

# METEORO

Nº 6 Psicoanálisis y pensamiento político

## Contenidos

*Reseña del Encuentro Internacional con Slavoj Žižek, "Un intelectual para el siglo XXI", Francisco Zafra*

*Žižek con Lacan, Entrevista con Jorge Alemán*

*El caso curioso del objeto a como categoría política, Timothy Appleton*

*En búsqueda de un espacio donde resuena la voz social, Rita Canto*



## **Reseña del Encuentro Internacional con Slavoj Žižek, "Un intelectual para el siglo XXI"**

Francisco Zafra

*21-25 Septiembre de 2015. Universidad de Granada.*

El Centro Mediterráneo ha propiciado que Granada se convierta por unos días en el lugar apropiado para conversar sobre filosofía; un espacio para aportar ideas y discutir a partir de la contemporaneidad del pensamiento de Friedrich Hegel sobre el sujeto moderno. Un encuentro con el inaprensible provocador del pensamiento, categorizado por muchos como “el filósofo más peligroso de

Occidente”, Slavoj Žižek, quien fue fiel a sí mismo, a la imagen de *rockstar* del pensamiento que una cohorte de seguidores conoce a través de *YouTube*. Contradictorio más que controvertido, políticamente incorrecto más que escatológico, irreverente, impaciente..., neurótico. Por encima de todo, un intelectual amable y cercano; sus referencias a la cultura *pop* o al universo hollywoodense son inmediatamente reconocibles.

Habló durante cinco días de lo que le vino en gana, en una suerte de erudita asociación libre que le permite exponerse en su admiración, por ejemplo, por las nuevas posibilidades que parece permitir la neuro-biotecnología a un sujeto cuyo cerebro no está regulado por un ser libre, y en una realidad atravesada por el significado. Reivindicó una filosofía hegeliana contemporánea que, como se apuntó en las ponencias que se presentaron en el programa, pretende una rehabilitación contemporánea de Hegel, apuntando a la discusión sobre la apertura del sistema en virtud de la operación lógica que constituye la dialéctica, o incluso desde la concepción de la subjetividad como vacío.

Sabemos que para Žižek el psicoanálisis lacaniano es una herramienta fundamental en el análisis de la teoría política pero, como apuntó Jorge Alemán en su participación en el Encuentro, sorprende igualmente la dura crítica que sostiene sobre la postura de Ernesto Laclau. La intervención de Alemán en la mesa redonda sobre Hegel y Lacan elevó, si cabe, el nivel de la conversación. ¿Espera Žižek a los marcianos; a un sujeto revolucionario que nunca va a llegar? Alemán apuntó a la posibilidad de un proyecto de emancipación que no sería ni sacrificial, ni totalitario; por fuera del discurso capitalista que en su circularidad vuelve imposible la experiencia del inconsciente. Desplegó su conocido sintagma *izquierda lacaniana* con la vocación de mostrar lo que enseña el psicoanálisis respecto a todo aquello que en la condición humana no es susceptible de ser integrado en el movimiento de la mercancía. Coincidiendo con el Encuentro, Jorge Alemán presentó también, en una actividad paralela organizada por la BOL-Granada, su último libro "En la frontera", junto a José Luis Chacón y a Carlos Enríquez del Árbol.

"Menos que nada" es el título del último y reciente libro publicado por Žižek en España; la editorial, como en otros textos, es Akal. "Su mejor libro", comentó el autor. El subtítulo, "Hegel y la sombra del materialismo dialéctico",

nos advierte, pues no hay nada peor que caer en el pesimismo de la degradación de la vida intelectual. Si la incertidumbre del presente lo vuelve interesante, la filosofía es necesaria para nuestra supervivencia.

Para acabar esta breve reseña, me gustaría aludir al trabajo que este intelectual del siglo XXI lleva a cabo sobre otra figura muy actual, en este caso se trata del mismo Dios, ya que como Žižek dijo, la lógica nos enseña que Dios no existe, pero que es necesario. Por cierto, *¿saben aquel que Žižek?...* En el lecho de muerte un moribundo pregunta por su hermana, por su hijo, por su hija..., por todos los miembros de su familia, que están presentes y rodean al enfermo. Ante las contestaciones afirmativas con que sus familiares le responden pregunta finalmente con enfado: si todos estáis aquí, ¿qué hace encendida la luz del recibidor?

