

Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación



CLARA CECILIA MESA DUQUE*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación

A Politics of the Real: A Courageous Look that Does Not Succumb to Fascination

Une politique du réel: un valeureux regard qui ne succombe pas à la fascinación

Una reflexión sobre las relaciones del inconsciente con la política a la luz del psicoanálisis es simple si se parte de la afirmación de Lacan: “El inconsciente es la política”, Es decir que no se trata de dos registros, sino de uno, en reverso moebiano: la política se estructura por las lógicas del inconsciente, el cual no es sin política. La organización social contemporánea exige un tratamiento de la política más allá de las “estructuras de poder” y de la figura del amo para repensar las lógicas que definen al ciudadano y sus lazos como figura central de nuestra historia política.

Palabras clave: política, miseria psicológica de las masas, segregación, exilio.

A reflection on the relationships of the unconscious to politics in the light of psychoanalysis is simple if we start out from Lacan’s statement: “The unconscious is politics”. That is, it is not a question of two registers, but of one, in a sort of Möbius inversion: politics is structured by the logics of the unconscious, which does not exist without politics. The social contemporary organization demands that we address politics beyond “structures of power” and the figure of the master, in order to rethink the logics that define citizens and their bonds, as the central figure of our political history.

Keywords: politics, psychological misery of the masses, segregation, exile.

Une réflexion sur les relations de l’inconscient avec la politique, à la lumière de la psychanalyse, est simple si l’on part de la déclaration de Lacan: « L’inconscient, c’est la politique ». En effet, il ne s’agit pas de deux registres mais d’un seul, à l’envers mœbien. Autrement dit, la politique se structure par les logiques de l’inconscient, qui n’est pas sans politique. L’organisation sociale contemporaine exige un traitement de la politique au-delà des « structures du pouvoir » et de la figure du maître pour repenser les logiques définissant le citoyen et ses liens en tant que figure centrale de notre histoire politique.

Mots-clés: politique, misère psychologique de masse, ségrégation, exil.

CÓMO CITAR: Mesa Duque, Clara Cecilia. “Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación”. *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 373-388, doi: 10.15446/djf.n20.90191.

* e-mail: claraceciliamesa@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

INTRODUCCIÓN

No es asunto del psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente [...] nuestro trato con el psicoanálisis fue suficientemente revolucionario, no para que tomáramos partido políticamente, sino para que pudiéramos rechazar un campo, el de la reacción o el de la opresión¹.

SIGMUND FREUD

Hacer una reflexión sobre las relaciones del inconsciente con la política a la luz de la teoría psicoanalítica no parece tan complejo si se parte de la afirmación de Lacan: “El inconsciente es la política”, la cual descarta la idea de que se trata de dos registros. Inconsciente y política son un solo registro, tal vez en reverso moebiano: la política se estructura por las lógicas del inconsciente, el cual, a su vez, no es sin política. Ahora bien, si mi hipótesis es que la relación del sujeto con la cultura en Freud es moebiana, hay que comenzar por definir esta figura topológica que Lacan utiliza para definir, por ejemplo, las relaciones del sujeto con el Otro. Así, en la banda de moebius no hay más que una sola superficie, no hay adentro y afuera, ni interior y exterior, ni derecho y reverso, hay una continuidad a pesar de que no es un cono simple sino que requiere por supuesto una torsión, un corte y, especialmente, un agujero central que da cuenta de lo real, de lo imposible, el cual, siendo el agujero, es al mismo lo que orienta. Volveré sobre este punto que da el soporte al título de este desarrollo.

Así pues, introducirnos en el terreno de las relaciones con la política no implica de ninguna manera situar al psicoanálisis como un discurso que pueda asumir una militancia, esto quiere decir también que no pretendemos de ninguna manera reducir un campo al otro. No pretendemos psicoanalizar el campo político, y esto, siguiendo al propio Freud quien en una de la “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en 1933, justamente el año en que Hitler asciende al poder, escribe que el “niño formado por el psicoanálisis es suficientemente subversivo como para no tener que ubicarse ni del lado de la opresión ni del lado de la reacción”². Freud escribe: no es asunto del

1. Sigmund Freud, “Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones” (1932), *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3186.

2. *Ibíd.*, 3187.

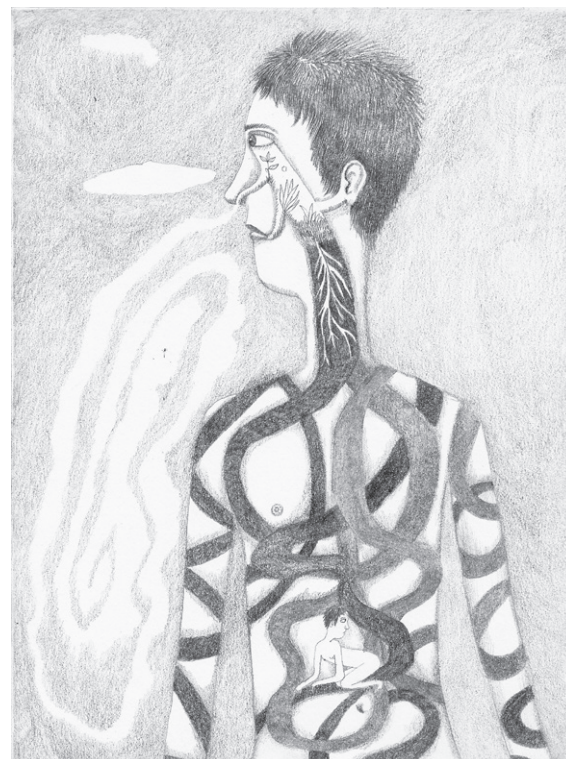
psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente³. Su posición muestra claramente que la relación del sujeto con el inconsciente le implica asumir una posición ética y política “suficientemente revolucionaria”.

