

Prof. CÉSAR AUGUSTO SÁNCHEZ TABORDA
 Psicólogo-Psicoanalista
 Universidad de Antioquia- Medellín

INDIVIDUALISMO Y VIOLENCIA



MADRUELO, ESPAÑA (S. XII)

Actualmente “la voluntad para hacer la paz” expresada por algunos actores y grupos en conflicto, ha generado la búsqueda denodada y el trabajo de muchas personas, aunque no pocas veces el escepticismo de otras. Esta voluntad se ha constituido para muchos estudiosos de las ciencias sociales y humanas en el espacio de investigación de los determinantes del fenómeno de la violencia y de las posibles alternativas de solución de éste. Permítanme estar entre los escépticos no sin antes exponerles una razón mínima. Como objetivo primero, la propuesta es investigar las transformaciones psíquicas que llevaron a dichos sujetos a colocar su voluntad de paz en el escenario público; aunque este objetivo no se desarrollará aquí, estará como telón de fondo a lo largo del presente texto. Aquí nos ocuparemos de manera particular de inquirir la forma como se ha concebido e intervenido el fenómeno de la violencia, los sujetos que la promueven y por ende las maneras como en nuestro tiempo se abordan dichas manifestaciones a través de múltiples perspectivas teóricas y estrategias institucionales, entre las cuales se recurre al uso de la palabra, del diálogo entre las partes y otros mecanismos. Se trata entonces de maneras muy singulares de ocuparse del fenómeno, las cuales propician a su vez el auge del individualismo, dado que en ellas se obvia la revisión de las consecuencias y las implicaciones de esas formas de intervención.

No ingresar el psicoanálisis como marco teórico para la investigación de es-



tos procesos y programas orientados a la consecución de la paz tiene sus bemoles; pero, con el fin de propiciar una discusión sobre el asunto, queremos dilucidar en él una aporía que complejiza el análisis y la intervención sobre los fenómenos de la violencia. La aporía consiste en que los términos de pulsión y goce, pese a su alcance teórico, siempre permiten que el fenómeno en cuestión escape presentando nuevos campos para ser interrogados. Por ello, es justificable hacer este recorrido que permita insertar la cuestión del individualismo como problema nuevo hacia el avance de la comprensión de los mismos.

El individualismo como fenómeno social que alcanza su máxima expresión en los tiempos modernos, es el convocado entonces a abrir los límites.

I. INDIVIDUALISMO EN OCCIDENTE: UNA GÉNESIS

Desde el siglo II Artemidoro ya había escrito su "clave de los sueños" como un método de interpretación a tener en cuenta por todos los ciudadanos en dos sentidos: como un manual utilizable en la práctica cotidiana y como un tratado de alcance teórico sobre la validez de los procedimientos interpretativos. Si bien la interpretación de los sueños era una viejísima tradición popular, Artemidoro la eleva a la categoría de una *práctica de vida* que permite a los hombres soportar más holgadamente el sufrimiento que el destino y los dioses le tienen deparado¹. El texto es un tratado que permite hacer de los sueños un correlato de la vida futura de manera anticipada y correcta. Todos los sueños, de acuerdo con Artemidoro han de interpretarse de tres maneras posibles. Uno, aquellos que se presentan como conformes a la ley; dos, aquellos que se presentan como contrarios a la ley y tres, aquellos que se presentan como contrarios a la naturaleza. Si bien el autor no hace distinciones muy claras entre las formas como se presentan los sueños, Foucault conjetura que se trata de manifestaciones que tienen un estrecho vínculo con la moral social del momento; en ese sentido, dirá que se trata de un fenómeno de individualismo social, que se inicia en el mundo heleno y romano y que dará lugar a los aspectos privados de la conducta personal y al interés que cada persona otorga a sí mismo en diferentes épocas.

