

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°80

Enero - Marzo

2 0 1 8



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.159-170
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Malestares de guerra en tiempos de paz. El capital y su relación con el inconsciente

Diseases of War in Times of Peace. The Capital and its Relation with the Unconscious.

Rita CANTO VERGARA

Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Resumen

Con la frase que da título a este artículo: "Malestares de guerra en tiempos de paz", se pretende llamar la atención acerca de la lógica, en apariencia contradictoria, que subyace al fenómeno que irrumpe en la vida social de manera sorpresiva, muchas veces violenta y de forma siempre dolorosa, quedando inscrito en la psique humana bajo la forma de un "trauma". Hemos de mencionar que la lógica del trauma responde al armazón subjetivo con el que cuenta cada individuo, pero también al contexto histórico y cultural en el que se reconoce en el devenir de una época, como la nuestra, en la que se observa un proceso cultural en curso en el que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz. Este problema, visto desde el punto de vista del capital, de la subjetividad y del pensamiento contemporáneo, constituye un campo de investigación que hoy en día pretende llegar a descifrar las notas características del malestar que emerge al interior de la vida cultural.

Palabras clave: Guerra; paz; capital; subjetividad; inconsciente.

Abstract

With the phrase that gives title to this paper: "Diseases of War in Times of Peace", I pretend to direct the attention to the apparently contradictory logic that lies behind the phenomena that bursts into the social life, most of the times in a violent manner and always in a painful way, and which remains inscribed in the human psyche as a "trauma". I have to mention that the trauma's logic responds to the subjective armature that every individual has, but it also responds to the historical and cultural context, where is possible to observe the transformation of an epoch in which is developing a cultural process by virtue of which it becomes impossible to differentiate the times of war from the times of peace. This problem seen from the point of view of the inquire regarding the Capital, the Subjectivity, and the Contemporary Thinking, constitutes a research field that aims to decode the clues regarding the social discontent that nowadays emerges from the cultural life.

Keywords: War; peace; capital, subjectivity; unconscious.

1. INTRODUCCIÓN

Durante la década de años cincuenta del siglo pasado, la Asociación Psiquiátrica Americana bautizó con el nombre de "*Gross Stress Reaction*" al conjunto de síntomas derivados de la exposición a acontecimientos altamente estresantes y, concretamente, a aquellos acontecimientos propios de las situaciones de guerra. En este contexto nace el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM, por sus siglas en inglés); se trata de un manual que es considerado como el "libro de cabecera" de la psiquiatría contemporánea, mismo que al día de hoy ha sido editado en cinco ocasiones.

En la primera edición, el DSM reunía el conjunto de estadísticas recogidas por los psiquiatras militares que fueron testigos de las secuelas que la Primera Guerra Mundial dejó impresas en la psique de los soldados estadounidenses. Sólo después del conflicto de Vietnam, los desastres de la guerra y la impresión indeleble que éstos marcaron en el inconsciente de los soldados, fueron renombrados con el nombre de "*Post-traumatic Stress Disorder*"; un término que, dicho sea de paso, cosecha miles de millones de dólares con cada nueva guerra. Miles de millones que la industria farmacéutica gana comercializando paliativos para el así llamado "mal de guerra".

Hablo de "paliativos" porque no existe, y muy probablemente nunca existirá, pastilla alguna capaz de curar el mal subjetivo que deja tras de sí una guerra, aún menos, el malestar social. Se puede incluso decir que hoy en día estos "paliativos" ejercen las funciones de los dispositivos¹ destinados a controlar los discursos, las conductas, los deseos subjetivos y sus expresiones, en una época en la que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz. De modo que no hace falta recorrer un largo camino para encontrar voces críticas que anuncian el error que subyace a la conceptualización del así llamado "*Post-traumatic Stress Disorder*".

Este error puede señalarse a través del célebre *principio de repetición* que Freud vio en los síntomas que aquejaban, entre otros, a los veteranos de guerra. A través de la obra de Freud se puede señalar que los efectos de la guerra no deben ser considerados como efectos "post-traumáticos", sino como una huella que está en constante actualización y esto sucede porque la guerra deja traumas o experiencias que se imprimen bajo la forma del presente continuo en la psique humana; repitiéndose una y otra vez. Por ello, lejos de cualquier sentido figurado, la guerra continúa persistiendo aún en tiempos de aparente paz.

En este contexto se puede hablar de una especie de *shock* cultural a la inversa, en el sentido en el que el *shock* que se produce con los eventos traumáticos que cada guerra arroja, abre el acceso a un mundo en el que las reglas y las certezas que hasta ese momento solían dar sentido a la vida de los individuos dejan de ser válidas (Cfr. Green: 2015, p. 15). Aquí vemos asomar un redoble de la sospecha fundada por Freud, según la cual el malestar en la cultura se localiza en el origen de la cultura misma.

