

¿A qué se apunta con lo ancestral hoy? Algunas reflexiones desde una lectura psicoanalítica

**What is the aim of the ancestral today?
Some reflections from a psychoanalytic reading**

Andrea Mojica Mojica

Universidad Cooperativa de Colombia

Resumen. El artículo presenta una reflexión en torno a lo ancestral a partir de algunos elementos del psicoanálisis, interrogando el valor del interés actual por la recuperación de prácticas y productos antiguos en el contexto capitalista. Se parte de la definición de lo ancestral como un saber hacer con la vida (sostenido en la exclusión de la posibilidad de goce absoluto) materializado en prácticas, rituales, mitos y ordenamientos que fueron la base del desarrollo cultural humano y encauzaron la satisfacción pulsional individual hacia los propósitos sociales. Esta definición se articula tanto al planteamiento del mito freudiano de Tótem y Tabú como el del discurso del amo de Jacques Lacan, situando el lugar del padre en su función de garante y mostrando su declive por obra de la conjunción de una diversidad de factores sociales, políticos y económicos. Al respecto, se destacan los cambios discursivos correspondientes a la Modernidad, decantados en el funcionamiento del discurso de la histérica, como determinantes para el ascenso de la ciencia en tanto saber hegemónico. La conexión entre la producción de objetos propiciada por la aplicación técnica del saber científico, la narrativa liberalista y el éxito del capitalismo como modo de producción impulsó la incidencia de este último a nivel social y subjetivo, con afectaciones particular referidas al deterioro de los vínculos. El capitalismo nos enseña que todos gozamos, no hay manera de no gozar; la propuesta entonces es apostar por una ética del goce y hacer de la vuelta a lo ancestral una objeción al consumo.

Palabras clave: Ancestral, capitalismo, psicoanálisis, cultura, consumo, ética.

Abstract. The article presents a reflection on the ancestral based on some elements of psychoanalysis, questioning the value of the current interest in the recovery of ancient practices and products in the capitalist context. The starting point is the definition of the ancestral as a know-how with life (sustained in the exclusion of the possibility of absolute jouissance) materialised in practices, rituals, myths and orders that were the basis of human cultural development and channelled individual drive satisfaction towards social purposes. This definition articulates both the approach of the Freudian myth of Totem and Taboo and that of Jacques Lacan's discourse of the master, situating the place of the father in his function as guarantor and showing his decline because of the conjunction of a diversity of social, political and economic factors. In this

respect, the discursive changes corresponding to Modernity, decanted in the functioning of the discourse of the hysteric, are highlighted as determinants for the rise of science as hegemonic knowledge. The connection between the production of objects propitiated by the technical application of scientific knowledge, the liberalist narrative, and the success of capitalism as a mode of production, has led to the impact of the latter on the social and subjective level, with particular effects in terms of the deterioration of relationships. Capitalism teaches us that we all enjoy, there is no way not to enjoy; the proposal then is to bet on an ethics of *jouissance* and to make the return to the ancestral an objection to consumption.

Keywords: Ancestral, capitalism, psychoanalysis, culture, consumption, ethics.

*Cada grano de sal en este
gran país rojo
es un poro en la piel
de mi familia.
Cada pluma sobre la tierra
en este país de Spinifex
es un mensaje espiritual
de mis ancestros.
Cada flor silvestre que florece en este
desierto de rojo
es un letrero de esperanza
Para mi pueblo
Ali Cobi Eckerman*

En la época de los relatos fragmentarios, la identidad líquida, la globalización de los saberes y la producción en serie, el interés por lo ancestral en diferentes ámbitos de la actividad humana testimonia la paradójica insistencia de la pregunta por el origen y el ser. Lo ancestral como *lo relativo a los antepasados* remite a la familia y/o a los ascendientes directos, pero también a lo antiguo y tradicional, lo que se transmite o permanece a través de las generaciones. Bajo esta premisa, la búsqueda de lo ancestral puede leerse como síntoma de una pérdida más o menos generalizada de referentes sociales, culturales y singulares que da lugar a un Yo apenas sostenido por la imagen. A través de la re-edición de prácticas y rituales provenientes de algún antepasado se busca establecer una conexión con la tierra, los astros y otras entidades espirituales que posibiliten una experiencia genuina, una iluminación que proporcione sentido incluso desde el sinsentido. ¿Qué es lo que falla y da lugar a esa búsqueda? ¿Qué es eso que se pierde? ¿Qué está en la base de lo ancestral como síntoma?

En psicoanálisis, Freud planteó la pregunta por el origen del sujeto de la mano con la pregunta por el origen de la cultura. Esta elaboración, que se evidencia claramente desde *Tótem y tabú* (1913) y se hace presente hasta

