

Política y Psicoanálisis

Algunas hipótesis sobre el (des)encuentro de Lacan con la tradición revolucionaria

Martín Cortés*

“Todos los hombres son hermanos”
Lema de la *Liga de los Justos*. París, 1836

“La revolución será completa cuando el lenguaje sea perfecto”
George Orwell, en 1984.

“la asunción por el hombre de su desgarramiento original, por el que se puede decir que a cada instante constituye su mundo por su suicidio”
Jacques Lacan, en *L'agressivité en psychanalyse*.

Resumen

El trabajo constituye una mirada sobre algunos supuestos de los proyectos emancipatorios modernos desde los límites que a ellos impone la perspectiva lacaniana sobre el sujeto y la libertad.

Las hipótesis planteadas apuntan al desfase existente entre la pretensión de conocimiento pleno que anida en el origen de la reflexión moderna (Hegel y, parcialmente, Marx) y la sujeción constitutiva y alienante al orden del lenguaje que aparece en los aportes del psicoanálisis y que hace imposible tal pretensión. A partir de este desencuentro, el trabajo no apunta a desdeñar los proyectos emancipatorios, sino a reflexionar sobre las determinaciones que los planteos de Lacan incorporan.

El 2 de diciembre de 1969, cuando la virulencia de mayo aún flotaba en el aire parisino, Jacques Lacan, frente a cientos de estudiantes, dijo las siguientes palabras: “Las aspiraciones revolucionarias sólo tienen una posibilidad: terminar siempre en el discurso del amo. La experiencia lo prueba. A lo que aspiran como revolucionarios es a un amo. ¡Lo tendrán!”. Esta iracunda intervención funda de algún modo la pregunta de este trabajo: ¿Qué problemas le plantea la teoría lacaniana al pensamiento emancipatorio? De un modo más específico: ¿constituye un posible fin de las utopías modernas? Ello no se debería, naturalmente, a sus desavenencias con los revoltosos

* Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

jóvenes del 68, sino a una serie de problemáticas que parecen poner en la encrucijada a buena parte de los presupuestos y horizontes de los proyectos emancipatorios modernos.

Ello está ligado centralmente a la concepción de sujeto que se funda con el psicoanálisis. Aquello que Freud consideró una "herida narcisista" comparable a las producidas por Copérnico o Darwin y que Lacan sistematizó con la idea del sujeto *barrado*, puede ser pensado como un elemento profundamente disruptivo para las utopías liberadoras de la Modernidad. Esa disrupción no equivale en sí misma a su negación, pero sí a la consideración de una serie de determinaciones que quizá no estaban necesariamente dentro de las dificultades planteadas como escollos en el camino de tales utopías.

En el centro del problema está la cuestión del sujeto y, paradójicamente, el problema es si el sujeto está en el centro. Podemos aquí partir de la noción althusseriana de ideología (1997), no casualmente muy emparentada con los desarrollos de Lacan. Lo interesante de la interpelación ideológica estriba no tanto en el modo en que produce un sujeto sino en que lo hace como si éste siempre hubiera estado sujeto a tal ideología. Si utilizáramos esta estructura para la concepción que el hombre construyó de sí mismo en la Modernidad bien podríamos decir que el imperio de la racionalidad que iluminó el oscuro mundo proveniente de la Edad Media no sólo produjo un sujeto racionalista sino que, en tanto discurso ideológico, nos hizo suponer que tal sujeto siempre existió, sólo que dominado y disminuido en su verdadera potencia por las fuerzas de la teología medieval. De modo que la Modernidad sería finalmente el tiempo y lugar donde el sujeto parece ubicarse finalmente como centro del acontecer humano.

Sin embargo, restaban al menos dos fuertes conmociones para tan pretenciosa afirmación. Una es la ya mencionada aparición del psicoanálisis. Por obra de él¹, la conciencia no es libre, y tampoco –por ende– es el centro de las acciones humanas: el

¹ Aún cuando es un *descubrimiento* y no una producción en sentido estricto –una obra–, la puesta en escena de las determinaciones inconscientes opera como fundante. En términos más sencillos, aunque el psicoanálisis demuestra que siempre existió el inconsciente, es a partir de la enunciación de tal descubrimiento que la conciencia cede el centro de las explicaciones de las acciones y relaciones humanas.

dominio de lo inconsciente es constitutivo de las configuraciones culturales: “No somos libres de lo que hacemos ni de lo que decimos”, también dijo Lacan a los jóvenes de mayo, impugnando con ello el extensivo uso que el término *libertad* tomaba por aquellos tiempos.

Por otra parte, el marxismo también contiene algo de “herida narcisista”, aunque sin dudas con un carácter más complejo y contradictorio. Aunque hijo del iluminismo y la Modernidad, es también su crítica más radical, pues también Marx demuestra que, más allá de la formalidad, en el capitalismo el hombre no es dueño de sus circunstancias sino agente de fuerzas que él mismo ha creado pero que han asumido una vida propia que termina por dominarlo. En lo que refiere a producir y reproducir la sociedad, las relaciones sociales no se establecen de manera directa y consciente, sino mediadas por el intercambio de equivalentes, con las consecuencias que bien desarrolló Marx en su noción de *fetichismo* mercantil.

Pues bien, la pretensión –no exhaustiva- de este trabajo es poner en relación estas dos familias de “heridas narcisistas”, el marxismo (o, en un sentido más amplio, la Teoría Crítica) y el psicoanálisis, particularmente algunos aportes de Lacan que leeremos como *trágicos*, en tanto suponen una “des-utopización” de los proyectos emancipatorios modernos, dando por tierra con muchos de sus preceptos más promisorios; a la vez que *potentes*, en la medida en que obliga a re-pensar el sentido mismo de la emancipación una vez puestas en juego las determinaciones descubiertas por el psicoanálisis, vale decir, el inconsciente.

Para hacer lo más clara posible la exposición de lo que queremos plantear, estableceremos una serie de hipótesis que guiarán el desarrollo del trabajo:

Hipótesis 1

La reunificación sujeto-objeto es, por excelencia, el horizonte de la Modernidad y, en particular, de sus proyectos emancipatorios.

La Modernidad nace como una experiencia *sin límites*. Su pretensión es, luego de siglos de oscuros límites -naturales y sociales-, la apropiación plena del mundo por

parte del hombre. La sumisión completa de las fuerzas que exceden el horizonte humano es inscripta en el orden de lo posible e, incluso, en el sentido de lo deseable, ya que el progreso comenzará a ser medido en función del desarrollo de la capacidad técnica de dominio de la naturaleza. De este modo, el discurso moderno por excelencia es el discurso de la ciencia.

En este sentido, la idea misma de emancipación está ligada, en la Modernidad, con un desarrollo progresivo del conocimiento que permitiría derribar las barreras de las necesidades naturales por medio del conocimiento y el dominio. Su promesa será, entonces, la de agotar el orden de lo inasible: nada quedaría por fuera de su desarrollo potencial. La incertidumbre cede paulatinamente su lugar a la producción permanente y creciente de certezas acerca del mundo que nos circunda. Aún cuando queden cosas por descubrir, la forma misma del discurso moderno ya las inscribió en su compromiso a futuro: todo lo que no se sabe, se sabrá de un momento a otro.

Según Jean Pierre Lebrun, la ciencia moderna supone la posibilidad de acceso a un mundo sin límites: "el discurso de la ciencia precisa que la ciencia se presta por estructura a una posibilidad específica de contravención a la Ley del lenguaje –y al mismo tiempo, sin saberlo, la promueve-, y que su procedimiento de conocimiento implica de entrada un funcionamiento en resonancia con el zigzag de un sujeto con respecto al límite" (Lebrun, 2003: 48). La ciencia supone, así, un conjunto de enunciados que no precisan apoyarse en la enunciación que los produjo². Por el contrario, lo que vale es la coherencia interna de los primeros y no la autoridad de quien los dice, por lo cual se constituye un discurso que ya no reconoce límites externos. Sin necesidad de realizar una crítica de este problema del discurso científico, una de sus consecuencias centrales es "la subversión de las relaciones entre los registros de lo Real y lo Simbólico" (Lebrun, 2003:55). La ciencia moderna no se confronta a sí misma, en tanto perteneciente al orden simbólico, con un Real que la exceda constitutivamente, sino que pretende *coincidir* con él, asirlo, agotarlo.

² En el mismo trabajo de Lebrun, el autor realiza un interesante paralelo entre el discurso de la ciencia como pérdida de la autoridad de la enunciación y el progresivo debilitamiento de la figura paterna en las sociedades contemporáneas

El “éxito” del discurso científico aparece dado porque empalma con un deseo de omnipotencia propio de la realidad psíquica del sujeto. Su promesa es la de eludir el costo que implica *hablar*, prometiéndonos el acceso a un registro anterior: la ciencia se reconoce como un simbólico, pero sin su característica distintiva, su insuficiencia respecto de la Real; ya no existen prohibiciones o límites para el develamiento de éste último, de allí que Lebrun hable de un “simbólico virtual” (2003:110 y ss.)

La promesa de satisfacción plena nos devuelve entonces a la posibilidad de disfrutar de las ventajas de hablar pero sin padecer los sacrificios que hablar supone. La renuncia al goce absoluto, la pérdida de adecuación del sujeto con las cosas, e incluso consigo mismo, son expulsadas del campo de lo “imposible”, porque ahora ya nada es imposible. El mundo de las palabras ya no aparece como un orden distinto al Real, porque la adecuación entre palabra y cosa vuelve a ser, bajo el paraguas del progreso científico, pensable.

Los proyectos emancipatorios modernos serán, en consonancia con lo planteado, escenarios discursivos centrados en la posibilidad de adecuación Sujeto-Objeto. Sus consideraciones en torno del progreso estarán en estricta relación con derribar todo aquello que atenta contra esta unidad. En el próximo apartado apuntaremos a demostrar que el problema estriba en que los escollos a la unidad no son percibidos como constitutivos del sujeto (su escisión interna), sino como externos. De este modo, la hipótesis moderna presupone que no hay nada indecible o irrepresentable, sino, en todo caso, cosas que aún no se han dicho o representado.

Como decíamos al principio, en Marx puede hallarse una escritura que está en el borde de la Modernidad. Participa de su discurso triunfal –científico-³ y, al mismo tiempo, es uno de sus críticos más radicales. En su figura encuentran lugar el problema y, de algún modo, también la solución de este trabajo. El primero porque su proyecto emancipatorio no deja de inscribirse en el sueño moderno de acceso pleno a lo real. La segunda, porque su incansable tarea por develar el carácter histórico y contingente de la sociedad capitalista (contra lo que ella dice de sí misma) revela argumentos indispensables para entender que todo orden es, ante todo, eminentemente

³ Esto aparece bajo las diversas formas en que Marx se muestra admirador de la capacidad del capitalismo de desarrollar de manera explosiva las fuerzas productivas. Al respecto dice, en el *Manifiesto Comunista*: “¿Cuál de los siglos pasados pudo siquiera sospechar que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?” (Marx y Engels, 1998:102)

simbólico. Volveremos sobre esto último al final del trabajo. Para esta parte, lo que nos importa son aquellos lugares donde Marx se encolumna en la pretensión de alcanzar la unidad sujeto-objeto. Esto aparece particularmente en sus reflexiones más aventuradas sobre el comunismo y la relación entre el hombre y la naturaleza que éste supondría.

El lugar de lo humano en la naturaleza podría ser concebida como un *continuum* del que la cultura es-y-no-es parte. Es porque, en última instancia, la existencia social es una mediación de la existencia en cuanto especie. De modo que, desde un punto de vista abstracto, el género humano se reproduce en cuanto tal por medio de la cultura, así como otros géneros lo hacen por otros medios (que incluso pueden pensarse como proto-culturales). Al mismo tiempo, existe una ruptura de ese *continuum*, dada por el carácter específico de la cultura humana: por su racionalización y, en el camino de ese proceso, su creciente enfrentamiento con la naturaleza, que pasa de ser el lugar de la vida (indiscernible de la vida propia, como para los animales, los bebés o las sociedades "primitivas"⁴) a constituirse en objeto exterior a ser dominado. Aún así, esto no debe concebirse como un proceso evolutivo sino más bien dialéctico, donde las formas del pensamiento arcaico persisten en los estadios posteriores. Freud demuestra como parte de los fundamentos de la cosmovisión moderna descansan en creencias propias del animismo arcaico, donde el hombre concebía de manera omnipotente la capacidad activa de sus ideas: "En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia" (1968: 558)⁵. Ahora bien, existe otra característica de la fase animista que Freud resalta: su carácter "completo", dado por el hecho de ser –por oposición a la fragmentación característica de la Modernidad- un *sistema intelectual*:

⁴ Existen múltiples trabajos de Freud y otros autores (como Piaget) que analizan el modo en que los hombres primitivos, en analogía con el bebé humano, no concebían una relación de exterioridad respecto de la naturaleza, por lo que la reflexión y la acción eran indiscernibles. Vale decir, al no existir una formalización del objeto, tampoco puede hablarse de "razón".

⁵ Para lo antes dicho sobre el discurso de la ciencia como discurso moderno por excelencia, esta cita de Freud agrega otro espacio para su crítica: el problema no sólo está en el orden de la promesa de ese discurso (acceder a lo Real) sino en su propia incapacidad para reconocer en sí mismo una dimensión de conservación de la primitiva fe en la omnipotencia.

El animismo es un sistema intelectual. No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una *totalidad*. Si hemos de dar fe a los investigadores, la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. De todos estos sistemas es *quizá el animismo el más lógico y completo* (Freud, 1968:552, cursivas nuestras).

Aún descartada la posibilidad del pleno retorno al animismo como salida a la existencia desgarrada propia de la experiencia moderna, no quiere decir con ello que se renuncie a la posibilidad de superar la relación de ajenidad y oposición con el mundo circundante, ahora sobre las bases del progreso moderno. Un proyecto trunco que encuentra su punto de partida en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y sus formulaciones más bellas y radicales, precisamente, en los *Manuscritos de 1844* de Marx:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se *despojará de llevar en ella algo extraño y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia* y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo (Hegel, 2006:60, cursivas nuestras).

¿Qué es el comunismo para el Marx de 1844 sino la realización *real* -por oposición a la autoconciencia filosófica de su viejo maestro- del proyecto hegeliano?

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada como autoalienación humana y, por ello, como verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre. Por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es, en cuanto *naturalismo pleno=humanismo; en cuanto humanismo pleno=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género*. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución (Marx, 2004:141-142, cursivas nuestras)

Estas últimas citas constituyen el núcleo de un Marx (y un marxismo) *cálido*⁶. Lejos de la sedimentación de lecturas deterministas que prefirieron el tópico del desarrollo de las fuerzas productivas entendidas "técnicamente", éstas expresan la vitalidad del proyecto *panteísta* de Marx. Sin embargo, como tal, este proyecto necesitaba creer en la promesa moderna del desarrollo infinito. La próxima hipótesis trata sobre la herida mortal que el psicoanálisis le asesta a la pretensión de construir un relato progresivo y sin límites. Luego, hacia el final del trabajo, retornaremos a otras posibles lecturas de la obra de Marx, buscando allí alternativas todavía transformadoras pero no ya empáticas con la omnipotencia de la Modernidad.

Antes de proseguir, cabe hacer una breve referencia al modo en que en la actualidad estos problemas se agudizan. Hasta aquí planteamos el sentido general del discurso moderno (no hay nada que no pueda ser alcanzado) y el modo en que éste se manifiesta en los proyectos emancipatorios (la liberación supondrá un acceso pleno a lo Real). Ahora bien, la posmodernidad supone una serie de cuestiones en que estos problemas asumen formas aún más radicales. Coincidimos con Jameson (1995a) en que la posmodernidad no supone una ruptura con la modernidad sino, más bien, su realización: la forma mercancía derrota a todos sus contendientes, y todo objeto deviene mercancía. Aparece una apariencia de diversidad sin conflicto que oculta el hecho de que todo se encuentra unificado bajo el carácter mercantil. El fin del conflicto supone, más bien, el triunfo de la mercancía sobre toda forma alternativa de existencia social, borrándose incluso el carácter contradictorio de esa disputa. En ese sentido, también puede decirse que las representaciones sociales y las prácticas políticas contemporáneas implican "la defeción del sujeto y la promoción, en cambio, del individuo" (Schneider, 2004). Las diferencias articuladas por lo simbólico tienden a desdibujarse y *lo otro* se sustituye por *lo mismo*. Ya no habría una Ley que regula las diferencias y constituye a los sujetos sino una multiplicidad diversa que se presenta ilimitada. De ese modo, se produce una "invitación a la no-realización de lo Simbólico,

⁶ Ernst Bloch (2004) postula la existencia de un *marxismo cálido* en oposición a las corrientes ortodoxas o frías. Éstas aparecen ligadas al cálculo, a la "consideración crítica de lo loggable", es decir, todo aquello vinculado al análisis de la situación y a la elaboración de estrategias al respecto. Aquél, en cambio, implica la incorporación del elemento pasional, de la voluntad transformadora ligada a un horizonte utópico. Además del propio Bloch, autores como el joven Lukács o Walter Benjamin serían parte de esa corriente.

a su mantenimiento en lo virtual, equivale a preconizar un retorno a la inmediatez, a lo “directo”, a las palabras-actos, a rechazar la representación” (Lebrun, 2003:154), constituyendo un horizonte donde a la ausencia de límite le sigue la indistinción indefinida. Las consecuencias sociales de este panorama son aún insospechadas.

Hipótesis 2

Lo Real lacaniano (como imposible de alcanzar) supone el fin de la utopía Sujeto-Objeto. Toda totalidad es falsa, toda identidad es opresiva.

Este segundo apartado tiene como propósito establecer límites. Aparecerán aquí las determinaciones que truncan el proyecto de reunificación Sujeto-Objeto. Principalmente a partir del psicoanálisis lacaniano, nuestro objetivo es mostrar que tal proyecto no solamente es imposible, sino que su sola enunciación lleva en sí potencialidades totalitarias, sustentadas en la obstinación en negar los límites inscriptos en la existencia humana, dados por su pertenencia al orden simbólico. Esto supone, además, consecuencia filosóficas y políticas de enorme trascendencia, las cuales intentaremos al menos presentar.

Dado que presentamos el parentesco entre la Modernidad y el discurso científico, podemos retomar esta cuestión, pero en este caso para remarcar los límites que el propio Lacan le asigna a la pretensión de conocimiento: “tenemos que renunciar en el psicoanálisis a que a cada verdad responda su saber” (Lacan, 2005:847). Dicho de otro modo, no existe una relación especular entre el existir y el pensar, entre el objeto y el sujeto; la verdad no está a la espera del saber que la recoja. Por el contrario, “el sujeto está, si puede decirse, en exclusión *interna* de su objeto” (Lacan, 2005:840, cursivas nuestras). Lo que equivale a decir que no existe una adecuación entre sujeto y objeto sino una escisión constitutiva en el orden del sujeto:

Lo que el psicoanálisis ha revelado es no tan sólo que existe una división del sujeto entre saber y verdad sino que esta división es el efecto de la materialidad misma del lenguaje.; no obstante los “significados” de las palabras, su existencia impone esta escisión en nosotros. Es esta “fuerza bruta” de la existencia del lenguaje lo que no encuentra un lugar en el discurso científico” (Lee, 1986:179)

La división entre verdad y saber no radica en una insuficiencia del saber construido hasta el momento, que se evacuaría en la medida en que el conocimiento progresa. Por el contrario, es un efecto de la inscripción del sujeto en el orden simbólico. Es en este sentido que Jameson (1995) plantea que la intervención de Lacan introduce una distinción fundamental entre conocimiento científico y verdad. El primero es una narrativa acerca de la historia, pero no es la historia misma; ella es propiamente lo Real, definido por Lacan (2006:54) como "la totalidad, o el instante que se desvanece", vale decir, que resiste absolutamente a la simbolización. De modo que el acercamiento a lo Real no es directo sino asintótico (Jameson, 1995b:53). Se trata de la posibilidad de designar lo Real pero no de coincidir con él. Pero, tal como vimos, en el discurso de la ciencia está inscripta la tentación de negar su incapacidad de agotar lo Real, vale decir, su pertenencia a otro registro. De allí la afirmación de Lacan de que "la ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria" (Lacan, 2005:848). Lo que olvida la ciencia es que no existe homogeneidad posible entre el sujeto del saber y el objeto de conocimiento, vale decir, que no se puede decir "toda la verdad", precisamente porque ella excede aquello que se *puede decir*. Al olvidar que es tributaria de *ser en el lenguaje* y aspirar a totalizar el mundo objetivo, la ciencia actúa –al modo del psicótico– forcluyendo su inscripción al orden simbólico.

La unidad Sujeto-Objeto es imposible. Esa es la principal enseñanza del psicoanálisis para las preocupaciones de este trabajo. Paradójicamente, esa imposibilidad se ve desafiada permanentemente por la fantasía del sujeto de que esa unidad alguna vez existió:

Im Anfang war das Ding [En el principio era la Cosa], pero cuando está la Cosa, no hay sujeto que pueda juzgar sobre ella. Después de perdida la Cosa (...), después de establecida una disparidad insalvable con el objeto, puede llegar a haber un sujeto. En la huella, en la estela de la Cosa. El objeto, perdido, es la causa del sujeto. De uno que no es ya el Uno, de uno que se cuenta y que piensa y tiene motivaciones éticas a partir de que no puede subsistir sin ese Otro al que apela con su grito, primero, y con su palabra articulada, después. (Braunstein, 2006:39)

El sujeto es un producto de su inscripción en el lenguaje. La Cosa queda solamente como una huella de aquello que nunca se volverá a alcanzar. El acceso a lo Real será a partir de ahora mediado por la palabra. Entrar en el lenguaje supone

renunciar al goce primordial e inmediato de habitar lo Real. Perdida la Cosa, queda la palabra: la experiencia de la realidad depende ya del Otro del lenguaje, esa Ley que se introduce para ordenar el mundo. La Ley no es, en este caso, un contenido positivo determinado sino causa estructural de todo orden, por ende fundación de lo social e inscripción del sujeto en una red sociolingüística. La Cosa aparece como un objeto perdido, y no porque efectivamente se lo haya alcanzado alguna vez, sino porque la incompletud propia de la existencia simbólica introduce la fantasía de completud, de modo que es una ficción producida retroactivamente: “es la falta la que introduce la idea de completud y no viceversa” (Stavrakakis, 2007:74).

La palabra tiene ahora como aspiración máxima “aludir” a lo Real, mientras la utopía de adecuación se constituye como un fracaso infranqueable. No hay objeto *real* que esté esperando la llegada del Sujeto, motivo por el cual de la pretensión de satisfacción plena debemos mudarnos a la realización *simbólica* del deseo, en lo que puede pensarse como una pérdida que también es una ganancia: se entrega algo *real* a cambio de una recompensa *simbólica* que lo sustituye (Braunstein, 2006:58).

Pero esa sustitución no es un cambio de equivalentes, sino que persiste un resto que testifica la existencia de un goce faltante y la insistencia del sujeto en la promesa de recuperación de lo Real. Por medio de su inscripción en el orden lingüístico, el sujeto es expulsado por el Otro del “paraíso” lo Real. De allí que la alienación y la agresividad sean constitutivas de la experiencia subjetiva. Aquí cabe volver a aquello que también aparece reiteradamente en Freud: la cultura se encuentra permanentemente amenazada por un fondo pre-social que fue reprimido, pero no suprimido. En este sentido, quizá un problema de los relatos emancipatorios modernos estribe precisamente en una confianza ciega e ilimitada en la condición social del hombre. De ella se deriva la idea de que si el hombre es producto de sus circunstancias, la modificación de éstas en un sentido liberador supondrá un hombre liberado⁷. Desatentos a ese resto “pre-social” propio de la existencia humana, se pasa

⁷ Es cierto que esta fórmula entraña una posición de pasividad para el sujeto que se corresponde más con el materialismo contemplativo criticado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* que con el marxismo propiamente dicho. El concepto de praxis resolvería el dilema por cuanto consagra al hombre como productor y producto de las circunstancias en un mismo movimiento (dialéctico). Sin embargo, el problema de la persistencia de un fondo presocial sigue sin ser atendido. En la sexta tesis, Marx afirma: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1973:9). El psicoanálisis agregaría a ese conjunto las cuentas que el sujeto

por alto la insuficiencia constitutiva (por ser simbólica y no Real) que toda circunstancia implica para el sujeto.

Al orden Real pertenece la carne, al simbólico el cuerpo. El lenguaje es el elemento que permite ese pasaje sobre la base de la instauración de la ley y la represión del goce que todo lo busca. Lo reprimido retornará, pero el nuevo escenario es ya el sujeto humano: "El inconsciente consigue pasar algo de su contrabando gozoso pero, de todos modos, para decir que *no* a la Ley hay que aceptar que sí se es súbdito de ella y que se reconocen sus coacciones" (Braunstein, 2006:74).

Así se constituye la *falta* como un elemento consustancial a la experiencia humana. Lejos de poder alcanzar la completud o la adecuación con el objeto, la existencia del sujeto está marcada por la ausencia de un objeto de deseo predeterminado y la falta de la *Cosa* que ocupa el lugar mítico de la plenitud alguna vez experimentada. De modo que "nada sabemos de lo real sino a través de construcciones ficticias que son las que el lenguaje habilita" (Braunstein, 2006:80). Por lo cual podemos volver al problema de la ciencia antes enunciado: no hay discurso verdadero sobre la verdad, sino que todo discurso tiene el carácter del semblante que pone un ropaje simbólico a la verdad de la que procede. Si en lugar de realidad cruda y experiencia directa hay semblante, la fórmula lacaniana de "no hay relación sexual" (que refiere a la imposibilidad de llenar la falta mediante el encuentro amoroso) podría extenderse a "no hay relación social". Habitamos, por el contrario, un mundo estructurado por una distancia insalvable con lo Real. De allí que la utopía de unidad Sujeto-Objeto caiga irremediabilmente en el lugar de la fantasía, tanto hacia el pasado (retornar a la Cosa) como hacia el futuro (encontrar el objeto de deseo). Por el contrario, el lenguaje asegura la imposibilidad del goce absoluto, instituye la falta y produce el deseo, que es ya deseo del Otro, sometido a la Ley. Oscar Masotta explica el carácter *metonímico* del objeto de deseo humano, por cuanto no existe un objeto que espera ser encontrado, sino que se trata de un *objeto desplazado*, al que sólo se llega "por procuración y no por descripción" (Masotta, 1968:82). Esa búsqueda certifica el carácter intersubjetivo del deseo, puesto que está sostenida por la relación

debe arreglar con el costo de no acceder a aquello que, precisamente, resignó para ingresar a dichas relaciones sociales.

con los otros. La existencia humana tiene por característica la “prematuration específica del nacimiento” (Lacan, 2005:89), lo que implica que no existen *imago*s predeterminadas que permitan al pequeño animal humano ir a la búsqueda directa de un objeto deseado. Por el contrario, las imágenes a construir estarán apoyadas en el lenguaje que recorta esa nada que deja de ser todo (Real) para pasar a ser algo (simbólico). En ese camino, sólo la identificación permitirá poner en movimiento la lucha por desear. El sujeto es, a partir de allí, un efecto del discurso del Otro, y queda para siempre reprimida la posibilidad de acceso a ese paraíso primario perdido. Así, queda marcada “la necesaria incompletud que afecta a todos los intentos de decir una verdad plena, de lograr ese Saber Absoluto” (Braunstein, 2006:109)

Así, la compleja relación entre los tres registros (Real, imaginario, simbólico) introducidos por Lacan se erige como un desafío (más bien, una herida de muerte) para el pensar binario propio de la distinción Sujeto-Objeto. Constatando que entre Sujeto y Objeto existe una *inadecuación* constitutiva que tiene por consecuencia una insuperable *imposibilidad* de (re)unidad, Lacan emprende una tarea crítica radical de los fundamentos del pensamiento emancipatorio moderno.

La próxima y última hipótesis interrogará la cuestión de la emancipación a la luz de los problemas hasta aquí desarrollados. Antes de ello, señalaremos aquí algunas consecuencias políticas y filosóficas de vital importancia que la empresa crítica lacaniana entraña.

El desarrollo del registro Simbólico bien puede ser pensado de manera fructífera en términos políticos. Lo Simbólico es “la parte del Otro, la recordación de que vivir es vivir juntos según reglas transmitidas y no elegidas” (Schneider, 2004:58). Vale decir, que el orden de construcción de una comunidad humana nunca descansa sobre la libertad total, sino sobre una libertad determinada, no sólo por un pasado, sino también –y sobre todo- por la opacidad constitutiva de toda relación sociosimbólica.

En este último sentido, la política encuentra su límite en la imposibilidad de la identidad, al menos entendida como la producción de una subjetividad *plena*. Lo que existe, en cambio, es un juego de identificaciones, una búsqueda permanente que deriva entre la identidad y su fracaso, puesto que es imposible cerrar la plenitud en el orden simbólico (Stavrakakis, 2007:55). Ese hiato instituye la búsqueda como un

proceso (frente al encontrar como un *fin*), y se trata de un proceso eminentemente político, pues tanto la subjetividad como la vida en común se juegan allí.

En el pensamiento de Adorno también pueden encontrarse elementos sumamente afines a la problemática lacaniana, y que pueden proveer algunas claves de las implicancias filosóficas de ella. Aunque sin referencias mutuas al respecto, ambos autores parecen interpretar con similitud –por supuesto, también con matices en cuanto a las tradiciones en que podría inscribirse- la necesidad de romper con las filosofías que aspiran a la totalidad o a la unidad Sujeto-Objeto. El proyecto filosófico de Adorno se inicia, ya por la década del treinta, con la siguiente invitación: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno, 1991:73). Así, para Adorno, la pretensión filosófica de alcanzar la verdad es siempre esquiva, lo que la sume en una paradoja característica: no se puede abandonar la pretensión de verdad, a la vez que ella funciona solamente como un “faro” que ilumina el proceder de la interpretación filosófica, pero que no puede ser alcanzado más que tangencialmente, en “fugaces indicaciones que se esfuman” (Adorno, 1991: 87)⁸. De un modo muy similar, lo Real sólo es aludido por el orden Simbólico, nunca alcanzado. Adorno desarrollará estas líneas de trabajo de manera más acabada en su *Dialéctica Negativa* (2005), bajo la idea del principio de no-identidad y la preeminencia del Objeto. Para el frankfurtiano, el pensamiento no debe buscar identificar, porque detrás de esa pretensión descansa una idea de adecuación entre Ser y Pensamiento, entre Razón y Universo, entre Sujeto y Objeto. Si hay una insuficiencia constitutiva del pensamiento, es porque el Objeto rebasa la posibilidad de ser racionalizado, por ende todo intento de comprensión acabada es, necesariamente, una forma de violencia. A la pretensión de Saber Absoluto propia de la filosofía moderna se le opone, entonces,

⁸ No es tema específico de este trabajo, pero es interesante oponer esta crítica adorniana de la totalidad a la acérrima defensa que de ella en tanto horizonte filosófico hace Lukacs, en particular en sus textos de juventud. Para el húngaro, la posibilidad de unidad Sujeto-Objeto, lejos de ser imposible, es precisamente lo que dota al marxismo y al proletariado de un potencial revolucionario que debe realizarse en la historia (Lukács, 1985).

una reflexión que asuma la contradicción y no busque su resolución, una dialéctica (negativa) que abra los conceptos evitando su fosilización.

Si la experiencia humana es por definición *opaca*, toda pretensión totalizante lleva en sí el riesgo de ser totalitaria, del mismo modo que todo intento por cerrar una identidad no parece tener otro destino que la fantasía (que, en el mejor de los casos, termina en opresión). Althusser advierte muy sagazmente el problema que se erige sobre el fondo de la pretensión de acabar con todas las formas de alienación: “fin del Estado, fin de la ideología, fin de la política misma. En el límite, una sociedad de individuos sin *relaciones sociales*” (Althusser, 2005:27). Lo cual se sustenta en la imposibilidad –por todo lo dicho- de la transparencia en el orden humano.

Pues bien, si no hay vida social fuera del símbolo y, al mismo tiempo, hablar supone renunciar, ¿no es necesario, si no imprescindible, colocar el problema de la emancipación en este horizonte? El orden simbólico es prohibitivo (del acceso a lo Real), pero también es productivo, por cuanto inaugura una multiplicidad de opciones inagotables. Indudablemente, hay una *tragedia* en la imposibilidad de retornar a un lugar en el que en realidad nunca se estuvo y que, además, no puede dejar de pretenderse. Ahora bien, así como se pierde esa posibilidad, también hay muchas otras que se ganan, que son de otro registro y que, a su modo, no dejan de aludir metafórica o metonímicamente a aquél. Pero es en ese terreno en donde se juegan todos los problemas políticos y filosóficos de la vida social.

Hipótesis 3

Si todo orden es simbólico, la emancipación debe pensar allí sus determinaciones. Esta no es del orden de lo Real, pero su sentido es producir un registro que permita establecer lo deseable dentro del orden simbólico y, al mismo tiempo, tener la capacidad de realizarlo (simbólicamente).

Según Althusser, conviven en Marx dos formas de lectura: la primera participa del “mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado” (Althusser, 2000:24). Su ejemplo más saliente son los ya citados *Manuscritos*, donde se lleva

adelante la más apasionada búsqueda de la esencia humana en la transparencia de su alienación. Soñando con el acceso a la naturaleza como *libro abierto* o *Saber Absoluto*, Marx busca desplazar a los obstáculos que obstruyen el acceso al Objeto.

Pero habría otra forma de leer que ya no se postula como una mirada que ve lo que otras no vieron, sino que está atenta a "una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible" (Althusser, 2000:25). Esta lectura, denominada por Althusser "sintomática", no critica un texto por lo que le falta decir, sino por la relación necesaria entre lo que dice y lo que no dice. Por ello, *El Capital* no es tan importante por oponer una supuesta economía "marxista" a la economía burguesa sino por demostrar los puntos oscuros que estructuran el discurso de ésta última: ella no habla de plusvalía no por un afán consciente de ocultamiento sino porque *no puede* hacerlo. Así, los silencios de la economía política clásica serán leídos como una dimensión estructural de su discurso, no ya como un olvido, una insuficiencia o un ocultamiento manifiesto.

Foucault extiende un poco más esta cuestión, ubicando a Marx (junto con Nietzsche y Freud) entre los llamados "maestros de la sospecha", por cuanto éste hace una interpretación (crítica) de la interpretación (burguesa de la sociedad), demostrando, en última instancia, que no hay un fondo objetivo a interpretar "correctamente", sino una disputa entre discursos (Foucault, s/f). Así, nuevamente Marx se aleja del mito del conocimiento como una relación entre una mirada y un objeto, entendiendo que "no hay nunca un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación. En efecto, la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo" (Foucault, s/f:44). La *Crítica de la Economía Política* de Marx no es, entonces, una crítica a tal o cual relación de producción a favor de otra –presente o potencial-, sino a un discurso que presenta a una determinada relación de producción –histórica y transitoria- como natural.

Traducido al tema que nos ocupa en este trabajo, queremos resaltar que existe en Marx una posibilidad de poner el pensamiento emancipatorio en una perspectiva diferente a la de la búsqueda de unidad Sujeto-Objeto (la pretensión de transparencia en la lectura es sólo una variante más de ella). Con esto queremos decir que el problema de la sumisión a la Ley no supone necesariamente la caducidad del marxismo ni de los proyectos emancipatorios en general, sino la necesidad de pensarlos en el marco de las determinaciones propias de *ser* en el Lenguaje.

De modo que es necesario descartar la fantasía de acceso a lo Real para poder reflexionar sobre los diversos modos de constitución de un orden simbólico, y los efectos de ellos sobre las condiciones generales de vida. Si, como decíamos antes, la Ley (simbólica) no es un contenido restrictivo determinado sino la posibilidad misma de estructuración de un Orden (y, por ende, de la vida *con sentido*), hay que dejar caer la pretensión de vivir sin Ley. Dicho eso, queda la pregunta por la mejor forma posible de administrar la Ley.

Un punto interesante para entrar a esta cuestión es la noción de *autonomía* planteada por Cornelius Castoriadis. Ella está en el centro y en las vías de todo proyecto revolucionario, y refiere tanto al individuo como al colectivo social (Castoriadis, 2007: 160 y ss.). Al modo de la máxima que propusiera Freud: “Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo”, el autor griego postula el problema de la autonomía como la disputa de la conciencia con un “imaginario autonomizado que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo” (Castoriadis, 2007:163). Esto no supone un “triumfo” de la conciencia sobre el inconsciente, sino la posibilidad del sujeto de develar sus fantasmas y conocer su deseo, vale decir, de asumir sus determinaciones. En el mismo sentido en que Lacan cierra su texto sobre el estadio del espejo afirmando que la fórmula “*Tú eres eso*” revela al paciente “la cifra de su destino mortal” (Lacan, 2005:93).

Así, la autonomía asume la forma de un *admitir*. Se admite que el límite del conocimiento es interno, esto es, no se trata de una falta de posibilidades extensivas de saber: por más exhaustiva que sea la racionalidad, persiste un irracional irreductible, que no es otra cosa que nuestra dependencia del discurso del Otro: “la autonomía no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que el otro no es material indiferente, sino cuenta como contenido

de lo que él dice" (Castoriadis, 2007:171). Por eso es una empresa siempre social e intersubjetiva, dado que es ante todo un problema de la relación entre el sujeto y los demás. La autonomía es antagónica respecto de la alienación, implica que la creación histórico-social de una colectividad humana sea reconocida como lo que es: creación. Es una disputa porque lo instituido no se devore el poder instituyente que lo produjo. Allí se entrelazan las dimensiones social e individual de la autonomía. En una sociedad heterónoma o de alienación como la capitalista, también se trunca la posibilidad de autonomía individual.

En términos sociales, el problema de la autonomía se presenta bajo la forma de la relación entre la sociedad y sus instituciones. Habría aquí dos aspectos capitales a tener en cuenta para la conclusión de nuestro trabajo. Por un lado, la cuestión del contenido de las instituciones, esto es, en qué sentido sancionan y estructuran formas de vida más autónomas o heterónomas. Por otro, el problema de que toda institución es por definición alienante, ya que supone marcos de acción que exceden a la voluntad del sujeto y que incluso suelen aparecer como opuestas a ella. La fantasía de resolver el segundo problema es efectivamente la pretensión totalizante de las utopías modernas: el Saber absoluto podría salvar toda distancia entre lo instituyente y lo instituido. En la medida en que creemos haber demostrado que la alienación constitutiva de ser en el *Lenguaje* da por tierra esa fantasía, se trata de abordar con todas sus determinaciones la primera cuestión aquí planteada.

Las sociedades heterónomas "crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esa autocreación, imputándola a una fuente extrasocial – los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las leyes del mercado-, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente" (Castoriadis, 1994:2). El problema de la alienación se sitúa, así, en el "olvido" de las determinaciones de la sociedad, de los elementos que la constituyen como tal. No debe pretenderse la ausencia de toda determinación sino la conciencia de los límites y, a partir de allí, la posibilidad de construir un orden que no oculte la relación entre lo instituido y lo instituyente. La política es, de ese modo "la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables" (Castoriadis, 1994:3). Aquí hay que hacer énfasis en la *lucidez*, que entraña

la idea de que lo central de la actividad política es la conciencia de la necesidad. La diferencia entre un sujeto autónomo y un psicótico es que el primero conoce la diferencia entre lo instituido y lo instituyente, sabe de la inadecuación entre ambos y del exceso constitutivo de lo instituyente por sobre lo instituido. Sabe, además, que gracias a ello no debe buscarse una forma final y cerrada de relación social, sino que es precisamente esa distancia la que hace de la historia un proceso abierto. Por su parte, el psicótico no sólo pretende soslayar esa diferencia, sino que aspira a borrar lo instituido y sumergirse en la masa informe de lo instituyente.

Algo muy similar puede decirse del pensamiento emancipatorio. Las filosofías modernas que piensan la libertad han caído en las tentaciones psicóticas de borrar el hiato entre sujeto y objeto, propias de un relato que promete un mundo sin límites. La opción frente a ello no debe ser tirar el bebé (la emancipación) con el agua sucia (aspirar a la adecuación con lo Real) sino repensar la emancipación a la luz de las determinaciones que el psicoanálisis pone a la orden del día. Determinaciones que ciertamente aparecen en el seno mismo de los proyectos emancipatorios modernos (mostramos que hasta el propio Marx sospecha de la posibilidad de construir discursos “verdaderos sobre la verdad”), pero quizá veladas por la fantasía de liberarse de toda determinación. Es necesario pensar una filosofía (de la emancipación) sin forclusión, que reconozca la existencia de lo Real. Por ende, que sepa que pueden escribirse textos emancipatorios, muchos e intercambiables entre sí, pero que su límite es que no pueden intercambiarse con lo Real.

Referências bibliográficas

Adorno, Theodor. 1991. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós

Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Akal.

Althusser, Louis. 1997. *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires, Siglo XXI

Althusser, Louis. 2000. “Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx”, en Althusser, Louis y Balibar, Etienne: *Para Leer el Capital*. México, Siglo XXI.

Althusser, Louis. 2005. “El marxismo como teoría finita”, en *Revista Dialéctica*. Número 17, Buenos Aires.

Bloch, Ernst. 2004. *El principio esperanza*. Madrid, Trotta.

- Braunstein, Néstor. 2006.** *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius. 1994.** "La democracia como procedimiento y como régimen", intervención en el encuentro internacional "La Estrategia Democrática", Roma, febrero 1994. Disponible en www.inisoc.org/Castor.htm
- Castoriadis, Cornelius. 2007.** *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets.
- Freud, Sigmund. 1968.** "Tótem y Tabú", en *Obras Completas*, Vol. II. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Hegel, Georg WF. 2006.** *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jameson, Fredric. 1995a.** *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós.
- Jameson, Fredric. 1995b.** *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Lacan, Jacques. 2005.** "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 2005.** "La ciencia y la verdad", en *Escritos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 2006.** *De los nombres del padre*. Buenos Aires, Paidós
- Lebrun, Jean Pierre. 2003.** *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Lee, Jonathan Scott. 1986.** "Del saber a lo real: la filosofía después de Lacan", en Braunstein, Néstor (comp.): *El discurso del Psicoanálisis*. México, Siglo XXI.
- Lukács, Georg. 1985.** "La cosificación y la consciencia del proletariado", en *Historia y Conciencia de Clase*. Madrid, Grijalbo.
- Marx, Karl y Engels, Friederich. 1998.** *Manifiesto Comunista*. Barcelona, Fontamara.
- Marx, Karl. 1973.** "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras Escogidas*, Vol I. Moscú, Progreso.
- Marx, Karl. 2004.** *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Schneider, Michel. 2004.** "El Estado como semblante", en Zarka, Yves Charles (dir.): *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Buenos Aires, Nueva Visión
- Stavrakakis, Yannis. 2007.** *Lacan y lo político*. Buenos Aires, Prometeo.

Procesamiento de lo artículo en la revista
Presentado: 17/10/2011
Aceptado: 09/04/2012