Entrar en el mundo de la cultura supone un sacrificio, para Freud este sacrificio es el de la renuncia a los propios instintos, por lo que la cultura es algo así como un "mal necesario" ya que el hombre no puede sobrevivir sin la cultura, pero tampoco puede ser feliz al interior de ella (Cfr. Freud: 2008). Sin embargo, el malestar que antaño le era atribuido a la represión que aseguraba un punto de tensión que hacía las veces de ligazón o de puente entre el *principio de placer* y el *principio de realidad*, es decir, entre el principio que tiende a evitar el displacer y el principio que a través de un rodeo busca evitar la satisfacción directa o inmediata del mismo; ha mutado hasta convertirse en otra forma de desazón que se desencadena ahí en donde la tensión entre ambos principios cede ante el imperativo de nuestra época.

1 De acuerdo a Foucault, un dispositivo "siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a los límites del saber que lo originan y, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas [a su vez] por ellas" (Foucault: 2004, p. 229 [La traducción y las cursivas son nuestras]).

Este imperativo se traduce en una especie de llamado cultural a gozar, el cual podría resumirse bajo la frase: *¡Goza de ti mismo como si de una mercancía se tratase!*

El malestar en la cultura fue publicado por primera vez en el contexto del periodo de entreguerras, al comienzo de la primera gran crisis económica mundial que marcaría el rumbo del desarrollo de Occidente. A través de este libro, Freud buscó una explicación del malestar en lo “evidente”, es decir, buscó una explicación del malestar en los fenómenos cotidianos que más allá de la mera apariencia, muestran que las cosas no son siempre lo que dicen ser. Los fenómenos cotidianos muestran los indicios que nos llevan a caer en la cuenta de que es, en las cosas mismas, en donde se alojan las razones que hacen crecer una interrogante susceptible de llegar a rasgar la realidad para mostrarnos el haz o envés constitutivo de los fenómenos que organizan otra cara de la realidad social.

En virtud de estos fenómenos Freud alcanzó a observar y a descifrar la lógica que subyace a los síntomas insertos en la vida cotidiana, lo que lo llevó a plantear el problema del *instinto de muerte*, es decir, el problema de la pulsión y su vínculo con el deseo al interior del circuito psíquico del sujeto que, a su vez, como veremos a continuación, está inscrito en el circuito del intercambio económico que motiva la vida social.

2. EL CAPITAL Y SU RELACIÓN CON EL INCONSCIENTE

Para dar cuenta de la relación que se establece entre el circuito económico que subyace al aparato psíquico de cada sujeto y el circuito económico que rige el intercambio social, permítanos, el lector, tomar como ejemplo un proceso cuya irrupción puede datarse el 11 de septiembre de 1973. Fecha en la que Chile se transformó en una suerte de laboratorio de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías económicas de Milton Friedman y ejecutadas por el grupo de chilenos que formaban parte del clan de los *Chicago Boys*.

Durante el tiempo que Friedman fue asesor de Augusto Pinochet se dio cuenta de la importancia de actuar con rapidez en épocas de crisis. De forma que aprovechando el *shock* psíquico que sufría la población chilena tras el golpe militar, así como el *shock* económico que se traducía en un violento proceso de hiperinflación, Friedman comprendió que había que apresurarse e imponer paquetes con medidas económicas que contemplaran los recortes en el gasto social, la privatización de los servicios, el libre mercado, así como un llamado a la liberalización y a la desregulación que aseguraría la transformación del país².

Las secuelas de aquellas medidas económicas implementadas por la vía de la violencia propia de los campos de exterminio en donde fueron torturados, ejecutados o desaparecidos los opositores a la dictadura militar y económica, fueron testimoniadas desde el punto de vista clínico por un grupo de psiquiatras que durante varios años había tratado, sin aparente éxito, a varias mujeres que fueron víctimas de la tortura durante el periodo que duró de la dictadura³.

Además de los limitados recursos terapéuticos que les ofrecía la psiquiatría de corte tradicional, estas psiquiatras se encontraba con un vacío en el campo del derecho respecto a las atrocidades cometidas en contra de sus pacientes, por lo que después de varios años de tratamiento y ante la imposibilidad de establecer un vínculo de transferencia con ellas, las psiquiatras recurrieron a la teoría psicoanalítica, aunque en vez de tratar de manera individual a cada uno de los casos, decidieron darse a la difícil tarea de tratar colectivamente a estas mujeres. Lo que observaron fue que cuando una mujer se reconocía

2 Para un estudio detallado de la irrupción en el escenario global de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías de Milton Friedman, ver Klein (2007).

3 Actualmente este grupo de psiquiatras forma parte del *Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos* (ILAS).

en el relato de otra mujer, entonces cada una podía finalmente nombrar las torturas que, hasta aquel momento, nunca habían sido verbalizadas; torturas que ellas mismas no recordaban o que mantenían en la memoria de manera confusa, como si se tratase de un estado de irrealidad.

