir todos capitalistas puede dar la impresión de que los capitalistas tienen cómo hacer lazo, gracias a su dominio sobre los medios de producción. Pero no, ni los explotadores ni los explotados se encuentran fuera de la lógica de individualización y consumo inmanente al discurso capitalista.

3.2.4 Discurso angustiante

Las herramientas para hacer lazo social se ven fracturadas, pues el discurso capitalista deshace los lugares del discurso. Esto plantea el problema de qué implica el discurso del amo contemporáneo para el sujeto, pues la individualización, que tiene su efecto, le representa algo más. Y es que el discurso no es religioso; ni responde, a pesar de que el “tú debes” del peso moral recaiga sobre el sujeto; tampoco es un discurso sobre el deseo. El gran punto es que es un discurso sobre los objetos, un discurso que Colette Soler define como angustiante.

El discurso del amo antiguo, dice Soler, no era angustiante pues definía lugares, es decir, había una jerarquización que se cimentaba en la discriminación, que permitía que hubiera esclavos y amos, ambos en lugares bien definidos, lo que permitía la identificación del sujeto con ellos. Que estos lugares se excluyeran unos a otros, se discriminaran, permitía la ubicación fija: “*Esto para la angustia porque bloquea, digamos, la cuestión del ser. Impide la emergencia de lo que atormenta a los sujetos en el psicoanálisis, a saber: ¿Qué soy yo? Che vuoi? ¿Cuál es mi lugar? ¿Adónde voy? Etc.*” (Soler, 2007, p.62).

El discurso capitalista implica las formas de goce actuales que encuentran tres características principales: la imposición de lo mismo, la esquizofrenización y la elección

forzada al *narcinismo*. La primera característica da cuenta de que se crea para todos lo mismo. El acceso a los objetos está determinado por el poder adquisitivo, pero la oferta se sostiene. Esto que marca Soler implica encontrar formas distintas de hacer siempre lo mismo, por lo cual la barrera del poder adquisitivo puede franquearse con algo de facilidad, lo cual lleva a las grandes estrategias del mercado, como jugar con que el objeto –el mismo objeto, pero con un número más-. Éste sale al mercado cada cierto tiempo, no es tanto como para permitir olvidar al objeto, pero tampoco tan poco como para que se vea como uno igual a su antecesor. Todos tenemos la posibilidad acceder a todo si se quiere, y cuando no lo tenemos es porque no queremos; esto marca el capital. Que los objetos cambien, que se puedan reemplazar unos a otros, implica, también, que cuando se tiene el objeto ya no se quiere pues, a fin de cuentas, nunca es ese el que se esperaba. La impotencia determina un lugar que no se puede romper, pues cada quien es y tiene lo que merece. Los programas de educación dan cuenta de ello, pues se trata sobre la masificación de la técnica. Por esto, la globalización se sostiene en la publicidad, pues *“los deseos se dejan seducir por los objetos del mercado. Y desde ahora, esta seducción, esencialmente pasa por la propagación de las imágenes”* (Ibíd., p.63).

La segunda característica, la esquizofrenización, está ligada a lo que es producto de la democracia de masas para Dufour, es decir, lo que implica la autorreferencialidad a la cual se ve lanzado el humano por la falta de Otro. Esto implica la fractura respecto al saber hacer determinado, pues, ante la ausencia de un lugar con el cual identificarse, al cual le pertenecen ciertos atributos discursivos, el sujeto tiene acceso a todos los lugares al tiempo, o al menos la posibilidad de escoger entre ellos. Su decisión se ve paralizada ante la sobreoferta, sumada a que los señuelos del deseo siempre se están renovando, multiplicándose, haciendo imposible que pueda tenerse algo definitivo. Cada nuevo lente, o cámara, o megapíxel de más, implica un objeto renovado, que va hacia lo mismo, pero renovado, a fin de cuentas. Por la falta de sostén discursivo que permita saber qué hacer desde el lugar de madre, o de tenedor de un perro, o de cualquier cosa, la responsabilidad pasa a otro lado, pues siempre es necesario un manual para aprender a hacer lo que se ha hecho por tradición. Esa falta de sostén, junto a la multiplicación y renovación de los objetos, lleva a un lugar de anonadamiento, en el cual todos somos iguales, aparentemente, por tener acceso a lo mismo, y la singularidad se determina por cómo lograr distribuir los esfuerzos para poder hacer todo en la correcta medida, según los manuales: trabajar adecuadamente, dormir suficientemente, aprender correctamente, etc.

Hay que tener tiempo para todo; hay que tener, además, disposición, hacerlo de buena gana y con las mejores maneras.

La última característica responde al *narcinicismo*, que, además, es forzado. “*No hablo aquí de la soledad metafísica, ni tampoco de la que impone la estructura... Es una soledad histórica, una soledad que deja a cada uno con sus goces*” (Ibíd., p. 64). Esta última da cuenta de mucho de lo que atraviesa la sociedad regida por la globalización, pues la soledad es latente, la individualización tiene implicaciones como la falta de creación de espacio público, lo cual lleva a que no pueda haber causas sociales. Es precisamente la pérdida de ese espacio la que impide que haya ciudadanos, por lo cual simplemente la sociedad se reduce a compradores. No hay grandes causas, ni luchas, pues todo está determinado en pequeños grupos ante la miseria psicológica de las masas; toda inconformidad social intenta ser expulsada del discurso, para dejar a la inconformidad como una cuestión de incapacidad del individuo, la cual puede ser subsanada por el acceso a los objetos, por su consumo y su necesaria producción. Ante la falta de esas causas, sólo queda ser narciso, siendo causa de sí mismo, a la par que cínico, sirviéndose de sus formas de goce.

4. Ruptura y repetición

La esquizofrenización social, que Dufour elabora como consecuencia del liberalismo post Segunda Guerra Mundial, y Soler ve como característica de los goces contemporáneos, está ligada a la estupefacción frente a la total libertad en el mercado, que remarca Bauman como característica de la sociedad líquida. La caída del significante amo al lugar de la verdad, que, aunque en el discurso capitalista parece no estar velada, hace que desde allí se dé el empuje al consumo de bienes como imperativo al goce, pues el deseo se ve capturado, seducido, por los objetos del mercado. Esta caída está ligada a la falta de Otro que sostenga esos lugares de identificación, por lo cual “*es preciso suponer que en el campo del Otro está el mercado*” (Lacan, 1968-1969, p.17). Desde allí es que los lugares, que no están discriminados ya, pueden tener un sostén, pero sólo de objetivación, de lugar de explotación mercantil y, por tanto, de agotamiento en el consumo.

Cuando todos los objetos aparecen en el panorama, la libertad total de consumo debería ser felicidad, pues no hay un límite en la pérdida, sino la promesa de felicidad. El conocimiento, la velocidad de transporte, la información, todo esto, marca que el ser humano de hoy es tan poderoso como lo dioses de antaño. El problema se revela cuando la adquisición no iguala a la oferta de objetos, pues el ser humano se encuentra con la angustia de suponer que todos son la llave al goce absoluto, se encuentra con la posibilidad, la cercanía, del goce; a la par que implica la angustia de saber a *das Ding* perdida, pues cada objeto consumido demuestra que no era, en verdad, más que un señuelo.

Mientras cada quien se encuentra en la búsqueda de objetos, como un niño en una dulcería, los espacios públicos empiezan a ser tomados por los privados, contrario a lo que Foucault y Orwell creyeron. Todo sujeto, por la lógica del mercado, está ocupado en su propia felicidad, buscando cómo alcanzarla gracias a sí mismo, sin importarle que pueda haber una articulación pública de lo que lo aqueja en tanto humano. Todo sujeto que nace tiene garantizados derechos y, por lo tanto, es ciudadano por definición, mas nunca se afirma como tal, pues los espacios para ello han sido eliminados poco a poco, para darle paso a lugares de no interacción donde la ciudadanía no se ejerce, por lo cual el humano se vuelve un comprador empujado a gozar de todo objeto, contando a todo otro reducido a su objetividad; nada le está prohibido al sujeto desde que tenga el capital suficiente para

acceder a los bienes del mercado. En esto se sostiene la ruptura que marca el discurso capitalista, pues no se va al otro para la satisfacción, sino que el otro no es sujeto sino resto producto de la máquina significativa del mercado y sólo es tomado para consumirlo y desecharlo.

