
ESQUIZIA

· REVISTA DE PSICOANÁLISIS, FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ·

AÑO 2 | N° 1 | 2017

ESQUIZA

· REVISTA DE PSICOANÁLISIS, FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ·

AÑO 2 | N° 1 | 2017

ESQUIZIA

REVISTA DE PSICOANÁLISIS, FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Año 2, No. 1, 2017

Revista anual

Coordinación General:

Samuel Hernández Huerta

zamuelhernandez@hotmail.com

Corrección:

Arturo Villasana Baltazar

villasana.baltazar@gmail.com

Servicios editoriales:

Alexandro Roque

debajodelagua@gmail.com

Contacto:

e-mail: revistaesquizia@gmail.com

Certificados en trámite

Impresa y hecha en México

Índice

Editorial	5
Presentación	7
J. Ramón Rodríguez	
Intimidad, secreto y violencia	9
Daniel Gerber	
Infancia fragmentada: Entre la <i>bios</i> y la <i>psico</i> política	17
Liora Stavchansky	
C₁₇H₁₈F₃NO	26
Samuel Hernández Huerta	
Educación, ética y complejo-psi	38
Ian Parker	
El lugar de Ernesto Laclau en la izquierda lacaniana	51
Carlos Gómez Camarena	
El althusserianismo ante el sujeto: Rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis	64
David Pavón-Cuéllar	
Retorno a Lacan	85
Alejandro Velázquez Romo	
¿Se puede superar el pasado? A propósito del “disciplinamiento de género” desde una perspectiva feminista descolonial y filosófica contemporánea	88
Fabiana Parra	
El sujeto del feminismo en México	98
Consuelo Llanas Gámez & Cintia Martínez Velasco	
Blancas, madres y heterosexuales: Los constructos femeninos hegemónicos en los Congresos de México y Paraguay	105
Sarah Patricia Cerna Villagra	
La filosofía como técnica de sí: Los <i>hypomnémata</i> y las redes sociales	118
Roque Farrán	
Colaboradores	129

Editorial

Esquizia no es un proyecto independiente, es un proyecto colaborativo donde su *estar* precisa del otro. Comenzó hace un par de años, en la idea, en el deseo; mismo que nos llevó al acto, a sus consecuencias. Las implicaciones que lo atraviesan son diversas pero también son las que componen su armonía, siendo en el año de 2016 que hace su aparición presentando un conjunto de textos que desde varias aristas no mostraban aparentemente un hilo conductor común, pero fulguraban con ímpetu el interés en hacerse leer —escuchar—, dialogar con los lectores y hacer pública su posición.

En esta ocasión contamos con la grata compañía de autores de Paraguay, Argentina, Barcelona, Londres y México, lugares que serán coordenadas que nos muestren las políticas, afectaciones, propuestas o rutas desde la práctica de cada participante. Así, la conformación del presente número se mantiene e intenta brindar a los interlocutores —es decir, al autor-lector— la apertura en un tema que nos convoca cotidianamente y que es necesario no desistir: *sujeto y política*.

El recorrido al que nos encontramos versa entre las formas y operaciones regulatorias, las cuales *miran* más allá de la visión panóptica exponiendo las redes por las cuales fluctúan los mecanismos de dominación sobre el sujeto, no sin antes mostrar también sus grietas en el terreno de lo psico-social, donde los dispositivos *psi* fungen como bisagra, sea como apertura o cierre de posibilidades de transformación, e inevitablemente la política emerge como punto de intersección en los andamiajes del psicoanálisis, filosofía, feminismo(s) y psicología, anclaje del que los autores hacen uso para crear otro avistamiento en los caudales de lo contemporáneo.

Comenzar no es sencillo y sostener un proyecto editorial no es cosa fácil. La apuesta continúa y se sostiene desde el dispositivo de la escritura como acto que reafirma la prioridad en la construcción de un espacio alterno para la interlocución e intercambio desde *la letra*, misma que reafirma el lazo común entre los cercanos y los que están por venir, es por ello que el grupo de trabajo de *Esquizia. Revista de psicoanálisis, filosofía y ciencias sociales* agradece a todos los que se han compaginado en el deseo de construir la diferencia...

San Luis Potosí, México, verano de 2017.

Presentación

Suponer la presentación de un conjunto de textos es siempre una empresa complicada. Plantea la posibilidad de guiar a un futuro (¿hipotético, ficcional, ideal?) lector sobre una serie de textos que van sucediéndose paulatinamente, cuyo pasar de las páginas propone diferentes ángulos sobre un tema, una problemática, o mejor dicho sobre un fenómeno que convoca a distintos autores a discurrir sobre él. Lo dicho; la empresa luce complicada, pues ¿cómo fungir como guía sin que el riesgo de desbarrancarse en una posición de docente, albergando el interés de arrojar luz donde hay sombra, nos lleve a errar en nuestra forma de concebir a quien tome la “aventura” de sumergirse en las páginas de una publicación tan *sui generis* como lo es Esquizia? Como siempre, la posibilidad se desdobra en riesgo, y más que la figura de Virgilio es la de Mefistófeles la que hace acto de aparición.

Ahora bien, antes de proseguir requiero aclarar dos puntos. El primero, que mi forma de concebir al lector y a la lectura lejos está de ser una que coloque a ese sujeto (solo él puede llevar a cabo tal acción), a nuestro el lector, en una posición de infante que necesite de un “sabio consejo” para saber cómo desplazarse entre las líneas plasmadas por tan interesantes plumas, ya que justamente parto de la idea de que no hay una “forma acorde de hacerlo”, y más bien de lo que se trata es, precisamente, de tropezar, de dar tumbos, de extraviarse, como lo hiciera Ulises (y no de perderse, pues esa es otra cosa), para solo así llegar a “buen puerto”, al encuentro con el amor distanciado (recordemos que la filosofía, el magno camino a la sabiduría, conserva en su raíz etimológica una de las formas del Amor helénico). El segundo elemento que reclama aclaración es el carácter *sui generis* que endilgo a la publicación que el lector (nuestro héroe contemporáneo) tiene en sus manos. Necesario es hacer una mención sobre la encomiable labor de quien dirige los destinos de este navío, pues si la conjunción y el diálogo entre quienes despliegan un oficio siempre es harto difícil, mayor es la complejidad para el acercamiento y el escarceo entre personajes de campos distintos; la posibilidad de escucharnos y de advenir interlocutores se juega en las fronteras de nuestras disciplinas. Por ello, el amotinamiento es una amenaza constante. Como si eso no fuera ya demasiada complejidad, es necesario reconocer el esfuerzo por mantener un proyecto editorial de este calado, pero atendiendo una premisa nodal desde lo lacaniano. A saber, que la letra (impresa) hace historia, y que el costo (en todos los sentidos) es asumido a cabalidad al escamotear la posibilidad de lo virtual y sostener una vía de construcción para el trabajo intelectual que se percibía ya vetusta. Así pues, la presentación, o lo que debería ser eso, resulta más bien una invitación a tomar con suspicacia y con cautela, pero también con interés y con pasión, eso que cada uno de los textos que conforman este Número 1 de la Revista Esquizia proponen en torno a diversas vertientes de un mismo fenómeno; me refiero al Sujeto y a la Política.

Conversando con Samuel Hernández, hace casi un año, cuando conocí este proyecto al leer la primera publicación (sintomáticamente representada con numero 0; lugar del vacío, pero siempre un punto de partida, tal vez de todas las partidas) le planteaba que la construcción de ese primer gesto, por su carácter eminentemente convocante al no plantear tema alguno, sino dejar abierta la propuesta solo al despliegue del deseo en cada colaborador, se

presentaba como dossier, como un conjunto de escritos, aparentemente inconexos, que en su discurrir iban dejando ver los elementos que los sostenían, pero que también los atravesaban. Dicha propuesta dejaba traslucir eso que daba forma, que brindaba un marco para el diálogo. Dejemos pues que sea eso mismo lo que comande esta aventura que es sumergirnos en las páginas de la revista que tiene en sus manos, y déjese extraviar, como lo hiciera Ulises, como toda aventura plantea, donde la intelectual no es la excepción.

J. RAMÓN RODRÍGUEZ

Intimidad, secreto y violencia

DANIEL GERBER

Puede entenderse por íntimo el espacio donde el sujeto puede sostenerse y vivir fuera de la mirada del Otro. Es un espacio en “exclusión interna”, una isla, donde el sujeto escapa a la suposición misma de ser mirado. Es la posibilidad de lo oculto. Pero podría ocurrir que no haya para un sujeto ningún lugar donde pueda escapar a esta suposición. Esta posibilidad puede pensarse como la idea misma del infierno: la posibilidad de lo oculto es una condición absoluta del sujeto en tanto no hay sujeto más que si, en alguna dimensión, no puede ser visto. Lo íntimo, el territorio secreto —de la sombra o de lo opaco— es el lugar mismo del sujeto.

Lo íntimo puede ser amenazado y ante esto tiene que ser defendido. Íntimo es el lugar libre de toda mirada y esto implica una separación con el poder porque se trata de sostener un territorio al margen de la potencia siempre totalitaria del Otro. Es la condición real de lo íntimo que está correlacionado con el derecho al secreto. Lo íntimo se recorta sobre el fondo de otro que, como en la ficción de Bentham, “lo ve todo”. Lo ve todo con una mirada inopportunamente intrusiva o invasora, que quiere ver y saber todo; todo el tiempo. Se trata entonces de establecer lo que puede poner un límite a ese deseo sin límites. Para esto se puede invocar la ley. Pero esta preserva lo *privado*, que es esa parte que puede ser protegida por la ley. Lo íntimo excede a esto, no podría sostenerse en la ley sino en la posibilidad real para un sujeto de ocultarse y de guardar silencio. Él es su propio garante; sólo por su posicionamiento, no por el Otro de la ley. Se trata de un acto del sujeto que lo mantiene —relativamente— libre.

La libertad en su dimensión política es consubstancial a la noción de íntimo, que no hace sino nombrar “lo que no es más interior” (el latín *intimus* es el superlativo de interior) y comprende la idea del secreto en su definición misma. Así, íntimo, secreto y libertad están anudados. En este sentido, el derecho al secreto es el único límite material al poder del Otro, llámeselo Estado, instituciones o sociedad.

El psicoanálisis viene a delimitar lo que es estrictamente personal y se mantiene oculto: es —desde Freud— lo que toca a la sexualidad, núcleo opaco de lo íntimo. Su interés por la sexualidad apunta a algo más radical, porque lo íntimo del sujeto viene a delimitar el lugar de lo más subjetivo que lo define y que es su condición misma de existencia. No podría haber sujeto sin secreto, sujeto enteramente transparente. Todo sueño de transparencia supone la disolución de toda opacidad y, por consiguiente, del sujeto mismo.

La democracia está animada por un ideal de transparencia, pero este concierne esencialmente al poder, no a los sujetos. No solamente ella opone la opacidad del sujeto con la transparencia del Otro, del estado, sino que, por su naturaleza misma, debe defender esta opacidad contra toda intrusión, lo que significa defender su libertad. Este es un aspecto que en la actualidad plantea una serie de cuestiones problemáticas porque la llamada democracia parece animada en todas partes por una voluntad absolutamente opuesta a lo señalado: por un lado, el Otro tiende a opacificarse cada vez más, por el otro, los sujetos son vueltos cada vez más transparentes. Sabemos cada vez menos acerca de la maquinaria del poder, pero éste, extrayendo —particularmente por medios tecnológicos— todo tipo de información, sabe más y más sobre cada uno de nosotros.

El psicoanálisis tiene un punto de vista muy preciso sobre esto: más allá de la aparente paradoja de consistir en una práctica que apunta a la elucidación, se coloca del lado de lo oscuro, el lado oscuro de la debilidad que es la de los sujetos frente al poder. Haciendo hablar a los sujetos, el psicoanálisis se sitúa de lado del secreto. La paradoja es sólo aparente porque, como se puede advertir, todo lo que amenaza el derecho al secreto no solamente pone en peligro la intimidad y la libertad, sino al sujeto en su existencia misma. Sin derecho al secreto, sin ocultamiento, no hay sujeto que piense ni sujeto a secas. La defensa de lo íntimo y del secreto es, propiamente, una causa del psicoanálisis. Esto dibuja la dimensión política del psicoanálisis o, más bien, la puesta en evidencia de una dimensión política interna a él mismo porque la posibilidad de lo íntimo es la posibilidad misma del psicoanálisis. Ciertas acciones de nuestro tiempo como la videovigilancia, el uso de los expedientes médicos o los procedimientos destinados a evaluar la “peligrosidad” futura de los niños, son medidas, entre otras, que colocan lo íntimo y el derecho al secreto en peligro y constituyen una amenaza para el psicoanálisis; él mismo apuntado directamente por todo esto.

El derecho al ocultamiento es una barrera que traza la frontera de lo íntimo y, como toda frontera, delimita dos espacios: lo íntimo —el lugar del sujeto— y el campo del Otro. La frontera puede así ser vista desde los dos lados, lo que determina tres estados posibles de ella: puede permanecer hermética y preservar lo íntimo de toda intrusión o puede haber franqueamiento que puede producirse desde ambos lados: la invasión de lo íntimo o la renuncia a éste. Lo primero viene del Otro, del poder; lo segundo es decisión del sujeto.

En el caso de la invasión desde el Otro, éste, en un acto de poder, mete su nariz, su ojo, en la intimidad. En estos tiempos de videovigilancia —policíaca, urbana, militar— esta invasión está más que generalizada; es planetaria: hay ojos que gravitan noche y día alrededor de la tierra, como se advierte claramente con sólo abrir Google Earth. Vivimos tiempos parranoicos, pero el problema grave que plantea la presencia de cámaras en todas partes es que esto no es solamente producto de un progreso tecnológico que permite al poder extenderse e invadir el espacio público, sino que, con este progreso técnico se ha operado un cambio importante. Cuando se utilizaban técnicas más rudimentarias de vigilancia se trataba de develar el secreto de los que delinquen, mientras que las técnicas actuales son puestas al servicio de fines absolutamente contrarios: vigilar a los inocentes y acceder a sus secretos. Esto genera el sentimiento difuso de criminalización de la sociedad donde todos somos observados como culpables en potencia.

Esta criminalización generalizada de la sociedad se advierte en ciertos procedimientos actuales al servicio de una política llamada *preventiva* de la criminalidad. La *prevención* ha devenido una palabra consigna de la época, al punto que el título del conocido libro de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, podría ser sustituido por el de *Vigilar y prevenir*. De todos modos, los procedimientos actuales de prevención de la delincuencia no sólo van a tratar de influir sobre los factores llamados ambientales de la criminalidad, van a apuntar al ser de los sujetos. Más allá de las medidas sociales, escolares o educativas, jurídicas, policiales, los procedimientos preventivos dependen de la medicina y son desarrollados por especialistas de la “salud mental”. Se presentan así con una fachada científica, lo que impone aceptarlos como respetables. Son procedimientos que ilustran lo que Foucault llama “biopoder”: la vida y los cuerpos han devenido objetos del poder.

Hemos ingresado en una época que es la del carácter ilimitado de la mirada del amo, una mirada intrusiva, apoyada sobre la ciencia y la técnica. El sujeto que en otras épocas era mirado por Dios en su alma hoy es escrutado en su cuerpo por expertos, hasta en los menores detalles, incluso desde su estancia en el vientre de la madre o antes. Lo íntimo, limitado por una ventana que estaba abierta al sujeto y cerrada al Otro, es incesantemente sondeado y evaluado.

En cuanto a la otra manera de pasar la frontera de lo íntimo, la que depende de la decisión del sujeto, es preciso señalar que una importante dimensión del goce en la época actual es la que se presenta en el acto de develar todo aquello que está “por detrás”, que se observa en la fascinación por los “backstages”, la complacencia voyeurista por el Gran Hermano, el gusto por exhibir fotos con procacicades sexuales (en algunos casos difundidas por los propios protagonistas), los chismes que involucran a políticos, figuras del espectáculo, intelectuales (hay programas especializados en esto) y todo lo que muestre lo que hay entre bambalinas.

Hay también un particular deleite por averiguar lo que hay detrás de la vida de cualquiera que sea considerado “gran hombre” en el campo cultural, con el propósito de develar qué secretos guarda, cuáles son sus debilidades, aventuras sexuales, etc. Así, con el pretexto de hacer aparecer aspectos más “humanos” de figuras relevantes, lo que más bien se pretende es rebajar sus imágenes, o, metafóricamente dicho, “mostrar su trasero” para igualarlo a todos de este modo. Este goce de “mostrar los traseros” es indisociable de la tecnología que permite verlos, lo que lleva a preguntarse si es ella la causa de ese goce. Para esto hay que recordar que en la forma tradicional de abordar la relación sujeto-objeto se consideró que el primero se dirige intencionalmente al segundo, en una direccionalidad interior-exterior. De esta manera se concebía que el mundo permanece en el exterior como un afuera y la conciencia se orienta a lo que habita en el mundo; como lo expresaba Husserl: “la conciencia es conciencia de algo”. A este respecto, Lacan tiene un punto de vista diferente: no piensa que el sujeto es quien siempre tiene por delante un objeto al que apunta; más bien es el objeto el que causa esta orientación, allí donde el sujeto se cree dueño de esta percepción. De este modo, las imágenes-televisiones, del teléfono celular, computadora, tabletas, etc., capturan nuestra mirada hasta llegar a producir adicción a ellas. El sujeto queda *tomado* allí. Baudelaire decía: “Soy fumado por la pipa”.

Las cámaras y aparatos que producen nuestro mundo virtual, tan incorporadas a la cotidianidad, no se tomaban en otras épocas con la naturalidad con que ocurre en la actualidad. Basta recordar cuánto tiempo llevó aceptar las lentes como dispositivos para corregir defectos oculares porque, de entrada, hubo rechazo a esto. Hay que recordar que el término *lente* proviene del latín *lens* o *lentis*, que significa *lenteja*; esto por la forma doble convexa del cristal que tiene una forma parecida al de esa legumbre. Por otro lado, el género de este sustantivo es ambiguo: femenino, *la lente*, cuando se refiere al cristal óptico, y masculino cuando se trata de gafas. En el siglo XIV se comenzaron a fabricar pequeños discos de vidrio que podían montarse sobre un marco: fueron las primeas gafas de lectura y, como estos pequeños discos tenían forma de lenteja, se les llamó lentejas de vidrio y, por economía de términos, lentes.

Lenteja era considerado un término vulgar, popular, y esto motivó un rechazo de este objeto por parte de los estratos elevados de la sociedad. De hecho fueron rechazados hasta comienzos del siglo XVII por ser considerados indignos. Con Galileo pudo cuestionarse este prejuicio porque él fue el primero que llegó a la conclusión de que se debía creer en lo que

se veía a través del anteojito. De este modo lo dirigió al cielo para hacer importantes descubrimientos. Surgió así el tiempo de la existencia de un ojo exterior al sujeto. Pero aun así no ha desaparecido completamente cierta extrañeza ante la existencia de un cristal que puede ser considerado engañoso respecto de la verdad. Los prejuicios “precientíficos” expresaban a su manera el carácter “foráneo” del aparato creado por el hombre; se puede recordar, por ejemplo, el poder que se le atribuía en un comienzo a la cámara fotográfica, poder de arrebatar el alma. Víctor Tausk se refiere a esto en *De la génesis del aparato de influencia en la esquizofrenia*, donde destaca la importancia de la “máquina de influenciar” en la psicosis. Aquí los aparatos tecnológicos pueden ser vividos como capaces de alterar el cuerpo de los sujetos: “A medida que la difusión de las ciencias técnicas progresá, se comprueba que todas las fuerzas naturales domesticadas por la técnica contribuyen a explicar el funcionamiento de este aparato, pero todas las invenciones humanas no alcanzan para explicar las notables acciones de esta máquina por la que los enfermos se sienten perseguidos”.¹ Según Tausk, el aparato de influir provoca distintos efectos: presenta imágenes a los enfermos, produce y roba los pensamientos y sentimientos, causa ondas y rayos, genera actos motores en el cuerpo del sujeto como erecciones y eyaculaciones y también sensaciones diversas, y es responsable de otros fenómenos somáticos.

En un contexto más actual el sujeto del delirio puede decir que el televisor emite imágenes y voces sarcásticas, dirigidas a él; o que del radio emanan mensajes que le están destinados, o que internet irradia luces que lo penetran. Es una “locura”, o tal vez la expresión más pura de la influencia que el mundo virtual tiene sobre nosotros. La “patología”, como decía Freud, también aquí muestra bajo el lente de aumento lo que en las situaciones “normales” no se advierte. Tausk señala que, en la psicosis, los aparatos que ejercen influencia se hacen parte del cuerpo del sujeto, de tal modo que la separación exterior-interior desaparece. Pero basta recordar cómo se hace alusión en el lenguaje al sujeto y el cuerpo con diversas expresiones que lo consideran una máquina: “estar acelerado”, “ponerse las pilas”, “arrancar”, sentirse “a toda máquina”, para advertir que hay una tendencia a referirse a lo viviente como máquina. El poder tecnológico incide en la manera de vivir, entre otras cosas para hacer de nuestras vidas, vidas sin secretos y sin silencio. Es lo que lleva a plantear una pregunta: ¿Cómo situar el secreto en este contexto? Hay ciertos consejos de sabiduría popular, como el que afirma que antes de hablar hay que pensar bien lo que se va a decir, basados en la virtud de la prudencia de la que ya hablaba Aristóteles. Este tipo de consejos vienen a ser contradichos por los imperativos del mundo actual que compelen a dar rienda suelta a impulsos sin tregua y sin la necesaria pausa que implica callar. Así, por un lado, se observa la rapidez con que se exige dar respuesta inmediata a preguntas sobre temas imposibles de explicar en un minuto o la atracción que ejerce cambiar continuamente de canales en la televisión o pasar de una publicación a otra en Facebook, sin detenerse en nada. La exigencia de velocidad es esencial. Por otro lado, contar absolutamente todo se ha transformado en un deber, como se lo observa en los *reality shows*: las confesiones han devenido algo público. La tecnología anula los espacios que estaban consagrados al silencio. Lo que antes se llamaba la “muchedumbre silenciosa” ahora es una multitud que circula portando celulares, hablando o enviando mensajes, en su mayoría intrascendentes.

¹ Victor Tausk. *Ensayos psicoanalíticos*. México: Gedisa.

En 1927, Heidegger² señalaba que el hombre moderno no puede detenerse, está ávido de novedades, es propenso a las habladurías, quiere comprender todo sin una reflexión profunda. La consecuencia de esto, agregaba, es la falta de paradero —en los dos sentidos de detención y de arraigo— que es causa de su profundo desarraigo. Se puede decir que, cuando lo privado deviene público, los sujetos pierden su morada. Es necesario entonces hacer un elogio del callar, pero no para oponer el silencio a la palabra; al contrario, es necesario callar para bien decir, y para que el habla no sea esa catarata verbal en la que el hombre se extravía. En este mismo sentido, Lacan afirma: “Un discurso no es sólo una materia, una textura, sino que requiere tiempo, tiene una dimensión en el tiempo, un espesor. No podemos conformarnos en absoluto con un presente instantáneo”.³

Una actividad muy difundida en estos tiempos es el *hackeo* de videos, actividad que plantea una pregunta: ¿Existen acaso videos privados? Ya la presencia del ojo de la cámara hace desaparecer la ilusión de espacios “íntimos”; hay Otro allí, hay algo que se muestra, la reserva desaparece. Mark Zuckerberg, fundador de Facebook, dice: “Hay que romper el lazo entre el secreto y lo íntimo porque ese lazo es una herencia obsoleta del pasado”. Y Eric Schmidt, gerente general de Google, afirma: “La preocupación por preservar su vida privada ya no era de todos modos una realidad más que para los criminales”. A su vez, Julian Assange, creador de WikiLeaks, señala que se ha terminado el tiempo de los secretos de estado. Los amos de la *Web*, como se observa, no tienen escrúpulos para profetizar el futuro amo, el de la era de la transparencia.

¿Qué efectos tiene esto sobre los sujetos y en los lazos amorosos y sociales? Se puede decir que cada vez parece más difícil la convivencia amorosa. Resulta más breve y se deshace más rápidamente. Es una verdad de siempre que la excesiva proximidad es enemiga del amor. Pero lo nuevo parece ser la fugacidad del vínculo, que se rompe rápidamente. De la impresión de que el valor otorgado a “lo nuevo” lleva a que los sujetos no soporten la inevitable caída del enamoramiento causada por la convivencia.

El culto por lo nuevo es síntoma del malestar en la cultura de nuestro tiempo. Pero sucede que cada día algo nuevo se mantiene menos nuevo y menos tiempo. Los objetos se sustituyen rápidamente por los últimos modelos. Esto incide en los lazos amorosos: ante la menor decepción, lo “nuevo” será siempre visto como mejor. Así, esta época, como ninguna otra, predispone a los cambios constantes. Se lo observa claramente en los mensajes publicitarios, en las ofertas de consumo, en la mercadotecnia de nuestros días: todo está orientado, no tanto a vivir mejor, sino más intensamente. Nos acechan exigencias de felicidad, imposiciones de dicha. Estos imperativos propician la búsqueda de “nuevas aventuras”, con la ilusión de encontrar el goce que falta.

La paradoja de la época es que, a la vez que predispone más que nunca a la “infidelidad”, se vea marcada por desarrollos tecnológicos que posibilitan un mayor control sobre el otro para detectar con mayor eficacia sus “aventuras”. El correo electrónico, el teléfono celular, aplicaciones como Facebook o WhatsApp, tienden a hacer desaparecer espacios antes secretos, generando infinidad de conflictos. Se puede decir que el voyerismo tiene una importante presencia en nuestra época.

² Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. México: FCE.

³ Jacques Lacan. *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.

Ya en la década de 1960, Guy Débord en *La sociedad del espectáculo* señalaba que en esta sociedad aparece un nuevo valor, que no es el del ser ni el tener sino el *aparecer*. Pero ya Heidegger se había anticipado a esto: en su ensayo *La época de la imagen del mundo*⁴ afirmaba que cada época se basa en una interpretación distinta de *lo ente* y que, en este sentido, lo que caracteriza a la modernidad es “el mundo como imagen”. Imagen del mundo, no como calco, sino como exigencia, la de “estar al tanto de algo”, mantener el mundo ante sí como imagen. Y en *Ser y tiempo* indicaba que la imagen mantiene a distancia la angustia, de modo que cuando lo familiar se vuelve extraño, esta extrañeza angustia.

A estas consideraciones podría agregarse que, actualmente, puede hablarse del mundo como “ojo”. En 1964 Lacan lo anticipó cuando distinguió la visión, dependiente del ojo, de la mirada, como *eso* que está presente más allá de lo que podemos ver.⁵ Precisamente a ella se entregan los videos, las fotos, las diferentes imágenes, todo aquello que antes era privado. Es una mirada que ejerce un control sobre las existencias e impone imperativos. Lo paradójico es que bajo la apariencia de mayor libertad (especialmente sexual) hay menos espacio para ésta porque ha desaparecido la libertad del secreto.

Lacan destacó la importancia de este último en cierto momento en la vida del niño, al indicar el valor fundamental que tiene descubrir que los padres no conocen sus pensamientos. Pero en la época de la *transparencia* se pierde esa dimensión de opacidad necesaria, que es el margen indispensable de libertad con que el sujeto puede contar. De este modo, cuando una pareja graba o filma un video erótico, las puertas que preservaban su intimidad se abren porque el ojo de la cámara entra en el recinto privado para captar el “secreto” del goce. Las cámaras que pueblan el mundo —dispositivos que Foucault equiparó al panóptico de las cárceles— y la vigilancia al servicio del poder, están ahora presentes en el espacio de la sexualidad que ha perdido su carácter velado, ¿No se trata de nuevos dispositivos de control?

Una figura nueva caracteriza este tiempo, un fantasma: el de un sujeto transparente como correlato de la mirada ilimitada del amo. Es con la invención de la radiografía a fines del siglo XIX que se engendró el sueño científico de la transparencia del cuerpo, llegando a inspirar la creencia de que, gracias a Röntgen,⁶ los pensamientos, aún los más secretos, ya no serían secretos para el ojo experimentado del médico.

En la actualidad se puede advertir que los desarrollos de la técnica parecen querer extender la potencia de la máquina, al punto de instaurar un hombre sin sombra, un sujeto completamente transparente, de cuerpo y de alma. Los poderes de hoy se centran en la mirada y el ejercicio del poder consiste primero en incrementar su capacidad de vigilancia de los sujetos y de investigación de los cuerpos. Da la impresión de que lo que antes era un atributo divino, la omnividencia de Dios, su poder de ver todo sin ser visto, ha devenido hoy un atributo del poder secular armado por la ciencia y la técnica. Por esto es importante tener el derecho de mirar a quien nos mira y develar todas las miradas que hacen de nosotros, sin que se las vea, sujetos bajo control. El supuesto derecho de la mirada del poder, sostenido por el fantasma científico de transparencia, es lo opuesto al derecho al secreto del sujeto y plantea un problema político mayor, un tema esencial de discusión en la época actual.

⁴ Martin Heidegger. *Caminos del bosque*. México: Alianza.

⁵ Jacques Lacan. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

⁶ Wilhelm Conrad Röntgen, físico alemán (1845-1923). En 1895 inventó la radiografía.

Estas reflexiones vienen a mostrar una evidente paradoja si se considera la práctica psicoanalítica. De hecho hay quiénes han cuestionado al psicoanálisis con el argumento de que éste instaura una invasión en lo íntimo de los sujetos. Michel Foucault va a señalar que la exigencia de “decir todo” lo hace semejante a la confesión, practicada por la iglesia católica y, en cierta época, por el comunismo. Así, se coloca al psicoanalista del lado de la mirada del inquisidor, y algunas afirmaciones de Freud podrían justificar esta crítica, como cuando dice que el uso del diván le confiere el poder de “ver sin ser visto”,⁷ haciendo referencia, tal vez inocentemente, a un atributo divino. De esta manera, instalándose en su sillón, el psicoanalista parece dar la impresión de que se sienta en el trono de un dios omnividente. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta dos cuestiones esenciales, que implican dos barreras ante la posibilidad de tomar esa posición. La primera es de orden ético y puede formularse así: si el psicoanalista pudiera situarse en el lugar de la omnividencia, lo importante es que en ningún caso haría uso de ella. Esto por la elección ética a la que está sometido: en su función de escucha, el analista es no vidente. La segunda barrera es, en el sentido del registro específico, real: ¿tener el poder de “ver todo” significa que todo puede verse? Lacan lo deja claramente establecido: hay un límite a la mirada, límite fundado no en una prohibición, una elección o alguna contingencia, sino en un imposible, lo real.

Es importante por esto aclarar un equívoco: hay una idea que se ha tomado del psicoanálisis que afirma que decir todo hace bien. Sería lo opuesto a lo que tradicionalmente, particularmente en el campo religioso, se ha sostenido: hay cosas que no se deben decir, lo sagrado podría ser ofendido por un decir. Si esto último ha sido un modo tradicional de pensar, lo que la actualidad muestra tiende a ser lo contrario: vivimos en la cultura del “hay que decir todo”; internet es el paradigma de esto.

El psicoanálisis surgió como una liberación de la palabra, con la consecuencia del debilitamiento de aquello considerado lo sagrado. De todos modos subsiste una pregunta: ¿puede decirse todo? y, consecuentemente, ¿puede arreglarse todo? El descubrimiento freudiano viene a decir que hay algo que no se arregla, algo vinculado con la sexualidad, y esto determina que hay que arreglárselas con lo que no se arregla, eso que se expresa en el aforismo lacaniano: “no hay relación sexual”, no hay un saber de la relación entre los sexos. Por esto la humanidad se inventa toda clase de saberes —todo lo que se dice y escribe sobre la sexualidad— para paliar la falta de ese saber. Hay entonces un más allá de lo prohibido. Éste no es la barrera última sino una forma de humanizar por la ley, por lo simbólico, por el lenguaje, lo real de un imposible. Y el secreto es aquello que ocupa ese lugar de lo imposible: nada de lo que puede ser dicho o mostrado podría entregar el secreto del sexo, de cómo funciona el deseo, de la máquina de los sexos de la que nadie tiene los planos. Algo no se puede ver ni decir: cómo funciona eso. Lo que no se puede ver, ni saber, eso que no se puede dominar es la relación sexual, el secreto imposible de conocer. Es lo que resiste a la voluntad del amo que exige que *eso* marche.

Una anécdota que involucra al inventor de los rayos X es muy ilustrativa. La primera imagen que tomó Röntgen en 1895 fue la de la mano de su esposa y lo que resalta intensamente en ella es la sombra negra de su argolla matrimonial. No puede dejar de llamar la atención que la primera imagen del interior del cuerpo de una mujer revele, en primer lugar, la pre-

⁷ Sigmund Freud. *La iniciación del tratamiento*, en Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu.

sencia de un hombre, un marido, es decir, alguien para el cual ella no podría tener ningún secreto. Tal vez es lo que el inventor tenía en su cabeza cuando decidió que la primera imagen que realizó fuera una radiografía que involucraba al cuerpo de su esposa.

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, Sigmund. *La iniciación del tratamiento*, en Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, Martin. 2010. *Caminos del bosque*. México: Alianza.
- _____. 2014. *Ser y tiempo*. México: FCE.
- Lacan, Jacques. 1998. *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil.
- _____. 1973. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Tausk, Victor. 1983. *Ensayos psicoanalíticos*. México: Gedisa.

Infancia fragmentada: Entre la *bios* y la *psico* política

LIORA STAVCHANSKY

Reencontramos así la historia fantástica, mitológica y antigua de la metamorfosis natural, en la crítica de la economía política, pero, por así decirlo, invertida; ya no se muestra cómo el monstruo es excluido, sino de qué forma la «racionalidad» capitalista ya está investida del «monstruo» de la lucha de clases y cómo ha sido monstruosamente transformada y sometida a una presión irresistible.

Antonio Negri

Pero la figura del niño muriendo insiste en la vida psíquica y en el lenguaje; como si el interminable, inmemorial proceso de morir en cuestión tuviera que tener una figuración temporal. Nadie puede decir plenamente, inteligiblemente, lo que es la muerte de este niño, porque todo decir procede de esa muerte. Pero también todo decir está plagado por ella.

Christopher Fynsk

Partiendo del análisis marxista del capitalismo que plantea Antonio Negri, junto con otros pensadores que subvierten ciertas posiciones socio-políticas como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Étienne de La Boétie y desde el psicoanálisis el francés Éric Laurent, y llevando al extremo la significación que se arroja actualmente sobre la infancia, abrimos la posibilidad de pensar el supuesto de la niñez como mercancía preciada para los discursos que surgen del biopoder, que pretenden organizar la cotidianeidad de los vivientes, y que nos acerca cada vez más a reflexionar lo infantil como una noción que sella nuestra época. La preocupación por hacer *vivir bien* al infante, ha llevado a desarrollar una serie de dispositivos sofisticados que atrapan a los niños para forzarlos a “hablar lo antes posible”, miniaturiza al infante, hace de lo grande algo degradado y pequeño. Y lo hace con la misma intensidad con que escribe el poeta: su pasión reduce el mundo, haciendo existir con la palabra y su ritmo, lo inexistente. Inventa hablar el lenguaje de la máquina, un lenguaje perfecto, carente de falla y con un cuerpo programado como un especie de ordenador, con el software, el hardware como materia gris y un comando que “pone en orden” al pequeño artefacto corporal (niño).

En consecuencia, el *fragmento* aparece de inmediato. La capacidad de presentar las fracciones como “un todo”, es producto de la astucia y el trabajo de los discursos del biopoder: medicina, farmacología, psicología, paidopsiquiatría, derechos humanos, pedagogía, medios e internet, son los encargados de otorgar al “pequeño viviente” la capacidad de convertirse en un *bienhablante*, en un *bienpensante*, en un “ciudadano modelo”. En un agente no-problemático para el eje económico que decreta los cuadrantes de la sociedad.

El patrimonio libidinal es pieza primordial para que se pueda ejercer un control del cuer-

po —desorganizado— de la infancia, y hablar a partir de las funciones del bien y el mal, del amor y el odio y de lo normal-anormal. Este fenómeno afectivo-sexual sólo es posible a partir de un recurso extremo a este campo, como fundamento *princeps* del proceso de educación de los infantes: biopoder y afectos, son los elementos de captura subjetiva de los padres, maestros y parientes, y todos aquellos para quienes se organiza el campo de batalla que implica, de manera obligada, “educar” al *infans*.¹

El régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la racionalidad, que representa el medio de la sociedad disciplinaria, topa con sus límites. La racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la emocionalidad, que corre paralela al sentimiento de libertad, al libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre.²

Es evidente que el biopoder modifica las formas con las cuales se exige tratar a la niñez. Este “trato” es efecto de un con-trato implícito que involucra la necesidad de inscribir a los niños en esta maquinaria médico-política-económica-jurídica-virtualizante, dándole a los adultos —encargados del cuidado de ellos— una garantía de que *eso* que llega al mundo “tiene futuro”.

Este capital neoliberal, fundamento de las sociedades regidas por los dispositivos bio y psicopolíticos,³ muestra la tendencia hacia un gobierno “light” pero masivo en lo que se refiere a la cotidianidad social, ofreciéndole a la infancia un espacio específico de inscripción, que Byung Chul-Han nombra como “dictadura de la emoción”:

La economía neoliberal, que en pos del incremento de la producción permanentemente destruye continuidad y construye inestabilidad, impulsa la *emocionalización* del proceso productivo. Asimismo, la aceleración de la comunicación favorece su *emocionalización*, ya que la racionalidad es más lenta que la emocionalidad. La racionalidad es, en cierto modo, sin velocidad. De ahí que el impulso acelerador lleve a la *dictadura de la emoción*.⁴

Así, el niño es espacio de inversión (del latín *invertere*, verter hacia adentro) que articula el deseo de los padres sujetados a la dictadura de la emoción, respondiendo, de manera directa, a las exigencias del mercado de valores. La creación de ese sitio infantil de inversión, dibuja la necesidad de recrear el *topos* fragmentado del menor para “identificar los errores” y las

¹ *Infans*, del latin *infantia* significa el que no habla, aquel que carece de voz para decir.

² Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, Herder, Argentina, 2000, pp. 38-39.

³ Chul-Han hace referencia a este término para describir una sociedad actual que apunta a una situación política afectiva, en la que predomina la depresión, el cansancio y el aburrimiento.

⁴ *Idem*.

“zonas de oportunidad” que él mismo provoca. Cuando estas referencias se fortalecen, empujan a *superar* los equívocos para incluirse en la curvatura de normalidad. La generación de estos espacios está marcada por la urgencia económica de otorgarle a los menores un valor en el mercado de los intercambios, es decir, una plusvalía que les permita obtener futuro y libertad adquisitiva.

Lo que el neoliberalismo introduce en las formas de pensar la infancia, es la figura de la población y la regulación del trabajo ligados, irremisiblemente, a la circulación de la moneda, y la servidumbre hacia ese elemento de circulación mundial. Siguiendo a Foucault, podemos pensar que el régimen capitalista establece la problemática antropológica del *homo economicus*: el niño se introduce en la historia como un valor similar al de la moneda. De esta forma, la sociedad civil opera a partir de una realidad de transacción, en la que el sujeto que la constituye está inscrito en ella, si y sólo sí, puede fungir como elemento de puro intercambio, sujeto de la transacción, *homo economicus*.

[...] el juego de las relaciones de poder y lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc.⁵

La ganancia de aquel que invierte es la pura satisfacción obtenida a partir del “éxito” de la empresa en turno. Así, los padres también obtienen del *infans* un más allá de sí mismos, operación que Freud subraya a partir de su trabajo sobre el yo ideal,⁶ con la referencia a “His majesty the baby”. El bebé queda localizado al interior de la familia como un punto central, una referencia narcicista. Ese más allá de sí mismo es la posibilidad de plegar cada uno de sus esfuerzos y obtener felicidad vía el hijo, en eso que “una vez fuimos” o en eso que se hubiese deseado ser. A fin de cuentas, la astucia del neoliberalismo emparenta el campo del narcisismo como eje fundamental de su propuesta económica. Cada uno de los fragmentos del menor será optimizado, hasta sus últimas consecuencias, como reflejo narcisista de sus padres y de su sociedad.

Avancemos un poco más pensando con la biopolítica. Al realizar su despliegue de estratificación de zonas de intervención, se hace necesaria la organización de una neolengua.

Neolengua [afirma Chul-Han] es la lengua ideal en el Estado vigilante de Orwell. Tiene que desplazar totalmente la vieja lengua. La neolengua tiene como único fin estrechar el espacio de pensamiento. Cada año el número de palabras disminuye y el espacio de la conciencia se reduce. Syme, un amigo del protagonista Winston, está entusiasmado por lo bella que es la aniquilación de palabras. Los delitos de pensamiento deben resultar imposibles erradicando del vocabulario de la neolengua las palabras que se

⁵ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 337.

⁶ Cfr. Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, en Obras Completas, Vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, pp. 90-91.

requieran para estos delitos. Así también se elimina el concepto de libertad. Ya en esto se distingue sustancialmente del panóptico digital, que hace un uso excesivo de la libertad. No la eliminación, sino el incremento de palabras será lo característico de la sociedad de la información actual.⁷

Este aumento de palabras tiene una precisa relación con el ejercicio de la apropiación, por parte del dispositivo biopolítico, del cuerpo del *infans*. Ya no es la censura orwelliana la que opera como elemento de control que hace del lenguaje un elemento peligroso por reducirlo a su mínima expresión comunicativa, sino que ahora, con las sociedades hiperinformadas, lo urgente e inmediato es incrementar al infinito los códigos para que la comunicación sea garantía de transmisión de los estados sentimentales. La censura, por lo tanto, opera a la inversa: se castiga a aquel que no cuenta con hiperlenguaje, con hipertexto, con hiperinformación. Se penaliza a aquel que no está “de lleno” en el campo del sentido. Este registro de la hiperverbalidad es justo uno de los rasgos característicos de la biopolítica actual, tornada psicopolítica. Sin embargo, para que esto logre un destino menos problemático o más “light”, la técnica del poder se exige de forma urgente para otorgarle un giro a su estatuto tradicional: este procedimiento ya no es un modelo clásico de censura, sino al contrario.

La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitoria o represiva, sino prospectiva, permisiva y proyectiva. El consumo no se reprime, se maximiza. No se genera escasez, sino abundancia, incluso exceso de positividad. Se nos anima a comunicar y a consumir. El principio de negatividad, que es constitutivo del Estado vigilante de Orwell, cede el principio a la positividad. No se reprimen las necesidades, se las estimula. En lugar de confesiones extraídas con tortura, tiene lugar un desnudamiento voluntario. El Smartphone sustituye a la cámara de tortura. El Big Brother tiene un aspecto amable. La eficiencia de su vigilancia reside en su amabilidad.⁸

Este principio de pura positividad al que hace referencia Chul-Han, se presenta como red que atrapa el cuerpo del niño y lo cuadrícola en pequeños sectores, los cuales fungen como espacio de intervención de los *especialistas*. Entre la intervención y la inversión se juega el armado del nuevo ciudadano del mundo: el fragmentado, que se presenta como *uno* sin fisuras, perfecto.

Pensemos en la condición biopolítica. La pedagogización del mundo del niño se viene a conjugar con una profesionalización de la supervisión del infante. Los padres se apropián cada vez más de la certidumbre que ofrecen los discursos de mercado, convirtiéndose necesaria, radicalmente, la figura del especialista. Esta situación arroja una compleja perspectiva: la de definir lo que quiere el *infans* y, por ello, concebirlo como registro de verdad. En otras palabras, lo científico no puede sino configurarse en una multiplicidad de voces que dictan lo que es “adecuado” para el pequeño viviente.

Siguiendo con esta línea, el eje fundamental e inevitable es la patologización (diagnos-

⁷ Byung Chul-Han, *op. cit.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

ticación) de las características no deseadas —principalmente conductuales— de acuerdo al modelo de comportamiento normal, para el cual el régimen que exige la normalización afectiva, realiza un trabajo exhaustivo. Los discursos del amor y de la ausencia de imposibles⁹ dan cuenta del funcionamiento pleno de los discursos de la pedagogización y la patologización del niño. La enfermedad y la educación son garantías que hacen del *infans* una entidad hablante sin fisuras; argumentaciones que modelan carne y subjetividad en plasticidad discursiva. La reducción del individuo, entonces, conduce al estatuto de la pura vida nuda de la que habla Agamben.¹⁰

Demos un paso más. Las condiciones de aparición del cuerpo en el régimen de la biopolítica se ligan a la dimensión del gobierno de los otros, dimensión política inscrita históricamente como avance del “proyecto humano”. Esta evolución se muestra irremediablemente vinculada al campo de las racionalidades médica-biológicas y psicológicas de administración de la vida, y al control de la mortandad de las naciones. Este es el discurso político que se teje con la lógica médica y psicológica, generando efectos en los cuerpos de los ciudadanos. Son las tecnologías del yo, sumadas al proyecto anatómico de la medicina, avalada por el proyecto *genoma*,¹¹ lo que exige modificar la vida en su dimensión fundamental microscópica, para dar cuenta de que los territorios subsecuentes también son susceptibles de ser cambiados desde lo más “profundo” de su anatomía, y poder ser gobernados libremente:

La libertad no es un universal que presente a través del tiempo, una consumación gradual o variaciones cuantitativas o amputaciones más o menos graves, ocultamientos más o menos importantes. No es un universal que se particularice con el tiempo y la geografía. La libertad no es una superficie en blanco que tenga aquí y allá y de tanto en tanto casillas negras más o menos numerosas. La libertad nunca es otra cosa –pero ya es mucho– que una relación entre gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de lo demasiado poca libertad existente es dada por “aún más” libertad que se demanda. De manera que, cuando digo “liberal” no apunto entonces a una forma de gubernamentalidad que deje más casilleros a la libertad.¹²

De acuerdo a lo anterior, el control de esas casillas de la libertad, desde los territorios de las tecnologías del yo o desde las tecnologías moleculares del yo (genética), plantea la preocupación primordial del proyecto científico neoliberal: *que nada del campo de la vida y de la muerte queden fuera de sus manos*. Alegoría biopolítica: que todo con la vida vaya bien. Que la eternidad se muestre como posibilidad tangible e inmediata, y que la separación del campo de la animalidad se torne distancia infranqueable. Para decirlo de otra forma, ningún animal hace uso del lenguaje como el animal biopolítico.