Pero uno se pregunta si esa posición puede ser considerada de apatía política o de indiferencia. La respuesta es que no, al contrario, Freud fue un hombre profundamente afectado por la historia política de su tiempo. La mayor parte de su obra fue escrita en el período de entreguerras, tal como es el caso de su “Metapsicología”, escrita entre los años 1914 y 1919; algunas otras obras como el “Más allá del principio del placer” fueron su respuesta a la culminación de la Primera Guerra Mundial. Si durante la guerra escribe con la decepción que produce ver cómo esta hace emerger las más violentas tendencias en los líderes políticos, los mismos que en tiempos de paz se muestran benévulos al interior de sus naciones, al final de ella, ya Freud ha encontrado no un nuevo ideal, sino una certeza: más allá del principio del placer, se muestra feroz, radical, el rostro de la muerte, constitutiva de las relaciones de los hombres entre sí. Es el paso de la decepción inicial ante la guerra al encuentro con un real irreductible.

Así mismo, su obra final “El Moisés y la religión monoteísta” es escrita ya con el *fürer* respirándole en la nuca, porque podemos decir que en cierta medida Freud encarnó la figura política de su tiempo. Siendo judío en los albores de la Segunda Guerra Mundial, escribía para tratar de responder “Por qué el antisemitismo” en los tiempos de su mayor ferocidad. No tomar partido es pues una necesidad ética de buscar *otra* manera de pensar la política.

En su obra se ve claramente que Freud se ocupa de los efectos políticos sobre el lazo social y, no sin un cierto dolor, considera que “una sociedad que provee la satisfacción a unos pocos y priva con ello a las inmensas mayorías no merece perdurar”. Lo cito en un párrafo del segundo apartado de “El porvenir de una ilusión”:

En cuanto a las restricciones que afectan a determinadas clases de la sociedad, nos topamos con unas constelaciones muy visibles, que por otra parte nunca han sido desconocidas. Cabe esperar que estas clases relegadas envidien a los privilegiados sus prerrogativas y lo hagan todo para librarse de su “plus” de privación. Donde esto no es posible, se consolidará cierto grado permanente de descontento dentro de esa cultura, que puede llevar a peligrosas rebeliones. Pero si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida



3. *Ibíd.*

sumamente escasa. [...] Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece.⁴

Ahora bien, esta cita de Freud es de 1928, no es seguro que hayan cambiado muchas cosas para la civilización, a pesar de que nos resentimos de que vivimos en un mundo cada vez más conflictivo. Conflictivo, caracterizado por el ascenso de todas las dimensiones de la segregación, la exclusión y el odio ya sea bajo la forma del terrorismo, ya sea bajo la forma de actos aislados pero dirigidos de manera indiscriminada hacia la población civil, población que estuvo hasta hace algunas décadas protegida en las situaciones de guerra, hoy, es sin duda el blanco privilegiado, y lo es porque, como veremos, es justamente en el tejido social, en la lucha entre pares, digamos prójimos, o próximos, en donde se libran las batallas de nuestro tiempo, es el “campo de batalla”.

¿UNA POLÍTICA DE LA MISERIA PSICOLÓGICA DE LAS MASAS?

Entonces, el propósito con este escrito es dar cuenta de las relaciones de la política en su movimiento de lo social a lo singular, lo que implica una relación de lo político con lo inconsciente. ¿A qué llamamos política? Un cierto prejuicio nos lleva directamente a relacionar la política con las “estructuras de poder” y entonces suele reducirse a los análisis del amo de turno, de su voluntad de poder y de dominio, las represiones ejercidas sobre las masas, la pérdida de las libertades, los atentados contra los derechos, etc. Es decir, tradicionalmente nos hemos referido al término de política para hablar de los dominadores y los dominados; ahora bien, definir entonces la política ya no en relación con el poder del amo nos permite tomar otra de sus vertientes, según la cual etimológicamente implica a los ciudadanos y su relación con el Estado. Tomaré, pues, la referencia a la vida en sociedad, *politikós*, que se refiere a lo relacionado con los ciudadanos, la convivencia “entre los hombres”, como lo sitúa Hannah Arendt en un texto titulado *La promesa de la política*: dice que la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres, surge entre los hombres, “se trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos”⁵.

La política, pues, “nace en el ‘entre’ los hombres, la política surge en el ‘entre’ y se establece como relación, así lo entendió Hobbes... en la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí que es mayor que la diversidad relativa de pueblos naciones o razas en la pluralidad...”⁶. Destaco esta vía y la sigo porque es la vía que Freud le da al psicoanálisis específicamente en las obras dedicadas a la civilización. Esa es la vertiente que él sigue cuando en “El malestar en la cultura” se pregunta cuáles son las

4. Sigmund Freud, “El Porvenir de una ilusión” (1928), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2966

5. Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Madrid: Austral, 2015), 131.