Esta experiencia analítica llevó al grupo de psiquiatras a rendir testimonio clínico frente a la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación celebrada en 1990 en Santiago de Chile, pero lo que realmente marcó la diferencia en el proceso analítico, lo que devolvió el *shock* o el trauma a la memoria social, fue cuando el gobierno chileno reconoció, en gran parte gracias a esos testimonios, las torturas y las vejaciones a las que muchas personas fueron sometidas. Porque un principio de curación se entremezcla con un principio de reconocimiento, fue entonces cuando las víctimas finalmente llegaron a afirmar su propio relato: *–Sí, eso fue lo que sucedió*, decían. De este modo la fuerza de la acción terapéutica se desplegó en su pleno sentido, es decir, en el sentido en el que la acción terapéutica es también una forma de acción política, para la cual se vuelve necesaria la tarea de sumergirse en la superficie, nadando entre los fenómenos de la vida cotidiana que en su condición de “evidentes” nos muestran otra cara de la misma realidad que, sin embargo, no posee el mismo valor.

En el lugar de acceso a esta torsión o transvaloración, se advierte una suerte de anclaje ontológico; un espacio en el que presuponemos que se localiza una condición o un punto que abre paso a una escisión que nos lleva a sospechar que es posible pensar de otro modo la realidad social. Pero aquí habrá que aclarar que no hablamos de un punto originario, de un punto cero desde donde se presupone el comienzo de algo, más bien, hablamos del punto en el que algo no llega a romperse por completo a la mitad, es decir, del punto de fusión o, si se quiere, del punto de quiebre, que hace posible el movimiento por medio del cual el ser de una cosa llega a adquirir su propio valor. Hablamos, en suma, del punto en el que se asientan las identificaciones que hacen que una cosa pueda ser reconocida como ella misma, esto es, en su especificidad, y no como cualquier otra cosa.

La idea de volver nuevamente al problema visto por Freud acerca del estatuto ontológico que adquiere un evento traumático que irrumpe en la vida social de manera sorpresiva, muchas veces violenta y de forma siempre dolorosa, surge de la necesidad de atender a ciertos procesos que crecen y se propagan a través de la vida contemporánea manifestándose con elevadas dosis de malestar que en muchas ocasiones se tornan insoportables. Lo que queremos es recuperar la posibilidad de hacer, una vez más, la pregunta acerca del malestar que se reconoce como estando debajo, oculto o enmascarado, pero que es susceptible de ser escuchado, y después de un largo camino, es susceptible de convertirse en saber.

Del mismo modo que Zarathustra, al principio de *El capital*, Marx advierte cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital o del valor, no es más que superficialidad (Cfr. Foucault, 1967). De igual manera, Freud observó que no es en la profundidad, sino en la superficie en donde se recrea el malestar de la vida cultural. En la vida cotidiana Freud localizó el emplazamiento en el que adquieren sentido los síntomas que por mor de la repetición terminan habitando en la superficie, enmascarados como si fuesen fenómenos “evidentes”.

En este sentido, el síntoma ejerce una función vital en la economía psíquica del sujeto en donde se revela un decir que vuelve desde el ser Otro o desde el lugar en el que es posible descifrar las coordenadas sintomáticas de la cultura en la que él mismo se encuentra inmerso. Aunque habrá que advertir que quizás sea imposible definir el término “cultura” desde el punto de vista de una fenomenología de la experiencia patológica, es decir, desde el punto de vista de los fenómenos de emergencia en los que el *pathos* (que acompaña desde siempre la existencia del *ser-en-el-mundo*) se revela como “algo” que al mostrarse, a su vez, deja entrever “algo” más que permanece oculto, lo que hace de cualquier intento de definición un intento fallido porque cada vez que se busca una definición con la pretensión de llegar

a localizar el punto en el que el significado del término “cultura” se estabiliza, entonces obliga al mismo término a revolucionarse una y otra vez, escapando así de todo intento de estabilización. Sin embargo, del reconocimiento de la dificultad que encierra la pretensión de llegar a establecer una definición, no se sigue que el término “cultura” sea un término inaccesible.

La especificidad del término requiere una forma siempre viva de pensamiento e interesada por el cambio constante de la realidad humana. Este cambio que no se realiza necesariamente como una progresión, depende del movimiento de las relaciones de poder que, a su vez, son siempre relaciones de saber, mismas que darán forma a una especie de entresijo de relaciones de saber y de poder que se ponen de manifiesto a través del circuito en el que se lleva a cabo el intercambio entre individuos. En este sentido la cultura podría comenzar a caracterizarse como el nexo que garantiza el intercambio entre los individuos, por lo que es menester preguntar entonces ¿qué es aquello que intercambian los individuos?

Para Marx la cultura es el centro de legitimación del poder y de los procesos de opresión que dan sentido a la forma de organización que adoptan los seres humanos en relación a la actividad económica al interior de la cual Marx observó que el modo de producción de los sujetos está íntimamente relacionado con la forma en la que sus pensamientos y sus deseos se determinan. En el producto enajenado del trabajo, Marx localizó la fuente de los fenómenos patológicos que acontecen en la vida de los sujetos, por lo que hizo del producto enajenado del trabajo uno de los temas fundamentales de *El capital*, a través del cual observó la manera en la que trabaja lo que nombró como el *fetichismo de la mercancía*; una forma (dice Marx) en la que “la producción capitalista transforma las relaciones de los individuos en cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía de la producción capitalista” (Marx: 1962, p. 61).