⁹ Pensando lo imposible como la operación subjetiva en donde el equívoco es implícito. Desde el psicoanálisis el sexo y la muerte son los imposibles humanos, aquellas nociones que colocan a lo humano en posición de hablante, sujeto del inconsciente.

¹⁰ Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I*, El poder soberano y la nuda vida, Editorial Pre-textos, España, 2010, p. 111.

¹¹ El *genoma* es el conjunto de genes contenidos en los cromosomas, que se interpreta como “totalidad” del material genético que posee un organismo o una especie.

¹² Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 83.

La lectura del *genoma* da cuenta justo de esto, de que la búsqueda de sistemas de lectura resulte ser cada vez más eficaz para el descifrado de la vida. Y que los sistemas son potentes al reducto de la vida mostrando menos dificultades para develar sus “misterios”. Los *nuevos especialistas* suceden históricamente a aquellos profesores rígidos y dogmáticos del siglo XIX y gran parte del XX, siendo los “expertos” aquellos que “saben” cuál es el lugar para dirigir sus conocimientos y aplicar sus técnicas.

De esta forma y bajo estas características, la vida se muestra como un complejo básico pero comprensible: no hay misterio ni pregunta, sólo posibilidad de modificación, y de eso se encarga la pedagogía. Tanto el educador como el dispositivo de las tecnologías del yo tienen en común un punto a desarrollar hasta el hartazgo: la innovación. Pero no una transformación inventiva drástica o radical que implique al equívoco, al error o la imposibilidad, sino un cambio “amigable” y “autosustentable” que haga de ese conjunto de fragmentos denominado *infans*, una máquina de respuestas organizada a la perfección, armónica, y atada a la *diktadura de la emoción*:

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia, hoy no consumimos cosas sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito.¹³

La educación de la infancia requiere de rationalidades gubernamentales, mejor dicho, de lógicas afectivamente exigidas, siendo este el reclamo de la academia, el clero y el culto orientado hacia la libertad. Porque la libertad en el campo del neoliberalismo, es “libertad” de circulación de mercancía, de capitales, pura libertad de consumo, de con-su-mismo, pero no cualquier consumo, sino el consumo de los afectos:

Las emociones en cuanto inclinaciones, representan el fundamento energético, incluso sensible de la acción. Están reguladas por el sistema límbico, que también es la sede de los impulsos. Constituyen un nivel pre-reflexivo, semi-consciente, corporalmente instintivo de la acción, del que no se es consciente de forma expresa. La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción para incluir en las acciones a este nivel pre-reflexivo. Por medio de la emoción llega hasta lo más profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo.¹⁴

De lo que se trata, es de hacer del pequeño infante un *librepensante*, una entidad afectivamente capaz de pensar los tiempos de consumo, justo para dar cuenta de la posibilidad de asimilar lo

¹³ Byung Chul-Han, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

que Étienne de La Boétie nombra como servidumbre voluntaria¹⁵ sin ningún cuestionamiento. Sigamos a Žižek para dar cuenta de ello:

El viejo eslogan: “¡No piense, obedezca!”, frente al que Kant reacciona, es contraproducente: de hecho, engendra la rebelión. La única manera de obtener la servidumbre social es a través de la libertad de pensamiento. Chesterton es también lo bastante coherente como para defender el homólogo del eslogan de Kant: la lucha por la libertad necesita como referencia un dogma indiscutible.¹⁶

La libertad como eje de configuración del niño como *Uno*, produce, paradójicamente, su propia fragmentación fundamental: va diseminando, derramando con los diferentes dispositivos especializados que le ofrece el sistema de “libertad” el cómo pensar, el cómo actuar, el cómo oler, el cómo escuchar y el cómo “sentir”, pero esta volcadura no lo hace como el sujeto que arroja el psicoanálisis (sujeto dividido), sino lo ejerce como sujetado, atado a la infinidad de posiciones que le obligan a ser... libre. Como también lo subraya el psicoanalista francés Éric Laurent:

la desaparición se produce a nivel de la división subjetiva. A nivel del deseo, en democracia, el Uno de la unión siempre se pierde. En esta pérdida al nivel del deseo, tenemos un eco de la operación del fantasma, en el que el sujeto se capta como objeto en *plena pérdida* de él mismo.¹⁷

Esta idea precisa una labor de la psicología de las masas, diferente de la identificación positiva con un rasgo del lenguaje (Otro). Freud mismo lo explicó adelantándose en los veintes a lo que sería la operación del régimen totalitario de los años treinta del siglo pasado.¹⁸ De esta manera, para dar cuenta del debate que Žižek plantea a partir de Chesterton, es necesario aludir a la cita del filósofo báltico:

Se puede decir globalmente que el librepensamiento es la mejor garantía contra la libertad. Manejada en forma innovadora, la emancipación del espíritu del esclavo es el mejor medio para impedir la emancipación del esclavo. Enséñenle a preocuparse por su voluntad de ser libre y no se liberará.¹⁹

¹⁵ Noción que encierra una contradicción en sus mismos términos. Supone un modelo cerrado de dominación, de *Contra Uno*, de la fuerza que apela a una actitud revolucionaria, o a uno abierto que recurre a la amistad; inconsistencia que se mantiene sin respuesta.

¹⁶ Slavoj Žižek, El *Homo Sacer* como objeto del discurso de la Universidad, pp. 49-50. En: Charles Yves Zarka (editor). *Lacan, psicoanálisis y política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

¹⁷ Éric Laurent, *El reverso de la biopolítica*, Grama ediciones, Buenos Aires, 2016, p. 254.

¹⁸ El totalitarismo implica a las ideologías y los régimenes políticos donde la libertad es restringida y el Estado ejerce todo el poder sin divisiones ni restricciones.

¹⁹ Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco, 1995, p. 114, citado por Slavoj Žižek, *op. cit.* [Hay versión en español del libro de Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, Porrúa, México, 1998].

La condición explícita del esclavo es la de asumirse como libre, como íntegro y completo, a pesar de la condición inicial de su configuración “subjetiva”, de los diversos registros especializados en hacer de su fragmentación una maquinaria afectivamente funcional, que produzca y reproduzca las órdenes que se le hagan llegar. El neoliberalismo hace de la biopolítica y la psicopolítica los espacios de poder que condicionan la vida y sus formas desde la preocupación puntual por la infancia. La infancia es ese receptáculo de condiciones e imperativos que hacen del bios, la psique y el poder, la formula afectiva de la producción y la inserción del individuo en la maquinaria neoliberal, de la cual ni siquiera hay conciencia que los produce.

El sujeto biopolítico está determinado por un espacio efectivo (y afectivo) que pasa desapercibido de tan evidente que se presenta. Esto lo subraya de manera puntual el filósofo coreano con su formulación de la psicopolítica, como ese registro que hace del fragmento una ilusión de completud.

La biopolítica cambia según las circunstancias epocales, y la psicopolítica no es más que una forma de esa transformación. Es decir, es lo mismo y es lo otro, al igual que ese desplazamiento biopolítico-necropolítico. Los diversos dispositivos son los que definen las formas en que se presenta el ejercicio del poder, que siempre tiene una dirección: necros, bios, psique, en otras palabras, esa organización dependerá del individuo a crear: psicoafectivo, necrosacrificable y biogobernable.

En este caso el *infans* es el elemento frontera entre el biopoder y el psicopoder, con la afectividad y la libertad de consumo como sus principales puntos de recreación, que permiten, a su vez, asumir la completud, aunque los dispositivos psico y bio políticos intervengan sobre el fragmento que representa su estructura “individual”. Eso que pasa desapercibido por el individuo de las comunidades neoliberales es justo lo que lo determina: *su infancia fragmentada*.

A modo de conclusión. El *infans* es efecto del contexto donde el lenguaje marca las pautas dentro de un discurso, donde la libertad está en relación a las demandas del mercado. Desde antes de nacer, el menor ya tiene marcado el camino y los modos de relación con el otro. El infante, al ser fragmentado en todas las especialidades que han surgido, queda repartido en ámbitos diversos, acción que no logra dar cuenta de su propia operación de forma más específica.

La denominación biopolítica del estatuto de existencia radicaliza, vía la tecnología, la posición subjetiva frente al lenguaje, al Otro. Fue Lacan quien denominó al Otro bajo un estatuto en falta, pues el Otro tampoco puede ofrecer constancia de la fragmentación de un cuerpo, que a pesar de ser maleable, también es parte de una rigidez discursiva. No obstante, el psicoanálisis ha mostrado otro modo, en la posibilidad versus la impotencia, de diseñar a un sujeto que, más allá del fragmento es resto, perdida, con el cual nos podemos servir para la construcción de la *diferencia*.

BIBLIOGRAFÍA

- Byung Chul-Han. 2000. *Psicopolítica*. Argentina: Herder.
- Éric Laurent. 2016. *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Freud Sigmund. 1996. *Introducción al narcisismo*, en Obras Completas, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Giorgio Agamben. 2010. *Homo Sacer I*, El poder soberano y la nuda vida. España: Pre-textos.
- Michel Foucault. 2007. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Slavoj Žižek. 2014. El Homo Sacer como objeto del discurso de la Universidad, en Charles, Yves Zarka (editor). *Lacan, psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

C₁₇H₁₈F₃NO

SAMUEL HERNÁNDEZ HUERTA

La inhibición melancólica nos impresiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enteramente al enfermo.

Sigmund Freud

Algo es indudable, el acceso y consumo a fármacos antidepresivos cada vez es más fácil como ir a comprar caramelos de distintos sabores. Dulce veneno para reparar el alma. Fármaco para alegrar al cuerpo. No es de extrañarse que el aumento en diagnósticos psiquiátricos, psicológicos e incluso en algunas líneas de apellido psicoanalítico sean cómplices de la llamada *moda negra*.¹ Son uno de los estragos no casuales de la tiranía del capitalismo. Las formas económicas que regulan al Estado en colaboración con el discurso farmacológico proporcionan la fantasía lógica y racional de la higiene pública como uno de los garantes de un bienestar social e individual, más aún; es un pequeño escalafón para la felicidad. Sentirse bien es un homólogo de *ser* feliz sin daño alguno, sin padecer la vida. No hay lugar para cuerpos tristes. Se necesita del éxtasis en el comprimido para fabricar la ilusión de sabernos completos e integros. La felicidad es un *slogan* que produce capital.

El dispositivo moral del poder se ejecuta libremente. Acciona sin piedad la pulverización del sujeto a partir del significante del diagnóstico: funciona como uno de los engranajes de la maquinaria del biopoder; es el grillete del esclavo, produce capital económico, pero también esa plusvalía que sirve para nada y arremete contra el discurso de lo particular. Subjetividad, identidad y placer se comprimen en *clonazepam* (C₁₅H₁₀N₃ClO₃), *fluoxetina* (C₁₇H₁₈F₃NO), *paroxetina* (C₁₉H₂₀NF₀₃) o *citalopram* (C₂₀H₂₁FN₂O). Enmudecen al convaleciente para anudar su propia lengua al discurso del amo. Cobra su fuerza desde las entrañas de lo más visible, complejo de observar, escuchar y más todavía; de leer como aquella *carta robada*, me refiero, a la palabra.

La moda negra reviste el síntoma de nuestra época. El malestar ya no se soporta en el cuerpo, va más allá. Es el exilio del sujeto. Es la fractura del vínculo con el otro. El concepto que ocupaba la melancolía en la antigüedad entendido como un desequilibrio de los humores, específicamente con la bilis negra, pasando por los atributos del ingenio que poseían los melancólicos de Aristóteles y tomando impulso con los movimientos protopsiquiátricos de la medicina moderna, han logrado desplazar con una astuta y atroz artimaña de forma capitalista-psiquiátrica una síntesis que condensó los atributos de la pesadez a un término contemporáneo: depresión.

¹ Tomo esta noción a partir del trabajo del psicoanalista británico Darian Leader en el texto que lleva el mismo título con el agregado de *Duelo, melancolía y depresión*. Es interesante mencionar que la palabra moda deriva del latín *modus* y se enfatizó en la lengua francesa como *mode*, lo que se traduce e interpreta regularmente como lo que está en auge, pero también como medida.

PHARMAKON

En el *Corpus Hippocraticum* hay dos formas para pensar los cuerpos: sanos o enfermos. La referencia a la *psyché* figura dentro del marco corporal dando por hecho que las aflicciones del alma brotan de un cuerpo habitado por vísceras y humores. Basta recordar que la sangre, la flema, la bilis amarilla y negra son para Hipócrates la composición *natural* del hombre. La noción de salud desde la mirada del padre de la medicina nos indica que es un equilibrio interno, mientras que la enfermedad es un exceso o disturbio de un elemento sobre otro. El médico en posesión de los conocimientos de la *naturaleza del hombre* estará un paso por delante de la enfermedad, ya que no solo estará enfocado a evitarla, sino que será el encargado de estudiar, intervenir y vencer. Es la reconquista de la salud, de la *physis*.

*Quem deus vult perdere, dementat prius,*² lo que quiere o busca *decir*: a quien un dios quiere destruir, antes enloquece. El proverbio atribuido a Eurípides reafirma y hace notorio el lazo con lo divino, con los dioses. Muestra el daño que son capaces de hacer(nos). Su acto es *antes*, por medio de la mente, del pensamiento. Locura y enfermedad son una de las trabas o castigos de los dioses por haber atentado contra ellos, mientras que Hipócrates en su tratado *Sobre la enfermedad sagrada* se aparta clínica y medicamente de la idea de lo divino como el origen que enferma a los hombres. Es el desequilibrio de los humores afectados por los aires o dieta lo que lo hacen enfermar. Es la materia misma de lo que está compuesto y los elementos de la naturaleza la causa de su enfermedad, situación persistente en la clínica actual, donde el malestar se inscribe en el cuerpo, pero también se padece y capitaliza bajo el yugo de la noción de *enfermedad mental*.

El *witz*³ freudiano cobra su sentido en estas ocasiones, dado que puede parecer cómico, pero cierto es que a la fecha la visión hipocrática sigue sosteniéndolo. En los siguientes fragmentos veremos la delgada línea del porqué su vigencia y observaremos al cerebro, a la materia y a lo natural como el núcleo argumentativo, pero también como centro del *pathos*:

² “El *dementat prius*, que subraya la responsabilidad divina en la locura, fue citado particularmente en el siglo XVIII, una época que descubrió la posibilidad de que la locura fuera un delirio intelectual. Al mismo tiempo, sin embargo, «sólo en un sistema de creencias religiosos las personas podían reconocerse a sí mismas como dementes». [...] Como la fuerza religiosa de la locura es defendida por mentes cuerdas y cultas, el adagio *Quem deus vult perdere prius dementat*, con su insonable historia, se cita constantemente: «Quizá ninguna otra frase latina ha sido citada más veces que ésta.». El problema que estas palabras plantean es un área compleja y polémica de la historia de las instituciones legales, médicas y sociales del cristianismo. Pero se remonta al pensamiento trágico griego. Un elemento inmutable de la conclusión de Pablo respecto de la terrorífica idea de que Dios puede realmente causar la «dureza» emocional que produce el pecado es que «todas las cosas son de Dios»”. Padel, Ruth. *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. España: Sexto Piso. p. 29.

³ Freud en el *Chiste y su relación con el inconsciente* nos habla de la función que cubre el chiste: revelar una verdad, un secreto. También recordemos que es en el chiste, en el *witz* freudiano donde se posibilita un placer inesperado, logrando con ello, liberar y producir más placer. No obstante, más allá de esta lectura básica de la obra freudiana hay un punto clave en la lectura de Marx que será una pieza, o mejor dicho una operación clave en la enseñanza de Lacan. El primero habló de plusvalía, el segundo habló de plus-de-goce. Esto permite dilucidar que es en el exceso donde el capitalismo ve una ventana abierta y se cuela sin tapujos. Nos enfrentamos al capitalismo contemporáneo con su administración que brinca a los placeres y se ancla a otras formas de producción, de esto que podamos ir trazando la línea que muestre como opera, administra y regula el goce, mostrando crudamente su lugar como productor de subjetividad, afectos y regulación de los mismos a partir del dispositivo del fármaco.

Pero aquel que desde niño ha crecido y se ha desarrollado con la enfermedad, se le hace costumbre el sufrirla durante los cambios de los vientos, y le sobrevienen ataques en la mayoría de éstos, y sobre todo cuando sopla el viento del Sur. Y le es difícil librarse. Pues su cerebro está más húmedo de lo natural, y rebosa por efecto de la flema al punto de que resultan más frecuentes los flujos, y la flema ya no puede separarse ni el cerebro recobrar su sequedad, sino que está empapado y permanece húmedo.

Se puede conocer esto muy precisamente en algunos animales atacados por la enfermedad y muy en concreto en las cabras. Pues ellas son afectadas muy a menudo. Si les abres a una la cabeza, encontrarás que su cerebro está húmedo y rebosante de líquido hidrópico —acumulación anormal o exceso de líquido— y maloliente, y en eso reconocerás de modo claro que no es la divinidad la que infecta el cuerpo, sino la enfermedad.

De ese modo le ocurre también al ser humano. Pues cuando la enfermedad se ha prolongado en el tiempo, ya no resulta curable. Pues el cerebro es corroído por la enfermedad y se licua, y la parte derretida se vuelve acuosa, y envuelve el cerebro por fuera y lo sumerge. Y por este motivo se vuelven más propensos a ataques frecuentes y fáciles.⁴

El cerebro es el depósito de la enfermedad, hay que sanarlo, hacerlo recuperar su función racional y aislarlo de todas las creencias divinas que lo enloquecen; no solo de la demencia, la melancolía o los desvaríos, sino que la falla de orden natural parecería que navega en las circunvoluciones para atravesar netamente a los afectos:

Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él, precisamente, razonamos e intuitivos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguiendo unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia; y por eso al distinguir los placeres y los desagrados según los momentos oportunos no nos gustan (siempre las mismas cosas).

También por su causa enloquecemos y deliramos, y se nos presentan espantos y terrores, unos de noche y otros por el día, e insomnios e inopportunos desvaríos, preocupaciones inmotivadas y estados de ignorancia de las circunstancias reales y extrañas. Y todas estas cosas las padecemos a partir del cerebro, cuando éste no está sano, sino que se pone más caliente de lo natural o bien más frío, más húmedo, o más seco, o sufre alguna otra afección contraria a su naturaleza a la que o estaba acostumbrado.⁵

Es notorio que los afectos y malestares residen en el cerebro. Sus causas son de índole físico

⁴ Hipócrates. *Tratados hipocráticos*. Madrid: Gredos. pp. 72-73.

⁵ *Ibid.*, pp. 75-76.

y para contrarrestar los estragos de la enfermedad será necesario partir de la misma lógica, la cual es sobre el cuerpo. La recomendación médica está enfocada en el mismo sentido: regular fluidos y materias que componen y armonizan a los cuerpos sanos. El uso del método de la evacuación, encausar o regular la temperatura de los humores, realizar una dieta adecuada y un buen régimen alimenticio serán la prioridad del médico hipocrático para lograr la reconquista. Los elementos para el buen vivir estarán entonces enfocados a un tratamiento regulatorio. El medicamento será solo la excepción ocasional para erradicar la enfermedad, debido a que la medicina es considerada como *paideia*. Esto quiere decir que el hombre en sus facultades de razón y no formado en la *techné*, podrá conocer y tratar por sí mismo su cuerpo.

El diagnóstico-pronóstico hipocrático⁶ estará compuesto por un contenido técnico que será la base del racionalismo hipocrático, el cual se configura en tres ejes: a) *metodología*: exposición de caso clínico (antecedentes, dietética, ocupación, historial médico, etc.); b) *vocabulario médico*: uso de lenguaje especializado y desarrollado para la satisfacción del gremio médico; y c) *explicación*: fundamentación de los fenómenos naturales y de los procesos universales en relación al enfermo;⁷ y, a su vez, esta configuración se articulaba inevitablemente a tres tiempos: a) *el presente*: alude a los síntomas en tiempo real y palpable en relación al padecer del paciente (diagnóstico); b) *el pasado*: el rastreo clínico que posibilitará la orientación necesaria para el tratamiento-pronóstico del paciente; y por último, c) *el futuro*: con base al registro recabado por el médico podrá anticiparse a los posibles estragos de la enfermedad y su efecto sobre el enfermos.

Para evitar desvíos en la noción de *paideia* es necesario tomar en cuenta que existen dos clases de médicos: el de los esclavos y el formado que sana a los hombres libres. Werner Jaeger en su clásico *Los ideales de la cultura griega* retoma las *Leyes* de Platón para elucidar la diferencia de estas dos figuras médicas. La primera compete al médico de esclavos, el cual es un tirano que pasa de un enfermo a otro indicando instrucciones sin tener el detenimiento con su paciente, de tomarse un tiempo y razonar sobre los actos.⁸ El otro, el médico de hombres libres, tomará su tiempo para enseñar al hombre no formado acerca de su enfermedad, mientras que el filósofo y filólogo alemán dirá que “Platón, por su parte, ve en esta *paideia* médica, basada en la ilustración a fondo del enfermo, el ideal de la terapéutica científica”.⁹

Estas acotaciones facilitan entender el ideal griego, el cual estaría apuntando a una trans-

⁶ Ordóñez, José. *Investigaciones hipocráticas*. México: Universidad Autónoma de Juárez. p. 115-121.

⁷ No hay que dejar pasar que en ésta época el cuerpo es una proyección o microconfiguración del universo, la cual había sido prevista por Empédocles, donde la organización de los planetas, ciclos de mareas, clima, entre otros. Al estar en armonía sería la salud adecuada y estable de los hombres, por el contrario, si había un desorden entre estos elementos la enfermedad hacia su presencia.

⁸ El médico tirano sostiene su vigencia en el campo *psi*, tomemos como referencia a nuestro tiempo. Sabemos que en diversas estructuras de carácter y orden social; sea médico, cultural, académico, eclesiástico, etc., nos topamos con las figuras inamovibles que no se percatan del otro. La tiranía es ejercida desde las ramificaciones del capitalismo. La alienación de la que habla Marx y también el síntoma (aunque no precisamente sea un concepto que él exemplificara clínicamente a diferencia de los discursos psicoanalíticos y que más bien fue el filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien lo adjudicara como creador del concepto antes de Freud). Son claros ejemplos de las grietas por donde se enredan los propios tiranos. Su tiranía es ubuesca, oscura y tajante: no hay posibilidad de lazo y se encubre la posibilidad de encarar, develar o reinventar la realidad. Es un parasito para la praxis de la apuesta marxista.

⁹ Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 794.

versalidad y hacer público los saberes a los profanos, con aquellos que no están en posibilidad de formarse científicamente, y esto no será un impedimento, dado que la fórmula consiste en “hacerles comprender que las normas que han de seguirse en estos casos no son otra cosa que el recuerdo de sus propias experiencias por parte del enfermo”.¹⁰ Así, los profanos no están en las mismas condiciones que un formado, pero tampoco está exiliado para saberse curar y regular de manera propia. No hay que hacer caso omiso a que dicho acto se involucra netamente con un criterio de la *verdad* sobre sí mismo. No hay otro que sepa o posea la verdad sobre el sujeto. Es el médico quien con su cuidado hacia el enfermo hará valer los conceptos de salud y enfermedad desde la práctica, y con una *therapeia* será el guía que se borre en algún momento del camino del enfermo para lograr que éste recupere su *salud natural*.

El ideal griego a partir de la *paideia* implica que el enfermo o el hombre por sí mismo desde su lugar de razón mantengan un lazo comunicativo con el médico. El problema al que se enfrenta esta terapéutica es cuando los enfermos padecen o se ve afectada a la razón, con lo cual condiciona a dejar en segundo plano la *paideia* para ingresar al espinoso terreno de las errancias físicas y del *pharmakon* como vía para la sanación. Es evidente que uno de los problemas en la postura hipocrática versa sobre la farmacéutica. En la actualidad se puede aludir a la medicación o peor aún, a la medicalización de la vida. Es por ello que convoca a quienes sostenemos una práctica clínica y estamos allegados al campo *psi*, sea desde los discursos médicos, psiquiátricos, psicológicos y/o psicoanalíticos en el tema de la ética, tema trillado pero necesario abordar de manera ardua, ya que se ha obturado en demasía.

El *Juramento* es una lectura obligada para todo aquel inmiscuido en la práctica médica. No hace mención de la palabra ética directamente pero evoca a su reflexión. No obstante, leer un par de líneas ayuda a enfatizar que lo que está en juego en la naturaleza del hombre es un acto ético y político con el otro. Problematicar y cuestionar la práctica clínica que opera a partir del uso del fármaco desde una arista hipocrática permite repensar la apuesta de la Grecia antigua en comparación al ejercicio clínico y la *therapeia* contemporánea. Los hipocráticos tenían el acceso a medicamentos, pero también poseían los conocimientos necesarios para crearlos o en su defecto solicitarlos al farmacéutico, logrando así ser los mediadores entre la enfermedad y la salud, pero también entre la vida y la muerte. La mediación cobra su relevancia al saber que los medicamentos con los que trabajaban procedían de un origen venenoso. Es importante hacer énfasis en este punto para mencionar que en aquella época era frecuente y difícil detectar un envenenamiento, debido a que no se contaba con el método de la autopsia y con la facilidad de un análisis químico para dar cuenta del hecho. Precisamente partiendo de esta situación, una de las intenciones del *Juramento* difiere de la medicina antigua al no proporcionar medicamentos de esta especie, pero también estaría sostenida en un andamiaje político e implícitamente ético en el cuidado de sí y del otro. Hipócrates es contundente en lo que concierne al uso del fármaco:

No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. [...] En consecuencia séame dado, si a este juramento fuere fiel y no lo quebrantaré, el gozar de mi vida y de mi arte, siempre celebrado entre los hombres. Más si lo trasgredo y cometo perjurio, sea todo lo contrario.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 795.

¹¹ Hipócrates. *Op. cit.*, p. 4.

Se prefiere el uso de la palabra medicamento a fármaco. Ambas cumplen la función de subsanar el malestar o alteración en el organismo del cuerpo que se haya visto afectado por algún componente ajeno. La invención y avances clínicos de los medicamentos son uno de los más grandes progresos en la historia, han sido el soporte de la humanidad ante los estragos de la naturaleza, misma que también ha sido depravada por el ser humano. Es imposible que no hayan sucedido y continúen estos hechos. Es una necesidad prioritaria, porque si algo genera angustia y malestar cotidianamente es el hacernosla con la vida, causa de las interrogantes que atraviesan a lo humano, pero también núcleo de sus potencias. El *pharmakon* es cura o antídoto, pero también, veneno.

DISPOSITIVOS PSI

Dejé de recibir bayonetada. Comencé el medicamento oral. La medicación oral es fácil de burlar. Sé cuáles son las medicinas que tomo. Escupo siempre en el desagüe las que no quiero. Lo ideal para cohibir eso serían los medicamentos efervescentes. Los oligofrénicos no tienen ninguna conciencia, toman las medicinas perfectamente.¹²

El pasaje previo corresponde a la novela *Todos los perros son azules* del brasileño Rodrigo de Souza. El fragmento literario muestra una de tantas formas y casos clínicos que evidencian los lugares donde se nutre y ejecuta la clínica. El nombre del personaje principal del relato está borrado, en ningún momento aparece. No obstante, la historia es puntual: el enfermo mental genera un desastre sin motivo aparente en casa de su madre, tiene la *certeza* de haberse comido a un grillo¹³ en la infancia y haber dicho que le fue implantado un chip es la causa de su internamiento en *El Pinel*, una institución de urgencias psiquiátricas. Sus amigos *imaginarios* son dos malditos: Baudelaire y Rimbaud. Su leal compañero: un perro azul. La trama general versa en su vivir dentro de la institución psiquiátrica, la cual termina por deteriorarlo a base de los tratamientos farmacológicos de la *policía de bata blanca*.¹⁴ La locura seduce, agita y perturba.

¿Qué relevancia tendría colocar a modo de comentario un pasaje de una novela autobiográfica de un supuesto enfermo mental? ¿Cuál es el aporte para el interés que cubre este escrito? Creo, sirve como ejemplo para mirar tres elementos que afligen al autor, al

¹² De Souza, Rodrigo. *Todos los perros son azules*. México: Sexto Piso. p. 50.

¹³ La nota del traductor nos advierte de un error con el que tropezamos frecuentemente en la práctica clínica, el cual es dar por hecho un decir, el decir del paciente. Similar al caso del paciente que ha tragado un grillo en la infancia: “En el argot brasileño, un grillo, además de un insecto, es una preocupación, algo que incomoda o fastidia”. *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ Aún hay quienes atribuyen el inicio del movimiento antipsiquiátrico a Foucault, suponemos la causa fue por ese maravilloso trabajo acerca de la locura y los espacios disciplinarios, y más adelante remataría con *El poder psiquiátrico* que en muchos momentos funciona como un dispositivo de resistencia ante los discursos normativos y académicos del espacio *psi*. El movimiento fue encabezado primordialmente por David Cooper quien desde su formación psiquiátrica y postura marxista atendió sin usar el cliché de la bata blanca, de ahí que atribuyera con base a las formas médicas de normalización a sus colegas que se regían bajo el poder de la psiquiatra como la *policía de bata blanca*. Algunos críticos de la psiquiatría, inmersos en el movimiento y principales exponentes fueron Ronald Laing, Félix Guattari, Franco Basaglia, Thomas Szasz, entre otros.

personaje y que son válidos para el paciente actual. Uno es la *locura* como diagnóstico central, el segundo la *tristeza* que en su relato ocupará un punto clave en la obra y el tercero reside en la *terapéutica farmacológica* al que es sometido. Estas referencias solo son algunas entre varias que se pueden observar en las obras literarias y otras manifestaciones artísticas para dar cuenta de alguno de los posibles vestigios de la locura y sus consecuentes. Por ejemplo, en los cuadros o trastornos llamados *esquizoafectivos* se encuentra el diagnóstico de la *depresión* o *depresión mayor*, la cual todavía figura como uno de los *rostros de la locura*, por su antecedente en la forma melancólica. El desplazamiento conceptual en el territorio de la higiene pública, específicamente en la *salud mental* es inadmisible sin el rastro del capitalismo. Habría que mirar atrás nuevamente para encontrar o abrir la posibilidad de salida a la psicologización y medicalización desde la cual se producen los signos que atañen al sujeto en el padecer.

La locura, al igual que la melancolía, es parte de una terminología que se fue reelaborando en el transcurso de la mirada médica. La renovación que tuvieron estas modalidades de pensamiento se vieron trastocadas por la clínica de los siglos XVIII al XIX. La Grecia antigua, la Edad media y el Renacimiento enervaron la síntesis de los fenómenos, pero fue hasta la Ilustración que inició su condensación por la emblemática figura y obra de Philipe Pinel, donde en 1801 con su *Tratado médico filosófico de la alienación mental o la manía* reelaboraba los fundamentos del diagnóstico psiquiátrico moderno. Dotaba de una *razón científica* a lo que estaba en penumbras hasta ese momento. La melancolía comenzaba una transición de suma importancia, ya no solo era un mal augurio del alma, sino el vehículo para mostrar el progreso de la medicina y abrir un espacio para el campo *psi*, como lo es la psicología y el psicoanálisis. Hay un momento clave en la historia para no olvidar, ya que es con el Romanticismo que el concepto de la melancolía toma un lugar ajeno al discurso clínico hospitalario en contrapuesta a la formas de la modernidad. La melancolía romántica abogaría por la exaltación de ese *yo entrampado* en el supuesto de la subjetividad a diferencia del *Tratado* y sus consecuentes que abogarían a la melancolía como otro factor a corregir desde la *razón* y el *instrumento*. Encrucijada y embrollo *científico-filosófico* que persiste en el siglo XXI.

Un posromántico vienesés vino a subvertir al sujeto moderno. Ricoeur lo presentó como uno de la tríada de la *sospecha*, fue el *creador* del psicoanálisis y con ello agrietó a su época revelando la universalidad del inconsciente, logrando abrir espacio a la *palabra* y *escucha* para el análisis de los procesos psíquicos de los sujetos que padecían algún malestar de la vida. Freud revolucionó el pensamiento del siglo XX trastocando hasta lo actual, y entre la gama de proyectos, conceptos, teorizaciones y más aportes de la *obra freudiana*, es con el psicoanálisis que hay un corte epistemológico fundamental para el estudio de la melancolía no alineado en una lógica cerebral, neurológica; sino que apostaría a elaborarse desde un lugar diferente, desde una psicología entendida inicialmente como una *naturwissenschaften* (ciencia natural) para después hablar de una *metapsicología*. Lo realiza Freud en uno de sus trabajos más importantes y cruciales para la historia y clínica de las aflicciones del alma: *Duelo y melancolía*.

Hay dos cosas que parten a todos por igual: la *sexuación* y la *filiación*. La travesía del psicoanálisis parte de ese universal siendo la vértebra de la clínica con miras de mediatisar la angustia que provoca el entendimiento de la vida. Freud hace evidente dicho universal, y

es por ello que al aterrizar su trabajo sobre la melancolía logra dislocarla de la etiqueta kraepeliana de la *psicosis maníaco depresiva*, donde figuraba más como una clasificación dentro de las locuras y dejaba a un lado la construcción psíquica que provocaba el padecer. Freud tomó como eje principal al *Trauer* entendido como *duelo* o *aflicción* anudado a los conceptos psicoanalíticos del *narcisismo*, *ideal del yo* e implícitamente a la esfera familiar con el mítico Edipo, entre otros puntos para crear un argumento novedoso que lograría situar el entendimiento de la tristeza profunda y su malestar en un lugar alternativo, mismo que está de por medio en una *erótica*, una dimensión y/o frontera política emergente entre el *deprimido* con su particularidad de sujeto en relación a su padecer como dolencia, es decir, *saberse doloroso* a contraposición del *melancólico* con su aflicción desde el Otro, lugar donde no existe la capacidad de simbolizar el duelo o pérdida:

Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida susstraída de la conciencia, a diferencia del duelo en el cual no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida. [...] En la melancolía la pérdida desconocida tendrá por consecuencia un trabajo interior semejante y será la responsable de la inhibición que le es característica. La inhibición melancólica nos impresiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enteramente al enfermo.¹⁵

Freud desde el aparato clínico del psicoanálisis agrieta esa palabra muerta del melancólico para intentar dar una explicación e incorporarlo aunque él no lo mencione, en el campo de lo político, restaurando inéditamente un posible vínculo con el Otro, subsanando el malestar general de la melancolía como un síntoma social y develando la causa particular que hunde al sujeto; la muerte, pero no entendida como el cuerpo que no está, sino todo lo que se va con ése *corpus*, incluyendo al propio sujeto.

Otra de las novedades que vale recuperar con los escritos freudianos es su desarticulación de los dominios del discurso *médico-científico* de la medicina y el *saber-poder* psiquiátrico del siglo XIX, debido a que sus trabajos o presentación de casos clínicos en forma de *guion*¹⁶ ponen en cuestión a la *autoridad científica*. El vienesés escribe ya no para un gremio que impone su saber psicopatologizado. Abre un nuevo relato, una *literatura científica* que se puede entender como género transversal y no centralizado en un *saber a la letra*. No hay que perder de vista este pequeño detalle, dado que alumbría a un problema que se actualiza por la vía de la medicalización como primer instancia de salud por el semblante del médico, del *hombre que sabe*, del psiquiatra, psicólogo o psicoanalista que en muchos momentos se vuelve una tuerca más de la máquina capitalista y cada vuelta detona en un fármaco o un diagnóstico

¹⁵ Freud, Sigmund. *Duelo y melancolía*, en Obras completas, Tomo XIV. Argentina: Amorrortu, p. 243.

¹⁶ Jean Allouch propone pensar el trabajo escritural de Freud como un guion, dirá que “Quien escribe guiones no es forzosamente buen novelista o un buen poeta; es un talento tan particular como aquello a lo que se le aplica” y más adelante retomará a Wittgenstein para indicar lo siguiente: “esos relatos le ofrecen a quien entra en contacto con ellos algunos datos como prefabricados, un traje a medida que puede revelarse propicio para la subjetivación de la experiencia particular. ¡En un dos por tres, de no haber psicoanálisis mediante, Freud transforma a su lector en héroe de tragedia griega! «Reconozcan al menos que es algo seductor», decía Wittgenstein”. *La erótica del duelo en tiempos de muerte seca*. Argentina: Cuenco de plata. p. 29.

homologado con base a un otro igual a partir de una *literatura normativizada*. La *diferencia* que impide la alienación en el léxico clínico y marxista es negada. En la contemporaneidad observamos el auge de la moda negra como una de tantas estrategias o maquinarias para establecer de nueva cuenta a la depresión como un síntoma popular o el mal del siglo XXI, además de soldarlo con el dispositivo del fármaco para orillarlo a la antiquísima *alienación social*. Si Freud revela al inconsciente como lo singular de cada sujeto, también muestra la transversalidad política en la que está inmerso. Muestra llanamente que es el inconsciente el lazo que une y atraviesa a todos por igual, teniendo como uno de sus efectos colaterales producir la incertidumbre en los dominios del capitalismo.

LOS FÁRMACOS SON EL OPIO DEL PUEBLO

El joven Marx en su *Tesis sobre Feuerbach* arrojó una de las piezas más contundentes para el pensamiento filosófico y político de la historia de Occidente, misma que resuena en los enclaves del psicoanálisis. “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”.¹⁷ La tesis XI nos indica que una filosofía que no transforme la realidad no serviría para nada, la filosofía no está para servir. No basta el acto filosofante en la comprensión e interpretación de lo *real*. El sujeto precisa urgentemente de no ser un agente inmóvil en los acontecimientos de la historia, sino ser partícipe en la transformación de los hechos, o en la lectura psicoanalítica basta recordar el neologismo lacaniano de materialismo a *motérialisme*¹⁸ que sitúa al lenguaje como *estructurante de la realidad*. La resonancia con el psicoanálisis radica en que el sujeto al ser por un Otro, habla desde lo impropio y desde ahí constituye su deseo, pero la trampa en la que está es bajo la figura de un amo que dice como desear y que desear. En el melancólico este deseo ha quedado obturado y con ello la imposibilidad de transformarlo o producirlo. Es por ello que el tema de la política y el psicoanálisis es crucial para el entendimiento y replanteamientos clínicos ante los malestares de la época. Marx y Freud están comprometidos por revelar una verdad, eso que no se dice, lo que se habla y lo que no se desea saber. El primero desde una praxis que necesita de una *comunidad* sin clases y sin distinciones. El segundo mostrando al inconsciente como base de los procesos de la vida anímica de los individuos, y como se mencionó, exponiendo la universalidad del mismo. Hay una *espectral* relación entre ambos, pero son compatibles. Abren la posibilidad de pensar los efectos del capitalismo contemporáneo en las desolaciones del día a día y de la producción de las mismas. Tomemos en cuenta que la diversidad de nuevas alteraciones del pensamiento, llamadas trastornos mentales cubren *casualmente* algún nuevo medicamento o nueva postura psicológica/ideológica que sane dicho malestar. Crear un padecimiento para ofertar el bienestar, la cura o el fármaco.

Psicoanálisis y marxismo son una bisagra que facilita un acceso a un nuevo acto; sea colectivo, social, singular o particular desde el propio análisis. También es importante remarcar

¹⁷ Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, en Obras escogidas. Moscú: Progreso. p. 28.

¹⁸ El neologismo lacaniano *motérialisme* se traduce como *materalismo*. Es la articulación de *palabra* (mot, en francés) y *materialismo*: “Es, si me permiten emplearlo por vez primera, en este *motérialisme* que reside la captura del inconsciente”. Lacan, Jacques. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, 4 de octubre de 1975. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. pp. 17-18.

que psicoanálisis y marxismo pueden ser la forma operacional para evitar caer en una psicologización de ambos. No es de extrañar que la función de la psicología se adjudique en un lugar de normatividad, clasista y sin tomar en cuenta a los procesos con los que opera la noción psicoanalítica del inconsciente; más aún, entendiendo a la psicología como un dispositivo damos cuenta que funciona a partir de una visión colonizadora. Cabe aclarar que la crítica no se apunta a los psicólogos; sino al discurso que segmenta a partir de una instrumentalización de los afectos y la subjetividad, y los transforma en una base estadística. Las tecnologías y tecnocracias actuales además de contar con los rastros de la psicología clásica, también cuentan con manuales de diagnóstico y tratamientos psicofarmacológicos para garantizar el bienestar y la salud mental del enfermo. No es casualidad que en gran medida la estructura de la psiquiatría y la psicología contemporánea no se asome a ver a Marx. Sabemos que la *mentalidad* se ha vuelto la fábrica que produce en exceso y da cabida a esa plusvalía que sostiene el lugar del capital, explota al sujeto desde la subjetividad para ofertarle un exceso, un *plus-de-goce*, diría Lacan. Hay una economía política de la subjetividad del sujeto como vehículo de su apropiación.

El inconsciente como efecto del habla es el lugar del discurso del Otro. Con esa referencia Lacan propone los *cuatro discursos* (amo, universitario, analista e histérica), para dar una estructura desde *cuatro lugares* que den sostén al lazo que atraviesa al sujeto. Hay que señalar que se entiende al discurso más allá de un conjunto de enunciados, “como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional.”¹⁹ La articulación de los cuatro discursos sería una de las innovaciones lacanianas para hacer notar que se precisan entre ellos de manera no excluyente para fluctuar en la estructura en que *habita* el sujeto. Así, a partir de cada realidad que se funda se puede formalizar un discurso que hace lazo con el soporte del lenguaje entre ambos: *el sujeto entre lo singular y lo social*.

El aparato que propone Lacan estaría comandado por el *discurso amo*, aquel de donde resultan los otros tres, evidenciando la relación del amo (S_1) y esclavo (S_2),²⁰ el lugar infranqueable del saber-hacer, es el lugar del amo que hurta un saber al esclavo y hace uso de él como soporte, *soporte del saber*. Sobre estos discursos, Lacan elaboró un quinto, el *discurso capitalista*; para este, a diferencia del amo que hecha andar la vuelta de los otros tres discursos y mostrar su imposible totalización, será quien quiebre momentáneamente el deseo. Lo fulgurante que hace notar con esta variación, es que el amo no está castrado; es decir, no hay ley de por medio, de forma que su dominio se observa en el lugar de la verdad al distorsionarla teniendo los efectos de ofertar y vender a diestra y siniestra.

Es visible en lo cotidiano con los fármacos que funcionan como mercancía (fetiche) que colma esporádicamente el malestar creado por el mismo discurso, el que agrieta a los cuatro previos y al no tener un tope, un límite posible, el derroche, ese exceso de gasto en ser consumidor sostiene un *plus-de-goce* y a la plusvalía sin límite alguno. Más que un *discurso capitalista*, se puede hablar ahora de un *dispositivo capitalista*. Consecuencia fatal: destrucción del sujeto y su deseo.

¹⁹ Lacan, Jacques. *El reverso del psicoanálisis*. Argentina: Paidós. p. 10.

²⁰ Para aterrizar el nexo, vale presentar una cita donde Lacan menciona algo de suma importancia del lazo entre el amo y esclavo en relación al *saber*: “El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es que quiere el amo, aunque éste no lo sepa, lo que sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y ésta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo”. *Ibid.* p. 32.

DERIVA CLÍNICA

Me sentía una adicta y mi hijo decía que parecía drogada...

Px. G.

Los estragos del síntoma se revelan en la clínica, y es que más allá de una *cura por la palabra*, es en la encrucijada del análisis que se habla de aquello de lo que se preferiría no hablar. Hacer frente a la propia palabra en acto y no solo como verborrea lleva a la consecuencia clínica de *la cura por la palabra sostenida en acto*. Sin embargo, si la moda negra reviste en gran medida al síntoma social, ¿cómo leer lo que se resguarda en silencio y frena las posibles formas de elaborar otro síntoma?