---

### **Žižek con Lacan.**

Entrevista con Jorge Alemán

**Meteoro (M.):** Hace unos días participaste en la Universidad de Granada en el "Encuentro Internacional con Slavoj Žižek, un intelectual para el siglo XXI", dirigido por Ricardo Espinoza y Óscar Barroso. Además de dar título, junto a Hegel, a la primera mesa redonda, ¿en qué medida Jacques Lacan, y el psicoanálisis lacaniano, han estado presentes en esta cita?

**Jorge Alemán (J.A.):** Últimamente, y por supuesto este encuentro no ha sido una excepción, hay por parte de los filósofos un decidido encuentro con aquellos términos privilegiados que Lacan elaboró para dar cuenta de la experiencia analítica. Los profesores situados en distintos confines del ámbito posmarxista vuelven, según sus intereses teóricos y en distintas modalidades, a los mathemas, los conceptos y a las lógicas presentes en la enseñanza de Lacan. Es cómo si una suerte de althuserianismo renovado por la situación política actual hubiera retornado, ya que finalmente es el problema marxista del Capital y la Ideología, y la historia de su interpretación, el que ahora exige ser pensado desde un "materialismo de lo real" de clara inspiración lacaniana. Vayan como ejemplos el intento de Ernesto Laclau de pensar una nueva lógica

hegemónica de corte gramsciano a partir del *objeto* a lacaniano. También Badiou, volviendo una y otra vez a la oposición verdad y saber en su teoría del acontecimiento; y, cómo no, Žižek, generando una lectura del idealismo alemán y, en particular, de Hegel, donde la herramienta clave es Lacan

**M.:** ¿Qué diferencias y similitudes encuentras entre el Hegel de Žižek y el que interesó a Lacan, sobre todo en el primer periodo de su enseñanza a través del magisterio de Alexander Kojève?

**J.A.:** Para Žižek, Hegel no es el de Kojève, su Hegel está absolutamente lacanizado, por ello, para Žižek, en su "retorno a Hegel", Hegel está atravesado permanentemente por una negatividad, por una brecha ontológica, que nunca es reabsorbida por ninguna mediación dialéctica.

**M.:** ¿Qué papel cumple la orientación lacaniana en la aventura filosófica de Žižek? ¿Qué elementos privilegiados retoma y con qué función?

**J.A.:** En Žižek, es como si Hegel ya hubiera pensado en la división del sujeto, en el objeto a, en lo real excluido del sentido, y por último en una experiencia de desgarramiento donde el Saber Absoluto está perforado por lo real. En suma, para Žižek gracias a la lectura lacaniana, el relato hegeliano-marxista de carácter teleológico estalla definitivamente. De este modo, Žižek imagina lograr una nueva fundación del materialismo dialéctico, "curado" del panlogicismo evolutivo y metafísico que se le suele atribuir a Hegel, y que evidentemente dejó una impronta enorme en el marxismo canónico.

Habría que señalar también que en Žižek, gracias a Lacan, no hay un "fin de la Historia", ni en la figura del Sabio kojéviano, ni en la "animalidad" de los "últimos hombres"; el Saber Absoluto apunta no solo a un final sino a la apertura de un acontecimiento político radical de signo emancipatorio.

No obstante, una vez que reconocemos esta importancia decisiva de Lacan en la filosofía contemporánea "posmarxista", donde incluso podemos apreciar una clarísima influencia de los Cursos de Jacques Alain Miller en Žižek, que los tiene muy en cuenta para sus propios desarrollos, una pregunta, una vez más, se vuelve a imponer. ¿Por qué el filósofo, incluso aquel concernido en el

máximo grado por Lacan, es indiferente a la transferencia y a la cura analítica? ¿Porque no atiende a lo que Lacan manifestó en distintas ocasiones y de diversas maneras, a saber, que la experiencia analítica enseña algo que no se puede aprender en otra parte. ¿El filósofo es refractario de modo estructural, dada su especial relación con el saber, con la transferencia? Solo puedo ofrecer una respuesta conjetural a esta pregunta, y que está presente en el acto fundacional de la filosofía. Sócrates, en su posición, es el grado cero de la transferencia, su proceder es un adelanto de una rivalidad crucial con la figura del analista tal como Lacan la inventó. Sócrates siempre sabe cómo desmontar el discurso del otro, sabe cómo remitirlo a una enunciación ignorada por su propio interlocutor, y en función de esta operación está siempre en el lugar donde eternamente divide al otro. De hecho, el goce del filósofo es dividir a su interlocutor. Ser un autor consagrado a la división, y nunca el resto de la operación. De todas maneras esta proximidad-lejana entre el filósofo "avisado" por Lacan no deja de tener consecuencias en los propios analistas si no se extraen las consecuencias últimas de lo que Lacan llamo su *Antifilosofía*.