en el *Malestar en la Cultura* (1930), tiene como piedra angular al padre, cuyo propósito último es la transmisión de una ley en virtud de la cual sea posible restringir el goce e incluir al sujeto en una cadena simbólica que lo vincule a un linaje y le asigne un lugar específico en la comunidad. El mito de la horda primitiva supone la existencia de un padre gozador, propietario de todas las mujeres y los objetos, al cual habría que eliminar para acceder a la satisfacción de los bienes. Freud extrae como común denominador de los mitos y leyendas fundacionales la función del asesinato del padre, que resulta ser el operador de la instalación de la ley, el lazo social y la renuncia al goce absoluto. El tótem, los ritos, la religión, las regulaciones, la complementariedad sexual, en suma todo lo que hace a una civilización, resulta de la emergencia de lo simbólico como respuesta a lo más real del ser humano. Lo que hoy llamamos *ancestral* remite a un saber-hacer con la vida y la muerte sostenido en la exclusión del *todo goce*. Esa figura de un hombre exceptuado de la regla fálica, al cual todos los hombres pretenden identificarse a través del ritual de la comida totémica, se constituye en una suerte de *primer anudamiento* que legitima la prohibición, instala el tabú y sitúa a la muerte como castigo de todo aquel que intente emularlo. El padre simbólico como base de la espiritualidad (y del ideal que sostiene el lazo social) es el saldo de esta operación, que toma consistencia por la vía de los productos simbólico-imaginarios mediante los cuales se transmite ese saber-hacer y se garantiza la eficacia simbólica. El padre toma el lugar de la regulación instintiva trastocada por el lenguaje y permite la construcción de un sentido colectivo, capaz de darle valor a esa transmisión.

Diferentes versiones de la historia ubican al desarrollo tecnológico, la generación de nuevos modos de producción, el nacimiento del individuo moderno, el ascenso de la tecnociencia y la pérdida progresiva del lugar de Dios a nivel social como factores que explican la vertiginosa transformación de los pueblos europeos y su transformación en potencias colonizadoras a nivel global. La llegada de los españoles a América simboliza la confluencia de estos procesos en prácticas de dominación y extractivismo con las cuales se desplegó la conquista de las Américas, la esclavización masiva de África y la reformulación total de la imagen del mundo. Puede ubicarse aquí, en los siglos XV al XVIII, una fractura profunda que separa lo que hoy buscamos bajo la rúbrica de lo ancestral y la instalación de un nuevo orden determinado por la extensión de formas de acceso a los bienes, la acumulación de riqueza y la generalización de la esclavitud.

Es desde el lugar posterior a esta fractura y en un contexto discursivo absolutamente distinto que tiene lugar el acercamiento y la búsqueda de lo ancestral. Teniendo en cuenta esta diferencia, que alude de manera profunda a los modos a través de los cuales nos relacionamos con la vida, se entiende que la reedición de ciertos rituales, la recuperación de las lenguas de nuestros antepasados y el retorno a formas de vida más naturales estén lejos de su sentido original por muy fidedigna que sea su ejecución. En este

contexto, cabe preguntar a qué apunta la referencia a lo ancestral en el contexto de una forma de producción que mercantiliza y trastoca toda modalidad de lazo social. Desde una lectura psicoanalítica se propone interrogar lo ancestral en relación con la búsqueda del sentido perdido y las incidencias del capitalismo, partiendo del estatuto del padre, la ley y las coordenadas en las cuales se constituye el sujeto hoy.

De lo ancestral a la vida sexual del neurótico

Siguiendo la premisa de las ciencias sociales europeas, Freud (1913) se remite a los estudios antropológicos de los pueblos primitivos suponiendo hallar allí la expresión conservada de una fase anterior del desarrollo humano. Lo ancestral aparece en primera instancia como primitivo y salvaje, pero también como el surgimiento de la interdicción sexual. El tótem se erige como símbolo del antepasado que marca el tránsito al mundo propiamente humano del grupo, la fundación como clan-tribu y la instalación de las reglas del intercambio que da lugar al lazo entre sus miembros y los miembros de otros grupos. El respeto obligatorio hacia el tótem y el horror de los pueblos primitivos frente al incesto, valga decir la prohibición de acceso sexual a alguno de los miembros de la familia totémica, se enlaza en el análisis freudiano con la vida infantil del neurótico y confirma para él la universalidad del complejo central de las neurosis: el tabú del incesto.

Esta lectura sobre lo totémico y lo ancestral, objeto de fuertes cuestionamientos antropológicos (López, 2005)¹, se teje en la obra de Freud con múltiples referencias a contenidos primordiales en los cuales identifica coincidencias con formas de excitación desfiguradas, ya sea como síntomas o como fantasías, que insisten en la vida psíquica aunque no exista memoria de su origen. Vetò Honorato y Vallejo (2016) presentan una revisión exhaustiva de las referencias a lo arcaico y la herencia filogenética en la obra freudiana ubicando en los sueños, el desarrollo psicosexual y la significación traumática de algunas vivencias fundamentales, relacionadas con el complejo de Edipo y la castración. Bajo esta óptica, la pregunta por lo ancestral plantea una discusión en torno al lugar de la filogenia en la conceptualización freudiana como un intento situar la causa del sujeto “en la operatoria de un pasado real [...] un hecho real que desde su olvido productivo condiciona el presente” (párr. 29). En esta línea, interrogan si el padecimiento

¹ Por un lado el funcionalismo de Malinowski rechazó la universalidad de la prohibición del incesto; por otro el estructuralismo de Lèvi-Strauss criticó la supuesta aspiración historicista de Freud.

actual del sujeto tiene como causa efectiva lo ancestral de la especie bajo la forma de un trauma real que insiste a lo largo de la historia.