A partir de allí, Foucault establece tres realidades enteramente diferentes de individualismo que conviene matizar: "la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende;

la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente, la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación. Estas actitudes, sin duda, pueden estar ligadas entre ellas así; puede suceder que el individualismo llame a la intensificación de los valores de la vida privada; o también que la importancia concedida a las relaciones con uno mismo esté asociada con la exaltación de la singularidad individual. Se encontrarían sociedades o grupos sociales en los cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que los singularizan y le permiten sobresalir por encima de los demás, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida privada o a las relaciones consigo mismo."²

El propósito de Foucault en su *Historia de la Sexualidad*³ no era reconstruir una historia de las conductas y las prácticas sexuales desde la antigüedad; como tampoco analizar las ideas a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos. Para él "se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había conformado una "experiencia" por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de

1 "Pues lo que sobreviene a la vez bruscamente y sin que nos lo esperemos trastorna el espíritu bajo la brutalidad del golpe; mientras que aquello que nos esperábamos desde antes de soportarlo, ha podido, por el acostumbramiento gradual suavizar la pena". FOUCAULT, M. *La Inquietud de Sí*. Pág. 9

2 FOUCAULT, M. *La Inquietud de Sí*. Vol. III. P. 41

3 FOUCAULT, M. *El Uso de los Placeres*. Vol. II

una "sexualidad", abierta a dominios del conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones.



El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia.⁴ Entendiendo por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Para él, todas las formas de la sexualidad, independientes de la cultura, se encuentran expuestas a diversos mecanismos de represión; ello sin duda, indicaba buscar en la historia de la sexualidad una constante o una línea; empresa arriesgada y temeraria por cuanto implicaba indagar por el deseo y el sujeto del deseo, razón suficiente para comprometerse en una exploración de tres tópicos más modestos aunque no menos fundamentales: el primero, la formación de saberes que sobre la sexualidad se tejen; el segundo, los sistemas de poder que regulan la práctica de la sexualidad y el tercero las formas según las cuales los individuos deben y pueden reconocerse como sujetos de esa sexualidad. Dentro de estos tópicos sólo nos interesa, para nuestro propósito, lo relativo al individuo *concernido* por ciertas prácticas de la sexualidad. En esa vía, Foucault no se ocupa demasiado de los conceptos de libido o de deseo, sino que analiza las prácticas por las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a sí mismos; es decir, opta por analizar la hermenéutica que el sujeto aplica sobre sí, y en consecuencia de ello desbroza

algunos elementos que lo aproximan a una historia de la verdad. En otras palabras, trata por esa vía de quitar la escoria con la que a través de juegos de falso y verdadero, retenible o rechazable, se intenta constituir el sujeto en diversas épocas. El poder y el deber ser para el hombre como hechos de verdad, se constituyen entonces en el problema nodal de la arqueología.

Uno de los problemas capitales que arroja el planteamiento de Foucault, a propósito de los juegos de verdad, es responder cómo la sexualidad misma se había convertido en objeto de inquietud, de debate y reflexión. Su método fue delimitar lo que se entendía por moral y código moral. Del segundo logra establecer que se trata de un conjunto total de prescripciones y reservas sociales, que merced a encontrarse claramente establecidas siempre están expuestas a un juego de corroboración, de ajuste, de anulación en ciertos puntos, permitiendo así compromisos y escapatorias. De dicho código va a derivar entonces el concepto de moral, entendiendo por ella "el comportamiento real de los individuos, en relación con las reglas y valores que se les proponen"⁵. La moral así advertida, queda en medio de la propuesta que lo social hace al individuo y la asunción que de ésta haga el mismo. Ello autoriza a cada individuo a proponerse como ejemplo para la gloria, belleza, nobleza o perfección u otro; pues en el fondo, *evoca* un cierto modo de ser donde cada sujeto inscribe su singularidad.

En suma, para que se califique de moral una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley o un valor como en ocasiones creemos. No hay sujeto moral sin modos de "subjetivación" dentro de la misma moral, pues la acción moral es indisociable de ciertas formas de actividad sobre sí.

Con otra referencia⁶, *Ensayos Sobre el Individualismo*, podemos apostar a otra génesis posible del fenómeno del individualismo que parte de los comienzos del cristianismo. El método del autor, Louis Dumont, es contrastar diferentes culturas sustrayendo de allí los efectos y elementos que dicho fenómeno tiene para la vida en sociedad. Según él, en las culturas donde el individuo es el valor supremo hablará de individualismo; y en el caso opuesto, donde el valor reside en la sociedad hablará de holismo.