En este sentido, un síntoma social puede ser pensado a través de la idea del *fetichismo de la mercancía* por medio de la cual se observa cómo el valor de una cosa se transpone a otra, y cómo esta última termina adquiriendo la apariencia del valor que se encontraba en la mercancía original. De forma que el valor se convierte en lo contrario, es decir, en su forma aparente. Llegadas a este punto, permítanos, el lector, sugerir como ejemplo una mercancía (A) que podríamos representar como un antidepresivo comercializado bajo el nombre “Paxil”⁴. Este medicamento sólo puede expresar su valor refiriéndose a otra mercancía (B), que en el mercado de la industria farmacéutica es comercializada a través de la etiqueta de “normalidad”. La mercancía (B) o “normalidad” es equivalente sólo en la medida en la que la mercancía (A) o “Paxil” se relaciona con (B) bajo la forma de la apariencia de su propio valor, pero la apariencia resulta ser exactamente lo opuesto. El fetichismo consiste en una especie de sortilegio por medio del cual (A) “Paxil” parece relacionarse con (B) “normalidad”, como si (B) “normalidad” fuera ya en sí equivalente a (A) “Paxil”. Es decir, como si la propiedad de ser un “equivalente” le perteneciera aún fuera de su relación con (A) “Paxil”, en el mismo nivel que las otras propiedades efectivas y naturales que constituyen su valor de uso. En virtud de esta apariencia se abre paso una poderosa ficción por medio de la cual la verdad, en tanto que valor, es distorsionada a través de la figura del fetiche o del falso valor que, sin embargo, ordena y organiza el mundo de la verdad, que es también el mundo del valor. De forma que aquí el lugar que ocupa la verdad y el lugar que ocupa la apariencia terminan por invertirse.

4 Compuesto de paroxetina hydrochloride. Es un medicamento antidepresivo que forma parte de la familia de las drogas llamadas “inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS)”. En el año 2002 la empresa GlaxoSmithKline, propietaria de la patente y encargada de fabricar este producto, facturó un total de \$2,12 mil millones de dólares con la venta de este medicamento que es conocido como el método más extendido para tratar el llamado “síndrome de estrés posttraumático” en los veteranos de la Guerra de Irak. Para un comentario crítico acerca de las campañas publicitarias de este medicamento, ver Salecl (2004).

3. MALESTARES DE GUERRA EN TIEMPOS DE PAZ

En el año 1927 Freud introdujo en la teoría analítica la estructura clínica de la perversión, el *fetichismo* fue un concepto clave para explicar esta estructura que a modo de una imposición lleva al hombre a consolarse de la pérdida de ser y de la pérdida de verdad con falsas figuras de semblante, es decir, lo lleva a consolarse con figuras que dan la apariencia de consistencia ahí en donde “algo” le falta al sujeto⁵. Estas figuras son las formas del nihilismo reactivo en virtud del cual los sujetos toman lo falso por verdadero; retirándose así del mundo de la vida al convertir el espacio que circunda a la muerte, en el mundo del valor. En donde la verdad termina exiliada porque ésta deviene insignificante, al tiempo que el sujeto se funde en la indiferencia.

En opinión de Freud, las enfermedades de la civilización y las enfermedades de los individuos siempre van de la mano. Los cambios ideológicos que se producen al interior de la sociedad afectan las formas de padecer de las subjetividades y, en este sentido, podemos observar de qué manera la medicina occidental, de la cual la psiquiatría es parte, se basa en un principio epistemológico que centra su atención de manera casi exclusiva en los procesos biológicos de la enfermedad, olvidando que los síntomas también se engendran e incluso se modifican en relación a la vida cultural; ahí en donde Freud nos recuerda que para entrar en el mundo de la cultura se requiere un sacrificio. De modo que hemos pasado aquí de una forma de explicación económica, a una forma de explicación psicológica al interior de la cual se articula el efecto que toda renuncia inevitablemente contiene.

De manera análoga a la forma en la que Adorno y Horkheimer se refirieron a la industria cultural para hacer notar la capacidad del capitalismo de producir medios de masas capaces de imponer el imperativo de la diversión (Cfr. Adorno y Horkheimer: 1988), hoy en día se erige el dominio de la industria farmacéutica que promueve el imperativo de la “salud” bajo el mandato de la “normalidad”. Para que la economía capitalista pueda seguir funcionando, ésta tiene que ocupar el centro de la vida cultural como un agujero al cual colmar, como un agujero marginal que se aloja, sin embargo, en el centro de la economía destinada a producir vidas sacras y, en tanto que sagradas, a producir vidas que bajo la lógica del discurso imperante pueden ser impunemente sacrificadas. En el espacio que se configura allende los márgenes de la sociedad encontramos a la figura del nuevo *ideale Arbeiter*; del sujeto que para poder representar algún valor en el mundo del mercado laboral ha de mostrarse absolutamente flexible en lo que a sus vínculos personales se refiere. Aquí vemos aparecer una figura problemática que puede experimentarse bajo la forma del *homo sacer* contemporáneo, es decir, del hombre confinado al espacio en el que opera la doble relación sagrado-sacrificable al interior del cual su vida puede ser impunemente sacrificada porque su valor “no reside tanto en la pretendida ambivalencia originaria de la santidad, sino, sobre todo, en el particular carácter de la doble exclusión en la que se encuentra preso y de la violencia a la que está expuesto” (Agamben: 1995, p. 91 [La traducción es nuestra]).