El mismo Freud en el postfacio de una presentación autobiográfica de 1935 sitúa de otra manera la relación entre lo ancestral y lo subjetivo cuestionando la concepción lineal de la temporalidad y planteando una vinculación fundamental entre lo social y la psicología individual. Dice Freud (citado por Mier, 1998):

[después de *El malestar en la cultura*] reconocí cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia de la humanidad, la acción de los intercambios entre la naturaleza humana, el desarrollo de la cultura y las experiencias decantadas [*Niederschlagen*] en un tiempo primordial cuya representación se abre paso en la religión, son sólo el reflejo de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Superyó, que el psicoanálisis estudia en individuos que repiten en escenarios más vastos los mismos procesos (p. 93).

Esta reflexión reconoce la conexión entre los procesos sociales y culturales que dieron lugar a lo humano y los procesos psíquicos correspondientes al *sujeto del presente*, desplazando el estatuto de la causa y la definición de lo verdadero de acuerdo con la temporalidad retroactiva con la que se configura el trauma. Desde esta perspectiva, lo ancestral se conceptualiza como factor constitucional que contribuye en la formación del síntoma y de las estructuras psíquicas a posteriori, a partir de una escucha del malestar de los sujetos que da valor a las formaciones simbólicas, las regulaciones, los intercambios, entendidas en su carácter de mensaje. Freud puede encontrar allí una llave para ampliar la comprensión del psiquismo en tanto advierte que lo que está en juego es de orden pulsional no la ocurrencia o la omisión de un hecho específico. Lo ancestral, entonces, puede pensarse como una suerte de *saber no sabido sobre lo pulsional* transmitido de generación en generación, que sirve como núcleo de la subjetividad humana en tanto logra rehuir las limitaciones del juicio racional.

En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud (1915) define a la pulsión como un estímulo interior de esfuerzo constante que, si bien en una parte tiene su origen en las modificaciones que los estímulos exteriores produjeron en la sustancia viva, no se resuelve con la huida o la suspensión de determinadas condiciones ambientales. Dicho de otra manera, la alteración de la tensión en el ser vivo por cuenta de una acción externa no solo desencadena un esfuerzo motor por sustraerse de ella, sino que transforma las estructuras afectadas por dicha tensión, convirtiéndolas a su vez en fuente de una excitación, ahora interna. Es ese estímulo interior de esfuerzo constante lo que moviliza una transformación radical del ser vivo, cuyo impulsor dejará de ser exclusivamente la incidencia del mundo exterior o la satisfacción de sus necesidades básicas, para situarse en sí mismo. Con la emergencia de la pulsión no sólo se instala un referente fundamental para situar

la frontera del mundo exterior y el mundo interior del viviente; las pulsiones también se instituyen como “los genuinos motores de los progresos que han llevado al sistema nervioso (cuya productividad es infinita) a su actual nivel de desarrollo” (Freud, 1915, p. 116).

Tomemos como ejemplo el encuentro mítico entre los homínidos y el fuego, al que muy probablemente se enfrentaron por cuenta de la ocurrencia de fenómenos naturales fuera del alcance de su propia acción. En principio el fuego representó un peligro del cual había que sustraerse o que era necesario eliminar para garantizar la supervivencia. Empero, también se produjeron otras reacciones. El descubrimiento del calor que emitía, la iluminación que traía o los posibles usos en la preparación de los alimentos generaron satisfacciones que dejaron huella en el cuerpo de esos primeros humanos, transformando su estructura interna y movilizándolo a la creación de estrategias para responder a esa búsqueda de satisfacción sin necesidad de sucumbir al efecto mortífero de ese objeto. A diferencia del registro de la necesidad, el encuentro con el objeto de la satisfacción no cancela el estímulo; por el contrario, su posesión aviva la excitación interior y motiva la constancia de la búsqueda. El desarrollo del sistema nervioso al que alude Freud remite, nada más y nada menos, que a la generación del pensamiento y del arsenal simbólico como herramientas para intervenir y modular la relación entre el humano y esta nueva experiencia con el objeto.

El lenguaje y el símbolo son, sin duda, las invenciones más importantes y trascendentales para los seres humanos y la base de su progreso cultural. En un principio, muchas de estas experiencias de satisfacción provenían de circunstancias que no dependían directamente de la acción humana y que requerían de múltiples esfuerzos para su disposición de un modo que no resultara amenazante o fatal. El desarrollo de las capacidades lingüísticas y la definición de los significados simbólicos que podían conservarse y enseñarse fueron el crisol necesario para narrar, dar sentido, organizar, regular y ritualizar la relación con estas experiencias. El símbolo proporcionó el soporte material para convertir la experiencia en un saber aprovechable para todos, creando así unas modalidades de relación entre los individuos en virtud de las cuales se renunciaba a parte de esa satisfacción y se aceptaba una contribución a la comunidad.

Pronto se advierte que esta dinámica social no funciona sola, no se autorregula por sí misma. La constancia de la demanda pulsional y la misma plasticidad de las estructuras del viviente impulsan permanentemente a una búsqueda mayor de satisfacción que rebasa el papel ordenador de los relatos y encuentra en los productos tecnológicos un aliado. Como bien nos muestra Freud (1930) en el *Malestar de la cultura*, las medidas originadas para institucionalizar las formas de satisfacción conformes a los propósitos civilizatorios progresivamente van mostrando su insuficiencia frente a la voracidad pulsional, al punto de convertirse ellas mismas en formas alternativas para acceder a la satisfacción que procuran acotar. Los

tabúes y las formas de castigo a quienes los trasgredan, incluyendo los tabúes referidos a la virginidad y lo femenino, cifran esta paradoja y abren la puerta a la satisfacción más allá del principio del placer.