4.1 Exaltación del Yo

Uno de los puntos más problemáticos del agotamiento del sujeto en su utilidad es la promoción del yo como forma a perseguir. Esa promoción del yo, de la unificación propia de la imagen bajo la cual se domina algo del organismo, va en juego con la completitud prometida desde la globalización. Aunque tal completitud dependa de los objetos, la promesa está servida en tanto el empuje es a gozar con los objetos, y, ya que el sujeto se reduce a su utilidad y agotamiento posterior, el empuje lleva a gozar del otro, generando un impacto sobre el otro, sobre lo real de su cuerpo.

La imagen toma carácter primordial que, según dice Lacan, en su cuarta tesis sobre la agresividad, *“No cabe duda que proviene de la “pasión narcisista”, no bien se concibe mínimamente al yo según la noción subjetiva que promovemos aquí por estar conforme con el registro de nuestra experiencia.”* (Lacan, 1948, p.109). Así, esta pasión narcisista sólo puede ser civilizada por el *Ideal del yo*, en tanto sea capaz de ligar lo cultural y lo libidinal gracias al significativo. El fracaso del *Ideal del yo* implica que la pasión narcisista no es pacificada y se da de lleno en la relación especular, ubicando al otro como rival, como otro que, además, en tanto objeto de la máquina significativa que es la globalización, está para ser agotado, para ser gozado.

En una sociedad de individualizaciones, en la cual la imagen toma tal relevancia, es imposible que no se caiga en el conflicto propio de los celos, pues siempre hay un *“...deseo de algo más, que se supone que el otro tiene.”* (Cote, 2013, p.111). La imagen del otro se muestra en una ilusión de completitud y, ante la falla propia, lo que sigue es darle lugar al intento de apropiarse del goce del otro, expropiándolo de aquello de lo cual goza. La lucha por los bienes, y por llevar al otro a su exterminio total en tanto se ve completo, se ve gozante a cabalidad, es latente ante la falla de la pacificación, de lugares de ordenamiento. La falta de amor por el prójimo, de la regulación que esto implica, en medio del narcisismo, implica un amor absoluto hacia sí mismo, pero no hacia el cuerpo sino hacia la *“imagen que engaña al mostrar su unidad y forma.”* (Ibíd., p.106). La supremacía aparente de una

imagen sobre otras lleva al intento de imposición de ella y, en tanto el Otro no ofrece pacificación sino objetos para consumir, tratando así la diferencia, no hay tramitación del conflicto, llegando a la resolución: muerte o exclusión.

Lo que Freud ubicó dentro del espectro de la agresión del humano, del mal ante el cual se retrocede según Lacan, toma toda su relevancia a nivel de lo auto-erótico, de la imposición de la imagen propia sobre la imagen ajena. A nivel de los pueblos, la identificación a una misma imagen genera el mismo resultado: el intento de destrucción del otro pueblo. La fraternidad que existe en medio de la globalización es distinta, pues obedece a la lógica de un discurso que no implica el lazo, la falla se muestra en la carencia de identificación imaginaria, de semejanza, con el extranjero, resultando en la ausencia del chovinismo propio de ver al otro como oportunidad para la caridad, para la propia afirmación sobre el otro desafortunado y desvalido.

4.2 El imperativo ante los objetos

Si los referentes del Otro han cambiado, dándole lugar al mercado, el imperativo superyóico debería haberse saciado, dejándole lugar a la pacificación del ideal, y a la tranquila marcha de la cultura, pues por fin ésta ha logrado el fin para el que fue creada: pacificar la pulsión. Por esto Lacan dice que el discurso capitalista anda muy bien. El problema es que no es así, la pulsión no se pacifica. La pacificación del ideal no alcanza, pues los lugares determinados por el otro y el narcisismo hacen que la unión sea escasa, y cada día más difícil. La pulsión sigue acuciante y la imposibilidad se mantiene, por lo cual el superyó, que se empuja al goce, castiga el hecho de que, ante la sobreoferta de objetos, ninguno satisface. Es peor, pues no hay completitud posible por la ineptitud del yo, pues el discurso marca que quien quiere puede, por lo que la falta de satisfacción radical es aún más penosa. Son embargo, el superyó se encuentra solidario, pues el salto de objeto a objeto marca que detrás de cada uno puede estar lo perdido.

No se trata sobre un apaciguamiento de la pulsión, pues el circuito se sostiene, y no hay cómo satisfacer más que parcialmente, lo cual queda demostrado en que siempre se consume más, buscando otros objetos para hacer lo mismo. La pérdida parece quedar obturada con el objeto, pero el consumo no alcanza a dar cuenta de *das Ding*, pues es imposible capturar lo real, por estructura. Una parte de la satisfacción se queda en la vuelta, que es el plus-de-goce, por lo que siempre hay algo que no es pagado. Así como

el capitalista toma la plusvalía para reinvertirla en el sistema, el proletario busca recuperar esa pérdida. Los primeros hacen de la plusvalía el fin del capitalismo, por ende, el principio a buscar, lo que la vuelve causa de deseo. Los segundos, ante la pérdida de ella, intentan recuperarla, se organizan para hacerlo, convirtiéndola en la pérdida imposible, por lo tanto, causa de deseo también. El circuito pulsional responde, de la misma manera, al plus-de-goce, es lo que se busca recuperar, pero que es imposible.

La pregunta es entonces por el superyó, pues es quien empuja al goce y, como heredero del complejo de Edipo, habría de ser más flexible. Además, al quedar en el lugar de la verdad, el S1 se vuelve imperativo de goce, imperativo superyóico. Esta cuestión es importante, y la remarqué, usando las palabras de Geréz Ambertini, pues del padre es, mas no es el padre. La articulación entre la culpa y las normas puede hacer parecer que son lo mismo, que la prohibición hace que exista la imposibilidad y no al revés. Pero no es así, y Lacan nos lleva de la mano en el *Seminario VII*.

4.2.1 El lugar del mito del padre

Ante la caída de la regulación por la falta del Otro, debe aparecer, entonces, una merma en la represión pulsional, pues ante la legislación del capital, toda forma de goce está permitida, y en algún lado se hallará el que permita la calma superyóica. Esto pone de presente el lugar del padre muerto, del mito con el que Freud dio lugar a la entrada del deseo:

Es cierto que el punto extremo del psicoanálisis es el ateísmo, a condición de dar a este término otro sentido que el de *Dios ha muerto*, del que todo indica que, lejos de poner en cuestión lo que está en juego, es decir la ley, más bien la consolida. Hace mucho tiempo ya, advertí que frente a la frase del anciano padre Karamazov, *Si dios ha muerto, entonces todo está permitido*, la conclusión que se impone en el texto de nuestra experiencia es que a *Dios ha muerto* le corresponde *ya nada está permitido*.²⁹

La muerte del padre implica la prohibición, la caída de los lugares del Otro no abren la puerta a una libertad absoluta, a la disolución del pecado, sino que refuerzan la Ley. Por

²⁹ Lacan, 1969-1970, p.127

esto, la castración es, entonces, significante: “*La castración es la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo. Y es obvio que determina al padre como ese imposible real que hemos dicho*” (Lacan, 1969-1970, p.132). Puede ser cualquier significante, pues es significante amo, y cualquiera puede serlo en tanto es el que representa a un sujeto para otro significante. La castración hace del padre algo real, es decir, algo de lo imposible. Es en este sentido que el superyó abarca la faceta real del padre, pues es lo inabarcable de la Ley, la separación que significa pérdida, pero que se produce como mito, como mito paterno, sólo en tanto la pérdida existe. La muerte paterna es la clave del goce, lo que permite que *das Ding* arda, que aparezca como apetecible, pues sólo gracias a la ley es que lo imposible, que es *das Ding*, da lugar al deseo.

4.2.2 De la imposibilidad a la prohibición

La imposibilidad se marca por estructura, por el significante, y es el desarreglo simbólico respecto a lo real. Esto hace que *das Ding* sea una pérdida supuesta, pues se mantiene sólo en el lugar en el que se supone algo existió para completar. Esa pérdida implica la imposibilidad de acceso, el plus-de-goce que es imposible de recuperar y no vuelve para generar una completitud en el sujeto. El superyó se relaciona con esa pérdida, pues, como lo muestra Lacan en el *Seminario VII*, el superyó cobra la culpa, y la culpa sólo es por no seguir el deseo hasta sus últimas consecuencias. La imposibilidad es estructural, no se trata de que las normas permitan un mayor o un menor acceso al campo del goce, sino que la pérdida es irrecuperable. Por lo tanto, la culpa se sostiene gracias a la estructura y no a las normas.