La primera comparación que el autor hace es en relación directa con la cultura india. Para él, esta sociedad está caracterizada por dos rasgos complementarios aunque paradójicos: la sociedad impone a cada persona una estrecha interdependencia que sustituye al individuo en su afán particular; pero, por otra parte, la institución del renunciamiento al mundo permite alcanzar la plena independencia a cualquiera que escoja esta vía. "El renunciante se basta a sí mismo, no se preocupa más que por sí mismo. Su pensamiento es similar al del individuo moderno, con una diferencia esencial, sin embargo: nosotros vivimos dentro del mun-

4 Ibid. P. 8

5 FOUCAULT, M. *El Uso de los Placeres*. Vol. II. P. 26

6 DUMONT, L. *Ensayos Sobre el Individualismo*. Alianza. Madrid, 1987

do social, mientras que él vive afuera.”

Desde este matiz Dumont va a caracterizar al renunciante indio como “un individuo-fuera-del-mundo” y a nosotros los modernos como “individuos-en-el-mundo”⁷. Relativizar la vida en el mundo y distanciarse con respecto al mundo social se convierten en las principales características para acceder al renunciamento y por ende al desarrollo espiritual individual. Pese a lo anterior, su hipótesis de trabajo es que entre la sociedad holista y la sociedad individualista no se vive una clara oposición a través de la historia sino un suplemento de cada una de ellas⁸.

Merced a lo anterior, su desarrollo mostrará cómo el mundo moderno está impregnado, constituido, por características de una y otra de las formas sociales implicadas, es decir, se da valor al individuo pero también valor al colectivo. Su argumento potencial es que el individualismo moderno está gestado desde los primeros padres de la iglesia, es decir, esta promovido por la inmensa cantidad de relaciones que se vivieron entre la iglesia y el estado, como dos poderes opuestos en principio y conjugados posteriormente que siguen perviviendo con enormes consecuencias dadas las prácticas sociales que ellos permiten.

¿Qué tenemos hasta ahora? Juegos de verdad entre falso y verdadero, entre lo reprochable y lo aceptable; códigos de moral y morales dando paso a formas de subjetivación. Individuos que renuncian y relativizan la vida en el mundo, y aún otros más paradójicos que alejados del mundo formulan para lo social grandes ejes de cultura como la religión. Es decir, tenemos un lugar de toma de decisión, y vasto alcance para nuestro propósito que podemos nombrar como “o lo individual o lo colectivo”. El cometido entonces será indagar la manera como dichas relaciones han generado ambigüedad, oscuridad, posición y demás para los individuos que conforman la sociedad moderna, y desde allí potenciar una conexión con el fenómeno de la violencia.

II. LO INDIVIDUAL O LO COLECTIVO: EL PSICOANÁLISIS

Para Freud la vida anímica del individuo se encuentra vinculada de múltiples formas a la del otro, pues éste aparece usualmente como modelo, como objeto, como auxiliar, como enemigo⁹. Para él, el estudio de la psicología individual implica necesariamente una apertura a la psicología social o de masas, ello mirado a nivel de lo inconsciente. La vastedad y complejidad de relaciones establecidas entre individuo y masa se constituyen en un fenómeno de excepcional importancia en su pensamiento. Así, en *Psicología de Las Masas y Análisis del Yo* (1920-21), la influencia simultánea entre individuo y sociedad capta su interés, pues la ve, básicamente, en dos vías diferentes a otros autores de su época:

7 Ibidem. P 38-39.

8 Curiosamente es el Renunciante Hindú la persona de la cual parten las grandes transformaciones religiosas en la India.

9 FREUD, S. *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*. Amorrortu. P 67



primero, supone que la “pulsión social” no es originaria; y segundo, que los móviles de la conformación de la masa

han de encontrarse en estrecho *vínculo con la familia*.

Retengamos éste vínculo como premisa importante de su desarrollo, puesto que aquí Freud pisa fuerte sobre el aspecto identificatorio que cada sujeto guarda con la imago paterna, des-cuidando con ello otras formas de identificación, otros vínculos que posteriormente él mismo advertirá en el funcionamiento de lo social. En este punto, donde la figura del padre no puede explicar a cabalidad los movimientos y desarrollos del sujeto en colectividad tal como Freud lo vislumbró en *Tótem y Tabú* (1912-13), creemos que se encuentra la aporía antes indicada y la conexión que da fuerza al presente escrito; pues entonces nos quedaremos en la pregunta, hecha ya por múltiples teóricos, sobre cómo hoy, resquebrajado en su lugar el padre simbólico del orden social, otras formas de relación se ciernen y el individualismo, por ejemplo, encuentra asidero.