El sentimiento de culpa y el sufrimiento del síntoma (sean del registro del cuerpo, el pensamiento o el acto) testimonian en el individuo la contradicción fundante de lo humano. El conflicto psíquico entre la satisfacción y la prohibición deviene en formas de castigo y autorreproche en las que siempre se filtra algo de la erotización que se pretende controlar. En todos los escenarios esta dialéctica entre goce y civilización termina empujando manifestaciones de malestar, violencia y destrucción y los pueblos amerindios no fueron la excepción como lo constatan los períodos de decadencia de las grandes civilizaciones tanto en Perú y México como en los asentamientos muisca en Colombia. La diferencia radical con Europa remite a la confluencia de los factores religiosos, sociales, culturales, tecnológicos y económicos que toman la forma en la modernidad. El declive de los relatos y el tejido simbólico que le daba cohesión a la comunidad, el surgimiento del yo, el reclamo de autodeterminación y la promoción de la libertad como bien supremo, la conjunción entre la aspiración al goce y el capitalismo como modo de producción, el desarrollo tecnológico y los alcances de la búsqueda de saber en lo real que materializó la ciencia son algunas de las condiciones que podemos asociar con las formas y la dimensión que tomó el malestar en la cultura denunciado por Freud en ese lado del planeta.

Lejos de satanizar los derroteros de la llamada *civilización occidental*, esta línea de análisis sugiere que la ruptura con la ancestralidad como referente tiene un contexto histórico, político y económico que dio lugar a una versión específica de sujeto: la que recibe Freud y da lugar al psicoanálisis en los albores del siglo XX. Es lo que Lacan (1964) advierte en sus alusiones al cogito cartesiano como el sujeto del psicoanálisis; la aplicación de la duda hiperbólica como método lleva a Descartes a vaciar al sujeto de toda tradición, saberes ancestrales y cualidades psicológicas para definirlo como pensamiento sin contenido representacional, un sujeto vaciado de ser (Castrillo, 1999). La cuestión es si ese vaciamiento, solidario con la matematización del conocimiento y del mundo conocido, resuelve o aniquila la relación del sujeto con la satisfacción, con su cuerpo, con la vida misma. El sujeto del inconsciente que interpela a Freud a través del síntoma es efecto de la insistencia de ese saber rechazado y la erotización de los cuerpos. La problematización de la sexualidad en la época victoriana puede ser entendida como

un nombre de ese *saber no sabido* sobre lo pulsional y las transformaciones que implicó la experiencia de satisfacción en la constitución humana.

El falo, el declive de la función paterna y el sujeto del siglo XX

En la construcción freudiana la primacía fálica tiene un papel fundamental en el desarrollo psicosexual, la constitución del sujeto y la sexuación. A partir de sus observaciones clínicas y el acercamiento a la sexualidad infantil, Freud (1923; 1924) establece la emergencia de una reorganización de las pulsiones oral y anal que sobreviene con el descubrimiento de una nueva forma de satisfacción, mucho más contundente. Se trata del establecimiento de la fase fálica, en la cual todas las pulsiones parciales se subordinan al bien mayor del logro de esta satisfacción y el falo se erige como principio ordenador del desarrollo psicosexual. La tenencia del atributo fálico, el deseo de tenerlo y el miedo a ser castrado se constituyen en posiciones y respuestas claves en la formulación de la novela familiar del sujeto, el paso por el complejo de Edipo y las identificaciones en las que sostiene su sexuación. En este escenario el padre, como potencial castrador y como poseedor del atributo al cual es necesario identificarse para acceder al goce sexual y a la cultura, adquiere un lugar central como ideal alrededor del cual se constituyen los lazos que cohesionan a la sociedad.

Retomando la estela del mito fundador de la cultura, el del padre de la horda primordial, y los desarrollos sobre el papel del complejo de castración en la neurosis (Freud, 1926) puede verse el anudamiento entre el padre muerto convertido en tótem y el padre edípico. El padre legitima el goce al cual hombres y mujeres pueden acceder: el falo como potencia genitora y medida cultural de la satisfacción permitida por la ley. De este modo, se cifra la experiencia de satisfacción en un atributo simbolizable, que entra en la cadena del lenguaje y produce un ordenamiento binario a nivel social y subjetivo según si se lo tiene o no. El falo como operador sostiene las narrativas de la complementariedad sexual y orienta el deseo conforme a la conservación de los propósitos culturales.

¿Qué implicaciones tiene la institución fálica a nivel social? Durante siglos -cabe decir todavía en algunos pueblos- este arreglo fue la vía privilegiada para el despliegue de la sexualidad humana, adaptándose y/o fusionándose con los nuevos relatos sobre los vínculos, la subjetividad y la sociedad en su conjunto. Este estado de cosas sufre una transformación radical justamente en la modernidad, cuando el llamado cartesiano a la duda radical se asocia a la instalación de la ciencia como discurso dominante dejando como saldo el llamado *Declive de la imagen paterna*. La promesa

moderna de felicidad y dominio de la naturaleza como consecuencia de llevar la apuesta por el saber al límite supone justamente romper y desconocer esos límites, en especial aquellos que no sostienen su valor de verdad.