## El caso curioso del *objeto a* como categoría política

Timothy Appleton

Entre las muchas cosas que se han criticado de *Podemos* es su discurso populista. Por citar a Wittgenstein, *no es un prejuicio estúpido*, ya que el populismo – una ideología política que se basa en un concepto de ‘pueblo’ – es una parte explícita de la teoría del difunto Ernesto Laclau, el pensador que probablemente más influencia ha tenido en la estrategia política de *Podemos*. Esta cuestión también tiene implicaciones para el psicoanálisis, ya que el mismo Laclau asoció una cierta idea del pueblo con el *objeto a* lacaniano. El uso que Laclau hace del *objeto a* en este contexto, sin embargo, puede quizás describirse como ‘laico’. ¿En qué sentido? Primero debe reconocerse que un teórico político que está interesado en el psicoanálisis seguramente no tiene la obligación de atender todos los aspectos de un concepto clínico. Como viene de otro campo, tiene por definición la necesidad de pensar metafóricamente, y este proceso obviamente simplificará el concepto original de alguna manera. Por otro lado, si dicha simplificación le roba al concepto de su productividad teórica, es evidente que tiene que criticarse. ¿Cuál es la ‘productividad’ del *objeto a* que Laclau parece limitar? Para entenderla, primero es necesario considerar su versión del concepto. No se puede empezar a hablar de ella, sin embargo, sin hablar de otro concepto que dominó toda su obra, a saber: la *hegemonía*.

El concepto de hegemonía en Laclau se encuentra muy influido por la lingüística estructural. Donde el lingüista estructuralista Roman Jakobson describió el lenguaje en términos de la tensión entre dos dimensiones fundamentales – la metáfora y la metonimia –, Laclau define la hegemonía como una lucha para establecer un punto de intersección entre dos vertientes: la equivalencia y la diferencia (metáfora y metonimia, precisamente). De esta manera, Laclau siempre vio la hegemonía como una cuestión de significantes particulares (otra vez, ‘metonímicos’) que, relativa y temporalmente, asuman una función universal (metáfora). Dada la trascendencia que la hegemonía siempre ha tenido en su obra, no es una sorpresa entonces que, cuando introduce el concepto del *objeto a* en su obra final *La razón populista*, Laclau intenta compatibilizarlo con aquella teoría. Más que compatibilizar las dos

ideas, sin embargo, acaba asimilándolas directamente. Comenta: ‘La lógica del *objeto a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas.’<sup>[1]</sup> ¿De qué manera? Laclau considera que, igual que la hegemonía, el término *objeto a* describe el punto de encuentro entre las dos vertientes mencionadas anteriormente. Esta idea se muestra en el siguiente comentario, que comienza con una referencia directa al psicoanálisis: ‘La totalidad mítica, la díada madre/hijo, corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada - como su opuesto - por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas.

La aspiración a esa plenitud o totalidad, sin embargo, no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible.’<sup>[2]</sup> Más sucintamente, escribe: ‘la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica’.<sup>[3]</sup> Un resultado de este movimiento es que convierte dicho objeto en un *nombre*. Comenta Laclau: ‘Encarnar algo sólo puede significar dar un nombre a lo que está siendo encarnado; pero como lo que está siendo encarnado es una plenitud imposible, algo que carece de una consistencia independiente propia, la entidad “encarnadora” se convierte en el objeto pleno de investidura catéctica.’<sup>[4]</sup> O, si se quiere: ‘De esta manera, el objeto parcial deja de ser una parcialidad que evoca una totalidad y se convierte - utilizando nuestra terminología anterior - en el nombre de esa totalidad.’<sup>[5]</sup> El hecho de que el *objeto a* concebido como nombre tiene la peculiaridad de condensar otros significantes se refleja en el momento en que Laclau lo asimila al concepto lacaniano del *point de capiton*, que Lacan concibió de la misma manera; comentando sobre otro teórico lacaniano importante, Laclau dice: ‘Según Žižek, el punto nodal (*point de capiton*) cuyo nombre genera la unidad de una formación discursiva - el *objeto a* de Lacan - no tiene ninguna identidad positiva’.<sup>[6]</sup> Cuando Laclau habla de una ausencia de ‘positividad’ aquí, parece que va saliendo momentáneamente del horizonte estructuralista; otra vez, sin embargo, está refiriéndose en realidad a la manera en que el *point de capiton* hace referencia última a los límites del sistema de significación como tal: de nuevo, la plenitud imposible, mencionada anteriormente. Mi primera tesis aquí