Por el otro lado se encuentra la ley cultural, que no es la Ley, que permite pacificar y genera una distancia ante el acceso a *das Ding*, que sería mortífero. Las normas producto de la ley, las normas de cada época, pueden solidarizarse con el alejamiento a *das Ding*, más no son lo que hacen que exista. Es el *Nebenmensch*, la experiencia del Otro, en la pérdida de completitud. Así, lo que permite que exista la prohibición es la imposibilidad, y no al revés, pues, “*La prohibición de este goce como goce primero se edifica a partir de la muerte del padre.*” (Lacan, 1969-1970, p.127) Por lo tanto, en una sociedad que lleva hacia el consumo exacerbado, la imposibilidad de acceso se mantendrá y, por ende, la culpa también lo hará. Además, en tanto los lugares el Otro han cambiado y el lugar del líder es desplazado, la búsqueda por sometimiento se exagera. Hay una búsqueda por encontrar

bajo qué someterse en medio de la miseria psicológica. Pero esa caída de los lugares del Otro implica que, contrario a lo que se ve, en la actualidad no todo está permitido, sino que todo está regulado por la globalización.

Esto pone en grandes problemas la tranquilidad del sujeto ante la sobreoferta. No hay algo capaz de satisfacer del todo y el juego es el de disfrutar de tantas cosas como sea posible, lo cual, en últimas, implica que debe haber forma de asegurarse el disfrute de tantos bienes como se pueda. El papel del superyó implica un empuje a gozar o a pagar con culpa. La gran preocupación contemporánea pasa por perderse de las posibilidades del mercado.

La oferta académica, por ejemplo, está tramitada por créditos, lo cual implica que, al estudiar, ya hay una deuda que apremia, deuda como la que contrae el sujeto cuando no puede franquear la barrera para gozar, lo cual, ante el retroceso, implica el pago del goce. El mercado hace que un estudiante deba preocuparse no sólo por la deuda, ni tampoco en especial por llevar a buen término su vocación, sino estudiar algo que le permita ponerse al día con su crédito, ponerse al día con el mercado y acceder, una vez graduado, a tantos bienes como sea posible. La oferta académica se reduce a que el estudiante debe ver cuál carrera le conviene más, pero siempre preocupado porque tal vez otra podría ser mejor.

Con todo lo que está disponible, el superyó no puede sino martirizar pues es imposible que no haya algo que, en verdad, satisfaga completamente. El sujeto está en la peor de las miserias, pues es imposible saber qué puede satisfacer ese imperativo superyóico, pues cada tributo implica una nueva falla, lo cual sólo llevará a la peor de las infelicidades que, junto a la noción de que la felicidad está al alcance de todos, y a la individualización como camino para la satisfacción, vuelve más tangible el desamparo. Si el imperativo llevaba a los sujetos a someterse bajo un líder o a alzarse contra su opresor, la falta de una cara a la cual culpar lleva a que la miseria se viva de una manera solitaria, pues no hay Otro al cual reemplazar o al cual deslegitimar ante la frustración en tanto el mercado se desliga de esa responsabilidad y no escucha ningún pedido reivindicatorio, dejando el peso en el individuo. La incapacidad de los estados frente al capital, pues les es imposible garantizar algo cuando el capital es transnacional, saltándose cualquier legislación nacional, deja al sujeto entregado al mercado como un objeto que debe explotarse en su felicidad, que debe ser cada día más completo, que debe agotarse en las posibilidades del mercado.

En tanto los productos son los que hacen sujeto, la globalización toma a éste como objeto para su agotamiento, para su entrada en la vida crediticia, sacando tanto como pueda,

pero, sobre todo, mostrándole el desamparo, la soledad más terrible, pues, “*La no <<satisfacción de las necesidades materiales>> no sólo no apaga el circuito pulsional sino que lo acentúa de modo mortífero.*” (Alemán, 2007, p.59). El sujeto debe enfrentarse a su soledad, tratando de gozar tanto como pueda, pero atormentado por no saber qué hacer con su libertad, cómo aprovecharla, haciendo buen uso del tiempo para hacer tanto como sea posible, consumiendo tanto como sea capaz. El superyó es el que lleva al terrible anonadamiento de la esquizofrenización, a necesitar siempre de un terapeuta y un manual para saber vivir, porque incluso sólo sobrevivir, que es a lo que el capitalismo reduce a los seres, se ha vuelto cuestión de técnica. Entonces, el superyó sigue siendo protagonista en el malestar, pues “*¿Qué representa entonces en esta oportunidad el malestar en la cultura, como decimos? Un plus-de-gozar que se obtiene de la renuncia al goce, si se respeta el principio del valor del saber.*” (Lacan, 1968-1969, p.37) El plus-de-gozar, la pérdida, es lo que está en la raíz del malestar, pues el empuje al goce se mantiene como imperativo, se sostiene desde el consumo de bienes como promesas de goce, pero lleva al malestar ante la siempre faltante completitud, ante la pérdida misma.

4.2.3 Legitimación discursiva a la competencia

Las formas de organización producidas por la violencia se ven enfrentadas a fenómenos que intentan romper, pero que siempre lo hacen en torno a generar una nueva forma discursiva. Entonces, si la historia de la humanidad es la historia de sus guerras, la historia de la humanidad es la lucha por generar caminos que le lleven a la satisfacción. La lucha implica el establecimiento de la competencia por los bienes pues ya que el Bien Supremo no está. Toda relación tiende a verse capturada por la lógica de la oferta y la demanda, lo que lleva a las dinámicas del juego sobre la elección, pero con la promesa de la felicidad absoluta al final. La aparente discusión irreconciliable entre fe y razón, que marcó toda la tradición escolástica y patristica en el medioevo, ya no es tal pues ambas formas se sostienen gracias a que son ofertas, dentro de una serie de sucesos que, a la par, están dispuestos como formas de taponamiento de lo real. No son formas independientes, sino sostenidas en la oferta de gozar como imperativo. Es en este sentido que el camino que marcaba la religión ya no es el mismo, pues su enfoque está en el fetiche de sus artilugios, como si estos fueran capaces de garantizar algo de la completitud. La creencia en Dios ya no es directa, sino que está mediada por todos los avatares que sean capaces de garantizar la completitud terrenal: la cuestión está entre la camándula y el celular.

Si la cultura en la cual vivimos implica al capitalismo como fuerza discursiva preponderante, la lucha por los bienes se complejiza cuando depende del poder adquisitivo. En efecto, la lucha marxista ha perdido adeptos hoy en día, y es fácil dar cuenta del porqué. Las fuerzas que supieron dominar Europa del este ya no están presentes pues la ilusión de la completitud mediante los objetos ha hecho cambiar radicalmente a los distintos países en tanto pasar de un objeto al otro es sencillo, desde que haya poder de adquisición. Ahora bien, los estratos dominados ya no desean una redistribución de los bienes sino tomar el lugar dominante para tener acceso a lo que promete una satisfacción radical, esto es, seguir el discurso económico, cambiando de lado, saliéndose de la nominación de pobreza para hacer parte de la burguesía que explota. Esto, siguiendo la lógica del amo y el esclavo, volviendo al enfrentamiento y, gracia a la técnica y a al saber, acceder al lugar de explotación. El problema es que hacer parte de los que dominan no garantiza que haya un mayor éxito en la búsqueda de placer, pues todos permanecen en el goce autista de los objetos, saliéndose del lazo para gozar de los *gadgets*, eliminando al que se presente como competencia.

En la búsqueda de la satisfacción, el semejante no es más que el competidor y los lugares sociales se eliminan, dejando tan sólo aquellos entornos desprovistos de encuentro político como las autopistas, supermercados, paradas de bus, convirtiéndose en sitios de enfrentamiento en los cuales el otro sólo está para ciertas ayudas ocasionales, pero nunca para la formación de lazos perdurables. Si sólo uno puede llegar, en la lucha por el objeto, es necesario que el otro pase de ser amigo a ser rival, sino es que se vuelve enemigo propiamente dicho. El ejemplo fortalece la estructura individualizadora a la vez que genera la protección propia del discurso vigente. La carrera por el objeto permite que sólo uno surja, siempre dentro del mismo discurso, teniendo en cuenta que el resto deben ser privados de los bienes que permiten esa satisfacción, para que estos tengan su valor de privilegios. Una vez encumbrado en el éxito, y a la cabeza del progreso, quien haya llegado seguirá buscando más y más, pues cada nuevo bien es tomado por el mejor; cada novedad implica una nueva forma de goce posible. Es por esto que la acumulación de riqueza es característica del capitalismo, pues se muestra como el mejor camino para lograr la felicidad. Pero es tan inteligente el andar capitalista, que quien es desposeído, sin identificación a los semejantes, sin líder, sólo sigue el ejemplo de quien sí pudo y se culpa a sí mismo por no ser capaz.