Cada sociedad (nos dice Agamben) decide cuál es su *hombre sacro*, pero a diferencia del *homo sacer* agambeniano, la vida del *homo sacer* hipermoderno, es decir, del sujeto que lleva hasta las últimas consecuencias el proyecto de la modernidad⁶, adquiere la doble condición sagrado-sacrificable por voluntad propia, como una forma de servidumbre voluntaria que se revela a modo de una torsión topológica que, en adelante, llevará al sujeto a ocupar el centro de la ciudad como un espacio que, en

5 Aunque también hay “formas de ser detrás del semblante” y a partir de ellas es posible, como sugiere el psicoanalista Miquel Bassols, “hacerse pasar por lo que, en realidad, se es”.

6 Este es el sujeto que lleva hasta sus últimas consecuencias todo “un conjunto de comportamientos que aparecen ya desde hace varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común conoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente se llama ‘modernos’. [...] Ya de entrada estos fenómenos modernos presentan su modernidad como una tendencia civilizatoria dotada de un principio de estructuración para la vida social civilizada; de una nueva ‘lógica’ en proceso de sustituir al principio organizador ancestral” (Echeverría: 2009, pp. 7-8).

realidad, se corresponde con los márgenes. Aunque las consecuencias de esta torsión no son inocuas, sin embargo, difíciles de observar, ya que se presentan bajo la forma de sutiles sombras que se proyectan a plena luz del día. Estas sombras del medio día nos hablan de una nueva forma del malestar que, como antaño, también se manifiesta en los fenómenos de la vida cotidiana, y con particular fuerza a través de los modos de producción y de las relaciones de poder que van a introducir una nueva forma de simbolizar al tiempo y a las subjetividades.

Sin embargo, a través de la reelaboración que durante el siglo XX se llevó a cabo al interior de teoría psicoanalítica se puede observar que hay algo del orden de la “causa” o de la “estructura” subjetiva que cuestiona la posición según la cual “el poder es el único encargado de producir a los sujetos”. Lo que está a la base de esta idea es la intención de dirigirse hacia los centros de poder y cuestionarlos, a modo de una tarea política, ciertamente ineludible, que nuestra época ha de acometer, ya que hay “algo” de esa estructura subjetiva que aún hoy, en la época del exacerbado triunfo de la vía biopolítica, continúa persistiendo y da cuenta del núcleo en el que se constata la im-posibilidad o el espacio-vacío en el que se encuadran las coordenadas que dan consistencia a la existencia de un sujeto, en tanto que sujeto de lenguaje.

En virtud de ese espacio-vacío en el que la subjetividad adquiere su consistencia es posible localizar la naturaleza del *acto* mediante el cual los sujetos son susceptibles de articular una vía capaz de sustraerse a la misma lógica del poder que los genera. De forma que hemos de dirigir la mirada hacia el componente “patológico” que se enuncia a través del discurso, porque lo patológico posee la facultad de rasgar la realidad dejando entrever los procesos en función de los cuales una cosa adquiere su valor. A través de los fenómenos patológicos es posible escuchar el testimonio del malestar subjetivo que no siempre hace eco en el campo de lo social, pero que sin duda es ahí, en el ámbito de lo social, en donde adquiere su valor y, por lo tanto, su verdad.

La vía del psicoanálisis y concretamente la vía de la orientación lacaniana, asume que la verdad como saber es la verdad a la que se llega después de haber recorrido un camino cuyo proyecto es el de “llegar a saber, *sin-saber*”. Este proyecto parte del reconocimiento de que la vida es portadora de un enigma en el cual la verdad “*sólo puede decirse a medias*” (Lacan: 2010, 36). Para que el enigma pueda desplegar su sentido es necesario acceder a la diferencia entre el enunciado y la enunciación, esta diferencia hace que el enigma probablemente pueda ser una enunciación y decimos “probablemente”, porque dependerá de cada quien el llegar a convertir al propio enigma en un enunciado: “Apáñenselas como puedan, como hizo Edipo, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto”, le decía Lacan a su auditorio en 1970 (*Ibid.*, p. 37).

Replantear el sentido de la verdad fue lo que Lacan hizo a lo largo de *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, en el que durante la sesión del 10 de junio aseveraba que “la verdad tiene más de un rostro”. Se trata de una verdad que no cesa de escabullirse entre tropiezos, deslices y choques de los significantes. Es la verdad del deseo inconsciente, una verdad que se revela entre sueños, lapsus, chistes, actos fallidos, es decir, se revela a través de las manifestaciones del inconsciente, pero ¿a través de qué elementos estas manifestaciones adquieren consistencia o alcanzan su verdad?