Veamos; en *“El Malestar en la Cultura”* (1929-30) lo que Freud atisba es que en la familia primitiva se encontraba ya un rasgo esencial de la constitución de la cultura, a saber, que la arbitrariedad y el albedrío del jefe era ilimitada y por ello posibilitaba cierta regulación. Cómo existía dicha familia se constituye en un enigma. El presupuesto básico de Freud, para ésta primera familia, es que el hombre vio en el

otro un aliado para trabajar a su lado y un objeto para la satisfacción sexual. Luego, desde *Tótem y Tabú* va a mostrar un segundo desarrollo de la mencionada familia, otra forma de convivencia. Como consecuencia del asesinato del padre, éste había ingresado en cada miembro de la colectividad, y a su tiempo la prohibición (renuncia) a lo sexual, a la manera de una huella en su psiquismo. Desde entonces está convivencia está instalada sobre un doble fundamento: el poder del amor y la compulsión al trabajo.

Uno de los problemas que Freud advierte en la familia, es justamente que ella no quiere desprenderse del individuo, y que justo cuando sus miembros están más cohesionados tanto más se inclinarán a la segregación de otros miembros, es decir tanto más ahondarán en el amor propio a la familia. No es vano mencionar que la mencionada renuncia siempre involucró un desvío pulsional, de meta inhibida, aunque en su origen y en lo inconsciente siempre se presentará como plenamente sensual.

La insatisfacción de la vida sexual como causa del malestar neurótico, es desarrollada por Freud bajo la tesis de exclusividad sexual; como correlato de ello se derivan dos problemas capitales al sujeto: cómo arreglárselas con el medio circundante y con lo social.

El medio circundante, lo que se constituye y se entiende por ese término se trata de un enigma para la teoría psicoanalítica; de ahí Freud desa-



rollará un vasto contenido y nosotros una de las premisas más importantes de este desarrollo; veamos: a propósito de la ligazón amorosa el psicoanálisis indica que la pareja no se interesa de modo alguno por el mundo circundante, se trata de un amor irrestricto o si se quiere de una masa de dos; lo cual indica que el Eros cumple a cabalidad lo que se constituye en su esencia misma: convertir lo múltiple en uno. El cuestionamiento de Freud es cómo sería posible una sociedad de tales individuos "dobles" que se satisfagan a sí mismos, de manera *excepcional*. La conclusión después de muchos rodeos es que se trata de una vana ilusión no posible de realizarse, y en consecuencia la pregunta del por qué la sociedad limita la satisfacción sexual requiere una nueva explicación. Para una respuesta de esta magnitud Freud no encuentra argumento definido, pero en cambio la pregunta le inspira a pensar que la vertiente de la agresividad en el humano se encuentra presente en toda cuota de pulsión; ya no sólo el Eros clama, pues se implica también la pulsión de muerte. Por ende, y como consecuencia de lo dicho, el prójimo no es solamente un posible auxiliar para el trabajo o un objeto sexual en sí mismo, sino que se convierte también en una tentación para satisfacer en él la agresión, para explotar su fuerza sin resarcirlo, para usarlo sexualmente sin su consentimiento, para despojarlo de su patrimonio, para humillarlo, inflingirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. A partir de esa hostilidad primaria y recíproca entre miembros de la sociedad es que Freud encuentra en la sociedad (1929-30) una permanente amenaza de disolución.

De lo que se presentaba y presenta a nivel de lo ominoso, de la violencia, del horror y de la muerte de parte del semejante, aunque no este muy discernido, dirá Freud que surgen todos los métodos destinados a impulsar la identificación y los vínculos amorosos de meta inhibida. De allí se desprende la limitación de la vida sexual y de allí también el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo; es decir, llevar al sujeto a hacer todo lo contrario a su naturaleza. Y le parece a uno comprender a Freud argumentando que dichos métodos son injustos al querer excluir la lucha y la competencia del quehacer humano. Lucha y competencia están siempre en la base de la cultura, lo cual no indica necesariamente que el otro sea considerado exclusivamente como enemigo. Freud deja entrever que el otro como enemigo diferente al oponente sólo deviene posible cuando no se toma al sujeto en su dimensión real a nivel de su estructura; cuando se hace abuso de una sola de sus tendencias pulsionales: el Eros.

Freud sabe que no es fácil para el hombre deponer esa inclinación agresiva como sacrificio más para estar en la cultura, no es optimista para nada en ello; si acaso da una solución la inscribe dentro del llamado narcisismo de las pequeñas diferencias. En la familia primitiva, según él, las cosas iban mejor, pues no conocía aquella tanta limitación. Cada hombre había cambiado un trozo de dicha por seguridad, ante el padre absoluto para cada miembro lo que se jugaba era la seguridad.