es que ningún lacaniano podría aceptar estas glosas. Equivalen a decir que el  $S_1$  - el significante amo – es idéntico al *objeto a*. ¡Si fuera así, la teoría de los cuatro discursos de Lacan colapsaría y rápidamente! De nuevo debe preguntarse, entonces, ¿qué hay en el *objeto a* que escapa la reducción conceptual que realiza Laclau? En este momento conviene añadir unas palabras sobre el concepto clásico.

El concepto del *objeto a* en Lacan es muy complejo y, como se ha sugerido anteriormente, tiene muchos aspectos. Tiene puntos que corresponden, por ejemplo, con los tres registros fundamentales del psicoanálisis que Lacan percibió: *lo imaginario*, *lo simbólico* y *lo real*. De ahí se encuentra en Lacan el objeto del fantasma (imaginario), el objeto(-causa) de deseo (que funciona al nivel simbólico) y el objeto del goce (real). Podría añadirse que esta tercera categoría también puede describirse como objeto de las pulsiones, ya que las pulsiones en el psicoanálisis lacaniano están del lado de lo real. Es este aspecto del *objeto a*, además, el que es probablemente el más original e interesante, y que va más allá de la versión laclauiana del concepto. Antes de explorarlo más, es preciso añadir algo sobre Laclau, ya que él también hace hincapié en la especificidad e importancia del *objeto a* en tanto que objeto de las pulsiones (como se ve reflejado en una de las citas anteriores) y esto plantea la cuestión de por qué considero que este aspecto no encaja dentro de su teoría. La respuesta tiene que ver con la manera en que articula su concepto del goce con su teoría de la significación. El objeto en tanto que pulsión en Laclau corresponde con su idea de que lo que sostiene el punto nodal de una cadena de significantes es lo que llama una ‘investidura’ subjetiva, de carácter afectiva (una idea que corresponde a aquella parte de la ‘ideología filosófica’ de *Podemos* que habla de ‘optimismo’, ‘ilusión’, ‘esperanza’ etc.; puede decirse que hasta el mismo nombre – *Podemos* – pretende subrayar este aspecto). La palabra ‘afecto’, aquí, es, para Laclau, un sinónimo del goce. Concluye que: ‘no hay ningún goce alcanzable excepto a través de la investidura radical en un *objeto a*.’<sup>[7]</sup> (Según él, la palabra ‘radical’, aquí, enfatiza el carácter contingente de dicha investidura.<sup>[8]</sup>) ¿Qué tiene esto que ver con la significación? Laclau lo explica de la siguiente manera: ‘no hay ninguna significación sin afecto; pero, al mismo tiempo, no hay afecto que no está constituido a través de su operación dentro de una cadena significativa.’<sup>[9]</sup>



O, igualmente: 'la dimensión del afecto no es algo que se añade a un proceso de significación, sino algo sin lo cual la significación, en primer lugar, no tendría lugar.'<sup>[10]</sup> Estos comentarios suenan claros pero en realidad son extremadamente ambiguos. Por un lado, parecen confirmar la separabilidad analítica del goce. En realidad, sin embargo, este gesto es un mero preludio a su subordinación aún más fuerte a los procesos de la significación, ya que al goce, en este escenario, le falta un mecanismo propio para desplegarse. Otra vez, uno se encuentra obligado a concluir que Laclau no es capaz de pensar la productividad de la diferencia entre el *objeto a* – ahora entendido en su dimensión de goce - y la significación como el estructuralismo tradicional la concibió. Y, como ya se ha insinuado, esto es precisamente lo que hace que el concepto lacaniano sea original. ¿Por qué?