4.3 La vuelta de lo que la época no quiere saber

Es claro que los Derechos Humanos permiten un cambio dentro del discurso cultural y, por lo tanto, dentro de las formas de distribución de los bienes y las formas de acceso al goce. Ahora bien, la entrada de grupos excluidos, lo cual implica cambio en la jerarquización, en la discriminación de lugares, implica que los derechos son otras formas de dominio, pues son núcleo del discurso. Así, los derechos se encuentran acompañados de deberes, y los deberes están contruidos alrededor de la utilidad mercantil, pues es allí a donde la globalización lleva la afirmación de derechos. Alguien sólo puede ser sujeto de derechos en tanto hace parte de una sociedad productiva, en tanto sigue los lineamientos y es capaz de alienarse a las formas de consumo, por ende, el deber es consumir objetos y agotarlos.

No se trata tan sólo sobre una mayor cantidad de sujetos entrando en relación distinta en el lazo, pues la pacificación jerárquica ya no es efectiva, sino del empuje a gozar y de la individualización. En tanto hay individuos que no se entienden, que son incapaces de entenderse en espacios comunes, el lugar del ciudadano desaparece y, por lo tanto, el lugar de identificación con el semejante también. La cuestión pasa porque lo político, la sociedad civil, el lugar del ciudadano, es lo que permite que haya un tratamiento de la diferencia en términos de segregación, apaciguados por lo simbólico del conflicto. Ante el paso del lugar del ciudadano al lugar del consumidor no hay forma de encontrar algo en común, lo cual termina en entender al otro tan sólo como rival, tan sólo como competidor, por lo cual se hace necesaria su destrucción pues “... *más bien la lógica del manejo de los bienes que el capitalismo promueve, empuja hacia la barbarie, al olvido del Otro y del sujeto en sí mismo.*” (Mesa, 2003, p.3).

4.3.1 Celos y envidia

Sin la pacificación simbólica, sin el lugar del diálogo y del reconocimiento del otro, sin el Estado, el sujeto queda a merced de la competencia especular que es exacerbada por el discurso que lleva hacia la competencia por los bienes, hacia el querer algo más que el otro tiene y a destruirlo por celos o por envidia. El imperativo superyóico no cesa. Ante el objeto, la identificación con el semejante desaparece y sólo queda el mal y, al saberse prójimo del prójimo, no queda nada más que destruirlo antes de que el otro haga lo mismo.

Decir envidia no es lo mismo que decir celos y, por lo tanto, no tiene las mismas consecuencias. La envidia tiene que ver con el objeto, el cual es uno “... *que no tiene ningún uso y del cual se ignora la naturaleza, que es lo que caracteriza a los objetos del discurso capitalista, objeto que Lacan, en su seminario 17, El reverso del psicoanálisis, llama gadgets.*” (Cote, 2013, p.112). Los celos vienen después. Éstos implican crueldad, pasando por la suposición sobre algo que el otro tiene, sobre cómo el otro goza. La consecuencia de los celos es la eliminación del otro. La envidia, que es anterior, se da en tanto el otro está a nivel de los *gadgets*, de la propiedad de los bienes, la distribución. Además, la envidia es primera, es fundante de sociedad, pues el pacto implica que el otro no puede tener aquello a lo que he renunciado. Ahora bien, si hay destrucción por celos, sólo es gracias a la desexualización del objeto. Por ende, la violencia se juega en el campo del placer, pues se juega en el odio, en los celos, en el asco, en el campo de la cadena significativa. Si bien se atenta contra el cuerpo, se lo hace de una forma que no implica al objeto a.

El conflicto llevado a los celos, a ver en el otro algo más que le permite gozar, deviene en un sujeto que tiene dos vías posibles, de las cuales una es la exclusión. Ésta implica a la segunda de las posibilidades que es la muerte, pues aquella no es lo mismo que la segregación. La segregación puede verse a nivel de lo imaginario en tanto permite el trámite de la tensión especular³⁰. Ésta no atenta contra la formación de masa, contra los lugares públicos que permiten la afirmación de ciudadanos, sino que es necesaria pues es allí en donde llega la pacificación simbólica necesaria para la sociedad. La segregación hace parte del andamiaje subjetivo y permite un tratamiento de la diferencia que no tiene que ver con el exterminio ajeno. Esto, claro está, porque el *Ideal de yo* pacifica la pasión narcisista y el sujeto no se ve llevado a imponer su imagen al otro.

En la exclusión, por otro lado, la diferencia se trata como una radicalidad ante la cual no hay posibilidad alguna de conciliación, sino que el otro no puede estar presente, no puede hacer parte del mismo entorno, llevando al tratamiento de la diferencia como un embate hacia lo real, hacia la incapacidad de identificación. El odio y el amor quedan relegados por las muletas tecnológicas para darle lugar al desvanecimiento del otro ya que:

³⁰ Mesa, 2013.

No solidarizase con el otro sino evitarlo, separarse de él: tal es la gran estrategia de supervivencia en la megalópolis moderna. Tampoco es cuestión de amar u odiar al prójimo, sino de mantenerlo a distancia: así se anula el dilema y se vuelve innecesario elegir entre el amor y el odio.³¹

El estado de la modernidad lleva a que no haya que lidiar con la alteridad al tratar de mantenerla a distancia mediante cuantas posibilidades aparezcan. Una vez hay invasión del otro, lo que queda es su exclusión y su eliminación pues aparece como un cuerpo extraño, como algo con lo cual es imposible lidiar de alguna otra manera ante la carrera por gozar desenfrenadamente y ante la falta de un discurso que genere lazo y no que rompa por el consumo y la producción.

Aquellos excluidos, quienes son expulsados del pueblo, de la congregación, del seno familiar, son quienes no pueden regirse bajo las mismas formas discursivas y, por lo tanto, amenazan con sus formas de goce. Por esto son recludos, son concentrados, para que puedan entenderse entre ellos, para que puedan ser olvidados, eliminados, permitiendo el discurrir normal para el resto de sujetos. Ante la inminencia de la aparición del otro como forma singular que es capaz de gozar, los celos toman su lugar más decisivo llevando a la exclusión absoluta y a la muerte ante los ojos de la masa. El otro excluido no hace parte de la masa y su reconocimiento se acaba, por lo tanto, su lugar es eliminado. La insuficiencia del orden simbólico hace que la desaparición del otro deba darse pues no hay lugar para él, el ordenamiento no es suficiente y la amenaza debe llevar al atentado contra lo real. Sócrates se enfrentó a la muerte para no ser expulsado, pues su lugar como cuestionador del ordenamiento de los dioses y como opositor a las costumbres, lo dejó por fuera del discurso, como un monstruo no entendible dentro del espectro de lo humano griego.

4.3.2 El lugar de lo inhumano

Ante el surgimiento de algo del humano que se muestra pavoroso, lo primero que se intenta es situarlo más allá de la humanidad. Los asesinos, violadores, asaltantes, etc., no son juzgados en su humanidad, sino que son excluidos al lugar de la fantasía, al lugar de la

³¹ Bauman, 1998, p.56

monstruosidad, desde el cual no puede retornar. Si aquel que comete actos que van en contra del aseguramiento de la propiedad privada, siendo el cuerpo la primera de ellas, son humanos, el sujeto podría encontrarse con algo de ello en sí mismo. La negación de ese mal, la expulsión del sujeto malvado, implica la inmediata deshumanización del otro para que no haya ningún riesgo de caer en el lugar en el cual él ha caído. Así, el monstruo de Monserrate, por ejemplo, habla de un personaje que se puede juzgar sólo en tanto no es un humano y nada tiene que ver con lo que lo llevó a ser un criminal.

Todo acto de agresión, todo acto disruptivo, intenta eliminarse. Los códigos de policía, las constituciones, los tratados entre países, las organizaciones mundiales, intentan expulsar de su seno todo lo que tiene que ver con lo violento, todo lo que tiene que ver el atentado a la *Sicherheit*³². El ser humano apunta a reprimir aquello que encuentra monstruoso y, cuando sale a la luz, lo elimina. Las guerras siempre pintan al rival como algo inhumano, hasta que los soldados son capaces de verse unos a otros, reflejados en su humanidad, para dar cuenta de que son semejantes. Los enemigos actuales, por esta razón, tienden a ubicarse por fuera del discurso como agresores absolutos, como sujetos que no intentan componer algún orden nuevo, sino dar cuenta de la destrucción de cualquier orden. Cual antagonista de cómic, los enemigos contemporáneos no se sitúan en un lugar simbólico que permita lidiar con ellos, sino que están en el lugar de exclusión más radical al no ser tenidos por humanos sino por monstruos. Los bárbaros lo eran por no hablar latín o griego en su época. Hoy, aquel que no hable en nombre de la razón y el capital, es un enemigo absoluto del orden establecido y es ubicado como objetivo de exterminio absoluto.

4.3.3 Terrorismo

Desde el 11 de septiembre de 2001, el Terrorismo ha hecho aparición en el campo de las relaciones de poder. A pesar que se pueda encontrar el término terrorista en la historia colombiana, ya que por ejemplo tras el atentado contra Jorge Eliécer Gaitán a las guerrillas liberales se les trataba como agentes del terror que debían ser exterminados para mantener el orden en el interior de la estructura, no es sino hasta el atentado a las torres gemelas que el Terrorismo pasa a ser un significante capaz de trazar una línea que se

³² Bauman y Dossal, 2014, p.20.

supone libre de ambigüedades respecto a los ciudadanos de bien y a los que sólo existen como agentes del mal.

Es claro que el término no tiene ninguna aprehensión completa del fenómeno respecto de a quiénes debe aplicárseles, pues, como indica Clara Cecilia Mesa en *Amarás a tu prójimo*:

¿Qué le ha hecho suponer a la humanidad que los vientos arrasadores e incendiarios que viajan de oriente a norte son terroristas, pero los que se dirigen del norte hacia el oriente o en cualquier otra dirección del planeta viajan en nombre de la justicia, la paz o la libertad duradera?³³

Cualquier tentativa de respuesta debe entenderse bajo la exclusión de la singularidad, ya que el fenómeno de la globalización nunca ha apuntado a generar una aldea global en la cual los pensamientos de las distintas regiones, etnias y estados, puedan encontrarse en sus diferencias, haciendo que haya un aprendizaje mutuo. La globalización se sanciona desde el lugar de poder de las potencias en el norte del mundo, entendidas como las ganadoras de las guerras mundiales. Así, todo el discurso de occidente es el discurso del capitalismo y la globalización, por lo cual cualquier otro tipo de pensamiento, cualquier intrusión, queda rechazada y es atacada inmediatamente. Es manifiesto que la idea de aldea global implica un discurso que no genere lazo.

Tal como la inquisición dio cuenta de todo lo no cristiano en el medioevo occidental, el neoliberalismo da cuenta de todo lo que pueda atentar contra él, intentando suprimirlo. El caso sirio va en ese sentido, pues lo que se enfrenta a las potencias cae bajo las banderas de la justicia y la democracia, en medio de bombardeos, saqueos, asesinatos y demás. ¿Qué prima cuando se llevan los estandartes de la libertad, la igualdad y la fraternidad? Nada más que los intereses burgueses. La exclusión del otro es necesaria en la construcción e implementación de lo que el neoliberalismo entiende por justicia y por paz. Desde la Roma republicana, con sus colonizaciones, es claro que, al recurrir a la idea de paz, no se está hablando del lugar donde el conflicto prima, aunque siendo manejado gracias a lo simbólico. No. Lo que quiere decir una campaña pacificante es lo mismo que está detrás de masacres y genocidios, pues la paz es eliminar la diferencia.

³³ Mesa, 2003, p.11.

4.3.4 Del enemigo absoluto al enemigo político

La definición de terrorismo se da entre una amplia gama de sucesos que van desde la dominación, pasando por infundir terror, hasta llegar a actos de bandas organizadas. Esto implica que hay una cantidad de actos que, de alguna manera, apuntan hacia el quebrantamiento de un orden establecido. No es lo mismo que los crímenes de estado, en tanto estos se llevan a cabo para mantener un orden. El problema, ahora bien, pasa por el lugar desde el que se enuncia qué causa terror del malo y qué terror del bueno. Es decir, quebrantar el orden establecido para la transnacionalización del capital produce terror del malo, de ese que afecta la especulación bursátil, por ejemplo. El terror del bueno es el que es capaz de pacificar. Nada nuevo hasta ahora, pues quien detenta el poder se mantiene allí porque es capaz de demostrar fuerza –en este mundo y en esta época- fuerza armada. El terror, entonces, está presente en la estructuración política contemporánea pues no se trata sobre un mejor vivir, como prometían anteriormente, sino sobre un sobrevivir a pesar de la amenaza externa. Esta idea de lo externo como amenaza inminente es compleja pues puede que la amenaza no exista, esto es indiferente; lo importante es que si no es sentida la amenaza es porque algo se está haciendo bien gubernamentalmente. Coetzee, escritor sudafricano, da cuenta del terror producido por la idea más que por el acto, en su novela *Esperando a los bárbaros*. El miedo a que el excluido llegue y rompa con el orden es latente.

La gran cuestión del terror es que no se queda en abstracto, sino que toma cuerpo: musulmanes, comunistas, anarquistas, feministas. Todo lo que intenta romper el orden implica que, en efecto, debe haber una influencia política, en su definición más amplia. Ahora bien, el Terrorismo entonces tiene que ver con “... *el significante que se ha acuñado en la cultura para denunciar la nueva forma de combatir por la fuerza la diferencia de pensamiento, de creencias, de religión, de color de piel, o de goce...*” (Mesa, 2003, p.9). La diferencia se expulsa radicalmente del discurso y ésta retorna, va contra el discurso en un intento de transgresión en el cual se ven los fenómenos más disruptivos de todos porque, más allá de la agenda bajo la cual distintos grupos se reconozcan, lo que queda del acto terrorista es siempre una ruptura del tejido social.

Para que haya encarnación del terror debe haber encarnación de lo diferente, pues es la diferencia la que sigue en juego. Entonces, antes del lugar del terrorista, se ubica allí el lugar del enemigo el cual “...*es la encarnación de lo diferente; de ahí que sea el extranjero*

quien más a la mano se encuentre para atribuirle el lugar de enemigo." (Gallo, 2003, p.138). El cambio de estatuto entre lo político y lo absoluto da cuenta de la crisis de regulación y la pérdida del recubrimiento simbólico. Cuando un enemigo es tenido por político, hay para él un lugar en el cual no todo está permitido, en el cual se afirma su subjetividad. Cuando el enemigo se vuelve absoluto, éste es "... *reducido a una condición objetal que autoriza al agresor a destruirlo sin que ningún límite lo detenga.*" (Ibíd., p.138). La pérdida del reconocimiento simbólico permite ir contra lo real de manera irrefrenable, aniquilar al otro. Por eso es que la definición de terrorismo, por parte de la O.N.U. principalmente, intenta acercarse a un objeto claro y diáfano, pues es necesario darle un estatuto a aquello que se destruirá sin miramientos. El cambio del enemigo político al enemigo absoluto implica despojarlo de su palabra, lo cual propicia la ruptura necesaria para que haya exclusión y exterminio. El reconocimiento del otro se acaba. Esto pone a la aniquilación más allá del odio, pues en el odio está el factor de reconocimiento, está el lugar en el que el otro es rival. Entonces la exclusión no se juega gracias a la rivalidad, sino que se da más allá, se atraviesa el umbral que indica las regulaciones propias del quehacer dentro de la enemistad, para darle lugar al todo vale.

4.3.5 La guerra no es barbarie

El rival, en sí mismo, es necesario, pues está presente en la diferencia, por la relación imaginaria entre el sujeto y el otro. La rivalidad es resorte para la enemistad, siendo el factor político lo determinante pues es lo que impone límites. Esto puede resonar al narcisismo de las pequeñas diferencias, pero no va por allí. A pesar de que la competitividad es propia de la afirmación del sujeto y que la sociedad requiere de la segregación, la eliminación del otro, su ubicación como enemigo absoluto no es necesaria cuando se abre el campo del diálogo. Toda guerra termina siempre gracias a tratados, a acuerdos, a armisticios, a imposiciones simbólicas que permiten la pacificación. Por eso es que el diálogo siempre se presenta como la salida a la agresión.

En este sentido, las guerras entran al mismo lugar del terror, pues es evidente que hay un exterminio, es evidente que hay un forzamiento. Sin embargo, lo que está detrás de la guerra es distinto pues la guerra aparece como una consecuencia de la política, es decir, aparece con un sentido, en medio del descubrimiento de la insoportable diferencia. El terrorismo, por otro lado, no aparece de la misma manera. Allí no hay continuación del campo de lo político sino una total alteridad, una pérdida absoluta de la dimensión

semejante en el otro, que permite exterminarlo sin mayor consecuencia, y de cualquier forma que sea posible.