Ahora, si orientamos la mirada hacia la sociedad moderna podemos



cercar algo de lo que aquí exponemos como una aporía teórica y práctica, a saber que la identificación con la figura paterna no sostiene de ninguna manera la paz social; y que si bien se vienen implementando métodos que invocan la identificación recíproca de los pares entre sí, también vale la pena recordar que Freud advertía en este modo de identificación como un peligro para la sociedad por cuanto cada sujeto intenta rescatar allí, frente al otro, su "individualidad particular", su derecho a la satisfacción.

III. INDIVIDUALISMO Y PROCESOS DE PAZ: UNA CUOTA A LAS EXCEPCIONES

¿Cómo se conjugan individualismo y violencia? Precisemos: no existe ninguna conjunción obligada, pero si unas formas de la moral; reelaboremos: del escape, de la corroboración y de la promoción, que incrementan el individualismo y la violencia, a saber, aquellas cuando el individuo se aleja de su condición universal y se aplica al cultivo de las dimensiones que le confirman en su particularidad como excepción.

El problema de las excepciones fue ampliamente trabajado por Freud, para determinar aquellos sujetos que haciendo eco de su particularidad siempre exigen a los otros lo que ellos mismos no dan. En ese sentido, Lacan, teniendo como telón de fondo la noción de Síntoma¹⁰, que parecía venir de la medicina pero que realmente va a ser tomada de la teoría sociopolítica de Marx argumenta: el problema de Marx es despojar al hombre de su carga a la que es puesto como proletario, como aquel que lo ha perdido todo, y dejarlo que se ubique como una esencia, a la vez que como el "Mesías del futuro". Así, ligarse a una consideración ideal y exponerse a la búsqueda de una esencia en el hombre, procurará en cada sujeto la reducción de sí a un inconsciente particular, *exclusivo*, determinado en sí mismo, y no en lo social como lo piensa Freud.

Esta consideración humanista que Marx hace del hombre, fue entonces trabajada por Lacan a propósito del síntoma; pero, con igual consonancia fue tratada ampliamente por Foucault. Para ellos el sujeto del inconsciente, en tanto lugar vacío, sin sustancia ni identidad a priori, no puede coincidir con una doctrina ética o moral que quiera fijar de modo patente y universal lo que se debe hacer con respecto a lo humano. La verdad, es para ambos, un pequeño ápice que divide. De esta manera, mientras que en el mundo Griego el sujeto paga un precio por su acceso a la verdad y el propio ser del sujeto está en juego; en el mundo moderno el sujeto actúa sobre la verdad y ésta ha dejado de actuar en el sujeto; el saber se acumula en un proceso social objetivo. Lo propio de la época moderna es que el acceso a la verdad no exige transformaciones del

sujeto, precisamente ésto es lo que caracteriza el sujeto del conocimiento: un momento donde el ser deja de ser cuestionado.

Así vistas las cosas, sin embargo, entre Lacan y Foucault se percibe una diferencia importante y necesaria de ser precisada frente a los fenómenos de la violencia. "El cuidado de sí Griego", quizás arduamente leído y en igual forma promovido por los apologistas del ser humano como unidad indivisible, parece por momentos explicar algunos conceptos del psicoanálisis lacaniano, ello en tanto que utiliza los mismos conceptos de "verdad, saber, sujeto"; con cierta precisión, pero con la salvedad de no poder confundir en ellos el placer foucaultiano y el concepto de goce lacaniano. Pues dicho sea de paso, el goce es aquella dimensión paradójica del modo de satisfacción humano que atenta siempre contra "el cuidado de sí"; él congrega siempre a estar más allá del principio del placer, congrega a la repetición, al placer en el dolor y a la vertiente compulsiva de la exigencia.

La hermenéutica de Foucault, por su parte, camina por el sendero del cuidado de sí-conocimiento para llegar a la serie cuidado de sí-gobierno de la ciudad, produciendo con ello una especie de "estética de la excelencia". Pero, ¿cuál es entonces el punto de tensión en los desarrollos de Foucault frente al psicoanálisis lacaniano? Es muy probable que se trate de no haber determinado de qué fuerza se trata ese intenso cuidado de sí que se repliega so-

¹⁰ "El síntoma en lo social se determina por la sinrazón, pero esta es propia de cualquier sujeto en particular, quiere decir que cualquier sujeto siempre da razones, *sin que por ello se constituya en una excepción*. El síntoma entonces se define y reconoce, en general, por su carácter de sinrazón o más precisamente como la impotencia subjetiva para inscribir una moción pulsional en el discurso dominante, como el fracaso particular del sujeto para acompañar la razón imperante". Pérez, Juan E. *Documento*.

bre uno mismo. En ese sentido, proyectar la posible comprensión de ese "ocúpate de ti mismo" hacia la época actual no deja de arrojar sus consecuencias. En Foucault, la ocupación es cuidado (*epimeleia*), que no significa simplemente estar interesado en sí, como una suerte de ensimismamiento o fascinación; sino que implica la atención, el cultivo y la técnica de uno mismo (*heauton*). Implica estar preocupado por algo, un cuidarse de nuestras conductas, de nuestra ética, de las relaciones consigo y con otros, no se trata de un "tu a tus cosas" y yo a "las mías". Para ser más precisos, la *epimeleia* es una ocupación reglada, un trabajo, unos procedimientos y unos objetivos. Se trata de una verdadera práctica social, un guardar nuestro cultivo y dominio de los acontecimientos, lejos de una postura de resignación, aislamiento o condescendencia; allí se tiene la necesidad de diversos discursos centrados en la razón sin ceder a la desgracia y al abatimiento. El cultivo de sí implica entonces, a la par, *cuidado del y con el lenguaje*; un análisis de los discursos y estrategias sociales y políticas, un análisis de la lógica de las técnicas y dispositivos existentes en un época, es en suma una tarea.



cierto que código y modo nunca se disocian sino que se desarrollan juntos con cierta autonomía, ¿en nombre de qué ser solidarios, del individuo o del colectivo? Es un interrogante que implica resignificar lo expuesto hasta ahora. El individualismo por lo visto, requiere ser tratado por especialistas; pese a ello, podemos extractar de su amplio campo algún matiz que nos posibilite comprender mejor el fenómeno de la violencia y sus consecuentes crisis actuales. Una salida como la promovida por la sociedad colombiana, por la época, por la ciencia y por la concepción de lo humano preponderante, aún en ámbitos académicos, tiene sus consecuencias.

Arriuguemos un planteamiento que se sostenga como pregunta y dirija esta conclusión: ¿existe alguna forma del individualismo que valga la pena sostener como tal, como según se observa se promueve, vía la palabra y el diálogo, en medio de los pactos de paz existentes?

Luego de revisar las tesis expuestas podemos entonces arrojar una respuesta: el individualismo como conciencia e inquietud de sí, y de los otros que arroje un beneficio a lo colectivo promoviendo el campo de lo transindividual, de la renuncia, que se constituya para el sujeto en una condición y deber de mantenerse alejado de otras intromisiones podría ser apoyado. Pero, en cambio, no resulta nada válido apoyar aquellas grandes éticas colectivas (propias de algunos países "salvaguardias" del orden mundial), o aquellas situadas sobre la égida del rescate del proletariado como esencia, ni menos aún aquellas inspiradas en un proyecto de patria; pues con todos los matices necesarios, no hace falta ser clarividente para ver los resultados arrojados: una sociedad en que los sujetos particulares son perfectamente irresponsables, una realidad en la que grandes fines justifican miserables medios.

¿Cuál es la razón operante, la moral que quiere atrapar el "discurso violento" y ponerlo a circular dentro de una lógica diferente, de qué lado se encuentra la dificultad, a quién corresponde la impotencia? De ello nos ocuparemos en otro momento...Ψ

CONCLUSIONES

Si en efecto es verdad que toda moral en sentido amplio implica los códigos de comportamiento y los modos de subjetivación, y si en efecto es

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD Sigmund., *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
 FREUD Sigmund., *El Malestar la Cultura*. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
 FOUCAULT Michel., *Historia de la Sexualidad*. Siglo XXI, México, 1986.
 LACAN Jacques., *El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona, 1992.
 LACAN Jacques., *Escritos 1. La Agresividad en Psicoanálisis*. Siglo XXI, España, 1984.
 PÉREZ JUAN F., *Del Individualismo, o Ser de Excepción*. Conferencia.
 PÉREZ JUAN F., *Marx, Lacan y el Síntoma*. ECFC, 1997.