6. *Ibíd.*, 133.

fuentes de dicho malestar; en principio, da las tres respuestas que son generalmente conocidas: la devastadora naturaleza, la amenaza de la muerte de nuestro cuerpo y las relaciones de los hombres entre sí. Las dos primeras son dejadas de lado, más bien se las cede a la ciencia, pero centra su interés en la tercera. Indudablemente la fuente del malestar en la civilización deriva de las relaciones de los hombres entre sí. Por supuesto, el desarrollo que Freud realiza en este texto es mucho más complejo, pues pasa del malestar, que proviene de las exigencias de renuncia a la satisfacción pulsional provenientes de la cultura, a unas exigencias más radicales, provenientes de la propia pulsión, y presenta al superyó como el paradigma del malestar, el obstáculo para el progreso de la cultura. Este paradigma superpone dos lógicas idénticas: la lucha de los hombres entre sí en la cultura, y la lucha de un sujeto con el imperativo del superyó. ¿Qué quiere decir esto? Que el sufrimiento no se deriva de las prohibiciones imaginarias y simbólicas emergentes del amo de turno, sino que su fuente es lo real de las formas más sutiles de la violencia, nunca realmente alcanzadas por el programa de la Cultura.

Es constatable que en el contexto de lo que nos proponemos analizar, hoy en el mundo contemporáneo, la noción de política circunscrita al campo de las relaciones de poder como en el Antiguo Régimen, ya no se sostiene, pues hay una ampliación muy basta del ámbito que está incluido en ese término. En nuestro tiempo las colectividades han ido asumiendo un papel preponderante en el escenario político, han asumido la voz y un “poder” incuestionable en el manejo de su destino, en cambio, no es muy arriesgado decir que quienes tienen en sus manos la tarea de ejercer el poder y conducir los destinos públicos están enajenados de su función, lo cual pone de manifiesto en algunos rincones del planeta el ejercicio de los débiles, el poder de los impotentes y en otros lados el ascenso de las tiranías, de derecha o de izquierda, poco importa realmente. Lo cual no puede decirse sin evocar un término enigmático de Freud, no desarrollado, señalado como un atisbo del futuro: “la miseria psicológica de las masas” enunciada en el capítulo v de “El malestar en la cultura”, una concepción de organización social que se distingue de aquella con la cual nos hemos familiarizado como si fuera la única concepción freudiana, la de las masas artificiales con un líder, una idea rectora o unos ideales que congregan y exigen la renuncia a la satisfacción individual en nombre del bien común; al mismo tiempo la comunidad o el grupo que adquiere su unidad mediante los lazos entre semejantes y finalmente un enemigo común, una organización tal, encierra la aspiración de una sociedad estable. Solo debo señalar que esta estructura ha sido utilizada tanto por aquellos que aspiran a la ilusión de las sociedades reguladas verticalmente en relación al líder que dirige los destinos de la masa, como por aquellos que han pretendido ver surgir la figura del *führer* que en todo caso significa el líder, el comandante, el jefe.

Lo que Freud define como la “*miseria psicológica de las masas*” se define como una organización cultural cuya “ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, a la par que las individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa”⁷; la miseria, la pobreza, de la cultura se ve opuesta así a la idea de la masa estable y duradera, “capaz de sobrevivir”. ¿Qué quiere decir Freud? No parece evidente que piense que hay masas que pueden lograr un funcionamiento estable solo con garantizar los lazos entre semejantes. Por lo demás es importante señalar que esta es la conclusión que Freud extrae luego de haber puesto detenidamente la lupa sobre el mandamiento de amor al prójimo. Es decir, acaba de verificar que el lazo entre los semejantes no es un lazo soportado en el amor y la caridad, sino un lazo hostil, y se puede decir que saca dos conclusiones:

En primer lugar, ya lo había dicho en “Psicología de las masas y análisis del yo” en 1920, que cada uno está dispuesto a renunciar a sus satisfacciones más íntimas no para ayudar a preservar el bien común, sino a condición de que al otro también lo priven, un lazo entonces que se apoya en la segregación del goce del prójimo, es decir, la envidia y la codicia en el fundamento mismo del lazo social por cuanto el próximo es siempre sospechoso de privarme de la satisfacción anhelada, estructuralmente, en cuanto es él y no yo quien tiene el poder supuesto de gozar del objeto.

En segundo lugar, el prójimo posee desde entonces otro poder, no el de hacer el bien que sería el poder del amo, sino el poder que implica la potencia de privación: “Es Freud quien se encarga de desenmascarar qué quiere decir esto en la efectividad histórica. Disponer de sus bienes... es el derecho a privar a otros de ellos... El dominio del bien es el nacimiento del poder”⁸.

La sospecha, entonces, se instaura en el corazón mismo del lazo social, la desconfianza mutua, decía Hobbes. El semejante emerge como el potencial privador y potencial enemigo, que sin duda habrá de producir cada vez más un deterioro en el lazo social, sobre lo cual, ya se preguntaba también Lacan en el año 1959:

Es inútil que les haga palpar que efectivamente en torno a esto se juega el destino histórico. Toda la cuestión reside en saber en qué momento se puede pensar que este proceso tendrá su término. Ya que obviamente el poder de privar de ellos a los demás es un vínculo muy fuerte, del que surgirá el otro como tal.⁹

El prójimo, el íntimo, el familiar por efecto de la sospecha aparece como inquietante, extranjero, amenazante. Freud tiene un texto que ilustra justamente la condición que se pone a prueba cuando lo más íntimo se me revela desde afuera como inquietante extrañeza. Es lo siniestro, es el rostro del terror que tiene entre sus

7. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3049.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959) (Buenos Aires: Paidós, 1978), 276.