Para Lacan decir que “el ser es hablante” constituye un pleonismo porque el *ser-habla*. Esta es una fórmula radical que abre la vía de la búsqueda del saber a través de la palabra que es, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad a través del ser. Para Lacan, del mismo modo que para Hölderlin, en el principio “*éramos un signo desprovisto de sentido*”; éramos olvido, éramos Mnémosyne que se funde en el olvido. Éramos un agujero en el saber que, sin embargo, gobernaba la potencia de las representaciones que determinan la relación de cada individuo con la verdad.

Si al principio fue Mnémosyne, hubo un primer momento en el que tuvo que caer el elemento que asegura la memoria y abre paso al olvido. Esa caída primera del significante que hace posible la presencia del *ser-en-el-mundo* se dio a partir de un proceso de transcripciones en las que un cuerpo de signos se inscribió en otro cuerpo de signos más elevado. De esta manera transcurrieron los años de la infancia; Mnémosyne se inscribió en el sujeto dando paso al sujeto del lenguaje, es decir, al sujeto que es capaz de simbolizar la realidad psíquica a través del lenguaje. A esto fue a lo que Lacan llamó la “condición lógica necesaria para que el inconsciente se ponga en movimiento”; un proceso por medio del cual se reconocerá, una y otra vez, esa caída primaria del significante que dio a Mnémosyne la libertad de poder olvidar, la libertad de poner en acto un proceso por medio del cual el significante ausente no cesará. De poner en acto el significante-ausente que explica el paso al acto político por medio del cual es posible cuestionar la idea según la cual “el poder posee el monopolio de generar a las subjetividades”.

Aquí hablamos del poder que se recrea al interior de los discursos que cuestionan o que justifican, según sea el caso, la lógica económica que sostiene el cuidado o que produce la aniquilación, según sea el caso, del mundo. En este sentido, Lacan se refirió a la lógica del *discurso del capitalista*⁷ por medio del que se sostiene la forma de producción del mundo demarcada por la excesiva identificación de los sujetos con los dispositivos que controlan, legislan y reproducen a los mismos discursos; las conductas, los deseos y sus representaciones, en una época en la que el malestar se manifiesta a través de las enfermedades propias de la guerra **aún en tiempos de aparente paz**.

En una época a través de la cual se erige un discurso cuya lógica empuja al sujeto a tratarse a sí mismo como si fuese una mercancía, renunciando a la posibilidad de llegar a ser un individuo para convertirse en el producto de un proceso de destitución subjetiva que asume la paradójica posición en la que para ser parte de la sociedad ha de renunciar a su individualidad, pero ¿cómo ha llegado a sostenerse socialmente esta contradicción?

Lacan se da cuenta de que el *ser-habla* (*parole-être*) y lo hace a través de un extraño discurso en el que el ser se vincula al no-ser. De modo que lo que aquí interesa es aquello que dice el ser acerca, precisamente, de su falta en ser, porque a través de su extraño discurso el ser se vincula al no-ser ahí en donde el *pathos* de la palabra se deja oír haciendo eco en la sociedad; lo que puede interpretarse como un problema de la estructura, en tanto que estructura subjetiva, pero también de la estructura en la que se aloja la vida social. En este cruce de caminos asistimos a un diálogo que no ha hecho más que comenzar. Se trata de un diálogo en el que la teoría y la clínica comparten un objetivo común: el de llegar a descifrar el significado que resguarda la verdad que subyace a las manifestaciones de los fenómenos patológicos de nuestra época, pero no se trata de llegar a localizar fenómenos no alienados o incorruptos, es decir, “puros”, sino de llegar a localizar aquellos fenómenos que han ido transformándose hasta adquirir la condición de “evidentes”, y en virtud de esta condición, se convierten en fenómenos capaces de revelarnos “algo” acerca del origen del malestar actual, porque no hay algo así como “originales incorruptos” hay (para decirlo con Wittgenstein) “parecidos de familia” o estructuras que como observó Lévi-Strauss, revelan semejanzas.

De modo que cuando pretendemos estudiar un fenómeno para entender su estructura, no se trata de descubrir las relaciones concretas que aparecen en él, sino de construir uno o varios modelos susceptibles de revelar la estructura que ahí se halla encubierta. Por ello hemos de preguntarnos por el ser del malestar subjetivo que se reconoce a través del campo de lo social, a modo del malestar que se erige como seña particular o impronta de una determinada época. En este campo de investigación

7 Este es el discurso que, de acuerdo con Lacan, es consecuencia del discurso del amo en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Sin embargo, a diferencia del discurso del amo, el discurso del capitalista constituye un falso discurso porque éste no genera ningún lazo social, es decir, no genera ningún vínculo en virtud del cual el significado del mundo ha sido estructurado.

la forma de aproximarnos a nuestro objeto de estudio dista mucho de una aproximación cuantificable y medible, ya que el decir subjetivo, el decir que rinde testimonio, se sustrae, se presenta de múltiples maneras siendo él mismo y diferente a la vez, aunque éste es susceptible de llegar a localizarse ahí donde el mismo signo siempre regresa. Sin embargo, habrá que recordar que no lo hace siempre bajo la misma máscara, porque el signo está en relación al ser de la vida social y, en este sentido, es conveniente tener siempre presente en el horizonte de nuestra investigación la observación de Marx cuando nos dice que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx: 1962, p. 205ss).