Si bien la melancolía es entendida como la disolución del objeto y la pérdida del sujeto en él, la depresión reemplaza a dicho término para llevarlo a un lugar que se articula desde el dispositivo capitalista. El diagnóstico de la depresión como secuela o efecto del marketing de la felicidad pone a disposición el uso de los fármacos antidepresivos como prótesis del afecto.²¹ Si no se es feliz o se está en un estado de *bienestar emocional* —dado que la depresión conlleva el hundimiento del sujeto y con ello su productividad— hay medicinas para que se logre restablecer el lazo económico y de su producción, más que con el lazo social. Así, el fármaco funge como dispositivo regulatorio del afecto y económico más que como un *pharmakon* en el sentido hipocrático donde se conciliaba por la salud del enfermo. El uso del antidepresivo envuelve al sujeto como elemento del dispositivo —y engrane primordial del aparato psiquiátrico—, donde la palabra o núcleo del síntoma queda a disposición de otra instancia que lejos de producir el registro o trazo para dar cuenta de la grieta de su historia, de la pérdida que atraviesa el sujeto y dé entrada a un nuevo decir del afligido, erige una barrera para velar el dolor y ser elemento de goce. El fármaco entonces será el piso falso que expone la vulnerabilidad del sujeto y más aún, lo frágil del contexto social actual, ya que el comprimido se oferta como un analgésico del cuerpo, más no de las palabras. El diagnóstico de la depresión y sus fármacos son el teatro que evita asomarse a lo oscuro y abismal que puede llegar a ser la melancolía. Es una contención psicofarmacológica para los desastres contemporáneos, dado que es más fácil ceder a un diagnóstico y a una farmacopea, que asomarse a los abismos de lo humano e íntimo como se menciona en los aforismos nietzscheanos,²² y al ser tan grande el flirteo con lo insondable, no cabe duda que como uno de los rostros de la locura, la melancolía es seductora, y es por ello que Freud no erraba al decir que *fuerá tan interesante, pero también peligrosa...*

²¹ El fármaco es la oferta legal, mientras que la *droga* —ilegal— es el umbral donde el cuidado de sí funciona desde otro lugar, es un espacio ajeno a la moralización de los síntomas, entonces se cuenta con dos formas que operan en el mismo sentido, pero bajo distintos blasones: a) bajo el yugo del poder: *enfermo - médico*; y b) por la vía de la infracción: *yonqui - dealer*.

²² “Cuando se lucha contra monstruos hay que tener cuidado de no convertirse en monstruo uno mismo. Si hundes largo tiempo tu mirada en el abismo, el abismo acaba por penetrar en ti”. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. España: Gredos. p. 458.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. 2011. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Argentina: Cuenco de plata.
- De Souza, Rodrigo. 2013. *Todos los perros son azules*. México: Sexto Piso.
- Freud, Sigmund. 1993. *Duelo y melancolía*, en Obras completas, Tomo XIV. Argentina: Amorrortu.
- Hipócrates. 2001. *Tratados hipocráticos*. España: Gredos.
- Jaeger, Werner. 2012. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques. 2009. *El reverso del psicoanálisis*. Argentina: Paidós.
- _____. 1975. *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte.
- Nietzsche, Friedrich. 2015. *Más allá del bien y el mal*. España: Gredos.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. 1969. *Tesis sobre Feuerbach*, en Obras escogidas. Moscú: Progreso.
- Ordóñez, José. 2015. *Investigaciones hipocráticas*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Padel, Ruth. 2009. *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. España: Sexto Piso

Educación, ética y complejo-psi

IAN PARKER¹

Este artículo aborda la intersección entre tres formas de rechazo, tratando cada una de ellas como una forma de ética. En lugar de ‘aplicar’ el psicoanálisis a la problemática de la psicología y la psiquiatría para descubrir lo que implicaría una reformulación correcta de cada una de esas prácticas psiquiátricas, el psicoanálisis también es tratado aquí como una problemática, un campo de debate tan intenso como el debate dentro de la psicología y la psiquiatría. Es la teoría y la práctica política la que proporciona el marco en disputa para elucidar la constitución histórica y la ética de la *antipsicología*, la *antipsiquiatría* y el *antipsicoanálisis*.

INTRODUCCIÓN

Estos son mis tres puntos de partida. La ética está en todas partes hoy en día, su enclaustamiento en ‘comités de ética’ en las universidades y en las organizaciones de formación profesional es sintomático tanto del intento de resolverla, de resolver las contradicciones que la componen, como del fracaso de hacerlo. La ética es un campo de batalla, la propia falta de acuerdo sobre cuáles deben ser los términos clave en el campo de la ética es lo que la marca como campo de batalla. Y la ética es crucial para vincular la teoría y la práctica en lo que Freud (1937) denominó las profesiones ‘imposibles’, es decir, las que se refieren al psicoanálisis, el gobierno y la educación (Britzman, 2009). Deberíamos concebir esas profesiones en el sentido más amplio, para incluir todas las formas de psicoterapia y asesoramiento, organización política y resistencia, y pedagogía de todo tipo, incluido este argumento. El que Freud incluya al psicoanálisis en esta lista de las profesiones imposibles sugiere claramente que ‘aplicarlo’ simplemente a las otras dos, al gobierno y a la educación, no resolverá el problema de la ética.

Voy a explorar esta cuestión ética. Primero, esbozando un mapa del campo de batalla referido en la actualidad, haciendo hincapié en lo que necesitamos rechazar y reflexionando sobre lo que implica ese motivo de ‘rechazo’. Segundo, consideraré la antipsiquiatría como una forma de rechazo, centrándome en algunas contradicciones en los intentos de rechazo a la psiquiatría médica, antes de pasar a examinar algunos debates similares en torno a la psicología y la antipsicología reciente. Tercero, retomaré y revisaré algunas diferencias claves del marco conceptual en el pensamiento sobre la ética como tal, analizando un poco más detalladamente lo que el psicoanálisis puede decírnos acerca de estas diferencias, y terminaré destacando el papel de la crítica, crítica externa e inmanente de la ética, de la manera en que la ética funciona como un significante que vincula la teoría y la práctica, una crítica que exhorta tanto al psicoanálisis como al antipsicoanálisis.

RECHAZO

¹* La traducción del presente artículo estuvo a cargo de Adrián Tovar Simocic y revisión de Samuel Hernández.

¿Qué debería causarnos suspicacia en el ámbito de la ética y cómo podríamos rechazar los términos dominantes del debate? La mayor parte de lo que hoy en día pasa por ética es tan problemático porque está organizado por un conjunto históricamente específico de esquemas conceptuales, esquemas que compiten y se superponen, y que discursivamente son elaborados dentro del *complejo-psi*. Este término complejo-psi, que aparece en el curso de los análisis de Michel Foucault (1975/1979; 1976/1981) sobre vigilancia y confesión en la sociedad capitalista contemporánea, funciona él mismo como una forma de crítica y rechazo; caracteriza un aparato gubernamental y se desmarca de él, posicionándose incluso contra él (Ingleby, 1985; Rose, 1985). El complejo-psi es una red de teorías y prácticas concernientes a la subjetividad que reduce la subjetividad al ser individual y a los conjuntos de relaciones sociales que pueden ser categorizados y manejados, comprendidos y adaptados a la sociedad. Es decir, las relaciones personales y sociales se hacen inteligibles en el marco de las profesiones ‘psi’ como la psicología, la psiquiatría y la psicoterapia, y este complejo-psi también incluye las prácticas interpretativas que tienen lugar hoy en día en las cárceles, departamentos de personal, servicios sociales y escuelas. Entre las muchas contradicciones que acosan el complejo-psi, poniendo las profesiones que lo componen en contraposición, está la peculiar dialéctica entre ‘psicologización’ que convierte los fenómenos sociales en el discurso del complejo-psi y ‘despsicologización’ que evacúa la subjetividad de nuestro discurso sobre el comportamiento y la materia humana, los procesos biológicos (De Vos, 2012, 2016). El complejo-psi es cada vez más poderoso como un aparato: no sólo como una serie de dispositivos de gestión del comportamiento, sino también como un filtro a través del cual nuestra comprensión de la ética se refracta; enmarca lo que concebimos como ética.

Una de las maneras en que el complejo-psi reconfigura los debates de larga data sobre la ética es mezclando la ética con la moralidad. Mientras que la moralidad se refiere a un sistema de códigos morales, a un conjunto de reglas que gobiernan cómo debemos vivir y a las correspondientes imágenes del yo al que debemos aspirar para poder adherirnos a esos códigos morales, la ética, propiamente hablando, se refiere a la posición reflexiva que el sujeto humano adopta en relación con las reglas o con las imágenes del yo (Badiou, 1998/2001). Así, cuando el posicionamiento reflexivo del sujeto, un proceso, se cristaliza, se convierte en un bien sustantivo, se transforma y del dominio ético pasa a ser algo moral. El complejo-psi mezcla la ética con la moral de dos maneras, o a través de dos rutas conceptuales. Uno es cuando la subjetividad es vista como una cosa sustantiva integrada, cuando el sujeto humano es tratado como un ‘individuo’ en el sentido de estar separado e indiviso, como lo que el trabajo crítico sobre el complejo-psi llama un sujeto racional unitario (Henriques et al., 1984/1998, p. 81). La otra es cuando se considera que el individuo está vinculado a un sistema social, dependiente de él por su sentido de identidad personal y comunitaria, tratando a la comunidad como algo ideal y homogéneo o, al menos, racional y unitario (Fryer y Fox, 2015). La definición del sujeto como psicológico tiende así, en la práctica, a tratar la ética como una forma de moralidad.

Esto nos lleva a la ‘educación’. Cuando Freud se refiere a la educación junto con el gobierno y el análisis como tres profesiones ‘imposibles’, habla de análisis como una cosa —esto es lo que inmediatamente lo hace imposible— y de la crianza de los niños y el gobier-

no de las naciones (Freud, 1937, p. 401). La educación como campo se estaba volviendo al mismo tiempo que el desarrollo del psicoanálisis, y más aún, hoy en día, mucho más que una práctica de la ‘crianza de los niños’. En el proceso, la educación proporcionó un modelo de ética que convirtió la ética en moralidad en el mismo momento en que redujo a los sujetos inmorales a la condición de infantes que deben aprender la diferencia entre el bien y el mal. Por ejemplo, el legado de la Sra. Sarah Fielden para apoyar al Departamento de Educación de la Universidad de Victoria en Manchester, los Colegios de Formación y las Escuelas de Demostración Fielden denominadas así en su honor desde 1906 hasta 1926, también se abocaron de forma muy explícita a la ‘supervisión moral’, la ‘instrucción moral’ y la ‘educación moral’ (Departamento de Educación de la Universidad de Victoria de Manchester, 1911). La educación se convierte así en un campo en el que la ética corre el riesgo de ser tratada como una empresa moral, y el complejo-psi de la educación acentúa ese peligro. De esta manera, la educación funciona como un recurso sesgado y una consecuencia de los debates sobre la naturaleza de la ética. Cuando se instruye a otros sobre ética la tendencia es hacia la moralización. Sin embargo, esto no significa que debamos necesariamente rechazar la educación, y lo mismo aplica para el caso, para el gobierno o el análisis. Más bien, las formas específicas de rechazo del complejo-psi que encontramos en la obra de Foucault son análisis reflexivos finamente ponderados, deconstrucciones podríamos decir, que contraponen aquello que de progresivo y liberador tiene la producción de la subjetividad a lo reaccionario, lo limitante en ella (Derrida, 1981). Al formular la tarea de la crítica inmanente como un proceso que habita en la práctica que se reflexiona, en lugar de pretender estar fuera de ella, juzgando sobre ella desde una posición de superioridad moral, estamos siempre ya de entrada cautivos en una trampa del lenguaje, de las formas dominantes y de las oposiciones binarias que le dan una forma entendible para nosotros. En este caso, la simple oposición entre aquello que es ‘limitante’ y aquello que es ‘liberador’ podría llevarnos a una imagen romántica del rechazo; como si al rechazar algo nos liberásemos de ello y nos volviéramos libres. Una cosa que tienen en común Foucault y la deconstrucción es que se toman en serio la advertencia de que no hay ‘fuera’ del lenguaje o ‘escape’ del poder; el psicoanálisis añade la advertencia, y en este sentido Foucault es profundamente psicoanalítico, ya que el simple rechazo, huida o libertad no sólo son ilusorios, sino que también son incitados por el discurso psicológico. Cuando seguimos el mandamiento moral de ser libre, podemos estar seguros de que terminaremos más estrechamente envueltos en aquello, a lo que pensábamos que nos oponíamos. Esta advertencia se refiere a lo que estamos haciendo cuando nos volvemos en contra de la psiquiatría y la psicología en nombre de la antipsiquiatría o de la antipsicología.

ANTIPSIQUIATRÍA

Volvamos a la antipsiquiatría, un término que a su vez ha sido repudiado por muchos de los denominados como tales. El antipsiquiatra ejemplar en el debate académico y popular, y que también rechazó la etiqueta, fue Thomas Szasz. Su rechazo hacia la psiquiatría médica proporciona un punto central de crítica que también enlaza nítidamente diferentes elementos del complejo-psi. Szasz se formó como psiquiatra, y su rechazo a ella en *El mito de la enfermedad mental* (1961) fue matizada, mediada por la política libertaria de derechas en

la que su objeción consistía en considerarla una forma de charlatanería, de ciencia falsa. Se atenuó por su insistencia en que cualquiera debería ser libre de elegir la psiquiatría si así lo deseaba, pero no debería eludir la responsabilidad personal al hacerlo; se oponía, como él mismo lo expresó, “igualmente a las coerciones psiquiátricas que a las excusas psiquiátricas” (Szasz, 1997, p. 43).

Szasz dejó muy clara su objeción a los críticos de izquierda de la psiquiatría en un libro publicado un par de años antes de su muerte, titulado *Antipsychiatry: Quackery Squared* (Szasz, 2009). La diferencia específica de su crítica era que cada uno de sus colegas se basaba, en mayor o menor medida, en la provisión gratuita de recursos institucionales, de camas en los centros de asistencia social del Estado o de medicamentos que no habían sido acordados directa y explícitamente por alguien que voluntariamente asumió la posición de paciente; por lo tanto, el argumento era que R. D. Laing y Jacques Lacan, por ejemplo, habían segmentado, es decir retenido compulsivamente a pacientes en algún momento, y que Franco Basaglia había ofrecido estancias de una noche en las clínicas públicas de salud mental en Trieste. Szasz combinó las ‘coerciones’ y las ‘excusas’ para revelar que cada uno de estos supuestos antipsiquiatras eran en realidad, en el fondo, psiquiatras.

Es cierto que todos y cada uno de los líderes de las corrientes del llamado movimiento antipsiquiátrico habían sido en un inicio formados como psiquiatras, desde Basaglia (1987), Lacan (1981/1993) y Laing (1965) hasta Félix Guattari que trabajaba en la Clinique de la Borde, donde se administraban tratamientos con fármacos y electroshocks, mientras era coautor de *Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze and Guattari, 1972/1977), y pasando por Marius Romme, crador del Movimiento de las Voces que Escuchan (Romme and Escher, 1989), e incluso Wolfgang Huber de la SPK, el explícitamente marxista *Sozialistisches Patientenkollektiv* en Heidelberg, cuyo slogan y manifiesto fue *haz de la enfermedad un arma* (SPK, 1972). Lo mismo aplica al revolucionario psiquiatra anticolonialista negro Frantz Fanon, que intentó asegurarse de que el hospital Blida-Joinville sirviera de santuario a los combatientes del Frente de Liberación Nacional de Argelia. Los radicales antipsiquiatras fueron todos entrenados como psiquiatras, y seguían siendo psiquiatras, argumentó Szasz.

Un libro que resume perfectamente los principios morales y políticos en el corazón de este conflicto entre las tradiciones rivales en el supuesto movimiento antipsiquiátrico es *La ética del psicoanálisis* de Thomas Szasz, subtítulo *Teoría y método de la psicoterapia autónoma* (Szasz, 1965/1988). La popular pero equivocada representación de Szasz como antipsiquiatra suele pasar por alto el hecho de que además de su formación médica y empleo en el Departamento de Psiquiatría de la Universidad Médica del Estado de Siracusa, se formó como psicoanalista en el Chicago Institute, y que esta disciplina estaba en el corazón de su propia praxis médica. *La ética del psicoanálisis* también ejemplifica la manera en que una versión del psicoanálisis que está en sintonía con la cultura dominante puede llegar a funcionar como un instrumento pedagógico que convierte la ética en moralidad; “El psicoanálisis no es un tratamiento médico”, declara, “sino una educación” (Szasz, 1965/1988, p. 212).

En este libro, Szasz califica el psicoanálisis de “ejercicio moral”, como “terapia moral” (Szasz, 1965/1988, p. 202) y lo fundamenta en un tipo particular de cultura que luego respalda explícitamente. Es decir, hay muy pronto en su argumento un deslizamiento de un énfasis en la libertad de elección del paciente, de la dimensión ética —una noción ya muy limitada

de ética que, como promete el título, se basa en el funcionamiento ‘autónomo’ del individuo— a un contrato libre entre individuos representados como un bien moral. Para Szasz esta posición moral está íntimamente relacionada con la política. El psicoanálisis se basa en un contrato entre dos agentes libres, el analista que vende un servicio y el analizado que lo compra. La metáfora comprador-vendedor se repite a lo largo del libro, aunque Szasz no lo trata como una metáfora; para él es un hecho concreto acerca de la naturaleza de la sociedad en la que el psicoanálisis ocurre.

Este enfoque “totalmente contractual” (*Ibid.*, p. 113) significa que la regla fundamental del psicoanálisis para Szasz no es la ‘libre asociación’; eso es algo de lo que Szasz sospecha, dice él que es “un concepto engañoso”, “innecesario” y tal vez va en contra del *ethos* de la libertad de elección por parte del analizado respecto a lo que quiere revelar sobre sí mismo (*Ibid.*, p. 38). En cambio, la única regla que debe seguir el analista es “que pague la cuota” (*Ibid.*, p. 102). El analista está en el juego de ganarse la vida y el analizado tiene que decidir qué hacer con el servicio que le ofrecen, y esto significa que “la mejor salvaguarda es la base económica de la relación analítica” (*Ibid.*, p. 132), por lo que “la transacción financiera entre analista y analizado es una parte integral del análisis” (*Ibid.*, p. 154). Todo esto equivale a la afirmación moral de que la práctica del psicoanálisis “sólo es posible en una sociedad capitalista; competitiva y pluralista, tal sociedad ofrece una variedad de terapias para las personas en un dilema” (*Ibid.*, p. 191).

PSICOLOGÍA

Nos encontramos de hecho ahora en el campo de la psicología, por lo que deberíamos situar explícitamente a Szasz y la cuestión de la ética en los recientes debates sobre la naturaleza de la psicología, la psicología crítica y la antipsicología.

Szasz presenta una versión fundamentalmente psicológica del psicoanálisis, y es precisamente por eso que calza tan bien un discurso educativo y moralista sobre el yo y las relaciones sociales. Tanto en el libro como en el resto de su obra, Szasz describe con frecuencia la naturaleza contractual de las relaciones entre individuos autónomos y particulares como algo dado, y arremete en contra de los intentos, en diversas formas de ‘coerciones’ y ‘excusas’, de minimizar u ocultar estas relaciones libres y abiertas. Esta representación del individuo como unidad idealmente autosuficiente ha sido, junto a una crítica de las concepciones comunitarias unitarias del dominio social, una de las principales preocupaciones de la psicología radical y luego de la psicología crítica en los últimos años. Dentro y contra su disciplina anfitriona, esta ha sido una crítica interna que se ha acercado más a la antipsicología como un repudio a la investigación y aplicación psicologizante y despolitizadora (Parker 2007).

Cuando Szasz reconoce que no todo el mundo puede permitirse el lujo de emprender un psicoanálisis, esto se aborda de manera lapidaria con la afirmación de que “los pobres y los no educados” necesitan “empleos y dinero” y “conocimientos y aptitudes” (Szasz, 1965/1988, p. 28); en el párrafo siguiente continúa atacando nuevos ‘términos psiquiátricos’ como “psiquiatría comunitaria”, “terapia familiar” y “psicoterapia de grupo”, prácticas que ve como síntomas de una tendencia ominosa “en la que, todo mundo se ocupa de los demás pero nadie se ocupa de sí mismo” (*Idem*). Hacia el final del libro argumenta consistentemente que la psicoterapia libre

“no sería ni contractual ni, en nuestros términos, analítica” (*Ibid.*, p. 201). Este es un argumento que va en contra de una historia a menudo oculta de provisión psicoanalítica en la que Freud abogó por y promovió explícitamente los servicios de bienestar terapéutico gratuitos a través de las organizaciones de formación psicoanalítica en Austria, Alemania y Hungría antes del surgimiento del fascismo (Danto, 2005) y del rompimiento efectivo —represión podríamos decir— de los vínculos entre psicoanalistas y la política de izquierda en los años treinta (Jacoby, 1983).

Szasz repite así una narrativa que es común a muchos psicoanalistas en la práctica privada actual y a los críticos del psicoanálisis, la afirmación de que existe algún tipo de jerarquía de necesidades y capacidades en la que el psicoanálisis sólo figura —solo debe figurar— en un orden secundario, es decir más sofisticado que las necesidades primarias (Du Plessis, 2011). Se trata de una narrativa moral que se repite a diario en muchas clínicas públicas que utilizan la mentalidad psicológica como criterio para determinar si un paciente es adecuado para el tratamiento analítico (Coltart, 1988). Este es un criterio que, en la práctica, se basa en la suposición de que el paciente debe hablar, al menos empezar a hablar como lo hace el terapeuta de clase media. Esta narrativa moral también justifica el uso peculiar y penetrante del término ‘pobreza’ en la escritura psicoanalítica para referirse a los procesos mentales internos más que a la desigualdad de clases (Kumar, 2012).

Una de las pocas veces en *La ética del psicoanálisis* donde Szasz refiere al peso de la historia o alude a cuestiones socio-estructurales como condición de fondo para el trabajo analítico es cuando reconoce que no es el caso que “cualquier sociedad contemporánea es completamente abierta o libre” (Szasz, 1965/1988, p. 95). Esto, incluso en Estados Unidos, donde la constitución estadounidense dice, “nuestro modelo de contrato analítico” (*Ibid.*, p. 130), porque quedan “algunos pocos defectos sociales” que son “indeseables” y no deben “dejarse sin corregir” (*Ibid.*, p. 95). Lo dice así: “Así como Estados Unidos hereda de su pasado los problemas con los negros, el psicoanálisis hereda también muchos problemas de su historia médica” (*Ibid.*, p. 95). Este es uno de los muchos momentos del libro donde una cuestión de organización social se reduce a problemas individuales —aquí ‘los problemas con los Negros’— y a la condición de víctima de los que sufren; esa condición de víctima se refuerza subrepticiamente a través de la implicación de que las víctimas son la causa, en este caso que ellas mismas son ‘los problemas Negros’. Un cierto tipo de universo moral, de ‘contrato’ e individualidad ‘auténtica’, borra ideológicamente un tema ético que otros escritores psicoanalíticos como Fanon (1961/1967) reelaboraron como una cuestión política sobre el racismo generalizado dentro y fuera de la práctica clínica.

ÉTICA

El problema aquí no sólo radica en el deslizamiento de la ética a la moral, sino también en la forma en que la ética como tal se reconfigura en el proceso.

Existen diferentes concepciones clásicas de la ética, discursos éticos que ahora se prestan a una moralización del comportamiento y de la subjetividad, y funcionan de maneras muy específicas en diferentes partes, componentes del complejo-psi (Parker, 2011). Si podemos trazar un mapa de cómo funcionan, estaríamos en una mejor posición para saber cómo asumir una relación diferente respecto a ellos.

Un primer discurso ético dominante gira en torno a la idea de un ‘Bien’ como ideal al que debemos aspirar. Las concepciones del buen carácter y de la acción correcta tienen una poderosa carga retórica en las discusiones populares sobre la ética, porque parecen dotarnos de una perspectiva que toca lo más profundo de cada ser humano, ya sea bueno o malo, ya sea que sean capaces de tomar las decisiones correctas en relación con los demás o incluso en relación con ellos mismos, o no. No sólo esto, estas concepciones son también potentes porque tienen una larga historia en la cultura occidental y se remontan a los antiguos griegos, específicamente a Aristóteles (350BCE/2004). En este discurso, ser ético es ser lo que se es, actuar de acuerdo con la propia naturaleza, y es precisamente esta noción naturalista esencialista de lo que es el ser humano la que ha hecho de esta ética aristotélica el núcleo de la práctica psiquiátrica médica tradicional. Este discurso, por ejemplo, es uno de los que aparecen en *La ética del psicoanálisis* de Szasz, donde compara la relación entre paciente y analista con lo que él llama “el problema perenne entre los sexos” en el que los amantes quieren cada uno algo diferente; es decir, “el hombre a la mujer y la mujer al hombre” (Szasz, 1965/1988, p. 100). Es el psiquiatra como maestro quien sabe cuáles son los diferentes tipos de naturaleza profunda de los seres humanos, cómo guiarlos para que se den cuenta de esa naturaleza y si administrar o no un tratamiento que les permita volver a ella. En este sentido, también Szasz es un psiquiatra. Evita el diagnóstico y la imposición del tratamiento, pero hay un hilo conductor de la ética psiquiátrica presente en su versión de la ‘psicoterapia autónoma’.

Un segundo tipo de ética surge con el capitalismo, efectivamente como un juicio moral de la responsabilidad individual que es más compatible con el capitalismo, y por lo tanto en este caso no se enfoca tanto en las nociones abstractas del Bien, sino en cómo es posible asegurar la felicidad del mayor número de personas a través de la distribución de derechos y responsabilidades. Esta es una visión eminentemente psicológica del mundo; la psicología experimental se basa en la descripción de formas de comportamiento y pensamiento que mejor adaptan a las personas para interactuar económicamente entre sí y trabajar usando sus mejores capacidades. Esta ética utilitarista elaborada por Jeremy Bentham (1823/2009) a principios del siglo XIX cristaliza la idea de que el ser humano alcanzará el mayor orden ético de su vida a través del contrato. El contrato entre el comprador y el vendedor es el núcleo de este orden moral, incluido, por supuesto, el contrato que se celebra para vender la propia fuerza de trabajo a otro por un período de tiempo específico. En lugar de la idea de que hay diferentes seres que trabajan o gobiernan, esclavos o amos, cada uno es autónomo, contrayendo libremente un contrato y debe hacerlo sin impedimentos. Szasz (1965/1988, p. 110) lo dice bien, por ejemplo, cuando dice que “los contratos son estrategias al servicio de un hedonismo ilustrado; buscan maximizar los placeres y minimizar los dolores”. Es en este sentido que un hilo de ética utilitaria recorre su trabajo, comenzando y terminando con la autonomía de cada individuo comprando y vendiendo lo necesario para ellos y facilitando así la felicidad de todos.

Un tercer discurso de ética corre junto a los que se ocupan del Bien aristotélico o del utilitarismo benthamita, y este tercer discurso, el del ‘deber’, es particularmente relevante para la psicoterapia como una tercera disciplina componente del complejo-psi que a menudo compite con la psiquiatría y la psicología. En lugar de un tratamiento médico que nos alinee de nuevo con nuestra naturaleza moral natural, y en vez de los intentos psicológicos generales de modificación conductual o cognitiva para permitirnos contraer relaciones sociales de

manera más eficiente, la psicoterapia tiende a enfatizar la capacidad de la persona para elegir por sí misma. La libertad de elección ha de estar dirigida no simplemente a la diversidad de opciones para el yo, sino a la elección que es relevante para el crecimiento del yo. Se trata de una noción de ética elaborada por Immanuel Kant (1785/2009) que a menudo se interpreta como una trayectoria moral que pasa de un estado infantil de ‘heteronomía’ no moral en el que somos dirigidos por otros a la autodirección o autonomía moral adulta. Aquí la ilustración cultural, aquella que hace posible la psicoterapia como proyecto, se replica idealmente en forma de una ilustración personal de cada individuo, de modo que, como Kant (1784) lo pone en su respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la Ilustración?’ adquiere, ‘la valentía para valerte de tu propia razón’. La discusión que Foucault (1984) hace sobre el argumento de Kant lo sitúa erróneamente en términos desarrollistas (Burman, 2011). Szasz (1965/1988, p. 106) también sigue esta línea argumentativa, afirmando, por ejemplo, que “los niños pequeños no pueden jugar juegos de contrato” —es una de las razones por las que se opone a la psicoterapia infantil— y advierte que lo que él llama ‘evasores’ en psicoterapia, jugarán el mismo juego que los niños; evitan la responsabilidad y, en cambio, “esperan utilizar la psicoterapia autónoma para mejorar sus habilidades para vivir de manera heterónoma”, dirigidos por otros (*Ibid.*, p. 74). Para Kant, como para Szasz, esta responsabilidad no debe evitarse, es un imperativo categórico; más que un ideal personal o conveniencia social, esta libertad es un deber, y su forma como deber es más importante que cualquier contenido particular que se le asigne.

Este mapeo de la psiquiatría, psicología y psicoterapia sobre las concepciones aristotélicas, benthamitas y kantianas de la ética nos devuelve, a través de nuestra crítica de ellas, a la ética como tal. Es decir, tratamos a cada uno de ellos no como un marco moral, sino como un conjunto de preguntas sobre cómo debemos actuar, incluida la forma en que debemos actuar en relación con esos marcos. Es esa relación diferente a un sistema moral o a una serie de exigencias morales a las que podríamos referirnos como ‘éticas’ propiamente dichas.

PSICOANÁLISIS

La relación con un sistema moral de cualquier tipo es precisamente lo que interesa al psicoanálisis, pero el psicoanálisis no es una cosa, y opera tanto dentro como fuera del complejo-psi; el psicoanálisis está ‘fuente’ del complejo-psi.

El complejo-psi refracta varios discursos de ética a través de la moralidad, una moralidad que comprende tanto una visión ideológica particular de lo que es y debe ser el orden social como un orden moral, como requerimientos morales de lo que uno debería ser o hacer para ser un ser moral. El psicoanálisis nos permite captar la naturaleza de esos requerimientos morales como si funcionaran como un imperativo categórico, en términos kantianos, para comprender lo que está en juego en la distribución y asignación de costos y beneficios que propugna Bentham, y el papel que juegan los ideales en una recomendación aristotélica del Bien. Podemos ver elementos de cada uno de estos tres discursos éticos en acción en la obra de Freud, descritos y descifrados: ideales de todo tipo están en el centro del relato de Freud (1921) acerca de cómo modelamos nuestro ‘yo’ a partir de otros significativos para nosotros, aquellos con los que nos identificamos directamente o contra los que nos posicionamos; la exploración que hace Freud (1930) del papel que juega la civilización al permitir y obstruir la

realización de las pulsiones requiere un entendimiento cabal del sistema de relaciones al que entramos en cualquier universo social; Freud (1918) mismo hace alusión repetidas veces al ‘superyó’ como una instancia de mando que actúa a modo de imperativo categórico.

Una forma de trabajar con estas descripciones es tratarlas como dadas; el psicoanálisis se convierte entonces en un sistema moral normativo, y el tratamiento psicoanalítico funcionaría entonces en efecto como lo que Szasz llama ‘terapia moral’. Así pues, cuando se nos dice que “Freud creó un ‘instrumento’ único para explorar la condición humana y para ampliar la libertad personal” (Szasz, 1965/1988, p. 95), esto es verdad hasta donde llega, pero no llega a preguntarnos cómo funciona esta ‘libertad personal’ en la vida del analizando, del paciente: como bien moral, como oportunidad de contrato social, como imperativo moral, o como mandato del superyó a ser libre. Por eso mismo, Szasz reformula explícitamente el objetivo del trabajo analítico para que ya no sea “ayudar al paciente a acceder a su inconsciente”, como él mismo dice —una formulación bastante problemática—, sino, que según él, “la empresa analítica” debería verse en términos de “comunicación, cumplimiento de reglas y juego” (*Ibid.*, 201).

Otra forma de trabajar con estas descripciones morales en el discurso ético es rechazándolas, no simplemente rechazándolas de tajo, sino apreciando cómo funcionan, apreciándolas de fondo para desentrañarlas, para escudriñarlas. En este contexto, es comprensible que el psicoanalista Jacques Lacan insistiera durante muchos años en que el psicoanálisis era, en todo caso, lo opuesto a la ética; se niega a adherirse a un punto de vista ético o a convertir la práctica analítica en una práctica ética (De Kesel, 2009). Lacan se formó primero como psiquiatra, siguió ejerciendo como médico, incluyendo su trabajo como médico personal de Pablo Picasso mientras trabajaba como analista, y Szasz (2009) tiene una buena causa para acusarlo por haber segmentado a la amante de Picasso, Dora Maar, aunque no sería preciso ver a Lacan como un antipsiquiatra. La ruptura con la cuestión de la ética viene con el seminario de Lacan (1986/1992) de 1959 a 1960, Seminario VII sobre *La ética del psicoanálisis*. La intervención de Lacan funciona aquí como una forma de deconstrucción, tomando en serio el discurso ético existente para luego someterlo a una disolución, y lo que es más importante aún, orientando a los psicoanalistas hacia una práctica ética. Esta práctica ética se niega a funcionar como un ejemplo moral para el analizando. Lacan ya se había posicionado en contra de una forma de psicoanálisis, la psicología del ‘yo’, que se adaptó a la cultura norteamericana en la que la adaptación del analizando a la sociedad se produce por medio de la identificación entre el ‘yo’ del analizando y su analista ya analizado. Lacan en cambio (1986/1992, pp. 21-22) señala que “los límites éticos del psicoanálisis coinciden con los límites de su práctica” y que “su práctica es sólo preliminar a la acción moral como tal”.

Lacan no delimita estrictamente la ética de la moralidad, y hay un cierto desliz terminológico en su relato mientras intenta separarnos del discurso moralista para preparar el terreno para la acción ética (De Kesel, 2009). El analizando trabaja a través de las formas en que operan cada uno de los estrechamientos morales que definen la ética en los distintos discursos histórico-culturales dados, que guían su acción y surten efecto a través de su relación con el discurso como tal, el discurso que los soporta, el discurso al que están sujetos, dentro del cual se han convertido en sujetos humanos. Esto no quiere decir que exista un destino dado predecible para un sujeto que hace este trabajo como analizando, ni que el psicoanálisis sea una ‘educación moral’, pero sí aprenden algo sobre lo que sucede cuando la ética se convierte

en moral y el peso de esa moralidad en sus propias vidas.

Pasemos a revisar brevemente algunos de los aspectos de la crítica inmanente que Lacan elabora en el curso del seminario con las preguntas: ¿Cómo es que, por ejemplo, lo que se asume como el Bien de un maestro o el Bien de una comunidad puede funcionar como algo horriblemente dictatorial u opresivo para otros? ¿Cómo es posible que el intento de equilibrar los costos y beneficios de un sistema distributivo pueda resultar en establecer la dominación a partir de una posición determinada que siempre se incluye a pesar de que pretende ser neutral y desinteresada? ¿Cómo puede ser que la obediencia diligente a una ley moral pueda resultar en formas de sometimiento que son aún más destructivas para el sujeto? En consecuencia también se sientan las bases para algunas concepciones alternativas de la ética que incluyen el papel problemático del deseo. El deseo, que es tan crucial para el psicoanálisis lacaniano, no es el origen y fin de la acción, algo a través de lo cual las cuestiones éticas puedan ser resueltas como si permanecer fiel al propio deseo equivale a una acción moral. Esta podría ser la lección de una de las “paradojas” que Lacan (1986/1992, p. 319) formula hacia el final del Seminario VII, su propuesta de que “lo único de lo que se puede ser culpable es haber cedido terreno respecto al propio deseo”. Lacan, por el contrario, plantea esto como uno de los motivos existenciales de culpabilidad, como dice Marc De Kesel (2009, p. 52) en su comentario sobre el Seminario VII, “Uno también puede ser culpable en relación con las exigencias del deseo *en sí mismo*”. Esto debe leerse junto con la repetida sentencia lacaniana que reza, el deseo es siempre el deseo del Otro (Neill, 2011, p. 40). De ahí la “fuerza de un Último Juicio” en la pregunta que el sujeto recibe del Otro: “¿Has actuado conforme al deseo que hay en ti?” (Lacan, 1986/1992, p. 314).

CRÍTICA

El punto es que sólo la crítica inmanente del discurso de la ética será en sí misma ética, porque cualquier punto de vista supuestamente externo, que pretende proporcionar una ‘crítica externa’, está realmente implicado en lo que describe. Lacan nos muestra que éste es el caso del deseo como tal, el deseo de definir o regular el campo de la ética o de la conducta moral; el deseo está siempre condicionado y habitado por lo que se opone como objeto de identificación o de crítica. Estas no son preguntas abstractas porque definen cómo vamos a actuar como analistas o analizandos trabajando a la sombra del complejo-psi, un aparato que rutinariamente tergiversa lo que es la subjetividad y lo que podría ser para sus practicantes y para todos nosotros.

La ética requiere una crítica inmanente del complejo-psi, que se tome en serio la preocupación por la subjetividad sin someterlos a los términos en que nos describe la psiquiatría, psicología o psicoterapia. Exige una crítica inmanente de la educación como práctica pedagógica que interroga lo que es el aprendizaje en lugar de repetir que la educación es un bien, un medio para aprender a vender nuestra fuerza de trabajo o un deber al que debemos atenernos. Hace un llamado a una crítica inmanente de las asociaciones psicoterapéuticas que se adhieren a la ‘ética’ como significante del Bien; en un dado momento como ‘códigos de ética’ para resolver las contradicciones en su propia práctica, y en el siguiente, como una versión de lo que ellos llaman ‘ética virtuosa’ que recae en las nociones de buen carácter (Page y Pattison, 2016).

Esta comprensión de la ética requiere una crítica que atienda a las particularidades de la posición asumida por el sujeto en relación con el lenguaje y a los retos políticos de un campo abierto e indeterminado de opciones que caracterizan la política democrática (Stavrakakis, 2007). Y llama a una crítica inmanente del psicoanálisis en sí mismo como marco teórico que tiene menos de un siglo y medio de antigüedad y que, en su desarrollo, refleja las presuposiciones morales de su sociedad de origen, incluso en el momento mismo en que intenta escapar de ellas. Tal vez Szasz tenga razón al decir que el psicoanálisis es ideal para el capitalismo, pero entonces se plantea la pregunta de cómo rechazamos las condiciones de posibilidad para el psicoanálisis. Tenemos que negarnos a ‘aplicar’ el psicoanálisis porque esa ‘aplicación’ es en sí misma una indicación de que estamos en el ámbito de la ‘crítica exterior’; cómo lo rechazamos y qué es lo que rechazamos tiene que verse como un proceso ético, interminable desenredamiento de aquello contra lo cual nos situamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristotle (350BCE/2004) *The Nicomachean Ethics*. Harmondsworth: Penguin.
- Badiou, A. (1998/2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso.
- Basaglia, F. (1987) *Psychiatry Inside Out: Selected writings of Franco Basaglia*. New York: Columbia University Press.
- Bentham, J. (1823/2009) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover.
- Britzman, D. (2009) *The Very Thought of Education: Psychoanalysis and the Impossible Professions*. New York: SUNY Press.
- Burman, E. (2011) ‘Desiring development? Psychoanalytic contributions to antidevelopmental psychology’, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26, 1, pp. 56-74.
- Coltart, N. (1988) ‘The assessment of psychological-mindedness in the diagnostic interview’, *British Journal of Psychiatry*, 153, pp. 819-820.
- Danto, E. A. (2005) *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis and Social Justice, 1918-1938*. New York: Columbia University Press.
- De Kesel, M. (2009) *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*. New York: State University of New York Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1972/1977) *AntiOedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking.
- Derrida, J. (1981) *Positions*. London: Athlone Press.
- De Vos, J. (2012) *Psychologisation in Times of Globalisation*. London: Routledge.
- De Vos, J. (2016) *The Metamorphoses of the Brain: Neurologisation and its Discontents*. London: Palgrave Macmillan.
- Du Plessis, R. (2011) ‘Social class and psychotherapy: A critical reading of Thomas Szasz’s

- The Ethics of Psychoanalysis*', *Psychology in Society*, 42, pp. 21-34.
- Fanon, F. (1952/1967) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1961/1967) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1975/1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1976/1981) *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*. Harmondsworth: Pelican.
- Foucault, M. (1984) 'What is Enlightenment?', in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader* (pp. 32-50). New York: Pantheon Books.
- Freud, S. (1918) 'From the History of an Infantile Neurosis', in J. Strachey (ed.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 17. London: Vintage, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, S. (1921) 'Group Psychology and the Analysis of the Ego', J. Strachey (ed.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 18. London: Vintage, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, S. (1930) 'Civilization and its discontents', in J. Strachey (ed.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 21. London: Vintage, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, S. (1937) 'Analysis Terminable and Interminable', *International Journal of Psycho-Analysis*, 18, pp. 373-405.
- Fryer, D. and Fox, R. (2015) 'Community Psychology: Subjectivity, Power, Collectivity', in I. Parker. (ed.) *Handbook of Critical Psychology* (pp. 145-154). London and New York: Routledge.
- Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. and Walkerdine, V. (1984/1998) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. London and New York: Routledge.
- Ingleby, D. (1985) 'Professionals as socializers: The "psy complex"', in I. Parker (ed.) (2011) *Critical Psychology: Critical Concepts in Psychology, Volume 1, Dominant Models of Psychology and Their Limits* (pp. 279-307). London and New York: Routledge.
- Jacoby, R. (1983) *The Repression of Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Kant, I. (1784) 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?', available at <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/enlightenment.htm> (accessed 12 December 2016).
- Kant, I. (1785/2009) *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York: Harper.
- Kumar, M. (2012) 'The poverty in psychoanalysis: "Poverty" of psychoanalysis?', *Psychology and Developing Societies*, 24, 1, pp. 1-34.
- Lacan, J. (1981/1993) *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan, Book III: 1955-1956* (translated with notes by R. Grigg). London and New York: Routledge.
- Lacan, J. (1986/1992) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII* (translated with notes by D. Porter). London and New York: Routledge.
- Laing, R. D. (1965) *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Neill, C. (2011) *Lacanian Ethics and the Assumption of Subjectivity*. London: Palgrave.
- Parker, I. (2007) *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*. London: Pluto Press.
- Parker, I. (2011) *Lacanian Psychoanalysis: Revolutions in Subjectivity*. London and New

- York: Routledge.
- Romme, M. and Escher, A. (1989) 'Hearing voices', *Schizophrenia Bulletin*, 15 (2), pp. 209–16.
- Page, M. and Pattison, S. (2016) 'A new code of ethics for UKCP', *The Psychotherapist*, 63, pp. 27-28.
- Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869–1939*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SPK (1972/undated) *Turn Illness Into a Weapon: A Polemic and Call to Action by the Socialist Patients' Collective of the University of Heidelberg*, accessed 7 December 2016 at https://www.indybay.org/uploads/2013/11/14/turn_illness_into_a_weapon.pdf
- Stavrakakis, Y. (2007) *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Szasz, T. (1961) *The Myth of Mental Illness*. New York: Harper & Row.
- Szasz, T. (1965/1988) *The Ethics of Psychoanalysis: The Theory and Method of Autonomous Psychotherapy*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Szasz, T. (1997) 'In conversation with Thomas Kerr', *Psychiatric Bulletin*, 21, pp. 39-44.
- Szasz, T. (2009) *Antipsychiatry: Quackery Squared*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Victoria University of Manchester Department of Education (1911) *The Department of Education in the University of Manchester, 1890-1911*. Manchester: Manchester University Press.

El lugar de Ernesto Laclau en la izquierda lacaniana

CARLOS GÓMEZ CAMARENA

Asegura Alain Badiou que el siglo XX realizó aquello que el siglo anterior soñó.¹ El siglo XX tomó lo más radical del siglo XIX para dar un paso más: producir en acto un proyecto revolucionario que incluyese la invención freudiana. En efecto, tres momentos escindieron la filosofía política para radicalizarla con miras a la emancipación. El primer tiempo se reúne bajo el nombre de *La izquierda freudiana*, título famoso pero olvidado libro de Paul Robinson.² Esta secuencia inicia con Wilhelm Reich y termina con Igor Caruso pasando por Geza Roheim, Erich Fromm y la escuela de Frankfurt. La idea fue reunir al marxismo con el psicoanálisis bajo una propuesta que será llamada freudomarxismo. Nombre que nos parece desgastado pero preciso. Para ello se trasladaron conceptos psicoanalíticos al campo de la teoría política. Su grandeza consistió en el intento mismo de reunión. Su miseria en la ausencia de aparato epistemológico riguroso, al punto de confundir represión psíquica con represión política o resistencia política con resistencia psíquica. Este fue el motivo por el cual el edificio sobre el cual se montaron era más que cuestionable. A pesar de ello su aventura es imprescindible, mostrando sus efectos en las revoluciones sexuales a finales de la década de los sesenta. Ellos anticipaban a una especie de “microfísica del poder” que apuntaba a un cambio de las intensidades existenciales de la vida amorosa vinculadas a la organización social. Por lo tanto a la política en su forma más cotidiana.

El segundo momento coincide con la filosofía más relevante del siglo XX, esto es, con la filosofía francesa de posguerra. Ahí se hace una evaluación crítica del freudomarxismo. Su apuesta no fue tanto el uso conceptual del psicoanálisis freudiano, sino la puesta a prueba en la política de lo que ella consideró más radical del saber analítico: sujetos hablados por una estructura, pulsión sin objeto y sexualidad cortante. Se trata entonces de un verdadero injerto psicoanalítico al tejido político. En este momento la disputa sobre la significación del sujeto y la cuestión del lenguaje es llevada a su cémito. Es por ello que la deconstrucción y la crítica al yo, la conciencia y la voluntad devienen estratégicos, lo cual tendrá consecuencias en la concepción de lo inconsciente. Sin la intermediación de la lingüística (Jakobson, Saussure, Hjelmslev) o la epistemología francesa (Koyré, Bachelard, Canguilhem, Castoriadis) esta renovación de la inquietud por vincular la política con el psicoanálisis regresarían a la faceta más ingenua de la izquierda freudiana. Como ejemplo de los temas, el interés y la virulencia que transitaron esta secuencia tenemos tres hitos: *Freud y Lacan* de Althusser, *Historia de la sexualidad* de Foucault y *El antiedipo* de Deleuze. Este arco que va de 1960 a 1980 pasa por la fascinación y el amor, por la hostilidad y el odio. Esta escena es entonces violenta y compleja. Atravesada por la complicidad y por rivalidad también. Es posible constatar todavía la presencia de esta secuencia. Todavía se están apreciando y calibrando sus efectos.

El tercer momento está aquí, frente a nuestros ojos. Se trata de la llamada “Escuela eslo-

¹ Badiou, Alain. *El siglo*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 2005.

² Robinson, Paul. *La izquierda freudiana: los aportes de Reich, Roheim y Marcuse*. Ed. Granica, Buenos Aires, 1971.

vena” según el término acuñado por Ernesto Laclau.³ Esta vez el reto es exponer a la política al real lacaniano a través de una nueva base epistémica construida a través de una relectura del idealismo alemán (Kant, Schelling, Fichte y Hegel), la crítica a la ideología althusseriana y el marxismo. Se trata entonces de una teoría política “que depende a su vez de una lectura de Lacan cuyo efecto se centra, no tanto en la fuerza del lenguaje como en el insostenible resplandor de lo real” en palabras de Badiou.⁴ La significación y relevancia de esta tercera escena están por verificarse. Es por ello que Laclau, por ejemplo, encuentra una lectura de Hegel que no le convence y una forma de entender el posestructuralismo que no comparte, siendo la parte más interesante la introducción de lo real lacaniano para pensar la política.⁵

En resumen, freudomarxismo revolucionario, apropiación epistemológica del psicoanálisis y radicalización de la política por su exposición a lo real son los tres tiempos que escanden la breve historia de la relación entre psicoanálisis y política. Debe quedar claro que la teoría política transita por la izquierda y casi siempre con Marx.

Es en esta genealogía y en este contexto que emerge el proyecto de Ernesto Laclau para pensar la política de otra manera. ¿Dónde se encuentra entonces la obra del argentino en estas secuencias? Nos parece que su lugar está entre el segundo y el tercer tiempo. En efecto, el autor de *Emancipación y diferencia* toma la función de un operador que posibilita la transición entre las dos últimas secuencias. De manera más precisa, es el operador que posibilita que en la segunda secuencia se abra la tercera sin que la segunda agote todas sus posibilidades. Es por ello que lo que él llama “la escuela eslovena” le debe mucho más que lo que ellos están dispuestos a reconocerle. El exprofesor de la Universidad de Essex entiende muy bien del segundo momento la elegancia y la productividad de la mediación epistemológica para transportar y tejer cuestiones psicoanalíticas a la teoría política. Pero cuando nos preguntamos por el lugar de Laclau en la llamada “izquierda lacaniana” no se trata tanto de una periodización o una identificación como de la relevancia de su pensamiento en el debate iniciado hace 10 años por su alumno Yannis Stavrakakis y dos años después el psicoanalista argentino Jorge Alemán. También nos interesa mostrar los relieves que introduce su pensamiento en la discusión y avivar la discusión a partir del cruce con las inquietudes de otros proyectos que dialogan, discuten o tienen objeciones a su forma de concebir la política emancipatoria.

* * *

El filósofo estadounidense Richard Rorty, quien dominó la escena filosófica a finales de los años noventa, se preguntaba en una entrevista realizada por la editora de la revista *Lacanian Ink*⁶ un poco sorprendido y en tono de reproche por qué los lacanianos le ponían tantos nombres al silencio. Concedámosle, a pesar de su declarada ignorancia en aspectos psicoanalíticos, que tiene razón. Cuando por vez primera el argot lacanés es difícil distinguir el objeto *a* del plus-de-goce, lo real de la *jouissance*, el significante de la falta en el Otro de la significación

³ Laclau, Ernesto. “Prefacio” en Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 1992, pp. 13-15.

⁴ Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 590.

⁵ Laclau, Ernesto, *op. cit.*

⁶ “Josefina Ayerza with Richard Rorty”, en *Flash art*, nov/dic 1993, <http://www.lacan.com/perfume/rorty.htm>, visto el 9 de agosto de 2017.

del falso o simplemente encontrar una diferenciación entre vacío, nada y agujero.

Nos encontramos con un problema similar cuando nos aproximamos a la obra de Ernesto Laclau. Por ejemplo, ¿son lo radicalmente excluido y el antagonismo y conceptos homólogos?, ¿es fácil distinguir la dislocación del concepto de significante como unidad de diferencia pura? Como en el caso de Lacan, estas sutilezas son cuestión de tiempo para un despliegue detallado. Se tratan de conceptos que tratan de responder a una problemática específica clínica o política. Dicho de otra manera, de dar cuenta de un fenómeno así como de su poder explicativo. Es por ello que diferenciar estos términos tendrá como resultado una práctica clínica más rigurosa o un análisis político más fino que orientaría la militancia política. En todo caso es seguro que las diferencias en los términos plantean diferentes posiciones clínicas y políticas. Si los nombres o conceptos fueran sinónimos la teoría sería redundante. No es el caso ni de Lacan ni de Laclau. No obstante, se abre una serie de preguntas al respecto. ¿Será que las distinciones y precisiones entre estos conceptos según sea el detalle, el peso en la forma de pensarlas y diferenciarlas es lo que le otorga la pieza de toque a cada laclauiano?⁷ Más aún, ¿el desacuerdo en la manera de distinguir o el equívoco en los términos debe tomarse como una falta de fidelidad al autor o se trata de una fuente productiva de nuevas posiciones?, ¿no son estos términos también significantes vacíos y por lo tanto también se someten a la lucha por la hegemonía de su significación? Por si esto fuera poco, además de lo problemático que es distinguir el significante de la falta del Otro y significación del falso o el antagonismo y lo radicalmente excluido, ¿cómo se relacionan los términos políticos de Ernesto Laclau con los conceptos psicoanalíticos de Jacques Lacan?, ¿es necesario vincularlos en su homología o desvincularlos a través de su diferencia? Más claramente, ¿para comprender la teoría de Laclau es necesario pasar por los conceptos lacanianos?, ¿el psicoanálisis lacaniano es clarificadora o una fuente más de equívocos?, ¿son esos equívocos productivos o imposibilitan tal empresa? Todas estas preguntas parten de la difícil cuestión del valor heurístico para pensar la política. En este caso la obra de Laclau. No es aquí el lugar para ocupar la función del fastidioso comisario lacaniano que decide si algo es o no psicoanalítico (lo cual por cierto tiene sin cuidado a quienes echan mano del psicoanálisis), sino de zanjar la repetitiva cuestión de la relación psicoanálisis y política.

Esto nos lleva de regreso a las tres secuencias que describíamos anteriormente. Debe notarse que hay dos disimetrías entre ellas. La primera entre psicoanálisis y política. La segunda entre derecha e izquierda. Por ejemplo, en la relación política-psicoanálisis se trata más bien de una relación psicoanálisis>política que de política>psicoanálisis. En otros términos, quizás el único caso en donde un concepto político fuera transportado al psicoanálisis es el de la obra foucaultiana, especialmente la apropiación que hacen el mismo Lacan, Leo Bersani y Jean Allouch de ella.⁸ Vayamos a la segunda disimetría. Paul Robinson escribió en los setenta sobre la izquierda freudiana, Yannis Stavrakakis sobre la izquierda lacaniana,⁹ ¿se sabe de alguna referencia a la derecha lacaniana? Lo más parecido a la derecha freudiana

⁷ Es decir aquellos que reconocen la influencia determinante de su pensamiento y que aplican sus conceptos para análisis políticos y sociales o para desplegar consecuencias filosóficas (Simon Critchley, Oliver Marchart o Yannis Stavrakakis por ejemplo).

⁸ Allouch, Jean. *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Ed. Literales, Córdoba, 2001; Bersani, Leo. *Homos*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1998.

⁹ Stavrakakis, Yannnis. *La izquierada lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. FCE, Buenos Aires, 2010.

podría ser la Asociación Psicoanalítica Internacional, Anna Freud, Heinz Kohut o Hartmann. Una posible derecha lacaniana agruparía a André Green, Jean Laplanche o incluso para algunos Jacques-Alain Miller. Su definición se basaría en la institucionalización de los lazos sociales y la transmisión del psicoanálisis.¹⁰ Pero en todos los casos no se trataría de alguien que utilizara al psicoanálisis para pensar una política explícitamente de derecha. Es así que el vínculo entre política y psicoanálisis está representado por un vector unidireccional que va del psicoanálisis a la política para reinventar la izquierda. Digamos que si la izquierda lacaniana está integrada por Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek y Alain Badiou, y dadas las asimetrías anteriores, lo que resta por preguntarse es sobre la radicalidad de cada proyecto y si esta radicalidad depende de la apropiación del psicoanálisis en sus propuestas políticas. Nos gustaría avanzar más en esta pregunta.

Sobre los nombres de Dios es el nombre de un importante artículo que Laclau ofreció en Princeton en 1996¹¹ y que no fue publicada en inglés sino hasta 2014 en un libro póstumo.¹² Parece extraño que alguien preocupado por la política se interese por la mística o la teología. Nos parece que a partir de esta extraordinaria conferencia se podrán esclarecer algunos puntos del proyecto del pensador argentino.¹³ En esta ponencia Laclau analiza los textos de va-

¹⁰ En este punto es muy instructivo hacer la distinción entre el abordaje de Yannis Stavrakakis que reúne a la izquierda lacaniana bajo nombres propios o autores y el de Jorge Alemán que toma el “conjetura” (y no de definición) sobre la manera de registrar las operaciones que se deberían realizar para una política de izquierda de orientación lacaniana (o como él mismo ha insistido: llevar el psicoanálisis lacaniano a la política y no politizar a la comunidad lacaniana). Jorge Alemán en su texto *Para una izquierda lacaniana* (Gramma, 2009) habla de una izquierda lacaniana sin referencia a estos autores, lo cual apunta a una distinción que no pasa por la autoría sino por principios diferenciadores que se plantean más como proyecto posible y no como una taxonomía que agrupa pensamientos. El “economista lacaniano” (si es que eso existe) Giorgios Papadopoulos incluye en la izquierda lacaniana (como respuesta al también griego Stavrakakis) a Jean Baudrillard (“Jean Baudrillard: The Forgotten Member of the Lacanian Left” Jan Van Eyck Academie, Marzo 2009). Esto muestra, una vez más, que el abordaje por autores reduce la discusión a una taxonomía, lo cual ocurre muchas veces cuando Alain Badiou discute con los antifilósofos: más que operaciones antifilosóficas habría juicio clasificatorio. Decimos que esta distinción es instructiva porque Yannis Stavrakakis repite el gesto de Paul Robinson: girar alrededor de autores en lugar de operaciones de pensamiento. Es típico del psicoanálisis filosofizante confinar al psicoanálisis lacaniano al nombre “Lacan” como un autor y no poner en juego la discursividad misma del psicoanálisis. Dicho esto, podemos dar un paso más: en nuestra opinión este énfasis en el autor no corresponde tanto a una “tradición anglosajona” como a una forma de pensar que empantana, que cosifica al psicoanálisis y lo hace muy poco productivo para pensar la política. En términos de Jorge Alemán, tanto el filósofo como los entusiastas del psicoanálisis filosofizante, son refractarios a la transferencia (y por supuesto a la cura analítica) dada su relación con el saber de manera que no es la transferencia al psicoanálisis sino a *Lacan el autor*, no son las enunciaciones sino los nombres propios. Cfr. Jorge Alemán, “El goce del filósofo” en *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Ed. Gramma, Buenos Aires, 2016, p. 84.

¹¹ Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.

¹² Laclau, Ernesto, *The Rethorical Foundations of Society*, Ed. Verso, Londres/Nueva York, 2014.

¹³ Según Jorge Alemán el lugar del misticismo en Laclau corresponde a una especie de esclarecimiento de una pregunta fundamental que no podría el pensador político responderse con el saber disponible: “Hay cosas que nos sucede y que determinan toda nuestra relación con la elaboración teórica que no proceden de los libros, ni de los conceptos anteriores, ni de lo que ha sido legado por nuestra tradición, sino por algo que nos interpela en un lugar que podríamos decir que es inconsciente. El tema que a Ernesto lo interpelaba es lo que genéricamente podemos llamar: lo “heterogéneo” (...) ¿Y qué es el discurso para Laclau? Es un discurso cuya cualidad fundamental que no puede jamás dar cuenta de la realidad, ni representarla en su totalidad” (Alemán, Jorge, *Horizontes neoliberales...*, p. 90). Dicho de otra manera: la mística, si se le lee de a través de la lingüística, sería

rios místicos para mostrar cómo la forma de hablar de Dios en el discurso místico se asemeja formalmente a la lógica del significante vacío. Con ello se propone pensar la hegemonía, la cual define como “la relación mediante la cual un contenido particular asume, en cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”¹⁴. Se notará inmediatamente que en el misticismo la plenitud ausente es Dios. Aquí el argentino muestra que para que una plenitud ausente pueda fungir como significante vacío son necesarias dos condiciones: 1) una numerabilidad indefinida y 2) la negación de cualquier atributo determinado para esa plenitud ausente. Sin estas condiciones se saturaría de sentido al significante y se eliminaría la posibilidad de una cadena de equivalencias. El silogismo que utiliza Laclau es el siguiente:

La limitación y la retención de la particularidad es la condición de la equivalencia; la equivalencia es la condición de cualquier “más allá”; entonces, la limitación y retención de la particularidad es condición para cualquier “más allá”.¹⁵

El ejemplo que utiliza el autor de *Hegemonía y estrategia socialista* en esta ocasión es el significante vacío “orden”, el cual en una sociedad que sufre una profunda desorganización puede devenir aquél significante que carece de todo sentido y transformarse en el reverso positivo de la situación. Cuando distintas situaciones sociales se viven como injustas, violentas, impunes o racistas el significante vacío “orden” puede hacer que los demás significantes (injusto, violento, impune, racista) sean experimentados como equivalentes ya que todos apuntan a una situación de incompletud y dislocación. La lucha para que un significante vacío como “cambio”, “orden” o “solidaridad” sea el que aglutine la diferencia o que funja como reverso positivo de la situación es lo que llama Laclau “lucha por la hegemonía” ya que la hegemonía en sí misma es el proceso de “llenado” de este significante. El significante vacío es lo que se percibe como más allá. El interés de Laclau por la mística es genuino, en el sentido de que es resultado de una interrogante que se hace sobre la política y que es justamente su posibilidad misma: la política misma está constituida discursivamente, pero nunca hay discurso que clausure la política. La mística es la manera de dar cuenta de la imposibilidad de clausura política. Se trata también de poner el centro de la política la incompletud y una ontología “rota” sin llamados a la irracionalidad o a la mística. Mística secularizada a través de la discursividad si. Mística del más allá irracional no. Estamos entonces ante algo típico de la epistemología francesa: acudir a la literatura, a la religión o a las matemáticas para responder algo que en el propio terreno no alcanza. En este caso se trata de buscar en la mística para explicar algo que anteriormente era impensable en la política.

Existen, por ejemplo, otras maneras posibles de tratar el discurso místico y teológico. Pensemos dos. El primero es el abordaje genelógico-deconstructivista que hace el italiano Giorgio Agamben en sus últimos dos grandes libros: *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y el gobierno*¹⁶ así como *El sacramento del lenguaje, una arqueo-*

la manera racional que tiene Laclau a explicar la falla discursiva (y sus consecuencias políticas).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 109-110.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Ed. Adriana

*logía del juramento*¹⁷ y *Stasis*.¹⁸ Una segunda aproximación se encuentra justamente en la distinción que hace Lacan en seminario XX entre el goce fálico y el goce femenino o místico a través de las fórmulas de la sexuación. Mientras que el primer abordaje es lingüístico (genealogía y deconstrucción), el segundo es lógico (lo real y la letra). Habiendo elegido Laclau tanto la deconstrucción como el psicoanálisis lacaniano es tributarios de ambas opciones. Es por ello que surgen dos cuestiones que nos parecen cruciales tanto para la obra de Laclau como para la izquierda lacaniana.

Veamos el caso de Laclau. Como hemos visto, él pone en juego al misticismo mediante el análisis del discurso, mostrando así sus consecuencias políticas. El pensador argentino se apropió de la teoría lacaniana así como la forma en que destruye la significación al mostrar como la lógica de la equivalencia incluye significados diferenciales que limitan la significación y *al mismo tiempo* son la condición de la misma. Vemos cómo está en juego la incorporación de teoría lacaniana y deconstrucción derridiana. Sin embargo, no es la misma deconstrucción de la política de Laclau que aquella realizada por los italianos Roberto Esposito, Gianni Vattimo o Giorgio Agamben¹⁹ para quienes las categorías políticas deberían recogerse, mostrar la densidad histórica de ellas y localizar los puntos de impasse de esas mismas categorías. Para ellos un proyecto radical no pasaría por la creación de nuevas teorías o vínculos inéditos sino del recogimiento de esas categorías a través de la arqueología, la genealogía y la deconstrucción.²⁰ Nos parece muy importante retener esta diferencia para subrayar que la llamada izquierda lacaniana, incluyendo a Laclau forman parte de una deconstrucción en la tradición de Heidegger, esto es, el recogimiento del lenguaje sobre sí mismo, la genealogía y la búsqueda en el archivo de su densidad histórica. La otra deconstrucción está del lado de una localización de los impasses y el tratamiento del lenguaje como novedad.²¹

Segunda cuestión. El misticismo es tratado de manera muy distinta por Laclau que por Slavoj Žižek en su libro titulado *The Monstrosity of Christ*.²² Mientras el primero lo hace desde el análisis del discurso (sus límites, su articulación, un más allá inmanente), el segundo trabaja la teología, la religión y el misticismo como una forma de encontrar las coordenadas del gran Otro en la cultura, la distribución de los goces y el tratamiento de los incommensurables. Es en este sentido que puede entenderse el reproche amistoso que le hacen Jason

Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

¹⁷ Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2010.

¹⁸ Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017.

¹⁹ Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2006 y *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Ed. Trotta, Madrid, 1996; Vattimo, Gianni. *Ecce Comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2009 y *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Ed. Paidós, Barcelona, 2004; Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1998 y *Signatura rerum. Sobre el método*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

²⁰ En su libro *Debates y combates* Laclau señala los límites de esta aproximación a la política en el caso de Agamben. *Cfr.* Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

²¹ Es justo aquí que pueden localizarse en el mismo nivel tanto *lalangue* lacaniana como el acontecimiento badiouano o la construcción de la hegemonía laclauiana.

²² Žižek, Slavoj y Milbank, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ed. MIT Press, Boston, 2009.

Glynos y Yannis Stavrakakis en la compilación *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*.²³ Ellos calibran a través de una especie de “lacanómetro” qué tan lacaniano es Laclau, de tal forma que le cuestionan el hecho de no encontrar en las elaboraciones del argentino un acercamiento a aquellos conceptos ligados a lo real en Lacan como el fantasma, la *jouissance*, las fórmulas de la sexuación o el objeto *a*. En otras palabras, Žižek está interesado en la mísitica desde lo real y Laclau más bien en los límites de lo simbólico. No obstante, Laclau responde y se extraña de que aquellos no hayan detectado que el objeto *a* y lo radicalmente excluido son análogos, así como tampoco percibieron que las fórmulas de la sexuación están presentes al pensar el antagonismo o a la imposibilidad de la sociedad. De tal manera que el antagonismo, la imposibilidad social o lo radicalmente excluido tienen efectos afectivos que Laclau no duda en llamar para su obra “consecuencias del goce”.²⁴ Tenemos reservas sobre esto.

Por otro lado, no estamos satisfechos ni con la manera en que plantean su reproche Stavrakakis y Glynos ni con la respuesta de Laclau, aunque acordamos con su crítica. Los primeros se enfocan en los conceptos ligados a lo real y olvidan la dimensión topológica y matematizante ligada a la teoría de la escritura en Lacan (la dimensión de la letra que aparece de manera decidida en seminario 18). Tal como lo recuerda Althusser,²⁵ Lacan dota al pensamiento de Freud de los conceptos científicos que exige, y ello no es posible sin el matema, la letra y la topología. Dimensión ausente para nosotros en Laclau. Justificamos nuestra crítica. Es curioso que aunque Laclau prologa el enorme libro *El sexo y la eutanasia de la razón*²⁶ de Joan Copjec, él mismo olvida mostrar las consecuencias lógicas de las fórmulas de la sexuación en la política más allá de la imposibilidad de la sociedad o lo radicalmente excluido. Efectivamente, cuando Lacan señala que no hay acoplamiento sexual (*rapport sexuel*) es porque las fórmulas de la sexuación muestran que hay dos maneras de hacérselas con el impasse de toda formación discursiva. También dos maneras de gozar asimétricos producto de este atolladero.²⁷ Es notable cómo Laclau nunca muestra una manera masculina o femenina de tratar con la imposibilidad de lo social o el antagonismo. Algo que intenta, por ejemplo Žižek al distinguir entre una política de izquierda y una de derecha o entre el comunismo y el socialismo basado justamente en la forma masculina y femenina de lidiar con la falta o por la forma de gozar de cada lado.²⁸ Es por ello que la querella central entre el esloveno y el argentino sea justamente sobre la neutralidad de la hegemonía. Mientras que para el primero sólo la hay para la izquierda, para el segundo hay hegemonía sin importar la orientación política.²⁹

²³ Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

²⁴ Cfr. Respuesta de Laclau en “Atisbando el futuro” en Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 148.

²⁵ Althusser, Louis, *Freud y Lacan*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1970.

²⁶ Copjec, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2006.

²⁷ Lacan, Jacques. *El seminario 20. Aún*. Paidós, Buenos Aires, 2003, especialmente la clase titulada “Una carta de amor”.

²⁸ Žižek, Slavoj. *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal, Madrid, 2011.

²⁹ En este punto Jorge Alemán ha señalado las limitaciones de Laclau, para ampliar la teoría del populismo indicando que sólo hay hegemonía de izquierda y que la verdadera oposición es entre hegemonía y dispositivo capitalista (o neoliberalismo). Cfr. Alemán, Jorge, *Horizontes neoliberales...*

Es verdad que Laclau y Chantal Mouffe responden tempranamente a Norman Geras³⁰ sobre este punto, sin embargo utilizan la posición masculina al situar el discurso como el lugar del fundamento infundado (la incompletud en el teorema de Gödel, el padre de la horda en Freud o la enunciación detrás de lo enunciado en Lacan). A su vez responden a la cuestión del sujeto a través de la posición femenina ubicando al sujeto como la aporía o el *impasse* que se encuentra en cualquier discurso desde el momento en que no puede, sin incurrir en una paradoja, comprenderse a sí mismo (la inconsistencia en Gödel, el continente desconocido en Freud o la lógica del no-todo en Lacan). Es posible decir que en Laclau la solución masculina de exceptuar un elemento es la manera de evitar el *impasse* del indecidible de lo femenino (lo que dejaría entrever la influencia que tuvo Joan Copjec sobre su lectura de Lacan). Quedan por indagar estas cuestiones para pensar la izquierda lacaniana, pero es indudable que fue Laclau mismo quien provocó esta importante discusión.

Es posible, asimismo, distinguir al menos dos puntos de tensión contemporáneas de la filosofía que son cruciales para la izquierda lacaniana y que se encuentran en el pensamiento político de Laclau. Estas oposiciones tensas pueden formularse así:

Psicoanálisis - deconstrucción
Giro lingüístico - giro ontológico

En cuanto al primero, Laclau escribe:

La deconstrucción nos aporta un discurso sobre la profundización de la lógica de la indecibilidad, que (...) resulta central. La teoría lacaniana nos aporta una lógica de la falta, la lógica del significante, que es también un discurso de enorme importancia. Yo estoy realmente en contra de los intentos de oponer deconstrucción y teoría lacaniana. Los dos se pueden combinar productivamente de diversas maneras.³¹

Sin embargo para el filósofo y psicoanalista lacaniano Jorge Alemán³² la deconstrucción se opone al psicoanálisis justo en el punto de la antifilosofía (uno de las cuatro disciplinas fundamentales para la enseñanza del psicoanálisis en la universidad según Lacan).³³ La antifilosofía es el tipo de apropiación que hace el psicoanálisis de la filosofía, al estilo de

³⁰ El intercambio se encuentra en Norman Geras: ““Post-Marxism?””, New Left Review (NLR), N° 163, mayo-junio 1987, pp. 3-27; la réplica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: “Post-Marxism without Apologies”, NLR, N° 166, noviembre-diciembre 1987, pp. 79-106; y la contrarréplica de Norman Geras: “Ex-Marxism without Substance: being a real reply to Laclau and Mouffe”, NLR, N° 169, mayo-junio 1988, pp. 34-61. Los dos textos de Geras aparecen de nuevo, juntos, en Norman Geras. *Discourses of Extremity. Radical Ethics & Post-Marxist Extravagances*. Ed. Verso, Londres, 1990. Por su parte, la réplica de Laclau-Mouffe a la primera intervención crítica de Geras reapareció en Ernesto Laclau: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

³¹ Laclau, Ernesto. “Hegemony and the future of democracy: Ernesto Laclau’s political philosophy” en L. Worsham y G. A. Olson (eds.) *Race, Rethoric, and the Postcolonial*. Ney York University Press, Albany, 1999, p. 159.

³² Alemán, Jorge. *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Ed. Filigrana, Buenos Aires, 2000.

³³ Lacan, Jacques, “Quizás en Vincennes” en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

la lingüistería. A muy grandes rasgos la antifilosofía opera a través de cuatro operaciones: distribución del goce y el sentido, localización de la razón fronteriza, atravesamiento de la filosofía y, finalmente, vaciado de sentido. La deconstrucción, por su parte, no trata de un acto voluntario o que alguien realice sino que es desde el interior mismo del texto que algo se desestabiliza dejando ver torsiones y puntos de fuga que van corroyendo sus cimientos. Estos puntos de fuga o torsiones son reenviados a la escritura, lo que provoca el desdibujamiento de los límites y las fronteras. Esto provocaría que la razón moderna entrara, más que en un callejón sin salida, en una experiencia retórica que no encontraría fin y en lugar de una localización de los *impasses* habría una *diferenzia* o un ilimitado diferir. Dicho de otra manera: la antifilosofía apunta al saber hacer con los atolladeros de las contradicciones de la razón y la deconstrucción expondría sus puntos inestables y sus corrimientos indefinidos.

Por esta razón, en la opinión de Jorge Alemán,³⁴ tanto Vattimo como Derrida por vías distintas terminan acercándose a la religión como última instancia,³⁵ ya que sería para ellos un punto imposible de deconstruir. Por este motivo la vertiente deconstructivista termina acercándose a la cuestión del sentido.

Según Alemán, la vía del psicoanálisis es entonces la antifilosofía ya que para el campo lacaniano el goce es el lugar fronterizo que distribuye real y sentido mientras que la pulsión es lo imposible de deconstruir. Ahora bien, a la antifilosofía hay que trabajarla a través del matema. Esto es lo que nos lleva a la segunda tensión (giro lingüístico-giro ontológico). Si bien Laclau no toma completamente la vía radical de la deconstrucción como Vattimo, Agamben o Derrida, es curioso que no plantea la disyuntiva o el vínculo entre psicoanálisis y deconstrucción en términos antifilosóficos, es decir, quizás la alternativa no es “psicoanálisis o deconstrucción” sino “deconstrucción o antifilosofía”. Laclau no ignora la cuestión, hay que ver la respuesta que le da a Badiou sobre este punto.³⁶

Para Lacan la antifilosofía está vinculada íntimamente al matema ya que las únicas tres menciones en su obra, están ligadas inmediatamente trabaja la topología. Para Badiou la distinción entre filosofía y antifilosofía se aclara si ella se plantea a través del matema.³⁷ En Laclau la dimensión de la topología, el matema y la letra son dimensiones casi ausentes en

³⁴ Alemán, Jorge, *op. cit.*

³⁵ Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Coord.) *La religión. Seminario de Capri*. Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1994.

³⁶ “Considero que la distinción entre filosofía y antifilosofía es un desvío del verdadero problema. No niego que hay casos en los que la noción de antifilosofía sería pertinente —tales como Nietzsche— pero considero que la generalización de la distinción, al punto de transformarla en una ligne de partage que atraviesa toda la tradición occidental es un ejercicio algo ingenuo y estéril. Detectar un gesto platónico como un momento fundador que separa el pensamiento conceptual de su «otro» es simplemente ignorar que el dualismo platónico está basado en un ejército de metáforas que vuelve a la teoría de las formas algo profundamente ambiguo. Y, más cerca nuestro, afirmar que las Investigaciones filosóficas o La voz y el fenómeno son obras antifilosóficas no tiene sentido para mí. Una cosa es negar la validez del pensamiento conceptual; otra es mostrar, a través de la crítica conceptual, que el medio conceptual es incapaz de fundamentarse sin apelar a algo diferente de sí. Reducir lo segundo a lo primero no es una defensa del concepto sino sólo un etnocentrismo conceptual”, Laclau, Ernesto, *Debates y combates*, p. 98, pie de página. Sin embargo, Laclau no menciona nada acerca de la importancia del matema para Badiou. Nos parece sintomático, por ejemplo, que Laclau reduzca la ontología matemática al número. Se trata esto de un tema de vital importancia para el francés. Para ver sus consecuencias prácticas véase *Metapolítica* (Ed. Prometeo, 2010).

³⁷ Badiou, Alain. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Ed. Nous, Normandía, Francia, 2009, p. 35.

su obra. Recordemos que para Lacan y para Badiou el matema, la escritura y la letra tienen un lugar muy importante para pensar la cuestión del ser, es decir, la ontología. No es que a Laclau le importe poco la ontología sino que para él la ontología está dicha por la tropología, es decir, por una retórica generalizada. En palabras del argentino:

Para mí, algo que sólo puede mostrarse como “falla o dislocación dentro del orden óntico de las cosas” tiene un significado muy preciso: desplazamientos tropológicos [...] porque la diferencia ontológica es absolutamente constitutiva del orden del ser, éste sólo puede ser el terreno de una retórica generalizada.³⁸

Es muy interesante la posición de Laclau. Para él, la formalización necesaria para pasar al universal no es el cuenta-por-uno de Badiou (basado en la teoría de conjuntos) sino la lingüística, donde pasar de lo particular a lo universal de la relación es necesaria la retórica, por ello la retoriedad es interna a la significación. En otros términos: Laclau comparte con Badiou el rechazo a todo intuicionismo (las cosas se presentan naturalmente) y su intento por formalizar una “ontología general”, pero le reprocha que su ontología basada en la teoría de conjuntos no pase por la relación. Por ello Laclau y Badiou buscan formalizar su ontología de en direcciones distintas:

[...] en las matemáticas, en su caso; en el análisis lingüístico retórico, en el mío. Hablaba antes de la oposición fundamental combinación/sustitución y su operatividad en áreas diversas tales como la lingüística, la retórica, el psicoanálisis y la política: la tarea de una ontología general consistiría, quizás, en ir más allá de las disciplinas particulares, con la meta de elaborar una gramática o lógica general de lo relacional en cuanto tal.³⁹

¿Qué es lo que está en juego en la ontología? Que nada está dado de manera intuitiva o natural, que es necesario hacer una representación de lo que es, ese es el terreno de la política. Dicho en otros términos, Badiou y Laclau coindiden que el ser-en-tanto-ser, la ontología, el mundo tal como es, no es total y cerrado. Para el francés el ser es multiplicidad inconsistente y para el argentino el ser tiene una falla originaria (una falla casi geológica agrega). La manera de enfrentar la falla o la inconsistencia ontológica implica una representación. Para el primero son las matemáticas y para el segundo la retórica. Para Laclau la política comienza en el momento en que disputamos la representación de un antagonismo originario, de una falla geológica en el ser. En Badiou se trata de la vía del acontecimiento y en Laclau de la vía de la hegemonía. Nuevamente, Laclau le reprocha a Badiou la ausencia de la relación⁴⁰ para

³⁸ Laclau, Ernesto. “Atisbando el futuro” en Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 382 y 383.

³⁹ Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. FCE, México, 2008, pp. 105-106.

⁴⁰ No sabemos si Laclau estuvo satisfecho con la teoría de la relación que despliega Badiou en el segundo tomo de *El ser y el acontecimiento* titulado *Lógicas de los mundos*. Si el primer tomo se basa en la teoría de conjuntos y se trata de la formalización de su ontología, el segundo tomo es su fenomenología, es decir, responde a cómo aparece el ser. Para ello Badiou despliega una teoría de la relación basada en la teoría de las categorías y los

positivizar al ser (para pasar de la inconsistencia o la falla a una representación –que por otro lado siempre falla). ¿Pero cuáles son las consecuencias prácticas de estas formalizaciones ontológicas? El mismo Laclau responde:

Esto implica que no habría una estricta oposición entre lo particular calculable y un universal que es nombrable pero incalculable, sino un proceso recíproco y constante de universalización de lo particular y de particularización de lo universal. Es por eso también que, por las razones aducidas en el texto, no puedo aceptar la separación tajante entre situación y acontecimiento, lo que lleva a hablar de una contaminación entre ambas dimensiones. Estas diferencias se traducen en la oposición entre una visión hegemónica y otra no hegemónica de la política: para Badiou, la política emancipatoria tiene lugar fuera del terreno del Estado [ya que el Estado es la representación de lo ya dado que no hace lugar al acontecimiento que proviene de la multiplicidad inconsistente]; desde nuestra perspectiva, la lucha tiene lugar, a la vez, dentro y fuera del Estado: de lo que se trata es de constituir, a través de una construcción hegemónica, un Estado integral, en el sentido gramsciano del término.⁴¹

Se trata nada más y nada menos de poner en cuestión si existe la posibilidad de emancipación dentro del marco de la democracia y el Estado o es necesario un acontecimiento que cambie las coordenadas de la política democrática y que ponga fin al Estado. Una pregunta importantísima para la izquierda lacaniana.

Si bien Laclau dice tomar en cuenta la ontología y además conoce muy bien la cuestión de la ontología en Heidegger, al momento que afirma la superioridad de la retórica sobre la teoría conjuntos, justo a la hora de privilegiar al Lacan del imperialismo del significante (aunque tome en cuenta al goce y al objeto *a*) sobre aquél del matema y la letra incurre en lo que Badiou llama sofística del giro lingüístico ya que la retórica generalizada no piensa. Para este punto es importante consultar *Breve tratado de ontología transitoria*⁴² del filósofo francés. Dicho de otra manera, la retórica generalizada es del orden del significante y la estofa de la ontología matemática es la letra. Una vez más, para Lacan y Badiou la ontología está ligada a la letra, el matema y la topología. En el caso de Badiou la ontología son las matemáticas si se las piensa en su dimensión de matema y escritura, esto es, de letra⁴³. Esto acerca a Laclau

topoi. Esto fue el mismo año que Laclau publicó *La razón populista*.

⁴¹ Laclau, Ernesto. *Op. cit.*, p. 106.

⁴² Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa, Barcelona, 2002.

⁴³ La querella se planteó así “La gran pregunta que permanece es la siguiente: ¿puede el conjunto de relaciones que he descripto como retóricas ser absorbido y descripto como un caso especial dentro de las categorías más amplias de la teoría de conjuntos, de modo que ésta retenga su prioridad ontológica; o, por el contrario, podría la teoría de conjuntos como tal ser descripta como una posibilidad interna (...) dentro el campo de una retórica generalizada? Estoy convencido de que la respuesta correcta implica la segunda alternativa, pero esta demostración tendrá que aguardar a otra oportunidad”, Laclau, Ernesto. *Debates y combates*, pp. 98-99. El libro prometido, *La universalidad elusiva*, no fue publicado antes de la muerte del argentino y no ha sido publicado de manera póstuma. No es necesaria una respuesta para evaluar la diferencia de sus proyectos, tampoco para decidir de qué lado estaría la verdad. De otra manera se cerraría las puertas a estos interesantes proyectos que

al polo lingüístico y no al ontológico según la oposición que hace el mismo Badiou:

Podemos decir que, en filosofía, nuestro tiempo habrá estado marcado, signado, por el retorno a la cuestión del Ser. Por eso Heidegger lo domina. [...] En definitiva, el siglo habrá sido ontológico. Este destino es mucho más esencial que el “giro lingüístico” al cual se lo pretende unir.⁴⁴

El diferendo o la querella está entonces muy bien planteada: para Laclau la ontología es la retórica generalizada o tropología, para Lacan se dice a través del matema y para Badiou la ontología es la teoría de conjuntos poscantoriana.⁴⁵ Si la cuestión de la deconstrucción y el psicoanálisis se disipa a través de la antifilosofía y para ello es necesario el matema como escritura o letra ¿no está Laclau más cerca de la deconstrucción, alejado del último Lacan y también vinculado al giro lingüístico? Tal vez sí. Entonces la pregunta se desliza a estas otras dos: ¿esto vuelve su propuesta política más o menos radical?, ¿estas coordenadas de pensamiento son más fructíferas que la antifilosofía, el giro ontológico y la letra?⁴⁶ Nos parecen muy importantes estas preguntas y las consecuencias de estas posiciones en la política. Tal es el lugar y también la importancia de Ernesto Laclau para el proyecto de una posible izquierda lacaniana.

enriquecerán definitivamente a la izquierda lacaniana.

⁴⁴ Badiou, Alain. *Deleuze, el clamor del ser*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 35.

⁴⁵ El paso del ser al aparecer, de la ontología a la fenomenología es tratado también matemáticamente (como letra) mediante la teoría de las categorías o los *topoi*. Véase este desarrollo en Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos* (Ed. Manantial, 2008) y *Segundo manifiesto por la filosofía* (Ed. Manantial, 2010). Para ver las consecuencias para el pensamiento político de esta nueva fenomenología matematizada propuesta por Badiou véase ¿Qué representa el nombre Sarkozy? (Ed. Ellago, 2008) y *L'hypothèse communiste* (Ed. Lignes, 2009).

⁴⁶ La importancia del matema para la ontología puede verificarse, por ejemplo, en la obra de Quentin Meillas-soux *Después de la finitud* (Ed. Caja negra, 2015), quien fuera alumno de Badiou. Žižek llama a *Después de la finitud* el *Materialismo y empiriocriticismo* del siglo XXI (“Badiou: Notes from an Ongoing Debate” en Johnston, Adrian. *Badiou, Žižek, and Political Transformation*. Ed. Northwestern University Press, 2009). Su obra nos parece tan importante que consideramos que es cuestión de tiempo para que el debate empirismo-racionalismo y materialismo-idealismo cambie de coordenadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge. 2000. *Jaques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana.
- Badiou, Alain. 1997. *Deleuze, el clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. 2008. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Laclau, Ernesto. 1992. “Prefacio” en Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- _____. 1999. “Hegemony and the future of democracy: Ernesto Laclau’s political philosophy” en L. Worsham y G. A. Olson (eds.) *Race, Rethoric, and the Postcolonial*. Albany: Ney York University Press.
- _____. 2002. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- _____. 2008. “Atisbando el futuro” en Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- _____. 2008. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México: FCE.

El althusserianismo ante el sujeto: Rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

PSICOANÁLISIS LACANIANO Y MARXISMO ALTHUSSERIANO: LA CONSPIRACIÓN ESTRUCTURALISTA CONTRA LA PSICOLOGÍA

Existen aproximaciones al sujeto que excluyen explícitamente cualquier ciencia psicológica de la subjetividad objetivada. Es el caso de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Es también el caso del trabajo teórico marxista de Louis Althusser, el cual, aunque ciertamente se vuelve hacia la cuestión del sujeto, no lo hace con el apoyo de la psicología, sino a través del psicoanálisis, en especial en la versión anti-psicológica de Lacan.

El psicoanálisis lacaniano es un ingrediente básico y esencial del marxismo althusseriano. Quizás pueda incluso afirmarse, como lo hace Pascale Gillot, que el “retorno a Marx” de Althusser es un programa que “implica un retorno a Freud”, por cuanto se nos muestra “nutrido de psicoanálisis” y “constitutivamente marcado por la doble referencia a Freud y a Lacan lector de Freud”.¹ En cualquier caso, la “apropiación de esta matriz de lectura lacaniana”, como lo ha notado Martina Sosa, es uno de los aspectos originales por los que el programa althusseriano se distingue de otros “intentos de diálogo” del marxismo con el psicoanálisis.² El marxismo de Althusser, al menos en el periodo culminante que va de 1964 a 1968, se caracteriza por ser lacaniano y no sólo freudiano.

Tal vez no sea exacto hablar de un freudomarxismo lacano-althusseriano, pero sí de una teoría marxista que Althusser articula con el psicoanálisis a través de la mediación de Lacan. Y Gillot tiene razón al insistir en que la decisión de Althusser de recurrir a esta mediación “responde primeramente” a su carácter antipsicológico, a su implicación de un “proyecto general de crítica de la psicología”.³ Es para criticar la psicología que Althusser necesita recurrir al psicoanálisis, el cual, en un principio, no es más que un medio más para “impugnar las ciencias psicológicas”.⁴ El rechazo de lo psicológico, de hecho, es el primer punto de acuerdo entre Althusser y Lacan. Y es en este punto en el que se apoya la compleja articulación althusseriana entre el marxismo y el psicoanálisis: una articulación tan elaborada como inestable, tan consistente como titubeante.

Balibar nos ha mostrado cómo Althusser, ante la relación del marxismo con el psicoanálisis, parecía oscilar constantemente entre dos polos: el de la diferencia, el de suponer que los objetos del marxismo y del psicoanálisis “son radicalmente ‘otros’, mutuamente irreduc-

¹ Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009, pp. 9–11.

² Martina Sosa, Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis, en S. Caletti (coord.), *Sujeto, político, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau y Žižek*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 99.

³ Gillot, *op. cit.*, p. 14.

⁴ Matías Abeijón, Psicoanálisis y psicología en la obra de Louis Althusser. *Revista Affectio Societatis* 10(18), 2013, p. 3.

tibles, aunque necesariamente intrincados”, y el de la identidad, el de pensar que se trataba en realidad del “mismo objeto (tal vez aprehendido según pertinencias o atributos diferentes, para hablar en lenguaje spinozista)”.⁵ En realidad, no es tanto que Althusser titubeara entre identificar o diferenciar el marxismo y el psicoanálisis con sus respectivos objetos, sino más bien que se mantenía de algún modo aferrado a la diferencia y dudaba si debía soltarse, reconocer plenamente la identidad y asumir las consecuencias teóricas de tal reconocimiento. Como el mismo Balibar concedió muchos años después, aquello ante lo que Althusser vacilaba era la “tentación” de “ir hasta el fondo” en la identificación entre el marxismo y el psicoanálisis, y admitir así que “si hay ideología en la formación social y en la construcción de los sujetos de la política, es porque hay inconsciente”.⁶

Lo más sensato sería celebrar que Althusser no haya cedido a una identificación que podría percibirse como una confusión entre los objetos del psicoanálisis y del marxismo. Sin embargo, desafiando el buen sentido, podríamos lamentar que Althusser no haya dado un paso decisivo que lo habría conducido a superar definitivamente el dualismo por el que se mantienen separadas la ciencia marxista y la freudiana. Quizás tal paso le hubiera permitido superar los últimos restos ideológicos de sociología y de psicología en cada una de tales ciencias. Tal vez esto pueda conseguirse actualmente, siguiendo los pasos de Althusser, al elaborar teóricamente una ontología del ser social fundada en las nociones de *transindividualidad* e *individuación* de Gilbert Simondon,⁷ tal como ha sido sugerido recientemente por Vittorio Morfino⁸ en la tradición althusseriana y a partir del propio Balibar.⁹

ALTHUSSER: LA PSICOLOGÍA CONFINADA AL CAMPO IDEOLÓGICO Y EL PSICOANÁLISIS INCLUIDO EN EL CAMPO CIENTÍFICO DEL MARXISMO

Aunque haya conservado la distancia entre las ciencias marxista y freudiana, Althusser las articuló de las más diversas maneras, tanto en su acercamiento no-psicológico al sujeto como en su crítica explícita de la psicología. Prácticamente no hay cuestionamiento marxista-althusseriano de lo psicológico en el que no se movilicen recursos teóricos freudianos-lacanianos. Sirviéndose de tales recursos e imbricándolos con los provenientes del marxismo, Althusser no sólo relega despectivamente la psicología al terreno moral e ideológico, sino que la concibe, de manera más precisa y aún más desdeñosa, como un medio y un momento de la ideología operante en la técnica psicoterapéutica y en los campos de la moralidad, la política o la filosofía. En relación con la psicoterapia, la “teoría” psicológica es un recurso de la “práctica técnica”, el “subproducto” de un proceso ideológico “tecnocrático”, un

⁵ Étienne Balibar, *Escritos por Althusser* (1991), Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 69.

⁶ Balibar, «Une période d’intense débat autour de la philosophie marxiste», *L’humanité*, 13 de marzo de 2015, en <http://www.humanite.fr/etienne-balibar-une-période-d'intense-débat-autour-de-la-philosophie-marxiste-568351>, párr. 92.

⁷ Gilbert Simondon, *L’Individu et sa genèse physico-biologique* (1964), París, PUF. *L’Individuation psychique et collective* (1989). París, Aubier.

⁸ Vittorio Morfino, *Individuación y transindividual*. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser*, Santiago, Palinodia, 2014.

⁹ Balibar, *La philosophie de Marx*, París, La Découverte, 1993.

instrumento limitado por su propio fin terapéutico “no criticado”¹⁰. Al mismo tiempo, como “subproducto” de las “ideologías” moral, política o filosófica, la psicología puede funcionar: ya sea como “fundamento en espejo”, como justificación pretendidamente interna-individual-natural de un orden ideológico externo-social-cultural, o bien como “patología normativa”, como demostración indirecta de la supuesta verdad de la ideología mediante la refutación de aquello que la contradice.¹¹

La ideología, según Althusser, genera y utiliza la herramienta psicológica para operar-proceder como debe hacerlo, para validarse-fundamentarse a sí misma y para invalidar-patologizar aquello que se le opone. La psicología no es entonces exactamente una ideología determinada, sino algo producido y empleado por diferentes ideologías, constitutivo de ellas, necesario para sus diversos funcionamientos. De cualquier modo, al estar en la psicología, nos encontramos en el campo ideológico. No podemos salir de este campo cuando permanecemos en el terreno psicológico. Althusser afirma incluso que “la psicología” es “el lugar de las peores confusiones y perversiones ideológicas de nuestro tiempo”.¹² También le atribuye funciones ideológicas tan fundamentales como la de hacer que el sujeto, pasivo y sometido por definición, tenga la impresión de ser “activo” y estar en “el origen de sus propias acciones”.¹³

Althusser no sólo sitúa su crítica de la psicología en una perspectiva marxista y a veces también freudiana o lacaniana, sino que reflexiona sobre la ruptura del marxismo y del psicoanálisis con respecto al campo psicológico. Es lo que hace, por ejemplo, cuando considera que Marx y Freud, en su orientación materialista-dialéctica y “conflictual”, contradicen la concepción idealista “psicológica” y “burguesa” de la “unidad” del “sujeto autoconsciente”.¹⁴ La contradicción con respecto a la esfera de la psicología, de hecho, resulta fundamental para asegurar la científicidad de las teorías marxista y freudiana. El materialismo histórico puede ser una ciencia, entre otras razones, porque parte de lo “abstracto” y no de lo “real concreto”, de la “generalidad” teórica y no de la “individualidad” conocida, y así rompe con la “ideología empírica y sensualista” que subyace a la disciplina psicológica moderna.¹⁵ El psicoanálisis, por su parte, adquiere también un carácter científico porque surge de un “corte epistemológico” con respecto al “campo ideológico” en el que se ubica la psicología.¹⁶ Luego este campo intenta resarcir y reabsorber la ruptura. Es entonces cuando la disciplina psicológica busca la manera de “anular” y “digerir” la doctrina freudiana.¹⁷

De las diferentes formas de psicologización del psicoanálisis, quizás la única digna de respeto en el enfoque althusseriano, pero no por ello menos rechazada, fue la psicología concreta politzeriana.¹⁸ Althusser critica la insistencia de Politzter en lo concreto, reivindica la necesidad de la abstracción en la ciencia y alega que el problema no es “entre los conceptos

¹⁰ Louis Althusser, *Pour Marx* (1965), París, La Découverte, 2005, p. 172.

¹¹ Althusser, *Psychanalyse et psychologie* (1964), en *Psychanalyse et sciences humaines*, París, STOCK/IMEC, 1996, pp. 108-115.

¹² Althusser, *Lettres à D...*, en *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, 1996, p. 58.

¹³ Althusser, *Psychanalyse et psychologie...*, p. 107.

¹⁴ Althusser, *Sur Marx et Freud* (1978), en *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, 1996, pp. 228-240.

¹⁵ Althusser, *Pour Marx...*, p. 194.

¹⁶ Althusser, *Psychanalyse et psychologie...*, pp. 78-79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ Georges Politzter, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), París, PUF, 1974.

abstractos y concretos”, sino “entre los conceptos abstractos científicos y los conceptos abstractos no científicos”.¹⁹ Estos *conceptos abstractos científicos* son los que le habrían permitido a Marx fundar una ciencia al romper con la herencia filosófica hegeliana-feuerbachiana a la que se mantendrían aún aferrados los frankfurtianos en Alemania. Los mismos conceptos son también los que harían que la ciencia freudiana rompiera con el campo ideológico de la psicología en el que se mantiene atrapado Lucien Sèvre, en Francia, con su fidelidad a la herencia politzeriana.²⁰

La contradicción Althusser/Sèvre nutre el debate sobre el psicoanálisis en el seno del Partido Comunista Francés. Contra Sèvre y sus posiciones teóricas ambiguamente psicológicas, Althusser y sus seguidores consideran que “el relevo del marxismo pasa por una lucha radical contra todas las formas de psicología y por tanto por una evaluación lacaniana del freudismo”.²¹ Lacan permitiría que el enfoque psicoanalítico, realizando su potencial científico, se alejara del campo ideológico psicológico y se aproximara al campo científico marxista.

En la perspectiva althusseriana, tanto el psicoanálisis como la dialéctica materialista y el materialismo histórico tienen un carácter científico, por el que discrepan claramente de la psicología. Esta discrepancia es sólo uno de los aspectos del vínculo marxismo-psicoanálisis, un vínculo en torno al cual, volviendo al ya citado pasaje de Balibar, Althusser “nunca dejó de girar”, oscilando, como ya lo hemos dicho, entre la identidad y la diferencia en la imbricación de los respectivos objetos de las ciencias marxista y freudiana.²² Insistamos en que el movimiento de Althusser parecía dirigirse a la identidad, pero algo lo mantenía juiciosamente atrapado en la diferencia. ¿Cómo justificar esta diferencia entre la ciencia marxista y la freudiana sin caer por ello en el dualismo en el que psicologizamos el psicoanálisis y sociologizamos el marxismo? Según una formulación althusseriana bastante sugerente, las dos ciencias no están situadas en el mismo nivel de generalidad: la dialéctica materialista, la más englobante, corresponde a “la teoría en general”, es decir, la teoría de todas las prácticas, incluidas las “prácticas teóricas de carácter científico”, entre ellas la del materialismo histórico;²³ en cuanto al psicoanálisis, es una “teoría regional” que depende y proviene de la “teoría general” del materialismo histórico a través de la teoría también general “del significante”, y cuyo objeto, el “discurso del inconsciente”, está “articulado sobre el discurso ideológico” del que se ocupa el materialismo histórico.²⁴ Es así como el psicoanálisis, en lugar de articularse con el marxismo, queda en cierto sentido incluido en el materialismo histórico y en la dialéctica materialista.

La inclusión althusseriana de la teoría científica psicoanalítica en la teoría científica marxista es correlativa a la exclusión de la herramienta ideológica psicológica. Si la psicología puede llegar a interesar en este reparto de territorios, es únicamente como punto

¹⁹ Althusser, *La place de la psychanalyse dans les sciences sociales* (1963), en *Psychanalyse et sciences humaines*, París, STOCK/IMEC, 1996, p. 39.

²⁰ Ver Lucien Sèvre, *Marxisme et théorie de la personnalité* (1969), París, Éditions Sociales, 1989.

²¹ Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. Jacques Lacan* (1994), París, Le Livre de Poche, 2009, p. 1296.

²² Balibar, *Escritos por Althusser...*, p. 69.

²³ Althusser, *Pour Marx...*, p. 169.

²⁴ Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours* (1966), en *Écrits sur la psychanalyse*, París, STOCK/IMEC, 1996, pp. 147-155.

de partida, es decir, como ideología que deberá convertirse en ciencia. Esta conversión corresponde al trabajo científico propiamente dicho, el cual, para Althusser, parte siempre de algo conceptual-ideológico ya elaborado, y no, como lo supone el empirismo, de algo real “existente” o “inmediato”.²⁵ Habrá entonces en la ciencia tres momentos sucesivos que la teoría althusseriana denomina “generalidades I, II y III”, y que asocia respectivamente a los siguientes eslabones de un proceso productivo: la “materia prima” o los “hechos ideológicos elaborados por una práctica teórica anterior”, como podría ser la psicología; los “medios de producción” o la “práctica teórica científica”, psicoanalítica u otra, por la que se “critican” y se “transforman” los hechos ideológicos; y los productos, los hechos ya transformados en “hechos científicos”, en “conceptos ya elaborados científicamente”.²⁶ Si el psicoanálisis y el marxismo remiten aquí al trabajo crítico-transformador científico, la psicología es más bien aquella materialidad ideológica sobre la que se trabaja: aquella materia conceptual que debe criticarse y transformarse en ciencia.

PÊCHEUX: LA PSICOLOGÍA COMO OBJETO IDEOLÓGICO DE LA CIENCIA TEÓRICA PSICOANALÍTICA Y MATERIALISTA HISTÓRICA

Althusser tuvo brillantes discípulos a los que legó su perspectiva marxista inflexible, su adhesión al psicoanálisis anti-psicológico de Lacan y una “máquina de guerra” contra la psicología y contra otros frentes enemigos como la hermenéutica, el humanismo, la metafísica y el idealismo.²⁷ Es así como se desarrolló una “corriente althussero-lacaniana” que se presentó como “anti-revisionista”: doblemente posicionada contra la “revisión del marxismo” en el humanismo del Partido Comunista y “contra la revisión del freudismo” en el psicologismo de la Asociación Internacional de Psicoanálisis.²⁸

La corriente anti-revisionista fundada por Althusser habrá de ser muy influyente entre finales de los sesenta y los setenta, dentro y fuera de Francia, y vinculará la crítica de la psicología con una reconceptualización del psicoanálisis en su relación con el marxismo. Entre los discípulos y seguidores de Althusser que más trabajaron en esta línea, uno de los primeros y más talentosos fue Michel Pêcheux (1938-1983), el cual, firmando con el pseudónimo de “Thomas Herbert”, ofreció un penetrante cuestionamiento de la psicología social en el que aplica el recién mencionado esquema de las tres generalidades. En la interpretación rigurosa del esquema althusseriano, Pêcheux parte lógicamente de la primera generalidad psicológica, pero la presenta como un “objeto ideológico”, el cual, tras haber sido transformado por la segunda generalidad científica, lingüística, psicoanalítica y materialista histórica, da lugar a la tercera generalidad ahora conceptualizada como “teoría de la ideología”.²⁹ Dicha *teoría de la ideología* es entonces aquello científico en lo que debe transformarse la psicología, como

²⁵ Althusser, *Pour Marx...*, pp. 186-187.

²⁶ *Ibid.*, pp. 187-189.

²⁷ François Regnault, *Portrait du philosophe*, en S. Lazarus (coord.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, París, PUF, 1993, p. 164.

²⁸ François Dosse, *Histoire du structuralisme, Tome I: Le champ du signe, 1945-1966*, París, La Découverte, 2012, p. 342.

²⁹ Thomas Herbert, *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, en *Cahiers pour l'Analyse* 2, 1966, 164-165.

objeto ideológico, a través del trabajo teórico de la lingüística, el psicoanálisis y el materialismo histórico.

En el planteamiento de Pêcheux, la psicología se ve reducida a un simple objeto ideológico del que se ocupa la crítica marxista-freudiana-lingüística. Esta crítica debe trabajar teóricamente sobre su objeto para conseguir, a través de una ruptura epistemológica, separarlo y sacarlo de sí mismo, distinguirlo de lo que es, despsicologizarlo y transformarlo finalmente en una teoría científica de lo que fue. La psicología, en efecto, debe romper consigo misma y transformarse en una teoría científica, teoría de la ideología, que será también previsiblemente una teoría de la psicología como objeto ideológico. Esta nueva teoría surgirá de la propia psicología criticada mediante el trabajo teórico ya emprendido en el texto de Pêcheux. El texto, de hecho, ya nos ofrece un esbozo de representación teórica de la psicología como objeto ideológico.

El objeto ideológico, asimilado a las demás ciencias sociales, consistiría en “un discurso descuartizado que tiene la coherencia de una neurosis y que sostiene una función determinante en el todo complejo”.³⁰ En la teoría de la ideología propuesta por Pêcheux, la constitución discursiva del objeto ideológico será estudiada por la lingüística, así como su aspecto neurótico exige una mirada psicoanalítica y su función en la totalidad debe ser abordada por el materialismo histórico. Esta función, por cierto, hará que la psicología, como las demás supuestas “ciencias sociales”, no sea una verdadera disciplina científica, sino tan sólo una práctica técnica ideológica de “medida-maniobra de la inercia social”, es decir, de “exploración-transformación” de lo que *de cualquier manera debe ser*.³¹

Para que *sea lo que debe ser*, la psicología y específicamente la psicología social deben encargarse de la “realización de lo real”, de la aceptación-verificación-fundamentación-legitimación-reproducción de lo “real psico-sociológico”, a través de modelos e instrumentos que plantean la “cuestión repetitiva de la adecuación correcta” con respecto a la realidad.³² El propósito final es la “adaptación o readaptación de las relaciones sociales a la práctica social global” considerada como la realidad o como “la invariante del sistema”.³³ De lo que se trata, en definitiva, es de “transformar las relaciones sociales” en el interior de la práctica social global de tal manera que la estructura de esta práctica “no se modifique”.³⁴ En otras palabras: para que no cambie una estructura siempre cambiante como la capitalista, se requiere constantemente de la técnica psicológica encaminada a cambiar a los sujetos y cambiar las relaciones que establecen, adaptar y readaptar a la estructura lo que son y lo que hacen, pero también adecuar una y otra vez la representación de la realidad a la misma estructura. Esta estructura, como ya lo habían observado Horkheimer y Adorno en su alejada tradición intelectual frankfurtiana, tan sólo puede imponerse cuando coincide ideológicamente con lo real a lo que debemos adaptarnos, adecuarnos, resignarnos, someternos.³⁵

³⁰ *Ibid.*, pp. 163–164.

³¹ *Ibid.*, p. 153.

³² *Ibid.*, p. 155.

³³ *Ibid.*, pp. 156–157.

³⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁵ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración* (1947), Madrid, Trotta, 1998.

**DELEULE: LA PSICOLOGÍA COMO ENCARGO
DEL CAPITALISMO Y COMO IDEOLOGÍA DE RECAMBIO**

La función adaptativa y la condición ideológica de la psicología son los centros de atención de la crítica ofrecida por Didier Deleule (nacido en 1941). Aunque esta crítica no sea tan ortodoxamente althusseriana como la de Pêcheux, sí retoma de Althusser sus principales coordenadas, entre ellas la concepción fundamental de la psicología como técnica ideológica y no científica. El error fundamental de la psicología, según Deleule, consiste precisamente en su “confusión entre ciencia y técnica”.³⁶ Es por esta confusión que la técnica psicológica, en su pretensión de científicidad, termina convertida en un “mito científico”.³⁷

En realidad, aunque se pretenda ciencia, la psicología sólo es una “técnica buscando científicidad”.³⁸ Su teoría pretendidamente científica no es más que una “sistematización” de los resultados de la técnica, la cual, a su vez, existe para “responder” a cierta demanda social³⁹ y para servir como “apoyo” a la “ideología dominante”.⁴⁰ La confusión entre ciencia y técnica significa también, por consiguiente, una “confusión entre lo científico y lo social-ideológico”.⁴¹ Para evitar esta confusión, la psicología tendría que “romper con el sentido común” en lugar de entregarse a la “fascinante seducción de la facilidad” y pretender “hacer de la opinión ciencia”.⁴²

Compuesta de sabiduría popular y de banalidades del dominio público, la psicología pretendidamente científica emplea conceptos “sobre determinados por la ideología”,⁴³ y “se agota en su determinación ideológica”.⁴⁴ La disciplina psicológica puede incluso convertirse ella misma en una “ideología de recambio” relativamente independiente que termina sirviendo como “sutil refuerzo de la ideología dominante”.⁴⁵ La “ideología de la gran industria”, por ejemplo, se sirve de la psicología y de varias de sus tareas, entre ellas la detección de “aptitudes”, la “colonización interior” para evitar conflictos con el exterior y la prevención o resolución de otros conflictos que puedan afectar el “funcionamiento del sistema”.⁴⁶

Es cuando intenta prevenir o resolver conflictos que la psicología mejor delata cómo trabaja “por encargo” para el sistema capitalista, sirviéndolo tanto al “atenuar la antítesis capital-trabajo” como al “eliminar aristas” y al “escamotear el conflicto social”.⁴⁷ En todos los casos, comprobamos cómo el psicólogo pacifica, aproxima, distiende, reconcilia, disipa contradicciones y elimina discrepancias o divergencias. La psicología, en efecto, no busca la diferencia, sino la “semejanza”, la cual, “establecida estadísticamente”, se vuelve “norma” a la que hay

³⁶ Didier Deleule, *La psicología, mito científico* (1969), Barcelona, Anagrama, 1972, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 151.

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

⁴² *Ibid.*, pp. 58–61.

⁴³ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 75–76.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 79–81.

que “adaptarse”.⁴⁸ Esta adaptación implica el cambio interno de quien está “en conflicto con el medio” en lugar del cambio externo del medio “insatisfactorio para el individuo”.⁴⁹

Según Deleuze, si el capitalismo les encarga a los psicólogos que transformen a los individuos y los adapten a la sociedad, es para impedir que la sociedad se transforme bajo la fuerza de la desadaptación. Para eso sirven las pequeñas revoluciones psicoterapéuticas: para evitar la gran revolución social y perpetuar la sociedad capitalista. La psicología sirve así al capitalismo, pero cada corriente psicológica lo hace de manera distinta. El conductismo lo hace directamente a través de su orientación “tecnocrática”, de su “dirigismo capitalista” y de su “espíritu de *management*”.⁵⁰ El humanismo prefiere oscurecer la “influencia ideológica”⁵¹ y encubrir la “opacidad” de las relaciones de clase con la “transparencia” de las relaciones humanas.⁵² El psicodrama de Moreno es el más cínico al buscar abiertamente las “revoluciones a pequeña escala” en las que se cambia el hombre en lugar de “arreglar su entorno”.⁵³

Incluso el psicoanálisis, que aparecía como la única esperanza, terminó siendo “ideologizado” y conduciendo, a través de los revisionismos neofreudianos, a la adaptación, a la “recuperación” útil de lo pulsional que antes se “despreciaba”, al “desalojo” del ello tan sólo para imponer en su lugar al “yo del psicólogo”.⁵⁴ Tal como la concibe Deleuze, esta identificación con el psicoanalista corresponde a una forma radical de adaptación que aliena y somete al individuo por el mismo gesto que lo constituye como yo. Hay aquí una especie de sujeción-subjetivación exterior que nos hace pensar ya en la interpelación althusseriana que se está concibiendo en la misma época.

TORT: EL PSICOANÁLISIS EN EL PUNTO DE CONEXIÓN-IMBRICACIÓN ENTRE LO INDIVIDUAL-ECONÓMICO Y LO IDEOLÓGICO-PSICOLÓGICO

La sujeción-subjetivación, que aparece implícitamente como *el objetivo* de la técnica psicoanalítica ideologizada-psicologizada en Deleuze, se convertirá en *el objeto* explícito de la investigación-reflexión psicoanalítica en Michel Tort, otro lúcido representante del círculo althusseriano. El mismo año, 1970, en que Althusser propone su tesis de la interpelación como sujeción-subjetivación del individuo por los aparatos ideológicos del Estado,⁵⁵ Tort define el psicoanálisis como “teoría del proceso de producción y reproducción de los individuos-soportes bajo el doble aspecto antagonista de sujetamiento/desujetamiento requerido para su funcionamiento en la instancia ideológica”.⁵⁶ Es en el marco de este proceso complejo de sujeción/de-sujeción y producción/reproducción de los soportes individuales, encaminado a su inserción-operación en la ideología, en donde Tort hace residir el objeto del psicoanálisis

⁴⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹ *Ibid.*, p. 142.

⁵² *Ibid.*, p. 146.

⁵³ *Ibid.*, pp. 111–113.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 108–110.

⁵⁵ Althusser, *Idéologie et Appareils Idéologiques d’État* (1970), en *Penser Louis Althusser. Les dossiers de Pensée*, Pantin, Les Temps des Cérides, 2006.

⁵⁶ Michel Tort, *La psychanalyse dans le matérialisme historique*, *Nouvelle revue de psychanalyse* 1, 1970, p. 151.

y sus diversas expresiones, particularmente las formaciones del inconsciente.

Discrepando puntualmente de Pêcheux y de Althusser, Tort identifica el objeto del psicoanálisis con el inconsciente y no concibe este inconsciente ni como un objeto puramente ideológico ni como algo “articulado sobre” la ideología, “formado por” ella y “funcionando con” ella.⁵⁷ Tort rechaza como “totalmente errónea” la representación althusseriana de la ideología como “soporte del inconsciente”,⁵⁸ y prefiere situar el objeto del psicoanálisis y sus diversas expresiones en un nivel más fundamental, el de la “determinación” y “constitución de la región de lo ideológico”, el del “zócalo general de la ideología que forma la base material de los pensamientos y actos de los individuos”.⁵⁹ Una vez resituados en la base de la ideología y de la psicología, los conceptos de la teoría freudiana deben redefinirse, lo que se hace magistralmente a través de una minuciosa articulación de los registros conceptuales marxista-althusseriano y freudiano-lacaniano. Por ejemplo: el inconsciente se reconceptualiza como “dispositivo de embrague” de lo psicológico-ideológico sobre los “individuos-soportes”; el Complejo de Edipo se reinterpreta como “condición” del “sujetamiento/desujetamiento en relación con la ideología”; y el propio sujeto del psicoanálisis, del “goce” y de las “relaciones fantasmáticas”, reaparece como aquello “inducido” por “la distribución de los medios de producción”.⁶⁰

Pareciera que Tort, aproximándose a los freudomarxistas Wilhelm Reich⁶¹ y Valentin Voloshinov,⁶² sitúa la esfera del psicoanálisis en donde el clásico teórico marxista Gueorgui Plejánov situaba antes la esfera psicológica,⁶³ a saber, en el punto de conexión-imbricación entre, por un lado, el soporte individual y la base determinante económica, y, por otro lado, la estructura ideológica determinada que ahora se vuelve sobre-determinante y reabsorbe la psicología. El objeto del psicoanálisis no está en el nivel superestructural de la ideología y la psicología, como en Pêcheux y a veces en Althusser, pero tampoco está, como lo estaba en alguien como Siegfried Bernfeld, en la base pulsional de la base económica.⁶⁴ La economía, para Tort, no deja de ser la base determinante-explicativa de aquello de la que se ocupa el psicoanálisis.

Al invocar los medios productivos y su distribución para explicar la subjetividad psicoanalítica, Tort está reconociendo la “determinación en última instancia por lo económico”.⁶⁵ Este reconocimiento, que le hace adoptar el principio básico de la psicología marxiana de la determinación material, le permite lógicamente situar el psicoanálisis, como “discurso” y “disciplina teórica”, en el “continente del materialismo histórico”.⁶⁶ Tort coincide así con Althusser al representarse el psicoanálisis como una “teoría regional” inscrita en el “mate-

⁵⁷ Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours...*, pp. 139–147.

⁵⁸ Tort, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 153–155.

⁶¹ Wilhelm Reich, *La psicología de masas del fascismo* (1933), México, Roca, 1973.

⁶² Valentin Voloshinov, *Freudismo: un bosquejo crítico* (1927), Buenos Aires, Paidós, 1999.

⁶³ Gueorgui Plejánov, *Las cuestiones fundamentales del marxismo* (1907), México, Roca, 1974.

⁶⁴ Siegfried Bernfeld, *Socialismo y psicoanálisis* (1926), en H.-P. Gente (Ed), *Marxismo, psicoanálisis y SEX-POL*, Buenos Aires, Granica, 1972.

⁶⁵ Tort, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 151 y 161.

rialismo histórico”, y al excluir, de manera explícita, otras vinculaciones entre los campos marxista y freudiano, como podrían ser la “confrontación”, la “vecindad” o la “vaga articulación”.⁶⁷ En lugar de vincular exteriormente los dos campos, como en el freudomarxismo alemán y en la Escuela de Frankfurt, se reafirma el proyecto althusseriano de incorporar el psicoanálisis en el marxismo.

ALTHUSSER FUERA DE FRANCIA: LA DES-PSICOLOGIZACIÓN EN MITCHELL, HARNECKER Y CARRIÓN

Al desbordar el contexto francés y extenderse por el mundo, el althusserianismo siguió estimulando articulaciones anti-psicológicas entre el marxismo y el psicoanálisis. Una de ellas, la de Juliet Mitchell en el Reino Unido, recurrió inicialmente a la sobredeterminación ideológica althusseriana para salir del “impasse” de la teoría feminista atrapada entre perspectivas “económicas” y “psicológicas idealistas”.⁶⁸ Mitchell rechazó ambas perspectivas y describió una condición femenina ideológicamente “sobredeterminada” por “varias estructuras”, particularmente cuatro: “producción, reproducción, sexo y socialización de los niños”.⁶⁹

Posteriormente, en la propuesta feminista marxista-freudiana de Mitchell, se complementó la descripción althusseriana con otras dos grandes referencias no-psicológicas: la teoría levistraussiana de la circulación primitiva de mujeres como objetos de cambio, concebida como origen de la opresión femenina, y la teoría de la cultura contenida en el psicoanálisis, cuya “distinción” con respecto a la psicología es repetidamente señalada.⁷⁰ Esta distinción parece necesaria para deslindarse del campo psicológico. La des-psicologización del feminismo es aparentemente correlativa de la articulación feminista entre el marxismo y el psicoanálisis que Mitchell elabora en una perspectiva estructuralista althusseriana y levistraussiana.

En América Latina, la gran difusión del althusserianismo parece haberse visto favorecida por la Revolución Cubana, la cual, rompiendo con viejas inercias regionales de la intelectualidad marxista y de los partidos comunistas, abre un espacio de libertad y experimentación en el que se perturba la “normalidad comunicativa” estalinista, se desafía la “manualística soviética” y surge la necesidad imperiosa de un trabajo teórico para acompañar la acción de los “nuevos sujetos revolucionarios”, entre ellos grupos emergentes de extrema izquierda y guerrillas inspiradas por el castrismo y el guevarismo.⁷¹ Es en este contexto en el que debe situarse el gran éxito de un libro de inspiración althusseriana masivamente leído por los marxistas latinoamericanos, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, de Martha Harnecker, una psicóloga chilena que, después de leer a Althusser y estudiar con él, había decidido romper con la psicología y dedicarse exclusivamente al marxismo.⁷² Su ruptura biográfica involucró una ruptura epistemológica tal que le hizo eliminar todo residuo psicológico en los conceptos marxistas, incluso en el de conciencia de clase, que diferenció

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 152 y 156.

⁶⁸ Juliet Mitchell, *Women: the Longest Revolution*, *New Left Review* 40, 1966, p. 16.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 16–17.

⁷⁰ Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis* (1974), Nueva York, Basic Books, 2008, pp. 299, 340–341.

⁷¹ Miguel Valderrama, Althusser y el marxismo latinoamericano, *Mapocho* 43, 1998, 169–171.

⁷² Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969), México, Siglo XXI, 2005.

explícitamente de la “conciencia psicológica”, de “la media” de lo que los individuos “piensan” o “sienten”, de “los pensamientos psicológicamente descriptibles y explicables que los hombres se hacen de su situación de vida”.⁷³

Tras alejarse de su profesión psicológica, Harnecker sometió los conceptos marxistas a una rigurosa des-psicologización inspirada por el althusserianismo. Prácticamente al mismo tiempo, en México, Jorge Carrión también se refiere a la figura de Althusser, aunque de modo menos informado y menos consistente, al des-psicologizar la teoría psicoanalítica del mexicano que él mismo había propuesto veinte años antes. Su “autocrítica” implica una crítica de la psicología que da “carácter de factores psicológicos determinantes a fragmentos de ideología”.⁷⁴ Esta crítica, sin embargo, sólo se dirige a la psicología que “se extrae del arsenal del idealismo”, y no a “la psicología social materialista”, la “psicología auténticamente social” que se atribuye a Wallon y a otros, en la que se reconocería que “lo psíquico está determinado por el medio exterior, por el mundo real, material, y por el modo como el individuo actúa sobre ese medio en la práctica y la manera como entra en relación con él”.⁷⁵ Se acepta entonces la psicología social marxista, al igual que un “psicoanálisis de la sociedad contemporánea” como el de Fromm o Marcuse y “otros autores menos obvios”,⁷⁶ pero siempre y cuando no se caiga en el “psicologismo” con el que “teóricos del capitalismo o el colonialismo o el neocolonialismo” recurren a “rasgos psíquicos” para explicar “el subdesarrollo y el atraso, la miseria, el hambre y la explotación”.⁷⁷

El psicologismo hace imaginar lo psíquico en donde opera lo socioeconómico, así como el idealismo hace imaginar lo psíquico en donde opera lo ideológico. Estos dos vicios, que proyectan falsamente el objeto de la psicología en donde no está, podrían superarse con una psicología social marxista, psicoanalítica o no, como la promovida por Carrión. Es claro, por lo tanto, que aquí lo psicológico no es necesariamente ideológico. Este planteamiento resulta ciertamente sugerente por su integración del psicoanálisis y de la psicología marxista, y, en general, por la extrema libertad con la que se desplaza entre posiciones variadas y distantes. Sin embargo, en virtud de su misma libertad, el planteamiento pierde su especificidad althusseriana. Esto distingue a Carrión de autores más consistentes, como los que encontramos en la misma época en Argentina.

HARARI Y SASTRE: CRÍTICA DE LA CRÍTICA ENREDADA EN LOS DISCURSOS DE LA PSICOLOGÍA

La reflexión althusseriana latinoamericana sobre la psicología y el psicoanálisis dio sus mejores frutos en un rico y agitado ámbito freudiano argentino, bien abonado por la escuela de psicoanálisis grupal y psicología social de Enrique Pichon-Rivière, en donde el marxismo ya se había ganado un lugar importante conquistado por José Bleger, y en donde surgían nuevos frentes marxistas, como los de Marie Langer y León Rozitchner, a quienes abordaremos

⁷³ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁴ Jorge Carrión, Un ensayo de autocrítica (1970), en *Mito y magia del mexicano*, México, Nuestro Tiempo, 1978, p. 116.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 110–112.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 111.

después. Tanto el surgimiento de estos nuevos frentes como la revalorización de la corriente politzeriana-blegeriana y la recepción de Althusser formaron parte del convulsionado clima sociopolítico e intelectual de ruptura, debate, confrontación, transformación y renovación que se abrió en 1969 con el fin de la dictadura de Juan Carlos Onganía, tras la revuelta popular conocida como “el Cordobazo”, y que terminó cerrándose con el golpe de Estado que reinstauró la dictadura en 1976.⁷⁸

En la coyuntura histórica recién mencionada, la irrupción del althusserianismo resultó indisociable de un “proceso de radicalización en la política”.⁷⁹ El mismo proceso pudo apreciarse en los más diversos ámbitos, entre ellos los académicos, intelectuales y profesionales en los que trabajaban psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas, y en donde los seguidores de Althusser mostraron su radicalidad a través de sus críticas despiadadas y sus violentas discusiones con las demás posiciones teóricas. De tales althusserianos radicales, quizás el más recordado actualmente sea Óscar Masotta, uno de los introductores de Lacan en Argentina, quien promovía una doctrina psicoanalítica inflexiblemente anti-psicológica, encontraba en Althusser “el sentido y el alcance” de su lectura de Freud, y denunciaba el psicoanálisis “liberal” que ignoraba la “homología” y “correspondencia” Marx-Freud.⁸⁰ Otros dos pioneros althusserianos argentinos, Carlos Sastre y Roberto Harari, presentan un interés particular para nuestra investigación, ya que centraron su cuestionamiento en la psicología, y, lo que es más interesante, no en la psicología dominante, sino en propuestas psicológicas alternativas, críticas, militantes y favorables al psicoanálisis.

Harari insistió en la contradicción entre los campos psicológico y psicoanalítico al criticar duramente un artículo en el que la psicóloga Juana Danis encontraba una coexistencia con coincidencias, complementariedades y cooperaciones entre ambos campos. Danis, en efecto, se desplazaba de las “rivalidades interprofesionales” a las “tareas emparentadas y autónomas” de la psicología y del psicoanálisis,⁸¹ considerando campechanamente que un “buen psicólogo” busca “ser partero de los cambios en la comunidad” y puede “trabajar como lo hace un psicoanalista”.⁸² Oponiéndose a estas ideas, Harari enfatizó la ruptura epistemológica, la noción althusseriana de una práctica indisociable de la teoría y la concepción del psicoanálisis como “un quehacer intelectual totalizador que enfrenta y está en pugna con los intereses creados por el ‘establishment’ para sostener una psicología academicista, conciencialista o de ratoneras”, empeñada en “re-cubrir lo cubierto antes que en des-cubrirlo”.⁸³ Esta psicología tendría que ceder su lugar, según un texto posterior de Harari (1973), a una “práctica científica estricta” que desecharía “los discursos seductores y demagógicos con que

⁷⁸ Enrique Carpintero y Alejandro Vainer, *Las huellas de la memoria. Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70. Tomo I (1957-1969). Tomo II (1970-1983)*, Buenos Aires, Topía, 2004 y 2005.

⁷⁹ Marcelo Starczenbaum, Derivas argentinas de Althusser: Marxismo, estructuralismo, comunismo. *El Laberinto de Arena* 1 (1), 135–136, 153.

⁸⁰ Óscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* (1970), Buenos Aires, Cadencia, 2008, pp. 189, 201–202.

⁸¹ Juana Danis, El psicólogo y el psicoanálisis, *Revista Argentina de Psicoanálisis* 1(1), 1969, p. 77.

⁸² *Ibid.*, p. 79.

⁸³ Roberto Harari, El psicoanálisis y la profesionalización del psicólogo, *Revista Argentina de Psicología* 1(3), 1970, 158-159.

nos tiende celadas por doquier la ideología dominante en nuestro medio profesional”.⁸⁴

Mientras Harari criticaba la psicología para el cambio comunitario de Danis, Sastre criticaba la psicoterapia con responsabilidad social que Hernán Kesselman proponía bajo la influencia de Marx, Melanie Klein, José Bleger y León Rozitchner. La aspiración de Kesselman por desarrollar una psicología “popular” y “nacional”,⁸⁵ en contra del “imperialismo” y de la “ideología dominante del sistema”,⁸⁶ será criticada por Sastre como concepción “apriorística e imperativa”, como “humanismo abstracto”, como confusión entre “quehacer político y quehacer profesional”, como “idealización pequeño-burguesa del trabajo intelectual” y como arbitrario desplazamiento semántico de lo “nacional y popular”.⁸⁷ Algunos de estos vicios resultarían de la precipitación con la que se pretendía integrar la teoría marxista en la teoría kleiniana, en lo cual, según Sastre, el pensamiento de Kesselman “se negaría a sí mismo”.⁸⁸

La reflexión crítica de Sastre, siempre orientada por la teoría althusseriana, prosigue y se profundiza en un libro decisivo, *La psicología, red ideológica*. Se parte aquí de la “dispersión” interna del “campo ideológico seudocientífico” psicológico, describiéndolo como “una colección y entrecruzamiento de discursos que se contradicen, carente de un instrumental teórico y técnico unitario que delimita un objeto propio de conocimiento”.⁸⁹ La única estructura interna que se le reconoce a este campo es la de una “red o malla” constituida por el “entrecruzamiento de discursos” y abierta a la “combinación con diversas formas ideológicas, filosóficas, políticas, profesionales” y otras.⁹⁰ Si la red se mantiene unida, es por un “efecto de reconocimiento”,⁹¹ es decir, en términos lacanianos, por la unidad que aparece en el “imaginario espejo que pretende anular el horror de un cuerpo despedazado”.⁹²

Sastre asume el despedazamiento de la disciplina psicológica y nos la presenta desgarrada entre las psicologías experimentales, adaptacionistas, subjetivistas y fenomenológicas-humanistas, cada una de las cuales, con sus variantes respectivas, merece cuestionamientos específicos. La psicología experimental, por ejemplo, es cuestionada en su producción ideológica de sujetos diferentes, como los “orgánicos” o los “afectivos”, que serían “muchos y ninguno”, ya que sólo constituirían “efectos del instrumento sobre el concepto”.⁹³ Por su parte, la psicología adaptacionista es denunciada como servidora de la “ideología liberal” y encaminada a reintegrar el “sentido común” en un sujeto visto como un “instrumento manipulable”, ya sea “normal” en la psicología social o “anormal” en la clínica.⁹⁴ En ambos casos, como en los demás, la disciplina psicológica se inserta en un proceso ideológico más amplio. Y para desafiar este proceso, como vimos, la psicología existente parece intrínsecamente

⁸⁴ Harari, El objeto de la operación del psicólogo, en S. Bricht *et al.*, *El rol del psicólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 200.

⁸⁵ Hernán Kesselman, Responsabilidad social del psicoterapeuta, *Cuadernos de Psicología Concreta* 1, 1969, p. 58.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁸⁷ Carlos Sastre, Acerca de Responsabilidad social del psicoterapeuta de Hernán Kesselman (1970), en *La psicología, red ideológica*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 199.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 192–193.

⁸⁹ Sastre, *La psicología, red ideológica*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, p. 87.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁹¹ *Ibid.*, p. 87.

⁹² *Ibid.*, p. 126.

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 124–126.

inadecuada. Sastre coincide con Harari al considerar que las opciones psicológicas disponibles, incluso las alternativas, críticas y militantes, están entrampadas y atrapadas en una red ideológica de discursos. Estos discursos, tan sólo unificados por su fin de reconocimiento en Sastre y por su carácter dominante con su método seductor-demagógico en Harari, parecen impedir cualquier movimiento y exigir un corte como el de la ruptura epistemológica psicoanalítica prescrita por Althusser.

**EL GRUPO ALTHUSSERIANO DE BRAUNSTEIN:
LA TEORÍA PSICOANALÍTICA, SU INSEPARABILIDAD DEL MATERIALISMO
HISTÓRICO, SU RUPTURA CON LA PSICOLOGÍA Y SU TRANSMUTACIÓN
DE LO PSICOLÓGICO EN CIENTÍFICO**

De las aproximaciones críticas althusserianas a la psicología, la que llegó más lejos por su elaboración, sistematización, extensión y penetración fue la que Néstor Braunstein, Marcelo Pasternac, Gloria Benedito y Frida Saal, argentinos exiliados en México, plasmaron en su libro colectivo *Psicología: ideología y ciencia*.⁹⁵ Esta obra monumental y altamente influyente en el contexto latinoamericano, con 24 ediciones sucesivas, se nutre de las reflexiones previas de Pêcheux, Deleuze, Tort, Sastre y otros autores, y abarca prácticamente todos los aspectos de la cuestión de la que se ocupa: la definición de la psicología, su objeto y sus métodos, sus corrientes y especialidades, y su relación con las ciencias marxista y freudiana. El propósito fundamental es el de evaluar epistemológicamente la psicología, mostrando su carácter ideológico y no-científico a la luz del marxismo y en relación con el psicoanálisis.

La falta de científicidad de la psicología quedaría evidenciada, según Braunstein y sus colaboradores, por su incapacidad conceptual para explicar sus propias observaciones, deducciones y construcciones de modelos, así como por su desconocimiento de la “complejidad estructural del sujeto” y por el correlativo presupuesto de la existencia de un individuo que debe adaptarse a un medio exterior.⁹⁶ Esta visión adaptacionista, ya denunciada por los freudomarxistas y surrealistas, pero aún justificada por los primeros frankfurtianos, le confiere su propósito primordial a la psicología: el de asegurar discursos, comportamientos y vínculos que estén “adaptados e integrados al lugar asignado al sujeto en la estructura”, y que permitan cierta “reproducción de las relaciones de producción”.⁹⁷ Cuando el proceso reproductivo se ve obstaculizado en el nivel del sujeto, entonces el psicólogo debe intervenir como agente de cambio en ese nivel. Debe suscitar, como en Deleuze, “los cambios necesarios en el hombre para que nada cambie, para que no cambie lo esencial, la estructura”.⁹⁸ Se trata, en otras palabras, de “cambiar la mente” para que “todo siga igual”.⁹⁹ Es, así, para que todo “permanezca inmutable”, que el psicólogo hace lo que debe hacer, desde “lubricar la ejecución” de tareas hasta “mejorar el aprendizaje” o “disciplinar y hacer aceptar el orden vigente”.¹⁰⁰

El grupo de Braunstein clasifica las diversas tareas de la psicología profesional según las

⁹⁵ Néstor Braunstein et al., *Psicología: ideología y ciencia* (1975), México, Siglo XXI, 2006.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 409.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 412.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 344–345.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 380.

instancias del modo de producción en las que se ubican: en la instancia económica, el psicólogo puede encubrir el “clima de explotación” o “crear necesidades” para incitar el consumo; en la instancia jurídico-política, puede ayudar a “canalizar el descontento” o a “ocultar la lucha de clases”; en la instancia ideológica, puede resolver conflictos o promover en los sujetos “la aceptación de los lugares que les están asignados”.¹⁰¹ En todos los casos, el trabajo de la psicología no es el de la ciencia. Los problemas que debe resolver tampoco son científicos, sino políticos. Si se les presenta como “científicos”, es para que sean resueltos por técnicos y especialistas en lugar de ser abordados por “la práctica política de los pueblos”.¹⁰² Sin embargo, aunque la psicología usurpe el lugar de esta práctica, no por ello deja de cumplir con su “encargo social” y ser así “uno de los escenarios donde se libra la lucha de clases”: un escenario en el que la “ruptura epistemológica” del psicoanálisis, como “ciencia de los procesos de sujetación/desujetación”, aparece como el “único punto luminoso que está abierto sobre la luz del mundo”.¹⁰³

Es en función del terreno político de la técnica psicológica, dentro y fuera de él, a partir de él y contra él, como el grupo althusseriano de Braunstein sitúa una teoría científica psicoanalítica entendida, al igual que en Tort, como ciencia de los procesos de sujetamiento/de-sujetamiento, e inaugurada, como en Althusser y Pêcheux, por una ruptura epistemológica. La ruptura, como acto fundador y constitutivo del psicoanálisis, se expresa, por ejemplo, en un “punto central de la subversión freudiana” como es el descubrimiento de “actividades psicológicas extrañas al yo”.¹⁰⁴ Con este descubrimiento y otros más, la teoría psicoanalítica permite ir más allá de la psicología de los efectos conscientes y conductuales, más allá de la “realidad aparente”, y remontar hasta sus causas en la “realidad psíquica”: por un lado, los procesos y conflictos que producen las “formaciones transaccionales” de la conducta; por otro lado, las pulsiones, interiorizaciones, inversiones, pugnas internas, representaciones reprimidas y restricciones culturales por las que se explica la conciencia como “no-conciencia” de sus propias causas.¹⁰⁵ Es así, al remontar a las causas y explicar los efectos, como el psicoanálisis puede permitir que la psicología deje de ser pura ideología y alcance científicidad. Pero esto sólo es posible si las nociones ideológicas psicológicas “se transforman en abstracciones simples que puedan ser incluidas conceptualmente en la estructura científica de la teoría psicoanalítica”.¹⁰⁶

Después de romper epistemológicamente con la psicología como ideología, el psicoanálisis la reabsorbe y la reconfigura en una teoría que explica los conceptos psicológicos y que les confiere carácter científico. Podemos decir que la psicología, en la visión de Braunstein y sus colegas, deja de ser ideología cuando se transforma radicalmente para integrarse al psicoanálisis, el cual, en su trabajo científico, estudia el vínculo entre lo psíquico y lo ideológico-económico-jurídico-político, entre la conciencia y la sociedad, entre el sujeto y la estructura de la que se ocupa el materialismo histórico. Para Braunstein y sus colaboradores, en efecto, la ciencia freudiana está centrada en un inconsciente que opera como “bisagra”

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 357–358.

¹⁰² *Ibid.*, p. 356.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 358–360.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 59–61.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

destinada a “unir a cada sujeto al conjunto de la estructura”, a los “procesos sociales”, a la familia y a las instancias ideológica, económica y jurídica, estudiadas en la ciencia marxista.¹⁰⁷ Este concepto de bisagra, análogo al embrague de Tort, explica sobradamente que las “disciplinas” de la teoría psicoanalítica y del materialismo histórico sean consideradas “absolutamente inseparables” y “articuladas de tal modo que es inconcebible la una sin la otra”.¹⁰⁸ ¿Cómo podríamos concebir el análisis freudiano de la experiencia inconsciente de la estructura al hacer abstracción del análisis marxista de la estructura? Y de modo correlativo, ¿cómo abordar lo estructural sin ocuparse de la relación del sujeto con lo estructural?

CRÍTICA Y AUTOCRÍTICA DEL ALTHUSSERIANISMO: DIMENSIÓN POLÍTICA, LUCHA DE CLASES Y RUPTURA CON LA PSICOLOGÍA

Contra lo que suele pensarse, la aproximación a la estructura, tal como es concebida en una perspectiva althusseriana como la del grupo de Braunstein, exige una consideración del sujeto. De ahí que Althusser y sus seguidores hayan recurrido al psicoanálisis, no sólo para criticar la psicología, como lo habíamos sostenido anteriormente, sino para sustituirla por la teoría de un sujeto irreducible a la estructura. Podemos decir, pues, que el sujeto no es aquí puro y simplemente borrado o descartado, como lo han pretendido innumerables detractores del althusserianismo, entre ellos Nair, quien acusó al propio Althusser de “matar” al sujeto y “sustituirlo” por una “estructura fija y petrificada”.¹⁰⁹

La estructura es lógicamente uno de los principales blancos del feroz anti-althusserianismo que se desata desde finales de los sesenta, el cual, presentándose frecuentemente como un anti-estructuralismo, tiende a identificar a Althusser y a los althusserianos con la reconfortante figura de un estructuralista que lo reduciría todo a la estructura y a su determinación estructural. Esta reducción puede encontrarse, por ejemplo, en John Lewis, quien describe la teoría althusseriana como un “determinismo predictivo” que parte de la “estructura pre-existente del capitalismo” para “establecerse en el concepto” y “deducir” de él cualquier forma de “verdad y acción”.¹¹⁰ Lo que aquí habría, según el propio Lewis, sería una “reproducción conceptual del mundo” en la que no cabría ya el “sujeto activo” que hace su propia historia, ya que la historia obedecería a “leyes inmutables” y el hombre aparecería “condicionado” por una estructura que se define “sin referencia alguna a la opción humana”.¹¹¹

Mientras que Lewis condena el althusserianismo por anular al sujeto humano con su actividad, sus propias opciones y la historia hecha por él mismo, Jacques Rancière lo cuestiona por excluir el elemento de lucha de clases en una reducción de lo político a lo científico. El problema de Althusser y sus seguidores es que se representaría la ideología como algo unitario contrario a la ciencia y referido a una totalidad, y no, de un modo más consecuente con el marxismo, como “lugar de una lucha” dividido entre “dos antagonistas”.¹¹² Es en esta lucha en la que Rancière propone resituar las diversas cuestiones de las que se ocupa el althusse-

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁹ K. Nair, Marxisme ou structuralisme?, en *Contre Althusser*, París, Union Générale d’Éditions, 1974, p. 197.

¹¹⁰ John Lewis, The Althusser Case, en *Marxism Today* 1, 1972, p. 24.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 24–25.

¹¹² Jacques Rancière, Sur la théorie de l’idéologie politique d’Althusser, *L’Homme et la société* 27, 1973, pp. 41–42.

rianismo. Tales cuestiones deberían entenderse en el contexto histórico en el que luchan las clases y no en el marco epistemológico en el que se oponen la ciencia y la ideología. Por ejemplo, en lugar de considerar althusserianamente que la psicología está al servicio de la dominación por su carácter ideológico o por su “ausencia o insuficiencia de científicidad”, habría que reconocer, como lo hace Rancière, que la “función reaccionaria” de la psicología deriva simplemente de su condición de “ideología burguesa”.¹¹³

Rancière descartaría la psicología actual por su posición de clase, por ser burguesa y no por ser ideológica, mientras que los althusserianos la rechazarían por ser ideológica y no científica. Los althusserianos mostrarían así lo que verdaderamente les preocupa, la pureza de la ciencia por la que se habrían opuesto ciertamente a la ideología de la clase dominante, pero también a la revuelta estudiantil de 1968 en una “reacción revisionista y mandarina” que sólo se interesaría en la “defensa del saber académico”.¹¹⁴ El althusserianismo sería, por así decir, una forma de academicismo y científicismo, y también, en la misma dirección, de escolasticismo, teoricismo e incluso idealismo, como lo denuncian, respectivamente, John Lewis, Alex Callinicos y Edward Palmer Thompson. El primero imputó a Althusser y a sus “discípulos”, en efecto, un “escolasticismo complejo e interminablemente discutido” en el que se enfrentarían “construcciones conceptuales rivales e igualmente plausibles” en “remotas e interminables discusiones abstractas”.¹¹⁵ Por su parte, Callinicos incriminó al althusserianismo por su teoricismo, por encerrarse en la teoría, por “evadir” el problema de la “práctica revolucionaria actual” y por sólo resolver teóricamente o verbalmente el problema de la “unidad de la teoría y de la práctica”.¹¹⁶ La crítica de E. P. Thompson va en el mismo sentido cuando presenta el “estructuralismo althusseriano” como una “versión del idealismo” en la que tenemos “un universo conceptual que se engendra a sí mismo y que impone su propia idealidad sobre los fenómenos de la existencia material y social, en lugar de entrar con ellos en una ininterrumpida relación de diálogo”.¹¹⁷

Paralelamente a las críticas recién mencionadas, habrá una flexión en el pensamiento del propio Althusser que terminará desembocando en un proceso de autocritica. Este movimiento althusseriano, que se desencadena significativamente en 1968, converge con algunas de las críticas recibidas por el althusserianismo. Althusser empieza coincidiendo con Rancière al enfatizar la lucha de clases, al redescubrirla en el fondo del campo filosófico, y al sostener incluso, apoyándose en Lenin, que la filosofía como campo de batalla, como espacio de “lucha de tendencias” tales como el materialismo y el idealismo, “representa la lucha de clases, es decir, la política”.¹¹⁸ Poco después, dándole cierta razón otra vez a Rancière y ahora también a Callinicos, Althusser decide retractarse de la “desviación teoricista” que lo había hecho limitarse al “escenario especulativo-racionalista” del corte epistemológico verdad/error y ciencia/ideología, ignorando lo que estaría “detrás” y “en juego”, a saber, la “política” y la “lucha de clases”, así como el “acontecimiento”, la “dimensión histórica” y la “ruptura del

¹¹³ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 32 y 37.

¹¹⁵ Lewis, *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁶ Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londres, Pluto, 1976, pp. 103-104.

¹¹⁷ Edward Palmer Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 29.

¹¹⁸ Althusser, Lénine et la philosophie (1968), en *Solitude de Machiavel et autres textes*, París, PUF, 1998, p. 134.

marxismo con la ideología burguesa".¹¹⁹ Esta ruptura política, y no exactamente el corte epistemológico, debería ser el gesto crítico decisivo por el que se iría más allá de la psicología.

Si bien el autocrítico Althusser aún aprecia positivamente algunas orientaciones estructuralistas, entre ellas el “buen reflejo” de índole “anti-psicológica”, debe subrayarse que toma sus distancias, y de hecho insiste en que siempre mantuvo sus distancias, con respecto a un estructuralismo al que describe, casi coincidiendo con Lewis y Thompson, como “idealismo formalista delirante de una producción de lo real por una combinatoria de elementos”.¹²⁰ El althusserianismo no habría cedido por completo ni al formalismo ni al idealismo, y, por lo tanto, no habría sido un estructuralismo en el sentido pleno de la palabra. Y contra lo que se pretende en la propia autocrítica althusseriana, podríamos agregar que el althusserianismo tampoco fue nunca un puro teoricismo, pues el mismo Althusser, como lo ha notado Balibar, “nunca olvidó la política”, siempre consideró la “dimensión política”.¹²¹ Fue algo que ya comprobamos puntualmente, por cierto, al revisar la representación crítica althusseriana de la psicología como justificación de un orden social y como subproducto de una ideología política o de un proceso psicoterapéutico tecnocrático.

La presencia de la dimensión política se verificó también en las concepciones críticas de la psicología elaboradas por los seguidores de Althusser. Pêcheux concibe políticamente la psicología al describirla como readaptación de las relaciones sociales para que la práctica social global no se modifique. De igual modo, en Deleuze, el aspecto político está presente en la concepción de la psicología como estrategia para atenuar la antítesis capital-trabajo y para escamotear el conflicto social. Ocurre lo mismo en Sastre, quien está considerando la dimensión política al presentarnos la psicología como servidora de la ideología liberal para convertir al sujeto en instrumento manipulable. Pero quizás la política nunca sea tan visible como en el grupo de Braunstein y en su representación de la psicología como dispositivo para lubricar la ejecución de funciones del sistema, encubrir la explotación y la lucha de clases, disciplinar y hacer aceptar el orden establecido.

Los últimos ejemplos bastan para demostrar que Althusser y sus seguidores, al menos en lo que se refiere a la crítica de la psicología, nunca olvidaron la dimensión política de lucha de clases que el propio Althusser creyó haber olvidado. Y, sin embargo, no se trata de una simple creencia, pues hay efectivamente algo que se desplaza, que se invierte y que se transforma de modo radical en la autocrítica de Althusser. Lo enigmático es así la propia autocrítica, en la cual, como bien lo ha notado Balibar (1991), descubrimos una teoría que “vuelve sobre sus propios pasos”, que “se anula a sí misma” y que realiza una “autodestrucción imposible de delimitar”.¹²² Es quizás aquí, en esta formidable autodestrucción ilimitada, en donde mejor vislumbramos todo lo que Althusser le debe al marxismo y al psicoanálisis como estrategias teóricas autodestructivas, intrínsecamente contradictorias o “dialécticas”, es decir, “conflictuales” y “escisionales” [*scissionnelles*],¹²³ o mejor dicho, “ciencias cismáticas”, prácticas

¹¹⁹ Althusser, *Éléments d'autocritique* (1972), en *Solitude de Machiavel et autres textes*, París: PUF, 1998, pp. 163, 174-176.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹²¹ Balibar, *Une période d'intense débat autour de la philosophie marxiste...*, párr. 4.

¹²² Balibar, *Escritos por Althusser...*, pp. 52-56.

¹²³ Althusser, *Sur Marx et Freud...*, pp. 228-233.

teóricas “inscritas en el conflicto” y “partes en juego en un proceso conflictivo”.¹²⁴

El psicoanálisis ha puesto en evidencia toda su conflictividad a lo largo de una historia que no ha sido sino la historia del “antagonismo de las ideologías psicologistas y anti-psicologistas”.¹²⁵ Lo mismo ha ocurrido con la historia de aquel marxismo consecuente del que Althusser es tan sólo un eslabón: un marxismo que no deja de volverse contra sí mismo en una autocrítica permanente, en un largo conflicto esclarecedor por sí mismo y por la realización dialéctica de su objeto contradictorio e irreductible a cualquiera de las visiones unilaterales que luchan y se anulan recíprocamente unas a otras. Me parece que esto es lo que descubrimos en aquel último Althusser que debe mantenerse fiel a sí mismo, avanzando en la misma dirección de manera inflexible y sin concesiones, para poder llegar a cuestionarse, contrariarse y transformarse tan fundamentalmente como lo hace. Aquí hay algo que definitivamente pasó desapercibido para los mejores críticos del althusserianismo, los cuales, tras la incomprendible autocrítica de su enemigo, tan sólo supieron lamentar que fuera inmanente y que por ende siguiera “empezando por los conceptos”, no superara su “vicio teoricista”,¹²⁶ “denegara” su “fundamento y efectos políticos”¹²⁷ y no fuera “más allá” de lo criticable.¹²⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Abeijón, Matías. 2013. Psicoanálisis y psicología en la obra de Louis Althusser. *Revista Afectio Societatis* 10(18), 1–18.
- Althusser, Louis. 1963. La place de la psychanalyse dans les sciences sociales. En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 17-72). París: STOCK/IMEC, 1996.
- _____. 1964. Psychanalyse et psychologie. En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 73-122). París: STOCK/IMEC, 1996.
- _____. 1965. *Pour Marx*. París: La Découverte, 2005.
- _____. 1966. Lettres à D.... En *Écrits sur la psychanalyse* (pp. 55-110). París: STOCK/IMEC, 1996.
- _____. 1966. Trois notes sur la théorie des discours. En *Écrits sur la psychanalyse* (pp. 111-171). París: STOCK/IMEC, 1996.
- _____. 1968. Lénine et la philosophie. En *Solitude de Machiavel et autres textes* (pp. 103-144). París: PUF, 1998.
- _____. 1970. Idéologie et Appareils Idéologiques d’État. In *Penser Louis Althusser. Les dossiers de Pensée* (pp. 93-144). Pantin: Les Temps des Cérides, 2006.
- _____. 1972. Éléments d’autocritique. En *Solitude de Machiavel et autres textes* (pp. 159-198). París: PUF, 1998.

¹²⁴ Balibar, *Escritos por Althusser...*, p. 67.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁶ Valentino Gerratana, Althusser and Stalinism, *New Left Review*, 101-102, 1972, p. 114.

¹²⁷ Rancière, *op. cit.*, p. 33.

¹²⁸ Callinicos, *op. cit.*, p. 114.

- _____. 1978. Sur Marx et Freud. En *Écrits sur la psychanalyse* (pp. 226-249). París: STOCK/IMEC, 1996.
- Balibar, Étienne. 1991. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- _____. 1993. *La philosophie de Marx*. París: La Découverte.
- _____. 2015. Une période d'intense débat autour de la philosophie marxiste. L'humanité, 13 de marzo 2015, en <http://www.humanite.fr/etienne-balibar-une-période-dintense-debat-autour-de-la-philosophie-marxiste-568351>
- Bernfeld, Siegfried. 1926. Socialismo y psicoanálisis. En H.-P. Gente (ed.), *Marxismo, psicoanálisis y SEXPOL* (pp. 15-37). Buenos Aires: Granica, 1972.
- Braunstein, Néstor; Pasternac, Marcelo; Benedito, Gloria y Saal, Frida. 1975. *Psicología: ideología y ciencia*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.
- Callinicos, Alex. 1976. *Althusser's Marxism*. Londres: Pluto.
- Carpintero, Enrique, y Vainer, Alejandro. 2004. *Las huellas de la memoria. Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70. Tomo I: 1957-1969*. Buenos Aires: Topía.
- Carpintero, Enrique, y Vainer, Alejandro. 2005. *Las huellas de la memoria. Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70. Tomo II (1970-1983)*. Buenos Aires: Topía.
- Carrión, Jorge. 1970. Un ensayo de autocritica. *Mito y magia del mexicano* (pp. 109-123). México: Nuestro Tiempo, 1978.
- Danis, Juana. 1969. El psicólogo y el psicoanálisis. *Revista Argentina de Psicoanálisis* 1(1), 75-82.
- Deleule, Didier. 1969. *La psicología, mito científico*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- Dosse, François. 2012. *Histoire du structuralisme. Tome I: Le champ du signe, 1945-1966*. París: La Découverte.
- Gerratana, Valentino. 1972. Althusser and Stalinism. *New Left Review* 101-102, 110-121.
- Gillot, Pascale. 2009. *Althusser et la psychanalyse*. París: PUF.
- Harari, Roberto. 1970. El psicoanálisis y la profesionalización del psicólogo. *Revista Argentina de Psicología* 1(3), 147-159.
- _____. 1973. El objeto de la operación del psicólogo. En S. Bricht et al., *El rol del psicólogo* (pp. 153-215). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Harnecker, Martha. 1969. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 2005.
- Herbert, Thomas. 1966. Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale. *Cahiers pour l'Analyse* 2, 137-165.
- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor. 1947. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.
- Kesselman, Hernán. 1969. Responsabilidad social del psicoterapeuta. *Cuadernos de Psicología Concreta* 1, 58-68.
- Lewis, John. 1972. The Althusser Case. *Marxism Today* 1, 23-28
- Masotta, Óscar. 1970. *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Cadencia, 2008.
- Mitchell, Juliet. 1966. Women: the Longest Revolution. *New Left Review* 40, 11-37.

- _____. 1974. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. New York: Basic Books, 2008.
- Morfino, Vittorio. 2014. Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser* (pp. 11-46). Santiago: Palinodia.
- Nair, K. 1974. Marxisme ou structuralisme? En *Contre Althusser* (pp. 165–214). París: Union Générale d'Éditions.
- Plejánov, Gueorgui. 1907. *Las cuestiones fundamentales del marxismo*. Ciudad de México: Roca, 1974.
- Politzer, Georges. 1928. *Critique des fondements de la psychologie*. París: PUF, 1974.
- Rancière, Jacques. 1973. Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser. *L'Homme et la société* 27, pp. 31–61.
- Reich, Wilhelm. 1933. *La psicología de masas del fascismo*. México: Roca, 1973.
- Regnault, François. 1993. Portrait du philosophe. En S. Lazarus (coord.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (pp. 161-176). París: PUF.
- Roudinesco, Élisabeth. 1994. *Histoire de la psychanalyse en France. Jacques Lacan*. París: Le Livre de Poche, 2009.
- Sastre, Carlos. 1970. Acerca de Responsabilidad social del psicoterapeuta de Hernán Kesselman. En *La psicología, red ideológica* (pp. 187-199). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1974.
- _____. 1974. *La psicología, red ideológica*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Sèvre, Lucien. 1969. *Marxisme et théorie de la personnalité*. París: Éditions Sociales, 1989.
- Simondon, Gilbert. 1964. *L'Individu et sa genèse physico-biologique*. París: PUF.
- _____. 1989. *L'Individuation psychique et collective*. París: Aubier.
- Sosa, Martina. 2011. Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis. En S. Caletti (coord.), *Sujeto, político, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau y Žižek* (pp. 97-116). Buenos Aires: Prometeo.
- Starcenbaum, Marcelo. 2013. Derivas argentinas de Althusser: Marxismo, estructuralismo, comunismo. *El Laberinto de Arena* 1 (1), 133–153.
- Thompson, Edward Palmer. 1981. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Tort, Michel. 1970. La psychanalyse dans le matérialisme historique. *Nouvelle revue de psychanalyse* 1, 146-166.
- Valderrama, Miguel. 1998. Althusser y el marxismo latinoamericano. Notas para una genealogía del (post)marxismo en América Latina. *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 43, 168–183.
- Voloshinov, Valentin. 1927. *Freudismo: un bosquejo crítico*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

Retorno a Lacan

ALEJANDRO VELÁZQUEZ ROMO

Parafraseando a Lacan, en Caracas, Miller podría decir: Sean ustedes millerianos, si quieren, yo soy lacaniano.

Lacan en 1955 participa en un homenaje al padre del psicoanálisis, en Viena, donde propone hacer un *retorno a Freud*,¹ al que dedica sus 10 primeros años de enseñanza, lo que no quiere decir un *retorno a las fuentes* sino más bien un *retomar el proyecto de Freud al revés*² como si de una banda de Moebius se tratara.

De esta manera, Miller en su curso *Sutilezas analíticas* propone, por primera vez, un *retorno a Lacan*³ con la finalidad de que los movimientos del mundo no arrastren al psicoanálisis al *furor curandis* ya que el psicoanálisis no se focaliza en el efecto curativo, motivo por el que se remplaza el término de *cura* por el de *experiencia analítica*, sin dejar de señalar que durante la *experiencia* se producen efectos terapéuticos. Además, es un curso con una fuerte carga política respecto al psicoanálisis en intensión y en extensión ya que está situado en un momento histórico donde se puso en juego la existencia del propio discurso analítico por *el frenesí del psicoanálisis aplicado*⁴ debido a que no había ciudad en el mundo, donde existiera el Campo freudiano que no quisiera tener un dispositivo de psicoanálisis aplicado (CPCT) como una cuestión de *standing*⁵ donde el discurso del amo se introdujo como un regalo envenenado para el cual hacia falta un *antídoto*.

Miller nos recuerda que la escuela creada por Lacan es *un refugio y base de operaciones contra el malestar en la cultura*, un *enclave*,⁶ que no es extraterritorial debido a que fue creado para realizar salidas al exterior pero a condición de no dejar entrar al caballo de Troya.

LA SUTILEZA DE UN ACTO FALLIDO

La cuestión de *sutileza* Miller la retomó en primer lugar de Pascal, de su oposición entre espíritu de geometría y espíritu de finura o sutileza; y en segundo lugar de un texto de Freud titulado *La sutileza de un acto fallido*, paradigma de este Curso. En este breve texto Freud⁷ escribe sobre el autoanálisis de *un acto fallido* que consiste en un *lapsus de escritura*. En una ocasión, al preparar un regalo de cumpleaños para una amiga, una pequeña piedra destinada

¹ Jacques Lacan, La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis, en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2001, p. 384.

² Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Bs. As., 2011, p. 295.

³ *Ibid.*, p.13.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ Sigmund Freud, *La sutileza de un acto fallido (1935)*, en O. C. Tomo XXII, Amorrortu Editores, Bs. As., 1997, pp. 229-232.

a ser un anillo, escribe sobre una tarjeta con un lapsus al escribir *hasta (bis)* y lo tacha para escribir *para (für)* dándose cuenta posteriormente que el *para (für)* se repite en dos ocasiones. Freud llama a este lapsus de escritura *un absurdo error de pluma*, Lacan sobre los lapsus de escritura, decía: *Es un error grosero.*⁸ Y Miller comenta que para trasformar un error en lapsus hace falta la intención inconsciente, del *inconsciente real*⁹ que se vuelve lapsus si lo transformamos atribuyéndole una intención inconsciente como lo hace Freud.

Tres análisis del lapsus de escritura:

- 1) Freud al analizar el lapsus se detiene en el acto de la tachadura de la palabra *hasta (bis)*, una detención ante la palabra incongruente, el significante de más que lo conduce al latín donde *bis* significa dos veces.
- 2) Una segunda interpretación viene de su hija Ana Freud, quien aparece en posición de analista, y le dice que en realidad el ya regaló una piedra similar a esa amiga, llevando la repetición de la palabra regalo como significante opuesto a la causa del deseo, descubriendo que en realidad no quiere regalar el anillo a su amiga, develando el doble no quiero: no quiero regalar y no quiero saber.
- 3) Miller le da una vuelta más a esta *sutileza* para introducir que la mujer a la que esta destinado el regalo es Dorothy Burlingham, con la que Ana Freud mantenía una relación homosexual, lo que abre una nueva vía respecto a la tachadura de la palabra *bis* que Freud tacha y anula para evidenciar el rechazo a esta relación.

Finalmente, Miller nos dice que Freud al presentar su análisis del *acto fallido* quiere demostrar a los psicoanalistas que un analista sigue aprendiendo de su inconsciente y que el ser analista no lo exonera de este testimonio, es decir estar siempre en la posición de analista-analizante.

LA VERDAD MENTIROSA

El texto *Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11*, fue escrito pocos días después de finalizar su seminario *El sinthome*, Lacan escribe:

Cuando el espacio de un lapsus ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo.

Pero basta con que se le preste atención para salir de él. No hay allí amistad

⁸ Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 58.

⁹ Jacques Lacan, *Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11*, en *Otros Escritos*, páginas 599-602, Paidós, Buenos Aires., 2012.

que a ese inconsciente soporte.

Faltara que yo diga una verdad. No es el caso: fallo. No hay verdad que, que al pasar por la atención, no mienta.

Lo que no impide que uno corra detrás.

Nos situamos de esta manera en *el ultimísimo Lacan*¹⁰¹⁰ poniendo *distancia* del descubrimiento freudiano de *el inconsciente transferencial* para introducir *el inconsciente real*, respuesta al agujero o traumatismo.

Por esto, Lacan decía en *Televisión* que *decir la verdad es imposible* ya que la verdad es un velo donde el sentido y la interpretación aparecen siempre en déficit sobre un más allá, siempre imposible de decir. Ya no se trata de contar una *historia*, relacionada al Otro, sino de la *hystoria* que en un análisis solo tiene *estructura de ficción*, motivo por el que la verdad es mentirosa, ya que nunca se alcanza, más que por la *satisfacción*.¹¹¹¹

Lacan introduce de esta manera el concepto de *sinthome* que designa la singularidad de la *sustancia gozante*¹²¹² que es la manera más singular de gozar, es irreductible, es un resto. Así el *antídoto* será la singularidad que cada uno encuentre al final de su análisis llevado a las últimas consecuencias por medio del procedimiento del *pase del parlêtre*¹³¹³ que no es el testimonio de un éxito, sino de cierto fracaso. No es el testimonio del atravesamiento del fantasma, es la elucidación y el cambio de su forma de gozar, las variaciones de su verdad, siempre mentirosa, un saber arreglárselas con el *sinthome*.

BIBLIOGRAFÍA

- Jacques Lacan, 2001, La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis, en *Escritos I*, Siglo XXI: México.
_____, 2012, *Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11*, en *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As.
Jacques-Alain Miller, 2011, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Bs. As.
_____, 2011, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Bs. As.
_____, 2013, *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As.
Sigmund Freud, 1997, *La sutileza de un acto fallido (1935)*, en O. C. Tomo XXII, Amorrortu Editores, Bs. As.

¹⁰ Jaques-Alain Miller, *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Buenos Aires, 2013.

¹¹ Jacques-Alain Miller, *Sutilezas analíticas*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 129.

¹² *Ibid.*, p.147.

¹³ *Ibid.*, p.123.

¿Se puede superar el pasado? A propósito del “disciplinamiento de género” desde una perspectiva feminista descolonial y filosófica contemporánea

FABIANA PARRA

El punto de partida de nuestro trabajo es que la modernidad colonial y occidental, además de comprender la libertad como el acceso a la economía capitalista, está basada en una lógica dicotómica y jerárquica que niega y aniquila al *otro* mediante el acceso brutal a los cuerpos, y la sujeción a determinados lugares dentro de la estructura social.

En este sentido intentaremos mostrar que las mujeres constituidas en alteridad radical serán disciplinadas mediante formas específicas de control, y con la máxima violencia. Por lo cual se puede afirmar que la violencia de género se conforma histórica y sistemáticamente como una estrategia de aniquilamiento de los sujetos femeninos. Asimismo, intentaremos mostrar que tal disciplinamiento no sería posible si no se impone un discurso ideológico en el que la culpa y la colonización de la memoria juegan un papel fundamental para el triunfo de la cultura patriarcal, colonial y capitalista.¹

MUJER, CUERPO Y ACUMULACIÓN ORIGINARIA

Porque el ideal de mujer blanca, seductora pero no puta, bien casada pero no a la sombra, que trabaja pero sin demasiado éxito para no aplastar a su hombre, delgada pero no obsesionada con la alimentación, que parece indefinidamente joven pero sin dejarse desfigurar por la cirugía estética, madre realizada, pero no desbordada por los pañales y por las tareas del colegio, buen ama de casa pero no sirvienta, cultivada pero menos que un hombre; esta mujer blanca, feliz que ponen delante de los ojos, esa a la que deberíamos hacer el esfuerzo de parecernos, aparte del hecho de que parece romperse el crisma por poca cosa, nunca me la he encontrado en ninguna parte. Es posible incluso que no exista.²

¿Dónde empieza la historia oculta de la explotación femenina? ¿cuándo es que las mujeres se constituyen en *subalternas*?³ Podemos encontrar una punta del ovillo en el análisis que realiza Silvia Federici y que le permite afirmar que el *cuerpo* es una categoría clave para comprender las raíces del dominio masculino sobre las mujeres en el contexto del capitalismo patriarcal ya

¹ Coincidimos en este sentido con Karina Bidaseca para quien “sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación y determinan la agencia femenina” en “Mujeres Blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial” en Bidaseca y Vázquez Laba, 2011, p. 86.

² Virginie Despentes. *Teoría King Kong* (2007). Melusina, Buenos Aires, p. 11. Trad. Beatriz Preciado.

³ Elegimos esta expresión de Gayatri Spivak ya que se refiere a “subalterno” en tanto sujeto que “no puede hablar” porque carece de espacio de enunciación. Volveremos sobre esto hacia el final.

que “el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia”.⁴ Lo novedoso de este planteo es que si Marx examina la *acumulación originaria*⁵ desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y del desarrollo de la producción de mercancías, Federici lo hace desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres la nueva división sexual del trabajo. A partir de entonces las mujeres quedan sujetadas al trabajo reproductivo, lo que aumentó su dependencia respecto de los hombres, al perder autonomía económica y social; y creó las condiciones para su explotación al realizar trabajo no remunerado.

De qué manera la nueva división sexual del trabajo reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres es algo que puede verse en la exclusión de las mujeres del ámbito público y su confinamiento a la esfera privada al negarles “racionalidad, capacidad biológica, abstracción, universalización, objetividad”, y atribuirles “condiciones a las que les restan cualquier valor epistémico: subjetividad, sensibilidad, singularidad y narratividad”,⁶ lo cual abonó el terreno para un proceso excepcional de degradación social que ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino.

Una muestra de este proceso de degradación que sufrieron las mujeres —y que apuntaba a destruirlas y dejarlas sin poder social— se manifiesta en la literatura popular de la época, donde se ha establecido que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres, “excesivamente emocionales y lujuriosas”,⁷ incapaces de manejarse por sí mismas, y que por ello, debían ser puestas bajo control masculino. Asimismo, en el caso de la Conquista de América, puede observarse que dentro de las concepciones ideológicas se establecía a la sexualidad femenina como malvada, ya que las mujeres colonizadas eran vistas como “montadas por Satanás”,⁸ poniendo de relieve que la modernidad colonial niega la existencia de otros mundos con diferentes presuposiciones ontológicas, que dicotomiza lo humano de lo natural,⁹ y en el que las mujeres son comprendidas como “inferiores por naturaleza”.¹⁰

No sorprende entonces que en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo, el discurso ideológico moderno se proponga reclutar a las mujeres al ámbito estrictamente doméstico, donde el matrimonio se presenta como “la verdadera carrera para una mujer”.¹¹ Del

⁴ Silvia Federici. *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010) Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, p. 164.

⁵ Recordemos, como la hace la autora, que acumulación originaria es un término usado por Marx en el Tomo I de *El Capital* con el fin de caracterizar el proceso político en el que se sustenta el desarrollo de las relaciones capitalistas. “Marx trata la acumulación originaria como un proceso fundacional, lo que revela las condiciones estructurales que hicieron posible la sociedad capitalista”. *Ibid.*, p. 19.

⁶ Diana Maffia, “Epistemología feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia” en *Revista venezolana de estudios de la mujer*, año 2007, vol. XII, núm. 28 p. 1. Disponible en línea: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005.

⁷ “De cintura para abajo son centauros, aunque sean mujeres arriba. Hasta el talle gobiernan los dioses; hacia abajo los demonios. Ahí está el infierno, las tinieblas, el pozo sulfúreo, ardiente, quemando; peste podredumbre”. Shakespeare, *Rey Lear*, 1606. Cfr. Federici, *op. cit.*, p. 259.

⁸ María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial” en *La manzana de la discordia*, 2011, vol. 6, N° 2: p. 108.

⁹ “La introducción colonial del concepto instrumental moderno de naturaleza es central para el capitalismo” y se conjuga con “la introducción colonial del concepto moderno de género”. *Idem*.

¹⁰ Federici, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 167.

mismo modo, la maternidad desde entonces se ha calificado como una experiencia femenina ineludible, valorada por encima de cualquier otra, fundamentada en las cualidades naturales de la mujer para la reproducción y la crianza de los hijos.

Ciertamente, las mujeres eran *interpeladas* por un discurso que “las llamaba” a ser buenas madres, delicadas, pacientes; uno de los derechos que perdieron las mujeres en este sentido, fue el de poder realizar actividades económicas por su cuenta, lo cual creó las condiciones materiales para la apropiación de su trabajo por parte de los varones y el estado. Cabe destacar, como lo plantea el feminismo descolonial, que la modernidad emancipada occidental resalta al sujeto único de la universalidad, un sujeto propietario, patrón de unidad de producción principal: la familia, “donde los trabajadores no remunerados son mujeres”.¹² En el marco del sistema moderno colonial de género, “los europeos blancos burgueses eran civilizados, eran plenamente humanos”.¹³ Los otros debían ser aniquilados, suprimidos, dominados.

Por ello, el capitalismo desde sus orígenes, persigue y combate a las brujas por la resistencia que éstas opusieron a la propagación de las relaciones capitalistas y que se exhibe en el poder que habían obtenido en función de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. De allí que la caza de brujas destruyera todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base de su resistencia contra el feudalismo. De modo similar ocurre con la transformación civilizadora —incluyendo la conversión a la cristiandad— que justificaba la “colonización de la memoria” borrando prácticas ancestrales, y por ende “de los sentidos de las personas sobre sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, de su identidad y de la organización social ecológica y cosmológica”.¹⁴

Así las cosas: la matanza masiva de mujeres¹⁵ —en tanto *otredades*— ha sido instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos. Pero esto no es todo, estas brujas se desdoblan en otros personajes también femeninos: la hereje, la curandera, la partera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola. Y si extremamos la tesis, y pensamos en una figura más cercana para nosotros, no podemos dejar de mencionar a la militante y a la “guerrillera” por combatir el orden establecido. Estas mujeres no sólo serán consideradas como elementos transgresores altamente peligrosos, por su militancia, sino también por encarnar una ruptura con los roles de género establecidos. Esto es lo que explica por qué el terrorismo de Estado incluyó métodos de represión específicos contra las mujeres, que podríamos describir como de “disciplinamiento

¹² De acuerdo al análisis del feminismo descolonial con la colonización de las Américas y del Caribe, se impuso una distinción dicotómica jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental: los colonizados fueron definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, aun considerando a las mujeres blancas como no-hombres. En este esquema, las mujeres colonizadas ocupan el lugar de la alteridad radical: son “lo no-macho de lo no humano”. Lugones, *op. cit.*, p. 105-119.

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵ A propósito del *feminicidio* en México y la responsabilidad del Estado, ver aporte de Maribel Núñez Rodríguez en “Feminismos a borde, Ciudad Juárez y la pesadilla del feminismo hegemónico” en Bidaseca y Vázquez Laba, *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (2011), Ediciones Godot, Buenos Aires, pp. 123-136.

de género”,¹⁶ en los que la violencia sexual constituye el peor castigo para quienes no se querían subordinar, obedecer o cooperar con los militares. Por lo cual podemos considerar que este tipo de disciplinamiento que intenta “encausar” a las mujeres en los roles socialmente establecidos es el mismo que opera detrás de todas las formas de violencia de género.¹⁷

En este marco, la culpa también se constituyó en una estrategia de control de las mujeres que siempre ha funcionado en relación a un varón de la familia, o de la familia en general,¹⁸ lo cual revela una paradoja: si bien las mujeres tenían un estatuto de inferioridad social respecto a los hombres, se les otorgaba supremacía en tanto garantes de la unidad familiar, como célula básica de la sociedad.

Ahora bien, en el contexto del surgimiento del capitalismo, donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de fuerza de trabajo sólo puede lograrse con el máximo de violencia, para que ésta se transforme en la fuerza más productiva. En esta dirección: ¿bajo qué ideas los cuerpos femeninos son cuerpos apropiables, pasibles de ser violentados y humillados? Existe una *precondición*: la identificación de feminidad con corporalidad, con la naturaleza, con la materia. Ésta es la base sobre la cual se consolida un discurso basado en la degradación de los cuerpos femeninos, pero también de los cuerpos disidentes sexual y racialmente. A partir de estas ideas, tales cuerpos serán cuerpos apropiables;¹⁹ si se resisten serán violentados, y lejos de justificarse la resistencia, se justificará la violencia como forma de disciplinamiento.

En el marco de una cultura colonial y capitalista, las mujeres ya no tendrán un vínculo con su cuerpo que no sea mediado por los sentidos producidos por el patriarcado, ya que éste impone sentidos y construcciones sociales “incluso sobre experiencias que sólo las mujeres podemos definir como el orgasmo, la gestación, el parto, la menstruación, el amamantamiento”.

¹⁶ Sí, el trato con los varones era de humillación y sometimiento, pero de “igual a igual”; las violaciones sexuales contra las mujeres constituyeron las estrategias de aniquilamiento que el aparato ideológico de la dictadura militar utilizó para someter y degradar a las detenidas de forma radical: con el propósito de des-humanizarlas y aniquilarlas como sujetos. La insistencia de esta estrategia pone de manifiesto que la violencia de género ha formado parte histórica y sistemáticamente de una estrategia de aniquilamiento de las mujeres como sujetos por parte del proyecto político patriarcal. Ver Miriam Lewin y Olga Wornat, *Putas y guerrilleras* (2013), Editorial Planeta, Buenos Aires.

¹⁷ A propósito de cómo las mujeres deberían subordinarse a las decisiones que benefician y privilegian a los varones blancos, heterosexuales, de clase media o alta, es sintomático que pongamos en escena lo ocurrido el día 28/01/2017 en Necochea, Partido de la Costa, Argentina, cuando la policía montó un operativo con varios patrulleros, casi 20 oficiales y amenazas para expulsar a tres mujeres que hacían *topless* en la playa. Creemos que es importante vincular este acontecimiento porque revela cómo operan las violencias simbólica y real para domesticar a los cuerpos femeninos y disidentes; y manifiesta la ideología capitalista patriarcal en la que cada acción relacionada con el cuerpo, con el sexo, con el placer, para ser permitida, avalada y promocionada, debe estar orientada a la satisfacción masculina. Una de las tantas notas al respecto, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/17138-se-viene-el-operativo-tetas-al-sol>.

¹⁸ Lo cual nos recuerda que de acuerdo al planteamiento de L. Althusser la ideología “supone la existencia de un centro desde donde interpela y somete a los sujetos al Sujeto, en una doble relación especular”. Louis Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (2003) Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

¹⁹ “El cuerpo, por su parte, constituye el locus central y concreto desde donde se manifiestan todas las relaciones de poder, por lo tanto, la concepción del cuerpo de mujer y de hombre también será la expresión de relaciones de dominación de género, clase y raza”, en Ana Contreras Huayquillán, “La casita de chapa. Prostitución Estatal de YPF” en Bidaseca y Vázquez Laba, *op. cit.*, p. 233.

to y, por cierto, el aborto”.²⁰ Coincidimos en este sentido con Virginie Despentes cuando señala que “es necesario avanzar hacia ese lugar desconocido que es la revolución de los géneros”, ya que nos encontramos ante un “Estado que nos infantiliza, que interviene en todas nuestras decisiones” y que además “nos somete a todos y nos lleva a sentirnos atrapados”.²¹

Cabe preguntarse entonces: ¿cómo ha sido posible la imposición de la reproducción de determinadas prácticas que nos sujetan a lugares *siempre ya* determinados? ¿es posible salir del círculo cerrado de la ideología? Creemos en este sentido, que la propuesta filosófica de Louis Althusser en su postulación de la *interpelación ideológica* como tarea central de la ideología es útil para pensar el proceso de *subjetivación* cuyo reverso es la *sujeción*.²²

SUJETO E IDEOLOGÍA: DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA

*Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis.*²³

Althusser plantea que la ideología no es “una representación imaginaria que los individuos se hacen de las condiciones de existencia” sino que “la ideología representa la relación *necesariamente* imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia”.²⁴ La reformulación althusseriana pone de manifiesto que la distorsión ideológica no tiene lugar primordialmente en el proceso de la representación ideológica, sino que la ideología es una representación “fiel” de una realidad que ya está distorsionada.

Ahora bien, el ritual constitutivo de toda ideología es, según Althusser, el que pone en funcionamiento “la categoría de sujeto”, a través del cual los individuos son constituidos como tales, y que manifiesta que “*toda ideología interpela a los sujetos concretos*, por el funcionamiento de la categoría de sujeto”²⁵

Efectivamente, la interpelación es un ritual, es un llamado a los individuos, donde éstos al reconocer que es precisamente a ellos a quienes se apela, se constituyen en ese mismo acto como sujetos, lo cual revela que el sujeto *es siempre —ya* sujeto en tanto que es sujetado—, aún antes de nacer a determinada configuración ideológica. De manera que estamos inmersos en la ideología aun cuando creemos estar fuera de ella, justamente uno de los efectos de la ideología es la negación práctica de su carácter ideológico.

Es en este punto donde los aportes del psicoanálisis de Jacques Lacan son fundamentales para comprender la sumisión primaria de los sujetos,²⁶ principalmente a través de lo expuesto en la conferencia de 1949 “El estadio del espejo...” donde Lacan intenta analizar la función del

²⁰ Diana Maffia. “Cuerpos, frontera, muros y patrullas” en *Revista Científica de UCES*, 2009, Vol. XIII, Nº 2, p. 221.

²¹ Despentes, *op. cit.*, p. 26.

²² Judith Butler, tomando la interpelación ideológica de Althusser, señala que la *subjetivación* es el proceso a través del cual se constituye el sujeto. Pero la *subjetivación* es también un proceso de *sujeción* (más vinculada al sometimiento) para dar cuenta de la ambivalencia constitutiva del sujeto y de la forma mecánica del poder. La *sujeción* habilita así el terreno de disposición del sujeto a ser producido bajo determinado ideal normativo. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), Cátedra, Madrid, p. 30.

²³ Althusser, *op. cit.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p.43.

²⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁶ Butler recurre también a Lacan: “para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias de este vínculo deben surgir y a la vez ser negadas; su surgimiento debe consistir en su negación parcial”. *Op. cit.*, p. 19.

yo “en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis”²⁷ “experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito”,²⁸ lo cual ha repercutido de manera capital en el descentramiento del sujeto que postula Althusser²⁹ al sostener que éste es un efecto de la estructura social. Decir que el desconocimiento imaginario es constitutivo del yo, es como decir que el sujeto está descentrado “constituido por una estructura que no tiene más centro que el desconocimiento imaginario del yo”.³⁰

En efecto, de acuerdo al análisis lacaniano el reconocimiento del sujeto en la imagen especular (una imagen de unidad) es en realidad un desconocimiento del verdadero yo: un “yo escindido”, “fragmentado”, ese sujeto de la “interpelación, implicado en el propio mecanismo de la ideología”.³¹

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz (...) manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro, y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.³²

Para Lacan, lo que desconoce fundamentalmente el sujeto es la determinación simbólica de su ser, pues “confrontado con su imagen en el espejo, el niño se encuentra frente a un problema de conocimiento y de reconocimiento de la realidad”.³³

Luego de realizar este recorrido intentaremos avanzar hacia el siguiente planteo: ¿Pueden las mujeres dejar de ocupar el lugar de “el otro” y recuperar su agencia frente al trauma originario? Responder este interrogante es lo que nos proponemos explorar a continuación.

POR-VENIR ¿SUPERACIÓN DEL PASADO?

“Los lugares de la memoria son, en primer lugar, restos”
Paul Ricoeur³⁴

Hasta aquí hemos visto que el disciplinamiento que intenta “encausar” a las mujeres en los

²⁷ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I* (2012). Siglo XXI, Buenos Aires, p. 99.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ En este sentido, podemos afirmar con Warren Montag que “fue el intento de Althusser de desplazar el concepto de conciencia del centro de todo esfuerzo de desarrollo de una teoría de la ideología, lo que lo llevó hacia el campo en el cual esta lucha estaba siendo librada del modo más intransigente: el psicoanálisis de Lacan” Warren Montag. “Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux” en *Representaciones*, 2015, Vol. XI, Nº 1, Jul. 2015, pp. 11-41. Traducción: Enrique Rodríguez. Disponible en: file:///C:/Users/Bardo/Desktop/13385-35690-1-SM.pdf.

³⁰ “Freud y Lacan” en Althusser, *op. cit.*, p. 95.

³¹ Pascale Gillot, *Althusser y el psicoanálisis* (2010) Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 81-85.

³² Lacan, *op. cit.*, pp. 99-100.

³³ Bertrand Ogilvie. *Lacan, la formación del concepto de sujeto- 1932-1949* (2010), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p. 97.

³⁴ Paul Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido* (2004). Fondo de Cultura Económica, México, p. 522.

roles socialmente establecidos es el mismo que opera detrás de todas las formas de violencia de género hasta la actualidad. Sin embargo, hay que recalcar que “los feminicidios representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de guerra”,³⁵ en las que se testimonia “un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados”.³⁶ En este sentido, dado que “en todas las guerras las mujeres son un botín”,³⁷ podemos comprender que como símbolo de sometimiento, en las situaciones radicalmente hostiles, se violara y torturara a las mujeres de la manera más radical.³⁸

Disciplinar, controlar, anular es el mensaje dirigido a las otras mujeres que observan estos crímenes, aterrorizadas. Y que revelan su efectividad en la medida en que algunas pocas se atreven a contarla. De hecho, si atendemos a lo acontecido a ex detenidas en centros clandestinos de detención en el marco del terrorismo de Estado podemos comprender que no hayan denunciado los delitos sexuales porque: “prefieren no acordarse”.³⁹

Ciertamente, frente al trauma del horror, el *olvido* se presenta como una posibilidad de superación de las situaciones traumáticas, siendo su contracara la inhibición de la memoria.⁴⁰ En esta perspectiva, el olvido parece surgir frente a lo imperdonable, es lo que ocurre con las situaciones extremas, de manera que funciona más bien como una forma de preservación del yo en los casos en los que los individuos se encuentran en riesgo de ser aniquilados como sujetos.⁴¹ Sin embargo, desde un registro psicoanalítico, olvidar es de forma superficial ya que siempre se corre el riesgo del retorno de lo reprimido con toda su vivacidad:

³⁵ Rita Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca y Vázquez Laba, *op. cit.*, p. 13.

³⁶ Ídem.

³⁷ Moira Millán, “Mujer Mapuche: Explotación colonial sobre el territorio corporal”, en Bidaseca y Vázquez Laba, *op. cit.*, p. 117.

³⁸ La violencia sexual contra los hombres opera como destitución de la masculinidad y como acontecimiento que marca la transformación en ese otro radical: las mujeres. Este mecanismo que opera de modo impecable en los ámbitos de encierro, centralmente en el marco de la detención de personas por el aparato represivo del Estado (Lewin y Wornat, *op. cit.*) también opera en la colonización donde “lo que se ha entendido como la feminización de los hombres colonizados, parece más bien un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad sexual bajo amenaza de violación”, Lugones, *op. cit.*, p. 107.

³⁹ Lewin y Wornat, *op. cit.*, pp. 27.

⁴⁰ Rosa Belvedresi afirma que memoria y olvido se involucran recíprocamente: mientras la memoria tiene como función la selección particular de elementos del recuerdo para su transmisión; una cuota importante de olvido está implícita en toda forma de recuerdo dada nuestra imposibilidad de recordar de manera completa y perfecta. El recuerdo de un acontecimiento del pasado siempre es una construcción retroactiva, éste aspecto constructivo de la memoria es aplicable tanto a su variable individual como colectiva. Ver Belvedresi “Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur” en *Revista latinoamericana de filosofía*. Año 2006, vol. 32 no. 2, disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532006000200002.

⁴¹ En torno la aniquilación de “el otro” el lector familiarizado con la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo de Kójeve podrá detectar cómo en esta lucha opera la destitución de la humanidad de ese *otro*, el enemigo. Mientras la violación de los varones operaba como destituyente de la masculinidad del “enemigo”, transformándolo en “subordinado”, “feminizándolo” (convirtiéndolo en la alteridad radical que representa “lo femenino”); la violencia de tipo sexual contra las mujeres simboliza la ocupación del territorio, la soberanía de los dominantes sobre los “esclavos”. Ver Alexandre Kójeve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (1982), La Pléyade, Buenos Aires.

No puedo estar en lugares cerrados. Por ejemplo, voy al baño y dejo la puerta abierta, siempre tengo la puerta abierta; no tolero estar encerrada. Creo que tiene que ver con el tema de la capucha, la sensación de ahogo y de la violación... Toda violación implica mucha culpa también y aparte mucha vergüenza. Es una de las torturas más denigrantes para una mujer, creo que tiene que ver con eso, el asumir digamos que vos fuiste violada es una cosa muy terrible, ese es el tema. Yo creo que hay muchas cosas que no se dicen, que no nos animamos a decir, este mundo privado que escondemos, que no lo largamos...⁴²

¿Es posible superar estas situaciones traumáticas? Si consideramos que “sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable”,⁴³ entonces, más que olvidar, el perdón supone la capacidad de recordar el pasado de manera saludable, es decir que el sujeto ha realizado el duelo respectivo.

Pero ¿qué ocurre cuando se trata de “duelar”⁴⁴ sobre personas desaparecidas? En estas situaciones existe un plus en el dolor, ya que se trata de “la representación presente de una cosa ausente”:⁴⁵ el proceso de duelo está detenido, suspendido en el tiempo.

En este punto es preciso señalar que el concepto de *espectro* de Jacques Derrida donde se conjugan la presencia y la ausencia, lo visible y lo invisible- nos resulta útil para pensar el estatuto del desaparecido que implica “un juego de lazos, de imbricaciones, de desplazamientos donde lo que aparece es siempre un re-aparecido, y que, por sobre todas las cosas, ve sin ser visto”.⁴⁶ Pero además, el *espectro* pertenece a otro tiempo, que no es nuestro tiempo, ni siquiera un tiempo anterior: es un tiempo desfasado, dislocado, un tiempo fuera de quicio que implica siempre y en todos los casos nuevas formas de percepción y de re-encuentros. Entre esas disyunciones del tiempo o de los tiempos, el espectro es siempre una tendencia hacia el *porvenir* que desafía la estructura de la memoria, “empieza por regresar”, son siempre re-comienzos. El espectro no viene del pasado hacia el presente, sino que quiebra esas fronteras, desestabilizando un presente llano, “reconciliado consigo mismo”.⁴⁷

Podríamos decir entonces, que las brujas/desaparecidxs —los espectros/fantasmas en clave derrideana— pueden (y deben) ser recuperados en la memoria colectiva por su agencia,

⁴² María Luz Pierola fue secuestrada en la ciudad de Concordia el 25 de febrero de 1977, y trasladada al Centro Clandestino de Detención La Casita de Paracao. Este relato aparece en la serie *El Lamento de los muros* (2012) de Paula Luttringer (La Plata, 1955) quien estuvo detenida cinco meses en un ex CCD, donde nació su hija. Comenzó a trabajar desde su exilio en Uruguay en este proyecto fotográfico que interviene sobre la relación entre historia reciente y género, acompañando imágenes con testimonios de mujeres de todo el país que estuvieron secuestradas en los ex Centros Clandestinos de Detención (CCD).

⁴³ Ricoeur, *op. cit.*, p. 588.

⁴⁴ “Habrá que duelar en lugar de hacer el duelo, porque hacer el duelo tiende hacia un final que la desaparición parece suspender indefinidamente”, Mariana Eva Pérez / Berlín, febrero de 2013 a propósito del proyecto fotográfico de Lucila Quieto, *Filiaciones*, 2013, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.

⁴⁵ Natalia Fortuny. “Imágenes sobrevivientes. Fotografía y memoria en una obra de Paula Luttringer” en *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, ISSN 2362-2075, N° 1, marzo 2014, pp. 14-27.

⁴⁶ Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional* (1993), Trotta, Madrid, p. 20.

⁴⁷ Derrida, *op. cit.*, p. 23.

por su lucha, por su causa. Y son precisamente éstas reapropiaciones las que nos permiten una nueva mirada sobre los dolorosos recuerdos.⁴⁸

Si el *espectro* es una representación que siempre puede retornar, porque está latente, es fundamental no disolver la memoria intentando “perder” estos rastros, sino resignificarlos, hacerlos “reaparecer” enfatizando aquello por lo que lucharon.⁴⁹

En contraposición a la *victimización* sin más,⁵⁰ que quita agencia y tiende al quietismo, de lo que se trata es de “restituirles la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudado el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro”.⁵¹ Esto será posible si hablamos por los que ya no tienen voz,⁵² y hacemos visibles sus reclamos, destacando su presencia por sobre su ausencia. Como propuso Michael Foucault: “salimos de la sombra. No teníamos derechos y no teníamos gloria; y por eso justamente tomamos la palabra y comenzamos a relatar nuestra historia ”.⁵³

Si la memoria pude transformarse en una forma de olvido, debemos conocer y pensar el pasado para interpelar un presente donde aún existen esclavos y desaparecidos; en el que si bien tanto los sujetos masculinos como los femeninos son “victimas” del patriarcado, el sistema se estructura en función de los privilegios de los primeros, y de la opresión de los segundos. Son las mujeres las que pagan el mayor costo: con sus cuerpos, sus vidas, sus proyectos. Hoy miles de mujeres en todo el mundo son prostituidas, violadas, asesinadas, desaparecidas, humilladas, sometidas y aniquiladas.

Es fundamental desnaturalizar la violencia y el disciplinamiento de género y entablar una crítica de la opresión de género racializada, heterosexualista, colonial y capitalista para habilitar formas más humanas de relacionarnos con el “otro” y con nosotros mismos. Esperamos que este tipo de investigaciones puedan significar una contribución a la concreción de ese suelo simbólico. Aunar esfuerzos en esa dirección debe formar parte hoy de nuestras prácticas teórico-políticas.

⁴⁸ Dominick LaCapra señala que elaborar el trauma es lo que permite escapar a la repetición anclada en el pasado, a partir de “reorganizar los sentidos sobre lo vivido para reubicarse en la vida presente y futura. *Escribir la historia, escribir el trauma* (2005). Nueva Visión, Buenos Aires, p. 46.

⁴⁹ Tal es el caso de El *Proyecto Tesoro*, promovido por el Colectivo HIJOS desde 2010, que tiene como propósito crear un centro documental que registre los objetos que ellos conservan de sus padres desaparecidos o asesinados para visibilizar la experiencia propia de la filiación en la ausencia.

⁵⁰ Por ello “es necesario emprender una lectura en torno a lo que implica la *victimización* como acto de colonialismo en el que las personas son minimizadas a su faceta de víctima negando de forma total sus otras experiencias o capacidades impidiéndoles así la posibilidad de encontrar fin al calvario”. Bidaseca y Vázquez Laba, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁵¹ Segato, *op. cit.*, p. 19.

⁵² Entendiendo como lo hace Karina Bidaseca que las voces “son instrumentos políticos del sujeto, ensayando, en los pliegues lo que llamo teoría de las voces”. Bidaseca y Vázquez Laba, *op. cit.*, p. 86.

⁵³ Michael Foucault. *Hay que defender la sociedad* (2003), Akal, Buenos Aires, p. 66.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. 2003. *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Belvedresi, Rosa. 2006. “Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur” en *Revista latinoamericana de filosofía*; año 2006, vol. 32, no. 2.
- Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa. 2011. *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques. 1993. *Espectros de Marx*. El Estado de la Deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. Traducción de C. de Peretti y P. de Vidarte. Madrid: Trotta.
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría King Kong*. Buenos Aires: Melusina.
- Federici, Silvia. 2010. *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fortuny, Natalia. 2014. “Imágenes sobrevivientes. Fotografía y memoria en una obra de Paula Luttringer” en *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, ISSN 2362-2075, Nº 1, marzo 2014, pp. 14-27.
- Foucault, Michael. 2003. *Hay que defender la sociedad*. Buenos Aires: Akal.
- Gillot, Pascale. 2010. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Kójeve, Alexandre. 1982. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Lacan, Jacques. 2012. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacapra, Dominique. 2005. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lewin, Mariam y Wornat, Olga (2013) *Putas y guerrilleras*. Buenos Aires: Planeta.
- Lugones, María (2011) “Hacia un feminismo descolonial” en *La manzana de la discordia*, año 2011, vol. 6, Nº 2: pp. 105-119.
- Maffia, Diana. 2007 “Epistemología feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia” en *Revista venezolana de estudios de la mujer*, año 2007, vol. XII, nro. 28.
_____. 2009. “Cuerpos, fronteras, muros y patrullas”. *Revista Científica de UCES*, Vol. XIII, Nº 2.
- Marx, Karl. 1984. “El trabajo enajenado” en *Manuscritos de 1844. Economía política y Filosofía*, Buenos Aires: Cártago.
- Montag, Warren. 2015. “Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux” en *Representaciones*, Vol. XI, Nº 1, jul. 2015, pp. 11-41. Traducción: Enrique Rodríguez. Disponible en línea: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/repr/article/view/13385/13563>.
- Ogilvie, Bertrand. 2010. *Lacan, la formación del concepto de sujeto (1932-1949)*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ricoeur, Paul. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.

El sujeto del feminismo en México

CONSUELO LLANAS GÁMEZ & CINTIA MARTÍNEZ VELASCO

Salgo de la universidad apresurada, parece ser que lo último que he escuchado es “no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo” o al menos eso es lo que me llena la cabeza en el transcurso del viaje. Subo a un vagón vacío del metro, unas estaciones pasan y deja de estar vacío, los sujetos que lo abordan ya no llevan libros bajo el brazo y las pláticas varían de la escuela al trabajo. Camino para transbordar, está vez intencionalmente me sitúo en *la línea rosa*, es impresionante ver como el vagón se llena con sujetos mujeres que se reconocen como tal y acceden a ella.

Estoy por llegar a la cita con Cintia, decido revisar nuevamente las preguntas que le formularé. Indiscutiblemente no pude escapar a mi formación y he decidido atravesar nuestra conversación no sólo por el campo político, sino por la filosofía y la academia representada en Sophia. Sophia no puede pensarse sin la imponente Atenea como su representación. Sin embargo, una duda me alberga, es esta representación también de la mujer en la filosofía o sólo de la sabiduría, acaso no es éste un tema pendiente también para el feminismo; el ser reconocidas como sujetos que sólo por *excepción* poseen el don del pensamiento y muchas veces esa *excepción* funge sólo bajo las normas establecidas en y por el poder, protegiendo héroes y condenando Casandras.

Es hora de bajar, el cuerpo que soy llega a la cita. Cintia abre las puertas de su hogar y me ofrece una bebida fría, ella también está entusiasmada por el encuentro y, aunque ante tan amplio tema no parece haber buen lugar por comenzar, decidimos iniciar por nuestro lugar, nuestra constante realidad.

Consuelo Llanas (CL): ¿Cuál es la relación entre el feminismo y el contexto, cuál sería el papel de las feministas en relación a la masa y al pueblo?

Cintia Martínez (CM): Hay un sitio para el trabajo *intelectual* muy clásico en el pensamiento de izquierda, cercano a ciertas lecturas marxistas en las que nuestro papel es el de ser intelectuales orgánicos, *mostrar el camino* o mostrar lo que ellas o ellos no ven y yo estoy en completo desacuerdo. Esto reproduce lógicas jerárquicas que son absolutamente cuestionables, porque supone que nosotros tendríamos mayor conciencia de los problemas que están afuera, y yo creo que el feminismo si algo tiene dentro de su potencial político, es que es una reflexión que deriva de necesidades políticas sociales concretas.

En lugar de mantener esto, creo [mejor] comenzar a preguntarnos cómo articulamos, cómo aprender unas de otras a hacer trabajo conjunto, cómo sensibilizarnos ante lo que pasa a fuera y que también nos está pasando a nosotros. Nuestra responsabilidad sería vincularnos horizontalmente con quién está trabajando fuera de la academia. Para ser feminista es primordial el análisis hacia afuera, la escucha de lo que está sucediendo.

El reto principal aquí es el descubrir el para qué de nuestro trabajo, hacer nuestro *trabajo por pedido*,¹ descubrir modos para deshacernos de la división de *academia activismo* que tiene como efectos excluyentes. Para ello es importante:

1. Reconocer nuestro privilegio. Se trata de un privilegio de clase que nos permitió acceder a cierto tipo de educación y recursos. Hay por ese mismo privilegio una incapacidad de comprender ciertas realidades sociales, sobre todo aquellas que tienen mayores grados de pauperización. Es preferible comenzar teniendo eso en cuenta.
2. Desde esas desventajas y con esta claridad, nuestro papel se acerca más al de una escucha (y ese sentido es más humilde), y me parece oportuno que se incline por construir herramientas útiles para el feminismo. Yo creo que el feminismo se da en la calle, en lo cotidiano, en los espacios públicos y también en la academia, pero antes, en todos los sitios anteriores.
3. Los puntos previos abrirían un problema que en filosofía de género nos toca pensar, cómo podemos relacionarnos de modos no verticales con diversos movimientos sociales y cómo encontrar nuestro lugar en ellos fuera de lógicas autoritarias.
4. Con respecto a una pedagogía social feminista, creo ésta podría consistir en aprender a preguntarse por el cómo lograr que la teoría y sus fuertes herencias falocéntricas puedan servir para criticar al mismo falocentrismo al que queremos hacer frente, acerca del qué es conveniente citar, ¿tendríamos que citarnos entre nosotras sólo por ser mujeres? ¿qué palabras usar si gran parte de la tradición intelectual —mucho más en México— se ha dejado de lado el tema de la mujer, lo femenino, la diferencia sexual, la homosexualidad, la transexualidad, etc.?

El enemigo está incluso dentro de nosotros pero no entre nosotros. El activismo y la academia pueden funcionar juntas sin pelear por un purismo de ser más o menos feminista al ser radical o integrada. Un proyecto de pedagogía sería el aprender a trabajar juntas.

CL: *¿Hay un campo de acción del filósofo(a) como profesional dentro del feminismo?*

CM: De inicio diría que pertenecemos a un sector bastante marginal. Marginal para el feminismo y para la filosofía, lo cual me parece que es un buen indicio. Somos marginales para el feminismo porque éste siempre se ha desempeñado con más facilidad en otras disciplinas, antropología, historia, sociología, literatura, etc. A muchas teóricas la filosofía les parece muy masculina o muy abstracta para hablar de género. Somos marginales para la filosofía, porque es difícil que un filósofo tradicional mire que el género es un problema filosófico y que reconozca los aportes a la filosofía protagonizados por mujeres. *Aún en México el asumirse feminista*

¹ “Trabajo por pedido” es un término utilizado por la antropóloga Rita Laura Segato que busca mostrar la posición de la teoría como un servicio, el cual pueda ser pedido por el otro y no impuesto a lo concreto, lo cual sólo se logra con la escucha.

*desde la filosofía es un campo no logrado, parece una afirmación violenta y sintomática.*²

Para pensar problemas filosóficos desde el feminismo o al feminismo con herramientas filosóficas, veo indispensable antes reconocer que los productos filosóficos no son tan “independientes” de aquel que la enuncia. Esto que mira el programa *Modernidad-Colonialidad*, Donna Haraway llama testigo modesto a esa forma descarnada y trascendente de conocimiento que no explicita sus condiciones geopolíticas de enunciación, así como su género.³ Una aproximación filosófica que tenga presente que los que hablan son seres sexuados y desde ahí harán relatos o apreciaciones del mundo, es una aproximación ya crítica. Y en ese punto hay mucha riqueza por encontrar en el cruce entre feminismo y filosofía. Desde la toma de conciencia de que no hay universalidad que no sea situada, se pueden formular muchas preguntas filosóficas. Por ejemplo, podemos indagar el estatuto de la universalidad, si esa universalidad siempre ha sido pensada desde los hombres, ¿ahora qué hacemos? ¿la desecharmos? ¿optamos por localismo?... hay muchas cosas por pensar.

CL: *¿Cuál es la presencia actual de la mujer? ¿Hay alguna o se difumina su voz-presencia en las voces?*

CM: Hay una postura que está en ebullición en el feminismo contemporáneo, que podría responder al a pregunta. En el feminismo blanco se tenía muy claro el sujeto y sus demandas, hay una demanda homogénea para la mujer. Pero de pronto hay un giro que inicia con el discurso y feminismo negro,⁴ en el discurso de Sojourner Truth, lo cual muestra como es distinta la demanda. En primera, la mujer negra es tratada como una bestia y no como una mujer. Ahí empieza la conciencia de la diferencia, ahora este discurso sigue en boga, reconoce la exclusión y diferencia, cuestiona el feminismo de Judith Butler, el cual postula preguntas muy distintas a lo que está sucediendo en América Latina. De ahí, en mi trabajo actual retomo la necesidad de encontrar lo que nos une a las otras, a los sujetos con cuerpos feminizados y lo cual nos daría mayor potencia política. Es hora no sólo de retomar a las grandes autoras, de lo ya hecho, es hora de posicionarnos ante nuestra realidad, a las violencias que nos atraviesan en América Latina. Postularnos ante una colonialidad, ante el feminicidio y el acoso.

Por otra parte, está la postura que afirma que la presencia de las mujeres ha alcanzado lo que antes no se podía aspirar. Esto es, que al tener la oportunidad de trabajar, de votar, de ser votadas, de participar en cargos, etc., hemos logrado tener una presencia como ninguna otra en la historia. Yo creo que no es conveniente dejar de reconocer lo ganado por diversas luchas que nos anteceden, la del sufragismo y la de las generaciones posteriores a la segunda guerra mundial que pugnaron por su derecho al acceso al trabajo remunerado. Cuando se dice que

² Cintia Martínez habla más al respecto en su artículo *Asumirse feminista, otro modo de salir del closet*. Consideraciones, 27 mayo 2016 disponible en: <http://www.revistaconsideraciones.com/2016/05/27/asumirse-feminista-modo-salir-del-closet/>.

³ Se puede entender como testigo modesto a aquel que surge de la no-cultura, se concibe poseedor de una objetividad implacable, una negación de la cultura que lo atraviesa y lo conforma como sujeto, su credibilidad reside en su tecnología literaria y social, al igual que su transparente modestia. Véase: *Testigo_modesto@segundo_milenio*, Donna Haraway, Pau Pitarch (trad.), en *Lectora: Revista de mujeres y textualidad*, 10, 2004, Barcelona, pp. 13-36.

⁴ Al respecto puede verse “Convención de los derechos de la mujer” en *Feminismos negros*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 59-60.

el feminismo ya ha sido superado, se apunta a estos logros. No acepto que el feminismo ya haya sido superado pero sí que estos logros son de celebrarse.

El tema es más complejo, no queda ahí. Actualmente las generaciones jóvenes (aclaramos, clase media o media alta) tenemos cosas que nuestras abuelas no tenían: mayores posibilidades de elegir sobre la maternidad, de realizarnos profesionalmente, de vivir solas, etc. Sin embargo, soy detractora de las lecturas triunfalistas que cantan que éste es el mejor mundo posible. Creo que incluso en esos sectores privilegiados, la desigualdad sigue apareciendo en espacios domésticos, sexuales, en espacios más sutiles y no menos importantes. ¿Cuántas mujeres no pueden vivir su vejez con plenitud?, ¿cuántas se sienten incompletas sin pareja?, ¿cuántas creen que tienen la misma capacidad que sus compañeros?, ¿cuántas viven con plenitud su sexualidad?, ¿cuántas se sienten cómodas con sus cuerpos?, ¿cuántas niñas son educadas en igualdad con sus hermanos? Cuando desaparezcan esas ‘sutilidades’ (enfatizo el encomillado), en todos los espacios posibles y podamos acceder a vidas dignas en un sentido amplio de la palabra, estaremos en una situación favorable. Yo deseo que desaparezca el feminismo, pero por falta de pertinencia y no por olvido cómodo.

Esto se agrava si hablamos de casos límite como mujeres en maquilas, campesinas, o transexuales que no acceden a un horizonte familiar de protección y afecto. Ni a estas mujeres asesinadas en este país o la innumerable cantidad de mujeres abusadas sexualmente o víctimas de acoso. Los casos drásticos exigen contundencia en el reconocimiento de la desigualdad actual entre varones y cuerpos feminizados. En ese caso la situación de la mujer actual, es alarmante.

CL: ¿Desde nuestro contexto podríamos pensar que hay un aumento de violencia o la violencia se ha vuelto más visible?

CM: Las dos cosas. Ha aumentado la violencia y también se ha visibilizado su aumento. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)⁵ en 2015 aseveró que el 47% de las mujeres mayores de 15 años han sido agredidas por su actual o última pareja. Entre las mujeres de 30-39 años, un 68% asegura haber enfrentado un episodio de abuso, llegando al 80% en los estados de Chihuahua y Estado de México. El porcentaje es similar en el rango que va de 15 a 19 años, el 65% de las chicas ha sufrido algún tipo maltrato físico, sexual o intimidación emocional. Los transfeminicidios van en aumento... Esto sin contar la falta de fe que podemos sentir respecto a estos números, nos queda la sensación de que las cifras son otras.

Es cierto que ahora es más visible, pero también es cierto que ahora *la guerra* tiene unas lógicas en donde la mujer y sus cuerpos tienen una función peculiar. Rita Laura Segato habla de una nueva forma en la guerra en América Latina que se caracteriza por no tener un fin externo, por no buscar el triunfo sino su mantenimiento. Se trata ahora de proyectos a largo plazo, sin derrotas ni victorias, donde los templos de los vencidos no serán destruidos para dar paso a los edificios de los vencedores. En nuestro continente hoy día cobran vidas guerras de tipo no convencional que dotan al espacio de una violencia constante al no ser disputas entre estados (aunque participen efectivos y corporaciones armadas, estatales y no estatales). Las nuevas guerras se dan en la informalidad, en el intersticio de la para-estatal-

⁵ Véase: Estadísticas a propósito del... Día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer. México: INEGI, 2015. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2015/violencia0.pdf>.

lidad o esto que es llamado por la autora una Segunda realidad, que apunta a ese proceso de mafialización de la política, efecto de las guerras del para-estado y guerras de los estados con algún vínculo para-estatal. En ese escenario, Segato analiza la realización entre estas nuevas guerras y la violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados; el ensañamiento con los cuerpos femeninos ha dejado de ser un efecto colateral en la guerra para volverse un fin estratégico en este nuevo escenario bélico. La autora nos brinda una hipótesis que parece más que sugerente: *lo que se espectaculariza aquí no son el antagonista, la facción sicaria enemiga, sino personas que se encuentran entre el fuego cruzado de la guerra sorda, informal, que se está librando.*⁶ Si la segunda realidad es un espacio que tiene poca operatividad en el terreno estatal, ésta autoridad informal, subterránea, tiene límites jurisdiccionales contundentes que supera con una violencia simbólica. En otras palabras, la segunda realidad tiene la violencia espectacular como única herramienta para visibilizar su alcance.

La violencia ha tomado otras dimensiones en los años recientes. No creo que sea peor, sólo distinta. Se articulan nuevos tipos de violencia y nuevas guerras donde México se está volviendo un laboratorio por estudiar.

CL: ¿Cuál es la posición del feminismo desde el campo intelectual?

CM: En general y en su historia el feminismo como corriente teórica ha sido una respuesta reflexiva a injusticias sociales. Ha consistido en todas aquellas preguntas que despierta el reconocimiento de que hombres y mujeres o cuerpos feminizados no somos iguales. Preguntas como ¿qué es una mujer?, ¿varones y mujeres somos iguales?, ¿hay que buscar el reconocimiento o hay que conservar la diferencia?, ¿cuál es el papel del trabajo doméstico y de los roles de género en la producción económica? Son preguntas que han sido nodales para el feminismo teórico y derivan de preguntas que diversas mujeres han tenido que hacerse a través de luchas concretas. Incluso las preguntas consideradas más abstractas derivan de inquietudes que se originaron en planos políticos y sociales.

Simone de Beauvoir es un buen ejemplo para comenzar. En gran medida su interés en *El segundo sexo* es abrir la pregunta. La historia de la humanidad tiene en común que la mujer ha sido descrita desde los ojos masculinos. Los hombres y sus múltiples teorías han determinado, han dado un sitio a lo que se comprenderá por *lo femenino*. A partir de esta cotidianidad, Beauvoir propone que las mujeres pueden acceder a pensar, a imaginar quiénes son, qué quieren de sí mismas, como se desprenderá de ahí “el que no se nace mujer, se llega a serlo”.⁷ En este ejemplo el feminismo repara en una historia falocéntrica que ya no quiere repetir más. ¿Cómo hacemos para cambiar las cosas, cambiar el orden de las cosas? La teoría feminista tiene de inicio ese interés crítico. En este caso particular es una apertura de mundo cuando sugiere: la mujer ha sido definida por otros que no son ella, *qué tal si nos preguntamos qué es una mujer y nos respondemos por nosotras mismas*.

⁶ Acerca de esto véase Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 24 y 57.

⁷ “No se nace mujer: se llega serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se califica como femenino”. Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. México: De Bolsillo, p. 207.

CL: ¿En México cuál es el futuro de los feminismos?

CM: Yo veo un futuro prometedor para el feminismo en México. Son dos razones principales las que tengo para pensar lo anterior:

1. Primero, el nivel de violencia que mencione antes, en la última década ha logrado consolidarse y representar niveles más complejos y crueles en contra de las mujeres. Lo cual ya se vuelve imposible de ocultar.
2. Los fenómenos que han tenido lugar el año pasado han activado una inconformidad colectiva que no se apaciguara fácilmente. Me refiero a las protestas colectivas que tuvieron lugar el 24 de abril,⁸ el 19 de octubre,⁹ el 25 de noviembre,¹⁰ y al *hashtag* '#MiPrimerAcoso'¹¹ en el que muchas mujeres escribieron sobre episodios de acoso vivido, diferentes actos de denuncia ante personajes explícitos. Todo esto ha movido los ánimos de manera muy apresurada y ha hecho que diversas mujeres se identifiquen con el feminismo y se asuman inconformes ante la violencia en sus múltiples formas. Creo que algo que se ha cambiado a nivel simbólico y social, y eso es el inicio de una sensibilidad amplia a las desigualdades de género. Esto continuará apareciendo, es un excelente momento para que las jóvenes generaciones de filosofía tomen en serio la teoría feminista y le dediquen tiempo de estudio. Estoy segura de que esto nos brindará herramientas para entender mejor el momento oscuro que nos está tocando vivir. Es momento de recuperar la palabra feminismo con toda la dignidad que ésta ha tenido.

⁸ 24 de abril de 2016, Movilización contra las violencias machistas llevada a cabo en 27 ciudades a lo largo del país. Visto en *Animal político*. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/04/vivasnosqueremos-estos-lo-que-debes-saber-si-vas-a-la-marcha-este-24-de-abril/>

⁹ Marcha convocada a raíz del ataque a Lucía Pérez, joven Argentina. Se logró respuesta empática por diversas organizaciones y al menos seis países. Disponible en: Bravo, Paula CNN Noticias, 17 de octubre de 2016 <http://cnnespanol.cnn.com/2016/10/17/convocan-multitudinaria-marcha-en-rechazo-a-feminicidio-que-estremeció-a-argentina/#0>.

¹⁰ En el marco del Día Internacional para la eliminación de todas las formas de violencia contra la mujeres se llevó a cabo una movilización con búsqueda a la erradicación de la violencia contra las mujeres, ‘Todas las mujeres contra todas las violencias’ fue su principal consigna. *Animal Político*, 24 de noviembre de 2016 Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/11/mujeres-marchas-violencia/>.

¹¹ El *Hashtag* #MiPrimerAcoso fue lanzado desde la cuenta en Twitter de (e)stereotipas y llegó a ser Trending Topic en menos de dos horas. Este ejercicio ya se había llevado a cabo en Brasil ‘Mi primer asedio’ de lo cual se revelaba que el acoso más de las veces es en lo íntimo del hogar y muy temprana edad. Ruiz, C. #MiPrimerAcoso: la historia detrás del Trending Topic. Vice. 24 Noviembre 2016. Disponible en: https://www.vice.com/es_mx/article/miprimeracoso-la-historia-detrás-del-trending-topic.

BIBLIOGRAFÍA

- Animal político, *Movilización contra las violencias machistas*, 24 de abril de 2016 <http://www.animalpolitico.com/2016/04/vivasnosqueremos-esto-es-lo-que-debes-saber-sivas-a-la-marcha-este-24-de-abril/>.
- Animal Político, *Lo que debes saber si quieres asistir a la marcha*, 24 de noviembre de 2016. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/11/mujeres-marchas-violencia>.
- Beauvoir, Simone. 2016. *El segundo sexo*. México: De Bolsillo.
- Bravo, Paula. CNN Noticias. *Marcha en rechazo a feminicidio que estremece a Argentina*, 17 de octubre de 2016 <http://cnnespanol.cnn.com/2016/10/17/convocan-multitudinaria-marcha-en-rechazo-a-feminicidio-que-estremece-a-argentina/#0>.
- Jabardo, Mercedes. (ed) *Feminismos negros*. Madrid: Traficantes de sueños.
- INEGI. *Estadísticas a propósito del... Día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer*. México, 2015. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2015/violencia0.pdf>
- Haraway, Donna. *Testigo_modesto@segundo_milenio*, Pau Pitarch (trad.) en *Lectora: Revista de mujeres y textualidad*, 10, 2004 Barcelona, pp. 13-36.
- Martínez, Cintia. Asumirse feminista, otro modo de salir del closet, en *Consideraciones*. 27 de mayo de 2016, disponible en: <http://www.revistaconsideraciones.com/2016/05/27/asumirse-feminista-modo-salir-del-closet/>.
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Vice. #MiPrimerAcoso: la historia detrás del Trending Topic. 24 de noviembre de 2016. Disponible en: https://www.vice.com/es_mx/article/miprimeracoso-la-historia-detrás-del-trending-topic

Blancas, madres y heterosexuales: Los constructos femeninos hegemónicos en los Congresos de México y Paraguay

SARAH PATRICIA CERNA VILLAGRA

1. PRECISIONES CONCEPTUALES EN TORNO A LA REPRESENTACIÓN SUSTANTIVA DE LAS MUJERES

La literatura especializada sobre el tema *Representación Sustantiva* señala que ésta hace referencia a lo que los representantes “hacen”, básicamente que los legisladoras y las legisladores realicen actuaciones en favor de los intereses y necesidades de sus representados/as, de manera a que actúen tal y como ellos lo harían.¹ Por su parte Pitkin² denomina a la *Representación Descriptiva* como “política de la presencia” a la representación formal y se refiere a la cantidad de personas y a las características que presentan tras ser electos por la ciudadanía, en tanto sean grupos con especificidades concretas, tales como: mujeres, pueblos originarios, otras minorías étnicas, minorías sexuales, entre otros, mientras que la Representación Sustantiva hace referencia a la inserción de temas específicos por parte de aquellos grupos con características particulares al interior de las agendas del Poder Legislativo. A esta dimensión de la representación, Martínez y Garrido³ la denominan “la política de la diferencia” para referirse al debate acerca de si el incremento de la presencia de mujeres en el Poder Legislativo ha implicado alguna diferencia y/o el aumento de legislaciones y políticas públicas en torno a los derechos de las mujeres y a la igualdad de género.⁴

Al respecto, Rodríguez Gustá y Madera⁵ apuntan que en la literatura sobre Género y Política existen dos conceptualizaciones distintas en torno a la Representación Sustantiva de las Mujeres, a saber: 1) como un proceso de articulación y *advocacy* en torno a temas e intereses de mujeres, y 2) como resultado concreto y tangible de un proceso cuyos resultados son leyes y políticas públicas para las mujeres.

Otras politólogas como Franceschet y Piscopo⁶ plantean que la Representación Sustantiva es el resultado de un proceso legislativo que culmina con el éxito de las diputadas para que las iniciativas en temas de género y sobre los derechos de las mujeres sean aprobadas en los congresos nacionales. En este sentido, para estas autoras, la Representación Sustantiva

¹ Lois, Marta y Alonso, Alba (Coords.) (2014). *Ciencia política con perspectiva de género*. Madrid: Ediciones Akal S.A, p. 72.

² Pitkin, Hanna (1985). *El concepto de representación política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985

³ Martínez y Garrido (2013: 408). Martínez, M.A. y Garrido, A. “Representación de Género y Calidad de la Democracia: la doble brecha en América Latina”. *Revista Debates*, V.7, N.1, (2013): 151-173.

⁴ *Ídem*.

⁵ Rodríguez Gustá, Ana Laura y Madera, Nancy (s/f) “Girando el enfoque de la representación sustantiva: la agenda legislativa y el campo organizacional en los derechos humanos de las mujeres en América Latina”. Avances de investigación. Grupo de Trabajo Nro. 11 “Género, desigualdad y ciudadanía”, p.2.

⁶ Franceschet, Susan y Piscopo, Jennifer (2008). “Gender Quota and Women’s Substantive Representation: Lesson from Argentina”. *Politics and Gender*, Vol. 4, Nro. 3, (2008), pp. 393-425.

guarda relación con la promoción de los intereses de las mujeres. En cambio, Celis⁷ sostiene que la representación política de las mujeres no implica exclusivamente introducir los intereses de las mujeres en la agenda política y legislativa, sino que además implica introducir perspectivas de las mujeres en los distintos temas de las agendas. Esta “huella” o perspectiva femenina muchas veces está marcada por las propias experiencias de vida de las mujeres y sus posiciones en las estructuras sociales, las cuales fueron históricamente marcadas por la discriminación y marginalización, como lo afirma Celis en este trabajo.

En este trabajo se concuerda con la idea de que Representación Sustantiva es un proceso político en el cual existen conflictos y es por ello, que se debe negociar constantemente, este proceso, además está lleno de prácticas de interpretaciones y responsabilidades entre los actores políticos que disputan poder en las negociaciones, tanto adentro como afuera del espacio legislativo.⁸

2. LOS APORTES DESDE LAS TEORÍAS DECOLONIALES AL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES

Karina Bidaseca⁹ en su texto *Mujeres blancas tratando de salvar a mujeres color café* sostiene que para comprender la subalternidad femenina se debe concebir que racismo y colonialidad constituyen las relaciones de género y que el feminismo “blanco” se inscribe en una narrativa imperialista cuando asume una “retórica salvacionista” de las mujeres de color café. Esta autora apunta que el feminismo “blanco” solo dirige su atención al combate al patriarcado como el único fin para acabar con la opresión sexista sin apuntar a otros problemas de la opresión de importantes sectores de la sociedad: el racismo y el clasismo. Es por ello que Bidaseca¹⁰ afirma que sexismo, racismo y explotación de clases constituyen sistemas interrelacionados de opresión que determinan la agencia femenina y brindan luces para comprender cómo funciona la “retórica salvacionista” del feminismo “blanco”.

El planteamiento de Bidaseca respecto al feminismo “blanco” y su “retórica salvacionista” cuestiona el hecho de hablar por las otras mujeres (las no blancas y/o las de color café) y con ello, silenciar o fagocitar sus voces y su propia representación discursiva y política. De esta autora se retoman los planteamientos en torno a la representación política de las mujeres como “el hablar en nombre o por las otras” del feminismo “blanco” en el ámbito legislativo. Además, se concuerda con la idea de esta autora respecto a que el eje articulador del feminismo actual es la posibilidad o imposibilidad de abordar las diferencias existentes entre las mujeres.¹¹

Por otra parte, en este trabajo se adoptan las propuestas teóricas de Rita Segato¹² en torno

⁷ Celis, Karen (2008). “Studying Women’s Substantive Representation in Legislatures: When Representative Acts, Contexts and Women’s interests become important”. *Representation*, Vol.44, Issue 2, (2008): 111-123.

⁸ Rodríguez Gustá, Ana Laura y Madera, Nancy (2014) “Dimensiones colectivas, relationales y supranacionales en la construcción de una agenda legislativa de los derechos humanos de las mujeres en América Latina”. En *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 23. Nro. 2. (2014), pp. 37-64.

⁹ Bidaseca, Karina (2011:62). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial”. *Andamios*, Vol. 18. Nro. 17 (2011). Pp. 61-89.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ *Ídem*.

¹² Segato, Rita Laura (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Polít-*

al rol del Estado en la construcción de identidades políticas a partir de las categorías de universalidad versus minorías o en la imposibilidad de pensar en categorías mixtas sino solo en la posibilidad de categorías binarias.

En este trabajo se busca abordar el análisis de la Representación Sustantiva de las Mujeres en el ámbito legislativo a partir de las ausencias y presencias en torno a los intereses de las mujeres en la legislación de género y en la presencia de ciertos grupos de mujeres en este espacio. En este sentido, busca aproximarse a la construcción de las identidades femeninas en este espacio. Para finalmente, analizar cómo las políticas de Representación Sustantiva de las Mujeres esconden las otras identidades no hegemónicas y la interseccionalidad que cruza a muchas mujeres tanto en México como en Paraguay y en el resto de América Latina.

3. LOS CONSTRUCTOS FEMENINOS HEGEMÓNICAS EN LOS CONGRESOS DE MÉXICO Y PARAGUAY: BLANCAS, HETEROSEXUALES Y MADRES

Para el desarrollo de esta investigación se han rastreado todas las iniciativas legislativas presentadas en las Cámaras de Diputados de los Congresos de México y Paraguay, en el primer caso en las legislaturas LVII (1997 a 2000) y LXII (2012 a 2015) y en el segundo caso desde 2003 hasta 2015. Las iniciativas que se analizan en este trabajo son todas aquellas consideradas sensibles al género, para ello, se toma la clasificación realizada por Rodríguez Gustá quien las define como aquellas iniciativas que se identifican con cuatro categorías de políticas sensibles al género en la literatura especializada, ellas son: 1) las políticas de acción afirmativa; 2) las políticas para las mujeres; 3) las políticas con perspectiva de género y; 4) las políticas de transversalización de género. En esta investigación se utiliza esta clasificación para estudiar todas las iniciativas legislativas presentadas por las legisladoras mexicanas y paraguayas cuyo contenido presente características relacionadas con la ampliación de los derechos para las mujeres, con perspectiva y/o transversalización de género y se constituyan en acciones afirmativas para ellas.

En el Cuadro 1 se presenta un resumen de las iniciativas sensibles al género presentadas en la Cámara de Diputados de Paraguay desde el año 2003 hasta el año 2015, lo cual abarca un total de dos legislaturas (2003-2008 y 2008-2013) más la mitad de la tercera (2013-2018). Como se puede observar en los hallazgos de esta investigación, la mayoría de las iniciativas guardan relación con propuestas legislativas para las mujeres, en su rol más tradicional como el de madre y ama de casa. Así también se encuentran otras iniciativas de acción afirmativa en torno a la participación política de las mujeres y otras propuestas legislativas con perspectiva de género como aquellas que abordan la trata de personas y la prevención de la violencia de género en el ámbito educativo. Solo una iniciativa echa luz sobre la situación de mujeres en estado de gravidez cruzadas por la situación de pobreza, el resto no aborda la interseccionalidad ni la diversidad identitaria de las mujeres como grupo social.

CUADRO 1: PROPUESTAS LEGISLATIVAS SENSIBLES AL GÉNERO EN LAS LEGISLATURAS (2003-2008, 2008-2013, 2013-2015) EN PARAGUAY

tica de la Identidad. Argentina: Prometeo Libros.

	Legislatura	Partidos	Presentadas	No aprobadas	Aprobadas	En estudio
1	2003-2008	ANR	Régimen de Pensión Mensual para las Amas de Casa	X		
2	2003-2008	Independiente	Jubilación de Amas de Casa	X		
3	2008-2013	PLRA-ANR-PPQ-UNACE-MPT	Integral contra la Trata de Personas		X	
4	2008-2013	ANR-PLRA-PPQ-PDP-UNACE-MPT	Integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres basada en asimetrías de género			X
5	2008-2013	UNACE	Procedimientos para el registro de nacimientos de niñas y niños, nacidos fuera del vínculo matrimonial, cuyas madres aun no hayan adquirido la capacidad para contraer matrimonio	X		
6	2008-2013	UNACE- PPQ-	Instalación de espacios de atención infantil y lactancia en instituciones públicas y privadas			X
7	2008-2013	UNACE	Protección a las estudiantes en estado de gravidez y maternidad		X	
8	2008-2013	ANR - PPQ - PDP - PLRA - MPT	Reglamenta la situación de alumna en estado de gravidez en los institutos de formación de las Fuerzas Públicas	X		
9	2008-2013	UNACE	Licencia a Trabajadoras para exámenes de PAP y Mamografía		X	
10	2008-2013	UNACE	Pensión especial a las mujeres grávidas en situación de pobreza	X		
11	2008-2013	UNACE	Modifica artículos de la Ley 1600/2000 contra la violencia doméstica			X

12	2008-2013	ANR-PLRA	Modifica y amplia artículos de la Ley 1160/97 del Código Penal sobre Acoso Sexual			X
13	2008-2013	UNACE-ANR	Prevención y sensibilización de la violencia de género en el ámbito educativo	X		
14	2013-2015	Avanza- ANR-PLRA - FG - PPQ-PEN-	Licencia por Reposo de Maternidad en Cargos Electivos		X	
15	2013-2015	Avanza- FG-PLRA-ANR-	Protección Integral a las Mujeres, contra toda forma de violencia			X
16	2013-2015	P L R A - PPQ-UNACE	Promoción, Protección y Apoyo a la Lactancia Materna			X
17	2013-2015	PEN	Incentivos a la participación política de la mujer paraguaya			X
18	2013-2015	PEN- PLRA	Declaración de Interés de la Campaña Mas Candidatas Mejor Democracia para promover la participación política de las mujeres		X	
19	2013-2015	A V A N - ZA-PLRA	Declaración de Interés de la Campaña Por Ellas para difundir el Proyecto de Ley de Protección Integral de la Mujer		X	

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Portal de la H. Cámara de Diputados de Paraguay

Respecto a la evidencia empírica encontrada en el caso paraguayo, es importante señalar que todas las iniciativas sensibles al género abordan una identidad hegemónica de las mujeres como blancas, heterosexuales y madres de familia, solo una iniciativa se encarga de evidenciar la interseccionalidad que cruza a mujeres en situación de pobreza que se encuentran embarazadas. Ninguna de las iniciativas aborda otras identidades como las mujeres indígenas, afrodescendientes, guaraní-parlantes, con identidades sexuales u orientación sexual no hegemónicas. Esta construcción de la “identidad femenina” tiene mucho sentido si pensamos también en la conformación de las legislaturas paraguayas, mayoritariamente constituidas por hombres, casados, de clase media o alta, mestiza e hispano-parlante, así como por mujeres que constituyen la minoría del congreso pero que comparten las mismas

características socio-demográficas y los mismos intereses que sus pares diputados.

A continuación, se presentan los hallazgos encontrados para el caso mexicano, en el cual solo se abordan dos legislaturas, la primera que inicia en 1997 y termina en 2000, se seleccionan estos casos porque la primera legislatura constituye es la que inaugura las cuotas de género en México y, la segunda se aborda porque es la última legislatura con cuotas antes de la implementación de la norma de paridad (50/50) para ambas cámaras legislativas.

En el Cuadro 2 se observa que las escasas propuestas legislativas sensibles al género presentadas en la LVII Legislatura se caracterizan por su perspectiva pro- igualdad de género. Todas las iniciativas fueron aprobadas en esa legislatura y el enfoque de la igualdad de género es la tendencia en todas ellas sin caracterizarse por ser propuestas de políticas públicas para mujeres, lo cual no permite abordar la definición de roles ni identidades femeninas o de género implícitas en las iniciativas.

CUADRO 2: PROPUESTAS LEGISLATIVAS SENSIBLES AL GÉNERO EN LA LVII LEGISLATURA (1997- 2000) EN MÉXICO

	Partidos	Iniciativas Presentadas	No Aprobadas	Aprobadas
1	TODOS	Reforma, adiciona y deroga diversas disposiciones del Código Civil para el DF en materia de fuero común y para toda la República en materia de fuero federal; en materia de violencia intrafamiliar		X
2	PRD	Reforma y adiciona a diversas disposiciones de la Ley Orgánica del Congreso, en materia de conducción y participación de las mujeres en el Congreso de la Unión		X
3	PRI	Reforma y adiciona a la Ley Orgánica del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos. (Para crear en la Cámara de Diputados una Comisión de Equidad y Género		X
4	PRD	Ley que Crea el Instituto para la Igualdad de Oportunidades, la Equidad y la Paridad entre Mujeres y Hombres		X

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Portal de la Cámara de Diputados de México

Por otra parte, en el Cuadro 3 el primer dato que resalta es el aumento del número de iniciativas sensibles al género con temáticas y propuestas diversas. Desde propuestas de reformas legislativas para promover la igualdad de género, especialmente en el ámbito político, así como iniciativas con perspectiva de género para abordar la violencia de género, proteger los derechos relacionados con la maternidad, también se presentan propuestas de políticas públicas para sectores específicos dentro del colectivo de las mujeres y otras de transversalización de género, no obstante, en esta legislatura no existe ninguna iniciativa respecto a la diversidad sexual.

CUADRO 3: PROPUESTAS LEGISLATIVAS SENSIBLES AL GÉNERO EN LA LXII LEGISLATURA EN MÉXICO

	Partidos	Presentadas	No Aprobadas	Aprobadas
1	PRD	Modificar el nombre de la Comisión de Equidad y Género por el de Comisión de Igualdad de Género		X
2	PANAL	Reforma y adiciona diversas disposiciones de las leyes General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres; General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia		X
3	PVEM	Reforma artículos de la Ley del Seguro Social y de la Ley Federal del Trabajo, con el propósito de salvaguardar los derechos laborales de las mujeres trabajadoras embarazadas	X	
4	PVEM	Reforma el artículo 219 del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, en materia de equidad de género.	X	
5	MC	Reforma el artículo 43 de la Ley Orgánica del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de equidad de género.	X	
6	PRI	Reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley para el Desarrollo de la Competitividad de la Micro, Pequeña y Mediana Empresa, para incluir la perspectiva de género		X
7	PAN	Reforma y adiciona diversas disposiciones de las Leyes Generales de Salud, y de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, para incluir como una actividad básica de asistencia social, la protección física, mental y social de las mujeres en situación de maltrato, abandono y explotación	X	

8	PAN	Reforma el artículo 219 del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, en materia de cuotas de género	X	
9	PRI	Reforma artículo de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, con el fin de integrar a la Secretaría de la Reforma Agraria al Sistema Nacional para prevenir, atender, sancionar y erradicar la Violencia contra las Mujeres, y darle facultades para intervenir en conflictos agrarios suscitados a partir de la violencia ejercida hacia la mujer del campo	X	
10	PANAL	Reforma artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para que los partidos políticos promuevan y garanticen la paridad de género en todos los cargos de elección popular	X	
11	PANAL	Reforma artículos de la Ley General de Salud, para que las instituciones públicas de seguridad social atiendan obligatoriamente a toda mujer embarazada y que por su estado grave de salud se encuentre en riesgo su vida.	X	
11	MC	Reforma el artículo 4o. de la Ley de Asistencia Social, con intención de que sean sujetos de asistencia social preferente las mujeres en situación de violencia emocional, psicológica, económica, física, sexual o abandono.	X	
12	PVEM	Reforma artículos de la Ley General de Educación, para que el embarazo y la maternidad no constituyan un impedimento para cursar la educación básica y se sancione a quienes se nieguen a proporcionarla	X	

13	MC	Reforma artículos del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, en materia de cuotas de género	X	
14	PAN	Reforma artículos para el Desarrollo de la Competitividad de la Micro, Pequeña y Mediana Empresa, en materia de fomento a la participación económica de las mujeres.		X
15	MC	Reforma artículo 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de licencias de paternidad	X	
16	MC	Reforma el artículo 5o. de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, para modificar el término de violencia contra las mujeres.	X	
17	MC	Reforma el artículo 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para que los trabajadores varones cuenten con el beneficio del servicio de guarderías.	X	
18	PAN	Reforma artículo de la Ley General de Salud, con el propósito de reducir el número de abortos por embarazos no deseados, al mismo tiempo de brindar a la madre la posibilidad de que con el transcurso del tiempo pueda cambiar de opinión sobre quedarse con su recién nacido.	X	
19	PANAL	Adiciona un párrafo al artículo 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para promover la igualdad de oportunidades y la paridad de género en la vida política de los estados de la Unión	X	
20	MC	Reforma los artículos 15, 59, 116 y 118 de la Ley de Desarrollo Rural Sustentable, en apoyo al desarrollo de las mujeres rurales	X	

21	MC	Reforma la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres.		X
22	MC	Reforma la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, para erradicar por completo la práctica de ciertas empresas de exigir a sus trabajadoras pruebas de embarazo como condición para el ingreso o para la permanencia en el empleo		X
23	PAN	Que reforma el artículo 28 de la Ley Federal de los Trabajadores al Servicio del Estado, Reglamentaria del Apartado B del Artículo 123 Constitucional, en materia de permiso de paternidad		X
24	PRI	Reforma la Ley Agraria, para reconocer la condición de igualdad de la mujer respecto al hombre en la posesión de la tierra, así como sus derechos a la herencia		X
25	PAN	Reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley que establece las Normas Mínimas sobre Readaptación Social de Sentenciados, en materia de convivencia entre las madres reclusas y sus hijos		
26	MC	Reforma la Constitución Política para establecer como requisito de validez de la elección efectuada bajo el régimen de usos y costumbres, la participación paritaria hombre-mujer, en los procesos de renovación de las autoridades municipales	X	
27	PRI	Adiciona un artículo a la Ley Agraria, en materia de desarrollo rural de la mujer		X

28	PAN	Reforma disposiciones de las Leyes General de Salud, del Seguro Social, y del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, a fin de dar paso a la universalidad en la atención de las urgencias obstétricas y la garantía de portabilidad respecto a mujeres en condiciones de pobreza o provenientes de zonas de alta marginación		X
29	PRI	Reforma del artículo de la Constitución Política para establecer como derecho constitucional el seguro de vida para madres de familia.	X	
30		Reforma artículos de la Ley General de Salud, a fin de dar cobertura amplia y suficiente, en cuanto los servicios de salud a las mujeres embarazadas, y cuyo estado de salud sea riesgoso para que sean oportunamente atendidas.	X	

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Portal de la Cámara de Diputados de México

Las iniciativas legislativas presentadas en la LXII Legislatura nos muestran también los avances en temas de equidad e igualdad de género que se han dado en México en los últimos 20 años, no obstante, la otra cara de la moneda son las ausencias que nos manifiestan. Como en el caso anterior, en las legislaturas estudiadas para el caso mexicano resalta el hecho de que en todas las iniciativas presentadas no se abordan propuestas de política pública para mujeres de orientaciones ni identidades sexuales no hegemónicas o para mujeres pertenecientes a minorías étnicas o para aquellas que son cruzadas por la interseccionalidad entre género, pertenencia étnica y clase social, por ejemplo: mujeres indígenas en situación de extrema pobreza.

4. CONCLUSIONES FINALES

No forma parte de los objetivos de este trabajo buscar los factores explicativos que permitan comprender la construcción de una identidad femenina única que responde a características como mujer blanca, heterosexual y madre, sino más bien, mostrar las presencias y ausencias de identidades en torno al género en el ámbito legislativo de dos países, México y Paraguay.

Algunas de las explicaciones en torno a las ausencias de identidades femeninas o de género no hegemónicas pueden encontrarse también en la representación descriptiva de los congresos, quiénes los conforman y qué intereses defienden, pero además también la literatura decolonial nos brinda luces al respecto, cuando plantea que las imposibilidades de “hablar”

o “representarse” de las identidades subalternas en un sistema colonial como los que todavía permanecen vigentes en sociedades como la mexicana o la paraguaya. En este sentido, los aportes teóricos de Bidaseca y Segato permiten comprender que la representación política de las mujeres se realiza a partir de la “retórica salvacionista de las blancas” con respecto a sus congéneres pero no con respecto a otras mujeres de color café en ambos países y que por otro lado, las identidades políticas de las mujeres todavía son estáticas, hegemónicas y coloniales.

Finalmente, más allá de la identidad política de las mujeres mexicanas y paraguayas como mujeres blancas, heterosexuales y madres con necesidades insoslayables que abordar, es importante señalar que todavía hay muchos temas que quedan pendientes en las agendas legislativas y en la construcción de identidades políticas en ambos países y es aquí donde las teorías decoloniales tienen mucho que aportar al debate, la reflexión y a la construcción de políticas públicas que permitan abarcar todo el espectro de identidades políticas, sociales y culturales en ambos países.

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial”. *Andamios*, Vol. 18. Nro. 17 (2011), pp: 61-89.
- Celis, Karen (2008). “Studying Women’s Substantive Representation in Legislatures: When Representative Acts, Contexts and Women’s interests become important”. *Representation*, Vol.44, Issue 2, (2008), 111-123.
- Franceschet, Susan y Piscopo, Jennifer (2008). “Gender Quota and Women’s Substantive Representation: Lesson from Argentina”. *Politics and Gender*, Vol. 4, Nro. 3, (2008), pp. 393-425.
- Lois, Marta y Alonso, Alba (Coords.) (2014). *Ciencia política con perspectiva de género*. Madrid: Ediciones Akal.
- Martínez y Garrido (2013). Martínez, M.A. y Garrido, A. “Representación de Género y Calidad de la Democracia: la doble brecha en América Latina”. *Revista Debates*, V. 7, N. 1, (2013).
- Pitkin, Hanna (1985). *El concepto de representación política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- Rodríguez Gustá, Ana Laura y Madera, Nancy (2014) “Dimensiones colectivas, relaciones y supranacionales en la construcción de una agenda legislativa de los derechos humanos de las mujeres en América Latina”. En *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 23. Nro. 2. (2014), pp. 37-64.
-
- (s/f) “Girando el enfoque de la representación sustantiva: la agenda legislativa y el campo organizacional en los derechos humanos de las mujeres en América Latina”. Avances de investigación. Grupo de Trabajo Nro. 11, “Género, desigualdad y ciudadanía”. Segato, Rita Laura (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*. Argentina: Prometeo Libros.

La filosofía como técnica de sí: Los *hypomnémata* y las redes sociales

ROQUE FARRÁN

En primer lugar, quisiera problematizar el sintagma “filosofía de la técnica” para acentuar algo que normalmente se olvida, y es que la filosofía puede ser considerada en sí misma una técnica; y nada menos que una técnica o tecnología de aquello en esencia más inasible: nosotros mismos. En la veta abierta por la indagación foucaulteana, trataré entonces de indagar ciertas “técnicas de sí” antiguas y asumir, al mismo tiempo, el *ethos* moderno consistente en interrogar quiénes somos al presente. Como dice Foucault en una conferencia que dio en la Universidad de Vermont, titulada *Tecnología política de los individuos*, en clara sintonía con su clásico texto *¿Qué es la Ilustración?*:

Una pregunta surgida a fines del siglo XVIII define el marco general de lo que llamo “técnicas de sí”. Esa pregunta se ha convertido en uno de los polos de la filosofía moderna, y contrasta a las claras con las preguntas filosóficas calificadas de tradicionales: ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué pasa con la verdad?, ¿qué pasa con el conocimiento?, ¿cómo es posible el saber?, y así sucesivamente. En mi opinión, la pregunta que aparece a fines del siglo XVIII es la siguiente: ¿qué somos en este tiempo que es el nuestro? Encontraremos la formulación de esta pregunta en un texto de Kant. No es que haya que dejar de lado las preguntas anteriores en cuanto a la verdad o el conocimiento, etc. Al contrario, ellas constituyen un campo de análisis tan sólido como consistente al que yo daría de buena gana el nombre de “ontología formal de la verdad”. Pero creo que la actividad filosófica concibió un nuevo polo, y que ese polo se caracteriza por la pregunta, permanente y perpetuamente renovada: “¿qué somos hoy?”¹

En segundo lugar, quisiera atenerme a la indagación foucaulteana de las prácticas de sí en lo que refiere a la filosofía misma y no, por ejemplo, en relación a la tradición cristiana, otras prácticas o incluso otras culturas; y en particular quiero concentrarme en el papel de la escritura como técnica de sí: ejemplarmente los *hipomnémata*, a fin de postular una hipótesis que radicaliza la función arcaica de estos dispositivos escriturales al vislumbrar, como posibilidad de uso, una funciónanáloga en los dispositivos ultramodernos de comunicación; me refiero a las redes sociales y singularmente a Facebook. Efectuaré la aproximación a partir del uso singular que se le puede dar a estos dispositivos, comenzando por una valoración retrospectiva que hace Foucault de los *hypomnémata*, puntualmente cuando expresa: “Esta nueva tecnología fue tan revolucionaria como la irrupción de la computadora en la vida privada”.²

¹ Michel Foucault, «Tecnología política de los individuos», *La inquietud por la verdad* (2013), Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 73.

² *Ibid.*, p. 74.

Cabe preguntarse si no sucede acaso, como dice Badiou, que lo más novedoso (un acontecimiento histórico) conecte con lo más arcaico (una verdad transtemporal) y reactualice así la eterna pregunta acerca de *¿quiénes somos?* poniendo en cuestión, cada vez, las respuestas sedimentadas en el fango de la historia. Quizás todo nuevo dispositivo tecnológico permita reactualizar esta vieja pregunta y también ensayar, en el acto, un esbozo parcial, precario y, en última instancia, fallido de respuesta (habría que reconsiderar, luego de Althusser, que no es tanto que *la hora de la última instancia nunca suene*, sino que cuando lo hace suena a fallido, lapsus o *Witz*). Pues de aquello que *hemos sido* (pasado), o incluso *seremos* (futuro), podemos proyectar algunas imágenes aproximadas, pero de lo que somos al presente, de lo que *estamos siendo* al momento mismo de lanzar esta pregunta, difícil es —si no lógica y prácticamente imposible— responder con una imagen estática; necesitamos por eso mismo un dispositivo y una práctica concreta que nos permitan tomar cuerpo, materializarnos en acto y desplazarnos, aunque más no sea a través de un mínimo gesto de escritura. Es en este punto, en extremo sutil y delicado, que la escritura resulta crucial; la escritura no tanto entonces como dispositivo *hypomnésico* (tal es el acento que le da Stiegler en *Para una nueva crítica de la economía política*), sino como procedimiento riguroso de subjetivación.

En este sentido, el desplazamiento más amplio del que participa en modesta medida esta exposición, es un desplazamiento que vengo realizando desde el pensamiento de Badiou al de Foucault, tomando como punto nodal la cuestión del sujeto. Porque sostengo que si bien Badiou ha permitido pensar la constitución del sujeto con extremo rigor conceptual, también es cierto que algunas de sus limitaciones detectadas al presente, en la coyuntura, pasan por desvalorizar demasiado rápido las producciones, prácticas y posibilidades de nuestro tiempo; y, de manera correlativa, por una idealización excesiva de los procesos genéricos de pensamiento, que no habilita la preparación o incorporación múltiple y variada de los individuos concretos al sujeto en cuestión (científico, artístico, político o amoroso). Por ejemplo, en la cita que sigue, Badiou se posiciona contra todo retorno nostálgico a vínculos comunales pre-técnicos, posición marxista a la que me adhiero, pero que considero necesario modular a partir de Foucault y las “técnicas de sí”, al menos en cuanto a su exigencia desmedida. Escribe Badiou:

Si tuviera que decir algo sobre la técnica, cuya relación con las exigencias contemporáneas de la filosofía es bastante pobre, sería más bien lamentar que sea aún tan mediocre, tan tímida. ¡Tantos instrumentos útiles faltan, o existen sólo en versiones torpes e incómodas! Tanta aventuras importantes se estancan, o vienen del “la vida es demasiado lenta”, por ejemplo la exploración de los planetas, la energía por fusión termonuclear, el ingenio volador para todos, las imágenes en relieve en el espacio... Sí, hay que decir: “¡Señores técnicos, todavía otro esfuerzo si realmente quieren el reino planetario de la técnica!” Una escasez técnica, una técnica aún muy zafia, tal es la verdadera situación: el reinado del capital frena y simplifica la técnica, cuyas virtualidades son infinitas.³

³ Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía* (2007), Nueva Visión, Buenos Aires, p. 32.

A continuación de esta crítica a la limitación de la técnica que impone el capital, Badiou hace una valoración de la ciencia en tanto pensamiento genérico de verdad que también comparto, pero a la cual considero conviene matizar y circunscribir mejor a partir de una concepción del sujeto vinculada a prácticas más accesibles y cotidianas. Me refiero, claro, a las “prácticas de sí” que indaga Foucault y que remiten a técnicas concretas en la preparación del sujeto para acceder a la verdad; con Badiou añadiremos, por supuesto: a cualquier verdad *en tanto procedimiento genérico abierto e infinito* (científico, político, artístico, amoroso).

Los lugares donde Foucault expone más ampliamente estas técnicas de sí, son *La hermenéutica del sujeto* (Curso del Collège de France de 1981-1982) y *La inquietud de sí* (III tomo de la *Historia de la sexualidad*). Entre dichas prácticas me interesa indagar la escritura de sí y, en particular, los cuadernos de notas o *hypomnémata*. Pues justamente, a partir de la descripción que da Foucault de los *hypomnémata*, es posible pensar un uso de Facebook próximo al que se le daba en la antigüedad a aquellos registros primitivos de escritura:

En sentido técnico, los *hypomnemata* podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernillos individuales que servían de libretas de apuntes. Su uso como libros de vida y guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente entre todo un público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para la relectura y la meditación ulterior. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos, en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchar contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreo, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia).⁴

Mi hipótesis es que Facebook, puntualmente escribir en lo que se llama el “muro” anécdotas, citas, aforismos, reflexiones, etc., en fin, reunir escritos fragmentarios de diversa índole y procedencia para su posterior relectura, meditación y recolección en otros escritos más sistemáticos, puede resultar por ende algo distinto a una mera muestra narcisista de imágenes de un yo plenamente constituido que no se problematiza a sí mismo (imágenes habitualmente ligadas al consumo); puede ser, al contrario, un modo de constituirse como *sujeto de un discurso verdadero*, en una práctica de escritura que se coloca en un registro intermedio (interfaz) entre lo público y lo privado; tal era el caso de los antiguos *hypomnémata*.

En ese sentido, el hecho de que entre las numerosas y variadas técnicas de sí la escritura fragmentaria llegase en determinado momento de la historia a constituir una pieza clave del “arte de vivir” y que, a diferencia de los diarios personales u otro tipo de registros, estuviese dirigida tanto *para uno mismo como para los otros*, resulta bastante significativo:

Ninguna técnica, ningún talento profesional, pueden adquirirse sin prá-

⁴ Foucault, *op. cit.*, p. 215.

tica; y tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *techne tou biou*, sin una *askesis* que debe considerarse como un aprendizaje de sí por sí mismo: este era uno de los principios tradicionales al que todas las escuelas filosóficas atribuyeron durante largo tiempo una gran importancia. Entre todas las formas que asumía ese aprendizaje (y que incluía las abstinencias, las memorizaciones, los exámenes de conciencia, las meditaciones, el silencio y la escucha de los otros), parece ser que la escritura —el hecho de escribir para uno mismo y los otros— llegó a tener un papel importante de manera bastante tardía.⁵

Entonces, si bien la hipótesis sobre la conexión entre el uso de Facebook y los hypomnémata ha de verificarse en las posibilidades o no de sostener consecuentemente semejante uso, la apuesta filosófica que ataña a la función constitutiva de la escritura (cualquiera sea el soporte que tome) es irreductible. El uso materialista de este medio social abre la posibilidad de poner en tensión la imagen y el modo comunicativo que se sostiene habitualmente con propios y extraños; no es cuestión de generar un *espacio de confort*, como dice Bauman, o una plataforma de autopromoción personal, ni siquiera de informarse generalmente sobre todo, sino de ensayar modos de escritura singulares que nos permitan constituir un *sí mismo* forzando el entendimiento de los otros y, por rebote, el propio; lo que genera cualquier verdad, singular-común, en el mismo acto de enunciación y apropiación que implica.

Por otra parte, hay que remarcar que la función de estos escritos va en sentido inverso a la revelación de lo no dicho, el desocultamiento o la mera expresión de sí, pues se trata en verdad de “reunir lo ya dicho, lo que podía escucharse o leerse, con una intención que no es otra que la constitución de uno mismo”⁶. Lo cual señala el sentido más amplio de cómo concibe Foucault las prácticas de sí, donde resulta clave la cuestión de la verdad y cómo se modifica el *ser del sujeto*. En relación a otras prácticas, como por ejemplo el examen de sí y la confesión, dice:

En la medida en que seguimos las prácticas de sí y la confesión en la filosofía helenística y romana, el sí mismo, como habrán advertido, no es algo que deba descubrirse o descifrarse como un texto muy oscuro. Advertirán que la tarea no es sacar a la luz lo que sería la parte más oscura de nosotros mismos. El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse, constituirse por la fuerza de la verdad.⁷

En línea con esta concepción del sujeto, el objetivo coherente de los hypomnémata es el siguiente: “hacer del recuerdo de un logos fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible”.⁸ Acto seguido, Foucault agrega algo que permite poner en contexto las

⁵ *Ídem*.

⁶ *Ibid.*, p. 216.

⁷ Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), Siglo XXI, Buenos Aires, p. 56.

⁸ Foucault, *La inquietud por la verdad...*, p. 216.

diversas escrituras del yo que se practican en la actualidad: “Me parece que no se podría comprender nada de toda esta llamada literatura “del yo” —diarios íntimos, relatos de sí mismo, etc.— si no se la resitúa en el marco general y muy rico de las prácticas de sí. La gente escribe sobre sí misma desde hace dos mil años, pero naturalmente no lo hace de la misma manera”.⁹ Por ende, lo que hay que poner a prueba a través del uso singular de Facebook es si se puede escribir de manera tal que no se trate simplemente de expresarse o de hacer catarsis (el “me gusta” o “no me gusta”), sino de trabajar el sí mismo a través de fragmentos de escritura que al exponerlos, reunirlos y compartirlos con algunos otros, impliquen la producción de un estilo y una estética de la existencia.

Sobre los límites de estas posibilidades conviene tener presente la siguiente distinción. Foucault en su discusión con Habermas, proponía distinguir varios tipos de tecnologías: tecnologías de producción de objetos, tecnologías de producción de signos, tecnologías de dominación y, finalmente, tecnologías de sí. Si bien, estas tecnologías se encuentran muchas veces yuxtapuestas e imbricadas entre sí, sus modos de funcionamiento y posibilidades de reproducción o cambio, responden a procesos que tienen autonomía relativa, cierta especificidad. Es decir, no hay subordinación o condicionamiento absoluto de unas tecnologías sobre otras. Por eso, hay una cualidad de las técnicas de sí que habría que tener en cuenta a la hora de compararlas con cualquier otra tecnología: “La técnicas de sí no requieren el mismo aparato material que la producción de objetos, por lo cual a menudo son técnicas invisibles”.¹⁰ De allí, también, la dificultad de verificar los cambios paradigmáticos en sus usos y posibilidades innovadoras.

Desde esta visión amplia y compleja de las prácticas de sí, se puede confrontar lo que dice Stiegler en *Para una nueva crítica de la economía política* respecto a que las redes sociales, especialmente Facebook, sean siempre y únicamente dispositivos desindividuantes, cognitivamente proletarizantes y destructivos de la energía libidinal; se puede mostrar que hay o puede haber otro *uso* del medio, otros modos que habiliten la formación de circuitos largos de individuación. Si bien Stiegler plantea la cuestión derridiana del *pharmakon* (veneno/remedio) para pensar la doble valencia de los registros *hypomnésicos*, que pueden derivar en la proletarización cognitiva o bien ampliar los procesos de individuación, en relación a Facebook termina acentuando más bien el aspecto negativo, alienante y destructivo de las redes.¹¹ Foucault, por su parte, desplazaba la lectura derrideana del *Fedro* al remarcar que la cuestión de la oralidad o la escritura, lo externo o lo interno, era secundaria respecto al acceso a la verdad, es decir: “si el discurso sostenido daba o no acceso a la verdad y si eso comprometía una transformación del ser del sujeto”.¹² A mi modo de ver, a la perspectiva económico-política y tecnológica de Stiegler le falta enfatizar más la dimensión subjetiva en término foucaulteanos: las *técnicas de sí*. No puede haber crítica de la economía política que no contemple la instancia subjetiva y sus modos de constitución a través de múltiples prácticas. Además, como mencionaba al principio, en Foucault ello comprende una reevaluación del *ethos* filosófico moderno como *ontología histórica de nosotros mismos*. No se trata simplemente de

⁹ *Ibid.*, pp. 219-220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹¹ Bernard Stiegler, *Para una nueva crítica de la economía política* (2015), Capital Intelectual, Buenos Aires, pp. 57-58.

¹² Foucault, *La inquietud por la verdad...*, p. 148.

que la filosofía recupere para sí los análisis económico-políticos, como quiere Stiegler, sino que pueda dar cuenta de la economía irreductible que nos habilita pensar en simultaneidad los procesos de constitución subjetiva en los tres dominios o conjuntos prácticos señalados: saber, poder, cuidado.

Resulta difícil darse cuenta hasta qué punto el aborrecimiento del yo, de la propia persona y/o del sujeto (cualquiera sea el término que indique cierta *ipseidad*), proviene más de nuestra pesada herencia cristiana que de las apresuradas recepciones pseudo-orientales en las que se solazan los detractores contemporáneos de toda identidad (bajo la consigna maximalista de renuncia al *ego*); lo cual se hace notable en el estudio del último Foucault. Allí, como sucede con cualquier autor que opera material y críticamente sobre el pensamiento, todo se invierte y lo que se creía tener asegurado (a lo que se debía renunciar, destruir, destituir): el yo, la identidad, la relación con uno mismo, resulta extrañado, desnaturalizado, movilizado y desestabilizado de modo tal que es, en definitiva, lo que se impone pensar y constituir. La reflexividad, la relación de sí consigo, no es para nada evidente, ni primaria, ni está garantizada; quizás el engaño proviene de aquel primitivo reflejo imaginario (especular) en el que nos hemos precipitado y habituado tempranamente a reconocernos. Pero el espejo no es el único, ni siquiera el modo más fidedigno —se sabe— de acceder a nosotros mismos. La pulsión, por ejemplo, también es reflexiva. La escritura, las prácticas de sí, configuran modos de reflexividad que no se estañan en la sola imagen.

En *La hermenéutica del sujeto*, clase del 3 de marzo de 1982 (segunda hora), Foucault justamente analiza el papel de los *hypomnémata* en relación a las prácticas de sí y lo vincula con la cuestión de la *parresia*, el decir veraz por parte del maestro. Lo que se escribe no es cualquier cosa, cualquier ocurrencia, lo que se escribe tiene un valor práctico de verdad: compromete, implica, interpela y constituye al sujeto. Y en su texto *La escritura de sí* también aclara cómo se vincula esta práctica con la verdad: “La escritura como elemento del entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”¹³ De alguna manera, se podría decir que el ejercicio de escritura y la exposición de pensamientos constituyen una suerte de asimilación e incorporación física de la verdad, cual sea. Sobre esto hará especial hincapié Foucault en su caracterización de los *hypomnémata*.

Contrariamente a lo que sugiere la primera definición de índole descriptiva, que transcribí al principio, los *hypomnémata* no son una simple ayuda-memoria sino que implican, en la constitución de sí, la disposición para la acción:

Estos *hypomnémata* no se deberían considerar como un simple apoyo para la memoria, que se podrían consultar de vez en cuando, si se presentara la ocasión. No están destinados a suplantar eventualmente el recuerdo que flaquea. Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*. “A mano”, por tanto, y no simplemente en el sentido de que cabría recordár-

¹³ Foucault, «La escritura de sí», *Estética, ética y hermenéutica* (2010), Obras esenciales, Paidós, Barcelona, p. 939.

selos a la conciencia, sino en el de que se deben poder utilizar, tan pronto como sea preciso, en la acción.¹⁴

Por eso no son escritos para tener guardados en el armario, dice Foucault, sino que son expuestos para el uso común ante las contingencias de la vida (duelos, infortunios, malestares, etc.). En ese sentido, tampoco son diarios íntimos, el movimiento que permiten efectuar no es de exteriorización, sino de constitución del sujeto en la reunión, exposición, meditación y asimilación de esos escritos:

Sin embargo, por muy personales que sean, estos *hypomnémata* no deben ser considerados como diarios íntimos, o como esos relatos de experiencia espiritual (tentaciones, luchas, caídas y victorias) que encontraremos en la literatura cristiana ulterior. No constituyen un “relato de sí mismo”, no tienen como objetivo hacer surgir a la luz del día los *arcana conscientiae* cuya confesión —oral o escrita— tiene valor purificador. El movimiento que pretenden efectuar es inverso a éste: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí.¹⁵

Por último, antes de pasar a describir las características puntuales de los *hypomnémata* que resalta Foucault, y que a su vez me permiten reorientar el uso dado a Facebook, cabe situarlos en su proyecto de revalorización de las prácticas de sí y la constitución de un sujeto ético. Los *hypomnémata*, junto a las correspondencias y los registros de confesión, constituyen una parte importante de las prácticas o tecnologías de sí, las cuales a su vez se ligan estrechamente a otras: la escucha, el decir veraz, la meditación, las abstinencias, la dirección de conciencia, etc. Por otra parte, estas prácticas de sí que permiten la constitución de un sujeto ético, encuentran en Foucault un anudamiento irreductible junto a los dispositivos de poder, o las prácticas y racionalidades políticas, por un lado, y los regímenes de saber, positividades o epistemes, por el otro. Por lo que la *ontología crítica de nosotros mismos* es ella misma una práctica amplia, un hábito o un *ethos*, consistente en detectar los límites que nos constituyen al presente en tanto sujetos a determinadas relaciones de poder, formas de saber y disposiciones éticas, justamente para desplazarlos y habilitar otros modos posibles.

Volviendo ahora sobre los *hypomnémata*, y para concluir, se pregunta Foucault: ¿cómo puede ser que escritos fragmentarios, de diversa índole y procedencia, puedan ayudar a constituir un sí mismo? Esto es clave para entender que la dispersión que suscitan imaginariamente internet y las redes sociales, no constituye un destino inexorable del dispositivo en sí mismo. Foucault pasa a describir, a partir de tres ejes ordenadores, el modo de uso que habilita un proceso *ethopoiético*. Limitación recíproca entre escritura y lectura, regulación de la disparidad en función de la verdad, y unificación de los fragmentos en función de la incorporación y producción de sí.

¹⁴ *Ibid.*, p. 940.

¹⁵ *Idem.*

1. Limitar la lectura infinita, el pasar incesantemente de un libro a otro (lo que podríamos denominar una suerte de consumismo cultural *avant la lettre*), a través de una práctica de escritura que obliga a recortar, a trabajar el estilo, la forma, la concisión. La lectura y la escritura se alternan y limitan recíprocamente:

La escritura como manera de recoger la lectura hecha y de recogerse en ella es un ejercicio de razón que se opone al gran defecto de la *stultitia* que la lectura infinita corre el riesgo de favorecer. La *stultitia* se define por la agitación del espíritu, la inestabilidad de la atención, el cambio de las opiniones y de las voluntades y, por consiguiente, por la fragilidad ante cuantos acontecimientos se puedan producir; se caracteriza también por el hecho de que vuelve el espíritu hacia el porvenir, lo torna curioso de novedades y le impide darse un punto fijo en la posesión de una verdad adquirida.¹⁶

El defecto de la estulticia, como se ve, no es patrimonio exclusivo de las tecnologías modernas y las posibilidades de derivación infinita que abren (la multiplicidad de *links* y pantallas simultáneas abiertas, etc.), el asunto del recorte y la concentración pertinentes para sostener un proceso *ethopoietico* de formación ha sido siempre un problema, que no depende del soporte sino del uso que se le da.

2. Luego, no se trata de un simple ejercicio de estilo literario —de agradar estéticamente o de parecer ingenioso— sino de una elección de elementos heterogéneos en función de la verdad, su conveniencia y utilidad según la contingencia de las situaciones:

Sin embargo, si bien permite contrarrestar la dispersión de la *stultitia*, la escritura de los hypomnémata es también (y debe continuar siéndolo) una práctica regulada y voluntaria de la disparidad. Es una elección de elementos heterogéneos [...] Lo esencial es que se pueda considerar la frase retenida como una sentencia verdadera en lo que afirma, conveniente en lo que prescribe, útil según las circunstancias en las que se encuentre. La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verdad inconexa o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determinan su uso.¹⁷

Un uso libre de la tradición que la flexibilidad de nuestros dispositivos modernos de escritura habilitan ampliamente; más acá del problema recurrente de las citas apócrifas que circulan por internet lo que importa valorar es el acceso liberado a fuentes bibliográficas de todo tipo y la posibilidad de producir y sostener recortes, reapropiaciones y meditaciones singulares en torno a ese material disponible.

¹⁶ *Ibid.*, p. 941.

¹⁷ *Ibid.*, p. 942.

3. Por último, la disparidad regulada de las elecciones implica la unificación de lo heterogéneo, a partir de la incorporación física y espiritual de los fragmentos, lo que constituye en ese proceso al *sí mismo* (alma-cuerpo):

Dicha deliberada disparidad no excluye la unificación. Pero ésta no se efectúa en el arte de componer un conjunto: se debe establecer en el propio escritor como resultado de los *hypomnémata*, de su constitución (y, por tanto, en el gesto mismo de escribir), de su consulta (y, por lo tanto, en su lectura y relectura). Cabe distinguir dos procesos. Por una parte, se trata de unificar estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal [...] El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un “cuerpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in cor-pus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropiá y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída “en fuerzas y en sangre”.¹⁸

Y continúa, en la misma vena:

Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas [...] Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma; pero como un hombre lleva sobre su rostro la semejanza natural de sus antepasados, del mismo modo es bueno que quiera percibir en lo que escribe la filiación de los pensamientos que se han grabado en su alma. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual. En un coro hay voces altas, bajas y medias, timbres de hombres y de mujeres: “Ahí ninguna voz individual puede distinguirse; únicamente el conjunto se impone al oído (...). Otro tanto quiero que ocurra en nuestra alma, que disponga de una buena provisión de conocimientos, de preceptos, de ejemplos tomados de varias épocas, pero que converjan en una unidad”.¹⁹

Entonces, para resumir: *limitación, regulación, unidad de los fragmentos*. Eso es lo que permite en esta singular práctica, la escritura de sí expuesta en los *hypomnémata*, constituir un sujeto. Nada nos impide practicarla en esta suerte de objeto o dispositivo técnico llamado Facebook, independientemente de que no podamos modificar su estructura básica (entorno, configuración, etc.), ni tengamos incidencia sobre la relaciones de poder (marco legal, visibilidades y accesos, etc.) que lo atraviesan, porque las técnicas de sí (tan invisibles como las invisibilidades que operan bajo los dispositivos de saber-poder) son irreductibles a ellos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 943.

¹⁹ *Idem*.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. 1999. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel. 2013. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2016. *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2010. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- _____. 2010. “La escritura de sí”, *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales III, Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2003. *Escritos, I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Stiegler, Bernard. 2016. *Para una nueva crítica de la economía política*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Colaboradores

DANIEL GERBER

Psicoanalista. Desarrolla su práctica y su actividad docente en CDMX donde es profesor de la Universidad Autónoma de México desde 1976. Ha impartido seminarios en distintas instituciones de México, Argentina y Costa Rica. Es miembro activo del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Es autor de los libros: *El psicoanálisis en el malestar de la cultura*, Ed. Lazos, Buenos Aires, 2005; *Discurso y verdad*, Escuela Libre de Psicología de Puebla, 2007; *De la erótica la clínica, el sujeto entredicho*, Ed. Lazos, y *Deseo, Historia y Cultura*, Ed. Navarra, México, 2016.

LIORA STAVCHANSKY

Psicoanalista, maestra en teoría psicoanalítica por el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP), además de ser maestra en estudios de Literatura Infantil de la Universidad de Warwick, Inglaterra. Doctora en psicoanálisis por el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano en México. Es autora de los libros *La palabra dorada; Entre hadas y duendes: infancia, psicoanálisis y escritura, y Tejiendo la clínica*, entre otros.

SAMUEL HERNÁNDEZ HUERTA

Practica el psicoanálisis en la Cd. de San Luis Potosí, México. Es integrante del *Círculo de estudios filosóficos de San Luis Potosí*; es colaborador regular de la revista *Palabras cruzadas*; ha participado en diversos espacios académicos y editoriales. Es director general de *Esquizia. Revista de psicoanálisis, filosofía y ciencias sociales* y *Hiatus. Grupo de estudios en psicoanálisis*. Actualmente imparte el curso *Literatura y psicoanálisis* en Centro de las Artes de San Luis Potosí y el seminario *¿Por qué el psicoanálisis?* en el Centro de Orientación Psicológica de la UASLP. Es autor del libro *Afflicciones del alma. Melancolía, naufragios y desastres del cuerpo* (próxima publicación, 2018).

IAN PARKER

Profesor de Gestión en la Universidad de Leicester, y docente de Estudios Psicosociales en la Universidad de Londres y de Educación en la Universidad de Manchester, Reino Unido. Autor de varios libros en el campo del psicoanálisis y la psicología crítica, entre ellos *Lacanian Psychoanalysis: Revolutions in subjectivity* (Londres, Routledge, 2011), y *La Psicología como Ideología: Contra la disciplina* (Madrid, Catarata, 2010).

CARLOS GÓMEZ CAMARENA

Practica el psicoanálisis en la Ciudad de México, es académico-investigador del CeX (Centro de Exploración y Pensamiento Crítico) y del Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Es miembro del Grupo de Investigación en Psicoanálisis Lacaniano de la UACM y profesor en el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano. Así mismo, fue profesor invitado de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Es doctor en psicoanálisis por la Universidad París Diderot (Paris 7) y miembro de LaZo(s) Asociación Franco-Mexicana de Psicoanálisis. Realizó sus prácticas profesionales en “L’institut hospitalier soins études d’Aubervilliers” en París. Ha presentado públicamente sus trabajos de investigación en Argentina, Holanda, Francia, Dinamarca,

Estados Unidos, Bélgica, Holanda, Alemania, Reino Unido y Eslovenia. Sus artículos sobre psicoanálisis y filosofía han sido publicados en distintas revistas nacionales e internacionales. Ha sido traductor del inglés y del francés de trabajos de Jacques Lacan, Alain Badiou, Alenka Zupancic y Samo Tomsic. Actualmente es parte del equipo de traducción del *Diccionario de intraducibles* dirigido por la filósofa Barbara Cassin.

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

Es profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Forma parte del *Critical Institute*, la *Discourse Unit*, el Sistema de Nacional de Investigadores (SNI) de México y la International Society Critical Psychology (ISTP). Se desempeña como director de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, editor asociado de *Psychotherapy & Politics Internationals* y miembro de comités editoriales de varias revistas académicas. Es doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela y doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen. Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis de discurso. Es autor de los libros *Elementos políticos del marxismo lacaniano*, Paradiso, México, 2014; *Lacan, Discourse, Event: New Psychoanalytical Approaches to Textual indeterminacy*, Routledge, Londres, 2014 y *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y Psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo*, México, Porrúa.

ALEJANDRO VELÁZQUEZ ROMO

Psicólogo clínico y psicoanalista. Realizó estudios en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, y posteriormente formación psicoanalítica. Forma parte de la Comunidad de Cataluña de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis ELP, en España. Actualmente ejerce la práctica en un Centro Público de Salud Mental de Barcelona y en la consulta privada. Participa activamente en congresos, jornadas, seminarios y conversaciones clínicas. Ha publicado en distintas revistas y páginas web nacionales e internacionales como la *Revista Freudiana*, la revista *El Psicoanálisis, Mental*, la revista virtual *Nodvs*, el blog de la *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Asociación Mundial de Psicoanálisis* y web de la *NEL-Ciudad de México*.

FABIANA PARRA

Realizó sus estudios de profesorado y licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) donde continuó sus estudios de Doctorado en Filosofía con un proyecto de investigación en torno al estatuto de la ideología y del sujeto en la filosofía contemporánea, tema del cual ha realizado numerosas presentaciones. Realizó estancias de investigación de posgrado en la Universidad Nacional de Campinas (UNICAMP), Brasil; en la Universidad de La República (UDELAR), Uruguay; en la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), México, y en La Universidad Estadual de Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Actualmente se desempeña como becaria doctoral de Conicet en el IdIHCS/CONICET bajo la dirección de Pedro Karczmarczyk. Es integrante de proyectos de investigación de filosofía contemporánea; forma parte de espacios de investigación en feminismo y pensamiento descolonial y es docente de *Introducción a la Filosofía* en la FTS-UNLP.

CONSUELO LLANAS GÁMEZ

Cursó la licenciatura en Filosofía en la universidad del Centro de México (UCEM). Actualmente cursa la licenciatura en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Formó parte de los cursos *Género, Sexualidad y Derechos Humanos* impartido por Apoyare A.C.; *Nuevas miradas sobre género y etnicidad* impartido por Uabierta de la Universidad de Chile y *Filosofías del cuerpo* impartido por el CEIICH en la UNAM. Participó en el coloquio *Filosofar en el siglo XXI* realizado en Cuernavaca, Morelos. Sus principales líneas de investigación versan sobre los ejes de cultura, ontología y teoría de género con los cuales ha participado en *Glosa. Revista de divulgación*. De mayo a julio de 2016 coordinó y ejecutó el *Proyecto DiáLogos*, dirigido a la lectura crítica de *mass media* en los jóvenes.

CINTIA MARTÍNEZ VELASCO

Candidata a doctora por el posgrado en filosofía de la UNAM. Ha sido profesora en FES Acatlán UNAM, en el posgrado de la Unviersidad Santo Tomás (Bogotá), ha sido profesora adjunta en la Facultad de Filosofía y letras UNAM. Es miembra de la Asociación internacional de Mujeres Filósofas (IAPH). También, ha realizado estancias de investigación a nivel doctoral en la Universidad de Pennsylvania y en The City University of New York, ha participado en diversos congresos internacionales sobre filosofía y feminismo. Actualmente es asesorada por Linda Alcoff, Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. Sus investigaciones se encuentran en el cruce entre filosofía feminista postestructuralista, teoría crítica y giro decolonial.

SARAH PATRICIA CERNA VILLAGRA

Candidata a Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México y en Estado de Derecho y Gobernanza Global por la Universidad de Salamanca, España. Máster en Ciencia Política por la Universidad de Salamanca. Diplomada en Género y Políticas Públicas por FLACSO México. Diplomatura Superior en Estudios de Género por CLACSO, Argentina. Docente en la UASLP y en la Universidad Nacional de Asunción, Paraguay. Sus líneas de investigación giran en torno a género y política; estudios legislativos con perspectiva de género, sistemas políticos, violencia e inseguridad.

ROQUE FARRÁN

Investigador adjunto del CONICET y miembro del Programa de Estudios en Teoría Política del CIECS (UNC y CONICET). Miembro del Consejo Editor de *NOMBRES. Revista de filosofía*. Ha publicado, además de numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales, los libros *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Prometeo, 2014) y *Nodal. Método, estado, sujeto* (La Cebra/Palinodia, 2016). Junto a Emmanuel Biset, ha editado *Ontologías políticas* (Imago Mundi, 2011) y compilado *Sujeto. Una categoría en disputa* (La Cebra, 2015), *Teoría política. Perspectivas acutales en Argentina* (Teseo, 2016) y *Estado. Perspectivas posfundacionales* (Prometeo, 2017).

Próximo número:

Las artes

CONTENIDO

Editorial

Intimidad, secreto y violencia

DANIEL GERBER

Infancia fragmentada: Entre la *bios* y la *psico* política

LIORA STAVCHANSKY

C₁₇H₁₈F₃NO

SAMUEL HERNÁNDEZ HUERTA

Educación, ética y complejo-psi

IAN PARKER

El lugar de Ernesto Laclau en la izquierda lacaniana

CARLOS GÓMEZ CAMARENA

El althusserianismo ante el sujeto:

Rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

Retorno a Lacan

ALEJANDRO VELÁZQUEZ ROMO

¿Se puede superar el pasado?

A propósito del “disciplinamiento de género”

desde una perspectiva feminista descolonial y filosófica contemporánea

FABIANA PARRA

El sujeto del feminismo en México

CONSUELO LLANAS GÁMEZ & CINTIA MARTÍNEZ VELASCO

Blancas, madres y heterosexuales:

Los constructos femeninos hegemónicos en los Congresos

de México y Paraguay

SARAH PATRICIA CERNA VILLAGRA

La filosofía como técnica de sí:

Los *hypomnémata* y las redes sociales

ROQUE FARRÁN