La verdad sintomática del argumento de Laclau es que en circunstancias normales, la diferencia fundamental entre el goce que de alguna manera se asocia con el *objeto a* y la significación es difícil de detectar. Creo que la cuestión debería plantearse en términos 'substractivos': la especificidad del goce lacaniano radica precisamente en la parte – mínima, pero irreductible - de dicho goce que queda cuando todas sus manifestaciones dentro del reino del significante se descuentan. De esta manera, el goce desplaza la significación como tal y de ahí, puede decirse, precipita otro *orden* del lenguaje. La apuesta aquí es que el goce da lugar – aunque sea de forma fragmentaria - a un lenguaje exquisitamente sin sentido, subjetivo, inventivo y no instrumental.

¿Sería posible imaginar una mejor descripción – al menos al nivel 'formal' – de un lenguaje que, si fuera posible convertirlo en una perspectiva colectiva, resultaría radicalmente democrático? El nombre técnico de este factor en la teoría lacaniana es *lalengua* (lalangue). Según nuestro conocimiento, el único pensador que ha empezado a contemplar seriamente sus implicaciones políticas es *Jorge Alemán*. Que Alemán pueda, como pretende, compatibilizar este pensamiento con la lógica hegemónica que fue el resultado final del proyecto laclauiano, me parece una cuestión abierta. Quizás es una cuestión que también tiene implicaciones para un movimiento político como *Podemos*.

- [1] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica), 2005, p.148-9.
- [2] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.147.
- [3] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.148.
- [4] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.152.
- [5] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.146.
- [6] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.134.
- [7] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.148.
- [8] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p.115.
- [9] Critchley, Simon & Marchart, Oliver (Eds.), *Laclau – A Critical Reader*, (London: Routledge), 2004, p.303. Traducción del autor.
- [10] Critchley, Simon & Marchart, Oliver (Eds.), *Laclau – A Critical Reader*, p.302. Traducción del autor.
- 

## **En búsqueda de un espacio donde resuena la voz social**

Rita Canto

En el lugar en el que el psicoanálisis y la filosofía que emerge después del posestructuralismo se encuentran asoma la investigación que, de nueva cuenta, pretende reflexionar en torno a las desavenencias de la vida cultural. Se trata de un campo de investigación que hoy en día trabaja a través de una especie de altavoz común compartido por una próspera generación de pensadores; formada por mujeres y hombres que aspiran a construir un lugar teórico, hasta el momento inédito, en el que poco a poco se va desvelando un espacio teórico que no puede separarse de su práctica.

Se trata de un espacio en el que la atención se concentra para prestar escucha a una voz de índole social que nos invita a indagar las notas características de un «nuevo» malestar que crece impregnando todos los ámbitos de las sociedades occidentales contemporáneas, es decir, de las sociedades imbricadas en Estados-Nacionales que encuentran en la modernidad un punto de referencia en relación a las formas políticas de organización y de producción vigentes, al interior de las cuales se gestó el nacimiento de lo que Foucault denominó como «biopolítica».

Este complejo proyecto cultural está motivado por la invitación que despliega esta voz social que, en cierto modo, convierte en ineludible la tarea de pensar el malestar propio de nuestras sociedades. Este «nuevo» campo de

investigación pretende ocuparse del análisis de los fenómenos que acompañados con altas dosis de sufrimiento se advierten como patológicos, aunque habrá que mencionar que el problema de lo patológico en el ser humano no puede circunscribirse estrictamente a lo biológico, puesto que la actividad humana, el trabajo y la cultura tienen por efecto inmediato alterar constantemente el ámbito en el que acontece y se desarrolla su vida.

Lo que se pretende es dirigir la mirada hacia los fenómenos patológicos porque estos poseen la facultad de rasgar la realidad y mostrarnos su lado oculto, poniendo en evidencia el hecho de que, en la actualidad, el terreno de lo social discurre en el marco de una pseudo-realidad promovida por el *discurso del capitalista*, en virtud del cual la realidad ha sido suplantada por una forma «hiperreal»<sup>[1]</sup> del mundo.

Una de las características fundamentales de esta forma «hiperreal» del mundo es la de producir una excesiva identificación de los sujetos con los dispositivos que tienden a controlar y a determinar las conductas y los discursos que prevalecen en la sociedad. De modo que no sería erróneo definir la fase extrema del desarrollo del capitalismo en la cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos.

Ya en las primeras páginas de *L'Anti Œdipe* se encuentra la descripción, quizás la más contundente de la que fue capaz el pensamiento del siglo XX, en la que se muestra la forma en la que opera –sin aparente fisura– la máquina de máquina llamada «capitalismo».<sup>[2]</sup> Se trata de una máquina de máquina que hace del cuerpo su presa, y extirpándole cualquier rastro de deseo amputa el impulso que sirve de guía a cada individuo en la búsqueda de aquello que ha de constituir la forma de su propia singularidad. Ante la ausencia de deseo, el cuerpo de producción capitalista persevera en el consumo incesante de sobredosis de satisfacción. Sin embargo, cuando la vida presume de estar demasiado satisfecha, la voz alardea de no poder hablar. Aunque los cuerpos demasiado satisfechos siempre muestran en qué sentido el exceso termina agolpándose en ellos hasta convertirse en una inagotable fuente de malestar. Los fenómenos patológicos nos muestran el reverso del signo o, más precisamente, nos muestran cómo funciona el signo, es decir, como éste se convierte en un significante inscrito en el circuito que determina su valor. En este sentido, el problema del capitalismo, como Lacan lo señaló, apunta a un

problema del valor. A un problema frente al cual Marx respondió con la hazaña intelectual de haber sacado a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna, donde el proceso de producción es un proceso de producción del valor. Sin embargo, también hay procesos de producción fundados en la esclavitud, en los que se distingue al trabajador como la voz de un «*instrumentum mutum*»;<sup>[3]</sup> como la voz de una herramienta inanimada que lejos de emitir palabras tan sólo emite «ruidos».

En el contexto de la red de determinaciones en las que acontece el ámbito de la vida social se localizan un conjunto de desplazamientos, una serie de pliegues que organizan el mundo gracias a un conjunto de fuerzas que dan lugar al movimiento que se observa, por ejemplo, cuando alguien pasa a ocupar un lugar distinto al que hasta entonces solía ocupar en la sociedad.

Pero en la época en la que la voz del trabajador es la voz de un «*instrumentum mutum*», esta serie de desplazamientos reproducen procesos que con altas dosis de sufrimiento soporta el trabajador quien ve menguar su posición en la sociedad.

De modo que es posible observar cómo es que, al interior del circuito de producción capitalista, los saberes constituyen dispositivos de gobierno, es decir, constituyen estrategias de fuerza inscritas en zonas de poder que modelan los procesos de producción en virtud de los cuales los objetos se revisten con un falso valor. Este anti-valor aleja la posibilidad de ver qué cosa es lo que imprime el verdadero valor a las cosas, por lo que la pregunta de Marx acerca de ¿qué es aquello que le da el valor a las cosas?, adquiere vigencia de nueva cuenta.

Para poder abordar nuevamente esta pregunta es necesaria una investigación de orden arqueológico que permita poner de relieve los márgenes en los que es posible enmarcar la serie de desplazamientos capaces de explicar el malestar propio de la posición social del hombre en el mundo. Esta búsqueda ha de realizarse al interior de un tablero topológico. Se trata de un tablero que ha sido atravesado por la pulsión porque el descubrimiento de Freud con respecto al circuito de la pulsión dio origen a una lógica económica en la que cobra sentido la diferencia y la repetición, ya que la repetición como diferencia es lo que subyace al fenómeno del síntoma, al cual Freud dirigió toda su atención.

Freud habló de la manera en la que se distribuye la energía libidinal al interior de la sociedad y esto le permitió explicar el origen del fascismo, que durante el siglo XX se consolidó como el arquetipo de la relación entre la psique y la política, dando lugar a diversas formas con las que el biopoder ejerce el control. Se trata de formas «limpias», que proceden con una precisión «quirúrgica» y que se reconocen a sí mismas como si fuesen «anónimas», por ello será necesario poner una vez más el acento en los fenómenos patológicos inscritos en la vida cultural, ya que a través de ellos es posible desvelar las claves que van trabando el complejo sistema de relaciones sociales en donde los síntomas sociales de nuestra época encuentran arraigo.

En un intento por llegar a localizar ciertos puntos o engarces en los que se asienta la «realidad» social vemos cómo estos puntos constituyen el preciso lugar en el que se detiene el corte ontológico que no llega a partir por completo al ser de una cosa por la mitad. De modo que, de manera general, se puede decir que la cosa sigue siendo ella misma y no cualquier otra. Este punto no es, sin embargo, un punto cero desde el cual es posible dar cuenta de una determinada interpretación. Es, más bien, un agujero o abertura que, en virtud de su ausencia, da consistencia a cada ser. Se trata de un espacio negativo, inacabado siempre, un espacio o punto de fuga a través del cual cobra sentido la mirada ausente que organiza y da consistencia al mundo; la mirada desde la cual es imposible verse a uno mismo viéndose o la mirada ausente que muestra en qué sentido el proyecto cartesiano es una imposibilidad.

En el contexto actual, los fenómenos patológicos van acompañados de significantes sociales que ejercen las tareas propias de los dispositivos de gobierno. Estos son significantes como que legislan y administran los deseos, las aspiraciones, las palabras y los atributos de las mismas, a través de las cuales se prohíben o se estimulan ciertas conductas sociales y especialmente aquellas que tienen que ver con el modo de gozar de una sociedad, es decir, con el modo en el que una sociedad, aún echando mano de todo tipo de paliativos, intenta sin éxito mitigar el malestar que se deriva de la ausencia de deseo al interior de la vida que discurre en el mundo occidental.

Pero para poder hablar de los fenómenos patológicos que encuentran arraigo en la vida social es necesaria una investigación arqueológica susceptible de llegar a localizar el lugar en el que se hallan los dispositivos o

significantes amo de nuestra época. Estos son significantes que adquieren sentido al interior de la economía psíquica de cada sujeto, aunque también existen significantes amo colectivos, ya que como observa J.A. Miller, para que exista un Estado, una nación o un grupo es necesario que sus miembros se encuentren identificados a un significante que determina su forma de vida. Sin embargo, para llegar a «profanar» estos dispositivos o significantes amo es necesario, en un primer momento, poner en evidencia el modelo de producción de producción, para entonces poder hacer surgir significantes intempestivos o significantes capaces de rendir testimonio de la *ek*-sistencia de contradispositivos susceptibles de rasgar la realidad para mostrarnos otra cara de la moneda que, sin embargo, no posee el mismo valor. Esta tecnología-discursiva procede arqueológicamente. Es regresiva, a la vez que negativa; regresiva porque vuelve sobre sí para buscar arqueológicamente el punto que da sentido a la posición desde la cual fue posible este presente y no cualquier otro, y es negativa porque busca el punto en el que la realidad se pliega hasta constituir brechas orográficas que muestran en qué sentido toda la verticalidad, tan importante en la historia del pensamiento, cobra sentido a través de la mirada horizontal. A través del vuelo del águila que al elevarse más y más, convierte la mirada vertical en horizontal, en el horizonte que Nietzsche alcanzó a observar y que, sin duda, era un horizonte desolador.

La apuesta del campo de investigación donde el psicoanálisis y la filosofía que viene después del posestructuralismo se encuentran, se dirige hacia la reflexión de una «política de las tecnologías discursivas» susceptibles de mostrar el revés del anti-valor. Lo que lejos de constituir una estrategia que se mueve a partir de una oposición binaria, más bien, restituye el haz o envés de una «realidad» que hoy en día opera a través del *discurso del capitalista*; un discurso que nace del triunfo del proceso de transvaloración que se declara a sí mismo en contra del valor de lo público.

Pero si lo público habla, entonces la receptividad de la palabra «política» puede establecerse como una realidad del orden del sentido, a través del cual la palabra «social» nos remite a una relación con la exterioridad o al lugar en el que habita el *ser en común*. De forma que la «política» puede entenderse como aquello que mantiene a los individuos juntos y el «orden común» como aquello que dona las reglas necesarias para que el sujeto político pueda hablar del

deseo que da sentido a su propia *ek*-sistencia. Sin embargo, aquí surge el problema de ¿cómo mantener unido a lo común?

Para que la filosofía que viene después del posestructuralismo pueda trabajar de la mano de Lacan, quien sacó al inconsciente de la butaca que ocupaba y subiéndolo a la escena contemporánea lo incitó a hablar, de la misma manera en la que Marx donó la palabra al proletariado y lo invitó a ejercer un papel protagónico hasta entonces inédito; para ello es necesario rehabilitar el deseo como el elemento político originario que dona a los ciudadanos el principio de la *ek*-sistencia política y los invita a salir de la casa para habitar el común terreno de la ciudad. Por ello, este campo de investigación apela al instrumento de la voz ahí donde el inconsciente se revela junto con su verdad para hacer crecer significantes intempestivos, es decir, significantes más singulares.

Pero para que estos significantes puedan llegar a emerger habrá que suponer un saber al sujeto y, para ello, habrá que suponer un sujeto al inconsciente. Un sujeto capaz de empuñar la voz que habla de las formas de *ek*-sistencia política que emanan del deseo, como un deseo que es inconsciente en su origen y que, a partir de un encuentro dialéctico, pone al sujeto ante las puertas del mundo de la cultura. De lo contrario, el totalitarismo que llegó por una falta de sentido anunciando que el destino del pueblo era destruirse, y que tras la Primera Guerra Mundial dejó psicosis de guerra en tiempos de paz, se convierte en un legado que responde a la relación que durante el siglo XX se estableció a modo de una obligación que el sujeto contemporáneo ha de cumplir toda vez que apela al imperativo de los significantes amo de nuestra época, tales como los significantes «salud», «normalidad» y «felicidad», a modo de imperativos que hoy en día vemos desembocar en una fórmula anti-política cuyo eslogan es la frase «*No future*», cuando esta es enunciada desde el punto de vista de la resignación.

La propuesta contenida en este «nuevo» campo de investigación procede a través de una búsqueda arqueológica que abre la vía de acceso al pasado que fue cubierto y reprimido por la tradición, pero este acceso se hace posible sólo mediante el paciente trabajo que sustituye la búsqueda del origen por la mirada atenta de la emergencia. Por ello, con la mirada atenta, habrá que acercarse a los fenómenos de emergencia que vistos en profundidad se

organizan a partir de la fractura ontológica en la que se fragua el sentido que da consistencia al mundo. En el preciso lugar donde se detiene cada hendidura es donde se reconoce el anclaje ontológico necesario para pensar nuestro presente que permanece ausente aún. De modo que para acercarnos al presente es necesario buscar en aquello que se repite; en el retorno del olvido, en lo que siempre regresa, pero que, sin embargo, no regresa siempre bajo la misma máscara.

Por ello es necesaria la mirada atenta de lo que emerge, no como una mirada pasiva que va registrando mecánicamente este proceso de superficie con el fin de establecer parámetros y estadísticas en relación a los datos obtenidos; no se trata de datos sino de fenómenos que vuelven, pero que, como se ha mencionado antes, no regresan siempre igual. Sin embargo, estos fenómenos sólo pueden ser revelados en su opacidad porque una vez que emergen habitan entre sutiles sombras. Este efecto de luces y de sombras hace necesaria una investigación bajo tierra ya que sólo una investigación subterránea podrá evitar la exposición de estos fenómenos que se han mantenido ocultos durante largo tiempo frente a la luz que los exhibe como si se tratasen de elementos ya siempre presentes y, por lo tanto, de elementos que resultan apenas perceptibles, banales e impotentes, incapaces de transmitir el saber que éstos pacientemente resguardan.

Los fenómenos patológicos que habitan entre las sombras del día han cifrado su mensaje como una forma de resistencia, como una forma de denuncia que con el tiempo se ha acomodado a vivir entre nosotros a modo de un síntoma perene que, a pesar de la costumbre, aún nos dice algo acerca del presente y nos revela aquello que seremos, mediante aquello que solíamos ser, es decir, nos revela el presente al mostrarnos «ese pasado que habrá sido».<sup>[4]</sup> Pero para que el presente pueda aparecer habrá que volver al origen de la fractura, al punto donde se detiene la hendidura que organiza las cosas del mundo, justo ahí hasta donde alcanzamos a ver, es decir, en la superficie que configura nuestro paisaje.

Al centrar la atención en los detalles de la vida cotidiana que se manifiestan bajo la apariencia de «evidentes» estos fenómenos podrán rendir el testimonio, silenciado aún, del deterioro simbólico que padecen los diferentes ámbitos de la vida contemporánea, en donde se revela algo acerca



de un malestar generalizado que puede reconocerse en las «nuevas» enfermedades sociales. Enfermedades que, tal y como Freud había advertido, encuentran en el ámbito de la cultura su más íntimo lugar de pertenencia.

[1] Cf. J. Baudrillard. *La précession des simulacres l'effet Beaubourg a l'ombre des majorités silencieuses*. Paris : Galilée, 1978. pp. 9 y ss.

[2] Cf. G. Deleuze y F. Guattari. *L'Anti Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Editions de Minuit, 1972. pp. 11 y ss.

[3] Cf. K. Marx (1872). *El capital, volumen I. Crítica de la economía política*, tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975. p. 238.

[4] Cf. G. Agamben. *Signatura rerum. Sobre el método*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama, 2010.p. 144.