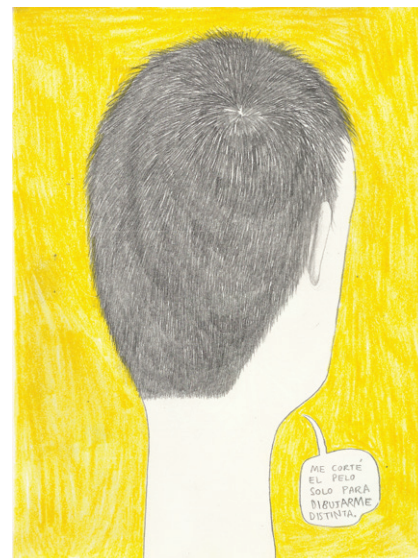
9. *Ibíd.*

propiedades un enemigo íntimo, lo que hace entonces que el sentimiento correlativo de la sospecha sea la desconfianza tanto en su sentido vertical (desconfianza en las instituciones) como en su sentido horizontal (desconfianza entre los semejantes que componen el tejido social).

Es este eje, entonces, de desconfianza, de sospecha, de potencia de privación, de agresividad y de resentimiento, lo que Lacan expresa en su texto de 1948 —un texto escrito como respuesta al fin de la Segunda Guerra Mundial titulado “Sobre las tesis de la agresividad en psicoanálisis”— como: “La experiencia subjetiva debe ser habilitada de pleno derecho para reconocer el nudo central de la agresividad ambivalente, que nuestro momento cultural nos da bajo la especie dominante del resentimiento”¹⁰, el afecto fundamental que el registro de identificación con el semejante es promovido así desde su estructuración misma. Esas son, pues, en primer lugar, las coordenadas de lo que Freud ha aislado como el “narcisismo de las pequeñas diferencias” y, en segundo lugar, concluye con una afirmación que revela la verdad oculta: el ser humano no es una criatura tierna e indefensa, sino alguien entre cuyas disposiciones debemos incluir la pulsión de muerte, de modo que no agrade solo en caso de necesitar defenderse, sino que está dispuesto a explotar sexualmente a su prójimo sin su consentimiento, a explotarlo laboralmente sin retribuirle, a humillarlo y martirizarlo y de ser posible asesinarlo.

Entonces, ahora que Freud ha mirado con detenimiento este mandamiento, atisba que la sociedad que el capitalismo de los Estados Unidos en los años treinta puede organizar ya no lo ve como un sistema económico sino como un orden cultural, lo cual implicará el lazo social instituido en el plano de identificaciones segregativas y tocará la economía pulsional. En consecuencia, nos dice que es un ordenamiento social que nos amenaza, que implica un peligro, mayor que el que ya implica la propia pulsión de muerte.

Entonces, si volvemos la mirada hacia el escenario político, constatamos que la derecha y la izquierda han terminado por revelar su rostro siniestro, son idénticas en su voluntad obscena de abusar del poder de sometimiento en nombre de cualquier ideal supuesto colectivo, por el bien del otro; cada una, derecha e izquierda, están incluso situadas en las coordenadas imaginarias, especulares, cada una se mira en el espejo político y se encuentra con su reverso especular; “es el otro no yo”, como el alma bella hegeliana, que desconoce cuál es su lugar en el desorden del mundo que denuncia. Situadas ellas mismas en el eje imaginario a...a’, sin embargo, ambas comparten la estructura de las masas artificiales al modo freudiano: un líder, un caudillo más una masa de creyentes organizada según alguna teoría del lazo social y en torno a algunos ideales, fastos o nefastos, en todo caso enarbolados en nombre del bien del país, de la



10. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” (1948), en *Escritos* 1 (Madrid: Paidós, 1973), 78.

moral, de la raza, de la historia, de la tradición, etc., un enemigo común que asegure el miedo como arma potente para regular las masas, ávidas en todos los casos de autoridad. Hay que mirar el mundo político con ese principio para ver resurgir las dictaduras de derecha y de izquierda. Con respecto a esta supuesta oposición entre derecha e izquierda podríamos parafrasear a Lacan cuando describe al socialismo y al capitalismo. “El capitalismo es la explotación del hombre por el hombre, en cambio, el socialismo es todo lo contrario”¹¹.

Entonces con la multiplicidad de las fuerzas ejercidas por los movimientos que reclaman los derechos, los derechos más singulares, el derecho al goce de cada uno, situado como hemos dicho, en el plano de la segregación de la diferencia y con los líderes situados en el lugar de la impotencia, no podemos ya seguir contemplando la idea de una política vertical. Hay que pensar las cosas de otra manera y con otros recursos.

Hanna Arendt en el texto mencionado destaca la necesidad de no reducir el término a las relaciones entre opresores y oprimidos, dominadores y dominados. Agamben, por su parte, en un texto titulado *Medios sin fin*¹² invita a consideraciones más complejas para determinar lo que llamamos política en nuestro tiempo, por un lado; por otro lado, como fundamento, la vida está amenazada, como amenazada está la función que sostiene las relaciones del Estado con los ciudadanos, enriquecida y problematizada con el paso del Antiguo Régimen¹³ al régimen ciudadano.

Este régimen del ciudadano está marcado por otros factores tales como una consideración sobre el lenguaje objeto de una hipertrofia, y, a un tiempo, de una expropiación que definen la política de la sociedad democrático-espectacular en la que vivimos la sociedad del espectáculo, de lo cual se deriva la Esfera de los medios puros o de los gestos, es decir, de los medios que a pesar de seguir siendo tales se emancipan de la relación que tienen con un fin como esfera propia de la política. Con esto Agamben pone en evidencia una mutación de la pregunta esencial en los debates sobre los fines políticos: ¿acaso los fines justifican los medios? Su mirada es que los medios no tienen fin. Lo que lo lleva a una nueva consideración sobre los llamados estados de excepción, definidos porque en ellos están suspendidas las condiciones legales, pero el estado de excepción en que vivimos se instituyó finalmente como la regla.

En su mapa de complejidad para definir la política en nuestro tiempo, introduce una reflexión a partir del campo de concentración, el campo en singular, con lo que no se refiere exclusivamente a los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, sino a una figura que pervive. La define como esa zona de indiferencia entre lo público y lo privado y a la vez matriz oculta del espacio político en que vivimos; allí, nos invita a reflexionar sobre el estatuto paradójico, bajo una suerte de exclusión

11. Jacques Lacan, “Kant con Sade” (1962), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975), 349.

12. Giorgio Agamben, *Medios sin fin* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 9-10.

13. En el régimen soberano la figura del soberano, el Leviatán, detenta el poder frente a los súbditos, lo que literalmente significa sometidos bajo lo dicho. “La palabra súbdito procede del latín *subditus*, participio pasivo de *subdĕre*, someter”.

interna. Finalmente hace aparecer la figura política de nuestro tiempo: el refugiado. La emergencia, podríamos decir, de la segregación y la exclusión de manera radical, hace aparecer al mismo tiempo una equivalencia entre extranjero y enemigo, lo que estructura esta figura inquietante de los refugiados, exiliados, apátridas, los ciudadanos que encarnan la figura del enemigo común que amenaza la unidad¹⁴.

Si el refugiado representa, en el ordenamiento del Estado-nación, un elemento que provoca tanta inquietud, es debido primordialmente a que, al quebrar la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente, desde siempre ha existido excepciones concretas a este principio: la novedad de nuestro tiempo que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que porciones crecientes de la humanidad ya no pueden representarse dentro de él. Por ello, en cuanto disgrega la vieja trinidad: Estado-nación, territorio, el refugiado, esta figura en apariencia marginal, merece ser considerado, por el contrario, como la figura central de nuestra historia política.¹⁵

El refugiado, como los apátridas, los exiliados, que están al margen del Estado nación, rompe al mismo tiempo “la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad”¹⁶; hombres, pues, no ciudadanos, nacidos, se podrá decir, en el sentido de la “vida desnuda”, existen en el sentido lato del término. Lo que está en juego entonces es la vida, la vida en el sentido de asegurarse la supervivencia o estar “entregado al voto de morir”¹⁷. No es la pertenencia a un Estado o no lo que define esta figura política, sino su condición de estar entre el “hacer vivir” de la biopolítica y tener la muerte como amenaza, o como destino, una vez que se han desarticulado del sistema nación o del sistema Estado. Esta nueva lógica parece que es para Agamben una puesta en juego de otra forma del poder político. Él dice: “El poder político que conocemos se basa, en cambio, siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de las formas de vida”¹⁸ con lo cual diferencia “las formas de vida” como lo que corresponden a la concepción clásica de la política. “Las formas de vida” definen la vida humana en la que los modos, los actos y los procesos del vivir individuales nunca son simples hechos, sino que son siempre posibilidades de vida, siempre y ante todo potencia”¹⁹.

Entonces hay que decir que, de manera paradójica, dramáticamente paradójica, cuanto más la fuerza del discurso capitalista monta el escenario de una gran aldea globalizada, más hace surgir la segregación, la xenofobia, el odio y la exclusión. Esta figura política de nuestra época tiene diferentes rostros: en Siria, por ejemplo, así como la sumatoria de los mal llamados “refugiados” que mueren en el mediterráneo; en Francia, en donde el debate fuerte es sobre si estos nuevos personajes una vez

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*, 30.

16. *Ibíd.*

17. *Ibíd.*, 31.

18. *Ibíd.*, 14.

19. *Ibíd.*

implantados en la cultura francesa pueden o no asimilarla; en cierto sentido la respuesta es que no lo logran, en consecuencia, se convierten en la amenaza que acecha desde adentro. En Colombia y América del Sur hemos visto aparecer en los últimos tiempos la figura de los inmigrantes venezolanos, etc. Es un fantasma que recorre el planeta, para parafrasear la famosa sentencia con la cual empezaba el *Manifiesto comunista*, que se conoce desde su publicación, el 21 de febrero de 1848 por Marx y Engels en Londres.

“Todos proletarios” diría Lacan para referirse a la figura del “ciudadano” del capitalismo, reducido a su propio cuerpo, cada uno solo con su cuerpo, sin tener cómo hacer lazo social. Efectivamente, si el discurso del amo antiguo establecía el modo de pareja en el cual el amo y el esclavo se corresponden dialécticamente y cada uno encuentra su lugar en dicha dialéctica, discriminatoria pero no segregativa, en el discurso de la histeria, la pareja de la histérica con su amo pudieron de manera industriosa dar comienzo al psicoanálisis mismo, la histérica en el discurso demanda al amo la producción de un saber que colme su falla estructural, aun para poner en evidencia que el saber del amo no es suficiente. El discurso universitario con la pareja maestro-alumno, que pone el saber como causa, y finalmente el discurso analítico con su pareja analizante-analista, el discurso inventado por Freud con la transferencia como lazo social propio. De estos cuatro discursos y sus cuatro parejas no debe quedar la idea de que son cuatro modos de la armonía o el buen funcionamiento, el buen gobierno, más bien son cuatro modos de tratar lo imposible, lo real. Freud los definió con el término de imposibilidad: imposibilidad de gobernar, imposibilidad de educar, imposibilidad de curar, y Lacan introduce la imposibilidad para el discurso de la histeria, imposibilidad de hacer desear. Así pues, el proletario desprovisto de otra cosa para hacer lazo más que su cuerpo, encarna lo que Lacan llama en “La Tercera”, su conferencia de 1974 en Roma, el síntoma social, el único síntoma social del que podemos ocuparnos, el sujeto de los lazos precarios que promueve el discurso de nuestro tiempo. Ahora bien, es excesivo decir que el capitalismo deshace los lazos, hay lazos más precarios en algunos casos, el del sujeto con su objeto, etc. Pero podemos repensar este asunto para volver sobre el desarrollo de la noción freudiana que parece que se refería más bien a un tipo de lazo consistente aunque no civilizador.

Para avanzar en esa vía, retomo esa otra consideración freudiana, no de las masas organizadas en torno al líder, un poco heredera del régimen del soberano, sino de la estructura que él extrae en “El malestar en la cultura” que crea la lucha mortífera entre pares, la cual puede ser muy bien lo que desencadena y sostiene los fenómenos más radicales de la guerra, entre ellos el odio y el racismo como la decisión radical de destruir al semejante, inspirados en el “narcisismo de las pequeñas diferencias”; lo que no se tiene previsto es que con la destitución de la función civilizadora, congregadora,

lo que se pone en marcha es el lazo en el cual el sujeto se queda “exiliado” en el lazo, excluido de la vida.

Lo que podría pensarse es la existencia de “un capitalismo acéfalo y devastador por un lado, y por el otro, de un poder a la cabeza del Estado que es impotente para yugular las consecuencias [...]”²⁰. Esto en Lacan evocaba ya coyunturas subjetivas de un tiempo, el nuestro, que puede definirse como una variación en lo simbólico, en su función unificadora de los discursos que suplían la carencia estructural del Otro; el Otro garante del falo por estructura en el inconsciente, pero el discurso político encarna la figura que puede hacer suplencia y en consecuencia destinar un lugar a los sujetos. No es la tesis idéntica de Freud en relación con la miseria psicológica de las masas, porque podríamos decir que en cierta medida Freud asignaba al padre un lugar no de semblante sino de soporte consistente y ese lugar desplazó al líder, al jefe de las masas. Sin embargo, como hemos dicho, él lo ve caer en su función para regular los destinos de los sujetos en las masas y los destinos mismos de las masas. Colette Soler, en el texto arriba mencionado, trae una invocación contundente que remite al desamparo del hombre de nuestro tiempo: “Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”, pero un clamor dirigido al Otro que no puede ver su desgracia.

Ahora bien, esta “nueva figura política” no puede ser considerada exclusivamente en su condición de “entregado en voto a la muerte”, lo que ya es bastante; es necesario adicionalmente pensar la otra cara del peso de esa muerte que tiene que ver con lo que se podría definir desde el estado de naturaleza de Hobbes, como un estado de la lucha de todos contra todos en el cual cada uno no puede poseer un bien más que durante el tiempo en el que pueda defenderlo con su propia vida, es decir, en estado de permanente amenaza de muerte. Y bien, esa especie de origen mítico que Hobbes le atribuye a la cultura en sus relaciones con la política que justifica la creación del gran Leviatán es, en cierta medida, la lógica misma de lo que estructura el surgimiento del prójimo y del objeto en el inconsciente.

Cuando Lacan define la agresividad como tendencia correlativa de la identificación narcisista se apoya en la concepción de la teoría del narcisismo Freudiano, no expresado como el amor a sí mismo —como el mandamiento cristiano parece suponer—, sino en el desconocimiento fundamental del yo en su propia enajenación que hace que no pueda conocerse más que a través de la imagen que el otro le devuelve.

Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva; y de ella nace la triada del prójimo, del yo y del objeto, que, estrellando el espada de la comunicación especular...²¹



20. Colette Soler, *¿Humanización?* (Medellín: Ediciones de Foros hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019), 23.

21. Lacan. “La agresividad en psicoanálisis”, 77.

La tríada yo-objeto-otro se funda en una tensión estructural siguiendo una ley que se define como “El Otro o yo” por cuanto el objeto de la satisfacción que está en juego es un objeto del que solo uno puede gozar. Lo que da una constitución muy singular de las relaciones del hombre con el semejante, al mismo tiempo que se funda en un modo de identificación, es puramente segregativo; esto es lo que ha hecho que Lacan en más de una ocasión haya dicho que no hay más fraternidad que la segregación: la energía que ponemos en ser todos hermanos prueba que evidentemente no lo somos, y no lo somos en el sentido de la fraternidad cristiana que subyace al mandamiento universal. Entonces si es esta la estructura fundante, se ve que el discurso que considera que la instauración de la propiedad es la responsable de la instauración de la violencia tiene la mitad de la verdad; sin embargo, no se trata de un hecho contingente (dependiente de las coyunturas políticas o históricas) sino estructural. Aquí conviene evocar una crítica que Freud hace a los bolcheviques:

[...] esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión, Por ahora ponen el máximo cuidado en su armamento, y el odio a los extraños no es el menos intenso de los motivos con que promueven la cohesión de sus seguidores.²²

UNA MIRADA AL ESCENARIO POLÍTICO: DE LA FRATERNIDAD AL FRATRICIDIO

Esta lógica del inconsciente expuesta puede verse en muchos de los fenómenos sociales y políticos de nuestro tiempo; uno de ellos que podemos tomar como ilustración es la guerra de las etnias entre los hutu y los tutsi en Rwanda. Estas etnias hermanas compartían un mismo territorio, una misma lengua —fenómeno raro en los países africanos— y una misma religión; su “pequeña diferencia” radicaba en el hecho de que unos (los tutsi) eran predominante ganaderos, y los otros (los hutu) predominantemente agricultores.

Rithée Cevasco en un artículo titulado “Odio y segregación, perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión” toma la guerra entre estas dos etnias hermanas como ejemplo para poner en evidencia que en el análisis de estas guerras genocidas se queda corta la explicación sociológica o económica, ellas no alcanzan para dar cuenta de que se trata de una situación de guerra “desencadenada por la competencia del poder y la posesión de bienes, lo que quiere decir que El funcionalismo sociológico y económico no resulta suficiente”²³. Entonces, si no es por esta vía, ¿cómo puede explicarse? En su encuesta titulada “Los odios étnicos en Rwanda, del racismo al genocidio”, Claudine Widal da cuenta de cómo una ficción transformó en menos de

22. Sigmund Freud, “El por qué de la guerra” (1932), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3213.

23. Rithée Cevasco y Markos Zafiroopoulos, “Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión”, *Acheronta* 13 (2001): en línea. Disponible en: <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm> (consultado el 05/04/2019).

dos generaciones el rasgo de distinción entre dos etnias en una separación abismal y mortífera; los hutu y los tutsi “[b]astaron sólo dos generaciones, desde la irrupción de los europeos al comienzo del siglo xx, para que los descendientes de ganaderos y los descendientes de agricultores llegaran a considerarse como etnias distintas, antes de tratarse como razas enemigas”²⁴.

Esta ficción, dice Rithée Cevasco, “funcionó como una máquina de clasificar y marcar a cada habitante del Rwanda. Su poder radicaba en el hecho de que movilizaba la fantasmática racial de los europeos ellos mismos”²⁵.

Según esta Novela Nacional, el rey, su corte y las élites (Tutsi) formadas por los colonizadores eran descendientes de ganaderos y se fomentó respecto a ellos una fantasmagoría pseudo histórica: desde tiempo inmemoriales habría existido una feudalidad precolonial; la etnia aristocrática del Tutsi dominó desde siempre a los Hutu. (El historiador puede atestiguar el carácter totalmente falso de esta construcción). Los Tutsi fueron identificados como raza superior, extranjera a la raza inferior de los agricultores a quienes habrían conquistados y dominados. Los rasgos atribuidos a los Tutsi, los rasgos privilegiados que los transformaban en raza superior, eran los rasgos idealizados por los propios colonizadores. Los conjuntos étnicos instituidos por la colonización se transformaron en enemigos hereditarios y la pasión racista activó el odio que culminó en el genocidio fratricida.²⁶

Así pues, dos grupos hermanos terminan divididos “no sólo en dos poblaciones antagónicas en la repartición del poder y de los bienes, sino en dos razas enemigas que tarde o temprano debían aniquilarse entre sí”²⁷.

Lo que pretendo mostrar es que esa estructura de las relaciones del sujeto con el lazo social, pero también con lo real más radical de su goce, opera como un resto que no puede ser considerado por otras concepciones al abordarlas. Einstein me parece un ejemplo muy claro, él no se limita a la explicación política de las guerras, él va a consultar a alguien que puede dar cuenta de lo que él mismo definió como el “obstáculo psicológico” que hace fracasar, en cierta medida, las tentativas de los Estados por disuadir a los hombres de la guerra²⁸.

En esa misma dirección, Lacan, en su seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, se ocupa del nazismo y su odio racial brutal, piensa que la historia ha enmascarado esa guerra y que no hay una teoría de la historia que permita dar cuenta de ese surgimiento. Dice:

Se trata de algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido. Se trata, presentificando las formas más monstruosas y pretendidamente superadas del holocausto, del drama del nazismo.

24. Ver Claudine Vidal, “Les haines ethniques au Rwanda. Du racisme au génocide”, en *La haine, la jouissance et la loi*, ed. P. L. Assoun y M. Zafirooulos (París: Collection Anthropos, 1995).

25. *Ibíd.*

26. *Ibíd.*

27. Cevasco et al, “Odio y segregación”.

28. Remítase el lector a la correspondencia de Einstein con Freud en 1932, publicada en las *Obras completas* bajo el título de “Por qué la guerra”.

Sostengo que ningún sentido de la historia, basado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento, por el que se revela que la ofrenda a los dioses oscuros, de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura.

La ignorancia, la indiferencia, la desviación de la mirada, puede explicar bajo qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para cualquiera que sea capaz de dirigir, hacia ese fenómeno, una valerosa mirada —y, una vez más, poco hay de seguro para no sucumbir a la fascinación del sacrificio en sí mismo— el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el Dios oscuro.²⁹

Una “valerosa mirada que no sucumba a la fascinación” del goce del horror o de la denuncia de los goces sociales, ni de la miseria humana, esa puede ser una buena indicación metodológica que nos deja Lacan frente al tratamiento que podemos hacer de los fenómenos políticos que la historia reseña, acordada con el encubrimiento de la verdad. Por supuesto, no todos los fenómenos sociales pueden ser pensados con el método freudiano, es decir, no a todos los fenómenos sociales se les puede aplicar la hipótesis del inconsciente, pero, sin duda, las teorías que se ocupan de la vida de los hombres en sociedad podrían servirse de los hechos de estructura que el psicoanálisis puede aportar, especialmente teniendo en cuenta que, para Freud, individuo y sociedad, sujeto y Otro no están realmente disociados. Freud establece una relación moebiana entre el sujeto y la cultura. Por un lado, el sujeto no puede de ninguna manera subsistir sin el Otro; por el otro lado, ambos comparten la misma lógica de tratamiento de la pulsión.

Para concluir, lo que *no* puede *no* verse es que hay compromisos que pueden asumir los psicoanalistas que tienen el valor de actos políticos, como la idea de Freud de reivindicar el valor de la libertad de acción sin el peso de los discursos socialmente dominantes, y en este sentido proponer la idea de una educación que implica al psicoanálisis, suficientemente subversiva como lo hemos señalado arriba. Su oposición frente a las injusticias sociales y culturales; su oposición frente a la tiranía moral; su voluntad decidida de desenmascarar los sueños, las quimeras de la humanidad, la humanidad que prefiere seguir soñando, pero también en los diferentes textos en los que pone de manifiesto que la naturaleza humana es una naturaleza que tiene la impronta de la pulsión de muerte y en consecuencia: “la verdad oculta detrás de todo eso, el hombre no es una criatura tierna e indefensa...”. Cita con la cual le da la vuelta en “El malestar en la cultura” a la tesis de que es la cultura la responsable de las represiones, desenmascarando la verdad; pero desenmascarando también las grandes instituciones

29. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 278.

como la religión. En su espíritu de una relación del hombre consigo mismo y con su mundo más libre encuentra en la religión la estructura de lo que le da su valor cultural: “perjudica la elección de cada sujeto y les ofrece un camino común bajo la promesa de la felicidad y la protección del sufrimiento. Lo hace deprimiendo el valor de la vida, degradándola y amedrentando la inteligencia. Es decir inhibe el pensamiento”³⁰.

Hay que incluir en esta serie, no exhaustiva, los efectos que Freud esperaba de un análisis, no solo terapéuticos, sino que permitieran que el sujeto participara de la cultura de una manera diferente, liberado de las represiones que lo volvían enemigo de la cultura, liberado de las represiones, pero también de los ideales. Los ideales que, si bien han sido enunciados en algún momento como el patrimonio de la humanidad, son de manera potente represores y generadores de segregación.

Lo que en el psicoanálisis se puede definir como política está como su ética, orientada por lo real (no hacia lo real), es decir, no es una reflexión política de los ideales, de lo irreal sino de lo real. Para parafrasear a Lacan en el seminario 7, esto nos permite explorar realmente la naturaleza humana, no pedir lo imposible... “[E]l coraje de la desesperanza”, dirían Žižek y Agamben, es lo que podría ser una manera de decir que la orientación política del psicoanálisis implica acostumbrar a los hombres a vivir sin ideales. O, como responde Lacan cuando se le interroga ¿qué piensa del jaleo contradictorio que se efectúa desde hace algunos años en China?, él dice: “Aguardo, pero no espero nada”³¹.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO. *Medios sin fin*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

ARENDT, HANNAH. *La promesa de la política*. Madrid: Austral, 2015.

CEVASCO, RITHÉE Y ZAFIROPOULOS, MARKOS. “Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión”. *Acheronta* 13 (2001): en línea. Disponible en: <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>.

FREUD, SIGMUND. “El Porvenir de una ilusión” (1928). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura”(1930). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

FREUD, SIGMUND. “El por qué de la guerra” (1932). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

FREUD, SIGMUND. “Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones” (1932). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

LACAN, JACQUES. “La agresividad en psicoanálisis” (1948). En *Escritos 1*. Madrid: Paidós, 1973.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959). Buenos Aires: Paidós, 1978.

LACAN, JACQUES. “Kant con Sade” (1962). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.



30. Freud, “El malestar en la cultura”, 3030.

31. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 135.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1988.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975). Buenos Aires: Paidós, 2006.

SOLER, COLETTE. *¿Humanización?* Medellín: Ediciones de Foros hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019.

WIDAL, CLAUDINE. "Les haines ethniques au Rwanda. Du racisme au génocide". En *La haine, la jouissance et la loi*. Ed. P. L. ASSOUN y M. ZAFIROPOULOS. París: Collection Anthropos, 1995.