Desde el punto de vista de la investigación ontológica, el ámbito de la locura y en el ámbito de la sexualidad constituyen dos lugares en los que se puede llegar a localizar el punto de inflexión de un decir contemporáneo sin el cual “el ser de lo humano no puede ser entendido” (Lacan: 2009, p. 174). Fue precisamente en estos dos ámbitos en los que Freud, Lacan y Foucault, respectivamente, llegaron a localizar un punto de ruptura en el que la interpretación final se torna imposible. Como un *im-posible* en el que estos tres autores coinciden en localizar la piedra de toque susceptible de configurar lo más íntimo, y en tanto que íntimo, lo más radical de la subjetividad humana; entendiéndolo aquí por “radical” a la esfera cuyo dominio es susceptible de cimbrar, en el sentido en el que una cosa se tambalea brutalmente antes de quebrarse, pero también el sentido en el que una cosa puede adquirir su más radical consistencia si es que ésta no llega a partirse por completo a la mitad.

Al igual que Foucault, Lacan pensaba que, en el delirio, que es la forma de expresión más “evidente” de la locura, que, en su centro, “no hay nada que interpretar” (Cfr. Lacan, 1984). Si esto es así es porque en la locura todo se ha vuelto signo, todo se ha vuelto un sinsentido o, para ser más precisa, todo se ha vuelto un exceso de sentido, pero Foucault nos recuerda que los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa, “así (nos dice Foucault) funciona la moneda tal y como se define en la *Crítica de la economía política* y, sobre todo, en el primer libro de *El capital*. Es así como funcionan los síntomas en Freud, y en Nietzsche las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del bien y del mal, consecuentemente los signos son máscaras” (Foucault: 1967, p. 47).

Los signos son máscaras a través de las cuales el inconsciente se erige al interior del discurso como una vía de acceso a la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio, en suma, como una vía de acceso al campo de lo Real que se actualiza a modo de cortes ontológicos que emergen como respuesta frente a lo que no podemos pensar, imaginar o representar y, por lo tanto, emergen como una respuesta ante lo que no podemos poner en palabras. Para recuperar un sentido poco ortodoxo de la frase de Wittgenstein, se puede decir que los cortes en lo Real están formados por aquello de “lo que no podemos hablar”⁸.

En este umbral, en el que la palabra cede su lugar al silencio, se alcanza a ver la puerta de acceso al ámbito de lo Real para el cual la clínica analítica ofrece un espacio en donde es posible transitar alrededor de estos cortes ontológicos, no para desinfectarlos y suturarlos, sino para hacer notar que en el preciso momento en el que el discurso se detiene, entonces se ha llegado al sitio del que emerge un resto que se le escapa al lenguaje. Un resto que después será incluido, rechazado o exhibido en el discurso del sujeto, formando cortes ontológicos que sólo pueden ser localizados al interior del discurso mismo.

Para poder aproximarse hasta el lugar en el que un corte ontológico se detiene habrá que dar un largo rodeo. Para acceder al lugar en el que la palabra cede el lugar al silencio habrá que construir un camino hecho de palabras; un camino que se detiene en un corte o hendidura (que es otro nombre para el objeto *a*) o en el punto en el que el ser de una cosa no llega a dividirse por completo a la mitad.

8 Aunque, como señala J. Derrida (2001): “lo peor con lo que no se puede decir, es callarlo; lo mejor es escribirlo”.

De forma que para Foucault este lugar en el que el silencio adquiere relevancia, es el campo en el que acontece lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable. Es también el lugar en el que el poder disciplinario encuentra su límite (Cfr. Foucault, 2005, p. 64), sin embargo, hoy vemos que esos márgenes de los que habla Foucault se han desdibujado porque el poder ha penetrado el campo de lo inclasificable. El poder ha penetrado en el ámbito de lo Real encontrando nuevas formas de ejercer violencia, nuevas formas de infligir dolor; formas limpias, invisibles y omnipresentes por medio de las cuales se observa que el horror ha salido de la esfera de lo Real para instalarse en el campo de lo Simbólico o en el mundo de la cultura, en el mundo de la herencia transmitida que podemos localizar en el campo del Otro en el que se construye la dimensión histórico-lingüístico-familiar de cada sujeto.