Las guerras tienen reglas, pueden aparecer como justas; el terrorismo no. El exceso es la característica más tangible del terrorismo, pues apunta a todos aquellos que no se presentan en el papel del rival. Las guerras deshumanizan al otro. En medio de los avances tecnológicos no se hace necesario ver al que se mata, pues un misil, una bomba, un fusil, matan sin que haya encuentro. El terrorismo da espacio para el encuentro, pero no sólo eso, sino que hace del encuentro algo ejemplarizante. Los asesinatos del Estado Islámico son paradigma en este sentido, pues no sólo están hechos de acuerdo a lo que creen, sino que son personalizados, son contra el sujeto. Ante la expulsión de la violencia por parte del discurso de los derechos humanos, hay una vuelta que se expresa en el más allá de la regulación del terrorismo. El sin sentido del acto terrorista, más allá de los fines políticos que persiga, se manifiesta en lo absurdo de sus medios a la par que da cuenta de la vuelta de aquello que la época no sabe:

En nuestro caso, después del 11 de septiembre del 2001, el discurso hegemónico se presentó como una especie de seguridad que sirve de respuesta ante el terror de eso indescifrable que se encarnó en el “terrorista”, un terror que emerge como una huella de lo que la época no sabe, puesto que el único saber que se instala es el que sabe de los objetos existentes; ese objeto que aparece no responde a lo que sabe la época, pues es del orden de lo real.³⁴

El terrorista es algo de lo que no se puede dar cuenta porque no puede entrar a la globalización pues no posee crédito, no tiene cuentas bancarias, no tiene deudas y, sobre todo, no tiene una utilidad de la cual pueda dar cuenta el sistema. Al significante del terrorismo no sólo se le escapa el acto que infunde terror de manera provechosa para el dominio, sino que, principalmente, se le escapa la utilidad, haciendo que no le sea posible al término aprehender lo que retorna desde más allá de la barrera impuesta por el mercado, impuesta por la fraternidad burguesa, por la igualdad ilustrada y por la libertad bancaria. El terrorismo aparece como la vuelta de lo real, como un más allá de la guerra, un

³⁴ Suzunaga, 2013, p.247

incontrolable del que nada se puede regular y, por lo tanto, no hay alcance simbólico capaz de dar cuenta de su pacificación. Mientras se aleja de la guerra, en la dinámica del eterno retorno, que no es la repetición, el terrorismo se asemeja más “... *al concepto de barbarie que evoca los bárbaros, extranjeros, es decir aquellos que no perteneciendo a la civilización grecorromana realizaban invasiones violentas, destrucciones y saqueos...*” (Mesa, 2003, p.14). Ante la negativa a querer saber sobre los resortes que impulsan la destrucción sin sentido, atendiendo sólo a los fenómenos que instauran orden, sometidos por la individualización, vuelve la barbarie para enfrentar al humano a lo que no quiere enfrentarse: la exclusión y la muerte.

4.3.6 Tortura

Dentro de la lógica de exterminio del otro, aparece la tortura. Si bien la problemática parece limitarse a una búsqueda de información en nombre de la seguridad, la tortura va de la mano con los eventos de ruptura del lazo propios de la pérdida de subjetividad del otro. El lazo se sostiene de un sujeto al otro, pero por lo que es propio de la individualización y universalización del discurso científico, se le ubica en el lugar del desecho, y gracias a la afirmación de seguridad que se impone como respuesta al terrorismo, simplemente se le ve como objeto de resonancia. Dentro de la tortura hay una pérdida del deseo del otro, lo cual significa que ya no se presenta como una voluntad. Esto implica el camino hacia la crueldad, al momento en el cual se le ubica como enemigo absoluto, por lo cual cualquier cosa está permitida en su contra. Esa pérdida de su lugar político permite que no exista una forma en la cual se le pueda ubicar con legitimidad, sino que todo lo que de él salga será simple alimento para la propia tortura. La lógica del lazo queda rota pues:

La tortura es justamente una ruptura de esa relación entre el sujeto y el otro. Ruptura porque no hay más discurso, ya no hay diálogo, ni circulación. Es decir que ya no habrá alternancia en el discurso para saber quién ocupa el lugar del sujeto, ya no se podrá defender el deseo de cada uno “cuando le toca el turno” en esa sucesión de lugares: sujeto porque le hablo al otro, objeto porque me habla.³⁵

³⁵ Guerrero, 2013, p.269.

La reducción del otro a lugar de objeto lo saca de la relación, dejando sin defensa su deseo pues ya no podrá decir sobre él. Es simplemente un objeto que habla, pero habla según lo que espera el torturador. Es importante remarcar que al objeto se le requiere que dé información, mas no importa lo que diga, no importa cómo pueda decirlo, ni respecto a qué pueda suplicar. En la tortura no importa decir la verdad sino decir algo. El papel del torturador no es el de ubicar con total certeza un plan macabro, sino el de lograr una confesión cualquiera que implique que el torturado no es nada más que el desecho de lo que se le pide y, además, que en su papel de relator sea capaz de reforzar la idea de una seguridad que debe sostenerse. Esto es importante porque la palabra del torturado como tal no vale, todo lo que diga tan sólo demostrará que es culpable de cualquier cosa; pero no habrá diálogo ni ubicación de uno respecto al otro entre torturado y torturador.

El acto que lleva a cabo el torturador implica que algo falla en el lazo y, como se evidencia que es la ley, eso que falla ubica al torturador en la impunidad. El acto de atentar contra el otro se sostiene en la impunidad, pues no hay ley que pueda castigar porque, de hecho, la tortura se da ya sea con buenos ojos por parte del discurso dominante o desde el estado de excepción. Lo curioso es que a pesar de que se mueve desde el orden o el intento de instaurarlo, la tortura sólo tiene sentido en tanto es ruptura del lazo, en tanto rompe con el discurso y con el diálogo. No hay temor de ser castigado y el otro puede ser reducido, acabado y arrasado sin que haya ninguna consecuencia, más allá de alguna condecoración dentro de la banalización del mal.

El gran problema de la falta de organización de pacificación es que la ley desfallece y no hace barrera en contra del exceso en la violencia, por lo que la impunidad es lo que permite que se dé la tortura pues “...sin una sanción simbólica, cualquiera puede ser transformado en objeto, con lo cual se pasa del riesgo, expresado en la fórmula del fantasma, a la confirmación paranoide de ser un objeto real para el otro...” (Ibíd., 271). La confirmación de la ausencia de ley, como característica fundamental del desborde, como característica fundamental para la efectiva ruptura del lazo, se hace presente en la tortura con mayor claridad.

En la tortura no hay un cambio estructural, pues el torturador no es alguien ajeno a las cuestiones neuróticas de la vida. Eso que Freud vio sobre la guerra, que cuando una nación entraba en ella, el rebajamiento moral del Otro implicaba que los sujetos permitían a sus más bajos apetitos aflorar, cosa que no harían en épocas de paz, repudiando a quien

si quiera lo expresara como posibilidad, da lugar al acto del torturador pues no se trata de un psicótico o de un perverso. Por el contrario, lo que se produce es un desborde pues *“Allí donde el neurótico supuestamente debe negociar con el otro y detenerse por temor a ser castigado, el psicótico destruye, arrasa, mata al sentirse en peligro, desvela su lógica de un “o tú o yo”, lógica exclusiva, implacable.”* (Ibíd., 270). Es un desborde que obedece a la falta de ley que el neurótico encuentra correctora para no darle rienda suelta al fantaseo. Cuando se da esa ruptura el fantaseo se vuelve real, mostrando ese carácter paranoico, también, que está detrás de la exclusión. Esto implica que, al objetivar a su víctima, el torturador busca salvarse de lo que representa peligro en el otro, la etnia, por ejemplo.

En medio de una civilización que se vuelca hacia la sospecha como rasgo fundamental del lazo, en la cual el vecino presenta un enemigo en potencia, genera una sociedad que se sume en la imposibilidad de lidiar con el otro, acelerando su individualización y aceptándola como devenir del discurso. El creciente amor por los animales parece darse como consecuencia de esto en tanto no se lidia con la voluntad de otro, no se tiene que renunciar en la negociación con el deseo del otro, sino que se impone plenamente lo que el sujeto desea. Bajo esta forma cobra otro sentido lo que Dufuour trata en *Locura y democracia*, pues ya no sólo se trata de una psicotización por la democracia de masas como un cambio de estructura, sino de los desbordes psicóticos en la violencia y sobre las formas paranoicas de convivencia en medio de la desconfianza y la falta de identificación entre quienes pertenecen a una misma cultura.

5. Conclusiones

A pesar de los cambios culturales que puedan darse en la historia humana, algo se sigue manteniendo igual, y es que lo que Freud desarrolló, con la invención del psicoanálisis, muestra un carácter de incompletitud radical en el humano, lo cual determina las formas en las que este progresa, pues siempre está en el horizonte la búsqueda de placer y la necesidad lógica de la muerte. La constitución de la cultura y del sujeto van de la mano, puesto que lo uno no se entiende sin lo otro, razón por la cual no se puede afirmar que puede haber un humano sin cultura: tanto lo humano como lo cultural se entienden por la operación discursiva en lo real, por la lucha de fuerzas que representan lo pulsional buscando satisfacción y la negación de la completitud que se ve en el plus-de-goce. Esto implica que, más allá del discurso que se instale en lo cultural, más allá de las regulaciones que existan, nada está dispuesto para que el hombre encuentre felicidad, se halle a sí mismo en plenitud.

De la cultura de Freud a la actual no sólo se mantuvo la estructura, cosa que sobra decir pues, precisamente, se trata de la estructura social y subjetiva, sino también en lo discursivo el capitalismo se sostuvo. Ese capitalismo al que Freud apuntó como cuestión norteamericana, tiene su lugar allí pues está hablando desde 1929, antes de la segunda guerra mundial, y las dinámicas europeas aún no se entendían bajo la misma forma económica. Esto marca una diferencia y es la globalización. No se puede hablar de un mundo capitalista pues esa guerra se estaba dando entre soviéticos y occidentales. La globalización, hoy en día, pasa a ser el lugar del Otro, desplazando a las organizaciones estatales, por ejemplo. Esto implica un cambio a nivel político, pues el Estado regulaba las diferencias desde lugares de jerarquización, por lo tanto, de organización. La entrada de la globalización implica un cambio que ha permitido el intento de ruptura de esas jerarquías, pues la igualdad, la libertad y la fraternidad se afirman en una indiferenciación. Entonces, en tanto la globalización ofrece lo mismo para todos, todos deben tratar de

ubicarse en el lugar de reconocimiento que les permita competir en el mercado por los distintos bienes, al tiempo que el mercado toma a todos y cada uno para su objetivación.

La puesta en el mercado de todo sujeto ha significado que su lugar en el lazo ha cambiado, primando la rivalidad especular, pues la globalización no impone límites al intento de obtener el objeto, no hay diálogo, lo cual puede terminar en el cambio del rival por enemigo, y sin el recubrimiento simbólico, terminar con el estatuto de enemigo absoluto. Así, lo que se pone en juego es el reconocimiento y la forma de reconocimiento. En primer lugar, al darse un goce privado con los objetos del mercado, el sujeto ya no necesita del otro, sino que queda atrapado en la producción, para el consumo, a pesar de enfrentar la angustia de no poder consumir todo lo que la gran oferta ofrece. Entonces, el sujeto no hace lazo, sino que se ve llevado a una individualización que implica la falta de reconocimiento del otro. Esta falta de reconocimiento implica las formas de construcción social, expresado en los muros, en los alambrados, por ejemplo. El otro no aparece, pues no hay porqué lidiar con la diferencia. Esto determina que la segregación tampoco se da como tal, pues para ello es necesario que el otro sea entendido como diferente y, en tanto tal, dejado fuera, permitiendo que haya identificación entre lo que queda dentro. Al no ser así, la segregación no ocurre en lo social, sino que se da una exclusión que le impide a la diferencia hacer aparición.

En segundo lugar, está el tratamiento de la diferencia cuando llega a aparecer. De un lado está la indiferencia y del otro el amor y el odio. Cuando hay aparición de lo diferente, la relación se establece por las dinámicas de la rivalidad que termina en el exterminio de los celos. Si no hay exclusión, la amenaza que acecha es la de la muerte, pues el semejante es rival que, sin el tratamiento simbólico de la democracia, del Estado, se presenta como rival y, en tanto puede llegar a parecer completo, se pone en juego el objeto de goce, que, siendo privado, implica quitárselo al semejante.

No sólo cambia el lugar del Otro, sino que la segregación se presenta de forma distinta, en el sentido ya mencionado, pues no permite que haya identificación. El intento de eliminar los lugares desde los cuales el sujeto logra su reconocimiento lo lleva a la esquizofrenización de menciona Soler, precisamente porque no tiene cómo afirmarse, el Otro que produce significantes deja a la deriva, en el desamparo del consumo, al sujeto, haciendo que deba entenderse bajo la igualdad supuesta y persiguiendo la utilidad y el progreso que prometen la felicidad, la completitud del Bien Supremo. No hay cosas

buenas ni malas, sino bienes que se ofrecen como *das Ding*. Una vez obtenidos estos objetos, el hombre ya no lo quiere pues se da cuenta que no era ese objeto tampoco y que la búsqueda debe continuar pues sino es feliz es por su propia culpa. Los clamores reivindicativos disminuyen, pues el Otro ya no es el culpable de la falta de felicidad, de la falta de derechos, de la falta de bienes, sino que cada cual lo es, cada quien es culpable. Ante esto, el superyó se encuentra solidario pues su demanda es la de gozar, y cuando todos los objetos están disponibles, cuando la felicidad y la satisfacción radical son promesa detrás del consumo, el sujeto es culpable en su soledad de no lograr colmar su vacío, haciendo que el superyó sobre esa culpa de manera exacerbada. Así, en tanto lo moral ya no depende de Dios, la felicidad no lo hace del Estado, todo depende del Yo, y cuando el “tú debes” está del lado del “tú puedes”, toda culpa recae sobre el yo ante su incapacidad de lograr llegar a la tierra prometida.

Esta organización, contrario a lo que intuitivamente puede entenderse, muestra que la violencia es fundacional y permita que haya sujeto y que haya sociedad. La organización en sí misma impone unos lugares que van en contra de lo natural, es decir de una disposición innata. Entonces, los fenómenos de violencia inician desde la humanización misma, la organización como tal. El ser humano se ve entre la violencia del orden y el intento de trasgredir ese orden para buscar su felicidad, el intento de capturar en los objetos aquello que se impone como meta, pues cuando los objetos son capaces de completar, y ya que todo es objetivado por la globalización, la felicidad es un imperativo.

Entonces, por un lado, está la organización, que es violenta, y por otro el intento de ruptura de la misma. Pero no acaba ahí. Los fenómenos de la violencia muestran que el exceso llega para romper con la lógica de la organización y la trasgresión, permitiéndole lugar a lo que el terrorismo ejemplifica. Si el campo de la política es el campo de lo humano, el campo del terrorismo lo será de lo “anti humano”. Ese exceso que no intenta trasgredir, re ordenar, se presenta como falto de significación en un ataque absurdo que rompe con lo político, que vuelve desde aquello que no queda en la época de la igualdad y los derechos. La diferencia que intenta expulsarse retorna para romper el tejido social, aprovecha los quiebres del tejido simbólico, la imposibilidad del significante por atrapar todo lo real, y destruye la organización, en una vuelta de algo irracional. La globalización, contrario a lo que pregona, no implica una aldea global, donde todos quepan, sino un grupo empresarial donde todos comprenden, lo que lleva a la exclusión de todo lo que no

esté dispuesto a endeudarse, marginando y persiguiendo todo aquello que atente contra el libre fluir del capital.

La pregunta que debe surgir es, precisamente, si la globalización no hace a todos víctimas al reducirlos a objeto, eliminando su palabra. En principio, parece que sí, pues el discurso capitalista muestra que la relación lleva a la individualización y a una actualización que engaña con su buen andar, con su perfecto funcionamiento, tratando de velar la falta estructural del sujeto. La globalización, entonces, deja como desecho a los sujetos, eliminando sus lugares simbólicos, haciendo que no sean más que imagen exacerbada, imagen que intenta primar sobre las demás, sentando las bases para que la sociedad se mueva en un “o tú o yo” constante. Por eso el discurso capitalista no es un quinto discurso, sino un más uno: no trata de generar lazo, sino que la imposibilidad se ve eliminada, haciendo que el circuito de producción y consumo se complete, haciendo que el sujeto produzca objetos y los objetos produzcan sujeto, es decir, que la voluntad del sujeto se vea eliminada pues se produce a sí mismo como objeto.

De lo que se trata es de la relación del sujeto con el consumo, con los bienes, con su satisfacción y su imposibilidad estructural, por lo cual de lo que se trata es del sujeto y su goce. El psicoanálisis puede decir mucho allí, más no se trata sobre un discurso que vaya a eliminar al capitalista pues, en principio, el psicoanalista lo es en el consultorio, mas, fuera de él, no responde bajo el discurso analítico. Sin embargo, el psicoanálisis no es un dispositivo social como tal y, aunque se puede afirmar que el sujeto afecta lo social, lo que ofrece es distinto. Cabe la pregunta por si la democracia es dispositivo social, pues es precisamente lo que obedece a la diferencia y, en ese sentido, lo que puede regular la aparición del otro. El problema parece ser que la cuestión se queda hasta, precisamente, la ubicación simbólica, la aparición de un lugar del Otro que pueda regular, que imponga lugares. No creo que se trate de eso, pues los lugares no van a dejar de existir, las dinámicas necesitan jerarquías y éstas están cambiando. El problema que se presenta en lo social es el de la hegemonía, el de las formas de equidad. El problema que se presenta en los lazos es discursivo, ¿cómo hacer lazo cuando no hay cómo?

No se trata de una eliminación absoluta, y debo insistir en esto, de las relaciones humanas, pues es un punto extremo. Se trata de una lucha social que parece existir como resistencia ante la individualización. Las masas efímeras responden a lo que Freud llamó la miseria psicológica de la masa, pero aun así sigue habiendo masas. Estas masas

parecen responder a una organización que busca romper con el discurso, pero que, al intentar cambiar su papel, se ven violentadas no sólo por querer trasgredir el orden existente sino porque entrarían a ser rivales en la lucha por el objeto. Esto, precisamente, es lo que en las reivindicaciones se llama privilegio: el acceso a los objetos y su consumo. Entonces, la lucha por el objeto se ve cambiante por las dinámicas sociales y los sujetos encuentran que no hay satisfacción en ello. La envidia, es decir la competencia por los *gadgets*, no termina bastando, pues todos tienen acceso a lo mismo, lo cual en efecto es problema de la globalización al dar lo mismo para todos. La contabilización del goce a través de los objetos pone sobre la mesa los celos y el exterminio, la acumulación que se tiene por fin a sí misma.

En el panorama general aparece que el cambio del Otro, la solidaridad del superyó con la demanda de bienes y el cambio respecto a la forma en la que se segrega llevan al sujeto a verse individualizado, desamparado y presto al disfrute autista de sus objetos. Pero estructuralmente neurótico, su esquizofrenización da lugar a un exceso que muestra que no funciona bien la obturación por parte de los bienes y que de lo que se trata, y poco a poco se va viendo, es que la victimización de la globalización ha llevado a la reducción del sujeto a desecho, ante lo cual la resistencia de la masa intenta, con los medios que tiene a la mano, recuperar su voz, recuperar su lugar de sujeto, tener palabra. Para Lacan el discurso capitalista anda tan bien que se consume, pero se renueva en lo objetos. Que se consuma no quiere decir que se acabe, quiere decir que su circuito debe trabajar más rápido. Entre la violencia de la desorganización, la de la rivalidad y la del exceso la constitución de comunidad se hace más difícil y, si todos proletarios, parece sólo quedar la resistencia misma de los Derechos Humanos.

6. Bibliografía

- ALEMÁN, Jorge. (2007). “Aproximación a una izquierda lacaniana”, en *Arte, ideología y capitalismo* Madrid, Fundación casa pintada. 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998). *Globalización*. México, D.F., Fondo de cultura económica. 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. (2000). *Modernidad líquida*. México, D.F., Fondo de cultura económica. 2015.
- BAUMAN, Zygmunt y DESSAL, Gustavo. (2014). *El retorno del péndulo: Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. España, Fondo de cultura económica. 2014.
- CÁRDENAS, Juan. (2017). *El diablo de las provincias*. España, Editorial Periférica. 2017.
- CHAUMON, Franck. (2013). “Segregación y discurso analítico”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.
- COTE, Armando. (2013). “Celos y segregación”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- DÍAZ, Carmen Lucía. (1999). “Deletreando la violencia”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 1. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2001.
- DUFOUR, Dany-Robert. (1996). *Locura y democracia*. México D.F., Fondo de cultura económica. 2002.
- EINSTEIN, Albert y Freud, Sigmund. (1932) ¿Por qué la guerra? Correspondencia entre Einstein y Freud. 22/09/2016, de Historia del mundo contemporáneo Sitio web: <http://www.carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpetas-2/fuentes/la-segunda-guerra-mundial-y-el-holocausto/bfpor-que-la-guerra-correspondencia-entre-albert-einstein-y-sigmund-freud/>
- GALLO, Héctor. (2003). “El lugar del enemigo”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.

- GERÉZ AMBERTINI, Marta. (2007). *Las voces del superyó*. Buenos Aires, Letra Viva. 2007.
- GUERRERO, Omar. (2013). “*Algunas secuelas psíquicas de la violencia política*”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.
- IZCOVICH, Luis. (2013). “*Sobrepasar la imagen*”, en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.
- FREUD, Sigmund. (1913) “*Tótem y Tabú*”, en *Obras Completas*, Vol. II. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva. 1948
- FREUD, Sigmund. (1914) “*Introducción al narcisismo*”, en *Obras Completas*, Vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1915a) “*Pulsiones y destinos de pulsión*”, en *Obras Completas*, Vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1915b) “*De guerra y muerte. Temas de actualidad*”, en *Obras Completas*, Vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1920) “*Más allá del principio de placer*”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1921) “*Psicología de las masas y análisis del yo*”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1924) “*El problema económico del masoquismo*”, en *Obras Completas*, Vol. XIX. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1927) “*Porvenir de una ilusión*”, en *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- FREUD, Sigmund. (1930 [1929]) “*El malestar en la cultura*”, en *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu. 2012.
- LACAN, Jacques. (1948) “*La agresividad en psicoanálisis*”, en *Escritos I*. México, D.F., Siglo veintiuno editores. 2009.
- LACAN, Jacques. (1949) “*El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*”, en *Escritos I*. México, D.F., Siglo veintiuno editores. 2009.
- LACAN, Jacques. (1952) “*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*”, en *Escritos I*. México, D.F., Siglo veintiuno editores. 2009.

- LACAN, Jacques. (1956-1957) *Seminario 4. La relación de objeto*. Buenos aires, Paidós. 2010.
- LACAN, Jacques. (1959-1960) *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos aires, Paidós. 1997.
- LACAN, Jacques. (1964) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos aires, Paidós. 2011.
- LACAN, Jacques. (1968-1969) *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos aires, Paidós. 2008.
- LACAN, Jacques. (1969-1970) *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos aires, Paidós. 2013.
- LACAN, Jacques. (1972) *El discurso psicoanalítico*. Recuperado de: <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>. 04/06/2018.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1992). *El crepúsculo del deber*. Bogotá, Anagrama. 2014.
- MESA, Clara Cecilia. (2003) *"Amarás a tu prójimo"*. Caracas, Prisma. 2003.
- MESA, Clara Cecilia. (2013). "Segregación: fundamento de la fraternidad", en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.
- ROLDÁN, Ciro. (1993). "Génesis del vínculo entre cultura y violencia", en *Revista colombiana de psicología*, No. 2. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 1993.
- SANMIGUEL, Pio. (1993). "Consideraciones previas al estudio de la violencia", en *Revista colombiana de psicología*, No. 2. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 1993.
- SOLER, Colette. (2000-2001) *Declinaciones de la angustia*. Bogotá, G.G-Ediciones. 2007.
- SOLER, Colette. (2001-2002) *El encuerpo del sujeto*. Bogotá, G.G-Ediciones. 2013
- SOLER, Colette. (2003) "Los poderes y las violencias", en *Revista de psicoanálisis: clínica de la violencia*. Barcelona, Fórum Psicoanalític Barcelona. 2003.

- SOLER, Colette. (2011) "*El campo lacaniano*", en *Incidencia políticas del psicoanálisis: Tomo I*. Ediciones S&PG Barcelona. 2011.
- SOLER, Colette. (2016) "*Dos pasiones: amor y odio*", en *Revista internacional de psicoanálisis*. Argentina, Foro analítico del Río de la Plata. 2016.
- SUZUNAGA, Juan Carlos. (2013). "*Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradanzas del discurso capitalista*", en *Revista colombiana de psicología*, No. 2. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 1993.
- ZAMUDIO, Blanca. (2013). "*Política pública: las paradojas de la inclusión y sus efectos en la subjetividad*", en *Desde el jardín de Freud*, No. 13. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2013.
- ZULUAGA, Jaime. (1993). "*Violencia y sociedad*", en *Revista colombiana de psicología*, No. 2. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 1993.