Por supuesto siempre ha habido transgresiones, exploraciones sexuales y tecnológicas de diverso cuño, Prometeo es símbolo de ello. Lo realmente revolucionario, el viraje fundamental en este punto es que lo que otrora estaba en los márgenes se erige como regla, se instala como un imperativo sin elementos de referencia con los cuales pueda reorganizarse la relación con la vida, con el mundo habitado. Las transformaciones humanas posibilitadas por la instalación de la cultura develaron y señalaron el carácter ficcional del mito que sostuvo su origen, desconociendo su función y su significación.

El declive del padre, identificado en las voces de Nietzsche y otros autores, subsume una pluralidad de cuestiones que tienen un efecto crucial en la relación de los seres humanos con ese núcleo pulsional y de ahí en más con los otros y con el mundo en general. El cuestionamiento del lugar de Dios como garante de la vida, y con ello de la verdad, no sólo pone al humano en el lugar de potencial creador de los objetos con los cuales obtiene satisfacción, sino que valida el reclamo de satisfacción absoluta, articulado tanto a la potencia del saber científico como a los modos de producción formulados para hacer viable esa reclamación. Lacan (1938) en el texto titulado *La familia* retoma esta *declinación social de la imago paterna* como lo que caracteriza al siglo XX y ubica como condición de esta declinación “el retorno sobre el individuo de los efectos extremos del progreso social” (p. 71) que tendría sus resonancias más evidentes, según Lacan (1938) “en las colectividades más afectadas por estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas” (p. 71). Su articulación con la dialéctica de la vida conyugal y las formas de neurosis predominantes (con las que se encuentra Freud a finales del siglo XIX) muestran una relación de interdependencia entre familia y cultura cristalizada en *la gran neurosis contemporánea*, en donde es posible ubicar como consecuencias “el agotamiento del impulso instintivo y tara la dialéctica de las sublimaciones” (p. 72).

Esta última afirmación, que bien podría presagiar el predominio de la impotencia y la utopía como manifestaciones de la declinación paterna, pone en primer plano la conexión íntima entre lo que sucede en el lazo social y la subjetividad, aspecto que formaliza de manera muy precisa a través de la noción de extimidad². Eso que Freud, en la cita de Mier (1998) identifica como un *reflejo*³, es abordado con Lacan como una estructura lógica que permite entender cómo lo más exterior (la historia, la cultura, el otro) se

² Extimidad es un concepto acuñado por Lacan a partir de su lectura de la banda de Moebius y remite a lo más próximo, a lo más interior que no deja de ser lo más externo. Se trata de una relación lógica.

³ En este mismo texto: “el reflejo de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Superyó” ver página 5.

convierte en el núcleo de lo más íntimo sin dejar de ser ajeno. El padre en tanto mito, lo que sucede con el saber ancestral a nivel social, afecta lo más íntimo de cada sujeto, situando el valor de los bienes (los bienes en tanto experiencia de satisfacción) como aquello que está en el centro de la cuestión más allá del mandamiento moral que evoca la referencia a la ley y el padre. Lo que Lacan (1959/60) llamó *el fracaso de la liberación naturalista del deseo* y la *declinación radical de la función del amo* da nueva luz a la consideración de la relación del sujeto con los objetos y sus efectos sobre el lazo social. Este viraje histórico, marcado por la emergencia del utilitarismo, concreta la ruptura ideológica y cultural con el ser humano como fin último, para dar paso la gestión pragmática del placer y el poder cifrador del cálculo.

Las secuelas del ascenso del capitalismo como forma de lazo social. La lectura desde la teoría de los discursos de Jacques Lacan

Poner al sujeto y su relación con los objetos en primer plano, hablar de una sublevación del sujeto frente a lo real y de la instalación de una economía de goce determinada por el desafío a la impotencia y la promoción de la satisfacción ilimitada exige analizar la lógica que subyace al lazo social en el contexto de la declinación del padre. ¿Cómo la declinación del padre, la caída de la ficción que sostenía una cierta manera de entender la vida, incide en el entramado que impulsa a las personas a vivir juntas? ¿Qué define el vínculo entre las personas que conforma eso que llamamos *lo social*?

Jacques Lacan propone abordar lo social como una estructura, como una combinatoria de elementos que organiza las relaciones en torno al goce. Esa estructura el discurso está lejos de ser un conjunto de pautas que regulan la vida de una comunidad en una época determinada; por el contrario, indica la manera en que se disponen lógicamente determinadas dinámicas sociales encarnadas. Lacan propone 4 discursos a partir de la combinatoria de 4 elementos ubicados en 4 lugares diferentes (ver figura 1): El sujeto, la cadena signifiante S1 y S2 y el objeto que rotan de manera no permutativa y en el sentido de las agujas del reloj por el lugar del amo (agente), del trabajo, del producto y de la verdad. La estructura tiene entre sus supuestos fundamentales los siguientes (Mojica, 2013):

- El discurso no es la realización del goce del fantasma, por eso sujeto y objeto están separados en todos los discursos.
- El movimiento y las relaciones establecidas entre estos lugares en la matriz están determinados por el lugar de la verdad, que no recibe determinación alguna de otro lugar en la estructura. En este sentido la verdad como lugar, no como contenido, no es relativa, y determina la

función que sostiene la operación clave del discurso: que un agente dirija la palabra a otro en posición de goce.

- Desde la lógica significativa del discurso, el goce es siempre goce fálico, al goce fundado por la excepción paterna y normatizado por la castración edípica. En ese sentido puede decirse que mientras el lugar del agente se define por el tener la potencia fálica para intervenir en el mundo, el lugar del otro es el lugar del castrado y su relación con el goce está mediada por la privación del atributo.

Si bien los discursos no constituyen *una secuencia de emergencias históricas*, puede decirse que el discurso sí tiene una dimensión cronológica expresada en a) la identificación de formas discursivas específicas en determinadas épocas, b) la decantación de ciertas relaciones particulares en la estructura, vinculadas a la emergencia de nuevos modos de lazo social, y c) en la interpretación de un dato estructural como fundamento de diversas ideologías sociales. La puesta en acto del discurso introduce en el espacio social concreto unos productos y unas situaciones que van transformando continuamente la práctica de la estructura.

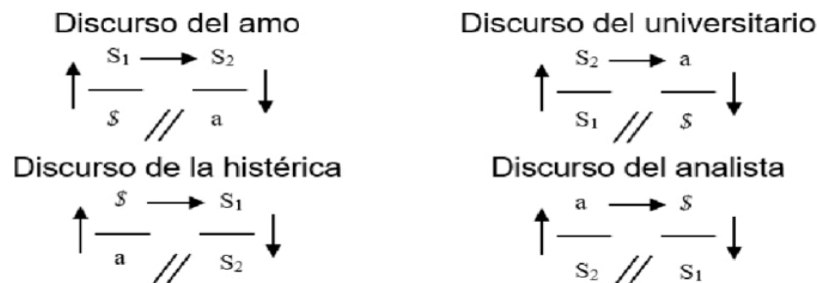


Figura 1. Cuatro discursos de Jacques Lacan (1969/1970).

El discurso del amo, punto de partida de la formulación de los discursos, sintetiza lo que en párrafos anteriores se denominó como *la ficción paterna*, el lugar de lo ancestral en tanto elaboración mítica del origen. Como consecuencia del recurso al significante como ordenador de la experiencia con lo real (la experiencia de satisfacción), que está en la base del mito, el padre-amo es encumbrado en el lugar de agente a condición del desconocimiento de su verdad y la imposibilidad de acceder a la satisfacción que produce su operación. Esta estructura, es transformada en discurso de la histérica, donde la reivindicación con respecto a los alcances del saber hace visible la limitación del amo para dar cuenta de sí mismo, y su falla se instituye como causa de deseo. Puede decirse que el paso del discurso del amo, representado en la figura del amo antiguo, al discurso de la histérica da cuenta del movimiento cultural que representó la entrada de la modernidad.

El discurso de la histérica, y el saber que pone en marcha, da lugar a la producción de una cantidad de instrumentos que devienen en elementos

del discurso, y que en la medida en que están alimentados por la narrativa y las prácticas de la ciencia determinan una forma de vínculo social (Lacan, 1972-1973). Estos objetos, aparatos producidos por la ciencia, cuya función es la de recuperar y soportar al goce, permiten una relación entre el sujeto y el Otro construida bajo el supuesto de la posibilidad de satisfacción absoluta de todo aquello que el hombre desee. Es lo que en Lacan (1969/1970) a la altura del Seminario XVII denominó como *las letosas*, neologismo que define como: “los pequeños objetos a minúscula que se encontrará ahí, sobre el asfalto en cada rincón de la calle, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna” (p. 174).

Con este panorama, en el que la ciencia domina el deseo, el objeto no aparece en el discurso como causa sino más bien como objeto de goce, como artefacto preparado para develar la verdad de lo real del ser y para velar esa verdad, obturando el deseo a través de la producción constante de objetos e instrumentos de consumo. Estos son los llamados objetos gadgets, objetos de brillo efímero que circulan ya sea como restos de gasto o como objetos de desecho que son reemplazados rápidamente por otros. Objetos disponibles y *re-ponibles*, que retornan como objetos inútiles, como restos inservibles, imposibles de reinsertar en el aparato discursivo y con los que no se sabe qué hacer. Con Lacan (1969/1970) podemos situar aquí, en la instalación del discurso de la histérica en tanto discurso científico y/o de la tecnociencia una sustitución del padre por el objeto de consumo. En esta vía y bajo la orientación de la pregunta por lo ancestral y su función con respecto al lazo social y la subjetividad, puede advertirse que el modo en que se da esta sustitución vacía de eficacia a la ancestralidad como saber, que nunca más estará a la altura del saber verdadero a nivel social, cultural e incluso político, y se verá reducida al lugar de los objetos producidos por la puesta en marcha del saber tecnocientífico.

Ahora bien, ¿qué torción introduce la sustitución del padre en tanto significativo amo por esa nube de objetos? Es aquí donde se sitúa la propuesta lacaniana del pseudodiscurso capitalista como arreglo de goce, lanzada en la famosa conferencia de Milán en 1972. Allí Lacan (1972) habla de la época en términos de la instalación del capitalista como agente de un discurso que sustituye y renueva el del amo (p. 13) apoyado en la producción masificada de objetos, posible con las herramientas de la ciencia. El capitalismo como modo de producción impulsado por la fuerza de la técnica y por la narrativa liberalista asciende al nivel del discurso social, sostenido en la realización de la fantasía de gozar absolutamente de los objetos y los bienes. En este arreglo, que se caracteriza por la trasgresión de las condiciones del discurso, el sujeto, inconforme con su falta en ser, adopta el semblante de amo se para reclamar el acceso al objeto de goce. Cabe decir que no se trata

del objeto-en-sí sino de un objeto en tanto valor de cambio (plusvalía), alrededor del cual se cristaliza una vocación a la metonimia incesante del consumo (ver figura 2).

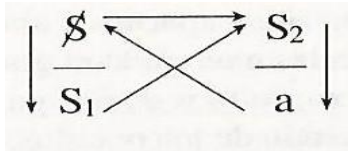


Figura 1. Discurso capitalista (Lacan, 1972)

El agente del discurso deja de ser el efecto de la relación entre un significante y el Otro se proyecta como ente, como substancia concreta -el Yo- en la cual lo real se subsume a la totalidad de la buena forma. Lo indecible de lo real en esa imagen del consumidor se perfila como castración que puede -¡debe!- resarcirse con la adquisición del objeto. De otro lado, se subvierte el lugar de la verdad como determinante del discurso, que en esta dinámica pasa a estar fundado en la voluntad del agente; la intención del científico de conectar al sujeto con la verdad se convierte en disyunción entre verdad y real, siendo verdadero solo el saber extraído de lo real que demuestre su potencia en la creación de algún objeto de utilidad. En términos de las narrativas y las conceptualizaciones actuales, sólo es verdadero el saber basado en la evidencia (la intervención directa sobre lo real) que eventualmente puede convertirse en innovación (creación o modificación de un objeto que se introduzca en el mercado y genere valor). Ese saber es un saber-hacer que está desconectado de la comunidad y de los sujetos, deja de ser elaboración de la experiencia y respuesta a la falta en ser que da lugar a la dimensión deseante desde donde es posible mantener ese impulso a estar con otros. Se trata de un saber universal, neutral, un recetario para la producción de objetos con los que se pretende saturar de goce al sujeto, haciendo consistir una ilusión de la complementariedad sujeto-objeto, al tiempo que hace estallar el establecimiento de los vínculos interpersonales, incluso el funcionamiento de la sociedad en su conjunto.

Con este estado de cosas el mercado, definido como un espacio virtual organizado por las relaciones entre oferta y demanda, se convierte en el vector dominante de la operatoria del agente capitalista, ese Yo-amor, proyectado en términos de una o un conjunto de identidades que siempre pueden encontrar la completitud y que están sometidos a la tiranía de *lo nuevo*, la impulsión a consumir más y más objetos, porque el siguiente trae más goce que el anterior. Los objetos dejan de ser excusas para el encuentro con otros, la apertura a su diferencia o el surgimiento del amor. El cuidado del otro y de sí mismo queda en un segundo plano toda vez que lo importante en la

época es obtener más goce y ser más capaz de gozar, trascender todo límite y hacerlo inmediatamente.

Lo ancestral, ¿síntoma o mercancía?

En este contexto, particularmente crítico por el aniquilamiento del lazo social y la promoción delirante del consumo, el resurgimiento del interés por lo ancestral puede suponer simultáneamente alternativas distintas a la reproducción del pseudodiscurso capitalista o su extensión, ampliando el registro de mercancías que pueden ser consumidas. Personas de todo el mundo se han volcado al redescubrimiento de prácticas rituales indígenas y/o el contacto con objetos antiguos buscando un asidero frente al vacío de sentido y la falta de trascendencia precipitada por el consumo en masa. ¿Cómo entender esta pasión por la ancestralidad?

Hasta aquí hemos definido lo ancestral en términos de la pregunta por el origen, un saber-hacer con la vida (con lo pulsional, con la experiencia de satisfacción) elaborado como un saber transmisible, compartido por una comunidad que garantiza su eficacia simbólica y sostenido por el mito del padre que sostiene la función de la ley. Esta lógica, que corresponde a la formulación del discurso del amo en Lacan y que se ha expresado con diferentes matices en los diversos pueblos del planeta a lo largo de la historia, no puede seguir funcionando de la misma manera si el mito del padre no opera y si no existe una comunidad que sostenga la eficacia simbólica en juego. Con la expansión europea a lo ancho y largo de la tierra el virus de la modernidad y el capitalismo se contagió en casi todos los rincones, de tal suerte que al día de hoy resulta imposible sustraerse de la condición de descreimiento, individualismo y consumismo solidarios con el declive de la imagen paterna.

Cabe anotar aquí que el señalamiento de los efectos de la caída del padre no implica una apología a su figura ni un llamado a su reivindicación masiva. Las denuncias sociales al respecto han generado un movimiento de recuperación de los emblemas paternos que no han hecho sino poner en primera plana los autoritarismos y los fundamentalismos. No sirve de nada traer un amo para ordenar la relación con la vida si la única fuente de su legitimidad es la violencia efectiva o la coerción directa. Afrontar los efectos del capitalismo y de las transformaciones sociales, ambientales, políticas y económicas que hemos generado no radica en un acceso de nostalgia ni se resuelve dejando de lado lo real de nuestra relación con el goce. Si el arreglo mítico sostenido en el padre implicaba la renuncia al acceso al goce absoluto para garantizar la existencia, la constatación de la ficción paterna implica tomar como punto de partida que *todos gozamos* y no hay a priori una regla o un ordenador que organice nuestra relación con el goce.

¿Qué implicaciones tiene este punto de partida? ¿Qué significa hablar de lo ancestral desde ahí? Reconocernos como seres gozantes, pero también

como sujetos causados por el deseo, interpelados por otros cuerpos, interesados en causar el deseo de otros de maneras que van más allá de los catálogos del mercado, supone comprometernos en una ética de nuestro propio goce. En efecto, hemos constatado que la búsqueda de la satisfacción es el vector que gobierna nuestras acciones tanto en lo privado como en lo público y nuestras capacidades técnicas están al servicio de crear cada vez más objetos para ello. La política como espacio de discusión y acción del bien común ha cedido el espacio a la economía, definida en términos del conjunto de medidas orientadas a la acumulación de riqueza, valga decir la formulación de las dinámicas de oferta y demanda del mercado.

Hablar y crear un espacio alternativo al mercado no es desconocer esa condición de satisfacción propia de lo humano; se trata de hacer algo distinto con ella a seguir cediendo al imperativo de consumir objetos y mantener la ilusión de realización personal sin reconocer las implicaciones de esa forma de gozar y de vincularse con la vida.

Retomar prácticas como los círculos de palabra, el trabajo comunitario, las semillas nativas, el hacerse cargo de los propios fluidos y residuos, honrar los elementos, recordar las costumbres y las palabras con las que se organizaban ciertas formas de vida, recuperar medicinas en su valor espiritual no son solo un ejercicio pintoresco para gozar de una experiencia más auténtica y aumentar la ilusión de perfección del Yo. Tampoco se trata de un acto de rebeldía para afirmar, desde la lógica binaria, aquello frente a lo cual se está batallando. Acudir a las prácticas llamadas ancestrales como una forma de elaborar con otros, desde el hacer y con el lenguaje, esa ética del goce, abre la puerta a la confirmación de un síntoma que hace objeción al modo capitalista y hace lazo social, invita a la juntanza.

En conclusión, podemos decir que desde una lectura psicoanalítica lo ancestral no tiene un valor a priori, al menos en el contexto de nuestra época, y que sus posibilidades como objeto de consumo o como síntoma y lugar de cuestionamiento al sistema actual depende del uso que se le den a las prácticas y los productos recuperados. En todo caso, las apuestas orientadas a problematizar el consumo y el lugar del ser humano con respecto a la vida, el amor y el encuentro con la diferencia (que los hay y que no sólo se restringen a la pregunta por la ancestralidad) dan muestras de lo que Askofaré (S.F.) señalaba como “el lugar de hospitalidad para todos lo que rechazan los discursos de la ciencia y del capitalista”, este descubrimiento pasa por la vía del amor de transferencia y puede conducir al goce no perverso accesible a un ser parlante: el goce Otro, lo femenino" (p.6).

Referencias

- Askofaré, S. (S. F.). La perversion généralisée. http://w3.erc.univtlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf (consultado en Febrero 15 del 2013).
- Castrillo, D. (1999). Del sujeto cartesiano al sujeto del psicoanálisis en Jacques Lacan. *Cuadernos de Filología Francesa* 11, 51-64.
- Freud, S. (1913). Tótem y tabú. Algunas concordancias entre la vida anímica de los salvajes y los neuróticos. En Obras Completas, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Freud, S. (1915). "Pulsiones y destinos de pulsión (1915)". En Obras Completas, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Freud, S. (1923). La organización genital infantil. En Obras Completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Freud, S. (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. En Obras Completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Freud, S. (1926). Inhibición, síntoma y angustia. En Obras Completas, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Freud, S. (1930). El Malestar en la cultura. En Obras Completas, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Lacan, J. (1938). La Familia. En: Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012
- Lacan, J. (1959-1960). El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964). El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós: Buenos Aires.
- Lacan, J. (1969-1970). El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. Barcelona: Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1972-1973). El Seminario. Libro 20. Aún (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Lacan, J. (1972). Conferencia de Lacan en Milán. 12 de mayo de 1972. Del discurso analítico. Traducido por Olga Mabel Máter.
- López, H. (2005). La polémica antropológica frente a Tótem y tabú. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 5, 187-199. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.
- Mier, R. (1998). La sombra de Frazer: las nociones de verdad y tabú en la reflexión antropológica freudiana. *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales. UAM México*, 93-122.

- Mojica A. (2013). La feminización del lazo social contemporáneo: Una lectura psicoanalítica. Tesis de maestría. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/50852>
- Vetö Honorato, S. & Vallejo, M. (2017). Filogenia y herencia arcaica en la obra de Freud: La búsqueda de la etiología y la pasión por lo real. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 20 (3), 544-559.

Fecha de recepción: 16 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 2 de septiembre de 2025