Lo Simbólico es, pues, el lugar en el que se resguardan los significantes que la cultura contiene y custodia. De modo que, a falta de mediación simbólica, podemos decir junto con J. Baudrillard y junto con S. Žižek: “¡Bienvenidos al desierto de lo Real!”. Bienvenidos al lugar en donde lo Simbólico entero se vuelve terrorífico, en donde la *nuda vida* yace sin poder morir del todo, y en donde las palabras se convierten en heridas que han perdido la posibilidad de inscribir su letra en el cuerpo. En su desierto, lo Real se convierte en el lugar en el que la lengua y la vida se tornan siniestras, convirtiéndose en el instrumento que hace volar por los aires a esos engarces ontológicos que hacían posible el acceso al lugar en donde se aloja el recuerdo de un olvido, es decir, al lugar en el que habita la posibilidad de poner fin a la eterna repetición del trauma para entonces dar cabida a un pasado que tenga un rostro un poco más familiar, un poco más conocido.

4. FRENTE AL DESIERTO, EL FÉRTIL TERRENO DE LO REAL

Si los fenómenos patológicos nos muestran el reverso del signo, es decir, nos muestran en qué sentido éste se convierte en un signifiante inscrito en el circuito que determina su valor, entonces podemos decir que el problema del capitalismo apunta hacia un problema del valor. Hacia un problema al que Marx respondió con la hazaña intelectual de aquel que sacó a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna en la que el proceso de producción es un proceso de producción de 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* (Cfr. Marx: 1975, p. 238), es decir, como la voz de una herramienta inanimada que, lejos de emitir palabras, tan sólo emite ruidos.

En este contexto Lacan piensa que el lenguaje no es un sistema de signos es, más bien, un sistema de significantes, en el que los significantes-sin-significado son significantes ausentes que, sin embargo, van a dar consistencia al conjunto de la estructura subjetiva. De estos significantes ausentes está hecho el inconsciente, pero un signifiante es “algo”, en tanto que expresión y facultad del lenguaje, cuando se ha inscrito en el universo de la cultura, por lo que al interior de las redes de significantes en las que acontece la vida social aparecen un conjunto de desplazamientos o 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 que ve menguar su posición en la sociedad.

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”. Se trata de una máquina de máquina que hace del cuerpo su presa y extirpándole cualquier rastro de deseo, amputa el impulso que 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 sobre dosis de satisfacción, pero 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 convertirlos en una inagotable fuente de malestar.

Sin embargo, ahí en donde el inconsciente se revela junto con su verdad, ahí también es posible hacer crecer significantes intempestivos, es decir, significantes más singulares capaces de hablar en voz propia acerca del deseo subjetivo, pero para que estos significantes puedan llegar a emerger habrá entonces que suponer un saber al sujeto y, para ello, habrá que suponer un sujeto al inconsciente. Hablamos de 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 malestares 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 que rigen nuestra época, 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: ¡Goza de ti mismo como si de una mercancía se *tratase!*

Bajo este panorama nuestra apuesta será la de sostener la mirada atenta en lo que emerge, no como una mirada pasiva que va registrando mecánicamente los procesos enfermizos 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. Estos fenómenos sólo pueden ser revelados en su opacidad porque, una vez que emergen a la superficie, 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, al mostrarnos “ese pasado que habrá sido” (Cfr. Agamben: 2010, p. 144ss). Pero para que el presente pueda aparecer habrá que volver al origen de la fractura, al punto en 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. De modo que al centrar la atención en los detalles de la vida cotidiana que se manifiestan bajo la apariencia de “evidentes”, los fenómenos patológicos 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 o en las enfermedades que, tal y como Freud había advertido, encuentran en el ámbito de la cultura su más íntimo lugar de pertenencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, TH., y Horkheimer, M. (1988). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trad., cast. de. Juan José Sánchez. Trotta, Madrid.
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino.

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*, Trad., cast. de Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Anagrama, Barcelona.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Trad. cast. De Haydée Silva. Siglo XXI: México.
- Echeverría, B. (2009). ¿Qué es la modernidad? *Cuadernos del Seminario modernidad: versiones y dimensiones*. Cuaderno 1. UNAM, México.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*, Trad., cast. de Ramón Rey Ardid. Alianza, Madrid.
- Foucault, M. (2004). *Dits et écrits*, vol. III. Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1967). Marx, Nietzsche, Freud, Trad. cast., de Carlos Rincón, en: "Dossier Nietzsche, 125 años", *Revista Eco*: 113-5
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1973-1974*, Trad., cast. de Horacio Pons. Akal, Madrid.
- Green, M. (2015). *Aftershock: The Untold Story of Surviving Pace*. Portobello Books, London.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Knopf, Canada.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Trad., cast. de Eric Berenguer y Miquel Bassols. Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1*, Trad., cast. de Tomás Segovia y Armando Suárez. Siglo XXI, México.
- Lacan, J. (1984). *El Seminario 3: las psicosis, 1955-1956*, Trad., cast. de Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Paidós, Buenos Aires.
- Marx, K. (1962). *La ideología alemana*, Trad., cast. de Wenceslao Roces. In: Fromm, E. (2001). *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México.
- Marx, K. (1975). *El capital, volumen I. Crítica de la economía política*, Trad., cast. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México,
- Salecl, R. (2004). *On Anxiety*. Routledge, New York.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

Año 23, n° 80

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2018, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve