

Se ofrece aquí una profunda incursión en el campo emergente del *análisis lacaniano de discurso*. El lector encontrará las primeras traducciones al español de los textos fundamentales que inauguran este campo de investigación, así como reflexiones actuales en torno a él y ejemplos de su aplicación en diversos discursos políticos, históricos, biográficos, periodísticos, cinematográficos, literarios, clínicos, filosóficos y científicos.

Los capítulos inéditos han sido elaborados por especialistas y renombrados académicos de Latinoamérica, Europa, Sudáfrica y Estados Unidos. Los autores fueron convocados a escribir sobre el acontecimiento, el acto, la sorpresa o la ruptura, todo esto en relación con el discurso, la estructura y la determinación. Reavivándose así clásicas tensiones como las existentes entre acto y discurso, voluntarismo y determinismo, agencia y determinación, o acontecimiento y estructura, se muestra la manera en que la tradición teórica inspirada por la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan puede ayudarle al analista de discurso a ocuparse de aquellos imprevisibles acontecimientos que parecen escapar a la esfera de las estructuras y de las determinaciones discursivas.

El presente libro, publicado simultáneamente en inglés y en español, podría estar destinado a convertirse en un episodio crucial y decisivo de las discusiones teórico-metodológicas más candentes de nuestra época. Lo que tenemos, por lo pronto, es una obra imprescindible para interesados en el análisis de discurso, la interpretación de textos y otros métodos cualitativos, tanto en la psicología y el psicoanálisis, como en la filosofía, la sociología, la politología, la teoría crítica, las disciplinas literarias, los estudios culturales y otros ámbitos de investigación dentro y fuera de las ciencias humanas y sociales.

www.plazayvaldes.com

ISBN: 978-607-402-597-2



9 786074 025972



Lacan, discurso, acontecimiento
Nuevos análisis de la indeterminación textual

P Y V

Lacan, discurso, acontecimiento

Nuevos análisis de la indeterminación textual

Ian Parker
David Pavón-Cuéllar
(Coordinadores)



PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

**Lacan, discurso, acontecimiento.
Nuevos análisis de la
indeterminación
textual**

**Ian Parker
David Pavón-Cuéllar**



Primera edición: junio 2013

D. R. © Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores
Calle Murcia 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España
Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Traducciones:

David Pavón-Cuéllar
Laura Yaneli Albarrán Díaz
Flor Gamboa Solís
Viviana Melo Saint-Cyr
Noemi Alejandra Páramo Alcaraz
Marcela Velázquez Díaz

Revisión:

Ian Parker
David Pavón-Cuéllar
Laura Yaneli Albarrán Díaz

Elaboración del índice alfabético:

Laura Yaneli Albarrán Díaz
Edgar Miguel Juárez Salazar

Corrección de estilo: José Luis Castelán Aguilar
Formación tipográfica: Carlos A. Dirceu León González
Diseño de portada: Elizabeth Mercado León

ISBN: 978-607-402-597-2

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

Introducción. La teoría lacaniana, el análisis de discurso y la cuestión del acontecimiento <i>David Pavón-Cuéllar e Ian Parker</i>	11
1. Desintegrando la investigación cualitativa <i>Stephen Frosh</i>	25
2. El surgimiento de la ideología verde: el factor de dislocación en la política verde <i>Yannis Stavrakakis</i>	37
3. Análisis lacaniano de discurso en Psicología: siete elementos teóricos <i>Ian Parker</i>	51
4. Estudios psicosociales: análisis lacaniano de discurso negociando un texto de entrevista <i>Ian Parker</i>	71
5. El acto enunciador y el problema de lo real en el análisis lacaniano de discurso <i>David Pavón-Cuéllar</i>	89
6. El discurso: ¿estructura o acontecimiento? <i>Michel Pêcheux</i>	103

7. Del superyó al acto. Análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso <i>Marcela Ana Negro</i>	121	16. Análisis del discurso y subjetividad en el pensamiento post-estructural <i>Matías González</i>	233
8. La repetición, el discurso y el acontecimiento. De Kierkegaard a Lacan <i>Daniel Gerber</i>	131	17. Creación en el vórtice de lo real: Badiou y el análisis del discurso <i>Carlos Gómez Camarena</i>	247
9. El inconsciente es la política: el psicoanálisis ante otros discursos <i>Alicia Ruth Álvarez</i>	141	18. Permutaciones de la combinatoria <i>Derek Hook</i>	261
10. Formalización y situación: elementos para una lectura materialista de los cuatro discursos de Jacques Lacan <i>Livio Boni</i>	153	19. La ceguera de quien ve lo que no responde a su expectativa: indicios discursivos de un acontecimiento inanalizable <i>Mario Orozco Guzmán, Jeannet Quiroz, Flor Gamboa, Martín Alcalá y David Pavón-Cuéllar</i>	275
11. El discurso de los mercados o el discurso del psicoanálisis: una opción excluyente <i>Néstor Braunstein</i>	167	20. Agonística de discursos, acto analítico, acontecimiento subjetivo <i>Daniel Koren</i>	289
12. El capitalismo y el acto: del contenido a la forma, ida y vuelta <i>Jason Glynos</i>	179	21. La subjetividad en el análisis lacaniano de discurso: el trauma y el discurso político <i>John Lloyd Roberts y Kareen Ror Malone</i>	301
13. Jacques Lacan, del acontecimiento al acaecimiento de la verdad <i>Rosario Herrera Guido</i>	193	22. El autor y el acto <i>Calum Neill</i>	317
14. El nudo borromeo como operador filosófico de composibilidad: discurso, estructura y acontecimiento en Lacan, Foucault y Badiou <i>Roque Farrán</i>	205	23. Volviéndose otro para uno mismo: malinterpretando al investigador a través del análisis lacaniano de discurso <i>Lisa Saville Young</i>	329
15. Orden significativo y encuentro aleatorio en la filosofía política de Louis Althusser <i>Natalia Romé</i>	219	24. Irrupción de la Verdad en la Historia y el Derecho. Un análisis lacaniano de discurso <i>Ricardo García Valdez, Juan Capetillo Hernández y América Espinosa Hernández</i>	345

25. En el principio fue la repetición. Reflexiones sobre la palabra montonera <i>Gonzalo Barciela</i>	359
26. La ruptura de lo real: resistencia y recuperación en el cine serbio reciente <i>Sean Homer</i>	373
27. De la palabra al acontecimiento: límites, posibilidades y desafíos del análisis lacaniano de discurso <i>David Pavón-Cuéllar</i>	389
Conclusión. Dominios lacanianos de práctica y formas de acontecimiento en el análisis <i>Ian Parker y David Pavón-Cuéllar</i>	405
Autores	417
Índice alfabético	419

Introducción

La teoría lacaniana, el análisis de discurso y la cuestión del acontecimiento

David Pavón-Cuéllar e Ian Parker

El presente libro ofrece una profunda incursión en el campo emergente del *análisis lacaniano de discurso*. Nuestro itinerario atraviesa textos fundamentales que inauguran este campo de investigación, consideraciones actuales en torno a él y ejemplos de su aplicación en diversos discursos. El eje rector de estas reflexiones e ilustraciones es el acontecimiento, el acto, la sorpresa o la ruptura en relación con el discurso, la estructura y la determinación. Reavivándose así clásicas tensiones como las existentes entre acto y discurso, voluntarismo y determinismo, agencia y determinación, o acontecimiento y estructura, se muestra la manera en que la tradición teórica inspirada por la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) puede ayudarle al analista de discurso a ocuparse de aquellos imprevisibles acontecimientos que parecen escapar de la esfera de las estructuras y determinaciones discursivas.

Los autores que aquí abordan la cuestión del acontecimiento son especialistas académicos provenientes de ámbitos como el psicoanálisis, la psicología y la filosofía, en países de habla inglesa, hispana y francesa. Todos ellos fueron expresamente convocados para participar en este libro. Las razones para convocarlos fueron su autoridad o liderazgo teórico, la calidad de su trabajo y su interés o experiencia en el tema. Entre ellos están los pioneros del análisis lacaniano de discurso, pero hay también algunos que incursionan por primera vez en este campo de investigación. Sus enfoques, sus referentes y sus filiaciones teóricas son diferentes. Hay también lógicamente importantes diferencias entre sus respectivas estrategias para ocuparse

de la cuestión del acontecimiento. Además de esta cuestión que todos abordan, lo que los une es el referente lacaniano, así como su interés en el discurso o en el análisis de discurso.

Antes de introducir los 27 capítulos que componen este libro, nos detendremos un momento en la historia del análisis de discurso y del análisis lacaniano de discurso, lo que nos habrá de permitir apreciar la importancia de la cuestión del acontecimiento en este campo de investigación.

Del análisis de discurso al análisis lacaniano de discurso

La expresión de "análisis de discurso" (AD) designa una constelación heterogénea y transdisciplinaria de concepciones metodológicas, ejecuciones prácticas y suposiciones teóricas, más o menos explícitas y sistematizadas, cuyo único denominador común es el estudio analítico de las manifestaciones discursivas del lenguaje, tanto en sus variadas formas, particularmente escritas o habladas, como en sus diferentes empleos y contextos, ya sean éstos psíquicos o cognitivos, comunicativos o interactivos, familiares o sociales, políticos o históricos, étnicos o culturales. Admitiendo que los dominios de lo humano y de lo discursivo sean efectivamente coextensivos, como suele suponerse desde hace algún tiempo, resulta comprensible que todos los campos de la actividad humana ofrezcan materiales discursivos de los que puede ocuparse el AD. Comprendemos también que los analistas de discurso estén proliferando en todas las llamadas "ciencias humanas y sociales". Tan sólo en el presente libro nos encontramos con autores provenientes de la filosofía, la historia, la sociología, la politología, la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría.

En las diferentes disciplinas en las que se emplea el AD, éste se distingue claramente de los análisis de contenido y de los demás procedimientos que sirven para estudiar algo a través de las manifestaciones discursivas del lenguaje. Mientras que estos procedimientos intentan remontar a una realidad expresada, representada o reflejada por el discurso, el AD se detiene y se concentra en la realidad misma del discurso, de las palabras, del lenguaje. Pero esto no quiere decir que el AD pueda ser asimilado al trabajo lingüístico propiamente dicho. Éste limita su interés al sistema formal de la lengua, que ocasionalmente puede ser ejemplificado a través de sus manifestaciones discursivas. En cambio, el AD está interesado en las manifestaciones discursivas como tales, como discursos específicos y concretos en los que intervienen sujetos puntuales y se entrelazan factores psicológicos y sociológicos.

Aunque el AD no se confunda con la lingüística, si tuvo su origen en ésta, y específicamente en el trabajo del lingüista Zellig Harris (1952), quien forja la expresión

"análisis de discurso" para describir "un análisis de la ocurrencia de elementos en el texto", en "relación con otros elementos en el texto" y no "con algo más en el lenguaje", lo que permite "descubrir algo de la estructura del texto" y "saber no sólo qué dice el texto", sino "cómo lo dice" (p. 107). El método propuesto detecta "equivalencias" formales entre diferentes segmentos del discurso (pp. 112-127), las explicita mediante "transformaciones gramaticales" que ponen el texto en una forma canónica (pp. 127-134), y vaticina posibles "correlaciones" entre los resultados y ciertas "situaciones sociales" (pp. 108-109).

Después de Harris, y especialmente a partir de los sesenta, el AD sale de la lingüística y penetra en las demás ciencias humanas y sociales. Quienes recurren al AD no siempre conocen el trabajo de Harris y a veces ni siquiera se presentan a sí mismos como analistas de discurso. Pero aun cuando se presentan como tales, resulta evidente que no componen una comunidad homogénea de investigadores. Más bien suelen trabajar en diferentes perspectivas que avanzan de modo paralelo, que no comparten una herencia común y unificadora, que no suelen converger ni entrecruzarse, y que se mantienen generalmente aisladas en sus respectivas tradiciones teóricas y metodológicas.

Al intentar orientarnos, alcanzamos a distinguir una frontera poco nítida entre dos grandes tipos de perspectivas en el AD: por un lado, bajo la influencia directa o indirecta de la tradición crítica del estructuralismo francés, aquellas perspectivas que tienden a favorecer un posicionamiento en el interior de estructuras discursivas ideológicas, históricas o culturales, que trascienden y determinan el discurso analizado. Por otro lado, en el ámbito académico de la sociología y la psicología de habla inglesa, las perspectivas en las que suele concentrarse la atención exclusivamente en la inmanencia de un discurso concreto y bien delimitado que se analiza desde afuera y de manera pretendidamente neutral. Estas últimas perspectivas incluyen, por ejemplo, el *análisis conversacional*, centrado en la organización secuencial de interacciones verbales (Sacks, 1972); el *cognitivismo*, que se ocupa de los procesos mentales de generación y comprensión de textos (Van Dijk y Kintsch, 1983); la *retórica*, en la que se destaca la dimensión argumentativa de los discursos (Billig, 1987); y la *psicología discursiva*, que estudia la construcción de fenómenos psicológicos a través de un discurso entendido como acción social (Edwards y Potter, 1992).

Al mismo tiempo, en una tradición estructuralista, vemos abrirse perspectivas menos limitadas, entre las que podemos destacar: el *análisis marxista estructuralista*, en el que se estudia la materialidad discursiva de la ideología y su interpelación y determinación causal del efecto-sujeto (Althusser, 1970; Pêcheux, 1969, 1975a); el *análisis marxista historicista*, que pone el acento en la historia como horizonte último de un AD aplicado a la crítica literaria (Jameson, 1981); la *arqueología*

logía, que reconstruye prácticas discursivas que vehiculan un poder y constituyen un saber históricamente determinado e institucionalmente respaldado (Foucault, 1969); el *deconstructivismo*, que descompone la estructura del discurso a partir de sus diferencias intrínsecas y de las inconsistencias y omisiones que revela (Derrida, 1967, 1985); la *teoría de discurso*, que analiza los fenómenos sociales e institucionales como construcciones políticas discursivas, conflictivamente articuladas e ideológicamente objetivadas, cuyos elementos constitutivos tienen un sentido siempre contingente (Laclau y Mouffe, 1985); y el *análisis crítico de discurso*, que se interesa especialmente en las interacciones entre los ámbitos discursivos y no discursivos, en la institucionalización discursiva de ciertas relaciones sociales, y en la impugnación o la reproducción ideológica de ciertas relaciones de poder a través de unos discursos concebidos como prácticas sociales (Fairclough, 1995).

El análisis crítico de discurso tiene un desarrollo relativamente avanzado y autónomo en la psicología y específicamente en la corriente de la psicología crítica británica (Parker, 1992; Parker y The Bolton Discourse Network, 1999). Esta corriente no tarda en pronunciarse a través de una "psicología crítica discursiva" (Parker, 2002) en la que aparentemente convergen los dos tipos de perspectivas de AD a los que ya nos hemos referido, especialmente el análisis crítico de discurso y la psicología discursiva convencional. Pero en realidad, ante esta psicología discursiva, la psicología crítica discursiva se presenta más bien como una opción alternativa que se posiciona claramente en la tradición estructuralista. Es a partir de tal posicionamiento, que la psicología crítica discursiva recurre a la teoría del psicoanalista francés Jacques Lacan. Es también a partir del mismo posicionamiento que el análisis crítico de discurso en psicología puede tomar la forma del análisis lacaniano de discurso que aquí nos interesa.

El análisis lacaniano de discurso

El análisis lacaniano de discurso aparece en un momento, bien descrito por Frosh (primer capítulo de este libro), en el que la psicología cualitativa se debate entre la visión deconstructiva de un ser humano fragmentado en discursos rivales, y la concepción humanista de un sujeto cuya integridad es aceptada como premisa incuestionable y desenlace inevitable. Contra esta ideología del sujeto integrado, la teoría psicoanalítica lacaniana ofrece una sutil, rica y potente argumentación (v. g. Lacan, 1954-1955). Resulta comprensible, pues, que Lacan sea invocado por los psicólogos cualitativos que insisten en la fragmentación del sujeto (desde Henriques y colaboradores, 1984, hasta Frosh en el capítulo ya mencionado). Esta insistencia es particularmente intensa

en la psicología discursiva y en especial en la psicología crítica discursiva, en cuya órbita surge, no por casualidad, la primera propuesta explícita de un "análisis lacaniano de discurso" (capítulo 3 de este libro).

Desde el momento en el que se propone explícitamente, la denominación de *análisis lacaniano de discurso* es tan deliberadamente vaga y poco restrictiva que puede servir para designar en sentido amplio, tanto fuera como dentro de la psicología, las más diversas formas de *utilización de la teoría de Lacan en el AD*. Podremos apreciar esta diversidad al adentrarnos en el presente libro. Lo que aquí se despliega, en la sucesión de los capítulos, es precisamente un abanico variopinto de ilustraciones de lo que denominamos *análisis lacaniano de discurso*. Conviene dejar claro que esta denominación general no sirve para sintetizar o limar las diferencias abismales entre las distintas maneras de proceder, sino simplemente para evocar su doble relación con el giro analítico-discursivo, al que ya nos hemos referido, y con la filiación lacaniana, que implica ciertos antecedentes y fundamentos comunes.

Si quisiéramos rastrear los antecedentes y fundamentos lacanianos del análisis lacaniano de discurso, deberíamos empezar por explorar las reflexiones del propio Lacan sobre el discurso, así como sus aproximaciones analíticas a discursos particulares en Sade, Joyce, Duras, Claudel, Freud, Lagache, Hegel, Marx y Schreber. Luego podríamos asomarnos a las incursiones de los especialistas y seguidores de Lacan dentro de la temática del discurso y su teorización lacaniana (v. g. Braunstein, 1982; Bracher y colaboradores, 1994; Álvarez, 2005; Gerber, 2007; Negro, 2009). Finalmente, convendría que nos detuviéramos en las perspectivas de AD que vimos abrirse en la tradición del estructuralismo francés, pues todas éstas recibieron cierta influencia directa o indirecta de la teoría de Lacan, y todas ellas ofrecían también formas de AD que muestran cierta consonancia con el análisis lacaniano de discurso, lo que no quiere decir, desde luego, que todas ofrecieran un análisis lacaniano de discurso propiamente dicho. Éste se desarrolló tan sólo en algunas de estas perspectivas, e inicialmente en la perspectiva marxista estructuralista, en la que nos encontramos con alguien a quien podemos considerar quizá como el primer analista lacaniano de discurso. Se trata del francés Michel Pêcheux (1969, 1975a, 1975b, y capítulo 6 de este libro), cuyas elaboraciones teóricas y metodológicas del AD están profundamente impregnadas por la teoría de Lacan. Sin las concepciones lacanianas del significante y del inconsciente, en efecto, no habría un AD como el que Pêcheux desarrolla, sobre la base de algunas ideas fundamentales de Althusser, para estudiar las expresiones concretas del mecanismo discursivo de la ideología.

Después del trabajo pionero de Pêcheux, alcanzamos a descubrir cierta huella de Lacan en otras perspectivas de AD que se ubican en la tradición estructuralista, como es el caso del marxismo de Jameson y de la teoría de discurso de Laclau y Mouffe.

Pero estas perspectivas y otras más, que pasan a un primer plano en los años ochenta y noventa, favorecen más la especulación teórica de amplias miras que las consideraciones metodológicas puntuales y precisas. Para que se reaviven estas consideraciones que ya hormigueaban en Pêcheux, tendremos que esperar hasta la década 2000-2010, cuando vemos emerger, particularmente en el ámbito académico de la psicología, un buen número de autores que reflexionan en términos teórico-metodológicos en torno a la cuestión del empleo de la teoría lacaniana en el AD (Parker, 2000, 2001, y capítulos 3 y 4 de este libro; Hook, 2003, 2008; Georgaca, 2005; Pavón-Cuéllar, 2006, 2010, y capítulo 5 de este libro; Ducard, 2007; Branney, 2008; Saville Young y Frosh, 2009; Malone y Roberts, 2010). Es en este contexto en el que uno de nosotros propone y desarrolla su concepción del “análisis lacaniano de discurso”, primero, en 2005, a través de siete elementos clave de la obra de Lacan relacionados con el desarrollo de la teoría para el análisis de discurso en la psicología (capítulo 3 de este libro), y luego, en 2010, a través de la descomposición de estos siete elementos en 21 aspectos más precisos de la misma teoría lacaniana (capítulo 4). Es en este mismo contexto en el que se publican los primeros libros exclusivamente consagrados a la aplicación de las nociones lacanianas al AD en psicología social (Pavón-Cuéllar, 2006, 2010, y capítulo 5).

Paralelamente a las reflexiones teórico-metodológicas recién mencionadas, y a menudo bajo el impulso de éstas, asistimos a una multiplicación de trabajos de AD que van más allá de la simple reflexión teórico-metodológica, se atreven a cruzar el umbral de la aplicación y analizan discursos concretos a través de recursos conceptuales forjados por Lacan. Estos recursos lacanianos han sido ya utilizados para analizar, por ejemplo, consideraciones teóricas de adultos en torno a temáticas de índole sexual (Glynos, 2000) y reflexiones de niños acerca de la masculinidad (Frosh, Phoenix y Pattman, 2003), diálogos terapéuticos (Georgaca, 2001, 2003) y discusiones en torno a decisiones morales en el ámbito de la salud mental (Carlyle, 2008), narraciones literarias autobiográficas (Courteau, 1999) y transcripciones de narrativas y diálogos de películas (Christie, 2006; Parker, 2010), enunciados raciales o racistas (Seshadri-Crooks, 2000; Malone y Barabino, 2009; Hook, 2011; Saville Young, 2011) y discursos disidentes anti-racistas y feministas del movimiento chicano (Peña, 2005), manifestaciones discursivas de la ideología verde en el mundo (Stavrakakis, 2000, y capítulo 2 de este libro) y viejos o nuevos discursos revolucionarios mexicanos (Buenfil Burgos, 2000; Pavón-Cuéllar, 2006, 2010), retóricas de política exterior del gobierno ruso (Heikka, 1999) y estrategias discursivas de legitimación política de un presidente argentino (Fair, 2010). A estos discursos y a otros más, pueden agregarse aquellos que habrán de ser analizados a través de la teoría lacaniana en el presente libro: la escritura de Freud (cap. 19) y los discursos psiquiátricos y psicológicos actuales (capítulos 20), la retórica del psicoanálisis (cap. 24) y del zapatismo en México

(cap. 17), una obra de teatro sobre el mismo teatro (cap. 22) y el propio análisis de discurso en la lectura psicosocial de una entrevista (cap. 23), la concepción jurídica tradicional del delito (cap. 24) y las declaraciones de una juez hispana en los Estados Unidos (cap. 21), narraciones retrospectivas sobre el *apartheid* en Sudáfrica (cap. 18) y visiones también retrospectivas del cine serbio sobre la resistencia urbana ante Milosevic (cap. 26), la palabra del movimiento montonero argentino (cap. 25) y algunos mensajes emitidos por grupos de narcotraficantes mexicanos (cap. 27).

El análisis lacaniano de discurso ante el acontecimiento

El denominador común de los discursos analizados en el presente libro es que plantean la cuestión del acontecimiento, que es también el problema de la irregularidad y la indeterminación, de lo imprevisto e imprevisible, de lo eventualmente subversivo y disruptivo. Todo esto resulta problemático para un AD que analiza tradicionalmente las relaciones regulares y las determinaciones mutuas entre las partes de un discurso en el que no parece haber lugar, ni para lo imprevisto e imprevisible, ni para lo eventualmente subversivo y disruptivo. En este reino de la determinación y de la regularidad, la irregularidad y la indeterminación del acontecimiento serían algo imposible. El mismo acontecimiento, en lo que representa en cada caso independientemente de su irregularidad e indeterminación, resultaría esencialmente imposible y no podría sino pasar desapercibido para un AD que no se ocuparía ni siquiera de lo posible, sino tan sólo de las posibilidades ya realizadas en la realidad actual de un discurso concreto.

Badiou identificaría “el acontecimiento” con “una posibilidad” que hasta el momento preciso de su aparición es todavía “invisible o incluso impensable” (Tarby y Badiou, 2010: 19). Siendo impensable e invisible, esta posibilidad del acontecimiento es también imposible en el universo de posibilidades que se ofrece a la visión y al pensamiento. Y siendo imposible en este universo, el acontecimiento resulta inexplicable. Finalmente, cuando lo analizable se reduce a lo explicable, es natural que lo inexplicable constituya un problema para el análisis. El acontecimiento constituye un problema para el AD porque el AD, tiende por definición a detenerse y concentrarse en la realidad misma del discurso, y evita salir de ella, de tal modo que esta realidad aparece como una totalidad cerrada en la que todos los elementos deben poder explicarse unos a otros, pero no pueden explicar el acontecimiento, porque si lo explicaran, el acontecimiento ya no sería un acontecimiento, sino simplemente un elemento más de la estructura.

Como lo denunció Pêcheux en su momento (capítulo 6 de este libro), el error del estructuralismo consistió precisamente en borrar el acontecimiento, reabsorbiéndolo-

lo en la estructura, como un elemento de la estructura, y conjurando su capacidad intrínseca destructora-reestructuradora. Este error del estructuralismo, y de algunas perspectivas de AD situadas en la tradición estructuralista, fue también uno de los errores de las perspectivas de AD que se desarrollaron en el ámbito académico de la sociología y la psicología de habla inglesa. Pero en este caso, en lugar de que el acontecimiento se disolviera en estructuras que trascendían y determinaban el discurso analizado, como ocurría en los AD de la tradición estructuralista, asistimos a la reabsorción del acontecimiento en la estrechez inmanente de la estructura del discurso analizado como totalidad auto-subsistente.

Contra la reabsorción del acontecimiento en la estructura discursiva, existen dos posibles reacciones que recurren al psicoanálisis en la psicología cualitativa y en lo que hoy se conoce como estudios psicosociales. Por un lado, en una óptica frecuentemente kleiniana, se puede reivindicar un acontecimiento cuyo aspecto inefable, traumático y puramente emotivo, lo ubica "fuera del discurso" (Frosh, 1999). Por otro lado, en un enfoque más lacaniano, se puede concebir el acontecimiento como algo ciertamente irreductible a la estructura discursiva que analiza el AD, pero simultáneamente ocurriendo en la "escena" de esta estructura significativa (Lacan, 1953: 317), y siendo "producido" por el mismo "significante" (1959-1960, 01/07/60, p. 308), el cual, de hecho, también determinaría retroactivamente "la aparición del trauma" como "algo que se constituye después del acontecimiento" (capítulo 3 de este libro). Esta concepción lacaniana es consonante con la bien conocida concepción deleuziana del acontecimiento, en la que éste "pertenece esencialmente al lenguaje, tiene una relación esencial con el lenguaje" (Deleuze, 1969: 34). Tanto en Deleuze como en Lacan, es el lenguaje el que produce el acontecimiento. De hecho, en Lacan, el acontecimiento, como producción discursiva de lenguaje, aparece como la misma enunciación o aparición del enunciado, lo que nos aproxima también a la concepción foucaultiana del "acontecimiento discursivo" como "irrupción histórica de un enunciado" irreductible al "juego de la estructura lingüística" (Foucault, 1968: 706).

La concepción lacaniana del acontecimiento entraña la promesa de un AD no-reduccionista en torno a la cuestión del acontecimiento. Cumpliendo esta promesa, un análisis lacaniano de discurso debería poder ocuparse del acontecimiento sin reabsorberlo en la estructura discursiva ni conjurar su capacidad intrínseca destructora-reestructuradora. Esto es efectivamente lo que encontramos en los capítulos del presente libro. En estos capítulos, el acontecimiento no se ve neutralizado ni reducido a la estructura, sino aprehendido en su desafiante singularidad a través de una polifacética revalorización en la que adquiere los siguientes valores:

1. *Valor de lo real.* Acontecimiento como lo real de la política (cap. 9), lo real íntimamente anudado con lo simbólico y lo imaginario (cap. 14), lo real como potencia creadora que altera las coordenadas de lo simbólico (cap. 17), lo real como ruptura en torno a la cual se reestructura lo simbólico (cap. 26), y lo real que irrumpe y que persiste como falla en la simbolización y como *lapsus* o silencio en lo simbólico (cap. 21).
2. *Valor de verdad.* Acontecimiento como saber sin saber que entraña una verdad (cap. 19), una emergencia sintomática de la verdad (cap. 27), una irrupción de la verdad en la historia y en las esferas jurídica e institucional (cap. 24), una revelación de la verdad a través de la represión y del retorno de lo reprimido en el racismo (cap. 18), y una enunciación de la verdad que se asume ante el superyó materializado en un discurso que habla solo (cap. 7).
3. *Valor de crítica.* Acontecimiento como acto útil para la crítica de la economía política y específicamente del capitalismo (cap. 12).
4. *Valor como acto.* Acontecimiento como acto (cap. 26), acto analítico (cap. 20), acto de análisis de discurso (cap. 23), acto discursivo que abre la posibilidad de un posicionamiento ético (cap. 22) y acto relacionado con la crítica social, política e ideológica (cap. 12).
5. *Valor como cambio.* Acontecimiento como cambio histórico (cap. 16, 24), cambio de razón (cap. 9), cambio de discurso (cap. 9, 11), cambio de relación con los discursos producido por el acto analítico (cap. 20), cambio que rompe una situación y reestructura un campo socio-simbólico (cap. 26).
6. *Valor coyuntural.* Acontecimiento como conjunción coyuntural y aleatoria de elementos (cap. 15), como coyuntura cuyas condiciones explican la producción teórica lacaniana de los cuatro discursos (cap. 10).
7. *Valor sintomático.* Acontecimiento como emergencia sintomática de la verdad (cap. 27) y como síntoma constitutivo de la política del psicoanálisis (cap. 9).
8. *Valor analítico.* Acontecimiento como política del psicoanálisis en la cultura (cap. 9), como acto analítico (cap. 20), acto mismo de análisis de discurso y de análisis del análisis de discurso, en una mala interpretación que permite la escisión del analista y así evita que éste se asiente en una perspectiva subjetiva duradera (cap. 23).
9. *Valor filosófico.* Acontecimiento como noción decisiva en la configuración del campo de pensamiento post-estructural (cap. 16), y como aquello cuya relación productiva con el ser justifica el trabajo en el eje propiamente filosófico, matemático-ontológico, y en oposición a operaciones de tipo exclusivamente lingüístico-lenguajero (cap. 17).

10. *Valor distintivo con respecto al acaecimiento.* Acontecimiento como suceso en la duración, en la continuidad y en el tiempo espacial o imaginario del yo, lo que debe distinguirse de un acaecimiento que no concierne, sino el instante del inconsciente (cap. 13).
11. *Valor distintivo con respecto a la repetición.* Acontecimiento como producción de algo nuevo en una repetición que no se confunde con la reproducción de lo mismo (cap. 8), así como toma de palabra en la que hay conjunción de las categorías de subjetivación, acto y repetición (cap. 25).
12. *Valor distintivo con respecto al discurso.* Acontecimiento como giro de discurso (cap. 9), pasaje o sucesión entre diferentes discursos (cap. 11), cambio de relación con los discursos (cap. 20) y ruptura en el discurso que se ve luego recuperada por el discurso (cap. 22).
13. *Valor distintivo con respecto al saber.* Acontecimiento como subversión del saber (cap. 27) y aparición de un saber sin saber (cap. 19).
14. *Valor distintivo con respecto al sujeto.* Acontecimiento como subjetivación (cap. 25), causa del sujeto (cap. 17), revelación del sujeto dividido y traumático de la enunciación (cap. 21), y pasaje a otra posición subjetiva diferente de la anterior (cap. 20).

La revalorización del acontecimiento que aquí ofrecemos está primeramente inspirada por la teoría lacaniana, pero también por diversas teorizaciones mediadoras que intervienen en cada capítulo y que implican una lectura, traducción e interpretación particular de Lacan, así como una concepción original de lo que debe ser el análisis lacaniano de discurso. Entre los referentes invocados, están Kierkegaard (cap. 8, 13) y Freud (cap. 7, 13, 18, 19), Heidegger (cap. 13) y Bajtin (cap. 27), Althusser (cap. 15, 16) y Deleuze (cap. 11, 27), Foucault (cap. 11, 14, 21, 27) y Derrida (cap. 14), Badiou (cap. 14, 16, 17, 26, 27) y Blumenberg (cap. 16), Laclau (cap. 12, 17) y Žižek (cap. 12, 26). Sabemos que las posiciones de estos autores son diferentes y a veces diametralmente opuestas e incompatibles entre sí. Estas contradicciones e incompatibilidades reaparecen y se transforman, frecuentemente de manera extraña y desconcertante, en las tensiones entre los capítulos del presente libro.

El libro y sus capítulos

Los 27 capítulos de este libro están distribuidos en tres partes sucesivas. La primera parte incluye cinco textos claves, todos ellos traducidos por primera vez al español, que se relacionan de un modo u otro con el surgimiento del análisis lacaniano de

discurso y que pueden ser considerados como textos pioneros, ya sea porque nos descubren el contexto en el que se abre este campo de investigación (cap. 1), porque trabajan en él por vez primera (cap. 2), porque lo inauguran y lo fundamentan (cap. 3, 4 y 5), o porque son precursores, lo anteceden y anticipan aquello que pone en juego, particularmente la cuestión del acontecimiento (cap. 6). La manera en que esta cuestión es abordada por el análisis lacaniano de discurso es el eje rector de las dos siguientes partes del libro. En función de este eje rector, la segunda parte presenta reflexiones actuales inéditas, primero en una óptica fundamentalmente freudiana y psicoanalítica (cap. 7-9), luego a partir del examen de la situación histórica en la que Lacan teoriza el discurso (cap. 10), y finalmente a través de la fecunda interacción entre la posición lacaniana y otros referentes teóricos (cap. 11-17). La cuestión del acontecimiento vuelve a ser tratada en la tercera parte, esta vez a la luz de ejemplos también inéditos de aplicación del análisis lacaniano de discurso que se desenvuelven sucesivamente en los ámbitos del psicoanálisis y la teoría freudiana (cap. 18-20), la experiencia personal (cap. 21-22), la investigación académica (cap. 23), la historia y el ámbito jurídico e institucional (cap. 24), los movimientos sociales o políticos (cap. 25-26), y la criminalidad (cap. 27).

Aun siguiendo el eje rector del discurso y del acontecimiento, los capítulos recién resumidos no llegan a coincidir por completo en lo que entienden por “discurso” y por “acontecimiento”. Ambos conceptos reciben diferentes acepciones y se despliegan a través de las más diversas elaboraciones y complicaciones. Al cabo de unas cuantas páginas, resulta evidente que no hay consenso en torno a lo que ambos conceptos representan, así como tampoco hay un desarrollo argumentativo colectivo que nos permita llegar finalmente a conclusiones comunes, definitivas y sintéticas. Con todo, es claro que los capítulos comparten ciertas inquietudes y lidian con dificultades próximas entre sí. Es así como pueden abrir un campo nuevo de trabajo y plantear una serie de preguntas fructíferas que seguramente guiarán futuros desarrollos del análisis lacaniano de discurso.

Referencias

- Althusser, L. (1970), “*Idéologie et Appareils d’Etat*”, *Positions 1964-1975*, París, Les Éditions sociales, pp. 67-125.
- Álvarez, A. (2005), *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. Formalización del lazo social*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Badiou, A. y F. Tarby (2010), *La philosophie et l’événement*, París, Germina.

- Billig, M. (1987), *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*, Cambridge, University Press.
- Bracher, M., M. W. Alcorn, R. J. Corthell, y F. Massardier-Kenney (1994), *Lacanian theory of discourse: subject, structure, and society*, Nueva York, University Press.
- Branney, P. (2008), "Subjectivity, Not Personality: Combining Discourse Analysis and Psychoanalysis", *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 2 (2), pp. 574-590.
- Braunstein, N. (1982), *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI.
- Carlyle, T. D. (2008), *Guilt and desire: A Lacanian discourse analysis of moral decision making in mental health*, Christchurch, University of Otago.
- Christie, E. (2006), "Explosions in the Narrative: Action films with Lacan", tesis de maestría, Flinders University.
- Courteau, J. (1999), "Memórias do Cárcere: Between History and Imagination", *Hispania*, vol. 82, 1, pp. 46-55.
- Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, París, Minuit.
- Derrida, J. (1985), "Lettre à un ami japonais", *Psyché, inventions de l'autre*, París, Galilée, 2003, pp. 9-14.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.
- Ducard, D. (2007), "L'intervention de la psychanalyse", en S. Bonnafous y M. Temmar (eds.), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, París, Orphrys, pp. 135-149.
- Edwards, D., y J. Potter (1992), *Discursive Psychology*, Londres, Sage.
- Fair, H. (2010), "Identidades, discurso y política. La articulación y consolidación de la cadena significativa del menemismo en torno al régimen socioeconómico de la convertibilidad", *Revista Pléyade*, núm. 5, pp. 100-175.
- Fairclough, N. (1995), *Critical Discourse Analysis*, Londres, Longman.
- Foucault, M. (1968), "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie", *Dits et écrits. 1954-1969*, T. I París, Gallimard, 1994, pp. 696-731.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- Frosh, S. (1999), "What is outside discourse?", *Psychoanalytic Studies*, num. 1, pp. 381-391.
- Frosh, S., A. Phoenix y R. Pattman (2003), "Taking a Stand: Using Psychoanalysis to Explore the Positioning of Subjects in Discourse", *British Journal of Social Psychology*, num. 42, pp. 39-53.
- Georgaca, E. (2003), "Exploring Signs and Voices in the Therapeutic Space". *Theory & Psychology*, vol. 13 (4), pp. 541-560.
- _____(2005), "Lacanian psychoanalysis and the subject of social constructionist psychology: Analysing subjectivity in talk", *International Journal of Critical Psychology*, vol. 14, pp. 74-94.

- Gerber, D. (2007), *Discurso y verdad*, Puebla, Escuela Libre de Psicología.
- Glynos, J. (2000), "Sex and the Limits of Discourse", en Howarth, D., A. Norval y Y. Stavrakakis (eds.), *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester, University of Manchester Press, pp. 205-218.
- Heikka, H. (1999), "Beyond Neorealism and Constructivism: Desire, Identity, and Russian Foreign Policy", en Hopf T. (ed.), *Understandings of Russian Foreign Policy*, Pittsburg, Pennsylvania State University Press, pp. 57-107.
- Harris, Z. S. (1952), "Discourse Analysis", *Papers on Syntax*, Nueva York, Springer, 1981, pp. 107-142.
- Henriques, J., W. Holloway, C. Urwin y V. Walkerdine (1984), *Changing the subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Nueva York, Methuen.
- Hook, D. (2003), "Language and the flesh: psychoanalysis and the limits of discourse", Londres, LES Research Online disponible en <http://eprints.lse.ac.uk/archive/958>; consultado el 8 de septiembre del 2008.
- _____(2008), "Absolute Other: Lacan's *Big Other* as Adjunct to Critical Social Psychological Analysis", *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 2 (1), pp. 51-73.
- _____(2011), "Narrative Form, Impossibility and the Retrieval of Apartheid History", *Psychoanalysis, Culture & Society*, vol. 16, pp. 71-89.
- Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lacan, J. (1953), "Fonction et champ de la parole et du langage", *Écrits*, París, Seuil (poche), 1999, pp. 258-259.
- _____(1954-1955), *Le séminaire. Livre 2. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, París, Seuil (poche), 2001.
- _____(1959-1960), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.
- Laclau, E. y C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso.
- Malone, K. y G. Barabino (2009), "Logic of the Subject and the Other: Research Identities and Race", *Annual Review of Critical Psychology*, vol. 7, pp. 247-276.
- Malone, K. R. y J. L. Roberts (2010), "In the World of Language but not of It. Lacanian Inquiry into the Subject of Discourse Psychology", *Theory & Psychology*, vol. 20 (6), pp. 835-854.
- Negro, M. (2009), "Lenguaje, palabra y discurso en la enseñanza de Jacques Lacan", *Revista Affectio Societatis*, núm. 11, disponible en <http://antarres.udea.edu.co/psicoan/affectio11.html>; consultado el 25 de julio del 2011.

- Parker, I. (1992), *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*, Londres, Routledge.
- _____. (2000), "Looking for Lacan: virtual psychology", en K. Malone y S. Friedlander (eds.), *The Subject of Lacan: A Lacanian Reader for Psychologists*, Nueva York, SUNY Press, pp. 331-344.
- _____. (2001), "Lacan, Psychology and the Discourse of the University", *Psychoanalytic Studies*, vol. 3, (1), pp. 67-77.
- _____. (2002), *Critical Discursive Psychology*, Londres, Palgrave.
- _____. (2005), "Lacanian Discourse Analysis", *Theory and Psychology*, 15(2), pp. 163-182.
- _____. (2010), "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15(2), pp. 156-172.
- Parker, I. y The Bolton Discourse Network (1999), *Critical Textwork: an introduction to varieties of discourse and analysis*, Buckingham, Open University Press.
- Pavón-Cuéllar, D. (2006), *Le révolutio-m'être. Notions lacaniennes appliquées à l'analyse de discours en psychologie sociale*, París, Psychophores.
- _____. (2009), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, Londres, Karnac.
- Pêcheux, M. (1969), *Analyse automatique de discours*, París, Dunod.
- _____. (1975a), *Les vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, París, Maspéro.
- _____. (1975b), "Introduction", *Langages*, num. 37, pp. 3-6.
- Peña, E. (2005), "Reconfiguring Epistemological Pacts: a Lacanian and Post-Lacanian Discourse Analysis of Chicano Cultural Nationalist, Chicana Feminist, and Chicano/a Dissident Intellectual Subject Positions", tesis de doctorado, Austin, University of Texas.
- Sacks, H. (1972), "An Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology", en Sudnow D. (ed.), *Studies in Social Interaction*, Nueva York, Free Press, pp. 31-74.
- Saville Young, L. y S. Frosh (2009), "Discourse and psychoanalysis: translating concepts into 'fragmenting' methodology", *Psychology in Society*, num. 38, pp. 1-16.
- Saville Young, L. (2011), "Research entanglements, race and recognisability: A psychosocial reading of interview encounters in (post-) colonial, (post-) apartheid South Africa", *Qualitative Inquiry*, num. 17, pp. 45-55.
- Seshadri-Crooks, K. (2000), *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*, Nueva York, Routledge.
- Van Dijk, T. A. y W. Kintsch (1983), *Strategies of discourse comprehension*, Nueva York, Academic Press.

Desintegrando la investigación cualitativa*

Stephen Frosh

Narrativa y Emancipación

Gran parte del atractivo de la investigación cualitativa, lo mismo para los estudiantes que para los académicos, es que parece ofrecer una comprensión más holística del ser humano. Parece oponerse a la tendencia atomizadora que encontramos particularmente en la psicología, con su visión reduccionista del cómo explicar el comportamiento humano. El impulso entre los psicólogos cualitativos es tomar una especie de campo moralmente elevado en el que sea rescatado, como lo más significativo, aquello que está fuera de la psicología convencional –la "subjetividad" del sujeto, la actividad de construcción de significados a través de la cual la gente forja su vida, su núcleo de narrativización. Hay mucho que decir en favor de esto: una gran parte de la psicología es verdaderamente reduccionista, mecánica, fragmentaria. El cerebro maneja la mente, así que vamos a ver qué partes del cerebro se activan cuando el sujeto ejecuta alguna tarea; la ansiedad nos inunda, así que vamos a contar las palabras que desaparecen de nuestro léxico como consecuencia. La gente corre hacia los problemas, así que vamos a medir sus pasos. La psicología cualitativa interviene aquí como parte de un giro en las llamadas "ciencias humanas" hacia el involucramiento de la experiencia en una forma narrativa. Sin dejar de lado la realidad de los eventos, la pregunta clave de la investigación ya no es qué le sucede a una persona, sino cómo lo que le sucede es explicado, cómo es

* Este capítulo retoma parcialmente el artículo en inglés: Frosh, S. (2007), "Disintegrating Qualitative Research", *Theory and Psychology*, vol. 17, pp. 635-653. Traducción del inglés por David Pavón-Cuéllar y Laura Yaneli Albarrán Díaz. Texto publicado con permiso del autor.

puesto en un marco en el que obtiene sentido. Esto *humaniza* la realidad, poniendo el énfasis en la actividad propia del agente: la actividad de creación de significado del objeto investigado (que también es un sujeto humano).

Con el tiempo, el giro narrativo en las ciencias sociales se ha vuelto cada vez más importante, con mucha investigación cualitativa compartiendo el interés en reproducir o re-presentar las versiones personales de la experiencia que los sujetos describen. Esto generalmente significa tomar algún tipo de texto, que se ha originado con una persona –tal vez en una entrevista o un diario–, y someterlo a un proceso analítico que primero divide el texto para después reconstruirlo de una manera más convincente y hacer de ésta una narrativa más coherente. Una persona cuenta una historia, pero esta historia, en su conjunto, no está muy bien contada: tiene demasiados giros y vueltas, demasiados personajes que se contradicen entre sí, demasiadas lagunas. El investigador examina esto y re-escribe el texto, presentándolo como un conjunto de temas que constituyen un todo. Por más fragmentarios que puedan ser estos temas, la tarea de investigación es darles sentido y contar una mejor historia. Esta historia puede tener varios zarcillos y conexiones. De hecho, una función regular e importante de la investigación cualitativa es el descubrimiento de contextos más amplios que den sentido a la historia, por ejemplo mediante la referencia a discursos de la sociedad, o tal vez incluso al inconsciente freudiano (Frosh, Phoenix, y Pattman, 2003; Hollway y Jefferson, 2000). Sin embargo, una historia es algo con forma y dirección: así, en el marco familiar de Labov, la historia se estructura en una abstracción, un pasaje orientativo, una acción creadora de complejidad, una evaluación y una resolución (Labov y Fanshell, 1977). En el transcurso de todo esto, se restaura la agencia del sujeto participante: él o ella se convierte en un sujeto hablante, con un punto de vista, alguien situado en el discurso, pero simultáneamente ahí, hablándonos desde la página. Podemos identificar a la persona a través de su discurso; esto es lo que el sujeto es. Después de todo, la recuperación de esta subjetividad, de esta naturaleza especial del individuo, es una tarea moral.

¿Qué hay de malo en esto? Según las apariencias, coincide precisamente con un acto ético y político de resistencia contra las tendencias totalizadoras de la globalización y contra la creciente hegemonía cultural del capitalismo occidental. Ofrece una “voz”, como las personas suelen decir, a individuos y a grupos marginados cuyas visiones y experiencias serían, de otro modo, descartadas –y de hecho mucho trabajo cualitativo ha tenido esta meta y se ha centrado consecuentemente en grupos ignorados a través del racismo, el sexismo u otras formas de práctica opresiva (por ejemplo, Mama, 1995). En muchos sentidos, el concentrarse en la restauración del sujeto como agente cuenta con una excelente base filosófica y política en la noción de la práctica emancipadora de Habermas (1968), la cual, impregnando una discu-

sión del psicoanálisis, tiene resonancia para todo el trabajo que pretende rescatar la verdad del sujeto a través de la atención y reparación de narrativas rotas. De hecho, se podría sugerir que la confluencia, en torno a la noción de emancipación, de los enfoques hermenéuticos en el psicoanálisis y de los enfoques narrativos en la investigación cualitativa, es un tema importante en la ciencia social contemporánea (Frosh, 2006). Habermas presenta un poderoso argumento para diferenciar el psicoanálisis de las ciencias empíricas sobre la base de su diferente relación con la división sujeto-objeto. Los métodos empíricos (o aquí se podría decir *cuantitativos*) “apuntan a la divulgación y a la comprensión de la realidad en la perspectiva trascendental de un posible control técnico” (Habermas, 1968: 176). En cambio, el psicoanálisis se basa en la promoción de un vínculo con plenitud de significado entre el analista y el que es “estudiado”, el objeto que se convierte en sujeto a través de su comunicación. De modo aún más acentuado, el psicoanálisis busca remediar precisamente unos estados psicopatológicos que se caracterizan por una especie de alienación en la que el sujeto se ve separado de su propia subjetividad, es decir, presenta síntomas al experimentarse a sí mismo como un objeto separado de sus propios significados (deseos, anhelos en el esquema freudiano). “Los símbolos escindidos y los motivos defensivos”, escribe Habermas, “revelan sus fuerzas por encima de las arayentes gratificaciones y simbolizaciones substitutivas de los sujetos” (p. 255). La comprensión psicoanalítica no es un proceso de indagación de causas mecánicas, sino más bien un proceso de restauración de la identidad entre el sujeto y su propia subjetividad. Habermas propone que: “la experiencia de reflexión inducida por la ilustración es precisamente el acto por el cual el sujeto se libera de un estado en el que se había convertido en un objeto para sí mismo. Esta actividad específica debe ser realizada por el mismo sujeto” (pp. 247-248). El acto de interpretación intenta dar al analizando la oportunidad de apoderarse de significados perdidos u ocultos y de re-apropiárselos. Se trata, consecuentemente, de un proceso causal, donde la causa está localizada en la reconstitución de significados transformativos y no en la identificación de determinados hechos psíquicos.

Habiéndose ofrecido un argumento de tanto peso, bajo el que se ha de marchar hacia un enfoque emancipador para la reconstitución de los significados personales, parece mordaz sugerir que podría haber algo erróneo en la idea de que la reconstrucción de la coherencia narrativa sea un objetivo estimable para quienes se encuentran en los márgenes de los discursos hegemónicos. Se puede argumentar que así como los individuos, en el ámbito psicoterapéutico, se benefician al relatar sus historias y al reflexionar retrospectivamente sobre éstas de una manera que les permite apropiárselas, así también, en el ámbito político, es justamente a través de la articulación coherente de las narrativas subyugadas que los grupos oprimidos se vuelven pode-

rosos. Claros ejemplos de esto son las historias del feminismo, de los derechos de homosexuales y lesbianas, y de la conciencia negra. Sin embargo, hay algo en este giro hacia la narrativa que resulta desconcertantemente familiar a partir de una larga serie de intentos de redefinir las identidades, intentos que muy a menudo conducen a versiones más fuertes de lo mismo. De este modo, con toda seguridad, los márgenes podrían impugnar el centro, pero ¿cuánto cambia? ¿Qué tanto de lo que aquí ocurre es un intento táctico para dar confianza a las personas –que de otro modo podrían perder la esperanza– al decirles que sus experiencias en realidad tienen sentido?

Tomo aquí, como mi fuente textual, una breve crítica de la tendencia hacia el “narrativismo” en el psicoanálisis (así como en otras ciencias sociales) de Jean Laplanche (2003), quien sostiene que hacer una narrativa coherente puede ser visto como un proceso *defensivo*. En resumen, Laplanche emplea un argumento que puede ser tomado como un comentario general sobre la relación entre la terapia psicoanalítica y la comprensión psicoanalítica, pero que también tiene implicaciones más amplias para la tendencia integradora de gran parte del trabajo cualitativo:

El hecho de que estemos confrontados con una defensa probablemente “normal” y en todo caso inevitable, y que la narración deba ser correlacionada con el aspecto terapéutico del tratamiento, de ninguna manera cambia la comprensión metapsicológica que ve en él la garantía y el sello de la represión. En otras palabras, el vector propiamente “analítico”, el de la des-traducción y el cuestionamiento de las estructuras narrativas y las ideas conectadas con ellas, se opone en todo tratamiento al vector reconstructivo y sintético (p. 29).

Hay que fijar límites a la actividad consistente en dar sentido, en establecer conexiones. Aquí el punto es que puede ser consolador, incluso terapéutico, el dar sentido a nuestras miserias desconcertantes, a nuestras incertidumbres y comprensiones parciales. Esto puede ser verdaderamente potenciador: nos convertimos en agentes. Somos sujetos con algo de qué hablar. Ni siquiera tenemos que estar completamente comprometidos con la idea de la coherencia narrativa para aceptar que ésta podría tener una importante función en un proceso de flujo-y-reflujo de la vida en el mundo: la comprensión y la deconstrucción podrían intervenir secuencialmente, de modo que los significados entren en el marco, permitan estabilizar y defender la identidad, y una vez que esto haya sido asimilado, se presentan nuevos desafíos, las cosas son retiradas y hay que luchar una vez más. Pero incluso la defensa de la coherencia cíclica omite un punto importante, uno que ha sido fundamental para las sensibilidades y preocupaciones modernas, posmodernas y post-estructuralistas. La

idea de que el sujeto humano *nunca* es un todo, está siempre escindido entre pulsiones parciales, discursos sociales que enmarcan modos disponibles de experiencia, formas de ser que son contradictorias y que reflejan alianzas cambiantes con el poder mientras juegan a través del cuerpo y de la mente. Freud sabía claramente esto y lo articuló en lo que Laplanche (1997) llama la “revolución copernicana” del psicoanálisis, por la cual el sujeto ya no es capaz de ser concebido como fuente y depósito de la vida psíquica. Lo que el postmodernismo añade aquí es la noción de que este “descentramiento” nunca puede ser revertido a través del retorno del carácter de agente del sujeto, porque el sujeto escindido no puede ser visto como un todo –simplemente no hay un punto externo desde el que la verdadera historia del sujeto pueda ser contada. La formulación de Laplanche (2003) es bastante exacta: el “vector propiamente analítico” es “aquel de la des-traducción y del cuestionamiento de las estructuras narrativas y de las ideas conectadas con ellas” (p. 29). En otras palabras, por mucho que, por razones terapéuticas y estratégicas, se quiera hacer una narrativa coherente a partir de la representación caótica del sujeto, *no hay que creer una palabra de lo que se dice*.

Resumiendo lo dicho hasta aquí: existe la necesidad de aferrarse a esta dialéctica, a este movimiento entre la fragmentación y la integración, entre la parte y el todo, sin buscar desesperadamente una solución. La investigación cualitativa vive en la tensión entre: un esquema deconstructivista en el que el sujeto humano es entendido como posicionado en y a través de discursos en competencia, y, un esquema humanista en el que es tomada la integridad del sujeto para ser tanto punto de partida como punto final del análisis. En el primer enfoque, que tiene la ventaja de ser anti-humanista en el sentido de no plantear una “esencia” fundacional y de ser menos propenso a compromisos ideológicos, está el problema recurrente de la agencia y la resistencia: ¿cómo puede uno convertirse en un otro distinto del que está posicionado como ser? Si se está “posicionado” mediante el discurso, ¿cómo es entonces que ocurre el cambio? Aquí es relevante la crítica de algunas rígidas explicaciones post-estructuralistas: por ejemplo, la queja de Benjamin (1998) de que el psicoanálisis lacaniano no se compromete con la “autoría” del sujeto, y, no articula posibilidades para que las personas aborden su futuro de una manera diferente. En el segundo enfoque, visible por ejemplo en cierta psicología narrativa, es común que la investigación psicológica sea reprendida por su tendencia a fragmentar al sujeto y que los enfoques cualitativos sean presentados como una manera de volver a la comprensión holística de la persona. Esto es presentado como un avance tanto en términos morales como epistemológicos: a menudo en silencio, algo especial es señalado, algo que trabaja dentro del sujeto para actuar como un punto irreductible de resistencia, un lugar de seguridad o de autenticidad, que nunca se puede explicar totalmente. No

obstante, la visión romántica que emana de esto no sólo contradice algunas de las perspectivas más críticas en la emergencia de la psicología cualitativa, sino que, siguiendo el argumento de Laplanche, también cumple funciones psicosociales bien entendidas como defensivas. Por esta razón, es importante montar una crítica de la tendencia a producir “narrativas” integradas de la experiencia y abogar por la importancia de mantener fragmentada la visión del sujeto. En lo que sigue, quiero hacer esto sin adoptar la posición extrema en la que la fragmentación es celebrada: la historia de la psicosis es un lugar tan bueno como cualquier otro para evidenciar que el ser destruido en pedazos no es una posición de sujeto que deba defenderse (Frosh, 1991). En cambio, mediante un juego de manos en el que la oposición a la tendencia a la integración es presentada no como *fragmentación* sino como *multiplicidad*, sugeriré que las aspiraciones del trabajo cualitativo se cumplen mejor cuando se adopta la noción de un sujeto sobre-determinado, de un modo de ser que es “excesivo”, demasiado.

No decir lo que no puede ser dicho

De vez en cuando, un artículo académico parece tocar algún punto sensible entre los lectores, y es abordado, gentilmente y con frecuencia por los mismos amigos del autor, como si reflejara el sentido general de algo que anda mal. Esto es lo que ocurrió con un artículo mío que apareció por primera vez en 2001 en una oscura revista, el *International Journal of Critical Psychology*, y que fue reimpresso un año después en el libro *After Words* (Frosh, 2002). El artículo parece haber ganado una parte importante de su audiencia en virtud de su título: “Cosas que no pueden ser dichas: El psicoanálisis y los límites del lenguaje”. En el artículo, el giro discursivo de la psicología era elogiado por los avances que permitía para la restauración del significado en la investigación psicológica, pero luego era criticado con el argumento de que “existen diversas experiencias psicológicas de una considerable fuerza emocional que descansan fuera de la narrativa e incluso fuera de lo que puede ser hablado” (p. 135). El artículo continuaba con la sugerencia de que “estas experiencias pueden ser elementos centrales en la vida de las personas, componentes clave del funcionamiento psicológico, y pueden tener una conexión específica con el trauma y con el procesamiento de acontecimientos traumáticamente preocupantes” (p. 135). Siguiendo el desarrollo de estos temas a través de investigaciones en torno a cuestiones de género, psicoterapia y testimonios del holocausto, se concluía:

Las cosas que no pueden ser dichas están en el núcleo de nuestra experiencia, somos lo que ellas son. Es cierto que una vez que son simbolizadas, ya no traumatizan tanto, y es por esto que hay una especie de responsabilidad de hacer algo con ellas. Pero esto no es fácil, y hay momentos en que poner las cosas dentro de las palabras comporta una pérdida profunda y dolorosa (p. 149).

Da gusto, por supuesto, que este trabajo haya sido ya emprendido hasta cierto punto por otros, y que sea parte de un amplio intento de los psicólogos discursivos (por ejemplo, Billig, 1999), así como de los psicólogos críticos (Parker, 2005a), para examinar la manera en que el lenguaje a menudo hace referencia a sus propias “aporías”, a sus propias lagunas dentro de las que fallan aspectos de la experiencia. Quiero volver a estos puntos más adelante. Pero lo que es también llamativo sobre algunas de las respuestas a este artículo, es que, a pesar de su explícita negación de cualquier meta espiritual —de cualquier invocación de algún elemento esencial e irreductible de la subjetividad humana—, así es como la idea se ha usado comúnmente. Esta lectura de lo extra-discursivo *celebra* el hecho de que algunas cosas “no puedan ser dichas”, lo que significaría que estas cosas deben dejarse solas, deben ser vistas como eso que no puede ser reducido, cuantificado, cualificado, *narrativizado*. Tan sólo se podría apuntar hacia las cosas, pero éstas deberían preservarse como cosas desconocidas por ser tan místicamente valiosas. Esto parece ser un asunto de *Zeitgeist*: la búsqueda de significado está siempre con nosotros, y en su forma actual, la posición marginal trataría de apartar la vista, por un lado del materialismo, y por otro lado del fundamentalismo religioso organizado y opresivo, prefiriendo mirar hacia algo personalmente total, espiritualmente gratificante y filosóficamente sublime. Este tipo de marginalidad vuelve a hacer reclamaciones morales: lo que sea que usted pueda hacerle al sujeto humano, por más que lo desintegre, algo precioso permanece intacto. Aunque pocas personas lo admitan, quizá estemos aquí de regreso en el alma.

Ante “las cosas que no pueden ser dichas”, mi perspectiva es muy distinta de la que acabo de presentar. En mi perspectiva, se toma en serio la experiencia, descrita por muchos sujetos y quizá por todos, de que el lenguaje nunca abarca muy bien la realidad, y aunque la forma en que hablemos de las cosas pueda tener verdaderamente todas las funciones performativas, efectivas y constructivas descritas en la literatura científica —y aunque de hecho podamos estar posicionados por medio del lenguaje—, persistiría empero el sentimiento de que, al intentar decirlo todo, no lo conseguiríamos. Que no dejemos de intentar decirlo todo es un testimonio, tanto de la importancia de poner las cosas en palabras, como de los elementos defensivos de esta narrativa: sin ella, caemos en una espiral hacia la nada. Sobre esto, los lacanianos podrían decir que lo simbólico nos defiende de lo real, lo que no implica de

ninguna manera que debamos deshacernos de lo simbólico, sino más bien que lo simbólico siempre es una forma de recubrimiento, por mucho que el mundo y sus sujetos dependan de éste. Esto se relaciona también con las nociones de Kristeva (1982) de "la semiótica", como una "parte inferior" del lenguaje, y en particular de "la abyección" de lo excluido de lo simbólico, como lo repugnante, la muerte-invo-cada que existe antes que el lenguaje y que amenaza con zambullir al sujeto de re-greso a la no-existencia. Al mismo tiempo, en efecto, el lenguaje expresa la abyec-ción (semióticamente) y defiende contra ésta (simbólicamente). Pero si algo no puede ser capturado en la narrativa, entonces, ¿qué se puede hacer con eso y cómo vamos a conocerlo? Mi opinión es que no estamos en presencia de una especie de silencio que señalaría: "ahí está lo real, y ahí, y ahí...". Tampoco estamos en el reino de lo trascendente, absortos en una Unidad que no podría ser hablada, quizá por ser de-masiado "Otra" para tener forma, o bien demasiado immanente para permitirnos verla. La razón de que algunas cosas no puedan ser dichas no es que sean místicas y que no haya un lenguaje en el que podrían expresarse, sino que el lenguaje por sí mismo produce lagunas y diferencias, y que tan pronto como hablamos, y así habi-tamos en lo simbólico, tomamos parte en un proceso de exclusión. Esta exclusión tiene dos formas relacionadas: en primer lugar, refleja la manera parcial en que la narrativa procede, siempre luchando por una descripción lineal de lo que es múltiple, incierto y complejo, y siempre buscando capturar algo que se le escapa; y, en segun-do lugar, rechaza activamente lo que no se puede contener, lo que está fuera del lenguaje como su radical otro.

La primera de las dos formas de exclusión podría ser útilmente descrita median-te la noción de multiplicidad. Hay, simplemente, *demasiadas* formas de hablar acer-ca de las cosas, y para hacer justicia a las cosas habría que usar, al mismo tiempo, todas las formas diferentes de hablar de ellas. Siempre algo es excluido, precisamen-te porque algo más puede ser dicho, y cada nueva forma de decir añadirá una nueva dimensión, a menudo contradictoria con respecto a lo que se ha sido antes. Esto puede sonar a un exceso de optimismo sobre las perspectivas para el lenguaje, pero sólo es otra manera de decir que nuestras experiencias están formadas de pedazos y piezas sobrepuestas, el famoso "*bric-à-brac*" de Lacan (1954-1955), y que nunca se puede lograr un comentario exhaustivo de todas las potencialidades de la experien-cia en todas las formas posibles. En este contexto, no es tanto que haya cosas que definitivamente no puedan ser dichas, sino más bien que el tratar de decirlas todas de una sola vez resulta imposible. ¿Por qué debería ser esto así? No sólo porque hay muchas maneras de articular algo, todas éstas diferentes y ninguna de ellas absolu-tamente precisa, sino también porque, dada la naturaleza reflexiva de la conciencia humana, cuando uno se pronuncia sobre la experiencia, ésta debe cambiar. De no ser

así, ¿cuál sería la finalidad del psicoanálisis o de cualquier otra forma de psicoterapia verbal? El hablar de la cosa actúa como una apuesta, como un punto en el que algo es arriesgado en la existencia; el acto mismo de hacer esto, como un modo de exter-nalización hegeliana, significa que algo es trabajado en la presencia del "Otro" —ya sea éste el "real", el otro interlocutivo del analista, o el otro imaginado del mismo sujeto hablante. Éste es exactamente el paradigma del pensamiento relacional: como lo dice Butler (2004), "pedir un reconocimiento, u ofrecerlo, es precisamente no pedir reconocimiento para lo que ya se es. Se trata más bien de solicitar un devenir, instigar una transformación, presentar una petición de futuro siempre en relación con el Otro" (p. 25). Nosotros no reconocemos al otro y logramos que se nos reco-nozca a través de un proceso lingüístico de intercambio en el que nada cambia. Más bien somos llamados a la existencia a través del proceso de ser reconocidos, y esto en sí mismo significa que algo de esa otredad es puesto en nosotros. De modo que Winnicott es desplazado por Lacan, y con razón: el sujeto no es confirmado en lo que es por las ministraciones del otro, y mediante un proceso de reflexión de lo que realmente está allí; en cambio, el sujeto es producido como algo diferente por lo que el otro hace. Regresando a los términos de la narrativa, podemos decir que el len-guaje transforma todo aquello que ponemos en él; por lo tanto, mientras hablamos, algo cambia.

Poli-márgenes

Los márgenes no son lugares para una esencia más verdadera del sujeto humano, y ciertamente no lo son tan sólo para una tecnología de recuperación de algo que ha-bría sido dejado de lado por el centro (por ejemplo, en la forma de la corriente prin-cipal del empirismo). Los márgenes son polimorfos, lo que significa, en este caso, que muestran capas adicionales de discurso de las que puede emerger la complejidad de la experiencia, con el significante clave de la marginalidad como negativa de atenerse a cualquier narrativa específica. No hay una narrativa entera, no a causa de la inefabilidad del espíritu humano, sino porque simplemente así es. Siempre hay "*peces multifauces*" en el "mar de las historias" (Rushdie, 1990). El poder se carac-teriza precisamente por la abolición de estas *multifauces*, por su insistencia en fijar-lo todo. Ser central tiene el sentido de ser seguro, autoritativo, conocido. Ser mar-ginal sugiere vulnerabilidad, fragmentación, crítica, discusiones. En lo que aquí respecta, quizá no sea casualidad que el Talmud, uno de los grandes escritos de un pueblo marginal, o al menos diaspórico, pretenda ser autoritativo (como Ley oral, dada por Dios en el Monte Sinaí), pero de hecho sea sumamente polimorfo. No sólo

hay lecturas variantes, incluyendo las dos versiones más importantes, pero diferentes (el Talmud de Babilonia y el de Jerusalén), sino que también cada página abre un espacio para la discusión. El texto principal, en el centro, es la *Mishna*, que presenta una lectura de la ley tal como se indicó en la Biblia, y la *Gemara*, que es un comentario –o más bien una pelea– sobre el significado de la *Mishna*. En los bordes de la página, se desarrolla el gran comentario, parcialmente en francés antiguo, del rabino del siglo XI conocido como Rashi, y junto a él, encontramos los comentarios de sus seguidores y de otros comentaristas, que la mayor parte del tiempo están en conflicto los unos con los otros. Todo esto es estudiado como si presentara una verdad autoritativa, pero este proceso de estudio es por sí mismo una especie de promulgación irónica: los estudiantes están, de hecho, aprendiendo los múltiples debates contradictorios que sustentan el proceso de discusión y crítica que a su vez mantiene una marginalidad viva y saludable. En cierto sentido, este texto a varias voces, con los argumentos que deposita de una generación a otra, es una fuerza de guerrilla, una parodia. Si alguien tuviera la “verdad”, éste sería su final, pero nadie la tiene; sólo hay “70” (es decir, innumerables) maneras de entender.

Hay mucho que decir en favor de este “70” y de su desconfianza ante lo que nos mueve hacia la adhesión a una única verdad. Esto también promueve la desconfianza ante aquellas aproximaciones psicoanalíticas a materiales en los que encuentran un significado establecido: por ejemplo, los enfoques psicoanalíticos en la investigación cualitativa que ven “por debajo de” una narrativa el verdadero significado de lo que el sujeto está diciendo, normalmente en la forma de una serie de defensas contra la ansiedad. Tanto en la situación clínica como en la investigación, esta clase de interpretación nos mueve más bien hacia lo que Parker (2005b: 108) ve como un problema mayor en el procedimiento de la “Entrevista Narrativa de Asociación Libre” de Hollway y Jefferson (2000): que es *individualizante, esencializante, patologizante y desempoderante*, justificando así la crítica en la que se le reprocha su organización en torno a un discurso pre-establecido que impone una representación de expertos sobre el participante en la investigación, todo esto a través de un típico conjunto de movimientos (del psicoanálisis y también de la psicología) que responde a la idea de que “el investigador es el que mejor sabe”. Semejante fijación del significado del sujeto amenaza con provocar la pérdida de las tendencias polimorfos que perturban las pretensiones de verdad y así mantienen viva la marginalidad de un sujeto resistente. La búsqueda de una fuente psicodinámica para la “elección”, por el sujeto, de una ubicación en el discurso (por ejemplo, Frosh y colaboradores, 2003), ahora parece comportar el riesgo de un cierto reduccionismo infundado que fija la subjetividad en una red predeterminada que se refiere por lo general a una dificultad biográfica con los padres.

Daré aquí otra explicación diferente que retoma el giro lacaniano que Parker (2005a) útilmente ha imprimido al análisis de discurso y que eventualmente pondrá en juego el segundo tipo de exclusión que constituye lo que “no puede ser dicho”. En el curso de su valioso trabajo, Parker comenta:

La posición reflexiva del analista del discurso es aquí un problema, porque acercarnos hermenéuticamente a un texto como a algo que podemos “entender” por su correspondencia con nuestro propio marco (o incluso porque lo reconocemos como un espejo que se opone a lo familiar para nosotros), esto, para los lacanianos, traicionaría nuestro posicionamiento en “la línea de lo imaginario” (imaginar que interpretamos desde fuera del texto). La tarea del analista es trabajar en “la línea de lo simbólico” (en el dominio del texto), y abrir el texto al interrumpirlo y desorganizarlo, de tal manera que se aclaran sus funciones, incluyendo sus funciones para nosotros (p. 177).

Éste no es el lugar para examinar detalladamente los aspectos técnicos que se derivan de esto. Después de todo, Parker nos advierte: “Si hay elementos de técnica derivables de la presente exposición, tendrán que ser explicados y justificados, en cada ocasión, para cada pieza de análisis” (p. 178). La idea de que debemos abordar un texto no como algo que podamos entender, sino como algo a la espera de ser abierto, está precisamente en consonancia con mi argumento en favor del polimorfismo de lo marginal, de la investigación cualitativa “desintegrada”. Contra la tendencia narrativista en la que buscamos integrar lo que se presenta ante nosotros como fragmentario, quiero promover el impulso “disruptivo y desorganizador” de una lectura estratégica que insiste en la existencia de demasiadas interpretaciones posibles y demasiados factores en juego. Tan pronto como escapan los significados que surgen, adivinamos algo más, algo amenazante que estimula toda esta productividad, socavando el significado al mismo tiempo que lo produce.

Aferrarse a lecturas “disruptivas y desorganizadoras” no es una tarea fácil, pues las tendencias de creación de sentido, propias de los análisis interpretativos, están profundamente arraigadas culturalmente y –si la precedente explicación tiene sentido– cumplen funciones defensivas contra el terror de la desintegración personal. Además, el material narrativo es a menudo sobre-trabajado, de modo que efectivamente “tiene sentido”, ya sea porque se ve forzado por las preguntas del entrevistador, o bien porque las historias contadas por el sujeto hablante son rectificadas en su conjunto o en parte.

Referencias

- Benjamin, J. (1998), *Shadow of the other: Intersubjectivity and gender in psychoanalysis*, Nueva York, Routledge.
- Billig, M. (1999), *Freudian repression: Conversation creating the unconscious*, Londres, SAGE.
- Butler, J. (2004), *Precarious life*, Londres, Verso.
- Frosh, S. (1991), *Identity crisis*, Londres, Macmillan.
- _____. (2002), "Things that can't be said: Psychoanalysis and the limits of language", *After words: The personal in gender, culture and psychotherapy*, Londres, Palgrave, pp. 134-149.
- _____. (2006), *For and against psychoanalysis*, Londres, Routledge.
- Frosh, S., A. Phoenix, y R. Pattman (2003), "Taking a stand: Using psychoanalysis to explore the positioning of subjects in discourse", *British Journal of Social Psychology*, vol. 42, pp. 39-53.
- Habermas, J. (1968), *Knowledge and human interests*, Cambridge, Polity, 1987.
- Hollway, W., y T. Jefferson (2000), *Doing qualitative research differently*, Londres, SAGE.
- Kristeva, J. (1982), *Powers of horror: An essay on abjection*, Nueva York, Columbia University Press.
- Labov, W., y D. Fanshell (1977), *Therapeutic discourse: Psychotherapy as conversation*, Nueva York, Academic Press.
- Lacan, J. (1954-1955), *The seminars of Jacques Lacan, Book II: The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Laplanche, J. (1997), "The Theory of Seduction and the Problem of the Other", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 78, pp. 653-666.
- _____. (2003), "Narrativity and hermeneutics: Some propositions", *New Formations*, vol. 48, pp. 26-29.
- Mama, A. (1995), *Beyond the masks: Race, gender and subjectivity*, Londres, Routledge.
- Parker, I. (2005a), "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", *Theory & Psychology*, vol. 15, pp. 163-182.
- _____. (2005b), *Qualitative psychology: Introducing radical research*, Maidenhead, Open University Press.
- Rushdie, S. (1990), *Haroun and the sea of stories*, Londres, Granta.

2

El surgimiento de la ideología verde: el factor de dislocación en la política verde*

Yannis Stavrakakis

Aunque los noventa fueran testigos de una vasta proliferación de publicaciones que intentaban analizar la política verde y la ideología verde, hay preguntas fundamentales que moldearon este campo de investigación, que siguen siendo preguntas cruciales y no han obtenido respuesta. Entre estas preguntas, cabe destacar algunas. ¿Cuál es el contexto en el que surge la necesidad de articulación de la ideología verde? ¿Por qué y cómo surge esta necesidad? En términos más generales, ¿a qué razones deben su aparición la ideología verde y la política verde? ¿Y qué factores pueden justificar su desarrollo? En este capítulo, intentando ir más allá de las respuestas convencionales y más bien insatisfactorias que han recibido estas preguntas, propondré un análisis instruido por la teoría del discurso y particularmente por lo que llamaría una "teoría de la dislocación".

Cuando hablo de la "teoría de la dislocación", me refiero a una serie de suposiciones teóricas y herramientas analíticas articuladas en torno al concepto de "dislocación", tal como fue introducido por Ernesto Laclau. Una "teoría de la dislocación", que aquí es entendida como parte integral de la "teoría del discurso", difiere de otras formas más tradicionales de análisis. Lo excluido en los enfoques más

* Este capítulo retoma parcialmente el texto: Stavrakakis, Y. (2000), "On the Emergence of Green Ideology: The Dislocation factor in Green Politics" en D. Howarth, A. J. Norval y Y. Stavrakakis (eds.), *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester, Manchester University Press. Capítulo publicado con permiso del autor. Traducción del inglés por David Pavón-Cuellar y Laura Yaneli Albarrán Díaz.

tradicionales, aquí es elevado al epicentro del discurso. La teoría se centra en el elemento de negatividad inherente a la experiencia humana, elemento de ruptura y amenaza de crisis que subvierte nuestras formas ideológicas sociales, así como el campo de la objetividad social. A partir de un marco ontológico negativo, según el cual toda construcción humana constituye una tentativa para instituir un objeto imposible (la sociedad) y dominar un elemento excesivo (lo real en términos lacanianos) que siempre escapa a nuestros medios de representación, la teoría de la dislocación pertenece a un tipo de teorización y análisis político que está basado en el supuesto de que la comprensión de la realidad social no es equivalente a la comprensión de lo que la sociedad *es* (describiendo las formas positivas que toman nuestras construcciones sociales), sino a la comprensión de lo que *le impide ser* (Laclau, 1990: 44). Lo que le impide a la sociedad ser aquello que promete ser es la fuerza de dislocación, que es también —esto es lo fundamental en el análisis desarrollado aquí— lo que genera nuevos intentos ideológicos para alcanzar esta meta imposible.

La ideología verde no es una expresión o representación única o directa de la naturaleza, sino que implica una nueva respuesta imaginaria/simbólica a la dislocación de nuestras anteriores concepciones de la misma. Esta nueva concepción está además investida con un significado político, ya que también coincide con una dislocación política y sirve como un intento de recubrir o suturar esta misma dislocación. Conviene aclarar que no estoy diciendo que cada vez que haya estas dos dislocaciones tendremos necesariamente el surgimiento de movimientos verdes. Esto dependerá del particular juego hegemónico contingente.¹ Lo que intentaré mostrar es que en nuestro particular ejemplo histórico, las dislocaciones que he mencionado fueron administradas de tal forma que produjeron la ideología verde.

Presentaré ahora, de una manera detallada, las dos dislocaciones que se relacionarían, con la aparición y desarrollo de la ideología verde. Mi argumentación estará apoyada por una variedad de ejemplos empíricos tomados de una serie de contextos, en su mayoría europeos.

La primera dislocación...

Una dislocación “necesaria” es indudablemente la dislocación de la naturaleza tal como es exhibida en nuestra percepción de la crisis ecológica. Esta dislocación no es

¹ El lugar de la contingencia no puede ser eliminado. Es imposible hacerlo totalmente transparente. Sin embargo, es posible reconocer sus poderes y tener en cuenta su causalidad estructural.

tan sólo una experiencia real de la crisis ecológica. Se trata primordialmente de una dislocación de nuestra construcción imaginaria/simbólica, o de la mediación de nuestra relación con (lo real de) la naturaleza, y de la construcción simultánea de la crisis ambiental como un acuciante problema social.²

El campo de nuestra relación con la naturaleza es uno de aquellos campos en los que lo real está continuamente en intersección con nuestra realidad simbólica e imaginaria, es decir, con nuestras construcciones de objetividad. Es en este sentido que Žižek (1993) presenta la crisis ecológica como la iniciadora de un período de encuentro continuo y cotidiano con lo real. Aquí, lo real, tal como es introducido por Lacan, es eso que siempre escapa a nuestros intentos para incorporarlo en nuestras construcciones de la realidad, construcciones que están articuladas en el nivel de la imagen (registro imaginario) o del significante (registro simbólico). El encuentro con este imposible, es exactamente lo que disloca nuestras construcciones imaginarias/simbólicas (ideologías, paradigmas). La crisis ecológica se caracteriza por dicha dimensión de dislocación. De hecho, la imprevisibilidad y la gravedad de las fuerzas naturales han obligado a la gente, desde tiempos inmemoriales, a tratar de entenderlas y dominarlas a través de procesos de representación imaginaria y de integración simbólica.³ Esto implica por lo general una simbolización de lo real de la naturaleza, que es aquella parte del mundo natural que excede nuestra aprehensión discursiva de la naturaleza. El producto de esta simbolización ha sido frecuentemente descrito como una “historia” o como un “paradigma” de cómo funciona el mundo. Podemos trazar tal historia o muchas historias contrincantes en cualquier civilización o grupo cultural. Por lo general, la ciencia es la que proporciona el marco simbólico para la simbolización de la naturaleza en las sociedades tecno-científicas modernas y seculares. Lo que se intenta mediante el discurso de la ciencia y mediante su divulgación en los medios de comunicación es predecir lo impredecible, dominar lo imposible, reducir lo inesperado a un sistema de control, o dicho de otro modo, simbolizar, integrar lo real de la naturaleza.

² Si lo real está más allá de nuestros medios simbólicos de representación, entonces tanto nuestro comportamiento social como nuestro análisis no pueden basarse en una simbolización positiva de lo real. Lo que aquí sostenemos es que podemos experimentar, empero, la causalidad de lo real a través de la dislocación de nuestras construcciones sociales. A pesar de que lo real no se puede aprehender por sí mismo, el fracaso de no aprehenderlo (que se revela en el momento de la dislocación) puede convertirse en el foco de nuestro análisis. Este fracaso es un fracaso productivo, su administración lleva a la construcción de nuevas simbolizaciones. Esto no sólo es aplicable a lo real de la naturaleza, sino a todas las modalidades de nuestro encuentro con lo real.

³ Para una exposición brillante de las tentativas de las sociedades tradicionales para dar sentido a la fuerza de dislocación de la naturaleza, véase Eliade (1989).

Las mediaciones discursivas que instituyen la realidad humana no son eternas o trascendentales, sino que cambian con el tiempo. Parece que hoy estamos presenciando un cambio gradual, pero importante. Muchos analistas de la crisis ambiental afirman que "una nueva historia de la relación entre el hombre y la naturaleza está surgiendo en las sociedades occidentales, historia que contrasta agudamente con la historia que actualmente domina el discurso público" (Milbrath, 1993: 21). En efecto, si llamamos paradigma a esta historia, generalizando la aplicación kuhniana de este término, y si lo entendemos como una estructura de creencias que es construida discursivamente y que organiza la manera en que las personas perciben e interpretan su relación con la naturaleza, entonces sí podemos afirmar que estamos presenciando un progresivo cambio de paradigma (Kuhn, 1962; Milbrath, 1993: 23). Se ha sugerido que éste es un cambio de un Paradigma Social Dominante a un Nuevo Paradigma Ambiental (Dunlap y Van Liere, 1978). Lo más importante es que este cambio es producido por la dislocación del viejo paradigma y por la necesidad de una nueva estructura discursiva para llenar la falta producida por esta dislocación.

La falta de significado producida por una dislocación puede activar una pluralidad de reacciones. Como Žižek (1991) lo ha señalado, uno puede continuar adherido al viejo paradigma, pretendiendo que la dislocación no le afecta, o bien puede comprometerse con el frenético activismo ambiental, identificándose con nuevos paradigmas, nuevas historias o nuevas ideologías. La respuesta dependerá de la acción que nos parezca más apta para neutralizar la presencia aterradorante de lo real imposible, es decir, la acción que mejor cubra la falta de significado en cuestión y que proporcione una mayor sensación de "seguridad". Esto significa que las respuestas subjetivas a dichas situaciones no pueden predecirse anticipadamente ni tampoco siguen las normas racionales. En aquellos casos en los que la dislocación es grave y los medios simbólicos para articular una nueva respuesta no están *disponibles*, los actores sociales pueden incluso ignorar las implicaciones para sus vidas. De hecho, como Beck (1995) lo ha dicho:

A medida que los riesgos aumentan y que la situación es percibida subjetivamente como irremediable, hay una tendencia creciente, no sólo a aceptar el riesgo, sino también a negarlo por todos los medios a nuestra disposición. Este fenómeno, paradójico sólo a primera vista, podría ser llamado "el reflejo de muerte de la normalidad". Ante el mayor peligro posible, hay una evasión casi instintiva ante el hecho de vivir en una contradicción intolerable; las destrozadas construcciones de la normalidad son sostenidas, o incluso elevadas, como si permanecieran intactas (pp. 48-49).

Beck (1995) cita a Patrick Lagadec, quien, en su exposición de los accidentes mayores y de las reacciones ante ellos, continuamente se tropieza con el fenómeno de que las personas más gravemente afectadas por estos accidentes son con frecuencia las que están más determinadas a reprimirlos. Lagadec menciona el ejemplo empírico del accidente de *Seveso* y de sus víctimas: "Muchos no criticaron a quienes negaban los riesgos derivados de las dioxinas. Por el contrario, mostraron verdaderamente una confianza ilimitada en quienes minimizaron los peligros, mientras que los que hicieron hincapié en la toxicidad de las dioxinas, aunque sin proponer medidas adecuadas contra el problema, se encontraron con críticas duras y a veces pedantes" (Lagadec, citado por Beck, 1995: 49). Lagadec continúa:

El escepticismo y la indignación de la población se hicieron más evidentes cuando las personas evacuaron la zona de mayor peligro [...], subieron a sus autos la mañana del domingo 10 de octubre, y regresaron a *Seveso*. Atravesaron el cerco de alambre de púas y retornaron a sus hogares. Durante horas, la zona contaminada se convirtió virtualmente en el escenario de un espectáculo extraño. En la comedia de humor negro que siguió, los actores continuaron con sus vidas en el mundo seguro y familiar del pasado, el mundo previo a un desastre que lo había dejado todo generalmente intacto. Las casas y los jardines, la hierba y el campo... ¡Todo se veía tan hospitalario! Las personas se invitaban entre sí para cenar o para comer en el campo. Este "auténtico" espectáculo sólo llegó a su fin cuando la policía y los gendarmes fueron movilizados, y cuando las autoridades provinciales y regionales aparecieron. (Lagadec, citado por Beck, 1995: 49).

Adherirse al viejo paradigma, a la vieja simbolización, no es la única respuesta ante semejante catástrofe o crisis. De hecho, en lo que se refiere a la crisis general del medio ambiente, se podría sugerir que una de las respuestas dominantes a esta dislocación ha sido la identificación del público con lo que hemos llamado un "Nuevo Paradigma Ambiental". Este paradigma se basa en la dislocación de la opinión de nuestro derecho a dominar la naturaleza, una opinión anteriormente dominante, cuya dominación era fantaseada como una operación sin ningún riesgo y sin límite alguno. Lo que muestra la actual crisis ambiental, la dislocación ambiental, es que hay ciertos límites para el crecimiento y para la expansión económica, límites impuestos por lo real de la naturaleza, límites a los que el público se está volviendo sensible.

Este carácter productivo/ontológico de la dislocación no es algo sorprendente. Milbrath (1993), al final de su análisis, un análisis muy cercano al nuestro, hace la siguiente pregunta: "¿La naturaleza puede usar su furia para hacernos escuchar, aun cuando nosotros no lo deseemos? ¿Debemos siempre aprender de la manera más difícil, por la muerte y por la destrucción?" (p. 38). La respuesta debe ser afirmativa,

aunque esta afirmación es algo que olvidamos con facilidad. La dislocación, con todo su poder disruptivo, puede encontrarse en la raíz de todo paradigma discursivo o de cambios ideológicos. Incluso la idealización romántica de la naturaleza a finales del siglo XIX, que generó la primera ola de ecologismo conservacionista, sólo puede ser entendida como una reacción ante las dislocaciones sociales de la época. La concepción idealizada de la naturaleza proporcionó una fuente de estabilidad y armonía que trató de cubrir la falta producida por esas dislocaciones (Dalton, 1993: 43). De nuevo, han sido acontecimientos de dislocación, como el de Chernobyl, los que han reforzado la actual ola de ambientalismo, inicialmente producida por problemas ambientales como la lluvia ácida, los residuos tóxicos, y así sucesivamente. Como Dalton (1993) lo ha expresado, "el desastre nuclear de Chernobyl, en 1986, puede ser el acontecimiento que finalmente cambió el curso de la política europea contemporánea en asuntos ambientales" (p. 58). Wiesenthal también ha señalado que los acontecimientos con gran poder de dislocación, como el de Chernobyl, presentan una lógica de "ya basta" que puede facilitar un cambio de paradigma, una identificación con un nuevo conjunto discursivo. Son estos notables incidentes que incitan a interpretaciones nuevas e innovadoras, y sugieren nuevas rutas de acción (Jamison y colaboradores, 1990: 66).

Las personas que participan en la política verde parecen ser conscientes del tremendo poder de tales dislocaciones en la facilitación de un cambio en dirección de una opinión pública "más verde". La introducción del ecologismo radical en Dinamarca presenta un caso paradigmático. En una sociedad en la que las cuestiones ambientales estaban en gran parte descuidadas, los activistas verdes decidieron *simular* una dislocación ambiental, anticipando que este acontecimiento violento resultaría en una identificación con el ecologismo radical. Los activistas representaron la siguiente situación en una reunión de una sociedad respetable de historia natural, en la Universidad de Copenhague (NOA), en marzo de 1969. Así es como uno de los participantes describe lo ocurrido:

Éramos cerca de veinte personas. Cerramos todas las puertas. Después de que las habíamos cerrado, interrumpimos la ventilación y comenzamos a envenenarlos. Fue bastante violento. Nos paramos en el escenario y hablamos sobre la contaminación del aire. Quemamos basura y tabaco en grandes cantidades. Derramamos aguas residuales de una fábrica cercana en un acuario con peces de colores que lentamente murieron... Y habíamos llevado con nosotros un pato salvaje que cubrimos con aceite. "Vengan y sálvenlo", gritamos. "Ustedes hablan de la contaminación. ¿Por qué no hacen algo al respecto?" Finalmente, le cortamos la cabeza al pato para poner fin a su sufrimiento, y nos acercamos a la primera fila de butacas, de manera que todos los que estaban allí

sentados recibieran sangre en sus ropas. Después de una hora, abrimos las puertas y dijimos que queríamos comenzar un movimiento ambiental, y que la reunión de fundación tenía lugar en la habitación de al lado. (Jamison y colaboradores, 1990: 66).

La dislocación ambiental no es una condición suficiente para el surgimiento de la política verde y de la ideología verde. La misma dislocación tampoco es suficiente para la construcción de un Nuevo Paradigma Ambiental. No existe un vínculo necesario entre el desarrollo de la llamada "conciencia ambiental" y la política verde en sí misma o la construcción de una ideología política verde. El denominado "reverdecimiento de la conciencia" puede articularse dentro de los discursos ideológicos pre-existentes. Además, la dislocación ambiental puede administrarse de manera tal que no conduzca a la transformación ecológica de una sociedad. Aunque la ideología verde no pueda ser articulada antes de la experiencia traumática de la dislocación ambiental —pues sin ella la naturaleza no adquiere importancia—, esta dislocación no conduce directamente a la aparición de la ideología verde.

...y el segundo

Se ha argumentado que cada vez que las identificaciones verdes ocurrieron, la experiencia de la dislocación ambiental estuvo combinada con otro miedo resultante de las dislocaciones sociales y políticas. El análisis de Dickens del *Mass Observation Archive* conduce a esta conclusión:

Algunas personas establecen analogías entre los desastres naturales imprevisibles y la sensación de inseguridad derivada de las condiciones sociales y de la economía cada vez más globalizada. Esto sugiere que algunas personas están proyectando inconscientemente sus temores personales en el mundo social, fuera del mundo de la naturaleza [...]. Sería difícil afirmar, por tanto, que el deterioro del medio físico es por sí solo la causa del reciente resurgimiento del ecologismo. Más bien, tales políticas son un comentario sobre las circunstancias sociales de las personas, es decir, analogías que se establecen entre estas circunstancias y su sentido de alienación con respecto a otros aspectos de la sociedad. (Dickens, 1992: 171-172).

Esta opinión es respaldada por varias historias personales descritas en entrevistas contenidas en el archivo. Esto implica que un creciente número de personas busca una solución a problemas tales como el desempleo y el deterioro económico en la ideología verde. Ahora bien, aunque esto sea indudablemente cierto, se trata de algo que *viene después* del surgimiento de la ideología verde, y que concierne su

atractivo hegemónico. Lo que aquí no se menciona es otra dislocación importante. Si la gente de hoy en día está mirando cada vez más a la ideología verde para resolver los mencionados problemas, esto significa que hay una dislocación de las identificaciones anteriormente hegemónicas (desde el movimiento obrero hasta los límites de la tradición radical, por no mencionar la extrema derecha del espectro político). Nuestro argumento dice entonces lo siguiente: lo que se necesitó para que la ideología verde surgiera, además de la dislocación del medio ambiente, fue la dislocación de cierta tradición política o campo ideológico (la tradición radical desempeñó esta función), una dislocación que fue parcialmente resuelta al situar la naturaleza o el Nuevo Paradigma Ambiental en el núcleo de una nueva rearticulación ideológica. Este proceso produce un nuevo objeto atractivo de identificación como solución potencial para los problemas sociales en torno a los cuales se desarrolla la lucha por la hegemonía en la actualidad.

Lo que estoy diciendo es que una doble dislocación es la precondition necesaria para el surgimiento de la ideología verde. Esto no es un argumento metafísico. Esta emergencia no fue una necesidad, sino un desarrollo contingente, el cual, sin embargo, tenía condiciones muy precisas de posibilidad. La dislocación es el concepto que podemos utilizar con el fin de facilitar el análisis de las condiciones de posibilidad relacionadas con esta área de contingencia. Esto fue también destacado por Adrian Atkinson en su concepción de crisis, que puede conectarse con nuestra concepción de dislocación. Atkinson (1991) habla de dos crisis: "entre quienes perciben nuestra época como una época de crisis, hay dos series de nociones, casi completamente diferentes, tanto en sí mismas como en lo que involucran" (p. 1). La primera de estas crisis es lo que hemos llamado *la dislocación ambiental*, una creciente preocupación y temor de que la forma en que nuestra sociedad está haciendo uso de la biósfera no sea sustentable ni siquiera a mediano plazo. La segunda crisis es una *dislocación política*. A este respecto, Atkinson hace especial hincapié en el colapso de la democracia social, del socialismo y del comunismo. No se debería subestimar el efecto de estas dislocaciones sobre la identidad de las personas involucradas en la política de izquierda:

Para muchos, estos cambios han precipitado crisis personales que a su vez se convirtieron en resignación o en nuevas oportunidades, pero la reacción general no ha sido una tensión asociada con la crisis, sino más bien una caída silenciosa de las estructuras de valor en un proceso de vida que parece arrastrar a todos sin esfuerzo alguno. En la medida en que esto ha generado una sensación de crisis, hay también un motivo de preocupación intelectual sobre la razón de los cambios que ocurren, así como un motivo de

ansiedad con respecto al último acuerdo social, político y cultural, que podría desarrollarse a partir de la rápida metamorfosis actual. (Atkinson, 1991: 1-2).

Atkinson consigue demostrar cómo el miedo producido por estas dislocaciones desencadena una búsqueda de nuevas identificaciones y de nuevas ideologías que habrán de llenar esta falta ideológica.

La perspectiva de Atkinson está muy cerca de la idea de que en la base del surgimiento de la ideología verde uno puede detectar una doble dislocación. Una primera dislocación de la forma en que nuestra relación con la naturaleza ha sido simbólicamente negociada hasta ahora, y una segunda dislocación de la tradición política. La primera dislocación eleva la idea de la naturaleza a un virtual punto nodal, a un potencial significante-amo o significante vacío que contingentemente llega a articular a su alrededor todo un edificio ideológico como respuesta a la segunda dislocación. La crisis de la izquierda —una coincidencia contingente— creó la necesidad de una rearticulación de la política radical, y la naturaleza, tal como fue construida dentro del Nuevo Paradigma Ambiental, estuvo históricamente *disponible* como un potencial punto nodal con enorme poder y atractivo social.⁴

Ésta es entonces la estructura lógica de nuestro argumento en relación con la segunda dislocación ideológica. La ideología verde no existía entre la década de los veinte y la de los cuarenta. El hecho de que se haya convertido en un objeto de identificación tan sólo puede significar que las identificaciones anteriores fracasaron. La necesidad de identificarnos con algo nuevo sólo puede surgir después del fracaso-dislocación de nuestras previas identificaciones (en el mismo sentido que hemos sostenido que la articulación y la identificación con el Nuevo Paradigma Ambiental sólo pueden ser entendidas siguiendo la dislocación de un antiguo paradigma social que regulaba nuestra relación con la naturaleza). Pero este argumento lógico no es suficiente. Uno debe mostrar que es cierto en diferentes casos concretos. ¿Cuál es la evidencia empírica para esta segunda dislocación política? Aunque el argumento presentado aquí sugiera que tal dislocación se puede encontrar siempre que se articule una ideología verde, me limitaré a presentar sólo un par de ejemplos de los diferentes contextos políticos.

⁴ Lo que significa que si la emergencia del Nuevo Paradigma Ambiental hubiera coincidido con una crisis en la derecha del espectro político, es posible que la ideología verde surgiera como una solución para la rearticulación de la política conservadora. No hace falta decir que esta configuración ideológica verde no estaría compuesta de los elementos que encontramos en la configuración actualmente existente, sino de otros elementos (provenientes de los discursos conservadores supuestamente dislocados que intentaría rearticular).

En el análisis de Hulsberg (1988) de los verdes alemanes, es evidente que uno de los factores que más fuertemente influyeron en la aparición de la ideología verde y del Partido Verde Alemán ha sido el fracaso de la izquierda marxista y de la izquierda en general durante la década de los sesenta. Lejos de ser un fenómeno puramente ecológico, la política Verde y la formación del Partido Verde Alemán fue mucho más el resultado de la situación social concreta en la que jugó un papel crucial el fracaso de los modelos de revolución ofrecidos por la Internacional Comunista y la erosión de la fuerza potencial del movimiento obrero y de la democracia social en general (Hulsberg, 1988: 218). Es cierto que en el contexto Alemán, los años sesenta y setenta mostraron una desilusión aguda de la izquierda que dio lugar a fenómenos como el terrorismo de izquierda y tuvieron un efecto profundo en la sociedad Alemana (Papadakis, 1984).⁵ Más aún, para la generación más joven, políticamente activa: "la violencia, las infructuosas discusiones teóricas y los conflictos con su entorno inmediato, llevaron a muchos estudiantes a buscar un nuevo contexto para vencer su propio aislamiento. El movimiento ecologista les ofreció un importante punto de salida para expresar su insatisfacción" (p. 46). Este fracaso/dislocación de la izquierda ha sido un tema ideológico central, también para el movimiento de los *Spontis*, una fuente de gran inspiración y de poderoso alcance para el movimiento verde: "la izquierda, argumentan los *Spontis*, ha fracasado al tomar parte en la revuelta de la vida contra el mundo de la muerte, el cual describen como prisiones, manicomios, estructuras familiares, escuelas y guerra. Este fracaso se debe a la sobreestimación de los análisis y del conocimiento" (p. 36).⁶ El papel del Partido Verde, como material de relleno de la falta producida por el fracaso de la izquierda, también ha sido reforzado por el escenario político alemán. Los verdes alemanes "llenaron un vacío de un tipo que era desconocido en los sistemas políticos de otros Estados occidentales europeos, a saber, la específica falta alemana de una oposición socialista, resultante de la división del país, la guerra fría, y el anti-comunismo semi-oficial" (Wiesenthal, 1993: 195).

⁵ Considérense, por ejemplo, las implicaciones del decreto promulgado por el canciller socialdemócrata Willy Brandt, en los setenta, por el que se prohibía que personas con convicciones radicales fueran empleadas en el sector público. Considerando que este decreto afectó especialmente a gente de izquierda, no es sorprendente que haya hecho que "muchos alemanes de izquierda, frustrados por este primer gobierno socialdemócrata, hayan sentido que no tenían un hogar político" (Jahn, 1997: 174).

⁶ En ese sentido, la aparición de los verdes se debe a la integración de los "ideológicamente sin hogar de la izquierda, con las iniciativas anti-Estado y los sentimientos contra el orden establecido de los jóvenes" (Jahn, 1997: 174).

El caso de los Países Bajos es el que resulta esencial para nuestro argumento. Aquí la articulación de una ideología verde y el surgimiento de un Partido Verde siguieron a la dislocación de las ideologías dominantes de izquierda, ideologías que fueron previamente expresadas por una serie de partidos holandeses, el Partido Comunista de los Países Bajos, el Partido Socialista Pacifista, el Partido Político Radical y el Partido Popular Evangélico. Aquí, al igual que en Alemania, el surgimiento del nuevo partido de Izquierda Verde, que resultó de la fusión de estos partidos, vino después de la dislocación de sus respectivas ideologías, sobre todo el abandono de la lucha de clases como el único motor de la historia y la dislocación de la idea de vanguardia de la clase trabajadora. En cualquier caso, "la cooperación entre estos partidos inició en la década de 1970, estimulada por la introducción de nuevas ideas de izquierda y por el surgimiento de nuevos movimientos sociales, junto con el deterioro de la fortuna electoral de los mismos partidos" (Voerman, 1995: 110).

Nuestro argumento de que la aparición de la ideología verde y de la política verde presupone una dislocación en cierta parte del espectro ideológico, una dislocación a la cual responde, se ve reforzado por el fracaso para desarrollar, a pesar de las favorables condiciones sociales y políticas, un Partido Verde "puro". Esto es lo que Voerman (1995) ha descrito como una *paradoja*: "A pesar del bajo umbral electoral (un partido sólo requería 0.67% de los votos para obtener un lugar en el parlamento nacional), y a pesar también de la presencia de un gran depósito electoral en la forma de nuevos movimientos sociales relativamente fuertes, no hubo un partido verde que entrara en el parlamento holandés en la década de los setenta y a principios de los ochenta" (p. 109). De hecho, cuando un Partido Verde se estableció en 1983, "sufrió fracaso tras fracaso" (Lucardie, 1997: 187). Se desarrolló sólo como resultado del *acercamiento* de los partidos ya existentes, y como parte de sus intentos de re-articulación de su ideología y de mejora de sus perspectivas electorales. Esto es lo que Voerman (1995) llama la segunda *paradoja* holandesa. Incluso concluye su artículo con la expresión de una *aporía* que muestra la inadecuación de las aproximaciones teóricas convencionales a la política verde: "Entonces, en teoría, no queda espacio en el panorama político de los Países Bajos para un Partido Verde profundo. En la práctica, se ha demostrado que tal partido no crecerá en el actual clima electoral holandés" (p. 125). El paradójico rompecabezas en el que se encuentra Voerman y las inadecuaciones de sus herramientas teóricas para abordar la práctica política se deben al hecho de que en este caso, como ya lo he tratado de sugerir, el factor decisivo es el factor de dislocación. El exitoso Partido Verde Holandés (Izquierda Verde)⁷ debe su

⁷ Aunque la Izquierda Verde no es considerada una fuerza política "verde profundo", es definitivamente "la más verde en la Cámara Baja del Parlamento Holandés", y es generalmente identificada

“éxito” al hecho de que su desarrollo fue estimulado por una necesidad de re-articulación, la necesidad de una nueva construcción ideológica siguiendo la dislocación de los perfiles ideológicos de los partidos radicales que se unieron o se fusionaron para formarlo. Ningún otro partido Verde “puro” logró desarrollarse debido a que no correspondía a ninguna dislocación anterior en el espectro ideológico; no había espacio o necesidad real para él.⁸

Conclusión

Nuestra hipótesis sobre el surgimiento de la ideología verde es la siguiente. La ideología verde se articula como resultado de la coincidencia temporal y contingente de dos dislocaciones. Estas dislocaciones constituyen sus *condiciones de posibilidad*. La primera es una dislocación de nuestro modo anteriormente hegemónico de simbolizar lo real de la naturaleza. Esta dislocación de lo que ha sido llamado el “Paradigma Social Dominante” condujo a la articulación de un “Nuevo Paradigma Ambiental”, impregnando al mismo tiempo el significante “naturaleza” con una mayor importancia social. La segunda es una dislocación de la tradición radical occidental. Por una variedad de razones, en algún momento, las ideologías radicales no pueden seguir desempeñando el trabajo de toda ideología, es decir, dominar lo real de la sociedad, la imposibilidad de la sociedad, o en otras palabras, proporcionar respuestas “creíbles” y hegemónicamente atractivas para unas dislocaciones sociales, como el desempleo y la desigualdad, que revisten la forma de “enfermedades sociales”. Esta dislocación provocó una falta, en el plano ideológico, que debería ser cubierta si el lado radical del espectro político todavía quería aparecer como una fuerza hegemónica, un

como el partido más verde en varios estudios (Lucardie, 1997: 188). Lo más importante es que este partido ha hegemonizado el significante “verde” y ha conseguido atarlo a su plataforma política. Éste podría ser otro factor que explicaría el fracaso de los “verdes puros”. Cuando éstos surgieron, “otros partidos ya habían reclamado el color verde, literalmente en los carteles de su elección, o ideológicamente en sus plataformas de elección... A los verdes aún les molesta el nombre de *Izquierda Verde*” (pp. 187-188). En otras palabras, la Izquierda Verde logró construir un vínculo entre la rearticulación de las ideologías de los partidos que la formaron y el significante “verde”, que se convirtió en el punto nodal “necesario” de su “acercamiento”. Su discurso podía entonces construirse, de acuerdo con nuestra tipología de la ideología verde, como un discurso ideológico verde, aunque no del modo más radical.

⁸ Nuestra hipótesis es que la evidencia de otros países refuerza, aunque de manera sólo contingente, este vínculo entre la dislocación de la izquierda y el surgimiento y desarrollo de la ideología verde en Europa Occidental y en América del Norte. Una investigación adicional puede revelar la validez de esta afirmación. Sin embargo, las limitaciones de espacio nos obligan a concluir aquí nuestra argumentación.

administrador de dislocaciones sociales. Con el fin de hacer esto, la tradición radical estaba en la necesidad de una re-articulación, una nueva inversión de su potencial. Esta nueva articulación se llevó a cabo en torno a la “naturaleza”, un significante altamente investido del discurso y del debate público. Un significante con un potencial radical. Lo que surgió fue la ideología verde; y esto es probablemente lo más cercano que podemos llegar a los caprichos de la humanidad y de la naturaleza, y a su relación con la política verde.

Referencias

- Atkinson, A. (1991), *Principles of Political Ecology*, Londres, Belhaven.
- Beck, U. (1995), *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge, Polity.
- Dalton, R. (1993), “The environmental movement in Western Europe”, en Kamieniecki S. (ed.), *Environmental Politics in the International Arena*, Nueva York, SUNY Press, pp. 41-68.
- Dickens, P. (1992), *Society and Nature*, Hempstead, Harvester.
- Dunlap, R., y K. Van Liere (1978), “The new environmental paradigm”, *Journal of Environmental Education*, num. 9, pp. 10-19.
- Eliade, M. (1989), *The Myth of the Eternal Return*, Londres, Arkana.
- Hulsberg, W. (1988), *The German Greens*, Londres, Verso.
- Jahn, D. (1997), “Green politics and parties in Germany”, en Jacobs M. (ed.), *Greening the Millennium? The New Politics of the Environment*, Oxford, Blackwell, pp. 174-182.
- Jamison, A., Eyerman R., y Cramer, J. (1990), *The Making of the New Environmental Consciousness*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso.
- Lucardie, P. (1997), “Greening and Ungreening the Netherlands”, en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millennium? The New Politics of the Environment*, Oxford, Blackwell, pp. 183-191.
- Milbrath, L. (1993), “The world is relearning its story about how the world Works”, en Kamieniecki S. (ed.), *Environmental Politics in the International Arena*, Nueva York, SUNY Press, pp. 21-40.
- Papadakis, E. (1984), *The Green Movement in West Germany*, Londres, Croom Helm.

- Voerman, G. (1995), "The Netherlands: Losing Colours, Turning Green", en R. Richardson y C. Rootes (eds.), *The Green Challenge: The development of green parties in Europe*, Londres, Routledge, pp. 109-127.
- Wiesenthal, H. (1993), *Realism in green politics: social movements and ecological reform in Germany*, Manchester, Manchester University Press.
- Žižek, S. (1991), *Looking Awry*, Cambridge, MIT Press.
- (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham, Duke University Press.

3

Análisis lacaniano de discurso en Psicología: siete elementos teóricos*

Ian Parker

Este capítulo explora las diversas descripciones del "discurso" en la obra de Lacan, así como la contribución potencial de la teoría lacaniana para el análisis de discurso en psicología. Cabe señalar, antes de ir más lejos, que Lacan no era un psicólogo y que su desarrollo de la práctica clínica psicoanalítica y de las lecturas teóricas de Freud es la antítesis de los conceptos del sujeto y de las relaciones sociales que sustentan la investigación en la psicología anglo-americana (Malone y Friedlander, 2000). La hostilidad de Lacan en relación con la psicología es frecuentemente minimizada en la escritura crítica dentro de la disciplina, que a menudo, quiere utilizar las ideas lacanianas para modificar o mejorar la forma en que hacemos las cosas (por ejemplo, Burkitt, 1991; Parker, 1997a). Si bien esto ha hecho a Lacan más atractivo para algunos autores, también sirve para distraernos de lo que resulta más radical en su obra. Por lo tanto, una suposición que rige el presente capítulo, atravesándolo como un eje rector, es que el enfoque lacaniano exige una concepción de lo que son los seres humanos que es muy diferente de la concepción psicológica. La corriente lacaniana es una de las más críticas dentro de la "psicología crítica" precisamente porque en absoluto no es psicología (Parker, 2003).

* Este capítulo es una versión abreviada del artículo titulado "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", publicado en el año 2005 por la revista *Theory and Psychology*, núm. 15, pp. 163-182. Traducción del inglés por David Pavón-Cuéllar y Flor Gamboa Solís.

Leyendo a Lacan para una teoría del discurso

La estrategia adoptada en este trabajo es triple. En primer lugar, tomo en serio al psicoanálisis, y trato su pretensión de verdad como fundamentada en el discurso. Esto atiende a la íntima relación entre la manera en que Freud desarrolló los conceptos psicoanalíticos y la forma en que se representó el lenguaje en la "talking cure" (Forrester, 1980). En segundo lugar, al utilizar la reformulación lacaniana de las etapas de desarrollo y de las estructuras de personalidad en Freud, lo hago precisamente sólo en la medida en que estas etapas y estructuras también se fundamentan en operaciones de lenguaje y no en una psicología humana universalizada (Malone y Friedlander, 2000). En tercer lugar, concibo las formas de subjetividad psicoanalítica, transmitidas a través de la cultura occidental y culturalmente, pero profundamente por mucha gente, como construidas histórica y experimentalmente, pero también, en virtud de esta construcción, como efectivas materialmente en la forma en que las personas utilizan y son utilizadas por lenguaje (Parker, 1997b).

Los componentes de la lectura del discurso lacaniano

Dentro de los parámetros de mi decisión estratégica de centrarme en la base discursiva de la contribución de Lacan a la forma en que podríamos analizar el discurso, también debo precisar cómo abordaremos la teoría lacaniana, de tal manera que sea relevante para nuestro trabajo. Hay cuatro componentes de esta lectura.

El primer componente se refiere a los propios comentarios de Lacan sobre la naturaleza del discurso. Aquí el problema es que esta elaboración del funcionamiento discursivo es típica y necesariamente elíptica, de modo que leer a Lacan es también comprometerse en cierta medida en una tarea de interpretación y reformulación. Lacan hace uso de Saussure (1974), pero también de Jakobson (1975), y a menudo parece que estos autores brindan un apoyo *post hoc* a las ideas que Lacan ya estaba formulando, en lugar de proporcionar elementos conceptuales discretos que se pudieran especificar y luego aplicar como parte de un acercamiento lacaniano al discurso (*cf.*, Hollway, 1989). Una complicación más es que otros teóricos del significado y de la experiencia, dentro de la tradición fenomenológica —que va desde Hegel hasta Heidegger—, también influyen en el modo en que Lacan se aproxima al discurso (Macey, 1995). Esto significa que cada interpretación es también en cierta medida una deliberada reconstrucción de lo que podría cobrar sentido para nosotros en lo que dice.

El segundo componente —el corpus lacaniano de trabajo en literatura y en estudios culturales y teoría social— ya tiene un respaldo en las propias reflexiones de Lacan sobre la emergencia del psicoanálisis como una práctica en la cultura occidental: por ejemplo, en sus consideraciones en torno al "discurso del analista" (por ejemplo, Bracher, 1993; MacCannell, 1986). Aunque haya una abundante literatura académica que emplea la teoría lacaniana, los recursos que han sido particularmente utilizados son aquellos propuestos para desarrollar el psicoanálisis como tal, y no aquellos a través de los cuales se adoptan precipitadamente aspectos del psicoanálisis para "aplicarlos" (Feldstein, Fink, y Jaanus, 1995, 1996). Desde luego que no es fácil emplear ideas útiles sin abstraerlas de su contexto propio. Incluso las lecturas de Lacan de los textos literarios no son realmente "psicoanálisis lacaniano" como tal, pero en la medida en que abren un camino hacia lo que podríamos llamar "análisis lacaniano de discurso", plantean nuevas cuestiones de investigación con respecto a la manera en que debemos conceptualizar la relación entre el analista, el analizante y el lenguaje (Rabaté, 2001).

El tercer componente radica en las consideraciones de la práctica clínica lacaniana. Las propias sugerencias innovadoras de Lacan acerca de cómo funciona el discurso se basan en un intento de interpretar o no interpretar lo que un analizante —el paciente psicoanalítico— dice al analista, así como la forma en que el discurso del analizante y del analista está estructurado por la naturaleza peculiar del proceso psicoanalítico (Benvenuto y Kennedy, 1986). Psicoanalistas lacanianos han comentado estas sugerencias, y la literatura clínica es uno de los recursos clave para dar sentido a lo que decía Lacan (por ejemplo, Fink, 1995, 1999). Gran parte de la obra de Lacan sobre el discurso tan sólo es aplicable a la configuración analítica, a la orientación de la cura y a la conceptualización de la diferencia entre la psicoterapia y el psicoanálisis (Nasio, 1998). Habrá siempre una cierta distorsión de conceptos al traducir la obra de Lacan del ámbito de la práctica clínica, en la que el analizante interpreta las formaciones de su propio inconsciente, a la lectura de textos, en la que el "analista" de discurso interpreta lo que está pasando.

Hay todavía un cuarto componente de esta lectura de Lacan y de los lacanianos sobre el discurso, que es la cuestión de dónde la lectura puede mutar a una versión accesible para los psicólogos sociales, o por lo menos para aquellos ya orientados crítica y discursivamente (por ejemplo, Gough y McFadden, 2001; Hepburn, 2003). Para lograr esto, será necesario especificar cómo las diferentes nociones de discurso que Lacan elabora, pueden operar en relación con los tipos de textos que son generalmente estudiados por los analistas de discurso en psicología. Psicoanalistas y teóricos de la cultura, por ejemplo, no suelen estudiar transcripciones y, por lo tanto,

el enfoque lacaniano deberá ser modificado en cierto modo cuando sea aplicado a material de transcripción (*cf.*, Georgaca, 2001, 2003).

Lacan no ofrece ni una teoría del discurso ni una teoría delimitada coherente para el psicoanálisis. Menos aún ofrece un procedimiento seguro de análisis de discurso, aun cuando la práctica psicoanalítica dentro de un marco lacaniano implica necesariamente algo semejante, en la medida en que el analista se ocupa de los efectos de estructuración del significante en el discurso del analizante (por ejemplo, Nobus, 2000). La teoría que necesitamos está distribuida en los escritos y en las prácticas de Lacan y de sus seguidores, por lo que nuestra lectura será también una reescritura de comentarios dispersos sobre los elementos que nos pueden resultar útiles. Ahora podemos volvernos hacia este proceso de reescritura.

Elementos de una teoría lacaniana de discurso

Los siete elementos aquí descritos han sido extraídos de diversas fuentes, y no pretenden representar, ni una teoría del discurso completamente consolidada, ni mucho menos un "método" que podría ser aplicado a textos. En el psicoanálisis lacaniano, al igual que en muchos análisis de discurso, no se acepta la idea de que debe haber un método fijo o una red para la lectura de textos. Tampoco se aceptan como sustancias empíricas definidas aquellos componentes de la parafernalia con la que el psicoanálisis es caracterizado en los manuales de psicología. El enfoque de Lacan "no implica el reconocimiento de ninguna sustancia en la que se pretende operar, ni siquiera la sexualidad" (Lacan, 1964: 266). El "inconsciente", por ejemplo, es una cualidad del habla, "aquella parte del discurso concreto, en tanto que transindividual, que no está a disposición del sujeto en el restablecimiento de la continuidad de su discurso consciente" (Lacan, 1953: 50). La reconstrucción, a cada momento, de la conciencia y de lo que se ha vuelto estructuralmente indisponible para ella, hace que el análisis lacaniano sea bastante compatible con estudios de retórica, construcción social y discurso (Billig, 1999; Burr, 1995; Edwards, 1997).

Los elementos que se refieren a las cualidades formales del texto y al anclaje de la representación (primeros dos elementos) ofrecen fructíferos puntos de conexión con los estudios recién mencionados. Hay ciertas especificaciones de la manera en que la subjetividad ha de ser entendida en la obra de Lacan que deben replantearse para la investigación discursiva en psicología, y estas especificaciones de la agencia y la determinación (descritas aquí en el elemento tres) tienen consecuencias para la forma en que podemos concebir el saber en el discurso (cuarto elemento) y las posiciones adoptadas por el sujeto (elemento cinco). A medida que avancemos a través

de estos conceptos, llegaremos a una visión distintiva de lo real (sexto elemento) y del lugar de la interpretación (elemento siete).

Cualidades formales del texto

Una fórmula temprana influyente para la lectura de Lacan en inglés era "Freud + Saussure = Lacan" (por ejemplo, Bird, 1982). Si bien esto engañó a muchos lectores que redujeron a Lacan a una especie de lingüística estructural, la fórmula llama la atención sobre el modo en que el análisis lacaniano privilegia la forma sobre el contenido. La interpretación de un texto no pretende, ni descubrir el significado inconsciente que se oculta bajo la superficie, ni aun recuperar el contenido "significado", el "concepto" que Saussure (1974) supone ligado al "significante" (la imagen sonora). El objeto de estudio es más bien la organización de los significantes en el texto. Y las estructuras formales del texto son descompuestas al tratar el lenguaje, a la manera de Saussure (1974), como "un sistema de diferencias sin términos positivos" (p. 120).

El objetivo del psicoanálisis lacaniano es "obtener la diferencia absoluta" (Lacan, 1964: 276), y podemos leer la especificación por Lacan de este objetivo como una orden dirigida al analista de un texto escrito (así como una lección para los autores de textos hablados en el análisis). En esta lectura, el fin del psicoanálisis incluye llevar a los sujetos hasta el punto en que aparecen como perfectos saussureanos, pues reconocen que la lengua que los sostiene se compone sólo de diferencias sin términos positivos. Llegaremos a la función actual del analista de discurso cuando nos ocupemos de la interpretación. Por el momento, el motivo de la "diferencia absoluta" servirá para poner de relieve la tarea de búsqueda de patrones, de conexiones entre significantes, pero no conexiones que revelan un orden subyacente, sino conexiones que diferencian los significantes unos de otros y que los mantienen en tensión.

Esta focalización en las diferencias concuerda con uno de los principios fundamentales del análisis del discurso en psicología, en el que los analistas buscan la "variabilidad" en los textos, en lugar de adivinar un principio unitario más profundo que sintetizaría diversas afirmaciones (Potter y Wetherell, 1987). Para los lacanianos, esta variabilidad no se debe tan sólo a la actividad creativa de un sujeto que intenta comunicar con otro sujeto y que luego se encuentra con que el lenguaje se interpone en su camino. "Un significante es lo que representa a un sujeto" (Lacan, 1964: 198), pero este significante no es, ni algo que tenga un significado en los conceptos que se encuentran dentro de la cabeza del autor o del hablante, ni tampoco algo que pueda ser descubierto y tomado por otro sujeto como destinatario, porque al representar a un sujeto, el significante "no lo representa para otro sujeto, sino

para otro significante" (Lacan, 1964: 198). Por lo tanto, el analista debe identificar el valor de significación de un término o frase a través de una orientación con respecto a los siguientes términos de una secuencia, y no, como lo harían los analistas conversacionales, por la orientación con respecto a otros hablantes como sujetos (por ejemplo, Antaki, 1994).

El punto final de un análisis específico no será, pues, ni la obtención de palabras o frases que resumirían lo que se ha dicho, como si se tratara de "temas" que expresan el significado real del texto, ni la elaboración de repertorios o discursos que habrían sido responsables de producir lo que ocurrió en el curso del texto. Por el contrario, un análisis lacaniano pretende "suscitar elementos significantes irreductibles, sin sentido, compuestos por no-significados" (Lacan, 1964: 250), y aquí Lacan afirma que para cada sujeto hay un significante "irreductible, traumático, no-significado", con respecto al cual "como sujeto, está sujeto" (p. 251). Un análisis lacaniano de discurso, en suma, no emprenderá ningún tipo de reducción a las biografías de los personajes, sino que buscará los elementos significantes que no tienen sentido y especificará el papel que estos elementos sin sentido juegan en la organización y en la interrupción del flujo de un texto.

El desplazamiento deliberado, en la obra de Lacan, de la lectura de contenido al análisis de las cualidades formales de un texto —expresado por la focalización en las diferencias, la representación de los sujetos para los significantes y la búsqueda de significantes sin sentido—, es también explicitado en la figuración teórica del discurso a través de "matemas". Como veremos en las siguientes secciones, las relaciones entre los elementos significantes son capturadas por las disposiciones en matemas compuestos por símbolos algebraicos, en tanto que "significantes absolutos" (Lacan, 1966: 314).

El anclaje de la representación

El análisis de un fragmento de texto, ya sea hablado por un sujeto particular o ensamblado como escrito por uno o más sujetos, apunta a cómo el texto se estructura. Aunque el texto parezca fluir suavemente de un tema a otro, quizá en una serie de intercambios espontáneos entre interlocutores, un examen minucioso nos permite mostrar cómo se organiza y se mantiene en su lugar de tal modo que adquiere un carácter particular. Lacan nos alerta sobre las formas de identificar aquellos puntos de bloqueo en los que significantes sin sentido pueden estar operando, pero la especificación de estos puntos es lo más lejos que se puede llegar en cualquier análisis particular. El marco teórico lacaniano es útil para localizar los puntos fijos alrededor

de los cuales un texto puede girar, para situar un texto en patrones más amplios de discurso, y para examinar cómo se construye la lógica temporal de un texto.

El uso de la lingüística de Saussure por Lacan plantea una cuestión acerca de la manera en que los significados se fijan en el lenguaje de tal manera que los oradores tienen la impresión de estar dirigiendo su mensaje a una audiencia. Si el lenguaje es "radicalmente impotente para defenderse contra las fuerzas que de un momento a otro están cambiando la relación entre el significado y el significante" (Saussure, 1974: 75), entonces ¿cómo un sujeto se defiende a sí mismo contra esas fuerzas? Para Lacan, esta cuestión es aún más importante debido a que el proceso de "represión" avanza mediante la exclusión de significantes del circuito de la comunicación, y la creación de metáforas permite que los significantes excluidos se deslicen por debajo del circuito. Lacan (1966) afirma que ciertos "puntos de capitonado" —puntos de sutura que mantienen fijos los materiales de tapicería— mantienen en su lugar la estructura del sistema significante. Esta afirmación atrae nuestra atención hacia la manera en que algunos significantes o sustitutos metafóricos se repiten en un texto. La repetición señalaría entonces la presencia de los puntos de capitonado.

También hay ciertos significantes recurrentes que ejemplifican los patrones más amplios de la "represión" estructural. Aquí resulta útil recurrir a uno de los matemas de Lacan. Siguiendo la lingüística estructural, Lacan representa la relación entre un significante particular (representado como S1) y el resto del sistema significante (representado como S2) a través del matema S1→S2. Un significante sólo adquiere valor en virtud de su relación con otros significantes. El matema de Lacan también sirve para representar la forma en que los significantes se destacan, erigiéndose en una posición dominante sobre el resto del texto, de tal manera que efectivamente operan como *puntos de capitonado* en un sistema simbólico. Estos "significantes amos" funcionan como anclajes de la representación de un texto a través de tropos retóricos tales como la insistencia en que "así es como están las cosas", que no puede ser objeto de impugnación o disenso. Un sujeto hablante que adopta la posición de S1 hace una invocación de autoridad que se mantiene más por la repetición de la invocación que por argumentos razonados. Es así también como el punto en que se rompe la fachada de una argumentación razonada puede revelar ciertos significantes en su función como significantes amos.

Hay un giro importante que Lacan añade a nuestra comprensión del proceso de fijación de significado a través de la repetición de ciertos significantes o sustitutos metafóricos en su función como puntos de capitonado o significantes amos. Este giro suplementario es que el proceso de anclaje se produce de modo retroactivo. En la narración de una historia de vida, la aparición del trauma es algo que se constituye después del acontecimiento, como un "efecto de retroversión", en un

intento de dar sentido a lo que no puede ser comprendido por el sujeto (Lacan, 1966: 306). La constitución retroactiva de puntos de anclaje traumáticos, sin sentido e inexplicables de otra manera, convierte la narración cotidiana en algo que se determina “después del acontecimiento”, este “acontecimiento” pudiendo ser algo que ocurre en el nivel de una oración particular. Lacan sostiene que la puntuación de una oración determina retroactivamente lo que la oración habrá querido decir, y así, en una lectura lacaniana, la lógica temporal de la causa aparente y del efecto se ve invertida. Un análisis del discurso buscará entonces puntos de anclaje que sirven como “conclusión” de oraciones o de otros segmentos del texto, puntos de anclaje que sólo entonces, en el momento de concluir, plantean sus propios y originales puntos de partida.

Los puntos de capitonado y los significantes a los que operan a través de procesos retóricos de desviación y evitación que parecen muy próximos a recientes lecturas discursivas del psicoanálisis (Billig, 1999). Y una atención a los efectos retroactivos de los significantes, por esta misma vía, distancia todavía más al análisis del discurso de cualquier estudio “predictivo” del lenguaje. La lectura de un texto siempre será provisional, ya que el significado está determinado, no sólo por los últimos significantes que aparecen, sino también por significantes que pueden aparecer incluso más tarde (para volver a configurar lo que servirá como puntos clave que sirvan de anclaje de la representación). Estas operaciones del lenguaje tienen consecuencias para nuestra forma de ver la determinación del significado y de la acción.

Agencia y determinación

Hay una deuda explícita del análisis lacaniano con la obra de Claude Lévi-Strauss (1966). Esto es evidente, por ejemplo, en la afirmación de que “los significantes organizan las relaciones humanas de una manera creativa, proporcionándoles estructuras y dándoles forma” (Lacan, 1964: 20). Ahora bien, lo que es distintivamente psicoanalítico –y discursivo– en el uso del estructuralismo por Lacan, es el énfasis en el aspecto “creativo” de la significación, junto con la re-creación reflexiva del pasado y del presente, de tal manera que la simple predicción de la conducta se vuelve imposible. La descripción clásica psicoanalítica de la “sobredeterminación” de sentido (Freud, 1900) significa que una interpretación no excluye otras, y que una interpretación posible no debe tener como objetivo ni fijar ni limitar lo que puede ser dicho por el sujeto.

Lacan (1972-1973) describe la interconexión de los tres “registros” –el simbólico, el imaginario y el real– de tal manera que deja de lado una simple distinción entre lo que se encuentra “dentro” y lo que está “fuera” del discurso. Nos centraremos aquí brevemente en la relación entre lo simbólico y lo imaginario para ver cómo ambos figuran como cualidades del discurso. Mientras que lo simbólico se refiere claramente a la esfera del intercambio social mediado que describe Lévi-Strauss (1966), lo imaginario aparece como un concepto con dos caras. Por un lado, se vincula con el reino del narcisismo y de la rivalidad en las identificaciones con los demás, y en este sentido tiene un especial interés para la clínica psicoanalítica. Por otro lado, opera como una cierta forma de interacción en la que relaciones de similitud y de oposición se constituyen y se reproducen, y aquí es de utilidad para el análisis del discurso. El análisis de los aspectos “imaginarios” de la interacción recogerá este tipo específico de operación textual que mantiene posiciones antagónicas en relación con los demás.

El replanteamiento lacaniano de las categorías psicoanalíticas en formas de discurso tiene también profundas consecuencias para la forma en que conceptualizamos lo que es “inconsciente”. Para Lacan, el lenguaje es la condición del inconsciente. El inconsciente, que se constituye en el momento en que el sujeto empieza a hablar, se presenta como “el discurso del Otro” (Lacan, 1964: 131). El análisis de lo que es “inconsciente” para el sujeto en un trozo de texto es entonces un análisis de “brechas” y “agujeros” en una situación en la que lo dicho a cada momento presupone algo que no será dicho o que no puede ser dicho (cf., Billig, 1999). Esto es lo que hace que el análisis lacaniano de discurso sea radicalmente diferente de las formas de “análisis conversacional” que apuntan a re-describir cuidadosamente sólo aquello que está presente (por ejemplo, Antaki, 1994; Edwards, 1997). El inconsciente en el análisis lacaniano de discurso es lo que funciona como ausencia en el texto.

Un fructífero nuevo concepto que Lacan elabora en su obra es el del *objet petit a*, que también puede ser visto como una propiedad del discurso. Lacan habla “de este objeto cuya realidad es puramente topológica... produce un bulto, como el huevo de madera en la tela, esa tela que, en el análisis, uno está zurciendo, el objeto *a*” (Lacan, 1964: 257). Lo acentuado por esta descripción evocadora es el papel de algo indefinible y fascinante que se puede suponer, en el análisis, como una “causa” en torno a la cual gira el sujeto hablante. El objeto no es empíricamente real, sino que funciona como un dispositivo analítico fructífero para explorar la orientación de los sujetos hablantes, quienes se mueven en torno a él de una manera irreductible a la simple orientación de cada sujeto hacia otro sujeto empíricamente presente. En este sentido, el *objet petit a* puede operar como un equivalente de la gravedad en el campo del

discurso, y podemos utilizarlo para rastrear los patrones de discurso, y no para salir del discurso en una especificación de lo que realmente es (cf., Parker, 1998).

Hay supuestos cruciales en la obra de Lacan que hacen que su idea de la “determinación” sea al mismo tiempo una idea de “agencia”. Las dos ideas no están separadas y contrapuestas entre sí. En cambio, la sobre-determinación de sentido es al mismo tiempo una sobre-determinación del sujeto, y lo más “íntimo” del sujeto es lo que está fuera de él. Un neologismo lacaniano para esta exterioridad íntima del sujeto en el discurso es la “extimidad”, y lo simbólico, el inconsciente y el *objet petit a* no residen fuera del discurso y dentro del sujeto (Miller, 1986). Son éxtimos con respecto al sujeto, no se reducen a él, y ésta es una de las razones por las que son conceptos teóricos relevantes para el análisis del discurso.

El papel del saber

Para Lacan, lo que define a un sujeto humano es el acto de hablar junto con el efecto del sistema de lenguaje —lo simbólico, lo imaginario y lo real— en el hablante. El psicoanálisis se basa en los efectos del habla, y en el intento de desentrañar la forma en que el sujeto ha sido constituido por el lenguaje: “el discurso compromete a su autor al investir con una nueva realidad a la persona a quien se dirige” (Lacan, 1966: 85). La necesaria alteridad del lenguaje para el sujeto hace que todo “análisis” sea un análisis de discurso. Mientras hablamos con ciertos otros —a través de la línea de lo imaginario—, el sistema de lenguaje también opera por encima y más allá de nosotros, y es en este ámbito, el de lo simbólico, en el que hablamos en relación con el gran *Otro*: “El *Otro*, en este marco, no es una entidad, sino la función de validar el discurso del sujeto y garantizarle una posición subjetiva” (Georgaca y Gordo López, 1995: 166). Esto tiene consecuencias, tanto en relación con el saber que uno es capaz de arrogarse cuando habla, como en relación con el saber que uno atribuye al *Otro* al enfrentarse con el campo del lenguaje; es algo a lo que nos enfrentamos con cada expresión, incluso cuando estamos hablando acerca de la psicología (Malone, 2000).

Una manera de hacer uso de esta concepción de la relación del sujeto con el discurso, entendida como relación con el saber, es trazar los puntos en un texto donde se presume cierto saber. La “suposición” de saber por los hablantes o por los personajes en una pieza de texto, indicará, por ejemplo, el sitio en el que se presume que se encuentran la autoridad y el poder. La contraparte de un enunciado pronunciado por el hablante para el *Otro* como una función necesaria de cualquier enunciación, una audiencia sin la cual no es posible que haya comunicación humana, es el sentido de ser enunciada por el *Otro*. Ésta es la función que Althusser (1971) utiliza para

identificar el trabajo de la ideología en la intimación o “interpelación” del sujeto puesto en una posición determinada. Para Lacan, ésta es la función del *Otro* en todo discurso, que puede resumirse en la pregunta (generalmente implícita): “¿Qué quiere el *Otro* de mí?” (Lacan, 1966: 316).

La elaboración lacaniana (Lacan, 1955-1956) de categorías psicoanalíticas de la psicopatología como estructuras clínicas bien especificadas —la histeria, la neurosis obsesiva, la psicosis y la perversión— integra cada una de estas estructuras en una relación con el lenguaje (Miller, 1996; Soler, 1996). Esto no quiere decir que los analistas de discurso deban emplear estas estructuras para el diagnóstico de los autores o personajes en los textos escritos, sino que significa que formas de habla pueden analizarse de tal forma que se revele algo de la estructura del discurso que está operando y de la posición del sujeto en su interior (por ejemplo, Quackelbeen, 1997). Cada estructura clínica presupone una cierta relación con el saber y con lo que el *Otro* quiere del sujeto: la neurosis obsesiva muestra el rechazo estereotípicamente masculino de la dependencia; la histeria presenta una acusación dirigida contra el *Otro*; la psicosis paranoica da la impresión de que hay un “*Otro del Otro*” manipulando las cosas; y la perversión pone en evidencia un intento de hacerse uno mismo el instrumento del goce del *Otro* (Fink, 1999).

En el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1969-1970) presenta una descripción particular de discursos discretos. Cada uno de los cuatro discursos descritos consiste en una relación entre quien habla, como “agente”, y el “otro” al que se dirige. El agente se basa en una forma de “verdad”, y en cada discurso hay un cierto tipo de “producto” de la relación entre el agente y el otro. Por ejemplo, “el discurso de la histérica”, como un cierto tipo de “vínculo social”, consiste en un hablante como agente al que le falta algo —representado aquí como un sujeto que está “barrado” (\$) —quejándose y desafiando a otro posicionado como amo (un significante-amo). La “verdad” de este agente es algo que lo “causa” de una manera que ni puede ser captada ni puede tampoco dejarse ir (el *objet petit a*). El “producto” de esta actividad de queja y desafío es el saber (S2). Describiremos más adelante los otros tres discursos en el seminario de Lacan —el discurso del amo, el universitario y el del analista.

La concepción lacaniana, con la relación del sujeto con los demás y con el *Otro* como una “función” que valida el discurso del sujeto, corre el riesgo de caer en una categorización de “estructuras clínicas” individuales. Cualquier análisis de la manera en que el discurso “interpela” al sujeto corre también este mismo riesgo, ya que puede suponer saber algo sobre la forma en que el sujeto será interpelado, que puede ser la misma o diferente que la forma en que el analista lee el texto. La delimitación de estas formas como estrategias retóricas y vínculos sociales, en una forma de análisis

crítico de discurso, requeriría también un análisis de las suposiciones “políticas” sobre la naturaleza del mundo invocado por cada uno. Este análisis requeriría entonces un análisis reflexivo de la posición del analista, algo en lo que los lacanianos insisten, con el argumento de que “no hay más resistencia al análisis que la del analista” (Lacan, 1966: 235).

Posiciones en el lenguaje

Para los lacanianos, no es posible producir o recibir el lenguaje sin ser posicionados por éste, pero las posiciones no son simplemente determinadas por imágenes de la persona o funciones establecidas en discursos discretos (*cf.*, Parker, 1992). Los “discursos” no definen completamente las posiciones del sujeto, sino que es la actividad propia del habla en sí misma la que posiciona al sujeto en relación con otro. Esta actividad, es crucial para el psicoanálisis, y la distinción lacaniana entre una palabra “vacía”, de fórmulas convencionales repetidas, y una palabra “llena”, que aparece cuando un sujeto dice la verdad en el análisis, fue un punto clave de partida para el “retorno a Freud” de Lacan (1953).

Lo dicho no se refiere, según Lacan, a un ámbito exterior a las cadenas existentes de significación, sino que lleva siempre al sujeto hablante a “residir” en el interior de esas cadenas. Ésta es la razón por la que Lacan (1966) sostiene que “no hay metalenguaje que pueda ser hablado” (p. 311), que no hay ningún punto externo desde el que sea posible hablar que no esté necesariamente implicado en cierta posición. Esto no es en absoluto para justificar un rechazo simplista de la idea de que hay una dimensión extra-lingüística del habla. Aunque el argumento esté específicamente dirigido a los psicoanalistas, como advertencia para que no imaginen que pueden conocer lo que realmente quiere decir un analizante recurriendo a información acerca de él para llenar los vacíos de su palabra, lo cierto es que todo esto puede tener implicaciones que van más allá de la práctica clínica. Otra forma en que Lacan (1966) expone el mismo punto es el argumento de que “no hay Otro del Otro” (p. 311). Este argumento llama nuevamente la atención sobre la forma en que el lenguaje se manifiesta como *Otro* del sujeto que habla (aunque no porque haya algo detrás de él que esté controlando aquello que lo determina).

El habla divide al sujeto entre las diversas cosas que dice de sí mismo, cuando se dirige al otro, y la actividad del habla como tal, una actividad que abre un mundo de verdad. Lacan (1964) se refiere a esto como “la división entre el enunciado y la enunciación” (p. 139). Esta descripción teórica del sujeto dividido en el proceso del habla puede ser útilmente reformulada mediante una distinción analítica entre el conjunto

de caracteres y posiciones que constituyen un texto como si fuera “un sistema abstracto de signos”, que es el tipo de texto estudiado generalmente por los analistas del discurso, y el proceso por el que los enunciados son “producidos en situaciones concretas” (Georgaca y Gordo López, 1995: 164).

Para Lacan (1966), una de las características del lenguaje humano es que hace posible “una comunicación en la que el emisor recibe su propio mensaje de vuelta, desde el receptor, en una forma invertida” (p. 85). Lacan (1964) sostiene que la tarea del analista es tomar el mensaje emitido por el sujeto, y enviarlo de vuelta “en su verdadero significado, es decir, en una forma invertida” (p. 140). Dado que esta tarea es estructurada por la naturaleza del lenguaje, y no por la intervención del analista desde fuera de él, hay algunas consecuencias interesantes para el análisis de discurso. Lo que esta idea nos lleva a buscar en un texto es el modo en que formas de habla incitan una respuesta, y el modo también en que una respuesta puede enviar el mensaje de vuelta al sujeto hablante, como *en reversa*, lo que revela una verdad que se oculta en el mensaje original.

Un análisis lacaniano de discurso conlleva, pues, una cierta “posición ética”, en la cual, por ejemplo, no se habla desde un “metalenguaje”, sino que se posiciona uno reflexivamente con respecto al texto. La fundamentación del análisis en una relación con el *Otro* significa que cualquier comunicación es vista como una comunicación dirigida a una audiencia, como un recurso para el reconocimiento (Lacan, 1959-1960). Esto es lo que hace que todo acto de habla sea un acto anudado en el discurso, con efectos performativos en los demás y en el mismo hablante. La traducción de los conceptos lacanianos del dominio clínico, en el que el analizante puede interpretar y decir la verdad, a un dominio discursivo-analítico, en el que el “analista” da rienda suelta a la interpretación de un texto, plantea nuevos problemas éticos y preguntas acerca de la práctica académica que requieren más trabajo (Parker, 2005).

Puntos muertos de perspectiva

La aproximación lacaniana al discurso tiene consecuencias para los “criterios” de investigación. Se opone a la búsqueda de una comprensión más rica, más completa del texto, algo propuesto por los defensores de la “triangulación” investigativa (por ejemplo, Banister y colaboradores, 1994). El análisis lacaniano de discurso requiere una perspectiva diferente en la lectura de textos, una perspectiva centrada en los puntos muertos de perspectiva (Parker, 2005a).

Para los lacanianos, el “acuerdo” entre analista y analizante sobre una interpretación indicaría la operación de “la línea de lo imaginario”. Señalaría no sólo un

fracaso analítico para mantener “la línea de lo simbólico”, sino también un fracaso ético al no permitir que aparezca la verdad distintiva irreductible del sujeto. El deseo del analista de “obtener la diferencia absoluta” (Lacan, 1964: 276) conducirá necesariamente a una representación del análisis que se estructura más por el desacuerdo que por el acuerdo. En lugar de una visión común sobre lo que está pasando en un texto, se necesitará una especificación de lo que está en juego en el desacuerdo. En el psicoanálisis lacaniano, el relato del análisis por el analizante se ve como parte de un proyecto de investigación para “validar” el trabajo y rendir testimonio (Dunand, 1995). Esto habrá de tener implicaciones sobre la manera en que podemos integrar en un análisis de discurso las consideraciones de quienes están sujetos a él.

Una de las apuestas de esta posición teórica, una destacada por Lacan, se refiere a la constitución de la diferencia sexual. La aserción de que “no hay relación sexual” (Lacan, 1972-1973: 12) está diseñada para llamar la atención sobre las diferentes posiciones discursivas que ocupan hombres y mujeres. Podemos concebir estas posiciones como culturalmente constituidas y al mismo tiempo tomar en serio las diferencias entre ellas (MacCannell, 1986). Los géneros discursivos masculino y femenino serán entonces considerados como estructuralmente incompatibles en virtud de la organización del discurso. La tarea de analizar las diferencias estructurales es claramente una tarea importante para el análisis de discurso como parte de la investigación crítica y feminista (Frosh, 1994; Wilkinson y Kitzinger, 1995). Además, dentro de la tradición lacaniana, decir que no hay relación sexual es “precisamente un intento de delimitar lo real” (Nasio, 1998: 112). En esta perspectiva, el punto de contradicción entre diferentes tipos de discurso sería un punto muerto que funcionaría como “lo real”.

Una visión lacaniana del “antagonismo” que hace que la comunicación humana sea posible e imposible también contribuye una aproximación distintiva a “lo real”, y esto tiene consecuencias para la política, así como para el trabajo académico (Lacclau y Mouffe, 1985). Una concepción tardía que Lacan (1972-1973) propone de lo real es la de un tercer registro que se anuda con lo imaginario y lo simbólico. Lo real no es un ámbito que se encuentre “fuera” del discurso y que pueda ser identificado y descrito, sino algo que opera en puntos de ruptura de la representación, en puntos de *shock* o de trauma que luego rápidamente se recubren para poder hablar sobre ellos. Estos puntos en el texto, que indican algo indescriptible o “irrepresentable”, pueden interpretarse como puntos de encuentro con lo real, y esto es lo más que podemos acercarnos, al hablar, de algo “fuera del discurso” (Frosh, 2002: 133).

Como lo dice un escrito lacaniano en el campo de la teoría política, “el campo de la representación discursiva, un campo que se extiende desde lo lingüístico hasta lo social en general, es constitutivo de todos nuestros intentos destinados a lograr una perfecta identidad con nosotros mismos” (Stavrakakis, 1999: 52). La conclusión que

hay que extraer aquí es que la comprensión del discurso como algo constituido por puntos muertos de perspectiva nos exige mostrar los desacuerdos en lugar de intentar ocultarlos. En el ámbito de la argumentación política y de los supuestos “criterios” que determinan cómo debe ser la lectura “correcta” de un texto, debemos adoptar un marco discursivo como “visión de la política y del trabajo académico como una actividad más parcial, incompleta, contingente y corregible” (Wetherell, 1999: 405). Una forma lacaniana de hacer esto sería la atención a los puntos muertos de perspectiva, y el espacio que esto abriría para la aplicación de “criterios” en la investigación cualitativa en psicología sería más constructivamente permisivo que prohibitivo (Parker, 2004).

Interpretación de material textual

El análisis lacaniano evita la interpretación que busca revelar “significados” sumergidos bajo los “significantes”, y esto significa también que no es una forma de “hermenéutica” (Lacan, 1964: 8). La interpretación de un texto no explorará ni su “horizonte de sentido” ni mucho menos el mundo interior de unos hablantes vistos como responsables de producir el texto. La posición reflexiva del analista del discurso es aquí un problema, porque acercarnos hermenéuticamente a un texto como a algo que podemos “entender” por su correspondencia con nuestro propio marco (o incluso porque lo reconocemos como un espejo que se opone a lo familiar para nosotros), esto, para los lacanianos, traicionaría nuestro posicionamiento en “la línea de lo imaginario” (imaginar que interpretamos desde fuera del texto). La tarea del analista es trabajar en “la línea de lo simbólico” (en el dominio del texto), y abrir el texto al interrumpirlo y desorganizarlo, de tal manera que se aclaran sus funciones, incluyendo sus funciones para nosotros.

Lacan era consciente de que el analista podía caer en la tentación de imponer una interpretación sobre el analizante, y alertó sobre el peligro de que la interpretación de la transferencia funcionara como una forma de “sugestión”, y de que el análisis fuera llevado a una conclusión exitosa mediante la identificación entre el yo del analizante y el del analista (Lacan, 1964). Este tipo de interpretación impuesta sería vista más tarde como un ejemplo de “discurso del amo” (v. g. Lacan, 1969-1970). Hay aquí lecciones que podemos extraer contra el forzamiento de la interpretación en el análisis de discurso. En el discurso del amo, el analista asume la posición del significante amo en relación con otros significantes, y esta relación (S1→S2) sirve para ocultar la falibilidad del analista, representado como sujeto barrado (\$) en este matema.

Una advertencia más de Lacan, que también sirve como un precepto reflexivo para los analistas de discurso, es que la posición del analista como una especie de

amo puede estar enmascarada en el nombre del saber. Una forma de análisis de discurso que pretendiera “educar” a los lectores, en lugar de iluminar el texto y plantear preguntas en torno él, estaría operando, en términos lacanianos, dentro del “discurso de la universidad”. En este discurso, el analista se posiciona como si trabajara en el lugar del saber (S2), ocultando su dependencia con respecto a ciertos significantes amos. El analista aquí lleva el saber a una función de agente que escapa de algo inexplicable (como el *objet petit a*), produciendo sujetos que terminan sin saber nada, que terminan siendo “sujetos barrados” (\$) (Parker, 2001). En este sentido, la descripción que Lacan (1969-1970) ofrece del “discurso del analista”, como uno de los cuatro discursos, es pertinente para el trabajo de análisis laciano de discurso (Verhaeghe, 1995). La descripción de Lacan es relevante para entender el papel que juega el saber (S2) como fundamento teórico para nuestra lectura de textos y la forma en que los significantes amos (S1) emergen como productos de la lectura.

Hay otra consecuencia reflexiva de tomar en serio la versión lacianiana del psicoanálisis, a saber, la idea de que el análisis produce siempre su objeto en un contexto particular: el nombre del inconsciente “no es simplemente atribuir un nombre, nombrar es un acto que no sólo crea una instancia a partir de un elemento, sino que le da consistencia y genera una estructura” (Nasio, 1998: 48). Este argumento coincide con la idea lacianiana de que Freud “inventó” el inconsciente, lo que significa que al realizar cualquier tipo de análisis psicoanalítico de discurso, estamos reproduciendo y transformando lo que nombramos en lugar de “descubrir” cosas. Esto hace a Lacan un recurso más potente e innovador para el análisis de discurso en la psicología teórica.

Análisis y teoría lacianiana del discurso

La presente exposición del acercamiento lacianiano al discurso está diseñada para ser más sugestiva que normativa. Ha habido ya demasiados intentos en la psicología para enlazar el análisis de discurso a un conjunto de pasos o principios metodológicos (v. g. Parker, 1992). Las caracterizaciones más abiertas y flexibles del discurso han sido las que lo han definido como una “habilidad para la negociación de la vida social” (Jaworski y Coupland, 1999: 38). La imposición de una red de categorías de análisis provenientes de la deconstrucción o del análisis conversacional, si es que tal cosa resulta verdaderamente posible, sólo ha sido útil cuando ha servido para plantear nuevas interrogantes y para poner de relieve ciertos procesos. Y las opciones políticas que han sido adoptadas por las diferentes tendencias en el análisis de discurso –para restringir nuestra atención a lo que se dice o para situar las lecturas en su contexto histórico– no son realmente conflictos de índole sólo “técnica”. Si hay

elementos de técnica derivables de la presente exposición, tendrán que ser explicados y justificados, en cada ocasión, para cada pieza de análisis (Frosh, 2002).

He argumentado que debemos tener cuidado con una simple apropiación de Lacan por los psicólogos (Malone y Friedlander, 2000). Esto cerraría lo que puede entenderse en y por el trabajo de Lacan. Peor aún, podría confinarlo a los contornos de la psicología existente, con su interés en métodos claramente definidos y reproducibles. Por esta razón, las advertencias sobre los peligros de ciertas estrategias para leer a Lacan –el recurso a la teoría psicoanalítica como tal, la presentación de una psicología alternativa, y la extracción de técnicas lingüísticas– es tan importante como el énfasis en los diferentes componentes que necesitan ser tomados en serio: los escritos propios de Lacan, el trabajo clínico en la tradición lacianiana, el análisis cultural vinculado a la tradición clínica lacianiana, y el interés por la especificidad de cada caso cuando el análisis se lleva a cabo (Rowan, 2001). Hay una paradoja en esta traducción de las ideas de la práctica clínica lacianiana al ámbito de la lectura crítica de textos, una pequeña precaución que cualquier buen deconstructivista reconocerá como el punto en que el trabajo teórico aquí realizado puede retirarse para dejar ver todo el asunto: cuando los analistas de discurso usan la obra de Lacan para interpretar un texto escrito, son más analizantes que analistas, pero son analizantes ante cadenas de significantes en textos que no son suyos.

Hay aquí otra lección más del psicoanálisis clínico. Los lacianianos, al igual que otros psicoanalistas, se refieren a “casos”, pero saben que en realidad no hay “casos” en absoluto. El análisis se lleva a cabo “caso por caso”, y el discurso del analista se basa en una explicación teórica de los parámetros para interpretar lo que ocurre, una explicación que siempre debe estar dispuesta a mutar ante cada nuevo caso. Es por esto que la buena descripción de un “caso” es también la elaboración de una teoría. Lo mismo se aplica a las aproximaciones lacianianas al discurso. Cada lectura de Lacan y de la escritura lacianiana acerca del discurso deberá ser una reescritura cuando se encuentre con cada nuevo texto.

Referencias

- Althusser, L. (1971), *Lenin and philosophy, and other essays*. Londres, New Left Books.
Antaki, C. (1994), *Explaining and arguing: The social organization of accounts*, Londres, Sage.
Banister, P., E. Burman, I. Parker, M. Taylor y C. Tindall (1994), *Qualitative methods in psychology: A research guide*. Buckingham, Open University Press.
Benvenuto, B., y R. Kennedy (1996), *The works of Jacques Lacan: An introduction*, Londres, Free Association Books.

- Billig, M. (1999), *Freudian repression: Conversation creating the unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bird, J. (1982), "Jacques Lacan -the French Freud?", *Radical Philosophy*, 30, pp. 7-14.
- Bracher, M. (1993), *Lacan, discourse and social change: A psychoanalytic cultural criticism*, Londres, Cornell University Press.
- Burkitt, I. (1991), *Social selves: Theories of the social formation of personality*, Londres, Sage.
- Burr, V. (1995), *An introduction to social constructionism*, Londres, Routledge.
- Dunand, A. (1995), "The end of analysis (II)" en R. Feldstein, B. Fink, y M. Jaanus (eds.), *Reading seminar XI*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 251-256.
- Edwards, D. (1997), *Discourse and cognition*, Londres, Sage.
- Feldstein, R., B. Fink y M. Jaanus (1995), *Reading seminar XI*, Nueva York, State University of New York Press.
- Feldstein, R., B. Fink y M. Jaanus (1996), *Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud*, Nueva York, State University of New York Press.
- Fink, B. (1995), *The Lacanian subject: Between language and jouissance*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- _____ (1999), *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Forrester, J. (1980), *Language and the origins of psychoanalysis*, Londres, Macmillan.
- Freud, S. (1900), *The interpretation of dreams*, Oxford, University Press, 1999.
- Frosh, S. (1994), *Sexual difference: Masculinity and psychoanalysis*, Londres, Routledge.
- _____ (2002), *After words: The personal in gender, culture and psychotherapy*, Londres, Palgrave.
- Georgaca, E. (2001), "Voices of the self in psychotherapy: A qualitative analysis", *British Journal of Medical Psychology*, 74, pp. 223-236.
- _____ (2003), "Exploring signs and voices in the therapeutic space", *Theory & Psychology*, 13, pp. 541-560.
- Georgaca, E., y A. J. Gordo-López (1995), "Subjectivity and 'psychotic' discourses: Work in progress", *THERIP Review*, 1, pp. 163-183.
- Gough, B., y M. McFadden (2001), *Critical social psychology: An introduction*, Londres, Palgrave.
- Hepburn, A. (2003), *Critical social psychology: An introduction*, Londres, Sage.
- Hollway, W. (1989), *Subjectivity and method in psychology: Gender, meaning and science*, Londres, Sage.
- Jakobson, R. (1975), "Two aspects of language" en R. Jakobson y M. Halle (eds.), *Fundamentals of language*, La Haya, Mouton, pp. 67-96.
- Jaworski, A. y N. Coupland (eds) (1999), *The discourse reader*, Londres, Routledge.

- Lacan, J. (1953), "The function and field of speech and language in psychoanalysis", *Écrits: A selection*, Nueva York, Norton, 2002.
- _____ (1955-1956), *The psychoses: The seminar of Jacques Lacan, book III*, Londres, Routledge, 1993.
- _____ (1959-1960), *The ethics of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan book VII*, Londres, Routledge, 1992.
- _____ (1964), *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979.
- _____ (1966), *Écrits: A selection* (A Sheridan, Trans.), Londres, Tavistock, 1977.
- _____ (1969-1970), *The other side of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan, book XVII*, Inédito.
- _____ (1972-1973), *On feminine sexuality, the limits of love and knowledge: Encore, the seminar of Jacques Lacan, book XX*, Nueva York, Norton, 1998.
- Laclau, E. y C. Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Londres, Verso.
- Lévi-Strauss, C. (1966), *The savage mind*, Londres, Weidenfeld.
- MacCannell, J. F. (1986), *Figuring Lacan: Criticism and the cultural unconscious*, Beckenham, Kent, Croom Helm.
- Macey, D. (1995), "On the subject of Lacan", en A. Elliott y S. Frosh (eds.), *Psychoanalysis in contexts: Paths between theory and modern culture*, Londres, Routledge, pp. 72-86.
- Malone, K. R. (2000), "Subjectivity and the address to the Other: A Lacanian view of some impasses in theory and psychology", *Theory & Psychology*, 10, pp. 79-86.
- Malone, K.R. y S. R. Friedlander (eds.) (2000), *The subject of Lacan: A Lacanian reader for psychologists*, Nueva York, State University of New York Press.
- Miller, J.-A. (1986), *Extimité* en M. Bracher, M.W. Alcorn, Jr., R. J. Corthell, y F. Massardier-Kenney (eds.), *Lacanian theory of discourse: Subject, structure and society*, Nueva York, New York University Press, pp. 74-87.
- _____ (1996), "An introduction to Lacan's clinical perspectives" en R. Feldstein, B. Fink y M. Jaanus (eds.), *Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 241-247.
- Nasio, J.-D. (1998), *Five lessons on the psychoanalytic theory of Jacques Lacan*, Nueva York, State University of New York Press.
- Nobus, D. (2000), *Jacques Lacan and the Freudian practice of psychoanalysis*, Londres, Routledge.
- Parker, I. (1992), *Discourse dynamics: Critical analysis for social and individual psychology*, Londres, Routledge.
- _____ (1997a), "Discourse analysis and psycho-analysis", *British Journal of Social Psychology*, 36, pp. 479-495.

- _____ (1997b), *Psychoanalytic culture: Psychoanalytic discourse in western society*, Londres, Sage.
- _____ (ed.) (1998), *Social constructionism, discourse and realism*, Londres, Sage.
- _____ (2001), "Lacan, psychology and the discourse of the university", *Psychoanalytic Studies*, 3(1), pp. 67-77.
- _____ (2003), "Jacques Lacan, barred psychologist", *Theory & Psychology*, 13, pp. 95-115.
- _____ (2004), "Criteria for qualitative research in psychology". *Qualitative Research in Psychology*, 1, pp. 95-106.
- _____ (2005a), *Qualitative psychology: Introducing radical research*, Buckingham, Open University Press.
- _____ (2005b), "Lacanian ethics in psychology: Seven paradigms" en A. Gülerce, A. Hofmeister, J. Kaye, G. Saunders y I. Staeuble (eds.), *Theoretical Psychology*, Toronto, Captus Press.
- Potter, J. y M. Wetherell (1987), *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*, Londres, Sage.
- Quackelbeen, J. (1997), "The psychoanalytic discourse theory of Jacques Lacan: Introduction and application", *Studies in Psychoanalytic Theory*, 3, pp. 21-43.
- Rabaté, J.-M. (2001), *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the subject of literature*, Londres, Palgrave.
- Rowan, A. (2001), "Logic and the clinical case: A Lacanian commentary on 'poor girl'", *European Journal of Psychotherapy, Counselling and Health*, 4(2), pp. 189-194.
- Saussure, F. de. (1974), *Course in general linguistics*, Londres, Fontana.
- Soler, C. (1996), "Hysteria and obsession" en R. Feldstein, B. Fink y M. Jaanus (eds.), *Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 248-282.
- Stavrakakis, Y. (1999), *Lacan and the political*, Londres, Routledge.
- Verhaeghe, P. (1995), "From impossibility to inability: Lacan's theory on the four discourses", *The Letter*, 3, pp. 76-99.
- Wetherell, M. (1999), "Beyond binaries", *Theory & Psychology*, 9, pp. 399-406.
- Wilkinson, S. y C. Kitzinger (eds.) (1995), *Feminism and discourse*, Londres, Sage.

4

Estudios psicosociales: análisis lacaniano de discurso negociando un texto de entrevista*

Ian Parker

Introducción

El término "psicosocial" abarca una amplia gama de estudios de investigación y se utiliza para indicar un cambio de énfasis hacia cuestiones de subjetividad. En estos debates, el psicoanálisis ha sido un actor clave, y los investigadores han adoptado posiciones en un espectro que va desde el entusiasmo por lo que el psicoanálisis pueda revelar, hasta la sospecha de que se esté pasando por alto el papel del psicoanálisis como forma ideológica, y de que el más amplio "giro afectivo" en las ciencias humanas esté siendo secuestrado por una perspectiva metodológica limitada.

En este caso vamos a explorar una entrevista "lista para usar" (Parker, 2005a). Se trata de una "entrevista", pero proveniente de un contexto determinado. Una de las ventajas de la selección de este texto es que nosotros, quienes lo analizamos, no hemos estado en la posición de los entrevistadores, y así podemos evitar la tendencia de algunos defensores de la investigación psicosocial que nos dicen lo que el texto significa en realidad porque los investigadores saben algo más allá de lo que el lector puede ver en la página o "sienten" algo al respecto (por ejemplo, Hollway y Jefferson,

* Este capítulo es una versión abreviada del artículo titulado "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", publicado en el año 2010 por la revista *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15, 2, pp. 156-172. Traducción del inglés por David Pavón-Cuéllar y Flor Gamboa Solís.

2005). El uso de referencias lacanianas no está diseñado para privilegiar la aproximación laciana sobre otros enfoques psicoanalíticos, pero vamos a ver, en el curso del análisis, cómo ciertos conceptos teóricos de la tradición laciana son incompatibles con una lectura “psicosocial” (Hook, 2008).

Nos encontraremos con algunas de las dimensiones que hacen que el trabajo psicosocial sea tan interesante y potencialmente progresista en el plano político. Aquí será posible, por ejemplo, apreciar la intersección entre las categorías de género y de racialización de una manera que reforma, en lugar de reproducir, el conocimiento psicológico sobre la naturaleza de la identidad situada en las relaciones de poder (Stopford, 2004). Por otro lado, habrá una intersección con la cultura popular, un establecimiento de conexiones y una iluminación de material a partir de la teoría, así como la adaptación del marco teórico a un dominio particular, y no simplemente la transposición de un contexto, el de la clínica, a otro, el de una entrevista o representación cultural (Frosh y colaboradores, 2003).

Los aspectos que empleo aquí se extraen de una variedad de fuentes, y no pretendo que proporcionen una teoría de discurso totalmente constituida, ni mucho menos que se reduzcan a un “método” que se podría aplicar a diversos textos. Lo que me interesa es más bien lo que ciertos conceptos lacanianos pueden aportar a una lectura “psicosocial”. Al igual que en muchos otros análisis de discurso, la idea de que debe haber un método fijo para la lectura de textos es un anatema para el psicoanálisis laciano. El psicoanálisis laciano tampoco admite como sustancia empírica definida ninguno de los componentes de la parafernalia por la que se caracterizan las presentaciones del psicoanálisis en los manuales de psicología (Malone y Friedlander, 1999). Lacan señala que este enfoque “no implica el reconocimiento de ninguna sustancia en la que se pretenda operar, ni siquiera la sexualidad” (Lacan, 1964b: 266). El “inconsciente”, por ejemplo, es una cualidad del habla, y a cada momento asistimos a la reconstrucción de la conciencia y de lo que se vuelve estructuralmente indisponible para ella. Esto hace que el análisis laciano sea compatible con estudios de retórica, construcción social y discurso (por ejemplo, Billig, 1999; Frosh y colaboradores, 2003).

Las ideas que abordaremos en los siete apartados de este capítulo fueron teóricamente elaboradas con mayor detalle en otro lugar (Parker, 2005b). El presente capítulo se refiere principalmente a la forma en que la teoría puede ser convertida en algo útil para la práctica de análisis de discurso en la investigación psicosocial, por lo que gira en torno a la forma en que el análisis laciano de discurso puede ser empleado ante un texto. La transcripción de una conversación no es lo mismo que el texto que aparece en el psicoanálisis –el producido por el analizante en un tipo específico de relación con el analista–, que es el tipo de texto del que Lacan se ocupa. Cada tipo

de texto exige un trabajo teórico particular que nos ayude a darle sentido. Nosotros no intentamos exhumar aquello que se encuentra por debajo de la superficie, sino mostrar cómo la superficie del texto –como una especie de “cinta de Moebio”– constituye en sí misma ciertos objetos, sujetos y relaciones entre ellos, y cómo los recubre al mismo tiempo (Frosh y Baraitser, 2008: 349). En otras palabras, diferentes formas de representación y mecanismos de defensa producen los mismos objetos de los que se protegen con tanto esfuerzo.

La entrevista

La entrevista se encuentra en una película. Por lo tanto, como con el marco contextual de cualquier entrevista de investigación, el lector tiene que saber algo sobre las condiciones en que se llevó a cabo. Estas condiciones son las del escenario de la película *El Negociador* (Gray, 1998): “Al darse cuenta de que está siendo engañado por sus colegas, un policía, negociador de rehenes, toma rehenes por su propia cuenta, y es asediado por policías corruptos que lo quieren muerto” (Halliwell, 2004: 617). Danny Roman (interpretado por Samuel L. Jackson), policía negro y negociador de rehenes de Chicago, llama a un policía blanco al que no conoce, Chris Sabian (interpretado por Kevin Spacey), negociador de rehenes en otro distrito, para que negocie la liberación de los rehenes de Danny y para que ayude a encontrar al verdadero asesino. Chris llega, y en la primera conversación por teléfono con Danny, tiene como objetivo establecer una relación para marcar cierta posición desde la cual poder negociar. Esta primera conversación se produce aproximadamente a la mitad de la película y después de la toma de rehenes. Danny le pregunta a Chris lo que hace en su tiempo libre.

Chris: Leo muchos libros. Veo muchas películas antiguas en la TV. ¿Tienes satélite? Ponen esas viejas películas de vaqueros.

Danny: ¿Películas de vaqueros? Prefiero las comedias. Aunque me gustó Shane.

Chris: Shane. Ésa es buena. Pero me imaginé que te gustaría una en donde el héroe siguiera vivo al final. Algo como Río Bravo o Río Rojo.

Danny: Pienso que hablas de la mala película. Shane vive. Al final se va en su caballo y ese chico[...] Brandon[...]

Chris: Brandon de Wilde[...]

Danny: De Wilde grita su nombre: “¡Shane, vuelve! ¡Shane!”

Chris: Bueno, Danny, siento decírtelo, pero Shane muere.

Danny: Nunca ves muerto a Shane. Eso es lo que supones.

Chris: Es un error común. En la última toma, se desploma del caballo. No mira atrás porque no puede hacerlo. Shane está muerto.

Danny: Le dispararon. No significa que esté muerto.

Chris: Bueno, supongo que piensas que Butch y Sundance viven también. Aunque no los veas muertos, están completamente rodeados.

Danny: ¿Entonces ahora eres una especie de aficionado a la historia?

Chris: Sí, generalmente leo historia y biografías.

Uno de los cuadros de esta conversación se destaca más adelante en la película, cuando Danny le dice a Chris que había pedido que lo trajeran a él, a Chris, porque Danny no podía confiar en nadie en el interior del cuerpo de policía de Chicago. Chris vuelve a trabajar este comentario más tarde cuando aclara que Danny no sabe lo que él, Chris, puede ser capaz de hacer. Chris se refiere a sí mismo como a un "extraño". El motivo del "extraño en la ciudad" vuelve a aparecer en el desenlace de la película. Chris toma a Danny a punta de pistola, y engaña a Frost, el oficial blanco de alto rango que había matado al colega de Danny. Chris debe transmitir a Danny que debe hacerse el muerto cuando le dispare.

Chris: ¿Te gustan las películas de vaqueros, Frost?

Frost: ¿Pero de qué demonios hablas?

Chris: A mí me gustan las películas de vaqueros. Soy insaciable. Veo todo el tiempo. Mis favoritas siempre han sido aquellas en las que el héroe muere al final. ¿Te acuerdas de Shane, Danny?

Danny: ¿Qué?

Chris: Creo que tienes razón. Shane murió al final.

[Chris le dispara a Danny]

Este segundo fragmento, en el que el policía corrupto Frost se aproxima a Danny y a Chris, es una especie de equivalente de una entrevista de investigación de seguimiento. En lugar de simplemente sondear algo más de la información en la que el investigador está interesado, se nos proporciona un nuevo material que reconfigura retroactivamente la manera en que interpretamos la primera parte del texto.

Abordemos este primer extracto a través de la óptica del análisis psicosocial kleiniano. Lo primero que debemos destacar es la forma en que Danny asume la posición del entrevistador al preguntarle a Chris lo que hace en su tiempo libre. Este movimiento le permite a Danny afirmar su similitud con Chris —ambos son negociadores—, así como quizá una cierta competencia con él. Por lo tanto, existe un tipo de relación que tal vez se basa en la rivalidad inconsciente, y esta clase

de "identificación" sería una señal, para el analista, de que tal vez el entrevistado estaba preocupado por su propia posición, y quizás también por otras cosas.

El segundo aspecto que debemos destacar es el tema de Shane, introducido por Danny, y la discusión en torno a la muerte o la sobrevivencia del personaje. Un análisis psicosocial kleiniano observaría que el motivo de Shane incorpora una relación en la entrevista que podría ser la señal de algo relativo a la forma en que el entrevistado está experimentando la relación con el entrevistador. Esto hace intervenir la noción psicoanalítica de "transferencia", pero sería demasiado exagerado, a partir de un pasaje tan breve, especular sobre otros elementos del pasado de Danny que podrían estar influyendo en la interacción con Chris.

El tercer aspecto que sería de interés para un analista kleiniano podría ser la manera en que Chris confirma su autoridad como entrevistador hacia el final del extracto, recordándole a Danny que está interesado en "historias y biografías", la esencia misma de las entrevistas de investigación psicosocial. Esto serviría para poner en su lugar a Danny, posicionado como el que responde a las preguntas, y tal vez podríamos ver aquí señales de una "identificación proyectiva" en la que el entrevistador responde a la comunicación inconsciente, en este caso la ansiedad y la rivalidad, por parte de su entrevistado.

Ahora pongamos a trabajar algunos elementos teóricos lacanianos. Voy a ir y venir entre el texto y la teoría, pues hay algunos puntos más específicos que deseo abordar en cada elemento en la medida que avancemos. Voy a marcar cada uno de estos veintiún puntos específicos con números romanos en minúsculas y entre paréntesis.

Cualidades formales del texto (i-iii)

Lo que aquí nos interesa no es un conjunto de significados que podríamos extraer del texto, sino la forma en que el texto está estructurado. Ésta es la razón por la que la estructura formal del texto es tan importante. Podemos hacer algunas conjeturas sobre el contenido de la película, por ejemplo, si nos percatamos de las alusiones a la película de vaqueros. Chris Sabian, se nos dice, es un "extraño en la ciudad", y el motivo de la película está explícitamente marcado en estos extractos, así que lo que obtenemos de esto es una atención a la estructura formal de las películas de vaqueros como género cinematográfico.

Al igual que un analizante que llega al final del análisis, Danny Roman debe entender que los significantes obtienen todo su valor por su relación estructural con otros términos, y no por una conexión con un significado o con un referente fuera del

lenguaje. Para ser exactos, el lenguaje (i) es “un sistema de diferencias sin *términos positivos*” (Saussure, 1907-1911: 120). Danny —al igual que nosotros como lectores— alcanza la comprensión de lo que Lacan (1964b) llama la “diferencia absoluta” (p. 279) cuando se da cuenta de que el significante “muerto” también puede funcionar como si significara “vivo”. Y luego puede incluso funcionar como la resolución “vas a vivir”, ya que opera como un mensaje de que “debes fingir la muerte” cuando Chris dispara y Danny debe hacer como si muriera, tal como lo habría hecho Shane, según Chris, en la película sobre la que se habló en la primera entrevista.

Se podría decir que “muerto” es aquí (ii) “un significante que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1964b, p. 198). Una manera de poner a trabajar este concepto es explorar cómo Danny puede ser aquí “el sujeto”. Danny se hará el muerto, y será el muerto en el escenario compartido con Frost, y el significante para el que estará representado será Frost, que ocupará el lugar de la figura del verdaderamente malvado, el verdadero asesino. “Muerto” es entonces el significante que representa al sujeto que es Danny para otro significante que es “Frost”. Otra forma de trabajar con este concepto sería decir que un significante que representa a Danny es el de “Shane”. Danny produce ya este significante de “Shane”, durante la entrevista, cuando le dice a Chris que ésta es una de las películas de vaqueros que le gusta, y así entonces el significante para el que Shane está vivo es el nombre del niño que está llamando a Shane, “Brandon de Wilde”. Danny empieza a hablar de este significante, pero lo que dice es completado por Chris. El significante “Brandon de Wilde” es el de quien va a llamar “Shane, regresa Shane”, y por lo tanto aquí tenemos otra fórmula, en la que “Shane” es el significante que representa al sujeto que es Danny para otro significante que es “Brandon de Wilde”.

Hay entonces una curiosa sobredeterminación de los significantes que representan al sujeto para otros significantes. Esta sobredeterminación posibilita que Danny actúe como un sujeto más que como un mero elemento de lenguaje (Lacan, 1959-1960). La relación significativa entre el niño y Shane, en la que Danny se posiciona a sí mismo, sirve para subvertir la relación significativa que Chris expresa en el encuentro con Frost. Uno puede ver un espacio de movimiento en el irónico acto enunciativo: “Shane murió al final”. Danny es capaz de situarse como un sujeto que permanecerá vivo en esta relación que significa “muerto” para “Frost”. El significante “muerto” se reduce a una “falta-de-significado” y (iii) se convierte en un *significante sin sentido*, no con el fin de abolir al sujeto, sino para darle vida (Lacan, 1964b: 250). El significante ha sido repetido por Danny y por Chris, y ha recibido valores tan diferentes, que ha terminado por vaciarse de con-

tenido. Puede entonces representar a Danny precisamente porque no tiene una significación determinada.

El anclaje de la representación (iv-vi)

El género de la película de vaqueros nos introduce en la cuestión de los puntos fijos en torno a los cuales podría estar girando el texto. La importancia de este anclaje de la representación ha sido ya observado, por supuesto, en otras tradiciones en la teoría social (por ejemplo, Moscovici, 1976). Ahora observaremos aspectos concretos de este anclaje y la forma en que produce una peculiar lógica lacaniana temporal en el texto.

En este caso, tenemos los significantes relativos a la muerte, en torno a los cuales gira la conversación entre Chris y Danny. En cuanto a la rúbrica de “películas de vaqueros” —el término que nombra el conjunto como perteneciente a un determinado género—, nos permite (iv) conceptualizar la manera en que el motivo de la muerte opera como uno de sus puntos de capitonado (Lacan, 1966). Este significante, con sus avatares en las descripciones de Shane como habiendo muerto y como estando muerto, es aquello por lo que el texto se mantiene en su lugar.

El funcionamiento como punto de capitonado no debe ser empíricamente visible como tal, sino que se trata de algo que nosotros, como analistas del texto, construimos a partir de sus diferentes manifestaciones, incluso quizá como el reverso de la muerte, como “el héroe vive”. Hay aquí un punto conceptual importante que tiene que ver con la forma en que la teoría lacaniana funciona cuando se busca el “Nombre-del-Padre” como un punto de capitonado en el habla de un analizante. Hay que tomar en serio el argumento de Lacan (1969-1970) de que el contenido “latente” no es descubierto a partir del contenido “manifiesto”, sino que es construido por el analista. Podemos decir, pues, que la muerte como punto de capitonado aparece por primera vez cuando Chris y Danny la evocan como algo que el héroe será capaz de evitar: “el héroe vive”, dice Chris; “Shane vive”, dice Danny. Este punto de capitonado mantiene la cohesión de un pequeño orden simbólico, y centra nuestra atención en qué tipo de orden simbólico es para Chris y Danny. Estos dos personajes se encuentran entonces dentro de un orden simbólico en el que no entra Frost, quien se mantiene afuera, y esto habrá de ser crucial para la comunicación que se lleva a cabo. Cuando Chris le pregunta a Frost: “¿Te gustan las películas de vaqueros?”, Frost no tiene un punto de anclaje, no hay una “muerte” como punto de capitonado para dar sentido a lo que está ocurriendo, y es por eso que pregunta: “¿Pero de qué demonios hablas?”.

Como Frost es el asesino, podemos suponer que sabe qué es la muerte, pero esto no es un punto de capitonado que pueda anclarle aquí, ya sea en relación con los demás que están hablándole, o bien, al parecer, con la realidad, puesto que el personaje se ve aquí reducido a un significante. Se puede observar cómo (v) hay ciertos términos que proporcionan posiciones de dominio a los sujetos hablantes. En este caso, tanto Danny como Chris son “negociadores”, y la posición del “negociador”, por lo tanto, funciona como una especie de “posición principal” en torno a la cual se distribuirán otras posiciones más dependientes. Ser un “negociador” no consiste en ser un interlocutor igual al otro en el diálogo. El “negociador” es un *significante-amo* (Lacan, 1969-1970). La batalla de reconocimiento entre Danny y Chris es también una batalla para ocupar la posición de este significante-amo. ¿Quién será el negociador?

De una manera crucial para los lacanianos, la forma en que funcionan los significantes se aclara “después de los hechos”. Tan sólo sabemos lo que significa el diálogo entre Danny y Chris tardíamente en la película, en el momento correspondiente al segundo fragmento de texto, cuando tenemos que rectificar el sentido que dimos al primer fragmento, así como los resultantes supuestos sobre la relación entre Danny y Chris. En este sentido (vi), hay una *determinación retroactiva del significado*, un efecto retroactivo que Lacan (1969-1970) elabora en su consideración del *tiempo lógico*. Podemos apreciar el funcionamiento de esta determinación retroactiva de significado cuando vemos el tema del diálogo reelaborado y transformado. Primero se trata de vaqueros, y luego es un intercambio sobre “la historia”. Ya en el primer fragmento, la puntuación produce un efecto significante diferente para toda la interlocución. Esta puntuación, tras la sarcástica caracterización que Danny hace de Chris como un “aficionado a la historia” en respuesta a su referencia a la muerte de Butch y Sundance, aparece cuando Chris dice que “generalmente lee historia y biografías”. Resulta entonces que el diálogo fue sobre “historia y biografías”, y el sujeto que asumió la posición de “negociador”, Chris, estaba recogiendo información sobre el otro sujeto, Danny. La determinación retroactiva del significado es importante para todos nuestros esfuerzos encaminados a captar el significado de un texto, así como también un concepto lacaniano. De nuevo hay que mantener en el marco de la investigación el reconocimiento de que tenemos aquí un texto “listo para usar” en el que la “puntuación”, que replantea retroactivamente lo ocurrido, es una construcción del analista. Éste es el caso, por supuesto, en cada texto, incluyendo las entrevistas llevadas a cabo por el investigador, ya que siempre hay una decisión acerca de cuándo empieza y termina la entrevista, y cómo se seleccionan y utilizan sus fragmentos.

Agencia y la determinación (vii-ix)

Conviene destacar una vez más que lo que se está trazando aquí no es un mecanismo que borre la impugnación creativa de sentido y la reelaboración de la significación. Somos capaces de atender a cómo el trabajo creativo es posibilitado en el momento mismo en que es organizado por las relaciones significantes. Esto requiere una perspectiva teórica en la que se pueda evitar la trampa de la idea simplista de sentido común por la que suponemos que aquello que somos, como individuos sensibles y pensantes, es independiente de nuestra relación con los demás o del medio por el que estamos conectados con ellos.

Una forma de negociar la compleja relación entre el sujeto y el lenguaje es apreciar la diferencia entre los diferentes “registros” a los que se refiere Lacan (1972-1973). Por un lado, Chris y Danny son capaces de “negociar” entre sí, reconociéndose uno al otro como negociadores. Por otro lado, las relaciones entre uno y otro son estructuralmente asimétricas. Esto se indica de las más diversas formas, y si prestamos atención a los diferentes registros de lenguaje que posicionan a los personajes de maneras diferentes, dispondremos de algunos recursos fructíferos para considerar la intersección de las distintas formas de subjetividad en la investigación psicosocial. La diferencia (vii) entre el registro de la comunicación y el de las relaciones estructurales es caracterizada, en la teoría lacaniana, como una diferencia entre lo imaginario y lo simbólico. Centrarse en lo simbólico a expensas de lo imaginario sería un error (Jefferson, 2008, p. 363), pues la relación imaginaria, la comunicación entre los dos personajes como “negociadores”, es tan importante como la diferencia entre Danny, posicionado al margen de la ley, y Chris, como el “extraño” en la ciudad.

Una relación significativa que nunca se explicita en la película es que Danny es de color negro, mientras que Chris es de color blanco (al igual que el verdadero asesino, Frost). Aspectos simbólicos de esta índole, ausencias que estructuran el discurso entre Chris y Danny, son precisamente lo que podríamos entender como *el inconsciente del texto*, lo que Lacan (1964b) define (viii) como “el discurso del Otro” (p. 131). El inconsciente no es un lugar con un determinado contenido que se encontraría en las cabezas de los participantes y que la investigación psicoanalítica debería intentar desenterrar. El inconsciente es más bien ese aspecto del discurso en el que el material que es “reprimido” tiene que ser excluido, y excluido como un proceso de exclusión repetible y reiterado (Lacan, 1964a). Que Danny no diga a Chris que es un oficial negro que puede ser más fácilmente enmarcado, y que haya pedido a Chris para negociar a pesar de que sea de color blanco, son cosas que debemos tomar en

serio. Lo que falta, lo que parece encubierto, es inconsciente para el texto, pero interviene para estructurarlo (Butler, 1997; Billig, 1999).

Hay otro concepto más preciso que podemos utilizar para notar el movimiento del texto. En el primer extracto, por ejemplo, el objeto en el que Danny está centrado se encuentra en la periferia. Este objeto es "el asesino", que nunca es nombrado, y que opera como el objeto causa del diálogo precisamente porque no se le nombra. Para Chris, en el primer extracto, este objeto, "el asesino", podría ser encarnado por el propio Danny. En efecto, Danny podría ser "el asesino". Sin embargo, nombrarlo de esa manera interrumpiría la comunicación entre Chris y Danny, una comunicación necesariamente imaginaria que está ocurriendo en el pequeño fragmento de lo simbólico que están creando. Este (ix) pequeño objeto que ambos están buscando, y que impulsa el intercambio entre ellos, funciona aquí, en términos lacanianos, como *objet petit a* (Lacan, 1964b: 257).

El papel del saber (x-xii)

La pregunta que suele guiar a los personajes no es tanto *quién es el asesino*, sino *quién sabe quién es el asesino*. En vista de ello, no es sorprendente que el intercambio entre Danny y Chris sea sobre el saber y sobre quién sabe qué.

Debemos seguir la pista del hecho de que Danny haya elegido a Chris. Esto significa que ya existe, desde un principio, una cierta relación con Chris y el saber que pueda tener o sea capaz de obtener. La elección también le atribuye a Chris una cierta cualidad intrínseca de experto. Danny sabe que Chris es un "negociador" como él —esto se encuentra en la línea de lo imaginario—, pero que también puede llegar a saber algo sobre quién es el verdadero asesino, precisamente porque todavía no sabe demasiado sobre la fuerza de la policía de Chicago. En términos lacanianos (x), Chris es capaz de producir un tipo diferente de saber sobre lo que está ocurriendo porque no es todavía engañado por su impresión de saber lo que está ocurriendo, tal como el analista que no se ha dejado arrastrar hasta la convicción de que la existencia del analizante sería transparente por corresponder a un tipo suficientemente bien descrito en la bibliografía de casos. La pregunta que anima a estos personajes es la misma pregunta que atormentaría a cada sujeto según Lacan (1966): *¿qué es lo que el Otro quiere de mí?* Podríamos preguntarnos aquí si es significativo que la palabra "Sabian", el apellido de Chris, tenga una connotación de saber. Ésta es una película de los Estados Unidos de América, en la que un recurso cultural disponible —en la línea de lo simbólico— es la palabra "saber" en español.

La relación con el saber puede elaborarse de formas diferentes para sujetos diferentes, pero si empleamos una caracterización psicoanalítica de tipos diferentes de sujetos, debemos evitar el pensamiento de que ya sabemos cómo son estos individuos. Hay aquí, para el investigador analítico, una tarea teórica compleja, en la que se puede elaborar una caracterización del sujeto, pero de tal manera que sólo se guíe el análisis, en lugar de fijar al sujeto como un objeto de conocimiento. Volvamos brevemente a cada uno de los personajes de la película. Danny quiere saber, desafía a los que tienen posiciones de poder, y cuestiona la autoridad. Chris, en cambio, se controla mejor, y es capaz de lidiar con Danny. Una manera de elaborar esta diferencia en la teoría lacaniana es (xi) mediante la distinción entre diferentes estructuras clínicas (Lacan, 1955-1956). En este caso, podríamos caracterizar a Danny como histérico, y a Chris como neurótico obsesivo. Los histéricos acusan al otro, y dramatizan sus conflictos, de tal manera que implican a un público en su inquietud. En cambio, los neuróticos obsesivos intentan simultáneamente dominarse a sí mismos y dominar a los demás, aferrándose a rompecabezas que deben resolver por su cuenta. Esta caracterización simple y reduccionista refleja y reitera una caracterización ideológica de la feminidad y de la masculinidad, con las mujeres que históricamente culpan a los demás, y los hombres que obsesivamente ordenan el mundo y a los otros en el mundo. Ésta es una caracterización que debemos admitir provisionalmente, como un paso rápido, antes de alejarnos de los motivos ideológicos atendibles en nuestro análisis. Podemos concebir estas estructuras, a partir de la última fase de la obra de Lacan, como diferentes conjuntos de posiciones discursivas (Lacan, 1969-1970). Uno puede ver aquí la forma en que la estrategia del histérico es acusar al otro, que es como Danny se posiciona —como histérico y como otro—, mientras que la estrategia del neurótico obsesivo es rechazar la dependencia con respecto al otro.

Podemos representarnos a Danny como si hablara desde el interior de un cierto discurso, lo que nos permite pasar de la histeria como estructura clínica a (xii) la consideración lacaniana sobre el discurso de la histérica. Danny desafía a Chris: *¿entonces ahora eres una especie de aficionado a la historia?*, posicionándose así como el histérico ante el amo Chris. En este discurso de la histérica, el sujeto barrado, barrado del saber, es impulsado por el objeto *a* como causa de su deseo, y va contra el amo como significante-amo para producir el saber como un conjunto de significantes. Aquí hay consecuencias, por supuesto, en la manera en que Danny y Chris son posicionados, uno con respecto a otro, por la relación entre la posición histérica, estereotípicamente femenina, y la posición obsesiva, estereotípicamente masculina. Volveremos a esta cuestión y a la intersección entre las posiciones discursivas que emergen a partir de nuestra caracterización de Danny posicionado como femenino y Chris posicionado como masculino.

Posiciones en el lenguaje (xiii-xv)

Por el momento, detengámonos en la noción de las “posiciones” en el lenguaje, una noción que ha sido productiva en el trabajo que antecede el giro “psicosocial” (Hollway, 1989), así como en investigaciones discursivas recientes acerca de la naturaleza del sujeto con relación al lenguaje (Wetherell, 2005). Intentaremos apreciar también la manera en que el habla pretende a veces escapar a estas posiciones, pero siempre está incluida como una posición.

En términos lacanianos, la imposibilidad de tener una visión divina de las cosas y de las palabras, desde un punto de vista que no estaría incluido en el discurso, puede expresarse con la fórmula (xiii) de que *no hay metalenguaje que pueda ser hablado* (Lacan, 1966). En los extractos de la entrevista, por ejemplo, Chris Sabian es un “extraño”, *alguien de fuera*, pero esto no significa en absoluto que esté *fuera* de lo que ocurre en la película. Precisamente como *alguien de fuera*, se encuentra *dentro*, en un cierto tipo de posición.

Danny, por el contrario, se posiciona como el objeto de sospecha, tal vez incluso como el objeto causa de todo el drama, como el asesino, y como objeto causa de estos eventos, se posiciona en cierto modo “fuera”, tan íntimamente involucrado como excluido. Al mismo tiempo, hay momentos en que Danny dice algo sobre la verdad de su rechazo a este posicionamiento. El habla produce una división en el sujeto, una separación entre: por un lado, las cosas que dice y lo que se dice acerca de él, a través de “enunciados” que operan psicológicamente como declaraciones de hecho acerca de quién es y qué es; y, por otro lado, el habla como tal, que abre la dimensión de la verdad. Hay entonces (xiv) una diferencia entre el *sujeto del enunciado* y el *sujeto de la enunciación* (Lacan, 1964b: 139). Danny, como el sujeto de los enunciados que ya están circulando a su alrededor, como el objeto de sospecha, todavía es capaz de cortar estos enunciados por la forma en que habla. En la forma en que habla, aparece como el sujeto de la enunciación. Un punto en el que aparece esta diferencia es cuando enuncia “Shane vive”, lo que empíricamente puede ser una mentira, pero en el proceso de hablar, es *verdadero* para él, es una verdad de Danny. Para él como Shane, Shane vive.

Podemos explorar la dimensión de la verdad de una manera diferente. Danny envía a Chris un mensaje que puede leerse como “soy culpable”, es decir, “aquí estoy como un secuestrador que traiciona lo que es un negociador que libera a los rehenes”. Sin embargo, hay una diferencia entre este mensaje y la respuesta, que podría leerse como la réplica de Chris: “eres inocente”. Chris devuelve una respuesta que es la verdad del mensaje de Danny. Esto corresponde (xv) a lo que Lacan (1966)

describe como el *mensaje invertido*. Es como la paradoja del mentiroso de Creta que dice: “estoy mintiendo”, y que para Lacan (1964b) es un mensaje que exige, como respuesta, el mensaje invertido: “estás diciendo la verdad”. Hay aquí un posicionamiento ético en el que involucramos a los sujetos de nuestra investigación, y que supone que nunca se habla desde el interior de un “metalenguaje”, sino siempre desde una posición, pues esta clase de investigación implica siempre un posicionamiento en relación con el discurso. Toda comunicación supone que hay un público, un otro al que el sujeto habla, y nuestro análisis abre una dimensión en la que aparece la verdad, no una verdad empírica, sino una verdad ligada con un acto de emancipación del sujeto (Lacan, 1959-1960).

Puntos muertos de perspectiva (xvi-xvii)

El texto analizado y la película en la que se encuentra juegan con una paradoja de la naturaleza de la comunicación. En realidad, no hay ninguna “negociación”, y Danny no encuentra ningún punto común de significado con Chris.

No hay ningún *acuerdo* (xvi), pero esto es una fortaleza en el análisis, y no una debilidad, pues dirige nuestra atención hacia los puntos muertos que estructuran el texto. La ilusión de acuerdo entre los interlocutores habría sido una señal de que se estaban comunicando a través de la línea de lo imaginario. La connivencia entre Chris y Danny también habría sido la señal de que Chris había sido simplemente inducido a una sola versión de la realidad. La película necesitaba el punto muerto, el desacuerdo entre Chris y Danny, para que pudiera entablarse un diálogo entre ellos. La cuestión de si Shane vivió o murió no es una cuestión empírica que pueda resolverse de una u otra manera. La discrepancia en torno a esta cuestión es lo que estructura la relación entre los dos personajes.

Una manera de integrar el desacuerdo en las estructuras simbólicas —las dimensiones de la representación que determinan cómo cada personaje será escuchado por el otro y por los analistas de la película— es atender a los puntos muertos de perspectiva a través de (xvii) la óptica de la *diferencia sexual* (Lacan, 1972-1973). En el primer extracto, hay dos hombres que hablan, y en el segundo extracto, hay tres hombres. No hay ninguna mujer que aparezca o que sea evocada, pero esto no quiere decir que la diferencia sexual no intervenga en este discurso. El género es relevante aun cuando no está explícitamente marcado. Hay categorías que no están sexualmente marcadas, pero en las que opera claramente la diferencia de género. Aquí, por ejemplo, vemos cómo la diferencia de género se ha desplazado a la diferencia de raza. Y este desplazamiento está sobredeterminado y reforzado por la feminización de Danny, quien

habla en el discurso de la histérica, desafiando a Chris. Esta “diferencia sexual” es tratada como una “no-relación” que define un campo de posiciones en las que sujetos de cualquier sexo se enfrentan entre sí como “hombres” y “mujeres”. Lo que Lacan nos permite hacer aquí es evitar la adscripción reduccionista del “género” a las diferencias reales del sexo biológico, reconocer que las categorías de “hombre” y “mujer” están organizadas entre sí como significantes, y ver cómo esta oposición binaria generalizada y perniciosa organiza otros ejes de poder y sometimiento, como los de raza y clase. Esto nos aporta una herramienta conceptual para dar sentido a la forma en que el proceso contemporáneo ideológico de la “feminización”, que también se aplica a ciertos hombres, puede coincidir con una cierta “racialización”, de tal manera que los hombres negros pueden ser a veces “feminizados” y otras veces convertidos en objetos “hiper-masculinizados” (Burman, 2005, 2008b). El argumento de Lacan también llama la atención sobre el peligro de tratar de explicar este proceso en función de lo que uno puede observar o sentir, dando lugar así a un conocimiento que se produce en la línea de lo imaginario, en la que ciertas oposiciones binarias simplemente se confirman y se reproducen. Por el contrario, la atención que brindamos a la “diferencia sexual”, organizada simbólicamente como un punto muerto de perspectiva, nos hace vincular esta diferencia con otras formas simbólicas. Esto requiere una elaboración teórica que nos permita apreciar cómo nuestros mismos “sentimientos” son parte del proceso que estamos analizando.

Hay otra dimensión imposible que interviene en el discurso. Podríamos tratar el tiroteo como (xviii) la irrupción de *lo real*. Aquí hay un tercer registro que se entrelaza con lo imaginario y con lo simbólico, pero que no puede captarse directamente. Hace irrupción ante nosotros y sólo puede ser articulado a través de los otros dos registros (Lacan, 1972-1973: 2). Pero lo real también está presente en aquellos límites que no pueden ser articulados por los sujetos hablantes y que simultáneamente hacen que su diálogo sea posible. Los personajes del primer extracto, por ejemplo, se encuentran en una situación de rehenes, y hablan de la película *Shane*, pero también están en una película, *El Negociador*. Hay ciertas propiedades insasibles de la interacción, en este contexto, que a veces se entrometen en la interacción. Este punto se conecta con la aserción de Lacan (1966) de que no hay metalenguaje desde el que podamos ver lo que realmente está pasando, lo que implica lecciones importantes con relación a la “reflexividad” en la investigación cualitativa. La reflexividad no es simplemente, ni la suma total de las implicaciones personales de un investigador en la materia que estudia, ni tampoco la trayectoria que le ha llevado a cierta investigación. Cuando nos representamos así la reflexividad, la estamos psicologizando. Por el contrario, la reflexividad se produce cuando uno sitúa el punto de vista del investigador en relación con cierto

material en virtud de las posiciones políticas, teóricas e institucionales desde las que lo estudia (Parker, 2005a).

Interpretación del material textual (xix-xxi)

Cuando leemos textos como los que extrajimos de la película, caemos a menudo en la ilusión de que entendemos lo que está ocurriendo, y los recursos culturales que hacen que cualquier tipo de lectura sea posible –desde lo simbólico– pueden también atraernos hacia la idea de que sabemos lo que cada personaje quiere decir. Por ejemplo, cuando Chris se refiere a *Río Bravo*, podemos encontrar algún sentido en el hecho de que esta película, protagonizada por John Wayne y Dean Martin, presenta la historia de “un vaquero errante y un comisario borracho que defienden una ciudad contra los delincuentes” (Halliwell, 2004: 740). Lo que esto demuestra es que estamos haciendo interpretaciones de interpretaciones, pero no que podamos entender perfectamente lo que significa la primera capa de interpretaciones. Las mismas interpretaciones están estructuradas en patrones discursivos. Ya hemos mencionado el discurso de la histérica, y ahora nos referiremos brevemente a los otros tres discursos descritos por Lacan (1969-1970).

En (xix) el discurso del amo, el agente habla desde la posición del significante-amo, como un amo que es en realidad un sujeto barrado que no comprende lo que pretende comprender. Aquí vemos, ante aquello por lo que el saber es desafiado, la respuesta segura que Chris expresa cuando dice que lee “historias y biografías”. El amo, Chris, pone a trabajar el saber –como conjunto de significantes–, haciendo que Danny hable con el fin de producir algo más del objeto *a*, algo más sobre el asesino.

En (xx) el discurso de la universidad, el agente habla desde la posición del saber. Esto lo apreciamos cuando Chris le dice a Danny que la suposición de que Shane vive es “un error muy común”, o cuando llena el discurso de Danny con “Brandon de Wilde”. Este agente habla desde dentro del saber, y trata al otro como objeto *a*, hablando como si hubiera puntos fijos de fundamentación en la verdad que operarían como significantes-amos, y dirigiéndose al auditor como a alguien que no sabe de lo que se habla, con lo que se produce un sujeto barrado.

Algo muy diferente ocurre cuando el agente habla de tal manera que histeriza al otro, como Chris lo hace cuando se dirige a Frost con la enigmática pregunta: “¿Te gustan las películas de vaqueros?”. Aquí se habla desde la posición del objeto enigmático, el objeto *a*, y todo lo que Frost, como sujeto barrado, puede responder, es: “¿Pero de qué demonios hablas?”. Aquí el agente que habla como un objeto *a* está sustentado en el saber –Chris sabe quién es el asesino– y produce algo que va a

resumir lo que Frost es. Se produce un significante-amo, "asesino". Éste (xxi) es el discurso del analista.

Conclusiones

Nos hemos propuesto aquí realizar un análisis que sea "psicosocial", pero sin "psicologizar las ciencias sociales y humanas" (Burman, 2008a: 374). Se ha prestado atención a la intersección entre género y "raza", que es una de las características positivas por las que se define la investigación psicosocial (por ejemplo, Stopford, 2004). El capítulo se ha centrado en un inusual texto de "entrevista" en el que hay un contexto distintivo y la exigencia de una posición específica para el investigador. El texto fue elegido para ilustrar el valor de la teoría psicoanalítica lacaniana en la investigación psicosocial, elegido precisamente porque plantea crudamente ciertas preguntas sobre la naturaleza de un texto de investigación.

Cualquier entrevista es inusual, y la tarea del investigador consiste en atender a la forma en que la construcción del material da lugar a ciertos significados. Éste es el caso, ya sea cuando el texto representa un encuentro entre personajes de ficción, lo que elabora un tipo particular de "afecto" en la narración, o bien cuando el texto es una entrevista real llevada a cabo por el investigador, en cuyo caso puede presentarse la tentación generalizada de imaginar que el investigador puede tener acceso directo a los afectos al sentirlos o pensar en ellos.

El objetivo del capítulo ha sido mostrar cómo los recursos teóricos para la investigación pueden ayudarnos a utilizar el psicoanálisis de tal manera que nos permita analizar el texto en lugar de colonizarlo con el discurso psicoanalítico. De esta manera, el campo de los estudios psicosociales puede cumplir con la promesa de ofrecer concepciones del lenguaje y de la subjetividad que se basen en una aproximación radical al poder y a la ideología, poder e ideología que tienen como socios dudosos a nuestras "psique" y "sociedad" contemporáneas.

Referencias

- Billig, M. (1999), *Freudian Repression: Conversation Creating the Unconscious*, Cambridge, University Press.
- Burman, E. (2005), "Engendering culture in psychology", *Theory and Psychology*, 15, pp. 527-548.
- Burman, E. (2008a), *Developments: Child, Image, Nation*, Londres, Routledge.

- Burman, E. (2008b), "Resisting the deradicalization of psychosocial analyses", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 374-378.
- Butler, J. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Londres, Routledge.
- Frosh, S. y L. Baraitser (2008), "Psychoanalysis and psychosocial studies", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 346-365.
- Frosh, S., A. Phoenix y R. Pattman (2003), "Taking a stand: Using psychoanalysis to explore the positioning of subjects in discourse", *British Journal of Social Psychology*, 42, pp. 39-53.
- Gray, F. G. (dir.) (1998), *The Negotiator*, Hollywood, Warner Brothers.
- Halliwel, L. (2004), *Halliwel's Film, Video and TV Guide*. Londres, Harper Collins.
- Hollway, W. (1989), *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, Meaning and Science*, Londres, Sage.
- Hollway, W. y T. Jefferson (2005), "Panic and perjury: A psychosocial exploration of agency", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 147-163.
- Hook, D. (2008), "Articulating psychoanalysis and psychosocial studies: Limitations and possibilities", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 397-405.
- Jefferson, T. (2008), "What is the 'psychosocial'? A response to Frosh and Baraitser", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 366-373.
- Lacan, J. (1955-1956), *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan, Book III*, Londres, Routledge, 1993.
- Lacan, J. (1964a), "Position of the unconscious" en R. Feldstein, B. Fink y M. Jaanus (eds.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 259-282.
- Lacan, J. (1964b), "The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis", Harmondsworth, Penguin Books, 1979.
- Lacan, J. (1966), *Écrits: The First Complete Edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- Lacan, J. (1972-1973), *Encore, the Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, Nueva York, Norton, 1998.
- Lacan, J. (1959-1960), *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan Book VII*, Londres, Routledge, 1992.
- Lacan, J. (1969-1970), *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*, Nueva York, Norton, 2007.
- Moscovici, S. (1976), *Psychoanalysis: Its Image and Its Public*, Cambridge, Polity Press, 2008.
- Parker, I. (2005a), "Qualitative Psychology: Introducing Radical Research", Maidenhead, Open University Press.

- Parker, I. (2005b), "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", *Theory and Psychology*, 15, pp. 163-182.
- Parker, I. (2010), "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15, 2, pp. 156-172.
- Saussure, F. de (1907-1911), *Course in General Linguistics*, Glasgow, Fontana, 1974.
- Stopford, A. (2004), "Researching postcolonial subjectivities: The application of relational (postclassical) psychoanalysis to research methodology", *International Journal of Critical Psychology*, 10, pp. 13-35.
- Wetherell, M. (2005), "Unconscious conflict or everyday accountability", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 169-173.

5

El acto enunciator y el problema de lo real en el análisis lacaniano de discurso*

David Pavón-Cuéllar

Este capítulo se ocupa de la manera en que Lacan redefine los dos niveles, originalmente definidos por Jakobson, de *la enunciación* (el acto de enunciar algo) y *el enunciado* (lo que se enuncia). La reflexión acerca del primer nivel nos permite abordar el problema de lo real en el análisis lacaniano de discurso.¹ Con relación a este problema, discutiremos por qué el estudio sistemático de la enunciación requiere un examen de lo real que no puede reducirse, ni a un análisis del discurso enunciado, ni mucho menos a un análisis del contenido consistente en la realidad imaginaria significada por lo enunciado.

* Extracto del cuarto capítulo del libro *From the Conscious Interior to the Exterior Unconscious* (Londres, Karnac, 2010). Traducción hecha por el mismo autor.

¹ Mi propuesta de un análisis lacaniano de discurso no carece de precedentes. La propuesta, en realidad, es precedida por dos generaciones de intenso trabajo. La primera es francesa y claramente marxista y althusseriana (Pêcheux, 1969, 1975a, 1975b; Pêcheux y Fuchs, 1975). La segunda es principalmente británica y más bien multifacética (Parker, 1997, 2000, 2001, 2003, 2005a; Frosh, 2002; Frosh y colaboradores 2003; Georgaca, 2005; Hook, 2003, 2008; Branney, 2008). Al igual que los que me preceden, considero que los analistas de discurso deberían tomar en serio a Lacan, y tendrían que reconocer el valor intrínseco de su aproximación al discurso (v. g. Pêcheux, 1975b; Parker, 2005a), o por lo menos la importancia cultural y psicológica de lo que se puede manifestar a través de su enfoque (v. g. Parker, 1997, 2000; Dunker y Parker, 2009).

El hecho enunciado significativo y el acto enunciador significantizante

Al hablar, el sujeto de la palabra plena todavía no ha sido creado, sino que habrá sido creado por lo que habla y lo habla. Por más hablado que sea, esto no quiere decir que ya esté claramente enunciado. No se dice explícitamente, sino que se predice implícitamente. Está implicado en la dicción de su predicción. Su discurso le anuncia. Digamos que su enunciación es también su anunciación. Pero aun cuando se nos muestre como una promesa que ya está llenando su discurso, él no es un pedazo de este discurso enunciado. Él es la verdad de su discurso, pero esta verdad no es enunciada por el discurso. La verdad de su íntima sujeción estructural no puede ser objetivamente enunciada. Su significantización, que es real, no puede ser expresada por un significante que es puramente simbólico.

La sobredeterminación causal y la constitución de un significante no pueden confundirse con el resultante significante ya constituido. La articulación del sujeto permanece inarticulada. La articulación como tal no es un saber enunciado, sino la verdad de este saber. Es la verdad del sujeto que habrá existido en virtud de su enunciación de saber. Esta verdad es también el investimento y posicionamiento retroactivo del sujeto, a través de su enunciación, en la estructura significante social del saber. Es así el poder estructurante por el que se constituye y se confirma retroactivamente la veracidad y la plenitud de la palabra.²

Como poder estructurante, la verdad del sujeto corresponde a su acto retroactivo de sobredeterminación, significantización, causación, condicionamiento, posicionamiento e investimento en la estructura significante. Esta verdad viene a ser, en cierto sentido, el sujeto real en sí mismo, en su vida misma, en su historia hablante y

² He aquí un esbozo del problema que será tratado en este capítulo. Planteando este problema en toda su complejidad, Frosh, Phoenix y Pattman (2003) señalan que el "investimento" de la "gente" en "posiciones de sujeto no se ve necesariamente capturado en la articulación de los propios discursos, sino que puede radicar en procesos o acontecimientos implícitos y a veces indecibles, todos ellos culturales, pero también profundamente arraigados en la subjetividad" (p. 42). Como se verá, el análisis lacaniano de discurso debe restituir estos acontecimientos al ámbito de la enunciación. En este ámbito, *somos* estos acontecimientos que *se hablan, y hablan por sí mismos, cuando hablamos*. Esto no quiere decir que puedan ser dichos o enunciados. Aun cuando los hablamos, no podemos hablar de ellos. Pero no por ello dejan de ser hablados a través de la enunciación. Si están encarnados en la subjetividad, esta subjetividad es encarnada en la enunciación. De hecho, la subjetividad emana retroactivamente de la enunciación. Por lo tanto, debemos asumir, con Pêcheux (1975a, 1975b), una idea de la enunciación en la que el sujeto "no está en el origen del sentido enunciado" (Pêcheux, 1975a: 3-4), sino que es su "efecto retroactivo" (1975b: 139).

hablada. Su verdad es justamente su constitución estructural como un sujeto real, su subjetivación a través de su sujeción a la estructura. Ahora bien, esta verdad *es enunciación, pero no es enunciada*. Hay aquí una diferencia fundamental entre dos conceptos:

- *La enunciación*. Es el acto de enunciar algo. Involucra la significantización del sujeto que expresa un discurso. Funciona como una asimilación de este sujeto a la estructura de enunciación de un lenguaje que articula cada cadena enunciada constitutiva de un discurso. Lo que aquí está en juego es la verdad individual del sujeto, verdad que se encuentra en el fundamento real de lo simbólico, en la estructura del significante, en la plenitud y la veracidad de la palabra plena.
- *Lo enunciado*. Es el hecho enunciado. Involucra el desenvolvimiento de los acontecimientos significantizados que se enuncian. Corresponde así a la cadena enunciada constitutiva de un discurso, cadena que es expresada por el sujeto y articulada por la estructura de lenguaje. Lo que aquí está en juego es el material simbólico significante de un saber [*savoir*] en su generalidad, saber que precede y determina todo el conocimiento [*connaissance*] de la realidad objetiva imaginaria de lo significado.

Procedente de Jakobson, esta distinción conceptual "entre los niveles de la enunciación y de lo enunciado" (Lacan, 1959-1960, 16/12/59: 79) predomina en el período más estructuralista de la evolución teórica de Lacan (1958-1964). En este período, la distinción entre lo enunciado y la enunciación ocupa el lugar de la diferenciación anterior entre la palabra plena y la palabra vacía (1953-1958). A partir de esta primera diferenciación, la nueva distinción recupera las oposiciones paralelas entre el sujeto y el objeto, lo real y la realidad, la verdad y el saber. La nueva distinción recupera también dos importantes polaridades conceptuales: simbólico-imaginario y significante-significado. Sin embargo, después de la evolución estructuralista de la significación a la significantización, la enunciación y el enunciado pueden funcionar como dos niveles simbólicos significantes. En el fondo, en lo real de lo simbólico, el acto de enunciación permite una significantización retroactiva. En la superficie, en lo simbólico de lo imaginario, el hecho enunciado posibilita una significación retrospectiva. Esta significación dependerá de la significantización tal como el hecho enunciado [*enunciated fact*] también dependerá del acto enunciativo [*enunciating fact*].³

³ En la perspectiva semiótica que Camus (1999) quiere "introducir en la psicología social" (p. 277), hay una "construcción retroactiva de la significación" que se refiere a la enunciación o al "valor de acto de lo enunciado" (p. 282). En nuestra perspectiva lacaniana, todo esto puede ser aceptado,

La verdad singular del sujeto real y el sujeto simbólico del saber universal

La distinción objetiva entre el hecho enunciado (el saber simbólico o su reificación en una realidad imaginaria) y el acto enunciativo (la verdad del saber) también implica una distinción subjetiva entre el sujeto simbólico del hecho enunciado (el sujeto gramatical) y el sujeto real del acto enunciativo (el enunciador).⁴ Este sujeto real es un individuo en carne y hueso, mientras que el sujeto simbólico no es más que un significante. Aparentemente son independientes uno del otro. Ambos sujetos, el real y el simbólico, surgen de la misma identificación del real con el simbólico. De modo que ambos sujetos, en realidad, son dependientes el uno del otro. De hecho, la identificación de un individuo con un significante, a través de su acto enunciativo, implica su alienación en el lenguaje, es decir, una significantización y subjetivación a través de la sujeción a la estructura, sujeción que genera tanto al sujeto real como al significante que lo representa al presentarlo como sujeto simbólico. Por lo tanto, en síntesis, la enunciación implica una creación tanto del sujeto simbólico enunciado como del sujeto real enunciador.⁵

En una perspectiva lacaniana, el sujeto real surge del acto enunciativo y existe a través de este mismo acto. El protagonista del acto es consustancial al acto. Quien habla es la verdad de su acto de habla. El sujeto es la plenitud de su palabra plena. Al revelar al sujeto real de la enunciación, la palabra plena revela inmediatamente su plenitud, su veracidad, que es la verdad de un sujeto particular que habrá sido a través de la enunciación de su palabra. Ahora bien, además de este sujeto real identificado con el significante, está el sujeto simbólico idéntico al significante, cuya existencia también está determinada por la enunciación y por la identificación del sujeto

siempre y cuando la *construcción de la significación* no se confunda con la propia *significación* como proceso consciente, sino que sea más bien concebida como una significantización inconsciente que determina retroactivamente la significación consciente. Semejante concepción, por desgracia, es difícilmente reconciliable con una perspectiva semiótica.

⁴ Ofrecemos aquí una versión lacaniana de los cuatro elementos originalmente distinguidos por Jakobson (1957): el "acontecimiento relatado" o "proceso de lo enunciado", la "acción discursiva" o "proceso de enunciación", el "protagonista del proceso enunciado", y el "protagonista del proceso de la enunciación" (p. 181).

⁵ Lo mismo que el análisis althusseriano-lacaniano de Pêcheux y Fuchs (1975), nuestro análisis lacaniano de discurso describe "la enunciación" como una "sujeción" y una "constitución del sujeto" (p. 15). También podemos aceptar la explicación althusseriana de esta constitución como un "efecto retroactivo" de la "interpelación" (Pêcheux, 1975b: 138-139), es decir, del movimiento que "llama al individuo para convertirlo en un sujeto del discurso" a través de su "identificación" con este "sujeto" (p. 240).

real con él. A diferencia del sujeto real, este sujeto simbólico no es la verdad única de la enunciación, sino que es parte de un saber compartido. Es por esto que tanta gente puede identificarse con un mismo significante en el saber general. Por el contrario, sólo hay una persona que pueda encarnar la verdad singular de un sujeto real, con su especial manera de expresar el significante. En otras palabras, un significante ya dicho se puede aplicar a mucha gente, pero el decirlo no será el mismo para todos. El decirlo puede ser fácil o difícil, trascendente o intrascendente, consecuente o inconsecuente, grave o humorístico, letal o trivial, y un sinnúmero de otras modulaciones que se combinarán de una manera u otra. Como verdad singular, el decir lo que se dice habrá de ser característico de un sólo y único individuo, y sólo en una única e irreplicable combinación de circunstancias. Por el contrario, lo que se dice, como saber universal, puede referirse a varios individuos en diversas circunstancias.

Lo que se dice depende obviamente de lo que un individuo puede y debe y quiere decir en determinadas circunstancias. Pero todo esto no se traduce totalmente en lo que se dice, pues tan sólo puede expresarse en el decirlo, y atañe sólo al decirlo, a su sujeto, el sujeto real de circunstancias estructurales precisas, de necesidades incomparables, de un poder estructurante distintivo, de leyes y reglas específicas, propias de una sola posición individual en el mundo. El decir habrá de referirse precisamente a esta única posición ocupada por el sujeto real de *un* inconsciente, de *un* lenguaje, de *una* expresión particular de la estructura significante. Lo que se diga o no se diga dependerá lógicamente de esta única posición estructural, o más bien, para ser más precisos, de la manera única en que esta posición enunciativa está sobredeterminada por la estructura.⁶

La fuerza de trabajo y el trabajo del inconsciente

El análisis lacaniano de discurso presupone, tras el discurso analizado, la existencia de un sujeto real que debería enunciar exactamente lo que debe ser enunciado en su posición única enunciativa. En esta posición estructural, el sujeto no decidiría nada, sino que debería decir lo que se ha decidido que diga en la estructura. De este modo, el sujeto individual enunciativo hace el trabajo de la estructura significante. Dado que esta estructura abarca el sistema económico de la sociedad, podemos considerar al sujeto como un "proletario", como una fuerza de trabajo, como una fuerza enun-

⁶ Aun si Pêcheux y Fuchs (1975) hacen caso omiso de este carácter único de cada sobredeterminación individual, no dejan de observar que "los procesos de enunciación consisten en un conjunto de determinaciones" que "permiten lo que se dice e impiden lo que no se le dice" (p. 20).

ciadora que está ahí para hacer el trabajo del inconsciente (Lacan, 1968-1969, 12/02/69: 172-173; 1969-1970, 17/12/69: 33-35, 1970-1971, 21/05/71: 203; 1974: 187). Para hacer este trabajo de la estructura significante, el trabajador es indispensable. No se diría lo que se dice a falta de alguien que lo dijese. A diferencia de lo que se dice (que puede ser dicho por las capacidades cognitivas de una herramienta de software), el decirlo implica necesariamente a un sujeto real en carne y hueso (una persona que no puede ser imitada ni replicada por ningún tipo de simulación virtual).

Lo que se dice involucra sólo a un "sujeto gramatical" como "lugar donde algo es representado simbólicamente" (Lacan, 1968-1969, 11/12/68: 83), mientras que el decirlo involucra la presencia real de un "sujeto viviente" cuya "subsistencia" dependerá de su "fuerza de trabajo" (Marx, 1867, II, VI: 133). Esta fuerza enunciadora es el requisito previo para que el sujeto real pueda existir en el mundo humano, o en la estructura, que es el único lugar en donde puede existir. Como el mismo Lacan (1968-1969) lo postula, "sólo hay sujeto de un decir", y "el sujeto es el efecto de este decir" (04/12/68: 66).

El sujeto surge de su decir. En cuanto a este decir, emana de la estructura significante, que debe engendrar a un sujeto real para decir lo que tiene que decir y así hacer su trabajo. El decir necesita entonces una estructura, que, a su vez, requiere la sujeción y subjetivación de un individuo. El sujeto resultante habrá existido cuando se le haya sujetado al lenguaje de su decir. Este decir "llama" al sujeto "a la existencia" (Lacan, 1972: 449-450). A través de este decir, la estructura significante crea al sujeto real al convocarlo a que se presente.⁷

Al engendrar a un sujeto real, la estructura significante arraiga su propio saber general, tal como es enunciado, en la verdad individual inherente a la enunciación. Este acto enunciativo genera una verdad particular del saber universal, mientras que el hecho enunciado simplemente regenera este saber, lo que hace posible imaginar una realidad. Para que este saber pueda regenerarse, el hecho enunciado funciona como un mecanismo inmanente al sistema simbólico de la estructura real. Se trata de un dispositivo que simplemente restaura y refuerza este sistema latente del saber. En cuanto al acto enunciativo, debe trascender el sistema. De lo contrario, la estructura no podría verse particularizada, como un lenguaje o un inconsciente, para la

⁷ Pêcheux (1975b) ya ve la enunciación, desde su punto de vista lacaniano-althusseriano, como la "interpelación" del sujeto que es "llamado a la existencia" (p. 138). De igual modo, en nuestra perspectiva lacaniana, la enunciación es concebida como el gesto de la estructura significante por el que los sujetos son llamados a existir, lo que les permite hacer el trabajo de la estructura, es decir, el trabajo del inconsciente. Así pues, lo mismo que Pêcheux, analizamos la enunciación como un "efecto" subjetivo de la "determinación estructural" y del "posicionamiento del sujeto" en la estructura (p. 157).

posición estructural que ya está reservada para el sujeto. Esta particularización del saber subyace a toda generación de la verdad. Subyace así a toda constitución del sujeto por una sujeción a la estructura. En suma, cuando un individuo se ve sujeto a la estructura significante, el acto enunciativo trascenderá y particularizará esta estructura para él, mientras que el hecho enunciado reproducirá la inmanencia universal de la estructura.⁸

El continente y el contenido

En el nivel del enunciado, está el "sentido" inmanente a un saber universal "verdadero" (Lacan, 1975-1976, 09/03/76: 117), que es también el valor simbólico de una "realidad imaginaria", entendida como "aquello que tiene sentido" (13/04/76: 131). En el nivel de la enunciación, está la "verdad" particular del sujeto, o lo "real verdadero" (10/02/76: 85), que "no tiene sentido" (09/03/76: 117). Aun si esto real verdadero y carente de sentido corresponde a la plenitud y la veracidad de la palabra plena, no es un contenido en el sentido estricto de la palabra, y no debe confundirse con una significación imaginaria que sí tiene sentido.⁹ A diferencia de la significación y del contenido, lo real verdadero de Lacan es el continente literal de todo contenido concebible. Es la estructura de todo en el mundo humano. Es la matriz real de todas las formas simbólicas. En cuanto a estas formas, son así contenidas por lo real, pero también contienen lo imaginario. En otras palabras, la forma simbólica del discurso enunciado es tanto el contenido de la estructura real enunciadora, como el continente del contenido imaginario.

⁸ En los términos de Billig (1987), el acto enunciativo necesita la "particularización" con su "capacidad de trascendencia", de "creación de reglas, ruptura de reglas y flexión de reglas", mientras que el hecho enunciado implica una "categorización" y "seguimiento de las reglas" (p. 130). Al explicar la "natural propensión al prejuicio" (p. 132) en Allport, esta clasificación puede explicarse, a su vez, por la propensión natural del sistema simbólico a reproducirse a través de los hechos enunciados. Esta propensión es obviamente desafiada por "la tendencia natural a formar particularizaciones y considerar casos especiales" (*ibid.*). Sin embargo, para que se produzcan las particularizaciones, deben reproducirse las categorizaciones. Alguien debe ser una ocurrencia de un significante entre otras ocurrencias del mismo significante (como sujeto enunciado) con el fin de ser único entre ellos (como sujeto enunciador).

⁹ Por lo tanto, nuestro análisis lacaniano de discurso, que aborda lo real verdadero y carente de sentido, no debe confundirse con el análisis cognitivo de contenido, que se ocupa de una realidad imaginaria pletórica de sentido. Nuestro análisis, como el análisis precursor propuesto por d'Unrug (1974), supone que los "indicadores formales" del hecho enunciado "se refieren a procesos analizables", en el nivel del acto enunciativo, y no a "contenidos que son más atribuidos que observados" (p. 231).

El análisis lacaniano de discurso debe estar principalmente dirigido a la matriz estructural de enunciación, como continente real de articulación discursiva, y a su contenido simbólico articulado, como forma de un discurso enunciado y como continente del contenido imaginario. En el análisis de este contenido articulado, tenemos que empezar por examinar la cadena significante del discurso, la sucesión de los acontecimientos simbólicos, antes de proceder eventualmente a incursionar en la realidad imaginaria significada. En el análisis del continente de la articulación, tenemos que analizar paralelamente la literalidad del significante, la estructura real material de la forma simbólica, el cuerpo del alma, el *hypokeimenon* de la *entelequia*. Al analizar este cuerpo enunciativo, debemos concebir a cada persona, en carne y hueso, como un soporte de la estructura. Debemos aproximarnos así a la relación entre el sujeto corporal individual y su posición literal en la matriz social estructural, como vacío real y espacio de sus carencias, necesidades o deseos, así como de sus angustias, pulsiones y goces perdidos.¹⁰ Todo esto debería permitirnos describir la sujeción de los individuos, el posicionamiento de los sujetos en la estructura, y no sólo sus posiciones estructurales. En esta descripción, habría que lidiar con el acto real de sobredeterminación, estructuración y significantización, y no sólo con el sistema simbólico de la estructura significante sobredeterminante. De este modo, la mera descripción de lo real de lo simbólico debería comportar una explicación de lo simbólico. El análisis del acto enunciativo de posicionamiento del sujeto en la estructura debería elucidar la posición estructural enunciada que es ocupada por el sujeto.¹¹

Además de ayudarnos a esclarecer lo simbólico, lo real de la enunciación debería permitirnos aclarar lo imaginario. De hecho, al explicar el hecho enunciado por el que se crea "la imagen de la realidad objetiva", el acto enunciativo también explica

¹⁰ Este análisis de la enunciación corresponde, en Frosh, Phoenix y Pattman (2003), al "giro necesario si uno quiere comprender la especificidad del involucramiento personal de cada sujeto en las posiciones discursivas, un giro que va más allá del discurso, o por debajo del discurso, para estudiar las necesidades que se están satisfaciendo y el goce que se está creando por las posiciones que se adoptan" (p. 52). En la teoría kleiniana del "sujeto defendido", tal como es propuesta por Hollway y Jefferson (2000), este giro nos lleva siempre a "la necesidad de defenderse contra los sentimientos de ansiedad" como una "motivación fundamental para el involucramiento en discursos particulares" (p. 59).

¹¹ Frosh, Phoenix y Pattman (2003) dirían, en el mismo sentido, que "un marco psicoanalítico de análisis puede indicar las posibles razones para la adopción de posiciones identitarias específicas" (p. 42). Desde este punto de vista, "puede haber importantes razones por las que un sujeto se encuentra en donde está, y estas razones son un objeto legítimo de la investigación psicológica" (p. 52). Estas razones son también un objeto legítimo del análisis lacaniano de discurso, pero siempre y cuando se conecten, a través de la enunciación, con la estructura enunciativa.

indirectamente "la creación subjetiva" de esta "imagen" (cf. Schaff, 1964: 225-227). La razón fundamental de esta creación de la realidad imaginaria es la "función creadora" del lenguaje, que ha sido tan convincentemente meditada por Humboldt (1834, §7: 163). Cumplida mediante la realidad "actuada", esta función concierne el nivel enunciativo de la verdad "actuante" (§14: 202). En este nivel, el lenguaje no es "un instrumento destinado a la representación de una verdad ya sabida", sino una forma de "descubrir una verdad insospechada" (1820, §20: 88). Esta verdad revela, "en el lenguaje", un "poder autónomo" estructurante y una "divina libertad" creadora de la realidad (1834, §3: 147).

El Acto y el Verbo

Ante la divina libertad creadora del acto enunciativo de lenguaje, debemos rendirnos a la evidencia de que "en el principio era el Verbo" (Juan, 1, 1). El análisis lacaniano de discurso nos hace aceptar, para ser más precisos, que *en el principio era el decir del Verbo como acto enunciativo que enuncia el hecho enunciado*. La síntesis lacaniana de Juan (el Verbo) y Fausto (el Acto) supone un "principio" en el que "la acción del Verbo" es "esencial para el Verbo y renueva su creación a cada instante" (Lacan, 1953: 135). A través de este renovado acto enunciativo de creación, la realidad imaginaria se crea, mientras que "lo real" se "demuestra" por "el acto alcanzado en lo simbólico" (1970: 592).

En el sistema simbólico, el acto real de enunciación es también un acto de manifestación retroactiva del sujeto real que habrá existido a través de su acto. A partir de este acto enunciativo, el hecho enunciado, constituido por el sujeto simbólico y su mundo predicativo, determina también la realidad imaginaria del *yo* y del *otro* en el espejo. Esta realidad mental significada y determinada es lo que se enfatiza, como bien sabemos, en el análisis de contenido cognitivo (Lacan, 1957-1958, 25/06/58: 486). En el extremo opuesto, el análisis tradicional de discurso prefiere concentrarse en el hecho enunciado significante y determinante que se despliega en el discurso. En cuanto a nuestro análisis lacaniano de discurso, examina el fundamental acto enunciativo de significantización y sobredeterminación estructural. Nuestro análisis pretende así esclarecer la sujeción del individuo a la estructura, así como la propia estructura, su poder estructurador y su vacío real, es decir, el molde real de la forma simbólica, el fundamento literal de la determinación significante, la razón estructural articuladora del funcionamiento discursivo articulado, *el por qué del cómo*.

El por qué y el cómo, la estructura y la forma, la psicología concreta y la discursiva

En el análisis lacaniano de discurso, el *por qué del cómo* se refiere a la estructura enunciativa cuyo vacío real está negativamente compuesto de identidades y diferencias lógicas, posiciones y oposiciones literales, tensiones e interacciones, así como carencias, faltas, angustias, deseos, motivaciones, pulsiones, repeticiones y otros factores que son evidentemente inseparables de lo simbólico.¹² Estos factores constituyen lo real de lo simbólico y funcionan retroactivamente como causa de su propia causa. Intervienen así paradójicamente como el fundamento de lo mismo que les da origen. Una vez generados por el discurso, existen retroactivamente como elementos reales dicentes que explican las palabras ya dichas en el discurso. Estos elementos atañen directamente al individuo sometido a la estructura, es decir, a la encarnación literal concreta de la estructura. Si esto es así, entonces tales elementos reales merecen, más allá de la psicología discursiva, una "psicología concreta" del sujeto enunciativo como encarnación de la estructura (Politzer, 1928, 1947).

A través de la psicología concreta por la que se caracteriza el sujeto enunciativo, el análisis lacaniano de discurso debería descubrir lo real de la estructura encarnada subyacente a la forma simbólica en el discurso analizado. El análisis debería exponer, de este modo, la significantización retroactiva del significante, la dicente verdad del saber ya dicho, el impulso corporal del movimiento discursivo. Es claro entonces que nuestro análisis no podrá limitarse a las operaciones discursivas estratégicas, sino que deberá interesarse también en el gesto estructural y estructurante que anima estas operaciones. Este gesto puede analizarse como el acto corporal enunciativo que

¹² Tales factores podrían explicar "por qué los hablantes *deciden* instalarse en ciertas posiciones de sujeto en lugar de otras (motivación, empeño personal), y por qué ciertas *decisiones* persisten en el tiempo y en el espacio (la continuidad, la repetición)" (Gough, 2004: 247). En la psicología discursiva, estas cuestiones son "eludidas a favor de las prácticas del participante" (*ibid.*). Es así como la psicología discursiva soslaya el *por qué* para concentrarse en el *cómo*. Al igual que Gough, pienso que "los analistas de discurso en la psicología social necesitan hacer más para examinar la subjetividad" y "los factores subjetivos" que "explican por qué las personas toman ciertas posiciones y rechazan otras" (p. 265). Ahora bien, evitando una recaída en el "subjetivismo" puramente imaginario del espejo psicológico, debemos situar estos *factores subjetivos* en la estructura de la enunciativa (Pêcheux, 1975b: 161-162). Después de todo, estos factores no son inmanentemente "subjetivos" por "afectar" a un "sujeto" ya constituido, sino que son factores trascendentales en los que "un sujeto se ve constituido" por el acto enunciativo de la "estructura" (pp. 136-137).

genera el hecho discursivo enunciativo.¹³ Se trata del movimiento que articula el discurso analizado. Este movimiento es crucial para nuestro análisis, tan crucial como la fuerza muscular que lo suscita, que es la fuerza de trabajo de un sujeto proletariado que hace incesantemente el trabajo de la estructura, del lenguaje, del inconsciente.

Referencias

- Billig, M. (1987), *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*, Cambridge, University Press.
- Branney, P. (2008), "Subjectivity, Not Personality: Combining Discourse Analysis and Psychoanalysis", *Social and Personality Psychology Compass*, 2 (2), pp. 574-590.
- Camus, O. (1999), "Les interactions langagières" en J.-P. Pétard (ed.), *Psychologie Sociale*, Rosny, Bréal, pp. 259-316.
- Dunker, C. I. L. y I. Parker (2009), "How to be Secretely Lacanian in Anti-Psychoanalytic Qualitative Research", *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 52-71.
- D'Unrug, M.-C. (1974), *Analyse de Contenu et Acte de Parole, de l'Énoncé à l'Énonciation*, Paris, Universitaires.
- Frosh, S. (2002), "Enjoyment, Bigotry, Discourse and Cognition", *British Journal of Social Psychology*, 41, pp. 189-193.
- Frosh, S., A. Phoenix y R. Pattman (2003), "Taking a Stand: Using Psychoanalysis to Explore the Positioning of Subjects in Discourse", *British Journal of Social Psychology*, 42, pp. 39-53.
- Georgaca, E. (2005), "Lacanian psychoanalysis and the subject of social constructionist psychology: Analysing subjectivity in talk", *International Journal of Critical Psychology*, 14, pp. 74-94.

¹³ He aquí mi reinterpretación lacaniana estructuralista de la "orientación a la acción" que Potter (2003) imprime a la "psicología discursiva" y al "análisis de discurso" en general. En el análisis lacaniano de discurso, esta orientación a la acción no debe orientarnos tan sólo a la actividad inherente al discurso, sino también al impulso estructural que determina esta actividad. A diferencia de otros tipos de análisis de discurso, el nuestro debe examinar el *por qué* y no sólo el *cómo* de la acción. Lo mismo que el análisis lacaniano-althusseriano de Pêcheux (1975b), el nuestro debe ir más allá de cualquier "teoría utilitarista y pragmática" en la que "el lenguaje es primeramente usado por mí para actuar sobre los otros" (p. 233). El lenguaje actúa sobre los demás, por supuesto, pero esto no quiere decir que sea un instrumento usado para actuar sobre los demás. En cualquier caso, a pesar de mí mismo, el lenguaje actúa sobre mí tanto como sobre los demás.

- Gough, B. (2004), "Psychoanalysis as a resource for understanding emotional ruptures in the text: The case of defensive masculinities", *British Journal of Social Psychology*, 43, pp. 245-267.
- Hollway, W. y T. Jefferson (2000), *Doing Qualitative Research Differently. Free Association, Narrative and the Interview Method*, Londres, Sage.
- Hook, D. (2003), "Language and the flesh: psychoanalysis and the limits of discourse", Londres, disponible en LES Research Online, <http://eprints.lse.ac.uk/archive/958>; consultado el 8 de septiembre 2008.
- _____ (2008), "Absolute Other: Lacan's Big Other as Adjunct to Critical Social Psychological Analysis", *Social and Personality Psychology Compass*, 2 (1), pp. 51-73.
- Humboldt, W. (1820), "La recherche linguistique comparative", *Introduction à l'Œuvre sur le Kavi et Autres Essais*, París, Seuil, 1974, pp. 71-96.
- _____ (1834), "Introduction à l'œuvre sur le Kavi", *Introduction à l'Œuvre sur le Kavi et Autres Essais*, París, Seuil, 1974, pp. 143-420.
- Jakobson, R. (1957), "Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe", *Essais de Linguistique Générale*, París, Minuit, 1963, pp. 176-196.
- Lacan, J. (1953), "Discours de Rome", *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 133-164.
- _____ (1957-1958), *Le Séminaire. Livre V. Les Formations de l'Inconscient*, París, Seuil, 1998.
- _____ (1959-1960), *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la Psychanalyse*, París, Seuil, 1986.
- _____ (1968-1969), *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, París, Seuil, 2006.
- _____ (1969-1970), *Le Séminaire. Livre XVII. L'Envers de la Psychanalyse*, París, Seuil, 1991.
- _____ (1970), "Liminaire", *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 592-596.
- _____ (1970-1971), *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un Discours qui ne Serait pas du Semblant*, París, Seuil, 2008.
- _____ (1972), "L'étourdit", *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 449-496.
- _____ (1974), "La troisième, intervention au Congrès de Rome", *Lettres de l'École Freudienne*, 16, pp. 186-187.
- _____ (1975-1976), *Le Séminaire. Livre XXIII. Le Sinthome*, París, Seuil.
- Marx, K. (1867), *Le Capital. livre I*, París, Flammarion, 2006.
- Parker, I. (1997), "Discourse Analysis and Psycho-Analysis", *British Journal of Social Psychology*, 36, pp. 479-495.
- _____ (2000), "Looking for Lacan: virtual psychology", en K. Malone y S. Friedlander (eds.), *The Subject of Lacan: A Lacanian Reader for Psychologists*, Nueva York, SUNY Press, pp. 331-344.

- Parker, I. (2001), "Lacan, Psychology and the Discourse of the University", *Psychoanalytic Studies*, 3, (1), pp. 67-77.
- Parker, I. (2003), "Jacques Lacan, Barred Psychologist", *Theory & Psychology*, 13, pp. 95-115.
- Parker, I. (2005), "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", *Theory & Psychology*, 15, 163-182.
- pêcheux, M. (1969), *Analyse Automatique de Discours*, París, Dunod.
- pêcheux, M. (1975a), "Introduction", *Langages*, 37, pp. 3-6.
- pêcheux, M. (1975b), *Les Vérités de La Palice*, París, Maspero.
- pêcheux, M. y C. Fuchs (1975), "Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique de discours", *Langages*, 37, pp. 7-80.
- Politzer, G. (1928), *Critique des fondements de la psychologie*, París, PUF, 1968.
- Politzer, G. (1947), *La crise de la psychologie contemporaine*, París, Éditions sociales.
- Potter, J. (2003), "Discourse analysis and discursive psychology" en P. M. Carnic, J. E. Rhodes y L. Yardley (eds.), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, Washington, American Psychological Association, pp. 73-94.
- Schaff, A. (1964), *Langage et Connaissance*, París, Anthropos, 1969.

El discurso: ¿estructura o acontecimiento?*

Michel Pêcheux

Para entrar en la reflexión que emprendo aquí con ustedes sobre el discurso como estructura y acontecimiento, imagino diversos caminos muy diferentes. Uno de ellos sería el de tomar como tema un *enunciado* y trabajar a partir de él: por ejemplo, el enunciado "Ganamos" [*On a gagné*], que atravesó Francia el 10 de mayo de 1981, hacia las 20 horas y minutos (acontecimiento en el punto de encuentro entre una actualidad y una memoria). Otro camino, de aspecto más clásico (pero ¿qué es el clasicismo en nuestros días?), consistiría en partir de un *questionamiento* filosófico, por ejemplo el de la relación entre Marx y Aristóteles a propósito de la idea de una ciencia de la estructura.

Pero enseguida me siento amenazado por un sinnúmero de competentes saberes que surgen, con la espesura de sus referencias, de todos los horizontes de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales, recordándome que no soy un especialista ni de Marx ni de Aristóteles ni de la historia de la filosofía. Y que tampoco dispongo (al

* Traducción del francés por Viviana Melo Saint-Cyr y David Pavón-Cuellar. El capítulo es un extracto del último texto académico de Michel Pêcheux, quien se suicidó en diciembre de 1983. Se trata de una ponencia del autor para un coloquio realizado, entre el 8 y el 12 de julio de 1983, en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. La ponencia fue publicada por primera vez en inglés, bajo el título "Discourse: Structure or Event?" (traducción de Warren Montag), en el libro colectivo *Marxism and the Interpretation of Culture*, coordinado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 633-650). Para la traducción al castellano, se ha utilizado la versión original francesa, preparada por Denise Maldidier ("Le discours: structure ou événement?", en *L'inquiétude du discours*, París, Cendres, 1990, pp. 303-323), a partir de la primera parte de un documento mecanografiado que no fue revisado para su publicación.

menos por el momento) de una vía de acceso especialmente acondicionada en el interior de los inmensos archivos, orales y escritos, que se han abierto desde hace dos años en torno al 10 de mayo de 1981.

¿Y entonces? ¿No sería mejor (tercer camino posible) limitarme tranquilamente al ámbito "profesional" en el que más o menos me encuentro, el de la tradición francesa de análisis de discurso?¹ ¿Extraer, por ejemplo, de la configuración de problemas teóricos y procedurales que se plantean actualmente en esta disciplina, la relación entre el análisis como *descripción* y el análisis como *interpretación*?

Ahora bien, refugiándome en esta táctica de intervención, ¿cómo evitar extensos antecedentes, necesarios para un reglaje, un mínimo "tuning", entre lo que quisiera decir y aquello que será interpretado? El evocar algunos nombres propios (Saussure, Althusser, Foucault, Lacan...) o mencionar campos de lo real (la historia, la lengua, el inconsciente...) no sería suficiente para caracterizar una posición de trabajo...

¿Acaso estaré obligado a empezar por una serie de "recordatorios" que engloben ciertos puntos de definición que *a priori* nada prueba que no funcionen sino como signos de reconocimiento opacos, fetiches teóricos?

O bien, ¿tendría que intentar hacer visitar —de manera ultra rápida, por necesidad— el campo de construcción de los procedimientos técnicos propios al análisis del discurso?

O aún, ¿querré, a partir de la presentación de algunos resultados de dichos procedimientos, convencerlos de su pertinencia e interés —mientras que las investigaciones actuales tienden antes que nada a producir nuevos cuestionamientos más que a hacer valer la supuesta calidad de las "respuestas"?

En francés decimos que una persona "no se anda con rodeos" [*n'y va pas par quatre chemins*] cuando va directo a lo esencial... Pero ¿cuál sería, en este caso, dicha vía maravillosa hacia lo esencial, por la cual "el asunto" del que pretendo hablar se plantearía ante sus ojos como se desarrolla una película, sin regreso ni retoque?

Como considero que esta vía es un mito religioso, prefiero esforzarme en avanzar entrecruzando los tres caminos que acabo de evocar (el del acontecimiento, el de la estructura y el de la tensión entre descripción e interpretación al interior del análisis de discurso), redefiniendo cada uno de los trayectos por medio de la efectuación parcial de los otros dos.

¹ Tradición bibliográficamente localizable en una serie de publicaciones, en particular en ciertos números de la revista *Langages* (11, 13, 23, 24, 37, 41, 52, 55, 62...). Consultéase asimismo el reciente compendio, *Matérialités discursives*, Presses Universitaires de Lille, 1981.

"Ganamos"

París, 10 de mayo de 1981, 20 horas: la imagen, simplificada y recompuesta electrónicamente, del futuro Presidente de la República Francesa aparece en los televisores... Estupor (de encanto o terror): ¡es la de François Mitterrand!

Simultáneamente los presentadores de televisión reportan las estimaciones calculadas por numerosos equipos de informática electoral: todas presentan a F. Mitterrand como "ganador". En esta tarde "especial elecciones", los tableros de porcentaje desfilan. Las primeras reacciones de los responsables políticos de los dos campos son ya dadas, como también los comentarios en caliente de los especialistas en politología; unos y otros comenzarán a "hacer trabajar" el acontecimiento (el nuevo suceso, las cifras, las primeras declaraciones) en su contexto de actualidad y en el espacio de memoria que convoca, y que comienza ya a reorganizar: el socialismo francés de Guesde a Jaurès, el Congreso de Tours, el Frente Popular, la Liberación...

El acontecimiento que aparece así "en la primera plana" de la gran máquina televisiva, este resultado de una super-copa de fútbol político o de un partido con repercusiones a nivel mundial (F. Mitterrand se lleva el campeonato francés de las presidenciales), es un acontecimiento periodístico y mediático-masivo que remite a un contenido socio-político a la vez perfectamente transparente (el veredicto de las cifras, la evidencia de los tableros) y profundamente opaco. El enfrentamiento discursivo de la denominación de este acontecimiento improbable comenzó mucho antes del 10 de mayo, con un inmenso trabajo de formulaciones (retomadas, desplazadas, meneadas de un borde al otro del campo político), que tendía a prefigurar discursivamente el acontecimiento, a darle forma y figura con la esperanza de apresurar su llegada... o de evitarla; todo este proceso continuará su curso, marcado por la novedad del 10 de mayo. Sin embargo, dicha novedad no le quita al acontecimiento su opacidad, inscrita en el juego oblicuo de sus denominaciones: Los enunciados: "F. Mitterrand es elegido presidente de la República Francesa", "La izquierda francesa se lleva la victoria electoral en las presidenciales" o "La coalición social-comunista se adueña de Francia" no se encuentran, evidentemente, en una relación inter-parafrástica: Sus enunciados remiten [*Bedeutung*] al mismo hecho, pero no construyen las mismas significaciones [*Sinn*]. El enfrentamiento discursivo sigue su curso a través del acontecimiento...

Luego, en medio de esta circulación-enfrentamiento de formulaciones que no dejarán de atravesar la pantalla de televisión durante toda la tarde, surge un flash que es tanto un constato como un llamado: todos los parisienses, para quienes este acontecimiento es una victoria, se agrupan en masa en la plaza de la Bastilla, para gritar

su alegría (a los otros no se les verá esa tarde). Y será lo mismo en la mayor parte de las ciudades. Ahora bien, entre estos gritos de victoria, hay uno que va a "cuajar" con una particular intensidad: es el enunciado "ganamos",² repetido un sinfín de veces como eco inagotable, ligado al acontecimiento.

La materialidad discursiva de este enunciado colectivo es completamente particular: no tiene ni el contenido ni la forma ni la estructura enunciativa de una consigna de manifestación o de mitin políticos.³ "Ganamos", cantado con un ritmo y una melodía determinados (ga-na-mos, *si-sol-si*), constituye la reanudación directa, en el espacio del acontecimiento político, del grito colectivo de las porras de un partido deportivo cuyo equipo acaba de ganar. Dicho grito marca el momento en el que la participación pasiva⁴ del espectador-porrista se convierte en actividad colectiva gestual y vocal, materializando la fiesta de la victoria del equipo, tanto más intensamente cuanto más improbable era.

Que el deporte haya aparecido así, por vez primera en mayo de 1981, con tal nitidez, como metáfora popular apropiada al campo político francés, invita a profundizar la crítica de las relaciones entre el funcionamiento de los medios de comunicación y el de la "clase política", sobre todo a partir de los años setenta.⁵

² En francés: "*on a gagné*". "*On*" es un pronombre indefinido que se conjuga en la tercera persona del singular. Su traducción al castellano dependerá de su función en la frase. Aquí designa, ya sea un "nosotros" o un "todo el mundo", como efecto de generalización (que encontramos también en los dichos, proverbios o máximas), o bien el "se" neutro, empleado con verbos reflexivos y en oraciones impersonales, como "se ganó". Preferimos traducir "ganamos" pues en ninguna tierra hispana se lanzaría un grito de "se ganó" en un partido de fútbol o en una manifestación (*nota de los traductores*).

³ En oposición a los eslóganes políticos "clásicos" de los años sesenta y setenta, contruidos con ritmos de marcha: "¡No es / más que el principio / sigamos el / combate!" [*Ce n'est / qu'un debut / continuons le / combat!*] o "¡Queremos / tendremos / sa / -tatisfacción!" [*Nous voulons / nous aurons / sa / -tatisfaction!*].

⁴ A pesar de los gritos, toques de trompeta y agitación de banderolas que acompañan la acción de los jugadores, la no-participación directa de los espectadores en dicha acción sigue siendo la condición del acontecimiento deportivo.

⁵ Se trata sobre todo del estrellato político, voluntario o no, determinado por la bi-polarización electoral mediática de los enfrentamientos parlamentarios en un régimen presidencialista: la psicologización de los conflictos, a través de la retórica del suspenso, del acercamiento y de la discusión, va en paralelo con una información de las "bases" que de ahora en adelante pasa más rápido por el canal de televisión que por los canales jerárquicos interiores de las organizaciones sindicales y políticas. Todo esto tiene lugar en el contexto de una crisis profunda de la izquierda, a la que la "crisis del marxismo" hace eco específico. De la "Nueva filosofía" al "Todo se arruinó" [*Tout est foutu*] aparecido en 1978 ("Francia, tu filosofía, tu política, etc., ¡se largan!"), emerge una burla objetiva y subjetiva de "la política", susceptible de desembocar en su "carnavalización": cf., por ejemplo, el papel del cómic popular francés Coluche, que hace la finta de ser candidato a las elecciones presidenciales de 1981 con el apoyo desesperado e irónico de una parte de los intelectuales. Esta evolución de las altas esferas

Lo que es seguro es que este juego metafórico en torno al enunciado "ganamos" vino a sobre-determinar el acontecimiento, subrayando su equivocidad: en el ámbito deportivo, la evidencia de los resultados se apoya en la presentación en el tablero lógico (el equipo X, clasificado en enésima división, venció al equipo T; el equipo X califica para enfrentarse al equipo Z). En lo sucesivo, desde luego, el "resultado" de un partido es objeto de comentarios y reflexiones estratégicas (de parte de los directores técnicos de los equipos, de los comentaristas deportivos, de los portavoces de intereses comerciales, etc.), ya que siempre hay nuevos partidos en perspectiva..., pero dicho resultado, como tal, atañe un universo lógicamente estabilizado (construido con un conjunto relativamente simple de argumentos, predicados y relaciones), que se puede describir exhaustivamente a partir de una serie de respuestas unívocas a preguntas factuales (de las cuales la principal es evidentemente: "¿Por cierto, quién ganó, X o Y?").

Preguntas del estilo "¿Quién ganó realmente? ¿En realidad? ¿Más allá de las apariencias? ¿Respecto a la historia?..." parecen preguntas poco pertinentes, y casi absurdas, a propósito de un resultado deportivo.

Posiblemente dependa del hecho de que lo que se juega en un partido está lógicamente definido, en tanto contenido, en su resultado: "Ganó tal equipo" significa "tal equipo ganó el partido contra otro", y punto. Las marcas y objetos simbólicos susceptibles de asociarse a esta victoria (y de que la porra, que se identifica al equipo, se los "apropie") no son más que connotaciones secundarias del resultado: no es seguro que se pueda mostrar o describir *lo* que ganó el equipo ganador.

Los resultados electorales, considerados a partir del ángulo en el que aparecen a través de los medios de comunicación, presentan la misma univocidad lógica. El universo de los porcentajes provisto de reglas para determinar al ganador, es también un espacio de predicados, argumentos y relaciones lógicamente estabilizado: desde este punto de vista, se diría que el 10 de mayo, después de las 20 horas, la

intelectuales francesas se hizo por etapas: los intelectuales de los años sesenta se comprometían con sus trabajos así como uno se alista en la guerra (eventualmente una guerra civil). Poco a poco, la figura central pasó de la lucha "política" al enfrentamiento con el ángel en el espacio solitario de la "escritura". Actualmente, la tendencia es la del performance (casi siempre uno solo, raramente en grupo). Lateralmente se añade, a la significación deportiva del término, la connotación del espectáculo, inducida por el uso anglo-americano del término "performance". No hay esperanza de que tal evolución mejore la relación, bastante nociva, que una parte de los intelectuales estadounidenses mantienen tradicionalmente con los "incomprensibles" productos intelectuales franceses, pues además dicha relación está marcada por una oscilación equívoca entre la fascinación de las vacas sagradas y lo cómico (deliberado o no) de los payasos de la cultura.

proposición "F. Mitterrand es elegido Presidente de la República" se convirtió en una proposición verdadera y punto.

Pero simultáneamente, el enunciado "ganamos" es profundamente opaco: su materialidad léxico-sintáctica (...el pronombre "nosotros" generalizado, en posición de sujeto, la marca temporal-aspectual de lo realizado, el lexema verbal "ganar", la ausencia de complementos) inmersa dicho enunciado en una red de relaciones asociativas implícitas —paráfrasis, implicaciones, comentarios, alusiones—, es decir, en una serie heterogénea de enunciados que funcionan en diferentes registros discursivos, y con una estabilidad lógica variable.⁶

Así, la interpretación político-deportiva que acaba de ser evocada sólo funciona como proposición estabilizada (designando un acontecimiento focalizado como punto en un espacio de disyunciones lógicas)⁷ bajo la condición de no interrogar la referencia del sujeto del verbo "ganar" ni la de sus complementos elipsados. Dos años después, la pregunta resurge en el desvío del debate político:

"¡Ganamos!" [...]Nos regocijamos de la misma manera en cada victoria de la izquierda, en mayo de 1936, o durante la Liberación. Otros, antes de nosotros, hicieron los mismos discursos. "¡Ganamos!" Y ha sido siempre una "experiencia" que no dura mucho tiempo, en el desperdicio de abnegaciones, entusiasmos, explosión repentina y fuego de paja, antes de la caída, el hundimiento y la derrota concedida. "¡Ganamos!" ¿Ganar qué, cómo y por qué? (Mandrin, 1983: 19)

Sobre el sujeto del enunciado "¿Quién ganó?"

Por medio del "on", pronombre indefinido, la sintaxis de la lengua francesa permite dejar en suspenso enunciativo la designación de la entidad ganadora: ¿se trata de "nosotros" los militantes de los partidos de izquierda? ¿O del "pueblo de Francia"? ¿O de aquellos que siempre han apoyado la perspectiva del Programa Común? ¿O aquellos quienes, después de haberlo apoyado, repentinamente lo abandonaron? ¿De aquellos que, no reconociéndose ya en la categorización parlamentaria derecha/izquierda, se sienten, no obstante, liberados de la salida de Giscard d'Estaing y de todo

⁶ El análisis de discurso, tal y como se ha desarrollado actualmente a partir de las bases evocadas más arriba, tiene precisamente como objeto el de explicitar y describir montajes, arreglos socio-históricos de constelaciones de enunciados.

⁷ Se observa aquí un efecto implícito de traducción perifrástica de forma "F. Mitterrand es elegido presidente. Dicho de otro modo: ganamos". De paso, el "nosotros" de "ganamos" se identifica con Mitterrand...

aquello que representa? ¿O de aquellos que "no habiendo nunca hecho política" se sorprenden y entusiasman con la idea de que por fin "las cosas cambian"?

El borrar el agente induce un complejo efecto de rebote en el que se entremezclan diversas posiciones militantes con la posición de participación pasiva del espectador electoral, porrista dudoso y escéptico hasta el último minuto..., en el que lo increíble sucede: se marca el gol decisivo y el porrista vuela al socorro de la victoria. El enunciado "ganamos" re-fusiona "aquellos que creían que podría ocurrir" y "aquellos que ya no lo creían".⁸

De los complementos del enunciado: "¿Ganar qué, cómo, para quién?"

Un vistazo a los diccionarios nos enseña que el verbo ganar se construye:

- Con un "sujeto animado" (agente provisto de voluntad, sentimiento, intención, etc.);
- Ganar su vida, ganar tanto por mes.
- Ganar en una competencia, ser el ganador.
- Ganar en un juego de azar, ser el ganador del gordo.
- Ganar terreno, espacio, tiempo (a un adversario).
- Ganar galones, una medalla...
- Ganar un lugar, un puesto, un sitio.

⁸ En la canasta de nacimiento del acontecimiento del 10 de mayo de 1981, hay (entre otros regalos extraños) la paradoja del papel involuntariamente facilitador jugado por la dirección del Partido Comunista Francés (PCF): como si, desencadenando una repentina polémica anti-Partido Socialista, los dirigentes comunistas hubieran ellos mismos acentuado la pérdida de influencia global de la corriente comunista (y de sus capacidades movilizadoras), y liberado la izquierda de la hipoteca de una toma de poder dominada por un pro-sovietismo más o menos confesado (la referencia al "balance globalmente positivo" del "socialismo existente"). De ahí lo que sigue: un gobierno de izquierda que comienza una política audaz de reformas estructurales profundas (las nacionalizaciones, por ejemplo), pero sin la movilización popular que debería (en un buen análisis marxista clásico) apoyar y controlar la puesta en marcha de dichas reformas. Como si el PCF y la Confederación General de los Trabajadores (CGT) hubieran perdido de sobra su capacidad histórica de movilización, y como si dicha capacidad movilizadora permaneciese irrecuperable por las otras organizaciones y movimientos de izquierda. De modo que, actualmente en Francia, es sobre todo la oposición (las fuerzas de derecha, 'nuevas derechas' y extrema derecha) que movilizan...

- Ganar la simpatía de alguien, ganarse a alguien (hombres, aliados, simpatizantes...).
- O con un "sujeto inanimado" (una cosa, un proceso desprovisto de voluntad propia, sentimiento, intención): son entonces los "agentes" los que se convierten en objetos.
- El calor, el frío, el entusiasmo, el sueño, la enfermedad, la alegría, la tristeza... me, le, nos ganan (se apoderan de mí, de él, de nosotros).

¿Qué parte tomó cada uno de estos funcionamientos léxico-sintácticos subyacentes en la unidad equívoca de dicho grito colectivo repercutido? "Ganamos"... La alegría de la victoria se enuncia sin complemento, pero los complementos no están lejos: ganamos *el partido, la partida, la primera jugada* (antes de las legislativas); pero también (en función de lo que antecede) ganamos gracias a *un golpe de suerte*, como se gana la lotería, aunque no nos lo creamos; y, claro, ganamos *terreno sobre el adversario*, con la promesa de ocupar emplazamientos en ese terreno, y antes que nada, ocupar legalmente el lugar desde donde se gobierna Francia, el lugar del poder gubernamental y del Estado. "La izquierda toma el poder en Francia", es una perífrasis plausible del enunciado-fórmula "ganamos", como repercusión del acontecimiento.

El poder que hay que tomar: ¿por fin algo que podría mostrarse como complemento del verbo *ganar*? No es muy seguro que aquello de lo que se trata pueda mostrarse de manera unívoca. "¿Acaso 'tomamos el poder' en el sentido propio del término?" (Mandrin, 1983: 119).⁹ En efecto, "el poder" aparece, ya sea como un objeto adquirido (justo resultado de un gran esfuerzo o efecto inesperado de una buena fortuna; en cualquier caso: bien simbólico supremo manejado lo mejor posible por el bien de todos), ya sea como un espacio que resiste a la conquista en un enfrentamiento continuo contra las feudalidades de todo orden (que hicieron todo para que "nunca sucediera" y que continúan la resistencia), ya sea como un acto performativo al hay que apoyar (hacer lo que se dijo), ya sea como nuevos reportes sociales que construir...

⁹ La victoria de la izquierda en mayo de 1981, que tiene como fondo más de veinte años de fracasos electorales, evoca aquella situación chaplinesca en la que el desafortunado se afana sin descanso en meter un balón en una canasta, fracasando en cada intento, hasta el momento en el que, hastiado, se vuelve, se va y lanza negligentemente el balón por encima de su hombro: es justamente ahí que, suprema comicidad de la historia... el balón ¡entra directo en la canasta! Dicho desfase incoherente no borra el trabajo obstinado de desafortunada paciencia. Pero tampoco lo transforma en un largo proyecto finalmente logrado: la política francesa está completamente contenida en este desfase.

"Ganamos": desde hace dos años, el equívoco de la fórmula trabaja a la izquierda en los puestos gubernamentales, tanto como en las diferentes capas de la población. Trabaja a los que "creen" y a los que faltan de creencia; los que esperan un "gran movimiento popular" y los que se resignan al a-politismo generalizado; los "responsables" y los otros, los políticos y los "simples particulares"... De ahí un doloroso desgarramiento entre dos tentaciones para escapar al problema:

- La tentación de denegar el equívoco del acontecimiento del 10 de mayo, por ejemplo rebajándolo completamente al plano lógico estabilizado de las instituciones políticas ("¿Sí o no, la izquierda está en el poder en Francia? Si sí, saquemos las consecuencias...").
- La tentación de denegar el acontecimiento mismo, haciendo como si finalmente nada hubiera pasado ("¿Qué ganamos?"), y como si los problemas fueran estrictamente los mismos que si la derecha estuviese en el poder.¹⁰

Ceder a una u otra de estas tentaciones separaría definitivamente las "dos izquierdas", librándolas al adversario (y si acaso la derecha viniese a retomar el poder en Francia, "veríamos" —demasiado tarde— lo que "habríamos perdido").

La cuestión teórica que abre a partir del ejemplo de un acontecimiento, el del 10 de mayo de 1981, es pues la del estatuto de las discursividades que atraviesan el acontecimiento, encontrando proposiciones de apariencia lógicamente estable, susceptibles de respuesta unívoca (es sí o no, es X o Y), y formulaciones irremediablemente equívocas.

Objetos discursivos de aspecto estable que tienen el aparente privilegio de ser, hasta cierto punto, ampliamente independientes de los enunciados que se producen a su propósito, intercambian sus trayectos con otro tipo de objetos cuyo modo de existencia parece estar regido por la manera misma en que se habla de ellos: ¿Deben ser declarados unos más "reales" que los otros? ¿Hay un espacio subyacente común al despliegue/dispersión de objetos tan distintos? Éstas son las cuestiones que me gustaría abordar ahora.

¹⁰ Dejo de lado las posiciones de la derecha misma, ilustradas intelectualmente por los escritos de J. Baudrillard (1982) sobre el "éxtasis del socialismo", en donde el "Ganamos" es interpretado como "nos pagamos la izquierda" (¿para ver, para reír?), para luego ser ganados por la izquierda como por un proceso, una enfermedad: "Germina, germina, incuba, explota y lo invade todo de un solo golpe, exactamente como en *Alien*. La izquierda, es el monstruo *Alien*" (p. 97).

Leer, describir, interpretar

Interrogarse sobre la existencia de lo real propio a las disciplinas de interpretación exige que aquello no –lógicamente– estable no sea considerado *a priori* como un defecto, un simple agujero en lo real. Es suponer que –como “lo real” se entiende en varios sentidos– pueda existir otro tipo de real que el recién evocado, y asimismo otro tipo de saber, que no se reduzca al orden de las “cosas-que-hay-que-saber” o a un tejido de dichas cosas. Así pues: un real constitutivamente ajeno a la univocidad lógica y un saber que no se transmita, que no se aprenda, que no se enseñe, y que, sin embargo, exista y produzca efectos.

Desde este punto de vista, el movimiento intelectual que adoptó el nombre de “estructuralismo” (tal y como se desarrolló particularmente en la Francia de los años sesenta, en torno a la lingüística, la filosofía, la política y el psicoanálisis) puede ser considerado como una tentativa anti-positivista que apunta a tener en cuenta este real contra el cual el pensamiento tropieza en el cruce del lenguaje y la historia.

De este movimiento surgieron nuevas prácticas de lectura (*sintomal, arqueológica*), aplicadas a los monumentos textuales, y primero que nada a los grandes textos (*cf., Guía para leer El Capital*): como sabemos, el principio de estas lecturas consiste en demultiplicar las relaciones entre lo dicho aquí (en tal situación) –y dicho así y no de otra manera– y lo dicho en otra parte y de otra manera, con el fin de poder “oír” la presencia de lo no-dicho al interior de lo que es dicho.

En tanto que planteaban que “todo hecho es siempre una interpretación” (referencia anti-positivista a Nietzsche), los enfoques estructuralistas tomaban partido por describir las disposiciones textuales discursivas en su intrincación material, y de esta manera, paradójicamente, ponían en suspenso la producción de interpretaciones, de representaciones de los contenidos [*Vorstellungen*], en beneficio de una descripción pura [*Darstellung*] de dichas disposiciones. Los enfoques estructuralistas manifestaban así su negativa a constituirse en “ciencia regia” de la estructura de lo real. Y sin embargo, ahora veremos cómo cedieron a este fantasma, y terminaron por adquirir las apariencias de una nueva “ciencia regia”...

Pero antes es necesario subrayar que en el nombre de Marx, Freud y Saussure, una nueva base teórica, políticamente bastante heterogénea, tomaba forma y desembocaba en una construcción crítica rompiendo tanto las evidencias literarias de la autenticidad “vívida”, como las certezas “científicas” del funcionalismo positivista. Les recuerdo que al principio de su *Guía para leer El Capital*, Althusser marca el encuentro de estos tres campos:

A partir de Freud, empezamos a sospechar lo que escuchar, es decir, lo que hablar (y callarse), quiere decir: que este “quiere decir” del hablar y escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra y de la escucha, la profundidad asignable de un doble fondo, el “quiere-decir” del discurso del inconsciente –ese doble fondo del que la lingüística moderna, en los mecanismos del lenguaje, piensa los efectos y condiciones formales (Althusser, 1968: 12-13).

El efecto subversivo de la trilogía Marx-Freud-Saussure fue un desafío intelectual que suscitó la promesa de una revolución cultural que pondría en tela de juicio las evidencias de un orden humano estrictamente bio-social.

El hecho de restituir algo del trabajo específico de la letra, del símbolo, de la huella, fue empezar a abrir una falla en el bloque compacto de las pedagogías, de las tecnologías (industriales y biomédicas), de los humanismos moralizadores o religiosos: fue poner en duda la articulación dual de lo biológico con lo social (excluyendo lo simbólico y el significante). Fue un ataque que atestó un golpe al narcisismo (individual y colectivo) de la conciencia humana (*cf., Spinoza* en su tiempo), un ataque contra la eterna negociación del “sí-mismo” (como amo-esclavo de sus gestos, palabras y pensamientos), en relación al otro-sí-mismo.

En resumen: la revolución cultural estructuralista no deja de despertar un recelo totalmente explícito en relación al registro de lo psicológico (y de las psicologías del “yo”, de la “conciencia”, del “comportamiento” o del “sujeto epistémico”). Este recelo no es así engendrado por aquel odio hacia la humanidad que generalmente se le supone al estructuralismo, sino que traduce el reconocimiento de un hecho estructural propio al orden humano: el de la castración simbólica.

Pero al mismo tiempo, este movimiento anti-narcisista (que parece no haber agotado sus efectos políticos y culturales) se convertía en una nueva forma de narcisismo teórico. Digamos: un narcisismo de la estructura.

Dicho narcisismo teórico se ordena en la tendencia estructuralista a reinscribir sus “lecturas” en el espacio unificado de una lógica conceptual. El suspenso de la interpretación (asociado con los gestos descriptivos de la lectura de los montajes textuales) se convierte así en una suerte de sobre-interpretación estructural del montaje como efecto del conjunto: dicha sobre-interpretación aplica lo “teórico” como una suerte de meta-lengua que se organiza como una red de paradigmas. La sobre-interpretación estructuralista funciona entonces como un dispositivo de traducción, transponiendo los “enunciados empíricos vulgares” en “enunciados estructurales conceptuales”; este funcionamiento de los análisis estructurales (y en particular de aquello que podríamos llamar “el materialismo estructural” o “el estructuralismo

político”) permanece así secretamente regido por el modelo general de la puesta en equivalencia interpretativa.

Para esquematizar:

Sea el enunciado empírico P1 (por ejemplo, “el rostro del socialismo existente está desfigurado”)

...P1 no significa en realidad otra cosa que...

...quiere decir en términos teóricos que...

...dicho de otro modo...

...es decir...

...el enunciado teórico P2 (por ejemplo, “la ideología burguesa domina la teoría marxista”).

Ante todo es esta posición de dominio teórico, su aire de discurso sin sujeto que estimula los procesos matemáticos, la que ha conferido a los enfoques estructurales aquella apariencia de nueva “ciencia regia”, denegando como de costumbre su propia posición de interpretación.

La paradoja del principio de los años ochenta es que el hundimiento del estructuralismo político francés, su derrumbamiento en tanto “ciencia regia” (que, sin embargo, continúa produciendo efectos, particularmente en el espacio latinoamericano), coincide con un incremento de la recepción de trabajos de Lacan, Barthes, Derrida y Foucault en el ámbito anglosajón, tanto en Inglaterra y en Alemania como en los Estados Unidos. Así, por un extraño efecto de báscula, en el momento preciso en el que América descubre el estructuralismo, la intelectualidad francesa “hace borrón y cuenta nueva”, desarrollándose un resentimiento masivo con respecto a las teorías de las que se sospecha el haber pretendido hablar en nombre de las masas y el haber producido al mismo tiempo una larga serie de gestos simbólicos ineficaces y de performativos políticos desafortunados.

Este resentimiento es un efecto de masa que viene “de abajo”; una suerte de consecuencia ideológica que empuja a la reflexión, y que no debe confundirse con el ligero alivio de numerosos intelectuales franceses que reaccionan al descubrir, a la postre, que ¡“la teoría” los había “intimidado”!

La gran fuerza de esta revisión crítica es la de poner despiadadamente en duda las alturas teóricas a nivel de las cuales el estructuralismo político había pretendido construir su relación con el Estado (eventualmente su identificación al Estado —y especialmente con el Partido-Estado de la revolución). Este efecto de rebote obliga a volver la mirada hacia aquello que sucede realmente “abajo”, en los espacios infra-estatales que constituyen lo ordinario de las masas, especialmente en período de crisis.

En historia, en sociología, y hasta en los estudios literarios, aparece cada vez de manera más explícita la preocupación de estar en condiciones de aceptar ese discurso, casi siempre silencioso, de la urgencia de la toma de los mecanismos de supervivencia: se trata, más allá de la lectura de los Grandes Textos (de la Ciencia, del Derecho y del Estado), de ponerse a escuchar las circulaciones cotidianas tomadas en lo ordinario del sentido (cf., por ejemplo, Certeau, 1980).

Simultáneamente, el riesgo que comporta dicho movimiento es bastante evidente: es el riesgo de seguir la línea de la mayor cuesta ideológica y de concebir ese registro de lo ordinario del sentido como un hecho de naturaleza psico-biológica, inscrito en una discursividad lógicamente estabilizada. El riesgo, por tanto, de un fantástico regreso hacia los positivismos y las filosofías de la conciencia.

Una reunión como ésta podría ser la oportunidad para desbaratar algunos de los mencionados riesgos, situando lo que está en juego y los puntos de encuentro mayores. Por mi parte (pero aquí expreso un punto de vista que no me es personal: es una posición de trabajo que se desarrolla actualmente en Francia),¹¹ subrayaré el extremo interés de una relación teórica y procedural entre las prácticas del “análisis del lenguaje ordinario” (en la perspectiva anti-positivista que se puede desprender de la obra de Wittgenstein) y las prácticas de “lectura” de disposiciones discursivas-textuales (resultantes de los enfoques estructuralistas).

Considerado seriamente (es decir, no nada más como un simple “intercambio cultural”), dicho enfoque emprende concretamente maneras de trabajar sobre las materialidades discursivas, implicadas en los rituales ideológicos, los discursos filosóficos, los enunciados políticos, las formas culturales y estéticas, a través de sus relaciones con lo cotidiano, lo ordinario del sentido. Proyecto que no puede tomar consistencia más que permaneciendo prudentemente a distancia de toda ciencia regia presente o futura (ya se trate de positivismos o de ontologías marxistas).

Tal manera de trabajar impone un cierto número de exigencias que habría que explicitar en detalle, pero que no puedo, para terminar, más que evocar aquí rápidamente:

La primera exigencia consiste en dar la primacía a los gestos de descripción de las materialidades discursivas. En esta perspectiva, una descripción no es una aprehensión fenomenológica o hermenéutica en la que *describir* se hace indiscernible de *interpretar*. Por el contrario, hay que tener una concepción de la descripción que suponga el reconocimiento de algo real específico, sobre lo cual apoyarse: lo real de

¹¹ Para más detalles sobre dicho desarrollo del análisis del discurso en Francia, ver los números 4 y 6 de la revista *Mots*, y el conjunto del compendio antes citado, *Matérialités discursives* (en particular: Courtine y Marandin, 1981; Lecomte, 1981).

la lengua (cf. Milner, 1978). Digo bien: la lengua. Es decir, ni el lenguaje ni la palabra ni el discurso ni el texto ni la interacción conversacional, sino lo que ahí es planteado por los lingüistas como la condición de existencia (de principio), bajo la forma de la existencia simbólica, en el sentido de Jakobson y de Lacan.

Desde este punto de vista, algunas tendencias recientes de la lingüística son bastante alentadoras. Más allá del distribucionalismo harrissiano y del generativismo chomskiano, aparecen tentativas que ponen en duda el primado de la proposición lógica y los límites impuestos al análisis como análisis de la *sentence* (frase). La investigación lingüística comenzaría así a desprenderse de la obsesión de la ambigüedad (entendida como lógica de "o bien...o bien") para abordar lo propio de la lengua a través del papel del equívoco, de la elipse, la falta. Este juego de diferencias, alteraciones, contradicciones, no puede ser concebido como el reblandecimiento de un núcleo duro lógico: la equívocidad, la "heterogeneidad constitutiva" —expresión de Authier (1982)— de la lengua corresponde a esos "artículos de fe" formulados por J. C. Milner (1982): "Nada de la poesía es extranjero a la lengua —ninguna lengua puede ser pensada completamente si no se integra la posibilidad de su poesía" (p. 336).

Esto impone que la investigación lingüística construya procedimientos (modos de interrogación de datos y de formas de razonamiento) capaces de abordar explícitamente el hecho lingüístico del equívoco como hecho estructural implicado por el orden simbólico. Es decir, la necesidad de trabajar en el punto en el que se detiene la consistencia de la representación lógica inscrita en el espacio de los "mundos normales". Éste es también el argumento que F. Gadet y yo desarrollamos en el texto *La Langue introuvable* (Gadet y Pécheux, 1981).

El objeto de la lingüística (lo propio de la lengua) aparece así atravesado por una división discursiva entre dos espacios: el de la manipulación de significaciones estabilizadas, normadas por una higiene pedagógica del pensamiento, y el de las transformaciones del sentido, escapando a toda norma asignable *a priori*, de un trabajo del sentido sobre el sentido, atrapado en el relanzamiento indefinido de interpretaciones.

Esta frontera entre los dos espacios es tanto más difícil de determinar cuanto que existe toda una zona intermediaria de procesos discursivos (referidos a lo jurídico, lo administrativo y las convenciones de la vida cotidiana) que oscilan alrededor de ella. En esta región discursiva intermediaria, las propiedades lógicas de los objetos dejan de funcionar: los objetos tienen y no tienen tal o tal propiedad, los acontecimientos tuvie-

ron y no tuvieron lugar, según las construcciones discursivas en las que se encuentran inscritos los enunciados que soportan dichos objetos y acontecimientos.¹²

Este carácter oscilatorio y paradójico del registro de lo ordinario del sentido parece haber escapado completamente a la institución filosófica del movimiento estructuralista: nivel que ha sido el objeto de una aversión teórica que lo ha encerrado globalmente en el infierno de la ideología dominante y del empirismo práctico, considerados como punto ciego, lugar de una pura reproducción del sentido.¹³

De paso, los estructuralistas acreditaban así la idea de que el proceso de transformación interior en los espacios de lo simbólico y de lo ideológico es un proceso excepcional: el momento heroico solitario de lo teórico y lo poético (Marx-Mallarmé) como trabajo extraordinario del significante.

Esta concepción aristocrática que se atribuye *de facto* el monopolio del segundo espacio (el de las discursividades no estabilizadas lógicamente), permanecía, incluso con su cambio "proletario", atrapada en la vieja certeza elitista que piensa que las clases dominadas no inventan nunca nada porque están demasiado absorbidas por las lógicas de lo cotidiano: en última instancia, los proletarios, las masas, el pueblo... ¿tendrían tal necesidad vital de un universo lógicamente estabilizado que los juegos del orden simbólico ni siquiera les concernirían! En este punto preciso, la posición *teórico-poética* [*théoricienne-poéticienne*] del movimiento estructuralista es insostenible.¹⁴ A falta de un discernimiento de aquello en lo que el humor y el rasgo poético no son "el domingo del pensamiento" [*dimanche de la pensée*], pero forman parte de los resortes fundamentales de la inteligencia política y teórica, esta posición había cedido por adelantado ante el argumento populista de la urgencia, ya que compartía implícitamente su presupuesto esencial: ¡los proletarios no tienen (el tiempo de pagarse el lujo de) un inconsciente!

La consecuencia de lo que precede es que toda descripción —poco importa si se trata de la descripción de objetos o de acontecimientos, o de la descripción de una disposición discursiva-textual, a partir del momento en que nos atenemos estrictamente al hecho de que "no hay metalenguaje"— está intrínsecamente expuesta al

¹² Cf. Las observaciones anteriores con respecto a los referenciales posibles asociables al enunciado "¡ganamos!". Se podrían, claro, desarrollar observaciones del mismo orden a partir de expresiones tales como "la voluntad del pueblo", "la libertad" (de pensamiento, de precio), "la austeridad" vs. "el rigor".

¹³ Este problema constituye uno de los puntos débiles de la reflexión althusseriana sobre los aparatos ideológicos de Estado, y de las primeras aplicaciones de esta reflexión en el ámbito del análisis de discurso en Francia.

¹⁴ El odio de lo ordinario nutre el culto anti-intelectualista de lo mismo ordinario: un cierto estructuralismo esotérico nutrió el odio antifilosófico expresado, por ejemplo, en la sociología de P. Bourdieu.

equivoco de la lengua: todo enunciado es intrínsecamente susceptible de convertirse en otro que él-mismo, de separarse discursivamente de su sentido para desviarse hacia otro (salvo si la interdicción de interpretación propia a lo lógicamente estable se ejerce explícitamente sobre él). Todo enunciado, toda secuencia de enunciados, es así lingüísticamente describable como una serie (léxico-sintácticamente determinada) de puntos de desviación posibles que brindan un lugar a la interpretación. Es en este espacio que el análisis de discurso pretende trabajar.

Y es en este punto en el que encontramos el cuestionamiento de las disciplinas de interpretación: es en tanto que hay *otro* en las sociedades y en la historia, otro correspondiente a aquel otro propio a la esfera del lenguaje y del discurso, que puede haber un vínculo, identificación o transferencia, es decir, existencia de una relación que abre la posibilidad de interpretar. Y es porque existe este vínculo, que las filiaciones históricas pueden organizarse en memorias y las relaciones sociales en redes significantes. De ahí que las "cosas-que-hay-que-saber", de las cuales ha sido cuestión más arriba, nunca son visibles de manera sobresaliente, en tanto trascendentales históricos o *episteme* en el sentido de Foucault, sino que están siempre atrapadas en redes de memoria que dan lugar a filiaciones identificatorias y no a aprendizajes por interacción: la transferencia no es una "interacción" y las filiaciones históricas en las cuales se inscriben los individuos no son "máquinas para aprender".

Desde este punto de vista, el problema principal, en las prácticas de análisis de discurso, es el determinar el lugar y el momento de la interpretación con respecto a los de la descripción: decir que no se trata de dos fases sucesivas, sino de una alternancia o de un latido, no implica que descripción e interpretación estén condenadas a entremezclarse en lo indiscernible.

Por otra parte, decir que toda descripción abre la puerta a la interpretación no supone necesariamente la apertura a "cualquier cosa": la descripción de un enunciado o de una secuencia compromete necesariamente (a través de la localización de los lugares vacíos, elipses, atisbos de negaciones y de interrogaciones, múltiples formas de discurso relacionado...) el discurso-otro como espacio virtual de lectura de dicho enunciado o de dicha secuencia.

Este discurso-otro, en tanto presencia virtual en la materialidad describable de la secuencia, marca, del interior de dicha materialidad, la insistencia del otro como ley del espacio social y de la memoria histórica, como principio mismo de lo real socio-histórico. Y es ahí que se justifica el término de disciplina de interpretación, empleado aquí a propósito de las disciplinas que trabajan en este registro.

El punto crucial es que en los espacios transferenciales de identificación que constituyen una pluralidad contradictoria de filiaciones históricas (a través de palabras, imágenes, relatos, discursos, textos), las "cosas-que-hay-que saber" coexisten

con objetos a propósito de los que nadie puede estar seguro de "saber de qué se habla", pues están inscritos en una filiación y no son el producto de un aprendizaje: y esto sucede, tanto en los secretos de la esfera familiar "privada", como en el nivel "público" de las instituciones y de los aparatos de Estado. El fantasma de la ciencia regia viene, en todos los niveles, a denegar dicho equivoco, otorgando la ilusión de que siempre se puede saber de qué estamos hablando, es decir, denegando el acto de interpretación en el momento mismo en el que aparece.

Este punto desemboca en el cuestionamiento final de la discursividad como estructura o acontecimiento. Partiendo de lo dicho aquí, diremos que el gesto que consiste en inscribir un determinado discurso en una determinada serie, en incorporarlo en un "corpus", corre el peligro de absorber el acontecimiento de dicho discurso en la estructura de la serie en la medida en la que ésta tiende a funcionar como trascendental histórico, tabla de lectura o memoria anticipadora del discurso en cuestión. La noción de "formación discursiva", que el análisis de discurso toma de Foucault, se ha desviado demasiado hacia la idea de una máquina discursiva de sujeción dotada de una estructura semiótica interna y, por ello, condenada a la repetición: en el último de los casos, dicha concepción estructural de la discursividad desembocaría en una borradora del acontecimiento, a través de su absorción en la sobre-interpretación anticipadora.

No se trata de querer aquí que todo discurso sea como un aerolito milagroso, independiente de las redes de la memoria y de los trayectos sociales en los que hace irrupción, sino de subrayar que todo discurso marca, simplemente por su existencia, la posibilidad de una desestructuración-reestructuración de dichas redes y trayectos: todo discurso es potencialmente el índice de un cambio en las filiaciones socio-históricas de identificación, en la medida en la que constituye, al mismo tiempo, un efecto de dichas filiaciones y un trabajo (más o menos consciente, deliberado, construido o no, pero en cualquier caso atravesado por las determinaciones inconscientes) de desplazamiento en su espacio: no hay identificación completamente "lograda", es decir, un vínculo socio-histórico que no esté afectado, de una manera o de otra, por una "infelicidad" en el sentido performativo del término —en este caso, por un "error de persona", esto es del *otro* objeto de la identificación.

Posiblemente sea una de las razones que hacen que exista algo como las sociedades y la historia, y no solamente una yuxtaposición caótica (o una integración super-orgánica perfecta) de animales humanos en interacción...

La posición de trabajo que aquí evoco en referencia al análisis del discurso no supone, de ninguna manera, la posibilidad de un cálculo de los desplazamientos de filiación y de las condiciones de felicidad o infelicidad del acontecimiento. Supone únicamente que, a través de las descripciones organizadas de montajes discursivos,

se puedan identificar los momentos de interpretación en tanto actos que surgen como tomas de posición, reconocidos como tales, como efectos de identificación asumidos y no denegados.

Para mí, frente a las interpretaciones sin límites en las que el intérprete se ubica como si fuese un punto absoluto, sin otro ni real, se trata de una cuestión ética y política: una cuestión de responsabilidad.

Referencias

- Althusser, L. (1968), *Lire le Capital*, París, Maspero.
- Authier-Revuz, J. (1982), "Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours", *DRLAV*, 26, pp. 91-151.
- Baudrillard, J. (1982), *A l'ombre des majorités silencieuses*, París, Gonthier.
- Certeau, M. de (1980), *L'invention du quotidien*, París, Gallimard.
- Courtine, J.-J. y J.-M. Marandin (1981), "Quel objet pour l'analyse de discours", *Matérialités discursives*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Gadet, G. y M. Pêcheux (1981), *La langue introuvable*, París, Maspero.
- Lecomte, A. (1981), "La frontière absente", *Matérialités discursives*, Lille, Presses Universitaires de Lille, pp. 95-104.
- Mandrin, J. (1983), *Le Socialisme et la France*, París, Sycomore.
- Milner, J.-C. (1978), *L'Amour de la langue*, París, Seuil.
- _____ (1982), "A Roman Jakobson, ou le bonheur par la symétrie", *Ordres et Raisons de langue*, París, Seuil, pp. 329-337.

7

Del superyó al acto. Análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso

Marcela Ana Negro

Introducción

El análisis laciano del discurso es un método que tiene como finalidad hacer surgir al sujeto del inconsciente. Se sustenta en la teoría de que el mismo emerge como categoría óptica a partir del atravesamiento, por el lenguaje, de ese viviente que es el hombre. Por esta vía, nace una nueva forma del ser, formalmente definible y únicamente situable a partir de la lógica del significante. Lacan construye un concepto de sujeto inconcebible por fuera del discurso: el sujeto es engendrado por el lenguaje y circula en el discurso como uno de sus elementos, siendo sujetado por éste en un doble sentido: atrapado pero también soportado y sustentado por éste.

Las nociones conceptuales de superyó y acto deben ser pensadas como perteneciéndole al discurso y no al sujeto. Son modalidades del discurso. El sujeto es modificado por ellas. En cuanto a la categoría lingüística de "enunciación", es un operador (Miller, 1997) que sirve al método en cuestión para ubicar al sujeto.

La hipótesis que propone este capítulo es considerar que el discurso habla solo, es decir, se impone (es el superyó) cuando el sujeto se elide de la enunciación sobre la que se funda como sujeto; por el contrario, reconocer su lugar en ésta le permite hacer, de su palabra, acto. Reconocer su sujeción al discurso, sólo verificable a nivel de la enunciación, hace posible el pasaje desde el superyó al acto.

Se partirá de las modalidades del discurso anteriormente señaladas: la del superyó y la del acto. La primera consiste en el discurso en tanto el sujeto lo recibe

como impuesto por el Otro. La segunda es efecto de que el sujeto asuma su posición en la enunciación que dice la verdad sobre su ser. Ambas están estrechamente vinculadas; se podría decir que son inversamente proporcionales.

El recorrido de un tratamiento, sostenido en el análisis del discurso del paciente tal como es planteado por Lacan, apunta a la dimensión en la que se ubica la verdad, dimensión que queda elidida por el mismo discurso. Se intentará dar cuenta de ello a partir de la aplicación del análisis de discurso a un caso.

El sujeto

Enunciado y enunciación son niveles del discurso. Todo discurso consta de esa duplicidad, que es inherente a su estructura. El enunciado es lo dicho. La enunciación es el acto de decir, es la dimensión que señala y anuncia al emisor. Se podría definir como un lugar, el de la emisión, donde se instala el que habla. Es un índice. El sujeto se aloja en ese lugar. En el decir, el sujeto se cuenta y se nombra, señala Lacan (1958-1959, 03/12/58: 47). De ahí que, escuchando la enunciación, se pueda ubicar la posición subjetiva.

La enunciación queda siempre elidida en el discurso como efecto de la represión primaria, estructurante del psiquismo y constituyente de la división subjetiva que introduce al inconsciente. Quien habla cree ser lo que dice.

En la medida en que el hombre no sabe de la división que lo constituye, ese lugar de enunciación se le torna superyoico: es la imposibilidad de contarse en lo que se cuenta (discurso), por creer ser lo que se cuenta, sin poder ver que allí solamente se nombra, es decir, se anuncia como sujeto que habla. Localizar al sujeto ya es alojarlo, pues es abrir la posibilidad de contarse —como excepción— en el dicho.

El significante se caracteriza por ser un elemento oposicional, diferencial y relativo (definición que Saussure da del fonema y que Lacan retoma para su concepto de significante). Cada elemento se define por ser lo que los otros no son, o sea, no se puede incluir a todos y cerrar el conjunto si no se deja por fuera uno, que es aquel del que se puede decir que todos los otros se distinguen. Entonces, la esencia del significante es que es lo que no es. Su valor radica en ser diferente a los demás. La lógica del significante, sobre la que se asienta la ley del discurso, se puede decir como un “no hay universal que no se sostenga en una excepción que lo niega” (Miller, 1988: 22). Para formar el todo, siempre habrá un significante que falta, pues ésta es la condición de existencia del significante.

El sujeto es definido como lo que representa un significante para otro significante, es decir, él también es un elemento no idéntico a sí mismo. Ningún significante

—por lo que es un significante, es decir un elemento que tiene existencia relativa, sólo en tanto hay otro del cual se distingue— puede representar plenamente al sujeto. Éste se identifica al significante —no por lo que éste pueda significar sino por lo que es, es decir, lo toma como elemento— y, por ende, se ubica en el lugar del significante que falta. Él es la excepción.

El superyó

De la lectura de Lacan, se desprende que el superyó es un concepto que toma su lugar pensado como hecho de lenguaje y no como instancia psíquica. El superyó no es una cuestión del sujeto, sino algo con lo que el sujeto tiene que vérselas. Lacan da varias definiciones de esta noción, que podrían organizarse según tres vertientes: en relación al lenguaje, al objeto y al goce. Respecto de las definiciones que vinculan el superyó al lenguaje, las mismas pueden ordenarse de acuerdo a la tripartición del significante, la palabra y el discurso. En este texto, interesan las que lo sitúan respecto del discurso, que pueden reducirse a tres: a) El superyó es el discurso impuesto (Lacan, 1958-1959, 19/11/58: 28). b) Es un enunciado discordante de la ley (1953-1954: 292). c) Es el discurso interrumpido (1954-1955: 195). Todas estas definiciones están en referencia a la ley —puesto que el superyó es la contracara de la ley—, al punto en que se toca algún aspecto de la misma que la vuelve incomprendida (Lacan, 1954-1955: 196) y la torna insensata (1953-1954: 161). Así, el superyó se verifica como un discurso sin razón, impuesto por la ley del Otro, que tiene el carácter de ser un enunciado, de entre todos los de la ley, discordante con la realidad del sujeto. Sólo después de un cambio de posición subjetiva, ese enunciado puede reconocerse como habiendo sido discurso interrumpido. La interceptación se produce en el lugar de la enunciación.

Lo interrumpido del discurso, entonces, está en el discurso mismo. Lo que se rompe es lo que hace a su estructura. Se detiene el circuito deseable, el que hace del discurso del sujeto el discurso del Otro, aquel en que el discurso del sujeto es autenticado por el Otro, incluyendo al sujeto en la dimensión significante, reconociéndolo como ser de lenguaje. Como esto no pasa, el discurso del Otro sigue hablando solo: *eso habla*, dice Lacan (1958-1959, 19/11/58: 28). Queda en suspenso la realización del sujeto.

La ley es la ley del discurso. Tiene, por ende, una dimensión de enunciado y otra de enunciación (Bassols, 2000). La ley es una demanda. Se presenta como un dicho, un mandamiento que es prohibición o imposición. El decir de la ley, que es la posición desde la que se enuncia, es la de ser un “para todos”, un universal.

Esa acción de la ley, que se presenta para todos y no tiene en cuenta la excepción, la vuelve incomprendida, incomprensible. Donde no se contempla la exclusión, lo que viene del Otro implica, no la sanción del discurso del sujeto, sino el rechazo del sujeto, que es quien la encarna. Ese repudio es la interrupción del discurso, pues éste debería continuarse hasta la sanción. El rechazo es el superyó. El superyó supone el no reconocimiento del sujeto en la dimensión de la enunciación, lo cual conlleva su desalajo.

El acto

Lacan (1962-1963) define el acto como "manifestación significativa en la que se inscribe el estado del deseo" (p. 342). Es la recuperación de la dimensión significativa donde se encuentra al sujeto. En la misma línea, señala que el acto es un decir (1967-1968, 17/01/68: 84). Según Lacan, todo aquello que toca el efecto sujeto participa de la categoría de acto (1968-1969, 20/03/68: 231). Se puede decir, entonces, que acto y superyó son cuestiones relativas al discurso.

El acto es un corte en el nivel del enunciado, para integrar la enunciación. El acto acoge la excepción, admite la inclusión de la enunciación como lugar del sujeto, y esto sólo se vuelve posible en el corte del discurso.

El acto tiene consecuencias, las mismas son de carácter discursivo. No se trata de una acción, sino de una cisura en el discurso. Luego de acontecido el acto, el sujeto ya no es el mismo, rectifica su realidad. Lacan (1966) dice que el superyó estructura y organiza la realidad (p. 533). Sin duda, después del acto, la realidad del sujeto ya no es la misma. Lo que es alcanzado en el acto, es el superyó. Allí, el superyó es agujereado en su pretensión de universalidad. Por su medio, el sujeto le responde al superyó con la excepción. El acto es la encarnadura de ese lugar de exclusión, que es absolutamente singular, personal y particular en cada sujeto.

El discurso del caso

La paciente de 22 años. Consulta por desmayos, dolor de estómago, calambres en el estómago, dolor de cabeza, chuchos de frío. El médico clínico le indicó hacer terapia.

Dice "no tengo lugar para apoyarme en nada", "no sé en quién confiar". Estos síntomas tuvieron comienzo a los 11-12 años, "cuando yo trabajaba". "¿Trabajabas?" -pregunta la analista. "Quise decir 'iba al colegio'". De su lapsus, asocia: "Debe ser porque papá, en esa época, nos presionaba y exigía mucho. Fue cuando perdió el

trabajo. Eso fue cuando yo tenía 10-11 años. Él se empezó a llevar mal con mamá." Continúa: "Antes, era muy unida a papá. Estaba todo el tiempo con él". En el periodo de sus 11-12 años, el padre empezó a decir que ella tenía relaciones "raras" (con connotación sexual) con el abuelo y que tenía relaciones lésbicas con la madre. La perseguía y escuchaba detrás de las puertas.

La paciente relata que el padre empezó a besarla y manosearla, y a acompañar estas acciones con los siguientes dichos: que ella estaba rara, que su cuerpo había cambiado y ahora lo atraía. Le decía que ella malinterpretaba los sentimientos de él y que "Sos como mi mano; para tocar mi mano, yo no te tengo que pedir permiso a vos". Mientras esto sucedía, ella lloraba. "Sentía mucho asco". Se le pregunta cuándo comenzó y responde que fue entre los once y los doce años. La analista acota: "la época en que empezaron los desmayos".

Los síntomas empiezan a ceder, a medida que ella despliega en su discurso lo que los causa. Se instala un interrogante: "Me pregunto por qué no controló sus instintos, por qué dejó que eso pasara, por qué se rindió ante esos deseos".

Los padres están separados desde sus 18 años, pero ella sigue viendo al padre y yendo a su casa con el hermano. En esas ocasiones se pone muy nerviosa, pues estas visitas la violentan en extremo. Consultada sobre por qué va, responde: "Lo tengo que ver porque eso es lo que hacen los hijos con los padres", y agrega: "voy para dejar tranquila a mamá y hermano; si no voy, ellos se inquietan, piensan que soy egoísta... ¿qué me cuesta?!... lo veo muy solo". La intervención del analista es "¿los hijos deben ver a los padres sin importar la circunstancia?" Los padres se separaron por el maltrato del padre hacia la madre. Sin embargo, según la lectura de la paciente, la madre tardó años en hacerlo porque "ella era la sombra de papá, sin él no era nada", "él la amenazaba con matarse o matarla a ella si se separaba".

"En esos años papá no me dejaba salir, decía que yo era una chica de su casa, no una chica de la calle". "Me decía cosas como 'yo te doy todo lo que necesitas'". "Me dice 'puta' y pierdo la noción de lo que soy. Me llega al centro del ser."

"Yo siempre pienso que me equivoqué o que fue un sueño del que voy a despertar. Necesito la imagen paterna aunque sé que no está". "Yo no decía la verdad porque entonces mamá se iba a ver obligada a separarse. La veía perdida a mamá".

"Contarlo es que se haga realidad. Es dejar de verlo como mi papá. Tengo miedo de sacarme la máscara. Yo no venía a terapia porque tengo miedo de volver a convertirme en lo que era cuando me pasaba esto: no podía hablar, lloraba, estaba triste todo el tiempo".

La pregunta de por qué su padre no controló sus instintos deriva en "¿un padre hace eso?" Y finalmente, en una respuesta del sujeto: "qué confundido está; para mí, quien hace eso no es un padre, es solamente un progenitor".

Una sesión llega y dice: "Decidí no volver a verlo". Efectivamente, a partir de ese día, le dijo que no lo quería ver más y, de ahí en adelante, nunca le atendió los llamados telefónicos, ni fue a visitarlo.

A partir de este momento, surge el temor de cruzarlo por la calle (vive cerca) o de que vaya a la casa. "Si lo veo, ya no me puedo hacer la tonta, como que no pasó nada". Se pregunta cómo poder desprenderse de los efectos en ella del abuso del padre. "Yo no soy eso que me pasó". Surge un nuevo interrogante, ahora, en relación a la madre: "me pregunto por qué lo encubrió". Trae un sueño: "papá toca el timbre, yo cambio la voz y digo 'equivocado'. Yo sé que él sabe y él sabe que yo sé". La analista señala: "vos (voz), cambiada".

Análisis de discurso del caso

Todo aquello en lo que el sujeto está interesado (en el sentido de incumbido) es discurso. Por ende, los síntomas —en este caso, los desmayos y el dolor— también lo son. Aparentemente, estos síntomas no dividen a la paciente, quien es enviada por el médico. De sus dichos, se puede extraer su decir: en la metonimia del discurso, de la elección de elementos con los que ella arma el relato, se desprende que hay un vínculo entre el inicio de los desmayos y el comienzo del abuso por parte del padre.

En este recorte, salta a la vista la situación traumática del abuso. Pero, ¿cuál es el abuso del trauma: el hecho en sí o el discurso que lo acompaña? El trauma del que se trata para este sujeto es el que determina que manosearla es transformarla, es nombrarla como la chica de la calle que entrega su cuerpo, pero a la vez como la chica de su casa a la que no le queda otra opción más que entregarlo. Allí surge el síntoma: entregar la conciencia antes que el cuerpo. El discurso del padre la deja al mismo nivel que su mano (la del padre), de modo tal que ella pierde existencia subjetiva para devenir sólo un pedazo del cuerpo del otro, puro objeto para el Otro.

Escuchar el decir en el dicho permite situar la pregunta de la que se suspende el sujeto (aquella a encontrar en el nivel, no del enunciado, sino de la enunciación) y que los síntomas encubren y, a la vez, señalan: "¿soy una chica de su casa o soy una chica de la calle?" Lo insoportable, lo imposible de dirimir es la falsa opción, porque ser de su casa es ser, a la vez, de la calle (la puta que lo atrae a él).

Por un lado, el dolor de estómago remite al asco del sujeto cada vez que el padre se corre de su lugar de padre, pues el estómago es el lugar del cuerpo vinculado a esa sensación. Por otro, el desmayo es la expresión subjetiva de lo que es intolerable hasta el punto de preferir no ver y no saber más (es decir, perder la conciencia) de la mirada del padre que la empuja a ser una mujer.

Si la enunciación es fácilmente reconocible en los lapsus y en los sueños, también se halla presente en el discurso aparentemente logrado. Ahí donde se enuncia una ley en la que el sujeto se siente penosamente incumbido, es decir sometido a ella, siempre detrás hay una posición subjetiva que no reconoce el deseo, una posición superyoica.

Los síntomas señalan la imposibilidad de integrar su lugar en la enunciación. Por no poder servirse de ella (la enunciación) como punto de referencia para localizarse como sujeto, es que ésta le retorna como mandato superyoico, como discurso del *Otro* impuesto. Esta modalidad del discurso (la forma superyoica) puede observarse en diversas expresiones, tanto en aquellas que la paciente trae como siendo del padre, como en las suyas propias. La forma que más interesa aquí es la que es ubicable en "los hijos tienen que ver a los padres". Ese dicho se presenta como ley. Norma que, para ella, es insensata e incomprensible pues, en su caso, quien es su padre no se comporta como tal. Eso hace que le retorne como enunciado discordante. Éste es una parte del discurso universal (en tanto ley) que interrumpe el circuito que podría alojarla a ella en el *Otro*. "Los hijos ven a los padres" se presenta como un discurso que viene del *Otro* y es un incuestionable que no la tiene en cuenta. El sujeto no toma su lugar en el dicho, lo que implicaría reconocerse como excepción; en cambio, se obliga a incluirse en ésta (el dicho).

Ese discurso se verifica como habiendo sido discurso interrumpido —definición del superyó—, en cuanto se incluye la enunciación. La frase que aloja al sujeto se continúa en un: "salvo en el caso en que el padre no se comporte como tal". El borramiento del decir da a la frase "los hijos..." un carácter superyoico, es una ley insensata. La integración de la enunciación concluiría la frase de modo tal que el sujeto quedara alojado en el *Otro*, reconocido por el *Otro*, más allá del otro (padre). El acto da cuenta de esa integración.

Solamente en la medida en que la hija sitúa y, por lo tanto, integra su lugar de enunciación, es que puede dejar de obligarse con una ley cuya universalidad no la reconoce en su particularidad, y así puede hallarse en el lugar de la excepción a la regla: "los hijos ven a los padres... salvo en este caso en que el padre no se comporta como tal y no me trata como hija".

En la medida en que el sujeto recurre a la ley para sostener la no-excepción, es que surgen los síntomas. Localizado el sujeto, la paciente puede hacer una rectificación subjetiva consistente en reconocer la excepción a la ley, en reconocerse ella misma (el sujeto mismo) como excepción al universal.

"Los hijos..." es el mandato de la ley. La frase está interrumpida... falta justamente la parte que ubica el lugar del sujeto, que sería "salvo en el caso de...". La suspensión es lo que la vuelve superyoica. El superyó es la interrupción que impide

o detiene la sanción del discurso que aloja al sujeto, por parte del Otro, como excepción a la regla. Reconocida la posición de exclusión, están dadas las condiciones discursivas para el acontecimiento del acto.

¿Dónde situar el acto en este discurso? El acto no es la acción de dejar de ver al padre. Es el corte. Y el corte no es con la persona del padre, sino con la indeterminación del sujeto: chica de la calle o de su casa. Implica una ruptura y la emergencia de un nuevo sujeto. Pero sólo se puede verificar retroactivamente, justamente en el cambio de la posición subjetiva observable en el decir (y no en el dicho) de la paciente. Por un lado, en los significantes del sueño. Por otro, en el corrimiento del discurso: el paso de hablar del padre a hablar de la madre. También en el “ya no puedo hacerme la tonta”, que reubica su modo de estar como uno distinto al que era, es decir, resitúa un algo anterior, un anterior que ahora toma la categoría de “tontería” o de “no querer ver la realidad”. Ahora, ella está separada de lo que el padre dice de ella: “yo no soy lo que me pasó”. El cambio de discurso que se observa verifica que la acción tuvo el carácter de un acto. Ella ya no se ubica como la equivocada, sino que le dice equivocado a él (sueño). Que él diga puta ya no le toca el centro del ser, se ha convertido para ella en algo del orden del ser de él: confundido. El sueño da cuenta de este cambio de posición subjetiva.

En este sujeto, el acto debe pensarse en la certeza que da el *salvo* (“salvo en este caso en que el padre no se comporta como tal”), pues el sujeto está allí, en el *salvo*. La autenticidad de la respuesta a la pregunta por el significante proveniente del padre (no se trata de que ella sea una chica de su casa o de la calle, sino de que él está confundido y no puede controlar sus instintos), genera una reformulación de la demanda, y da lugar al surgimiento de la pregunta y la indeterminación del sujeto respecto de los significantes que vienen de la madre.

Tal como señala Miller (1997), el acto fija un punto de referencia para el sujeto.

Conclusión

Habiendo definido la enunciación como la función lingüística que sirve para localizar al sujeto del inconsciente, el acto como corte en el discurso que introduce una inscripción significativa, y el superyó como enunciado discordante, discurso impuesto y discurso interrumpido, y habiendo propuesto que según se reconozca la enunciación o no, el discurso oscila entre una función superyoica y una función deseante sostenida en el acto, verificamos, en el caso del discurso que se estudió, que el sujeto, en tanto no puede distinguir la enunciación en el dicho, queda efectivamente sometido a un enunciado impuesto, y que, en la medida en que reconoce

su lugar en la enunciación, hace del discurso del Otro, un discurso asumido por el sujeto, un discurso en el cual puede alojarse como excepción: el acto da cuenta de ello.

Referencias

- Bassols, M. (2000), *La pasión del superyó. Congreso de Torino*, disponible en <http://lemessenger.online.fr/Castellano/pasiodelsuperyo.html>; consultado el 11 de septiembre 2011.
- Lacan, J. (1953-1954), *El seminario. Libro 1. Los Escritos Técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- _____. (1954-1955), *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1983.
- _____. (1958-1959), *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación*, Inédito.
- _____. (1962-1963), *El seminario. Libro 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____. (1966), “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 773-807.
- _____. (1967-1968), *El seminario. Libro 15. El acto psicoanalítico*, Inédito.
- Miller, J-A. (1988), “Seminario: La lógica del significante”, *Matemas II*, Buenos Aires, Manantial, 1994.
- _____. (1997), *Introducción al método psicoanalítico*, Buenos Aires, Eolia-Paidós.

8

La repetición, el discurso y el acontecimiento. De Kierkegaard a Lacan

Daniel Gerber

En 1964, en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan sitúa la repetición como uno de esos conceptos. Para esto retoma algunas ideas formuladas por Kierkegaard –filósofo que tiene una importante presencia en ese seminario– que son esenciales para evitar la confusión entre repetición y reproducción de lo mismo. La repetición, desde la óptica del filósofo danés, comporta la producción de algo nuevo, y esto es lo que Lacan va a acentuar para establecer el estatuto de este concepto en psicoanálisis.

Kierkegaard: pasión y existencia

Dos aspectos principales se destacan en la filosofía de Kierkegaard: la crítica radical y permanente a la pretendida sistematicidad y mediación dialéctica, centrales en las posturas de Hegel, y la ubicación en un lugar central del *pathos* del sujeto en su búsqueda de esa dimensión otra de lo racional –presentado como ese salto que lleva a un encuentro solitario con Dios–, dejando de lado todo intelectualismo.

El filósofo retoma una categoría griega fundamental, la de *kinesis* (movimiento), que contrapone a la de transición, propia de la dialéctica hegeliana que cuestiona. La existencia y la acción humanas requieren una “pasión” real. En Hegel, según Kierkegaard, todo remite a un plan de acción, pero no a la acción como un acontecimiento nuevo y libre en el mundo.

La oposición de Kierkegaard a la idea de sistema va acompañada —como complemento indispensable— de la crítica a la concepción de la eternidad de las ideas, tal como es planteada por Platón. Frente a este último, Kierkegaard reivindica a Sócrates, porque éste se manifestó en su individualidad irreductible, noción que, con su concepto de reminiscencia, Platón absorbe en lo eterno. El sistema quiere lo idéntico: Existir, en cambio, es ser/estar fuera de [*ex-sistere*]: ser/estar en el estado de diseminación en el tiempo y en el espacio. Sistema quiere decir totalidad cerrada y completa, inmanencia. La existencia, por el contrario, es cualidad, discontinuidad, trascendencia.

Hablar de cualidad implica referirse a la singularidad de la existencia, al hecho de no ser un mero miembro de una clase, tal como puede ocurrir en el estadio ético. Discontinuidad significa, a diferencia de la unión de los opuestos propia del transicionismo hegeliano, un “o esto o aquello”, la no coincidencia consigo mismo que lleva a la duda permanente para llegar a ser un sí mismo real. Y en lo que se refiere a la trascendencia, ésta alude a lo que es el objetivo de la existencia: la repetición que requiere remitirse a un punto fuera del mundo.

Repetición: diferencia, trascendencia y seriedad

Es en su libro titulado *La repetición* donde Kierkegaard (1843) va a desarrollar de un modo muy singular la fundamentación de esta idea. Su manera de presentar este concepto puede denominarse, de algún modo, “preformativa”, en tanto es un texto que consta de dos partes, ambas llamadas de manera idéntica: *La repetición*. No se trata, sin embargo, de una identidad, pues ambas partes difieren entre sí en virtud de la subordinación de cada una de ellas a uno y otro de dos de los estadios de la existencia: la primera parte se encuentra bajo el dominio de lo estético, la segunda bajo el de lo religioso. Desde la estructura misma del texto puede advertirse entonces que la repetición se concibe *con diferencia*.

Kierkegaard (1843) comienza por preguntarse por la posibilidad de la repetición a la vez que por su significado. En un primer planteamiento, la vincula con la reminiscencia, o el recuerdo, pero para afirmar que ésta va en el sentido contrario de aquélla: la reminiscencia es una “repetición en sentido retroactivo [...] de algo que fue”, a diferencia de la “auténtica repetición” (p. 330). Estas dos modalidades van relacionadas con dos tipos opuestos de amor: el amor-recuerdo, cargado de desgracia y pesadumbre, y el amor-repetición, que conduce a la dicha y la felicidad. ¿Qué es entonces la repetición?, pregunta: “Es la realidad y la seriedad de la existencia. El que quiere la repetición ha madurado en la seriedad” (p. 154). La repetición introduce la dimensión

temporal del instante, entendido como punto de elección o decisión, que da a la vida toda su seriedad: “o esto o aquello”. Todo lo decisivo —lo mismo la angustia que la repetición— adviene, asalta a la existencia en un instante. Y hablar de instante supone indudablemente lo discontinuo: la función de la repetición puede definirse como hacerse cargo de los instantes pasados actualizando la seriedad que les es propia. De modo que si la reminiscencia se refiere a lo ahora existente que “había ya sido antes”, la repetición afirma que “lo que ya ha existido empieza a existir ahora de nuevo” (p. 161). Su subordinación a lo estético, en la primera parte, conduce a su “autor”, Constantin Constantius —uno de los seudónimos de Kierkegaard— a una decepción, pues se siente convencido de la imposibilidad de la repetición.

El intento desarrollado en la segunda parte —compuesta bajo el mismo título, como se mencionó— es el de argumentar en favor de la diferencia como condición de posibilidad de la repetición. En este sentido, la única forma en que la repetición puede tener éxito es rebasando el plano de la inmanencia —plano de lo especular por excelencia— para acceder al de la trascendencia, que en términos lacanianos podría pensarse como el de la falta del Otro que determina la inconsistencia de todo sistema cerrado, “inmanente”.

Se trata del *salto* que caracteriza al estadio religioso, absolutamente opuesto de la *Aufhebung* hegeliana, la síntesis que conserva lo negado. Hay en este salto una recuperación de lo antes poseído, acrecentándolo inclusive a un grado mayor. Ahora bien, ¿cómo se llega a este instante de repetición? La respuesta de Kierkegaard (1843) es que sucede “en el momento exacto en que todas las certezas y probabilidades humanamente concebibles cayeron por tierra y no [...] podrían ofrecer, como es lógico, ninguna explicación” (p. 242, subrayado por el autor).

En ese momento se produce una especie de “gran tormenta”, en el sentido metafórico, que puede ser ejemplificada en el libro de Job del Antiguo Testamento. Tormenta que atañe al lazo del hombre con Dios. Pasada ésta, se vuelve a ser otra vez uno mismo, se comprenden todas las cosas, y la vida, re-vivida, “parece más bella que nunca”. Este “repetirse” es una insistencia que retorna como reencuentro de lo eterno que hay en cada individuo; pero no de una manera general, sino siempre de un modo singular y “concreto” para cada uno; es un “nacerse a sí mismo” (Kierkegaard, 1843: 275).

La repetición, por otra parte, es indisociable de la noción de “seriedad”, que es tratada ampliamente en *El concepto de la angustia*, texto firmado con el seudónimo de Vigilius Haufniensi. Aquí Kierkegaard (1844) retoma las posiciones de Constantius para afirmar que “seriedad” debe entenderse como “certeza e intimidad” (p. 171), a lo que agrega que es la “originalidad adquirida del espíritu, su originalidad conservada en la responsabilidad de la libertad, afirmada como justificada en el

goce de la felicidad" (p. 172). Debido a esto, una vez aprehendida y preservada la originalidad de la seriedad, también llamada gravedad, hay repetición. Por el contrario, "si falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito" (p. 174). Finalmente, y como conclusión de sus reflexiones en torno a la repetición, formula Kierkegaard una afirmación que puede tomarse como un verdadero aforismo: "El hombre serio es serio precisamente por la originalidad con que repite en la repetición" (p. 174). Se puede decir al respecto que la intimidad, la certeza, son gravedad (seriedad), y es allí donde se encuentra la repetición, tal como ocurre cuando alcanzamos la trascendencia del instante que hace lazo con la eternidad.

Repetición: acontecimiento, acto y encuentro

De la concepción de la repetición en Kierkegaard, pueden destacarse dos aspectos fundamentales que resultaron esenciales para la elaboración de este concepto por Lacan, al punto de llegar a definir a este filósofo como "el más agudo de los interrogadores del alma antes de Freud" (Lacan, 1964: 59). El primero es el claro cuestionamiento de la repetición como pura rememoración, que en el caso del análisis lleva a un goce autocomplaciente asociado con la búsqueda del recuerdo destinada a la simple "comprensión", a limitarse a dar significado a los acontecimientos de la historia, sin que la posición del sujeto que "rememora" experimente algún cambio o modificación.

El segundo se relaciona directamente con la noción de acontecimiento en un análisis, cuando la pasión kierkegaardiana convoca a una apertura "original" donde la seriedad del sujeto de la certeza no es consecuencia de la "re-significación", de un puro ejercicio de rememoración, sino algo que adviene por cuestionamiento del hábito y el encuentro con un real más allá de lo que "tiene sentido". Al respecto, Kierkegaard (1843) dice algo que puede aplicarse textualmente al proceso psicoanalítico: "en tales casos, cuando todas las cosas se paralizan, y el pensamiento se estanca, y la lengua enmudece y todas las explicaciones resultan inútiles, en tales casos lo que tiene que ocurrir, necesariamente, no puede ser otra cosa que una gran tormenta, con sus estallidos horriblos y sus estragos incalculables" (p. 262). Este momento, que —según el mismo Kierkegaard— es difícil de concebir para un ser humano, no supone desgracia alguna pues, siendo sólo un instante, abre la dimensión de la repetición. Puede relacionarse entonces con la incidencia del encuentro de lo real en la dirección de la cura, tanto en sus momentos de creativa "despersonalización", cuando las certidumbres yoicas del sujeto en el plano de lo imaginario quedan "en suspenso", como en aquéllos en que puede producirse el encuentro impactante con lo

real más allá de las significaciones tranquilizadoras que lo simbólico puede aportar. Se trata, en ambos casos, del encuentro con la falta del *Otro*, encuentro que convoca al acto con sus características de "sin retorno" y "sin garantías". El acto que puede hacer del sujeto *Otro* del que era hasta ese momento.

La repetición kierkegaardiana puede concebirse como precursora del acto psicoanalítico si se recuerda que no es sin diferencia ni tampoco sin angustia. Como ocurre en la experiencia del análisis, la repetición es un "buscarse", buscarse como existente, lo que implica una relación con la trascendencia, con eso que pone al sujeto "fuera de sí", en la posición de efectuar ese salto más allá de las coordenadas simbólicas que lo fijan a su vivir habitual.

El filósofo danés supo entonces advertir el "temor y temblor" indicativos de esta dimensión "real" de la repetición que es su núcleo fundamental, más allá de sus aspectos simbólicos e imaginarios. Esta dimensión real es lo que destaca Lacan como constitutiva de la repetición cuando reconoce a Kierkegaard haber renovado este concepto, diferenciándolo categóricamente de la reminiscencia platónica. Allí señala que existe una diferencia entre memoria y rememoración puesto que la primera, "arraigada en el significante" (Lacan, 1957: 499), se caracteriza por la insistencia de lo que retorna precisamente como significante, más allá de lo que el sujeto puede recordar desde la conciencia.

En este sentido, Lacan recuerda que basta con leer los *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, recubiertos para las multitudes por tantas glosas pseudo-biológicas, para comprobar que Freud hace derivar toda entrada en el objeto de una dialéctica del retorno. Con esto evoca la conocida sentencia de Freud (1905): "el hallazgo (encuentro) de objeto es propiamente un reencuentro" (p. 203), donde la repetición que allí se consume no es la reproducción de "lo mismo", sino el retorno de un encuentro siempre fallido, de un fracaso que impone la necesidad de un nuevo intento.

Repetición: imposibilidad, libertad y eternidad

La repetición verifica la existencia de un cierto callejón sin salida propio de la estructura del sujeto, que en el plano de los fenómenos se manifiesta por medio de un "no es eso". El encuentro como tal no se produce, pero hay algo del orden de "lo mismo" que retorna: el sujeto fracasa de la misma manera, como "por accidente" la repetición produce siempre el mismo resultado, aunque sus características fenoménicas puedan ser diferentes. Aquí es donde Lacan le otorga un valor fundamental al concepto kierkegaardiano, que le permite la realización de una lectura novedosa del texto freudiano. Dice: "Habiendo partido así del *nostós* hölderliniano, es a la

repetición kierkegaardiana adonde Freud llegará menos de veinte años más tarde" (Lacan, 1957: 499). El *nostós* —término griego que se traduce como *retorno* en el sentido de regreso a lo mismo—, evocado por Hölderlin en algunos de sus poemas, es imposible porque el lenguaje es causa de que cada "nuevo" retorno sea siempre otro, y este imposible es lo que el texto de Kierkegaard señala.

Es así como es necesario articular las afirmaciones de tres autores —Platón, Kierkegaard y Freud— para formular esta paradoja inherente a la repetición: siempre se repite a la vez que ésta es imposible en la medida en que cada una de las "repeticiones" es otra respecto de las anteriores. Pero es importante recordar que en Kierkegaard no hay sujeto del inconsciente —este sujeto que precisamente es la consecuencia del imposible retorno, imposible retorno que le impone apelar a un "nuevo" significante y después a otro más— pues la repetición es concebida por él como acto de un sujeto libre. Haciendo así explícito el lazo entre libertad y repetición, ésta no se le impone al sujeto sin que él lo quiera, sino que es positiva y en ella se manifiesta la libertad en acto.

Kierkegaard la formuló de este modo a partir de ese episodio fundamental de su vida: a los 24 años, se enamoró de una muchacha más joven que él, Regina Olsen, para romper finalmente con ella cuando el matrimonio ya estaba convenido, aun cuando siguió considerándola siempre su amada absoluta. Después de la ruptura, siguió amándola, atormentándose con la culpa por haberla abandonado. Pero este haber roto el compromiso cuando ya había aceptado consumir el matrimonio no fue simplemente una típica anulación como mecanismo obsesivo. El modo en que se refiere a esto es muy categórico: afirma que algo se interpuso entre ellos, y eso que se interpuso fue el amor mismo. Él se considera enamorado del amor y, habiendo entendido esto, siente que casarse con ella significará la desdicha de la joven, que el amor que siente por ella la hará desdichada.

Hay efectivamente una anulación, pero se trata de la dimensión de anulación que habita al amor: en el amor extremo, afirma, hay una anulación del ser del otro porque una característica del sentimiento del Eros es que en "el instante" del encuentro el sujeto experimenta una emoción que rompe por completo con su vida cotidiana, una ruptura entre un antes y un después. Allí, en el instante del encuentro, la vida ha terminado. Lo que esto quiere decir es que el sujeto tiene un encuentro y en este instante experimenta una emoción que rompe por completo con su vida cotidiana, con el antes que ahora no da lugar a un después previsible. Aquí Kierkegaard afirma que desde ese instante del encuentro la vida ha terminado. Ha terminado porque si en el instante del encuentro el sujeto vive una emoción específica, la del Eros, en el instante siguiente estará necesariamente sometido a la nostalgia del instante anterior.

Lo que dice Kierkegaard es que el instante eterno está en el origen. En esto hay una connotación religiosa, pero llamar "eterno" a ese instante significa la imposibilidad de recuperar el encuentro primero, encuentro que trastoca la "homeostasis" de la vida cotidiana y la subjetividad cuando se produce. La conmoción es tan grande que el sujeto tiene una relación de reminiscencia con el instante: "El joven descubre que, no pudiendo ya dejarla, se consagra a recordarla" (Kierkegaard, 1843: 130). No se acuerda ya de ella, sólo se acuerda de la conmoción amorosa, y así no hace de la repetición la desdicha suya, aunque sí puede ser la de Regina. Él tiene una idea de la repetición: "La libertad teme que el cambio tenga el poder de perturbar su esencia eterna [...] Cuando se trata de proteger la personalidad de la volatilización, la tarea de la libertad es, por así decirlo, ponerse en juego en el acontecimiento" (p. 132).

Es de esta experiencia que Kierkegaard elabora lo que puede llamarse una ética de la repetición como acontecimiento. Ésta es una afirmación del ser en su singularidad, mientras que los hechos de la vida, sus accidentes, pasan más bien *sobre* el ser, lo arriesgan, lo evaporan, lo dispersan. Se establece entonces una oposición entre la elección *estética*, que consiste en escoger el instante, su variedad, las riquezas de los sucesos de la vida, y lo que puede llamarse la ética de la repetición, que es en realidad una ética de la afirmación del ser. Lacan (1953) dirá que lo que se consume en la repetición de Kierkegaard es "el agotamiento del ser", en el sentido de su plena realización, porque en ella está "la hora de la buena suerte" del sujeto (p. 282). Esto porque, según Kierkegaard (1843), "la repetición es una esposa amada que jamás nos cansa ni nos fastidia" (p. 131). Sólo nos cansamos del cambio de lo que se juzga interesante, de lo que creemos novedoso: lo opuesto a la repetición es la diversión, la dispersión del ser en la presencia de los instantes de la vida. Ante esto la repetición se opone como una elección ética.

Esto quiere decir que Kierkegaard sitúa la repetición en lo que llama "el estadio religioso". Aquí es donde "la vida recupera pérfidamente todo lo que ha dado sin conceder una repetición" (Kierkegaard, 1843: 131). En este sentido, la repetición es algo deseable: según los traductores, *repetición* en danés tiene cierta relación con recuperación, de tal modo que el acento no debe ponerse en la falta interna de la repetición —en el sentido del fracaso que implica—, sino en lo que se afirma de manera reiterada en ella.

Es importante destacar que Kierkegaard escribió *La repetición* el mismo año que dejó a Regina, decisión que fue motivo de gran escándalo social. Poco después supo que ella, desesperada, se había comprometido con otro hombre, situación que lo sumió en un sombrío furor, aunque no debido a celos —según su testimonio—, sino al hecho de que con ese comportamiento, ella había traicionado la repetición. Volverse

hacia otro implicaba volverse hacia la vida, hacia los instantes, obedecer más bien a una ética de los instantes acumulados. Con esta actitud, ella había traicionado —según el filósofo— lo que él había erigido como objeto absoluto de su amor.

Lacan: repetición y separación

En 1964 Lacan indica que Kierkegaard es esencial para la comprensión del concepto freudiano de repetición en su diferencia radical con la noción de reiteración de ciclos “naturales”. Allí advierte que:

Al igual que para Kierkegaard, tampoco se trata para Freud de una repetición que se asiente en lo natural, de ningún retorno de la necesidad. El retorno de la necesidad apunta al consumo puesto al servicio del apetito, la repetición demanda lo nuevo. Ella se vuelve hacia lo lúdico que hace de esto nuevo su dimensión. (Lacan, 1964: 59).

El “volverse hacia lo lúdico” es aclarado con la remisión que Lacan hace inmediatamente a la conocida observación de Freud del juego de su pequeño nieto con el carrito de hilo que arroja fuera de los límites de su cuna para traerlo de regreso hacia él, juego acompañado por la modulación de dos fonemas contrapuestos que se hicieron célebres como “*fort*” (lejos) y “*da*” (aquí). El juego es realizado por el niño cuando la madre lo deja solo. Pero esta actividad, según Lacan, no tiene como propósito esencial “elaborar” simbólicamente la ausencia de la madre, pues hay algo más radical:

La hiancia introducida por la ausencia dibujada, y siempre abierta, queda como causa de un trazado centrífugo donde lo que cae no es el otro en tanto que figura donde el sujeto se proyecta, sino este carrito ligado a él mismo por un hilo que él retiene —donde se expresa lo que se desprende de él en esta prueba, la automutilación a partir de lo cual el orden de la significancia va a ponerse en perspectiva. Pues el juego del carrito es la respuesta del sujeto a eso que la ausencia de la madre ha venido a crear sobre la frontera de su dominio, sobre el borde de su cuna, a saber, un *foso* alrededor del cual ya no hay que hacer más que el juego del salto. (Lacan, 1964: 60).

Aquí está el núcleo mismo de la repetición y sus posibilidades de innovación: el sujeto se desprende aquí de algo que es parte de él mismo como condición para producir lo diferente:

Este carrito no es la madre reducida a una pequeña bola [...] es un trocito del sujeto que se desprende sin dejar de ser todavía suyo, todavía retenido. Es el lugar de decir, a imitación de Aristóteles, que el hombre piensa con su objeto. Es con su objeto que el niño salta las fronteras de su dominio transformado en pozo y que comienza el encantamiento. Si es cierto que el significante es la primera marca del sujeto, cómo no reconocer aquí —por el solo hecho que este juego se acompaña de una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas— que el objeto al cual esta oposición se aplica en acto, el carrito, *es lo que debemos designar como el sujeto*. A este objeto daremos ulteriormente su nombre de álgebra lacaniana —el *a* minúscula. (Lacan, 1964: 60).

Como Kierkegaard que deja a Regina, separándose en este acto de algo de él mismo, en la repetición el sujeto tiene que desprenderse de algo de sí como condición para su constitución como sujeto escindido. Escisión entre su existencia significativa y su ser fuera del significante encarnado por ese pequeño trozo de madera expulsado fuera de él y que es causa del deseo que va a hacerlo soñar, hablar, inventar.

Conclusión

La repetición es así la de ese instante “eterno” que queda “fuera del tiempo”. Kierkegaard no la sitúa como lo que perturba o aplasta la libertad, sino como lo que la cumple. Es aquí donde los filósofos existencialistas encontraron su inspiración para afirmar que lo que se manifiesta del ser en la existencia contingente del encuentro primero es la repetición de Kierkegaard. El psicoanálisis, desde Lacan, retoma este consentimiento a la repetición, pero para señalar que aquello que se repite para un sujeto —motivo habitualmente de algún padecimiento— es a menudo la causa de que demande al psicoanalista que se le ponga fin, que termine. Pero es, al mismo tiempo, algo necesario por estructura, lo que “no cesa de no escribirse”, el destino del *parlêtre* (hablante-ser).

Ahora bien, hay también algo en la repetición que no es destino universal, en tanto que ella puede afirmar la singularidad propia del sujeto. Y esto lleva a Lacan a plantear la exigencia de “identificarse con su síntoma” al final de la cura, lo que implica consentir e incluso asumir, reivindicar lo que cada uno plantea como único en su particularidad, aunque sea una singularidad de sufrimiento. Evidentemente, esto no puede considerarse acorde con las reglas de la “normalidad” propias del discurso contemporáneo. Pero es preciso recordar que la exigencia de un goce único e idéntico para todos, que este discurso formula, conduce a la exclusión del sujeto que habla y quiere hacerse oír en su síntoma singular. Y esta exclusión de lo

silenciado causará el retorno bajo las diversas formas de violencia que amenazan con la destrucción del lazo social en la contemporaneidad.

Referencias

- Freud, S. (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", *Obras Completas. Tomo VII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, pp. 325-446.
- Lacan, J. (1953), "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 226-310.
- _____(1957), "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 473-509.
- _____(1964), *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973.
- Kierkegaard, S. (1843), *La repetición. In vino veritas*. Madrid, Guadarrama, 1976.
- _____(1844), *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

9

El inconsciente es la política: el psicoanálisis ante otros discursos

Alicia Ruth Álvarez

Introducción

Entiendo que la relación entre psicoanálisis y política es un punto sensible de nuestra práctica y que debe seguir siendo interrogada. Muchas veces esta interrogación ha sido reprimida en nombre de la neutralidad del analista, pero lo reprimido retorna, así que creo conveniente poder situar cómo la cuestión de la política se articula y se disjunta de la práctica de los psicoanalistas.

Concierne también al discurso del psicoanálisis la posibilidad de interrogar por las consecuencias de otros discursos que efectivamente se practican a escala social, tales como el de la ciencia y el de la religión. No se trata en este caso de alinear el psicoanálisis a ninguna línea política. Eso sería imposible. Ni tampoco se trata de la posición que como ciudadano tenga alguien que practica el psicoanálisis. Se trata de interrogar la relación discursiva entre estos dos campos.

Hay una relación externa que concierne a la historia. Sabemos que sin la ciencia no hubiera sido posible el surgimiento del psicoanálisis (al punto de que Lacan sostenga que el sujeto con el que opera el psicoanálisis no es sino el sujeto de la ciencia) y conocemos también la influencia que la guerra tuvo en el pensamiento freudiano. En la actualidad esto nos lleva permanentemente a interrogarnos sobre los efectos de los avances de la tecnociencia, investigación ya iniciada por Lacan.

Por otra parte, no hay dudas de que tanto Freud como Lacan han situado lo social y lo político como meollo del inconsciente. Esto pone a la política en la interioridad de la problemática del inconsciente (tan evidente de tantas maneras, a pesar de lo

que los críticos del psicoanálisis insisten en decir respecto de nuestra práctica concebida como individualista).

En este contexto, quiero retomar el título de este trabajo, que es una afirmación de Lacan: "El inconsciente es la política". Esta frase es proferida por Lacan (1966-1967), casi al modo de un eslogan, el 10 de mayo de 1967, durante el dictado del seminario *La lógica del fantasma*. Lacan aclara que "no dice que la política es el inconsciente, sino que el inconsciente es la política" (10/05/67). Pone en relación esta afirmación con la de Freud (1925): "La anatomía es el destino" (p. 185).

Tomar esta cuestión, "El inconsciente es la política", permitirá quizás una sana percepción de lo que Freud ha descubierto. Una sana percepción, en tanto todo el desarrollo freudiano muestra que la determinación es efecto del lazo con el otro, y de tomarse esta frase "la anatomía es el destino" sin hacer jugar esos otros desarrollos, podríamos caer en un determinismo biológico.

El trabajo que intento es a los efectos de tratar de entender qué significa que el inconsciente es la política, y qué orientación propone Lacan. De no entender esto, queda sólo el eslogan, y la frase se convierte en un signo, se significa a sí misma.

Discurso y política

En la clase en la que dice que el inconsciente es la política, Lacan habla de lo que significa, en la relación al *Otro*, la búsqueda de aceptación y el hacerse rechazar, señalando además la paradoja de que el rechazo puede constituir un beneficio. Entonces, el inconsciente es la política porque es lo que liga y opone a los hombres, bajo la forma de la aceptación y del rechazo. La política supone el intercambio, concierne una relación. Se trata de la parte del *Otro* que hay en nosotros. Es lo Simbólico, que extrae su eficacia en la afirmación de la Ley. Ley es la sustancia que comanda la estructura del Discurso del Amo. Esta frase habrá que relacionarla con otros dichos de Lacan para ver si se entiende mejor.

Tiempo después, Lacan les dirá a los estudiantes —en respuesta a la consigna "las estructuras no bajan a la calle"—que las estructuras sí bajan a la calle, haciendo sensible el hecho de que el inconsciente es la política. En el inconsciente, se trata de un saber cuya importancia nadie sospecha, pero que habla, sueña, ríe. Se tratará de darle a esto una lógica. Surgirá aquí el establecimiento de los cuatro discursos, una topología de la transferencia, pero también de lo político. Una topología de la relación al otro como modos de hacer lazo, en el intento de hacer con la falta del goce absoluto, tal como está ampliamente desarrollado en el seminario *El Reverso del Psicoanálisis* (Lacan, 1969-1970; ver también Álvarez, 2005).

Otra frase con la que es necesario relacionar que el inconsciente es la política es: "el inconsciente es el discurso del Otro" (Lacan, 1956: 16). En esta relación con el *Otro*, hay un dominio discursivo del *Otro*. Determinación simbólica que ya habíamos mencionado antes.

Ninguno de los cuatro discursos se nombra como "discurso de la política" (así como Lacan tampoco escribió un discurso de la ciencia). ¿Hay que escribir otros discursos? ¿O ver cómo se articula en cada discurso la cuestión política?

Podríamos decir en principio que si el Discurso del Amo es el del inconsciente, éste será el discurso de la política. Es el discurso cuya sustancia dominante es la ley. Un saber que trabaja, pero que no se sabe a sí mismo. Un saber hacer, dirá Lacan de la función del esclavo. El saber hacer no es lo mismo que un saber que se sabe. Hay un saber que no se sabe. Por otro lado, el yo es un pequeño amo que cree que sabe. Pero justamente, más cree que sabe en la medida en que no sabe. De vez en cuando, hay algo que irrumpe, es lo que permite que un análisis se pueda sostener. Irrumpe un lapsus, irrumpe un fallido y se revela que hay algo que no sabe. Lacan compara esto con el saber del esclavo, como un inconsciente no revelado.

Pero se podrían hacer también muchas objeciones. La política es algo que aspira a la totalidad, el amo aspira a que el saber pueda hacer totalidad, y esto es inmanente al discurso de la política. Éste podría ser pensado como el Discurso del Amo Moderno, la burocracia, el Discurso Universitario en su formulación de todo-saber, y en su versión actualizada del Discurso Capitalista, como circuito cerrado de goce. En ese sentido, tendríamos lo contrario de lo que muestra el inconsciente, ya que estos discursos se sostienen en la función de la pérdida que desencadena la repetición.

Por otra parte, el discurso analítico es el reverso del discurso del amo, siendo su política la política, del síntoma. Hacer un trabajo de reverso tiende a producir un nuevo significante amo, dice Lacan en algunos momentos, que sea menos potente y que sea menos estúpido. Lo que puede surgir del discurso del analista es quizás otro estilo de significante amo. Y Lacan se pregunta: ¿doy el suficiente relieve a la imposibilidad de su posición? En tanto el analista se coloca en posición de hacer de lo imposible el agente del discurso, la causa del deseo.

Política y psicoanálisis

Vemos entonces que la relación psicoanálisis-política no es directa ni lineal. Apelaré aquí a Alain Badiou (1990), quien en su texto *¿Se puede pensar la política?* hace una

distinción entre la política y lo político. Creo que eso puede ayudarnos. El autor afirma que:

Lo político está en la retirada y en la ausencia, por ello se lo interroga sobre su esencia. Pero hay liberación de la política, cuya movilidad, inscrita en el pensamiento de Maquiavelo y Lenin, se encontró sojuzgada filosóficamente por la esencialidad reconstituida de lo político[...]. En lo político se ha perdido de vista que el real, del que la política hace su pase, nunca tiene más que el rostro sin esencia del acontecimiento[...]. Lo político no ha sido nunca más que la ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento. La filosofía política es sólo el relato siempre tardío y siempre desgarrado, es la ficción de una medida, la idea de que el lugar social es mensurable. (Badiou, 1990: 9).

Entonces, Badiou sitúa una crisis de lo político en tanto no puede haber unidad, dado que los conjuntos sociales son inconsistentes y se pierde la posibilidad de representación (dice, por ejemplo, que no hay franceses ni proletariado). Lo político tiende a ser fijo, es lo establecido, sostiene al Estado. Por otra parte, lo real de la política es algo con lo que se tropieza, algo azaroso. Es la repetición en tanto encuentro con lo real. Es el acontecimiento, es algo móvil.

Hechas estas distinciones de forma muy esquemática, quizás podamos pensar entonces estas dos dimensiones relacionadas a la escritura de dos discursos diferentes. Permitiría ubicar que el inconsciente es la política: Discurso del Amo, ya que el amo no sabe nada de su deseo, y que lo político es la novela que escribe el Discurso Universitario, relato que intenta establecer el todo-saber de lo político, opacando lo imposible en juego. Repito: hacer funcionar como agente al todo-saber. En este sentido, es un discurso de una cierta impostura. La impostura de todo-saber estaría al servicio de no revelar la imposibilidad.

Entonces, frente a la pregunta de si puede el psicoanálisis aportar algo en lo concerniente a la política, no se trata tanto de las posiciones políticas que puedan tener los psicoanalistas, sino de la capacidad del psicoanálisis como discurso para ubicar las consecuencias, impasses y desenlaces a los que llevan otros discursos.

Freud, por ejemplo, decía que políticamente no era nada, lo cual no le impidió analizar la política de su tiempo, y pronunciarse en forma vehemente contra el idealismo apasionado que lleva a las peores consecuencias, como lo demuestra en su análisis del presidente Wilson.

El idealismo apasionado es retomado por Lacan (1959-1960) cuando analiza el papel de los intelectuales de izquierda y de derecha. Lacan dice que hay que pensar el sentido político que tiene la ética de la que somos responsables los herederos de Freud. Está el *fool*, que es un inocente, un retardado, pero de cuya boca salen

verdades. Es el bufón, el intelectual de izquierda. Su valor consiste en esa *foolery* fundamental (que podríamos traducir por necedad o tontería). Lo opone al *knave*, el villano, el intelectual de derecha, alguien que no retrocede ante las consecuencias de lo que se llama el realismo. Es quien a veces también se proclama pragmático, y cuando es necesario, no tiene inconveniente y confiesa ser canalla. Esta posición puede relacionarse con la del "loco" tal como Lacan (1946) la especifica en su trabajo "Acercas de la Causalidad Psíquica" (pp. 152-168).

Pero Lacan también advierte que una tropa de canallas culmina infaliblemente en la tontería colectiva, así como la necedad del intelectual de izquierda culmina muy bien en una canallada colectiva, ya que se expresan verdades heroicas sin querer pagar el precio que eso supone.

Pretender decir lo verdadero sobre lo verdadero sería una canallada. Sería hacer creer que hay garantía, hacer creer que no hay ningún imposible en juego. Esto es antinómico respecto del inconsciente que se sostiene de un agujero en el saber y del deseo del analista, quien lo único que no puede desear es lo imposible. Justamente para no desearlo, lo hace agente de su discurso. Esto concierne o se relaciona con la posición que Lacan (1972) espera del analista: la de una *docta ignorancia* (expresión tomada de Nicolás de Cusa). Lacan nos dice cómo opera: "El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada". Es decir que, en la medida en que la ignorancia se revela, deviene no-saber y deja de ser una pasión. En esto un analista debería estar formado, en la medida en que dé lugar al no-saber. Experiencia del significante de la falta en el *Otro*, en tanto el *Otro*, en algún lugar, no responde. Experiencia radical del vacío de significación como límite de lo simbolizable. Si este no-saber toma lugar como causa, se dice con una letra que nombra la falta de objeto, resto de la operación, poca cosa, con lo que sin embargo se podrá sostener un discurso que no sea el del universitario.

Política del síntoma

En el psicoanálisis se trata de un saber que no renuncia a cernir alguna verdad, ya que el análisis no es sin una relación a la verdad, pero que puede darle lugar como no-toda.

Es por lo imposible que reconocemos la topología de nuestro deseo, como medida inconmensurable, medida infinita. De allí puede sostenerse que la política del psicoanálisis es la política del síntoma.

Política del síntoma que podrá ponerse en juego en la medida en que hay giro de discurso, que por la insuficiencia de cada uno, permita –como dice Lacan, tomándolo del poeta– un cambio de razón (Rimbaud, 1895: 25). Ésta será la política del psicoanálisis:

Es mucho más importante recordar que si hay en Freud un cierto tiempo designado así, si hay en Freud algo revolucionario –ya los puse en guardia contra un cierto uso de abusivo de esa palabra–, pero es cierto que si hubo un momento en el cual Freud era revolucionario, es en la medida en que ponía en primer plano una función que es también la que Marx aportó, a saber, considerar un cierto número de hechos como síntomas. –Por otra parte es el único elemento que tienen en común. La dimensión del síntoma, es que eso habla, habla incluso a aquellos que no saben escuchar, no dice todo, incluso a aquellos que lo saben (Lacan, 1971).

En esta línea que vengo desarrollando, quiero interrogar algunas cuestiones que entiendo como particularidades de la práctica del psicoanálisis en la actualidad. Pero no demos esto por sentado. Preguntemos: ¿Hay un actual de nuestra práctica? Esta pregunta nos hace entrar en el terreno complejo de las particularidades del lazo de nuestro tiempo, pero pienso que no se trata de mirarlo desde afuera, ya que entra en nuestros consultorios de una u otra manera.

Para orientarnos, habría que tratar de distinguir lo nuevo de lo actual. Diría que no hay lo nuevo sin historia, intentando entonces una diferencia entre lo nuevo y lo actual. Actual como signo de un presente perpetuo, como una dificultad para situar pasado, presente y futuro. Algo que puede quedar congelado, mostrando la falla en la inscripción de la función de la falta, en tanto rechazo de lo precedero, de la caducidad.

Como correlato de estas presentaciones, aparece la pregunta insistente acerca de la existencia o no de nuevas estructuras, relacionada con la cuestión de cuál es la subjetividad de la época. A mi entender, la respuesta no va por la línea de establecer una nueva nosología, sino por la posibilidad de reinterrogar nuestro trabajo.

Respecto de lo actual, creo que es insoslayable pasar por Freud y sus llamadas neurosis actuales. En Freud hay un detenido trabajo de diferenciación entre las neurosis actuales y las psiconeurosis (o neurosis propiamente dichas). Sólo estas últimas se organizan según la lógica del síntoma, y si bien muchas veces aparecen “casos” mixtos, Freud se esfuerza en mantener esta diferencia. En el caso de las neurosis actuales, adscribe la etiología a un factor específico de origen sexual, como la masturbación o el *coitus interruptus*, por ejemplo. El problema

económico es pues el de la *acumulación* de la libido que no halla una descarga adecuada. Podríamos pensarlo como fallas en lo que concierne a la necesaria renuncia pulsional. Repetición y represión no están funcionando adecuadamente. Como se ve, se trata de una presentación más precaria que la del síntoma, porque no hay aún funcionando a pleno una lógica de la sustitución (falla en el nivel metafórico). Pero veamos lo que dice Freud en *Contribuciones al Simposio sobre la masturbación*, apostando a la posibilidad futura del tratamiento analítico de estas afecciones:

Concedo hoy –lo que entonces no podía creer– que un tratamiento analítico llegue a tener también indirectamente influencia terapéutica sobre los síntomas actuales, ya sea porque coloque al individuo enfermo en la situación de sustraerse a esta nocividad actual, modificando su régimen sexual. He aquí, evidentemente, prometedora perspectiva para nuestros afanes terapéuticos. (Freud, 1912: 1705-1706).

Perspectiva que nos alienta al trabajo con estas dificultades. Tener en cuenta el factor temporal (neurosis *actuales*), abre a una interrogación sobre la dimensión del tiempo cuando se trata de un lazo circular: ¿habrá pretensión de un presente permanente? En ese sentido, la ilusión de la no caducidad muestra la falla en la operación de inscripción de la falta, como decíamos más arriba. Cuestión promovida socialmente, la eterna juventud.

También en Lacan hay consideraciones respecto de fenómenos no ubicados plenamente en la lógica del síntoma, como el fenómeno psicósomático, en el que se trata del holofraseo S1 S2. Si hay holofraseo, no hay división subjetiva, no hay un significante que represente al sujeto ante otro significante.

Para interrogar esta actualidad del lazo, recordemos que en la escritura del discurso capitalista, al quedar invertidos los términos, podríamos decir que queda vedado que el S1 represente al \$ ante S2. Si el sujeto hace caso omiso de esta determinación, parece libre de todo efecto de enajenación, como lo creía Sade, pero paga el precio, sin embargo, de no ser sino un instrumento de goce. En esta notación, su única determinación le viene del objeto, ya que no hay relación entre el agente y el Otro (no hay vector allí).

Entonces, si no se trata de establecer una nueva nosología, tratemos de situar algunas de las particularidades de cómo se presentan las situaciones de nuestra práctica. En este punto me jugaría más bien a decir que de lo que se trata es de ciertos accidentes en el anudamiento borromeo. Anudamiento precario por las particularidades que en la época toma la función paterna, cuestión que atañe también a sus relaciones con el funcionamiento de la ley.

La pregunta es la del principio: ¿cómo conducirnos frente a estas presentaciones? El trabajo que planteamos como posible, y que podríamos llamar preliminar, tiene por objetivo poner al inconsciente en función allí donde ha sido rechazado. Sería un paso previo a la posibilidad de constitución del síntoma como lugar de la marca de una verdad enigmática para el sujeto. En esta tarea, que también podríamos nombrar como consigna ética de dar lugar a la necesidad de discurso, el analista promoverá el vaciamiento de ese lugar agente supuesto sujeto autónomo, o supuesto instrumento des-responsabilizado (los dos polos de la misma locura), y su sustitución por el SI que lo representa. Sólo desde allí se promoverá la histerización del discurso, constituyendo la función *semblant* como no coincidente con el fantasma que se cree posible realizar.

Cuando Lacan nos insta a los psicoanalistas a unir el horizonte de la práctica a la subjetividad de la época, hace también una cierta caracterización de esa subjetividad. Llega a hablar de la psicosis a escala social. De allí que unir el horizonte de nuestra práctica a la subjetividad de la época implica seguir apostando a la emergencia del sujeto velado por la subjetividad de la época. Ésta es mi lectura y efectivamente atañe a las condiciones de nuestra práctica (indico: es necesario distinguir subjetividad de sujeto).

La subjetividad de la época es a mi entender lo que Lacan (1946) llama "el hombre moderno", el que cree poder todo con su razón, el que "se la cree", prevalencia del Yo y desconocimiento de toda otra determinación. Inflación del narcisismo que en su forma más radical se liga a la locura.

Psicoanálisis, capitalismo y ciencia

Al referirse a la psicosis social, Lacan habla de la *Verwerfung* a escala social, y dice que se trata de la forclusión de la castración. Dos momentos de este desarrollo merecen ser distinguidos: sus trabajos sobre la función de desconocimiento del Yo vinculado a la locura y sus desarrollos posteriores en relación a los efectos del capitalismo y de la ciencia.

A la idea yoicizante del hombre moderno, Freud contraponen el yo que no es amo en su propia casa, es decir, el sujeto dividido cuyo origen Lacan ubica en el *cogito*, como irrepresentable, en tanto verdad que queda fuera del campo del saber que constituirá la ciencia.

Como vemos, se trata del encuentro con otros discursos que valen mucho para la época y de cómo se sostiene el analista en su discurso en relación a ellos.

A mi entender, es importante situar en primer lugar los efectos de la ciencia:

Todo lo que se escribe hace callar: éste es el logro de la ciencia con su consecuente forclusión del sujeto.

La promoción de la creencia de un goce total también hace callar: lógica del capitalismo.

Solidarios, ambos son "discursos" que se presentan como sin resto. La función del resto (*a*), como desencadenante del discurso y como corolario de la barradura del \$, está rechazada de estos discursos. Si esto es lo que caracteriza el lazo actual, ¿con qué responde el sujeto? Como decíamos más arriba, cada vez más frecuentemente su respuesta no alcanza el estatuto del síntoma. Hay retornos en lo real y trastornos de lo imaginario como desanudamientos: del cuerpo y del acto. Y como correlato: angustia automática. Algo así pasa con el llamado ataque de pánico. Se conserva una predominancia de la reacción como organismo y la angustia no está orientada.

En las consultas se percibe demasiado fácilmente lo incestuoso, que está poco velado (obviamente esto es degradación del \$ a una posición de objeto).

Hay respuestas del *Otro* cultural que "confirmarían" su lugar de objeto de goce del *Otro* (*Otro* gozador) y no hay representación psíquica (rechazo del inconsciente). Son fenómenos desarticulados de la representación. Como hemos visto, es lo que Freud trabaja como neurosis actuales. Falta ficción, historización (como por ejemplo en los llamados ataques de pánico, pasajes al acto, fenómenos en el cuerpo). Esto constituye un obstáculo inicial para la instalación de la transferencia, ya que no hay una pregunta dirigida al otro, no hay búsqueda de un saber, no hay enigma. Ese enigma hay que construirlo.

En este punto el interrogante que se me plantea es cómo sostener una posición tal que permita generar las condiciones del discurso manteniendo la abstinencia. Me explico. Se trata de situaciones en las que parece necesario "prestar" algunos significantes, "inventar" construcciones, producir algo de sentido, todas estas operaciones que tienen como principal propósito que el consultante entre en discurso y siga viniendo. Esto eventualmente permitirá que haya análisis. ¿Esos préstamos estarían en contra de la abstinencia? ¿Cómo hacerlos sin coagular imaginariamente ciertos sentidos? Freud decía que es por la autoridad del médico que se hace que el sujeto cambie de régimen de goce. ¿Esa autoridad es cercana a la sugestión? Porque a la vez sabemos que es necesaria una falta en el *Otro* para que no sea todo goce, para que se produzca una división entre el goce y el deseo. Estas son cuestiones a precisar y seguir trabajando.

Contrariamente al capitalismo y a la ciencia, el psicoanálisis sostiene la posición de producir la necesidad de discurso. Es por la falla del goce que hablamos. El trabajo del analista es situar esta falla y darle inscripción en el discurso. Se trata de poner límite al "todo es posible" que conduce a lo peor.

Cuando la relación al discurso está tan impedida, la realidad adviene como realización fantasmática e impide el lazo con el otro. En lugar de acto hay, o bien inhibición, o bien actuación. Éstas son las consecuencias de la ignorancia de la necesidad, ignorancia que —nos lo recuerda Lacan— no puede participar de la función del analista. Se trata de un problema ético, porque no reconocer la necesidad es no reconocer las diferencias.

Se requiere entonces de una posición —a mi entender sostenida en la función deseo del analista— que permita establecer (construir) las coordenadas del discurso (es decir, de la estructura). A esto Freud lo llamaba rectificación de los modos de satisfacción (régimen de goce). Se trataría de un pasaje de lo auto-erótico a la relación de objeto. Movilización de la libido. Lógica de la circulación *versus* la estasis y la adhesividad pulsional. Al “sin resto” de la ciencia y del capitalismo se opone esta práctica de inscripción del resto como causa del discurso.

Conclusión

Es de destacar el camino abierto por Freud y su estricta vigencia para los tiempos actuales, donde cada vez más se establece con fuerza un discurso que se pretende del hombre moderno, aquél que se cree autónomo y vive en la ilusión de la individualidad y de rechazo de lo imposible. Un ejemplo claro de esto es el dominio del discurso de la ciencia. Problema entonces importante para la posibilidad de hacer lazo.

A partir de aquí podemos ir situando qué respuestas ponen en juego, por ejemplo, la sexología (más ligada al discurso de la ciencia) o la religión (en su incesante búsqueda de sentido). En el psicoanálisis, por el contrario, se trata de poner en función la falta, que se inscriba como causa del deseo. Es decir, frente a la hegemonía de discursos que rechazan lo imposible, poner en juego la imposibilidad como causa del discurso. Significa incluso intentarlo en la comunidad analítica, seguir insistiendo con la pregunta de cómo hacer lazo sin que esto revista inmediatamente los rasgos de la masa.

Al trabajar los imposibles, Freud denuncia estos discursos que se proponen como totalizantes, sin resto, y que ordenan desear lo imposible. El discurso psicoanalítico da lugar a lo imposible situándolo como agente del discurso. Podría decir que para la ciencia se trata del decir justo (exacto, matemático), para la religión del decir verdadero y para el psicoanálisis el bien decir. Entiendo que ésta sería la orientación, apostando a que el psicoanálisis siga siendo un síntoma y un acontecimiento en la cultura.

Referencias

- Álvarez, A. (2005), *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. La formalización del lazo social*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Badiou, A. (1990), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Freud, S. (1912), *Contribuciones al simposio sobre la masturbación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1925), “El sepultamiento del complejo de Edipo”, *Obras Completas*, tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 181-187.
- Lacan, J. (1946), “Acerca de la Causalidad Psíquica”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 142-183.
- _____ (1956), “El seminario sobre ‘La carta robada’”, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 5-55.
- _____ (1959-1960), *El seminario. Libro 7. La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- _____ (1966-1967), *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*, Inédito.
- _____ (1969-1970), *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- _____ (1971), *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- _____ (1971-1972), *El seminario. Libro 19. El saber del psicoanalista*, Inédito.
- Rimbaud, A. (1895), “A una razón”, *Iluminaciones*, Barcelona, Hiperión, 1995.

10

Formalización y situación: elementos para una lectura materialista de los *cuatro discursos* de Jacques Lacan*

Livio Boni

Lo que me gustaría explorar en este capítulo, como lo indica el título, no es realmente la construcción formal de la teoría lacaniana de los *cuatro discursos*, que empieza alrededor de 1969 en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, sino el contexto intelectual, político e ideológico, del cual emerge, para Lacan, esta necesidad de una extensión de la formalización en sí misma. De hecho, aun si la formalización o *matematización* aparece muy temprano en la teoría lacaniana, por ejemplo con el *grafo del deseo* (Lacan, 1957-1958; 1958-1959), uno puede considerar *El reverso del psicoanálisis* como un punto de inflexión que abre un periodo en el que la formalización se vuelve dominante en la enseñanza lacaniana. Durante este periodo, la formalización habrá de extenderse más allá de una lógica analítica, pues buscará traducir una *lógica general de la producción social del goce*.

La nueva centralidad adquirida por la categoría del *goce* entre el final de los sesenta y el inicio de los setenta, y especialmente en el seminario *Encore* (entre 1972 y 1973), hace que Lacan se vea llevado a renovar y extender sus formalizaciones. Al enfatizar “lo real” sobre “lo simbólico”, a partir del final de los sesenta, Lacan no se

* Este capítulo es la versión revisada de una conferencia dictada por el autor, el 29 de noviembre 2010, en el laboratorio “Formalism and the Subject”, bajo la responsabilidad de Pietro Bianchi y Tzuchien Tho, de la Academia Jan Van Eyck de Maastricht. Traducción del inglés por David Pavón-Cuéllar y Marcela Velázquez Díaz.

da por vencido en su tentativa de formalizar el goce, sino que siente, por el contrario, una necesidad mayor de esta formalización. En cierto sentido, la estructura simbólica o imaginaria del sujeto es mucho más fácil de formalizar, por ejemplo a través de los esquemas lingüísticos u ópticos. Esta formalización es más difícil en el caso del goce. ¿Cómo formalizar lo que está más allá del principio del placer? ¿Cómo formalizar esta suerte de trabajo de la “pulsión de muerte” freudiana [*Todestrieb*] en el corazón mismo de lo real? Éstas son las preguntas que Lacan intenta responder al menos desde 1967, y luego al poner la cuestión del goce en el centro de su seminario *De un otro al Otro*, no en una perspectiva estrictamente analítica, sino en busca de una teoría general de la producción del goce por la economía colectiva de las producciones de discurso.

Lo que aquí me gustaría investigar es el papel desempeñado por la coyuntura histórica de Mayo del 68 en la mencionada evolución del pensamiento lacaniano. Con este propósito, me aproximaré a la teoría de los cuatro discursos desde sus márgenes, mirándola como una especie de condensación de temas diferentes y motivos problemáticos en los que Lacan y sus contemporáneos coinciden o se oponen. En otras palabras, intentaré proponer una lectura *en situación* de las decisiones teóricas lacanianas en torno a 1968. Tengo la sensación, en efecto, de que la mayoría de las aproximaciones a la teoría lacaniana excluyen un aspecto muy importante de su obra y de su enseñanza, a saber, su ser siempre *en situación*.

Incursión de Lacan en Marx

La cuestión del vínculo entre la producción teórico-analítica y sus condiciones históricas es una cuestión difícil y fascinante a la que se ha enfrentado el psicoanálisis, desde los años veinte del siglo pasado, con el nacimiento del llamado “freudo-marxismo”. Uno piensa inmediatamente en Wilhelm Reich. Pero yo debo empezar mi reconstrucción recordando, en primer lugar, que la condición preliminar para la teoría lacaniana de los cuatro discursos es una confrontación con Marx, y no sólo con Hegel, como se podría llegar a creer en razón del énfasis puesto en la dialéctica del amo y el esclavo, tal como ésta es retomada y desarrollada por Kojève y por Hypo- lite, y ampliamente usada por Lacan en *El reverso del psicoanálisis*. De hecho, el enfrentamiento con Marx encuentra su clímax en el seminario previo, *De un otro al Otro*. Esta confrontación gira en torno a un “significante-amo” del pensamiento de Marx, el concepto de *plus-valía* [*Mehrwert*], planteado en el *Capital* de Marx.

En la primera sesión del seminario *De un otro al Otro*, Lacan (1968-1969) establece que “la plus-valía” es “la renunciación al goce por el efecto del discurso”

(13/11/68: 19). Esto significa algo muy simple: la instauración del lenguaje inaugura necesariamente una *nueva economía* en la que no hay lugar para una satisfacción in-mediata. Así como para Marx la mercancía se separa de un simple valor-de-uso, pues contiene una parte de plus-de-trabajo, así también, para Lacan, cuando algo se convierte en objeto del lenguaje, también se convierte en objeto de plus-de-goce, desconectado de cualquier acceso directo al goce del objeto en sí mismo. Es por esto que Lacan puede agregar –en la misma sesión del seminario– que el plus-de-goce introduce “el objeto *a*” (p. 19). Este objeto *a* es una función del lenguaje.

Lo recién dicho está muy cerca de la famosa idea lacaniana de que *no hay relación sexual*. Encontramos la primera ocurrencia de esta fórmula en el seminario de *La lógica del fantasma*, en el que Lacan (1966-1967) dice que “el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual”, y agrega inmediatamente que “es precisamente porque hay sexualidad, que no hay acto sexual” (12/04/67). Esta perspectiva, desde luego, es ya una fuerte réplica a cualquier ideología de la “liberación sexual”, y puede observarse con facilidad la forma en que aparece, dentro de la enseñanza lacaniana, como una respuesta a la movilización de la lógica psicoanalítica en una simple revolución sexual entendida como emancipación de la libido. Podemos pensar tanto en el libro de Reich *La función del orgasmo*, muy popular en los sesenta, como en el famoso eslogan “gozar sin trabas”, escrito en las paredes de la Sorbona en la primavera del 68. Ésta es también la razón por la que Lacan (1968-1969), ya desde la primera lección del seminario *De un otro al Otro*, rechaza cualquier lectura puramente energética y cuantitativa del goce: “La energía no es ni siquiera concebible sino como resultado del discurso” (13/11/68: 32). En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1969-1970) vuelve a referirse a esta dependencia del lenguaje en la que se encontraría toda construcción energética:

¿Ignoran ustedes que, más allá de lo que crean los corazones ingenuos de los ingenieros, la energética no es ninguna otra cosa que el enchapado de la red de significantes sobre el mundo. Los desafío a probar de algún modo que descender 500 metros un peso de 80 kilos sobre su espalda, y volverlo a subir 500 metros, es cero trabajo, ningún trabajo. Inténtelo, pongan manos a la obra, y tendrán la prueba de lo contrario. Pero si enchapan aquí encima los significantes, si entran en la vía de la energética, es absolutamente seguro que no hubo ningún trabajo. Cuando se introduce el significante como aparato de goce, vamos a sorprendernos entonces de ver manifestarse algo que tiene relación con la entropía, puesto que definimos precisamente la entropía cuando empezamos a enchapar el aparato significante sobre el mundo físico (14/01/70: 54).

Estas ocurrencias críticas de la energética, en los seminarios lacanianos de 1968 a 1970, corresponden a una refutación implícita del enfoque de Reich, basado tanto en la idea de la represión de la libido por la familia burguesa, como en el ideal de un buen empleo de la energía sexual como una forma de emancipación política. La figura y el trabajo de Reich se volvieron muy populares en los sesenta, especialmente a raíz de la traducción de *Eros y civilización* de Marcuse (1963), un libro que renueva las críticas de la economía libidinal de las sociedades capitalistas avanzadas y que rechaza la noción freudiana de *pulsión de muerte*. Para Lacan, éstas son razones más que suficientes para poner el *goce* (versión lacaniana de la noción freudiana de *pulsión de muerte*) en el centro mismo de su propia crítica de las construcciones sociales libidinales. Pero Lacan quiere llevar a cabo su propio análisis psicoanalítico de la coyuntura política de otra manera que a través de la energética. Y, para seguir su camino, debe proponer su propio enfoque ante la contribución de Marx.

Nos encontramos con una interesante referencia a Marx en el importante escrito de Lacan *La ciencia y la verdad*, en el que hace un comentario crítico sobre Lenin:

Que Lenin haya escrito: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera", es dejar vacía la enormidad de la cuestión que abre su palabra: ¿por qué, suponiendo muda la verdad del materialismo bajo sus dos rostros que no son más que uno, dialéctico e histórico, por qué hacer su teoría acrecentaría su poder? Contestar por la conciencia proletaria y por la acción del político marxista no nos parece suficiente (Lacan, 1965: 349-350).

Según lo observado por Pierre Bruno (2010) en su reciente libro *Lacan, passeur de Marx*, esta observación cáustica sugiere que la verdad no es suficiente para construir una perspectiva materialista (p. 28). Lo real finalmente gana sobre lo verdadero. El goce gana sobre la verdad. Ésta es la base para la concepción freudo-lacaniana. Ésta es también la razón por la que Lacan elegirá enfrentar la teoría de Marx a través de la analogía entre la plus-valía y el plus-de-goce. Ésta es finalmente la razón por la que Lacan concluye, en sus últimos seminarios —como *RSI*—, que la lógica marxista completa el discurso del amo, sin llegar a darle la vuelta, por el privilegio que aún otorga a la verdad, olvidando lo real (*el goce*).

Para un repertorio minucioso de las ocurrencias del nombre de Marx en la obra de Lacan, se puede consultar el mencionado libro de Bruno. El autor insiste en otra analogía crucial establecida por Lacan, especialmente en el seminario *De un discurso que no fuera del semblante*, esta vez entre la lógica freudiana y la marxista: la importancia común dada al síntoma. A pesar de que Marx nunca use este término (probablemente sólo una vez, en un discurso en inglés de 1856, donde habla sobre

los "síntomas de decadencia" asociados al gran progreso de la revolución industrial pasada...), Lacan reconoce una lógica sintomática que operaría tanto en Marx como en Freud. Además añade que éste es el único verdadero punto "en común" entre el marxismo y el psicoanálisis: el hecho de proponer una lógica de "los síntomas" (Lacan, 1971, 20/01/71: 24).

Una categoría reñida de los años sesenta: el discurso

Volvamos al contexto histórico de la confrontación fragmentaria de Lacan con Marx. Esta confrontación llega a ser evidente durante el último periodo de la enseñanza de Lacan en la Escuela Normal Superior bajo el patrocinio de Althusser (1963-1968). Se trata del apogeo de la transferencia lacaniana con los nuevos filósofos marxistas (*Leer el Capital* es publicado en 1968), pero también de la preparación del punto de inflexión de 1969, centrado en la noción del discurso. ¿Por qué Lacan elige esta noción para responder a los eventos del 68?

Uno puede observar fácilmente, desde luego, cómo la noción de discurso, en la segunda mitad de los sesenta, está cada vez presente en el ambiente filosófico francés, y especialmente en la obra de Foucault. Nociones como la "práctica discursiva" o la "formación discursiva", de hecho, son absolutamente centrales en *La Arqueología del Saber*, publicada en 1969. Tres años antes, Althusser (1966) trabaja también intensivamente sobre la noción de *discursos*, intentando reconciliar el materialismo histórico con "una teoría general del significante, no sólo lingüístico o psicoanalítico", sino describiendo "todo discurso (significante)" (p. 111).

Como lo señala Jean-Michel Rabaté (2009), la teoría de los cuatro discursos es la respuesta de Lacan a la arqueología de Foucault y al marxismo de Althusser (p. 40). Sin embargo, mirando esto con mayor detenimiento, comprendemos que los cuatro discursos de Lacan finalmente están más lejos de Althusser que de Foucault, precisamente porque no quieren describir una estructura, sino una *economía del discurso*. Plantearemos ahora la tesis de que la teoría de los cuatro discursos apunta a una descripción de la economía del goce en el orden del discurso, pero con independencia de cualquier punto de vista económico energético, y sobre la base de una lógica de producción del goce por la función de transferencia.

En *El reverso del psicoanálisis*, por ejemplo, Lacan (1969-1970) presenta el origen de la filosofía, con el "personaje conceptual" de Sócrates, como un discurso histórico en el sentido de que "ánima en el amo el deseo de saber" (17/12/69: 37). Esto es también el por qué Hegel puede ser considerado "el más sublime de los históricos" (p. 38). Al mismo tiempo, Lacan no olvida ni cómo la filosofía está en el

origen mismo de la institución académica —y del discurso de la universidad— ni cómo el discurso filosófico puede justificar el discurso del amo. Esto significa, entre otras cosas, que no hay una *estructura* del discurso filosófico. Aunque su esencia consista en causarle ansiedad al amo, esto puede llevarse a cabo en cualquier otro lugar, en el discurso del amo (el saber absoluto hegeliano) o en el de la universidad (donde el discurso se convierte en ritual, cita, obra pura de reproducción, y, peor que esto, una *canallada*). Esto no es en absoluto un estatuto particular exclusivo del discurso filosófico, pues cada discurso, en el sentido lacaniano del término, es un valor social y económico, y no una estructura (el discurso científico puede trabajar también como uno histérico, o como uno universitario, o como un discurso del amo).

El primer punto que debe considerarse al introducir la teoría lacaniana de los cuatro discursos es que no se debe confundir la diferencia estructural entre neurosis, psicosis y perversión —que son estructuras subjetivas para Lacan—, con la tabla de los cuatro discursos, que es más bien como un tópico de posibles economías de *cada discurso*. Desde luego que el cuarto tipo de discurso, el del analista, parece ocupar aquí un lugar especial, por la simple razón de que es una suerte de *resto* de los otros tres. Pero Lacan nunca excluye la posibilidad de que el discurso empírico del analista pueda ocupar alguna de las otras posiciones. Para Freud, educar, gobernar y analizar son *las tres tareas imposibles*. Lacan sólo añade *hacer deseo* a esta lista. Su propia contribución conduce a la introducción del discurso histérico en el mismo circuito en el que Freud solía poner sus tareas imposibles.

En otras palabras, el discurso histérico se convierte en una matriz al lado de los discursos políticos, pedagógicos y científicos. Aquí hay un rastro importante de la recepción lacaniana del acontecimiento del 68, estrictamente concordante con el papel fundamental de la posición histérica para el discurso psicoanalítico, y para la interpretación singular de los Diálogos de Platón. En esta perspectiva, lo que es crucial es la posición transferencial de cada producción del discurso. El discurso del amo es concebido como la producción de saber, que empieza por un *significante-amo*, pero que necesita la conciencia de los esclavos para conseguir su consistencia. El discurso de la universidad trabaja para un acceso al goce a través del saber, pero necesita de la indulgencia del amo para hacer el *impasse* en la verdad. El discurso de la histérica está dirigido al amo, quiere causar ansiedad en él, y por ende necesita mostrar el poder del goce. Por último, el discurso del analista está dirigido al sujeto dividido, pero necesita atravesar una gran reserva de saber para alcanzar un punto de verdad que hace un agujero en el mismo saber.

Cambiar de sitio

Me gustaría subrayar una circunstancia práctica: 1969 es el primer año en el que Lacan imparte su seminario en la Facultad de Leyes de la Sorbona. De hecho, se le ha despedido de la Escuela Normal Superior en la primavera de 1969, y el nuevo director de la institución lo ha declarado *persona non grata*. Esta forma de restauración del discurso universitario en el templo de las élites intelectuales causa un cambio en la posición de Lacan. Se aproxima a las posiciones maoístas de la mayoría de sus discípulos, especialmente filósofos. Si Lacan aceptaba una especie de identificación con De Gaulle durante la culminación de los acontecimientos políticos del 68 (Rabaté, 2009), ahora prefiere la identificación (imaginaria) con el Presidente Mao Tse Tung, y hasta decide emprender su propia Revolución Cultural. Es por esto que necesita una crítica radical de la economía del saber. La siguiente fase del trabajo de formalización, inaugurado con la teoría de los cuatro discursos, expresa esta ambición de encontrar una nueva posición en el campo de la producción del saber. Es el momento de su famosa frase, pronunciada en la nueva Universidad de Vincennes, en diciembre de 1969: “como históricos, lo que ustedes quieren es un nuevo amo, y lo tendrán” (Lacan, 1969-1970, 03/12/69: 239).

Podría escribir mucho sobre la alianza entre el maoísmo francés, la enseñanza lacaniana y las críticas radicales de la reproducción del saber. Sin embargo, por el momento, me contentaré con una observación más limitada: podemos leer fácilmente la teoría de los cuatro discursos como una *economía topográfica* de los discursos. ¿Qué ocurre para que haya un desplazamiento de un discurso a otro? El simple hecho de que la *palabra* cambia de *lugar*. Lacan formula esta lógica en el preciso momento en que vive la experiencia de un cambio de sitio en su propio mundo.

En realidad podría considerarse que en un primer tiempo de la enseñanza de Lacan, cuando el sitio del seminario es el hospital de *Sainte Anne*, el tono dominante de su palabra es el discurso del analista (1953-1962); luego, en la Escuela Normal, después de la exclusión de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, Lacan juega con los filósofos, en el terreno de la transferencia, entre el discurso histérico y el universitario (1963-1969); finalmente, después del 69 (último periodo de su enseñanza), Lacan habrá de conciliar su enseñanza con la función del amo, y propondrá un tipo de imitación del mundo psicótico, a partir de Joyce (y escapando en lo sucesivo a la lógica de los cuatro discursos). Una posible definición del discurso lacaniano puede ser entonces *una localización de la palabra*.

Discurso versus palabra en la interpretación de Mayo del 68: Lacan responde a Certeau

Podemos subrayar el rescate lacaniano de la noción de discurso desde otro punto de vista, a saber, el de la oposición bien conocida entre *discurso* y *palabra*. Esta oposición está ligada obviamente con la distinción de Saussure entre *lengua* y *palabra*. El sistema de *discurso*, de hecho, es una especie de campo en el que la *palabra* puede trabajar y producir sus propios actos. En cierto modo, el discurso es la condición estructural de la posibilidad de la palabra, y uno podría considerar, paradójicamente, que el discurso es en definitiva lo que no puede ser alterado por la palabra.

Aunque pueda pensarse que el discurso del analista implica un corte epistemológico histórico, producido por el “acontecimiento freudiano”, debemos recordar que el nacimiento del psicoanálisis, en la perspectiva lacaniana, no es una revolución teleológica, sino algo que logra dar, *a posteriori*, una nueva inteligibilidad a ciertas secuencias del pensamiento filosófico y científico. Ésta es la razón por la que Lacan puede encontrar en *El Banquete*, y en los demás Diálogos de Platón, la fuente de la lógica de la transferencia y la fundación de la ética del psicoanálisis. En otras palabras, el acontecimiento y la estructura de los discursos no están en contradicción, porque únicamente los acontecimientos verdaderos pueden mostrar algo de la consistencia estructural.

Sin embargo, también en este caso, la justificación final de la reactivación por Lacan de la oposición entre *langue* y *parole* no es tan sólo teórica, doctrinaria o estructural. Lo que finalmente justifica la inversión lacaniana de la categoría de discurso es además una razón contingente, profundamente ligada con la situación ideológica abierta por Mayo 68, y estrictamente conectada con la interpretación de este acontecimiento por sí mismo.

Una de las más visibles y exitosas lecturas de los eventos del 68, pocos meses después de la culminación del movimiento, fue una propuesta que hizo el historiador Michel de Certeau, alguien muy cercano a Lacan, en su libro *La prise de parole*. Este libro propone una interpretación muy simple de los eventos del 68. Lo que ocurrió, para de Certeau, fue la liberación de la palabra:

Un acontecimiento: la toma de la palabra. En mayo, tomamos la palabra como tomamos La Bastilla en 1789. La plaza fuerte ocupada. Es un saber detentado por los dispensadores de la cultura y destinado a mantener la integración o el encierro de los trabajadores estudiantes y obreros en un sistema que les fija su funcionamiento. De la toma de La Bastilla a la toma de La Sorbona, entre estos dos síntomas, hay una diferencia esencial que caracteriza el acontecimiento del 13 de Mayo 1968: hoy, es la palabra prisionera que

ha sido liberada[...] Algo nos sucedió. Algo comenzó a moverse en nosotros. Voces emergiendo de quién sabe dónde, súbitamente llenando calles y fábricas, circulando entre nosotros, volviéndose nuestras pero ya no siendo el ruido sordo de nuestras soledades. Voces que nunca habían sido escuchadas comenzaron a cambiarnos. Al menos esto es lo que nosotros sentimos. Lo que fue increíble fue justamente esto: empezamos a hablar. Como si fuera la primera vez. (Certeau, 1968: 40).

Lacan (1968-1969) se mostrará sarcástico ante el diagnóstico de Michel de Certeau: “Esto fue una gran toma de la palabra, se expresó alguien que no tiene un lugar insignificante en mi campo. ¿Toma de la palabra? Yo pienso que nos equivocáramos al homologar esta toma de la palabra con una toma de La Bastilla. Preferiría hablar de una toma de tabaco o de cocaína” (20/11/68: 41). Pero esto es mucho más que un simple sarcasmo en el seminario del *Reverso del psicoanálisis*, en el que la necesidad de formalización es también una respuesta a la fe ciega en la palabra, a la *toma de la palabra*. A través de la teoría de los cuatro discursos, Lacan empieza a plantear la cuestión de *un discurso sin palabra*. Por supuesto, las matemáticas y la lógica matemática, de alguna manera, son ya *un discurso sin palabra*. Ante una suerte de inflación del valor social de la palabra, Lacan toma el camino opuesto al que podría esperarse. El psicoanálisis no es únicamente la ciencia de la *palabra*, sino también de la producción social de los *discursos*.

Discurso y acontecimiento: ¿la universidad como un sitio acontecimental?

De alguna manera, estoy girando en torno a la cuestión, intentado sugerir una exploración de los márgenes teóricos de la teoría de los cuatro discursos, visitando su periferia o algunas de sus implicaciones implícitas, en lugar de proponer una presentación de la teoría en sí misma. Permítaseme tratar ahora una última *variación* en el lado situacional de la formalización de la teoría de los cuatro discursos.

Desde un punto de vista político o “metapolítico”, pienso que los cuatro discursos pueden recibir una interpretación de izquierda y otra de derecha.

Una lectura espontánea de la intervención de Lacan en el contexto del 68 consiste en decir que el movimiento del 68 tan sólo realiza, tras la apariencia de un deseo revolucionario, el cumplimiento del discurso capitalista. En esta perspectiva, la histerización de los estudiantes, quienes se rebelan contra la autoridad del amo y contra sus viejas formas, tan sólo sirve para precipitar la inclusión de la reproducción del saber en la lógica de mercado. Lo que los estudiantes pretenden, a través

de su trabajo de protesta, es una *valoración* de su posición social. Lacan interviene de maneras diferentes, con una actitud irónica, sobre este deseo de valorización, por ejemplo en la famosa improvisación en la Universidad de Vincennes, donde las clases y los examinadores habían sido reemplazados por “unidades de valor” (Lacan, 1969-1970, 03/12/69: 232).

Podemos decir, de manera más general, que Lacan quiere mostrar que este movimiento dialéctico, semejante a una subversión, es en realidad una simple redistribución de las tareas y de los lugares en el sistema. El saber debe entrar en el circuito de las mercancías, y sus agentes —estudiantes, investigadores y profesores— deben ser considerados como re-productores del sistema. Ésta es la última verdad del 68. La revuelta contra el discurso del amo sólo significa su traducción en un discurso capitalista, el cual, para Lacan, no es un quinto discurso, sino una simple variación del discurso del amo.

Ahora bien, si nos limitamos a esta lectura de los cuatro discursos, estaremos adhiriendo a algo muy cercano a la interpretación de Adorno (1968), quien estimaba que la revolución estudiantil europea del 68 no era más que la afirmación fundamental de la industria cultural. La ética propuesta por esta lectura, tal vez mayoritaria en la órbita lacaniana, será un cierto elitismo en el que no se ve el 68 como una emancipación colectiva, sino únicamente como una liberación artística reservada para una minoría, pero constituyendo un logro de la humanidad.

Sin embargo, hay otra lectura de los cuatro discursos y de la visión lacaniana de los acontecimientos del 68 que también es posible, así como necesaria. Se trata de una lectura de izquierda que debe consistir en subrayar el reconocimiento, por parte de Lacan, de que la subversión del 68 tiene su origen y su lugar en el sistema de reproducción del saber. Todo empieza por algo nuevo en la historia: los estudiantes se imponen como el principal nuevo sujeto en la división del cuerpo social. Este “retorno de la verdad en la falla del saber”, como Lacan define la irrupción del síntoma, no es tan sólo una “astucia de la razón”, sino algo que revela la estructura del goce capitalista. El goce socialista (en el sentido de los países socialistas) no es *el terror*, sino más bien, según Lacan, *la burocracia*. Por eso, para Lacan, el discurso universitario es el que triunfa en la URSS. Esto significa un sistema fundado en el escamoteo de cada significante-amo, en la objetividad permanente excluyendo todo síntoma, toda revelación de la verdad en la red del saber. En otras palabras, el estalinismo no es la verdad última de los estados socialistas, y de esta manera el discurso del amo no es más el goce dominante de una economía subjetiva socialista. Lo que es central, en el ámbito socialista, es la *sutura* entre el saber y la verdad.

Podemos entender ahora por qué Lacan no subestima la Revolución Cultural China (1966-1976). No únicamente porque la mayoría de los Guardias Rojos fueran

estudiantes (más de secundaria que de universidad), sino por una razón mucho más esencial: que la Revolución Cultural toma el discurso de la universidad y la economía general de la reproducción del saber como su principal objetivo político (prioridad de la fe ideológica sobre la económica, suspensión del saber específico, cierre de universidades, protesta contra la especialización de los expertos, *Pequeño Libro Rojo* como única guía para la acción, y así sucesivamente). Conviene citar aquí el principal comentario de Lacan sobre la Revolución Cultural:

Si hay algo cuyo acento me sorprende en lo que llaman la temática maoísta, es la referencia al saber de manual. Es algo sobre lo que yo no pretendo en absoluto tener conocimientos suficientes, pero señalo simplemente una nota que me ha llamado la atención en función de los esquemas que les he dado. Es que esta re-acentuación del saber del explotado me parece algo profundamente motivado en la estructura. Se trata, en efecto, de saber si no se trata de algo totalmente soñado en un mundo en el que ha emergido, hasta existir positivamente, una presencia, no del pensamiento de la ciencia, sino de la ciencia de algún modo objetivada por esta especie de presencia, aquí mismo en el espacio que ocupamos, de esas cosas completamente forjadas por la ciencia que son simplemente esas pequeñas ondas hertzianas y otras que ocupan el mismo espacio donde estamos actualmente. En un mundo en el que ha tenido lugar esta emergencia, ¿el saber-hacer a nivel de manual puede influir hasta el punto de ser un factor subversivo? (Lacan, 1969-1970, 13/05/70: 174).

Lacan parece reconocer una *doble ambición* en la Revolución Cultural: por un lado, romper con la tiranía del discurso de la universidad, como cadena pura de significantes sin punto de verdad [*point de capiton*], lo que corresponde a la definición lacaniana de la burocracia; pero por otro lado, mediante una revalorización del trabajo manual, la Revolución Cultural también se opone a las nuevas formas de división del trabajo. Esta segunda tarea es una utopía a los ojos de Lacan, ya que el mundo técnico no permite ninguna totalización del trabajo o del saber. La circulación de objetos técnicos, y no sólo de mercancías, favorece una fragmentación del saber y de las experiencias subjetivas, y contrarrestar este movimiento general no puede ser más que una ilusión.

Resultaría muy instructivo profundizar en el análisis de la conexión entre la oposición maoísta a la idea de un saber neutro y objetivo, y la idea lacaniana de que no hay un “gran Otro”. La conexión entre el radicalismo ideológico y la opción lacaniana será muy influyente en el contexto Francés (a este respecto, ver Cavazzini, 2011).

Diré simplemente, para terminar, que el corazón de una lectura “izquierdista” de los cuatro discursos de Lacan sería la insistencia en la relación entre subjetividad, saber y organización. En el “capitalismo tardío”, la posición del estudiante es

potencialmente subversiva por tratarse del “eslabón débil” de la reproducción social. Sin embargo, las movilizaciones estudiantiles pueden fácilmente traducirse en una demanda de reconocimiento por el amo, una simple valorización de la propia posición. Por lo tanto, el cambio elegido por Lacan, y por algunos maoistas y organizaciones de izquierda, será una especie de *auto-re-educación* consistente en la búsqueda de una nueva conexión subjetiva entre la transmisión del saber y la organización colectiva. No es sorprendente que en la misma coyuntura, Lacan formalizara la *passé* y así planteara su propia solución para el problema de la conexión entre organización y transmisión del saber psicoanalítico.

La separación entre el *passant* (el analizante que se propone para ser analista) y su analista –que no está involucrado en el proceso de la *passé*– apunta a una disolución de lo que Lacan llama, citando a Freud, *el lado oscuro de la transferencia*, lo que significa: aquello en lo que el discurso del analista puede trabajar de algún modo como el discurso del amo.

Terminamos así con lo que aquí propongo para demostrar la relevancia de la lectura de Lacan “en la coyuntura”. Se trata únicamente de un esbozo, un trabajo que debe ser proseguido para frustrar cualquier idea de que la subversión lacaniana pueda contentarse, incluso en el contexto actual, con una posición de adorno, lo que le permitiría escapar a cualquier inteligencia de la coyuntura.

Referencias

- Adorno, T. (1968), “Late Capitalism or Cultural Industry?”, disponible en <http://www.efn.org/~dredmond/AdornoSocAddr.html>; consultado el 11 de septiembre 2011.
- Althusser, L. (1966), “Trois notes sur la théorie des quatre discours”, *Écrits sur la psychanalyse*, París, Stock/Imec, 1994.
- Bruno, P. (2010), *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*, París, Érès.
- Cavazzini, A. (2011), *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste*, Reims, Le Clou dans le fer.
- Certeau, M. de (1968), “La prise de parole”, *La prise de parole et autres écrits politiques*, París, Seuil, 1994.
- Lacan, J. (1957-1958), *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998.
- _____. (1958-1959), “Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation”, disponible en <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireVI.php>; consultado el 11 de septiembre 2011.

- Lacan, J. (1965), “La science et la vérité”, *Écrits*, París, Seuil (poche), 1999.
- _____. (1966-1967), “Le séminaire. Livre XVI. La logique du fantasme”, disponible en <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireXIV.php>; consultado el 11 de septiembre 2011.
- _____. (1968-1969), *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, París, Seuil, 2006.
- _____. (1969-1970), *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991.
- _____. (1971), *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, París, Seuil, 2007.
- Marcuse, H. (1963), *Eros et civilisation*, París, Minuit.
- Rabaté, J.-M. (2009), “68 + 1: Lacan's *Année érotique*”, *Parrhesia*, 6, pp. 28-45.

11

El discurso de los mercados o el discurso del psicoanálisis: una opción excluyente

Néstor A. Braunstein

Introducción

A continuación presento las conclusiones de una obra cuyo título es *El inconsciente, los servomecanismos y el discurso capitalista* (Braunstein, 2012). El libro acaba de ser publicado por Siglo Veintiuno Editores, México. En esa obra se hace una revisión de la historia de los sistemas de dominación en su relación con la técnica. El análisis comienza por los instrumentos y procedimientos utilizados en la historia de la humanidad a partir del fuego, el primero en la perspectiva del mito, hasta los más rebuscados equipos de la investigación científica contemporánea. Se define así un primer nivel de análisis: el de los “servomecanismos”, estas “extensiones del hombre” que están presentes en todas las culturas y en todas las épocas.

Estos instrumentos (o “medios”, *media*) se agrupan en conjuntos y constituyen complejos técnicos y administrativos que, en cada formación económico-social, están íntimamente articulados entre sí por medio de disposiciones legales emanadas del “poder” y responden a los intereses del amo. Los servomecanismos funcionan en el seno de instituciones en las que se despliegan luchas tácticas y estratégicas por el control de sus “servicios”. De acuerdo con Foucault y Deleuze, sostenemos que estos complejos técnico-institucionales pueden ser caracterizados como “dispositivos”, y que es difícil dar una definición estricta de los mismos (de hecho, nadie los definió), al mismo tiempo que es imposible establecer una lista exhaustiva y empírica de ellos dada la imprecisión de las fronteras entre unos dispositivos y otros.

En tercer término, después de los servomecanismos y los dispositivos, debemos tomar en consideración y aprovechar para nuestros fines el concepto de "discurso" emanado de la enseñanza de Lacan. Los discursos son formas del "vínculo social" y pueden formalizarse en escrituras matemáticas cuyo número es de tan sólo cuatro. Una vez identificados estructuralmente los cuatro discursos (de la histeria, el amo, la universidad y el psicoanálisis), debemos distinguir en uno de ellos, el discurso del amo, tres tipos de articulación, tres formas históricas, que corresponden a tres formas sucesivas de la dominación: a) *El amo clásico* con su destinatario, el esclavo. b) *El amo capitalista* que pone en juego al saber y encuentra su *partenaire* en el proletario. c) *El amo impersonal de los mercados* que actúa mediante los servomecanismos instrumentales y tiene como contraparte al sujeto forcluido por la ciencia. Las indicadas modalidades del discurso del amo son sucesivas y han irrumpido en tres épocas diferentes de la historia, pero hoy en día coinciden y subsisten en una misma temporalidad epocal. La coexistencia –no siempre pacífica pero siempre negociada– de los tres discursos del amo permite entender cómo son éstos, en su conflictiva simultaneidad, los que organizan el funcionamiento de los diferentes "dispositivos" sociales y el uso que en cada dispositivo reciben los múltiples "servomecanismos". En otras palabras: son los discursos, los cuatro discursos, tomando en cuenta estas tres formas históricas del amo, los que dan cuenta de la compleja relación entre el sujeto, el poder, el saber y los medios.

Sujeto, poder, saber y medios

No podemos olvidar los aportes de importantes autores que son cardinales para adentrarse en esta problemática: Heidegger y su noción de *Gestell* (dispositivo) referida al conjunto de la relación de los hombres con la técnica y con la explotación de la naturaleza y de los otros hombres; Mumford y McLuhan con su concepción de los "media" como un conjunto articulado que integra a todas las prolongaciones protésicas del hombre; Althusser que promovió la idea de "aparatos ideológicos del Estado", bastante próxima a los mencionados "dispositivos" de Foucault retomados por Deleuze, que permiten el ejercicio y la acción del poder por medios primordialmente no violentos; Giorgio Agamben que extiende de manera descomunal el concepto de dispositivo, agregando a esa noción el conjunto de los servomecanismos; y, finalmente, Bernard Stiegler que analiza las nuevas condiciones de la vida contemporánea concomitantes al despliegue y al uso generalizado de mecanismos tecnológicos de cómputo. Es hoy en día internet, el servomecanismo que permite la conservación integral de la memoria y determina las maneras en que los sujetos

recuerdan e incluso perciben su realidad. El análisis pormenorizado de estos conceptos lleva a establecer las necesarias diferencias de nivel entre ellos, permite dar una visión de conjunto de las tan difundidas ideas acerca de los cambios que las nuevas tecnologías implican para la vida en la cultura de las sociedades postindustriales (con el consiguiente incremento del "malestar en la cultura") y obliga a concluir –en medio de esta sensación generalizada de "cambios revolucionarios en la vida"– que poco hay de inédito y que siempre, en todas las épocas, han sido decisivas las condiciones técnicas de la existencia para la subjetivación alienante. La especie humana, por obra y gracia del lenguaje, es siempre tecnológica.

En esta revisión descubrimos una coincidencia esencial y hasta ahora no revelada ni relevada de la articulación entre las posiciones de Lacan, tal como las hemos expuesto al hacer lugar a la sucesión de los tres discursos del amo, y las de Foucault sobre los dispositivos, complementadas con una deslumbrante claridad por una adición debida a Gilles Deleuze. Para ir sin dilaciones a nuestro tema, digamos que Michel Foucault supo hacer una clara distinción entre dos modos de la organización social:

- a) Las sociedades de soberanía.
- b) Las sociedades disciplinarias, a las que Deleuze (1990), siguiendo ideas de W. S. Burroughs (1975), propuso agregar
- c) Las sociedades de control.

Cuanto debía decirse al respecto fue expuesto de manera magistral por estos analistas de los mecanismos del poder, y por eso nos resultará fácil mostrar que esa secuencia de las tres organizaciones de la sociedad (válidas al menos para las sociedades occidentales) coincide plenamente y se ajusta a las observaciones de Lacan sobre la metamorfosis operada por el pasaje del amo clásico al amo capitalista (es decir, de las sociedades *de soberanía* a las *disciplinarias* en Foucault), y que el agregado de Deleuze sobre las *sociedades de control* corresponde a nuestra adición del discurso de los mercados, regidos por los servomecanismos, tercera modalidad del discurso del amo. En síntesis, el esquema propuesto es:

- a) Discurso del amo clásico (Lacan) – Sociedades de soberanía (Foucault) – Producción artesanal del libro y las mercancías – Escritura manual.
- b) Discurso capitalista (Lacan) – Sociedades disciplinarias (Foucault) – Producción industrial del libro y las mercancías – Escritura impresa.
- c) Discurso PST (Lacan) [de los mercados] – Sociedades de control (Deleuze) – Producción cibernética del libro y las mercancías – Escritura virtual.

Modos de organización social y modalidades del amo

Hemos de considerar sucesivamente los tres modos de organización social en relación con las tres modalidades del amo.

La "soberanía" es, para Foucault, una forma primitiva de gobierno, un tipo de sociedad y un dispositivo que se contraponen punto por punto y en todos los planos a la modalidad "disciplinaria" que entra en acción después, concretamente después de la Revolución francesa, y la continúa. Desde el imperio romano (persona del Sumo Pontífice) —por no hablar de faraones, emperadores chinos y demás encarnaciones de la autocracia— pero muy claramente a partir de la Edad Media, el pensamiento jurídico occidental ha tenido como centro a la figura magnética del soberano que ejerce la autoridad y es la fuente de las leyes positivas en nombre de una entidad trascendental: Dios. En los primeros siglos del Occidente europeo el derecho es derecho real. Las prerrogativas legítimas de la soberanía y su contraparte, la obligación legal de la obediencia, han servido para definir las formas de la dominación tanto en las monarquías administrativas de la época feudal, como en las monarquías parlamentarias instauradas a regañadientes con la llegada de las corrientes políticas liberales. En relación y en lucha contra esas formas de la soberanía se pusieron en marcha las consecuentes revoluciones burguesas de los siglos xvii y xviii en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Alemania que instauraron otro esquema en el ejercicio del poder. Su más clara manifestación puede verse en la república burguesa representativa, regida por una constitución que es una sedicente "expresión de la voluntad popular".

En las sociedades de soberanía se manifiesta la presencia constante de la autoridad "real" que se ejerce sobre los bienes, la tierra, los hombres y sus productos. La dominación se ejerce sobre el territorio y las riquezas (el reino). Se trata, en definitiva, de una organización jurídica en la que el derecho se impone (impuestos) verticalmente, desde las alturas hacia la base, en forma dogmática. Los presuntos intereses del pueblo son monopolizados por una entidad inmortal, la monarquía, encarnada en un cuerpo mortal, el del rey, que mantiene la vida del Estado. Después de muchos siglos, con el aumento de la población y de las riquezas y con la incipiente mecanización de la producción, se expande una "clase" de intermediarios que tiene relaciones complejas con el poder central; se multiplican los centros regionales de poder y surgen tensiones entre las ciudades (burgos) y las capitales donde residen los reyes. La nobleza hereditaria deja de ser una manera estable de atribuir y transmitir la autoridad. La toma de decisiones que afectan a la vida pública revela ser "antieconómica", arbitraria, brutal y, a la vez, se hace imperativo poner en marcha procedimientos

jurídicos "racionales", codificados, para organizar y disciplinar a las otras clases sociales, incluyendo a la naciente y expansiva clase burguesa. En este sentido entendemos a Foucault (1978): "la disciplina es la otra cara de la democracia" (p. 722).

La instauración orgánica del nuevo sistema disciplinario no es cuestión de un día, sino que sobreviene paulatinamente a partir de los cambios políticos en la Inglaterra del siglo xvii y se hace palmaria después de la Revolución francesa. En esa perspectiva, puede verse a la decapitación de Luis xvi (1791) como el episodio instantáneo y sangriento que simboliza el cambio sin precedentes que se concretará pocos años después con la promulgación del código napoleónico (originalmente "Código Civil de los Franceses", 1804), complejo corpus de millares de disposiciones jurídicas que llegó a ser el paradigma de las diferentes ordenaciones reglamentarias vigentes a partir del siglo xix en los estados nacionales y en las correspondientes sociedades burguesas del mundo occidental. Esos escritos jurídicos son secundarios a cambios exigidos por el nuevo sistema de ejercicio del poder que Foucault designa con el justo nombre de *sociedad disciplinaria*. En el plano de la dominación se traslada la instancia decisiva desde la posesión y administración de la tierra (campos y minas) al dominio de los cuerpos. En la economía política este cambio se refleja, antes aun que en las instituciones gobernantes, en el pasaje de las doctrinas fisiocráticas (la tierra es la fuente de las riquezas) al liberalismo económico (la riqueza proviene del trabajo humano) que llega a ser la teoría hegemónica a partir de la segunda mitad del siglo xviii. En las sociedades de soberanía los hombres eran concebidos como apéndices de la tierra de la que extraían los bienes necesarios a la supervivencia. En las sociedades disciplinarias, que corresponden a la Revolución Industrial y al vuelo sin trabas del capitalismo, los hombres deben ser formados como productores de la plusvalía que permiten la expansión del capital: el siervo de la gleba deja su lugar al proletario que vende su fuerza de trabajo. No se controla ya a la tierra (mediante los esclavos y siervos) sino a los hombres "libres" que transforman a las materias primas manejando máquinas que multiplican y potencian la acción del cuerpo. Los mecanismos del poder basados en la herencia y el derecho de la sangre, así como en la legitimación de la dominación a través de los organismos eclesiásticos, cede su lugar a la "e-ducación" (*e-ducere*, gobernar desde afuera) por medio de la familia, de su continuación, la escuela ("ya no estás en la casa"), de sus sucesores, el cuartel y la fábrica ("ya no estás en la escuela") y, ocasionalmente, la prisión y el asilo para aplastar con la aplicación violenta de "la fuerza de la ley" a los ocasionales fracasos de esos mecanismos institucionales.

Estas "sociedades disciplinarias" han configurado el modelo dominante de cuerpos y conciencias que rigió hasta fines del siglo xx. Como dice Deleuze (1990), ellas no son, sin embargo, nuestro presente sino lo que estamos dejando de ser (p. 277).

Ahora no es necesario controlar y disciplinar a los cuerpos pues, mediante los implementos técnicos, esos procedimientos autoritarios de gobierno, esos “dispositivos”, se hacen internos y los controles se ejercen desde afuera a través de servomecanismos dotados de funciones “sensitivas” y “motoras” que captan el estado de los organismos vivientes y los coaccionan para la realización oportuna de ciertas acciones “imperativas”. El individuo es perfecta y constantemente localizable en el tiempo y el espacio sin necesidad de una vigilancia física ejercida sobre él ni de muros que lo encierren: la electrónica puede hacerse cargo de la tarea. La dominación se inyecta por vía audiovisual, la memoria histórica se construye y se manipula desde satélites que orbitan fuera de la atmósfera y los cambios necesarios en la subjetividad pueden ser sometidos al cálculo mediante la industria farmacéutica, la ingeniería genética, la regulación del tiempo libre y sus actividades, la manipulación de la actividad productiva en el propio hogar, sin necesidad de la escuela, de la fábrica o del cuartel. La vigilancia y la manifestación ostensible del poder ya no son necesarias. Las sociedades disciplinarias dejan su lugar a las nuevas sociedades del control. ¿Estamos ante un “progreso” o ante un reforzamiento subrepticio y más peligroso de lo mismo? Deleuze no se atreve —y tampoco nosotros— a zanjar la cuestión:

No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo. Así, por ejemplo, en la crisis del hospital como medio de encierro, es posible que la sectorización, los hospitales de día o la asistencia domiciliaria hayan supuesto en un principio nuevas libertades; ello no obstante, participan igualmente de mecanismos de control que nada tienen que envidiar a los más terribles encierros. No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas. (Deleuze, 1990: 278).

Formas históricas de dominación

Volviendo a la tripartición de las formas históricas de la dominación:

- a) Las *sociedades de soberanía* que corresponden a nuestra caracterización (y a la lacaniana) del amo clásico operaban con máquinas simples: palancas, poleas, relojes, tornos, telares, norias, operados por los brazos y las fuerzas musculares de hombres y brutos. ¿En qué medida esos “medios de producción” determinaban a la organización social o eran determinados por ella? La distinción es ociosa: ambos componentes, el técnico y el político, se requieren recíprocamente.

- b) Así sucede también con el amo moderno, capitalista, imperante en las *sociedades disciplinarias*. La sociedad disciplinaria, centrada en la fábrica, trabaja con máquinas de vapor y eléctricas. El productor acaba integrado en la línea de montaje y su tiempo de trabajo es pagado por el salario con primas eventuales por el tiempo extra o la superación en la productividad.
- c) Las *sociedades de control* actúan a través de servomecanismos de un tercer tipo, máquinas informáticas y computadoras que deciden en cada momento y sin intervención del músculo ni del cerebro de nadie, lo que se habrá de producir, las cantidades, las cualidades, los costos y los precios. La información de la marcha de los negocios retroalimenta la producción y actúa estadísticamente regulando el consumo y determinando los beneficios de los accionistas y los C. E. O., los altos gerentes ejecutivos, que regulan los procesos operativos de esas máquinas a las que ellos mismos están sometidos. La elaboración misma de los bienes que se consumen pasa a un segundo plano y es con frecuencia derivada al trabajo material hecho en países “subdesarrollados”, sede de “mercados emergentes”, donde todavía operan los (ahora) arcaicos procedimientos disciplinarios. La creación de riquezas ya no procede de la transformación por el trabajo de las materias primas como sucedía en las dos organizaciones anteriores sino que arma (maquila) productos provenientes de distintas regiones según disposiciones tomadas en centros de poder imposibles de localizar, transnacionales, y comercializa sus productos a través de la “red” en la que el consumidor no es capaz de poner ni su tacto ni su vista en aquello que compra aunque espera que la mercancía llegue a su casa convenientemente ensamblada y evacuada de todo contacto con las manos del hombre. Se compran y venden servicios y los costos y las utilidades se depositan en cuentas automáticas de números, de dinero plástico, virtual, inmaterial. Este proceso es incesante, no descansa ni conoce el sueño o la incertidumbre, el productor y el cliente están “tipificados” y la producción y la oferta van de la mano: “Quien compró este producto, quien pidió esta información, después de hacerlo compró este otro producto, se interesó en estos otros datos, etc. y usted está invitado (intimidado) para proceder de la misma manera en el hombriguero que llamamos sociedad”.

El discurso de los mercados

¿Qué —quién— es controlado en la nueva organización social (“sociedad de control”) que corresponde a nuestra idea de una tercera forma del amo, el “discurso de los

mercados”? Según Deleuze, es el individuo y debe tomarse en cuenta que el medio del control es el más tradicional: la palabra, los eslóganes, las contraseñas que cada uno debe reconocer y poner en acción cuando se le solicita demostrar su “identidad”. El control completo se alcanzaría cuando se anulase por completo cualquier resistencia a las consignas y a las órdenes. Al objeto controlado no se lo gobierna (como en las sociedades de soberanía) ni se le hace creer que es él quien gobierna a través de sus representantes (como en las democráticas sociedades disciplinarias): al individuo se lo usa, y esa es la diferencia esencial entre las sociedades disciplinarias y las de control. Una forma cada vez más difundida, modelo y ejemplo de la autoridad introyectada que está en vías de ser hegemónica, por ejemplo, es la instalación de electrodos en el cerebro creando *cyborgs* que permiten incidir sobre las conductas por medio de “controles remotos”. La regulación por servomecanismos exteriores llega a ser la esencia de lo que antes podía llamarse un hombre o un sujeto o un individuo que tenía la ilusión de la autonomía. Con el “aparato” insertado en el cuerpo o como apéndice imprescindible de él, la necesidad de una fuerza policial coercitiva o de consignas psicológicas para gobernar se hace superflua. El poder se ejerce organizando la secuencia de las órdenes expedidas por gobernantes cibernéticos, autorregulados, de la conducta que se incorporan al organismo y ponen en marcha las acciones y operaciones requeridas.

En este novedoso régimen, el “discurso de los mercados”, constatamos una irreversible transformación del capitalismo. Lo esencial no es ya la propiedad (de la tierra, de las fábricas o de los aparatos institucionales del Estado) ni la producción de mercancías. Ahora, lo decisivo es el flujo vertiginoso, la rotación incesante de los servicios y de las personas asignadas a su prestación, la evaluación constante y el desplazamiento permanente de los prestatarios y los consumidores, las súbitas transferencias de masas de productores y consumidores que se negocian en bloque sin consultar la opinión de quienes están concernidos por estas operaciones —estamos tentados de escribir “los interesados” y lo haríamos si no fuese porque el “interés” por estas transacciones escapa a los individuos, a sus singularidades y a sus cuerpos físicos, convencidos como están de la inutilidad de la resistencia. La empresa ha tomado el lugar de la fábrica (Deleuze, 1990: 280) y las instituciones, la administración del tiempo libre, el arte, los partidos políticos, las religiones, se ponen al servicio de una organización omnipresente e invisible dedicada a forzar cambios compatibles con las siempre renovadas, siempre obsoletas, tecnologías “de punta”. La culminación de este proceso del control está a la vista y sus aparatos de acción, los servomecanismos, son cada vez más pequeños (nanos) y cada vez más baratos: los localizadores que permiten conocer en cada instante la ubicación de un objeto en el espacio, los movimientos que cada individuo realiza en la producción, el consumo o

el ocio, la relación con otros objetos de la misma índole. En síntesis, nada nuevo: es el panóptico ideado por Bentham, fabulado por Orwell y llevado por Foucault al lugar focal de la reflexión sobre los destinos del hombre occidental.

El discurso del psicoanálisis

¿Podrá ser el inconsciente, la freudiana máquina de soñar con sus poéticos procesos primarios de metáfora y metonimia, el último baluarte de resistencia frente al control? No otro es el sentido de nuestra propuesta que termina fundamentando la siguiente disyuntiva: *o el discurso de los mercados o el discurso del psicoanálisis*. Como en toda opción dicotómica se llega a un punto decisivo que es ético. El discurso de los mercados está completamente al servicio del amo y se encamina a la unificación del mundo bajo sus consignas de una manera total, como nunca lo consiguieron ni Roma, ni las religiones ni el capitalismo industrial con sus correspondientes regímenes coloniales. Su mecanismo de acción ya fue denunciado: es un soborno. Al sujeto se le ofrece una cuota o prima de placer, una participación en el proceso de dominio de los hombres, de la naturaleza, del planeta, del espacio exterior, a través de servomecanismos cada vez más eficientes y prodigiosos que producen una imaginaria —y a veces bien real— demostración de “poder” y “potencia” que hacen visibles y patentes las fantasías infantiles y convierten la pasividad, el haber sido seducido, violado, castrado, golpeado en su inversa: una actividad mediada por el saber “científico” y sus instrumentos que permiten al operador de la maquineta gozar del poder de ese “aparato” que viola las leyes naturales con su ubicuidad, su telekinesia, su corrección reparadora de las diferentes impotencias o su capacidad para obtener “ganancias” generadas por el cálculo rentable.

El número y el cálculo, como referentes universales que trascienden a las comunidades lingüísticas y uniforman a los usuarios que obedecen al código de procedimientos de la industria tecnocientífica, parecen dominarlo todo. Esta actividad no es sino la mecanización de los “procesos secundarios” de Freud, el objeto de la psicología clásica. Se explica así el retorno del interés por la conciencia, propio de la teorías cognitivo conductuales hoy en boga, y la fe en los datos neurofisiológicos, en una ciencia dura que podría despejar los misterios de lo que algunos presuntos retardatarios siguen llamando “la psique” y que sometería los procesos mentales a un eventual manejo absoluto por medio de recursos químicos. La psicología de la conciencia, sin embargo —y es aquí que el descubrimiento freudiano debe ser reivindicado— puede explicar y hasta controlar el “cómo” de esos procesos pero no el “qué” y sus repercusiones subjetivas. James L. McGaugh (2003), uno de los más competentes

y reconocidos investigadores de la memoria humana con las técnicas de la biología contemporánea puede decir así, de modo totalmente pertinente, que él se ocupa de “los mecanismos cerebrales que hacen posible el recuerdo”, es decir, no de la memoria en sí, no de lo recordado (p. 1). La esencia de la memoria, como lo sabe cualquier lector que va a la *búsqueda del tiempo perdido*, no reside en el acontecimiento mismo que se recuerda, ni en los “procesos cerebrales”, sino en la composición del recuerdo, en su aparición más o menos casual y caprichosa y su articulación con los fantasmas del sujeto así como en el relato que se hace a otro de aquello que se evoca. Es la “memoria involuntaria” de Proust y la “memoria inconsciente” de Freud, taladrada por la represión y el olvido, entramada con el deseo, arraigada en un goce que es el de la puesta en palabras del recuerdo. Concretamente, todo aquello que escapa a la objetivación neurocognitiva y al cálculo.

Conclusión

En el libro de nuestra referencia inicial hemos podido demostrar que el discurso de los mercados y el del analista, analizando sus analogías y diferencias, comparten la misma fórmula. El discurso del analista, sin embargo, se ocupa de otra cosa: del saldo, del suplemento, del sobrante que el discurso de los mercados no puede incluir sin estallar. Eso que “sobra”, irreductible al cálculo, el inconsciente, permite que se fabriquen los sueños, que se pongan en acción los procedimientos poéticos, que se pinten los cuadros y se compongan las obras musicales así como el goce que brota en el espectador, en el soñante, en quien asiste a lo imprevisible de los encuentros sorpresivos de las palabras y de los cuerpos.

Para explorar esta modalidad de un discurso sin antecedentes, siempre nuevo, no bastan los servomecanismos conectados en una red que hace de cada individuo una “terminal” que recibe y emite los datos que mantiene en funciones al orden informático universal, un sujeto “predecible” para ese sistema. El “sistema” no tiene inteligencia; se maneja automática y espontáneamente sin la intervención de “persona”, no falla y, por eso, aspira a ser reconocido como “inteligencia artificial”, logro supremo de la historia universal encarnación del Saber Absoluto. Hace falta otro sistema, otro “dispositivo”. Su modelo es el de la situación transferencial del psicoanálisis que, a su vez, tiene un modelo: el de la supresión sensorial necesaria para dormir, cuando las palabras se liberan de las coacciones que organizan el discurso “normal” de la existencia y aparece a la vista esa “otra escena”, la del sueño, la del espacio teatral, la de toda creación artística, bautizado por Winnicott como “espacio transicional”. Es entonces, cuando se pone en suspenso el tiempo de los relojes, cuando el

discurso de los mercados encuentra un tope al que intenta, de todos modos, mercantilizar. El límite de los mercados son los “procesos primarios” a los que se pretende transformar en espectáculo y vender según determinadas estrategias de *marketing*. El dispositivo analítico es un equivalente de esa “otra escena”. En ella la puerta del gabinete del analista funciona como un “practicable” que hace entrar al sujeto en el terreno de la representación, re-presentación en el sentido teatral de la palabra. El analizante encuentra, en la situación transferencial, un espacio para la puesta en discurso de su personaje. Él está ahí, en el escenario, y, a la vez, con el corte de la sesión, sale de la escena, atraviesa una puerta, que lo conduce a otro escenario, el de su vida “real”, donde interpreta su papel y puede descubrir que las líneas de su diálogo y la orientación de sus acciones han sido dictadas por ese Otro invisible, el autor pirandelliano que está a la búsqueda de sus actores. Una alternancia de *on/off line* que es lo contrario de ese enchufarse y desenchufarse propio del sujeto inserto en las cadenas de la *web*.

La contrapartida del servomecanismo alienante, su otra cara, el antídoto que denuncia las ficciones que constituyen la realidad, es el *dispositivo* inventado por Freud. El analista (su discurso) toma allí el lugar del semblante que se dirige al sujeto y lo conmina a producir los nuevos significantes amo, S_1 , que serán los indicadores de su diferencia absoluta y harán posibles la separación necesaria de los significantes amo impuestos por los mercados en su campaña de anulación del sujeto y de masificación unificadora de los consumidores sobornados por las lámparas de Aladino, esas “mágicas” creaciones de la ingeniería cibernética. En otros términos, la disyuntiva es:

O el dispositivo (*Gestell*) de la economía global en esta tercera etapa del discurso del amo, la del discurso de los mercados, tendiente a la desdiferenciación subjetiva.

O el dispositivo del psicoanálisis, opuesto a esa forclusión del sujeto que promueven las tecnociencias del cálculo.

Referencias

- Braunstein, N. A. (2012), *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, México, Siglo XXI.
- Burroughs, W. S. (1975), “The limits of control”, *The Adding Machine*, Collected Essays Londres, John Calder, pp. 116-121.
- Deleuze, G. (1990), “Postscriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 277-286.
- Foucault, M. (1978), “Sécurité, territoire et population”, *Dits et écrits II*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001, pp. 719-723.
- McGaugh, J. L. (2003), *Memory & Emotion. The Making of Lasting Memories*, Nueva York, Columbia, 2003.

12

El capitalismo y el acto: del contenido a la forma, ida y vuelta*

Jason Glynos

El "acto" ha sido invocado por académicos lacanianos como un dispositivo útil para intervenir en una crítica social, política e ideológica. Entre las principales ventajas de tomar el acto como una categoría analítica crítica, está la de fomentar a menudo un desplazamiento de perspectiva del *contenido* hacia la *forma* de una intervención. Poner el acto en el primer plano ha tendido así a incitar a los académicos a concentrarse: por un lado, en la *modalidad* de una intervención política más que en el contenido de su programa o de su visión (cuando, por ejemplo, se apela a una noción sustantiva de comunismo); y, por otro lado, en el cambio que produce una intervención política más que en el agente de la intervención (por ejemplo, la clase obrera). Slavoj Žižek es ampliamente reconocido por estar a la vanguardia en los esfuerzos para elevar el acto a una categoría clave de índole analítica y crítica, basándose explícitamente en el psicoanálisis laciano para elaborar sus parámetros formales. Este "giro a la forma" se expresa también en el trabajo de muchos otros académicos, entre ellos Alain Badiou, Jacques Rancière y Ernesto Laclau. Sin embargo, el trabajo de Žižek ha sido objeto de una considerable inspección crítica, esto como parte de un esfuerzo más amplio para desarrollar un entendimiento del acto que sea más robusto y defendible.

En el presente capítulo, tomo aspectos del mencionado debate, centrándome en la obra de Slavoj Žižek y valorando cómo esta categoría del acto ha sido invocada y puede ser invocada para desarrollar, en general, una crítica de la economía política, y de manera específica, una crítica del capitalismo. Empiezo por bosquejar los parámetros

* Traducción del inglés por David Pavón-Cuellar y Marcela Velázquez Díaz.

formales del acto. Considero cómo esta comprensión del acto ha sido movilizadora por Žižek en su crítica del capitalismo, antes de expresar algunas preocupaciones y sugerir cómo éstas podrían ser tratadas. En particular, quiero señalar cómo la determinación de un acto como formalmente auténtico se basa en el recurso, insuficientemente tematizado, de un contenido descriptivo-normativo que comprende el contexto dentro del que interviene el acto. Sostengo que los críticos tienen razón al desconfiar de las versiones más espectaculares de la relación entre acto y capitalismo que han sido proferidas por Žižek. Con todo, también hay indicios, en el trabajo de Žižek, de una sensibilidad más matizada, aunque poco desarrollada, de la que pueden sacarse importantes lecciones para la teoría lacaniana del discurso y para el análisis lacaniano de discurso.

El acto como dispositivo crítico

El acto puede ser entendido, al menos inicialmente, en relación con lo real (lacaniano): *lo real como imposible*. La caracterización de lo real como imposible indica ya su distancia con respecto a la *realidad* de la experiencia fenomenal cotidiana. De hecho, lo real, en un sentido importante, es *opuesto* a la realidad: lo real es aquello imposible de asimilar a la realidad de la experiencia cotidiana.¹ Sin embargo, lejos de sugerir que lo imposible no pueda tener lugar, Žižek insiste en que “lo imposible SUCEDE” (Žižek, 2001a: 84).² De acuerdo con Žižek, el propio acto es entendido como lo que *actúa* o *realiza* tal imposibilidad.³

¹ Se podría decir que, si se experimenta, sus modalidades varían desde momentos de éxtasis o de horror sin sentido, hasta el quizás más modesto ‘ruido’ de fondo persistente que no tiende a recibir toda la atención de la conciencia.

² Al vincular lo real como imposible con el acto ‘propriadamente dicho’, Žižek distingue este acto de una serie de otros actos: el *acting out* histérico y el *pasaje al acto* psicótico (Žižek, 2001a: 84-5; para una visión general de la tipología de los actos, ver también Evans, 1996: 1-3, 136-7). Sin embargo, en otros lugares, la afirmación de estas distinciones parece menos importante al establecer los parámetros del acto. En cualquier caso, conviene tener presente que la conceptualización del acto no permanece estática en el curso de la enseñanza de Lacan (ver, por ejemplo, Johnston, 2007).

³ Entre los actos reales y potenciales que Žižek considera, están el Proyecto de Ley de Salud propuesto por Clinton en 1993, que iba en contra del ideal hegemónico de un Estado pequeño (Butler y al., 2000: 123), y la Revolución Bolchevique de Lenin, que hizo caso omiso del principio fundamental de las etapas históricas en el marxismo. Otros actos (potenciales y realizados con éxito) y figuras asociadas que Žižek cita incluyen a Mary Kay Letourneau (Žižek 1999: 381-8); el Papa Juan Pablo II (Žižek, 2000b: 676-7); Antígona y Sygne de Coufontaine, el grupo esloveno de vanguardia Laibach; Hugo Chávez (Žižek, 2009: 102); la detención de Pinochet en el Reino Unido (2001b: 169) y la detención de Kissinger que se habría materializado en condiciones similares (2002b: 265); la Revolución del Ayatollah

¿Pero qué puede significar, con mayor precisión, “actuar o realizar lo imposible”? Con el fin de comprender mejor lo que está en juego en el acto, conviene que nos volvamos hacia el concepto de “fantasma” y hacia el objeto fantasmático en particular. Desde este punto de vista, podemos decir que un acto, para tener éxito, debe atacar o al menos tocar, de alguna manera, el objeto fantasmático en tanto que real.

El objeto fantasmático es “imposible” en el sentido de que únicamente su represión primordial, su exclusión, materializa el rango completo de posibilidades presentadas para nosotros por cualquier orden socio-simbólico dado. En la perspectiva del orden socio-simbólico, en la perspectiva de la “realidad”, el objeto fantasmático puede únicamente aparecer como una imposibilidad. Incorporar el objeto en la realidad podría sólo señalar la inminencia de un evento catastrófico o de algún tipo de suicidio, un suicidio simbólico. Desde este punto de vista, por consiguiente, cualquier proceso que implique una verdadera crítica radical del orden social-político sería percibido como una demanda imposible e incluso de índole terrorista.

Un aspecto clave que bloquea esfuerzos para comprometerse sería y críticamente ante las normas que rigen los regímenes actuales de práctica es lo que Lacan llama *jouissance* —un goce estructurado por la exclusión del fantasmático objeto-causal-del-deseo. El sujeto social procura *jouissance* al mantener a este objeto reprimido y por lo tanto a distancia de nuestro discurso oficialmente sancionado. El acto ético o auténtico debe aspirar entonces a revelar el objeto fantasmático de una manera que agote el goce que éste hace posible. El objetivo último político o crítico-ideológico debe ser “la búsqueda de medios para minar la fuerza de este marco de la fantasía en sí. —En suma, realizar algo semejante al fin lacaniano de atravesar el fantasma” (Žižek, 1993: 213). El sujeto (social), por lo tanto, habrá de tener una relación inusual con el acto, ya que el objeto fantasmático, en un sentido preciso, es ajeno al sujeto. En la medida en que ataca el objeto “imposible”, el acto coincide con él y así aparece ajeno al sujeto (consciente):

Por definición, el acto auténtico que llevo a cabo es siempre un cuerpo extraño, un intruso que simultáneamente me atrae, me fascina, y me repele, de tal manera que si me acerco demasiado a él, esto conduce a mi *aphanisis*, a mi auto-borrado[...] La paradoja del acto se encuentra en el hecho de que, aunque no sea “intencional” en el sentido usual del término de quererlo conscientemente, es empero aceptado como algo por lo que su agente es el único responsable[...] Dentro del horizonte de lo que precede al acto, el

Jomeini de 1993 (Žižek, 2009: 123-4); y la Revolución haitiana de 1791-1804 (Žižek, 2009: 124). Para la discusión de algunas de estas ilustraciones, ver Glynos (2003: 199-203), Stavrakakis (2011: 5-10), Mc Gowan (2010: 11-18), Marchart (2007) y Parker (2007).

acto siempre aparece, por definición, como un cambio “de lo malo a lo peor” [la crítica habitual de los conservadores contra los revolucionarios: sí, la situación es mala, pero la solución es aún peor]. El heroísmo propio del acto es asumir plenamente lo peor. Esto significa que hay algo intrínsecamente “terrorista” en cada acto auténtico, en su gesto de redefinir profundamente las “reglas del juego”, incluyendo la más básica identidad propia de su autor —un acto político propiamente dicho desata la fuerza de la negatividad que destruye los fundamentos mismos de nuestro ser [como sujeto del deseo][...] La experiencia horrible del terror político estalinista no debe conducirnos a abandonar el principio del terror en sí —uno debe buscar aún más estrictamente el “terror bueno”. (Žižek, 2002a: 374-378).

El Acto, por lo tanto, “siempre envuelve un riesgo radical... es un paso a lo abierto, sin ninguna garantía del resultado final” (Žižek, 2002: 152). Esto no es ni por la supuesta complejidad de la situación, ni por nuestra incapacidad para predecir las consecuencias de una intervención, sino porque “un acto cambia retroactivamente las coordenadas en las que interviene” (p. 152), y así, también retroactivamente, crea (o falla para crear) las condiciones de su legitimación. Es por esta razón que el mismo gesto puede llegar a ser visto como un acto genuino o como una “ridícula postura vacía”, dependiendo de si han cambiado y cómo han cambiado las coordenadas socio-simbólicas como consecuencia del propio acto (p. 153).

El gesto de Julian Assange de liberar información a través de *WikiLeaks*, ¿provocará terror y pánico en el orden establecido? ¿Será visto como un acto heroico, o más bien como un intento bien intencionado pero ingenuo para decir “la verdad”, cuyo efecto es poner en peligro muchas vidas inocentes en el proceso? Por poner un ejemplo del Reino Unido, el de Ed Miliband y su llamado a revisar normas y modelos de propiedad en los medios nacionales de comunicación, ¿veremos esto únicamente como una postura cínica típica de los partidos de oposición, o bien como un acto heroico y suicida?

Podemos aclarar más los parámetros del acto al señalar su doble dimensión subjetiva-objetiva. Por un lado, el sujeto debe actuar de tal manera que suspenda su fe en que el orden socio-simbólico está respaldado por un garante (Dios, la Razón, la Historia, la Corona, la Élite Benevolente). Por otra parte, las coordenadas del orden socio-simbólico sufren un cambio significativo. Como lo dice Žižek (2000b), el acto auténtico “designa una intervención que cambia las coordenadas del principio de realidad” (pp. 671-2). Un acto “no es únicamente un gesto que hace lo imposible, sino una intervención en la realidad social que cambia las coordenadas de lo que se percibe que es posible; no está simplemente más allá de lo bueno, sino que redefine lo que se considera bueno” (Žižek, 2000b: 671-2).

Por lo tanto, dos dimensiones definen el carácter del acto. La dimensión objetiva sugiere que el acto *cambia* las coordenadas del régimen socio-simbólico: el acto redefine lo que *cuenta* como realidad en sus sentidos descriptivo y normativo. La dimensión subjetiva, por otra parte, sugiere que la motivación del acto es ética: el acto no es motivado por consideraciones patológicas. Esto significa, entre otras cosas, que tal motivación no es un “asunto de reflexión estratégica” (Žižek, 2001b: 162), ya que tal reflexión se basa en una continuidad temporal de normas que el acto interrumpe. Esto no quiere decir, por supuesto, que las consideraciones estratégicas sean irrelevantes, sino tan sólo que la dimensión subjetiva del acto resulta irreductible a tales consideraciones. El *modo* subjetivo de intervención implica entonces la suspensión del investimento fantasmático en el garante que respalda el orden socio-simbólico. Žižek (2000) sugiere además que estas dos dimensiones, objetiva y subjetiva, se superponen en un auténtico acto: “el interior y el exterior coinciden, la intención interna y las consecuencias externas coinciden, son dos caras de una misma moneda” (p. 673).

El acto y la crítica de la economía política

Lo llamativo de la recién mencionada consideración en torno al acto es la ausencia de alguna referencia al contenido, ya sea el contenido fantasmático, o bien un contenido relativo a un régimen específico. Ya sea que uno mire el acto desde el punto de vista de la subjetividad o en el ángulo de la objetividad, son sus aspectos formales los que se enfatizan, esto es, la *modalidad* del acto, o el *cambio* en la matriz de normas que el acto produce. Los beneficios de una consideración formal del acto pueden ser apreciados al considerar cómo Žižek invoca esta categoría en su crítica de economía política. Una ventaja de centrarse en los aspectos formales del acto es que no se requiere la especificación *a priori* del agente “verdadero” de una revolución. Lo que importa no es tanto el “quién” del acto, sino que haya un cambio de un régimen a otro, una reconfiguración del orden socio-simbólico. Por supuesto que esto no necesariamente evita lo que podemos llamar la tentación de “marcianización” (Lacoue-Labarthe, 2006). Es cierto que hay ocasiones en que Žižek parece sucumbir a esta tentación, por ejemplo al elevar a los habitantes de barrios marginales, en las naciones del tercer mundo, a la condición de privilegiados agentes revolucionarios (Ozselcuk y Madra, 2007: 100). Pero también hay evidencia de una renuencia a moverse demasiado rápido hacia tal identificación (Žižek, 2006: 268; 2008: 424-8).

Otra ventaja de centrarse en los aspectos formales del acto es que uno no necesita presuponer ni *telos* utópicos ni esbozos de alternativas para el capitalismo. El comunismo, formalmente entendido, contrasta nítidamente con las conceptualiza-

ciones sustantivas del comunismo como “una luz al final del túnel, que es el final feliz que resulta de una larga y ardua lucha” (Žižek, 2009: 149). Es mejor ver el comunismo como “el nombre de un problema: un nombre para la difícil tarea de ruptura de los límites del marco del mercado y del Estado, una tarea para la cual no se tiene a la mano ninguna fórmula rápida (p. 129). Al hacer hincapié en este aspecto formal del acto, Žižek insiste en que su objetivo es “no tanto desencadenar un nuevo movimiento, como *interrumpir* el movimiento predominante presente. Un acto de “violencia divina” podrá significar entonces que se jala la cuerda de emergencia en el tren del Progreso Histórico. En otras palabras, uno tiene que aprender a aceptar plenamente que no hay gran Otro” (p. 149), una visión que resuena con la comprensión del comunismo de Marx y Engels:

El comunismo no es para nosotros un *estado de cosas* que se vaya a establecer, un *ideal* al que la realidad tenga que ajustarse. Lo que llamamos “comunismo” es el movimiento *real* que suprime el actual estado de las cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas actualmente existentes. (Marx y Engels, 1845-6: 162).

Ahora bien, ya sea que nos centremos en un cambio (objetivo) o en una suspensión (subjetiva) del investimento fantasmático, es crucial que notemos cómo estos aspectos formales adquieren su sentido y significado sólo sobre el telón de fondo de nuestra caracterización del régimen presente, en este caso el régimen capitalista.

¿Entonces cómo se aproxima Žižek al capitalismo? Una afirmación que repite es que la “función primaria” del capitalismo “consiste en su desequilibrio estructural intrínseco, en su carácter antagónico interior: las constantes crisis, la constante subversión de sus condiciones de existencia” (Žižek, 1993: 209). En otra parte, afirma que “el límite del capitalismo es el Capital en sí mismo” (1999: 358). Además, para Žižek (2009), el capitalismo está más allá del significado, en el sentido de que “es el primer orden socio-económico que *des-totaliza el significado*: no es global en el nivel de significado (no hay ‘visión capitalista del mundo global’, ni ‘civilización capitalista’ adecuada; la lección fundamental de la globalización es precisamente que el capitalismo puede adaptarse a todas las civilizaciones, de la cristiana a la hindú y a la budista). La dimensión global del capitalismo puede ser formulada tan sólo en el nivel del ámbito de la verdad-sin-sentido, como lo ‘real’ del mecanismo del mercado global” (p. 25). Es por esta razón que “la propulsión de la circulación del Capital... es más que nunca lo real último de nuestras vidas, una bestia que por definición no puede ser controlada, pues controla nuestra actividad, cegándonos incluso ante los peligros más obvios a los que nos estamos exponiendo” (Žižek, 2009: 37).

El capitalismo es así caracterizado como una fuerza más allá de nuestro control. También se caracteriza por ser totalizador en su naturaleza, en su alcance y en su ámbito, lo que permite hablar del “sistema capitalista global *como tal*” (Žižek, 2009: 19). Caracterizar al capitalismo en estos términos genera la siguiente pregunta: “¿Cuál es la ‘falla’ en el sistema *como tal* que abre la posibilidad para tales crisis y derrumbes?” (p. 19). Conceptualizaciones totalizadoras y abstractas del capitalismo apuntan así a preguntas igualmente totalizadoras y abstractas: “¿Cómo vamos a revolucionar un orden cuyo principio mismo es el constante *auto-revolucionarse*?” (p. 129).

Tales interpretaciones totalizadoras del capitalismo y de los actos de intervención conducen a Žižek a oscilar impetuosamente entre valoraciones pesimistas de las perspectivas de cambio social y llamados a actos espectaculares que desencadenarían una revolución. Por ejemplo, Žižek (1999) sugiere que no sería posible minar el sistema capitalista global, “al menos no en un futuro inmediato” (p. 352). Al mismo tiempo, sugiere que la hegemonía capitalista actual promueve un cierto tipo de sujeto, el sujeto del deseo, cuyas fantasías sustentan esta hegemonía. Un acto ético, por consiguiente, será posible siempre y cuando consiga en cierto modo “atravesar la fantasía social” para exponer el incuestionable “tesoro” del discurso político-económico dominante. En la medida en que “la economía despolitizada es la inconfesada ‘fantasía fundamental’ de las políticas posmodernas”, hoy en día, en la sociedad global, “un acto político propio debe necesariamente conllevar la repolitización de la economía: dentro de una situación dada, un gesto cuenta como un acto (ético) sólo en la medida en que perturba (‘atraviesa’) su fantasía fundamental” (Žižek, 2000a: 355). Exigir un crecimiento negativo y una alta calidad de vida constituiría tal acto, de acuerdo con Žižek (2004), en un contexto en el que ideales de crecimiento económico continuo (y anhelado) predominaran (p. 74). Tal demanda “imposible” seguramente causaría terror y haría cruzar los dedos, pero la apuesta es que la demanda, si está “bien dicha” (Lacan), podría exponer y desestabilizar las fantasías que apuntalan ideales y prácticas asociadas, incluyendo por supuesto el goce que hacen posible. Que tales demandas tengan éxito al permitir “atravesar el fantasma”, o que sean rechazadas como una postura vacía ridícula, dependerá en gran medida de las tácticas y de los acontecimientos coyunturales relevantes en cuyo contexto aparezcan las demandas.

En mi opinión, esta oscilación de Žižek entre el pesimismo y el llamado a actos revolucionarios espectaculares, no es tanto un producto de la afirmación de los parámetros formales del acto, sino más bien una consecuencia de la forma en que el régimen capitalista es caracterizado. Esto implica que el juicio sobre el cumplimiento del criterio *formal* del acto es contingente con respecto a la caracterización y, por lo tanto, el *contenido*, del régimen o de la práctica en la que el acto interviene. Cuanto

más homogénea y cosificada sea la caracterización, más pesimista y revolucionaria será la respuesta.

A las fuerzas productivas del capital, Žižek les imprime una “pulsión” implacable, una “dureza” que no puede sino augurar pesimismo. El capitalismo, en la medida en que su esencia es localizada en el sitio de producción (frente al sitio del consumo, por ejemplo), es conceptualizado en términos demasiado monolíticos. Quizás el problema es entonces que Žižek suele situar la subjetividad fuera del momento de producción en el circuito del capital. Hardt y Negri (2000), por ejemplo, sugieren que tales análisis “no serán suficientes... porque al final se detienen en el umbral del análisis de la subjetividad, y se concentran más bien en las contradicciones del propio desarrollo del capital” (p. 235). En su opinión, la “historia tiene lógica sólo cuando la subjetividad la norma, sólo cuando... la emergencia de la subjetividad reconfigura causas eficientes y causas finales en el desarrollo de la historia” (p. 235).

La línea de razonamiento de Hardt y Negri puede conducir a un enfoque más matizado, y menos “espectacular”, que demande un análisis más minucioso y que no necesariamente convoque a “rupturas radicales” de proporciones históricas.⁴ Para que un acto sea debidamente evaluado como auténtico, se requiere alguna referencia al contexto en el cual interviene. La paradoja es que la determinación de un acto como *formalmente* auténtico (o inauténtico) presupone que también hayamos acreditado el *contenido* del régimen o de la práctica, particularmente aquellas normas que juzgamos dignas de contestación. Sin este punto de partida elemental, uno no puede establecer ni un *cambio* de una configuración socio-simbólica a otra, ni la *suspensión de nuestro investimento* en el soporte fantasmático del régimen. Cómo caracterizar el régimen político y económico se convierte así en una tarea primordial en un análisis lacaniano del discurso.

Caracterizando el capitalismo: de la homogeneidad a la heterogeneidad

Los críticos tienen razón al subrayar los peligros de la “exuberancia irracional” de Žižek *vis-à-vis* la pureza formal del acto revolucionario (Marchart, 2007; Johnston, 2004, 2007; Laclau, 2006; Stavrakakis, 2010, 2011; Pluth, 2007, McGowan, 2010). Lo que nuestro análisis revela es que este “problema” tiene que ver menos con la

⁴ Vale la pena señalar aquí, sin embargo, que hay también el riesgo, en el trabajo de Hardt y Negri (2000), de una especie de inmanencia radical que tiende a restar importancia al trabajo hegemónico requerido por la transformación política y social (ver Laclau, 2001).

pureza formal que Žižek atribuye al acto, que con su desconocimiento de cómo nuestra determinación del acto como “puro” y “formal” se basa en nuestra caracterización del contexto en el que interviene el acto y ante el que la pureza formal adquiere sentido y significado.

Que un acto sea o no calificado de “auténtico” dependerá de nuestra caracterización del régimen dentro del que interviene. Sin un trabajo detallado y paciente, el peligro es que el juicio de que un acto es auténtico se nos presente como arbitrario y poco convincente.⁵ Sin embargo, tan pronto como enmarcamos la tarea de esta manera, nos encontramos con otra imagen del capitalismo, en los escritos de Žižek, que aparece más matizada que la ya descrita. Así como Žižek insiste en que la idea de comunismo no debe tener un contenido fijo, así también encontramos evidencias en su trabajo de que la idea del capitalismo no es tan homogénea como algunos de sus comentarios sugieren. No sólo el comunismo es constitutivamente “impuro”, sino que también lo es el capitalismo:

Hoy la única pregunta “verdadera” es: ¿estamos de acuerdo con la naturalización predominante del capitalismo, o el capitalismo global de hoy en día contiene antagonismos suficientemente fuertes para prevenir su reproducción indefinida? Hay cuatro antagonismos: la amenaza de una catástrofe *ecológica*; lo inadecuado de la noción de *propiedad privada* en relación con la denominada “propiedad intelectual”; las implicaciones socio-éticas de nuevos desarrollos tecno-científicos (especialmente en biogenética); y, por último –mas no lo menos importante–, la creación de *nuevas formas de apartheid*, nuevas paredes y barrios marginados. (Žižek, 2009: 90-91).

⁵ Consideremos, a este respecto, el punto de vista de Žižek sobre Juan Pablo II como una auténtica figura ética: “incluso aquellos que respetan la postura moral del Papa suelen acompañar su admiración con la afirmación de que permanece, desde luego, irremediablemente anticuado, incluso medieval, apeándose a los viejos dogmas, fuera de contacto de las demandas de los nuevos tiempos. ¿Cómo se puede ignorar hoy en día la anticoncepción, el divorcio, el aborto? ¿No se trata de simples hechos de nuestra vida? ¿Cómo puede el Papa negar el derecho al aborto incluso a una monja embarazada por una violación (como hizo efectivamente en el caso de las monjas violadas durante la guerra de Bosnia)? El Papa nos recuerda que hay un precio a pagar por una actitud ética propia. La obstinación en su apego a los valores antiguos, la obstinación en su desacuerdo con las demandas reales de nuestro tiempo aun cuando los argumentos en contra de su postura parezcan evidentes (como en el caso de la monja violada), esta obstinación es aquello que lo hace una figura ética auténtica” (Žižek, 2000b: 676-677). Cuanto menor es el espacio dedicado a detectar las normas dominantes del régimen, a considerar su carácter normativamente problemático, o a elaborar los relatos fantasmáticos relevantes de apoyo al régimen, tanto más arbitraria y menos persuasiva parece la argumentación de Žižek.

La identificación y caracterización de estas “lógicas” y “contra-lógicas” implica que los recursos para los movimientos opositores y para las visiones normativas alternativas residan en los intersticios del régimen capitalista: “no basta simplemente con permanecer fiel a la Idea comunista; uno tiene que localizar, dentro de la realidad histórica, antagonismos que le den urgencia práctica a esta Idea” (Žižek, 2009: 96). Esto supone que abandonemos la conceptualización abstracta y homogénea del capitalismo (y la conceptualización más espectacular de acto que esto implica) en favor de una versión más matizada. Pero así como la noción de un capitalismo homogéneo puede ser destruida, así también podemos destruir la noción de un Estado monolítico. Si el capitalismo no es algo que deba ser aceptado o rechazado en bloque, el Estado tampoco necesita ser simple y sencillamente aceptado o rechazado, sino más bien transformado de tal manera que promueva “nuevas formas de participación popular” (Žižek, 2009: 131). Una mayor atención para la heterogeneidad y sus potencialidades resuena además con la reciente llamada de Yannis Stavrakakis en el sentido de que “la izquierda lacaniana necesita... articular una concepción alternativa del acto, una que pueda enlazar las profundas intuiciones de Lacan... con un proyecto democrático radical, capaz de promover la idea de una continua *re-actuación* del acto, así como imaginar y construir un... espacio donde tal *re-actuación* llegue a ser posible aquí y ahora” (Stavrakakis, 2010: 8). Esto sugiere entonces que el éxito de una transformación revolucionaria “no puede ser medido por la sublime admiración de sus momentos extáticos”, sino por la resistencia de los encontrados “en el ámbito de lo cotidiano” (Žižek, 2009: 154).

Una aproximación más matizada al acto implica tomar en cuenta una teorización heterogénea del capital y del Estado, tratándolos como regímenes cuyos intersticios abren un potencial de radicalización. En términos más generales, podemos recordar la idea de Žižek (2002a) de que el acto “está siempre situado en un contexto concreto”, y de que “el mismo gesto, dependiendo del contexto, puede ser un acto o una postura vacía ridícula” (p. 152). Esto implica que no podamos evitar la tarea de caracterización y el detallado análisis empírico y teórico que presupone: “¿Será la crisis financiera un momento de reflexión y el despertar de un sueño? Todo depende de cómo llegue a ser simbolizada, de qué historia o interpretación ideológica se imponga y determine la percepción general de la crisis” (Žižek, 2009: 17). Consideremos la descripción del acto de Žižek en términos de una “interrupción” formal. El objetivo de dicho acto, recordemos, era “no tanto desencadenar un nuevo movimiento, sino *interrumpir* el movimiento predominante” (p. 149). Pero la calificación de un acto como “interrupción” presupone que ya hemos caracterizado el “movimiento predominante” de una manera persuasiva. Identificar las narrativas fantasmáticamente

excluidas relevantes también presupone nuestra caracterización de las prácticas que dominan nuestras experiencias e interacciones cotidianas.

El valor crítico y político del acto puede entenderse entonces en relación con lo que Žižek (2009) llama “la fuerza material de la ideología” (pp. 34, 37), la cual, a su vez, puede vincularse con la categoría psicoanalítica del *goce*—y más específicamente el goce estructurado en la fantasía. A fin de comprender la fuerza y la resistencia de una práctica o narrativa, uno debe investigar y esclarecer su interioridad fantasmática. Sin embargo, para comprobar esto con cierta confianza, uno debe también realizar análisis detallados para ver cómo esas fantasías mantienen el orden establecido. De ahí la necesidad de prestar atención a dos tipos de contextos (o ‘contenidos’) a fin de aprehender el acto interpretado como dispositivo crítico: el régimen por sí mismo y su interioridad fantasmática.

El análisis lacaniano de discurso exige análisis detallados en la caracterización de un régimen, en particular aquellas normas y lógicas susceptibles de una impugnación pública. Tales normas llegan a ser puntos de referencia clave al identificar los parámetros de las narrativas fantasmáticas que dan apoyo a las lógicas dominantes de una práctica.⁶ Es en relación con esta interioridad fantasmática que podemos luego juzgar si un acto cumple con nuestros criterios formales de autenticidad. Todo este proceso pone de relieve la centralidad, para el análisis lacaniano de discurso, de los procesos de caracterización, juicio, análisis teórico y empírico, y persuasión. Esto muestra además por qué es imposible que evitemos participar normativamente en este proceso de caracterización, ya sea al conjurar futuros interinos (*cf.*, Connolly, 2008: 93-5), o bien al aportar teorías políticas normativas relevantes.

Para terminar, consideremos brevemente la afirmación de Žižek (2009) de que “en el capitalismo ‘postmoderno’, el mercado ha *invadido* nuevas esferas que habían sido hasta ahora consideradas el dominio privilegiado del Estado, de la educación a las prisiones y a la ley y el orden... Nuevos dominios, antes excluidos del mercado, se han convertido ahora en mercancía” (p. 144). La opción por el término “invadido” (en vez “liberado”) envuelve un juicio y una posición normativa que no es explícitamente tematizada ni defendida. Žižek asume que el lector acepta que hay algo preocupante en el hecho, por ejemplo, de que “ya no hablamos con un amigo, sino que pagamos a un psiquiatra o a un consejero para atender el problema; [o que] los niños son cada vez más cuidados, no por sus padres, sino por guarderías pagadas o niferas” (p. 144). Žižek no tematiza ni defiende nociones humanistas que impregnarían estas preocupaciones. El problema no es que aquí haya en juego una teoría

⁶ Ver Glynos y Howarth (2007) para una consideración de las “lógicas” que pueden contribuir a procesos de caracterización y explicación crítica.

normativa implícita (o explícita). El problema es más bien que el trabajo realizado en este marco normativo de fondo no es suficientemente reconocido en el proceso de caracterización. Este marco de fondo, aunque no esté desarrollado, es el que delimita nuestro marco visual y sirve como punto de referencia (implícito) cuando llegamos a identificar las narrativas fantasmáticas relevantes que dan soporte al régimen y así formamos un juicio sobre la autenticidad de un acto. No se trata sólo de acusar a Žižek de una especie de “cripto-normativismo”. Se trata de perder el potencial analítico y crítico de la tematización y la discusión en torno a estas preocupaciones normativas.

Conclusión

Ver los regímenes como entidades heterogéneas promueve una comprensión más matizada y compleja de sus prácticas, y llama la atención de los analistas lacanianos de discurso sobre el carácter combinado y desigual de estas prácticas. Los regímenes abarcan una amplia gama de lógicas y contra-lógicas sociales que ejercen diferentes grados de dominación. El capitalismo, por ejemplo, se ve menos como una entidad inerte gobernada por una pulsión o ley de hierro, y más como un conjunto de lógicas “ejecutadas” en diferentes lugares y momentos, con diferentes inflexiones, y mezclándose y entrecuchando con otras lógicas y contra-lógicas sociales. Esto tiene importantes consecuencias desde un punto de vista laciano, ya que nos permite multiplicar los puntos de entrada para la comprensión psicoanalítica y la explicación crítica. Esto significa, por ejemplo, que la subjetividad, la fantasía y el acto pueden ser entendidos en términos menos pesimistas y menos espectaculares, y no solamente desde el punto de vista del consumo, como Žižek sugiere algunas veces, sino también –y esto es importante– en relación con otros momentos en el circuito del capital, como la producción, la apropiación, la distribución y el intercambio.⁷

Referencias

- Butler, J., E. Laclau y S. Žižek (2000), *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres, Verso.
- Connolly, W. E. (2008), *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham, Duke University Press.

⁷ Ver también Gibson-Graham (2006), Resnick y Wolff (1987), y Oszelcuk y Madra (2007).

- Gibson-Graham, J. K. (2006), *Postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Glynos, J. (2003), “Radical Democratic Ethos, or, What is an Authentic Political Act?”, *Contemporary Political Theory*, 2, pp. 187-208.
- Glynos, J. y D. Howarth (2007), *Logics of Critical Explanation*, Abingdon, Routledge.
- Hardt, M. y Negri (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Johnston, A. (2004), “The Cynic’s Fetish: Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief”, *Psychoanalysis, Culture and Society*, 9, pp. 259-283.
- (2007), “From the Spectacular Act to the Vanishing Act”, en F. Vighi, y H. Feldner (eds.), *Did Somebody Say Ideology?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Laclau, E. (2001), “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *Diacritics*, 31(4), pp. 3-10.
- (2006), “Why Constructing a People is the Main Task of Radical Politics”, *Critical Inquiry*, 32 (4), pp. 646-680.
- Marx, K., y F. Engels (1845-1846), “The German Ideology”, en R. C. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978.
- McGowan, T. (2010), “Subject of the Event, Subject of the Act”, *Subjectivity*, 3 (1), pp. 7-30.
- Marchart, O. (2007), “Acting and the Act: On Slavoj Žižek’s Political Ontology” en P. Bowman y R. Stamp (eds.), *The Truth of Žižek*, Nueva York, Continuum.
- Oszelcuk, C. y Y. M. Madra (2007), “Economy, Surplus, Politics”, en F. Vighi y H. Feldner (eds.), *Did Somebody Say Ideology?* Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Parker, I. (2007), “Lacanian Psychoanalysis and Revolutionary Marxism”, *Lacanian, Ink*, 29, pp. 121-139.
- Pluth, E. (2007), *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan’s Theory of the Subject*, Nueva York, University Press.
- Resnick, S. A., y R. D. Wolff (1987), *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stavrakakis, Y. (2010), “On Acts, Pure and Impure”, *International Journal of Žižek Studies*, 4 (2), pp. 1-28.
- (2011), “The Radical Act: Towards a Spatial Critique”, *Planning Theory*, 10 (4), pp. 301-324.
- Žižek S. (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham, Duke University Press.
- (1997), “Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, *New Left Review*, 225, pp. 28-51.
- (1999), *The Ticklish Subject*, Londres: Verso.

- Žižek S. (2000a), *The Fragile Absolute*, Londres: Verso.
____ (2000b), "Melancholy and the Act", *Critical Inquiry*, 26, pp. 657-681.
____ (2001a), *On Belief*, Londres, Routledge.
____ (2001b), *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londres, Verso.
____ (2002a), *Welcome to the Desert of the Real*, Londres, Verso.
____ (2002b), *Revolution at the Gates*, Londres, Verso.
____ (2004), *Iraq: The Borrowed Kettle*, Londres, Verso.
____ (2006), *The Parallax View*. Cambridge, MIT Press.
____ (2007), "Multitude, Surplus, and Envy", *Rethinking Marxism*, 19
(1), pp. 46-58.
____ (2008), *In Defence of Lost Causes*, Londres, Verso.
____ (2009), *First as Tragedy. Then as Farce*, Londres, Verso.
____ (2010), *Living in the End Times*, Londres, Verso.

13

Jacques Lacan, del acontecimiento al acaecimiento de la verdad

Rosario Herrera Guido

En este ensayo espero mostrar que: 1) En la experiencia psicoanalítica, concebida como poética y no técnica, no se debe hablar de acontecimiento (que pertenece al campo de la duración, tiempo imaginario del yo), sino de acaecimiento (que concierne al instante del inconsciente). 2) Sólo más allá del sujeto del inconsciente se puede acceder al objeto. 3) En el orden simbólico, por la falta de significante que designe el ser del sujeto, sólo hay negatividad, donde el sujeto puede afirmar el objeto [*Il-y-a*], a través del acto, *Ereignis* heideggeriano que traduzco por (a)cae(ser): el objeto *a*, cual creación [*poiesis*] de la verdad del sujeto. Tres momentos en compañía de Freud, Lacan, Bergson, Kierkegaard y Heidegger.

De la duración del yo al instante del inconsciente

Permítanme partir de una hipótesis de trabajo: mostrar la diferencia entre el acontecimiento y el acaecimiento a partir de dos diferentes concepciones del tiempo: la duración de Henri Bergson y el instante de Søren Kierkegaard. Bergson (1908) concibe la vida como algo que brota y se desarrolla de un mismo impulso [*élan vital*], sin discontinuidades. El tiempo del Yo como instancia imaginaria de Freud, que divide el tiempo en pasado, presente y futuro, sin cortes (p. 532). Para Kierkegaard (1838-1855): "El instante es un átomo de eternidad" (p. 152). Una diferencia que permite postular que el acontecimiento pertenece a la duración y el acaecimiento al instante (tiempo del inconsciente y el acto

analítico, con su carga ética de responsabilidad, que hace historia e historiza, en futuro perfecto: *habrá sido*, que resignifica el pasado desde el presente).

Sigmund Freud, en varios lugares de su obra, insiste en la ausencia del tiempo en el inconsciente, destacando su atemporalidad a partir de la fijación psíquica de las impresiones que se conservan como son recibidas más tarde, lo que permite restablecer la memoria. Pues el inconsciente sufre procesos que no se ordenan conforme al tiempo ni sufren cambios, ya que sólo el sistema preconscious tiene relación con el tiempo. Freud refuta que el tiempo y el espacio sean formas necesarias y *a priori* del entendimiento (como sostiene Kant), pues los procesos inconscientes no pueden representarse el tiempo. Más tarde, Freud también afirma que el vínculo con el tiempo le es dado al *Yo* a través de la percepción, que permite la representación del tiempo, pues el *Yo* sintetiza sus contenidos, una función de la que carece el Ello.

La duración –según Kierkegaard– divide el tiempo en presente, pasado y futuro. Pero es imposible localizar en la sucesión del tiempo un punto fijo. Ningún momento es presente, pasado o futuro. Una división del tiempo –según Freud– que pertenece al trabajo de síntesis del *Yo*. Un tiempo imaginario, espacial, que se gana, se gasta o se pierde, donde está paralizada la sucesión misma. Un presente vacío, una caricatura de lo eterno. En cambio, en el instante, el tiempo y la eternidad se tocan. Sólo el instante es un destello de luz que alumbró ese átomo de eternidad del que habla Kierkegaard. Un átomo de real que evoca el objeto *a*, plus de goce, causa del deseo, que cae cuando la palabra es cortada, como una síntesis de lo temporal y lo eterno. Gaston Bachelard, en *La intuición del Instante*, se encuentra con Kierkegaard, cuando advierte que el tiempo sólo tiene una realidad: el instante. El instante es una soledad trágica, que al romper con el pasado, lleva a cabo un acto desbordando la creación (Bachelard, 1932). Gérard Pommier también lo advierte:

La veta ofrecida por Kierkegaard en la recopilación *El instante* merece aún un poco de atención. El instante nos interesa en su relación con el acto analítico. Se trata del tiempo justo del descubrimiento de un saber, de su quiasma con la verdad. El instante evoca el acto [...] Para referirlo al acto analítico, el instante no es efímero: significa el momento en que un sujeto aprehende lo que siempre ha sabido de su saber inconsciente [...] Ese instante es ético [...] El instante, el encuentro, es esa eternidad que se pone al día. La chispa, el punto de Real de un momento en que tú puedes saber [...] el higo de la parábola de Jesús pierde su tonalidad milagrosa: tú puedes saber algo de tu presencia en el mundo, puedes nacer al mundo enseguida, independientemente de las circunstancias, e incluso contra ellas [...] Pues es ése el fruto que conviene recoger: el fruto que no hay da la clave de la existencia en el mundo. (Pommier, 1987: 143-144).

Jacques Lacan parte de su concepto de tiempo lógico, con la retroacción y anticipación del tiempo, que cuestiona la intemporalidad y eternidad de la lógica, al mostrar que hay cálculos lógicos que requieren de una temporalidad fuera del reloj, producto de articulaciones lógicas. El tiempo lógico no es objetivo, pero no es puro sentimiento subjetivo, sino una estructura dialéctica formulada en términos matemáticos. La estructura del tiempo lógico, basada en el sofisma de los tres prisioneros, posee tres momentos: 1) El instante de la mirada. 2) El tiempo para comprender. 3) El momento de concluir. Tres momentos que no están contruidos como unidades cronométricas objetivas, sino por una lógica intersubjetiva basada en una tensión entre aguardar y precipitarse, vacilación y urgencia, un tiempo intersubjetivo que estructura el acto humano. Un tiempo que tiene consecuencias en la clínica psicoanalítica: la duración variable con la escansión (el corte poético de la cadena significante). Un tiempo lógico con el que Lacan anticipa sus incursiones en la lingüística de Ferdinand de Saussure, basada en la diferencia entre la diacronía y la sincronía del lenguaje. El tiempo es una estructura sincrónica estable, no un momento fugaz diacrónico. Y la estructura sincrónica o intemporal le permite afirmar, como Freud, la inexistencia del tiempo en el inconsciente. Después Lacan propone que el inconsciente es un movimiento temporal de apertura y cierre (*aletheia*, en conjunción-disyunción con la verdad a medias). Pero el tiempo también puede actuar en sentido inverso, por retracción y anticipación. De aquí la expresión francesa *après coup* (retroactivo, *a posteriori*) para traducir el término *Nachträglichkeit* empleado por Freud, que la *Standard Edition* traduce por *deferred action* (acción diferida), para expresar que los acontecimientos presentes afectan *a posteriori* a los pasados, pues el pasado es un conjunto de recuerdos reelaborados y reinterpretados a la luz de la experiencia presente. Por lo que la meta del análisis es la *reconstitución completa de la historia del sujeto*, que no es la secuencia real de acontecimientos pasados, sino la síntesis presente del pasado: la historia es el pasado historizado en el presente. El discurso se estructura como retroacción: hasta que es pronunciada la última palabra adquieren sentido las primeras palabras. Pero Lacan también dice que cuando Freud afirma:

[...] que el inconsciente se sitúa fuera del tiempo. Es cierto y no es cierto. Se sitúa fuera del tiempo exactamente como lo hace el concepto, porque él es el tiempo de sí mismo, el tiempo puro de la cosa, y en tanto tal, puede reproducirla según cierta modulación, cuyo soporte material puede ser cualquier cosa. (Lacan, 1953-1954, 16/06/54: 267).

Con lo que evoca la lógica de Hegel: el concepto es el tiempo de la cosa. También la síntesis de la identidad en la diferencia que fluye en el río de Heráclito. Si el concepto es el tiempo de la cosa, el tiempo es lo real. La lógica hegeliana –según Jean

Hippolyte— concibe al concepto en su materialidad. Pero para Lacan el concepto no es la cosa, sino su reemplazo por el significante. Si la cosa está ahí, es por el concepto, la identidad en la diferencia: la relación de la cosa con el concepto hace que la cosa sea cosa y el hecho sea simbolizado. Lacan precisa, entre el sol, que es el que ilumina el universo de las apariencias, y un círculo, hay una distancia abismal, ya que el sol como círculo no vale nada, pues el valor del círculo está en que el símbolo organiza el mundo de los símbolos.

El discurso está sometido a un orden lineal, temporal, pues los significantes deben ir uno tras otro, a través de su desplazamiento [*Verschiebung*], en una fuga metonímica, diacrónica, sintagmática. Pero cuando el sujeto trastabilla en su decir, surge esa dimensión atemporal de la que hablan Freud y Lacan, la vertiente de la condensación [*Verdichtung*], metafórica, sincrónica y paradigmática.

Más allá de los relojes, el instante corta la cadena significante, corta la palabra. Porque el significante es del orden del corte, donde el sujeto se desvanece y deja un agujero, un significante que falta, donde viene a caer el objeto causa del deseo (*a*). El instante desgarrar el tiempo lineal cuando el discurso tropieza o es cortado, introduciendo el acaecimiento, acto analítico, biendecir, que es (mal) decir, decir inconsciente, advenimiento de la verdad del deseo del analizante, que hace acto: crea un nuevo significante que haga lazo social.

Bergson se opone a la filosofía del instante: la experiencia íntima y directa de la duración, como dato inmediato de la conciencia, que depende de un sólo impulso vital, hace del instante una nada que no llega siquiera a separar el pasado del futuro: la duración reúne el pasado y el porvenir para poder aprehender el tiempo como una unidad indestructible, en la que el fin está en el comienzo, el ser y su devenir están en el impulso primero.

Pero, ¿cómo explicar el acto? Sólo el instante es la doctrina del comienzo, el acto creador en la discontinuidad. Mientras la tesis bergsoniana es una filosofía de la acción, del suceder, la de Kierkegaard es del acto, una decisión instantánea como la del sofisma de los tres prisioneros: ¡la libertad o la muerte! El acto es instantáneo porque sólo lo instantáneo es actual. El instante trae la repetición, el anacronismo, la reanudación. La duración, a la medida de la memoria y las interminables novelas familiares, supone que el fin del análisis es la coherencia de la historia del sujeto, para defenderse del inconsciente, que es un no saber que falta a la disposición consciente del sujeto.

A pesar de las virtudes que Bergson le atribuye a la duración, su unidad indestructible es la más fugaz de las experiencias. Con Kierkegaard y Bachelard, asumí que lo eterno es un don del instante. Pues el tiempo del inconsciente y el acto analítico están hechos a la medida del instante, que introduce la discontinuidad al fractu-

rar la duración. El instante analítico permite entrar con la eternidad por delante, con el pasado que regresa como presente. *Eso que tú has querido, tú puedes saberlo.*

La incertidumbre ante la imposibilidad de decir el ser es la que produce la función del tiempo, el instante de hacer(se) un ser. Y el instante, el corte, para hacerse un ser, es ético y estético: deseo y acto creador. Lacan (1954-1955) es sugerente al respecto: “Les hago notar que ya en 1882, en una carta dirigida a su novia, Freud apuntaba que lo que aparecía en los sueños no eran tanto las grandes preocupaciones del día como los temas comenzados y después interrumpidos: cuando quedan ustedes cortados” (09/03/55: 182).

La conversación interrumpida de Freud con su amigo Otto crea *El sueño de la inyección de Irma*. El corte en la cadena significante posibilita el deseo. La escansión confronta al sujeto con la verdad de su deseo. El instante en el que adviene el acaecimiento del acto analítico viene a poner límite al deslizamiento sin fin del sujeto en la cadena significante, que lo mantiene en la inconsistencia del lenguaje y de la duda. Por el acaecimiento que se produce en el instante, es posible afirmar que el ser no se dice, se hace: como parto, con el que desde antaño se identifica la *poiesis*: la causa que hace que lo que no es llegue a ser.

Tekne-poiesis, del acontecimiento al acaecimiento de la verdad

Ahora es imprescindible partir de Heidegger, del sentido originario de la *tekne* griega como *poiesis*, que desde Sócrates, en *El Banquete*, designa la dimensión más vasta de la creación:

[...] el concepto de “creación” es algo muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es “creación”, de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones y los artesanos de éstas, creadores o poetas [...] Del concepto total de creación se ha separado una parte, la relativa a la música y al arte métrica [...] “Poesía”, en efecto, se llama tan sólo a ésta, y a los que poseen esa porción de “creación”, “poetas”. (Platón, 1974a: 585-586).

Un concepto que remite a la pregunta de Heidegger por *la esencia de la técnica*, para acceder a la *tekne* griega: “[...] nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos” (Heidegger, 1953: 9). Y que evoca la sentencia de Sófocles en *Antígona*:

Muchas cosas son pavorosas; / nada sin embargo sobrepasa al hombre en pavor / [...] Lenguaje, pensamiento / raudo como el viento, / culta lección aprendió [...] Nada habrá en el futuro / a lo que sin recursos se encamine, / tan sólo medio de evitar la muerte / no habrá de encontrar. (Sófocles, 1984: 35-36).

Pero para Heidegger, “[...] la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico” (Heidegger, 1953: 9). Una afirmación ontológica: la esencia de la técnica como reveladora del ser. La consideración antropológica-instrumental es correcta en cuanto al fenómeno técnico —dice Heidegger—, pero como no puede alcanzar su verdad, le es imposible vislumbrar lo que la hace ser, su causa productiva: *poiesis*.

Sí, no hay nada más pavoroso que el hombre, no sólo por su poder sobre la naturaleza, sino por el misterio de su violencia: tanto por la violencia que ejerce como porque es violentado por el poder. Heidegger nombra a esta violencia *Ereignis* (que traduzco por acaecer), diferente de *Ereignet* (acontecer), para poder proponer el significante (*a)cae(ser)*, de la verdad ontológica, que apropia a hombre y ser en su radical (co) pertenencia. Pues el significante (*a)cae(ser)* me permite volver a la *poiesis* griega como “la causa que hace que lo que no es, sea”, para pensar desde Jacques Lacan en la caída del objeto *a* (objeto causa del deseo, objeto perdido), en el sentido latino de causa, *causus*, lo que cae.

A partir de aquí es posible proponer una hipótesis de trabajo: la esencia de la técnica psicoanalítica es el modo de este (*a)cae(ser)*, como *tekne-poiesis*, *saber hacer* con la desgarradura subjetiva, debido al exilio del goce que la ley de la cultura impone, tras la prohibición del incesto. Una *poiesis* del psicoanálisis, como acaecimiento: traer de la no-presencia a la presencia la verdad del deseo del sujeto, *aletheia* del psicoanálisis, que alumbró al ser: lo pone a la luz y lo hace nacer.

Y es que entre la esencia de la técnica psicoanalítica y la técnica psicoanalítica existe una diferencia radical en la (pro) ducción. Pues la técnica psicoanalítica alcanza al sujeto técnico que es reproducido, objetivado en proceso, sistema y modo de hacer, hasta la burocratización y el *estándar*, para psicoanalizar como Freud, Klein, Lacan o el propio analista. La técnica psicoanalítica como dispositivo, basada en el supuesto del poder del “analista” sobre el inconsciente del analizante. Aquí es donde acaece [*Ereignis*] el misterio de la violencia, el poder inquietante [*Unheimliche*], lo pavoroso, que coloca al paciente en aprietos, saturándolo con interpretaciones unívocas, que al levantar la represión primordial [*Überverdrängung*], ante el siniestro desocultamiento, coloca al analizante en la antesala de la psicosis. Porque en lugar de (ins)cribir la *poiesis* en la *physis*, ésta es puesta y dis-puesta por la técnica, exponiendo al sujeto al dominio del amo o el maestro.

En la técnica psicoanalítica también se da la relación ontológica demandante-dispuesto, que Heidegger (1953) llama *Ge-stell*, lo reuniente, el dispositivo, el pensamiento calculador, *la estructura del emplazamiento* (p. 21), los diversos modos del poner técnico: dis-poner, ex-poner, com-poner, im-poner, etc. Una técnica ante la que es preciso sobre-ponerse, pues en la *tekne-poiesis* del psicoanálisis se trata de lo contrario: de-poner al analista, lo que significa la caída del sujeto-supuesto-saber. Porque todos los modos de poner constituyen un sistema de ajustes.

La técnica le da al dispositivo un sentido objetivista y compulsivo —como advierte Karl Otto Apel (1973)—, pues cuando el hombre ajusta el mundo a la ciencia concebida ontológicamente, es ajustado por ella en su auto-comprensión (p. 126). Y el ente es devorado por el dispositivo. Como destino [*Geshick*], la técnica no es una acción instrumental al servicio del hombre, pues en ella el hombre se encuentra dispuesto, complicando su libertad, dado que sólo puede ser alcanzado por un destino quien está abierto, quien puede acoger, el sujeto desgarrado por el significante: el sujeto del inconsciente.

La técnica es el abandono del ser. No es una acción sobre algo, pues se sufre un destino [*Ge-shick*], que escapa al propio control. Parafraseando a Herbert Marcuse (1969): tecnocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía, ortopedia del yo, modificación de la conducta, todas son formas del destino que producen sujetos cosificados (pp. 171-196).

Pero el peligro no es la técnica, sino la esencia de la técnica como dispositivo [*Ge-stell*]. El peligro adviene del destino [*Ge-schick*], del ser y del (*a)cae(ser)* de la verdad, su desocultación. El peligro es del ser en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada. El peligro es el abandono del ser. Pero como el ser se oculta en el abismo para todo ente, sólo puede ser entre-vistado, en la experiencia que cada mortal sufre ante el aleteo de la verdad, presencia que se recoge bajo un fondo de ausencia, verdad a medias, interpretación equívoca, poética.

La penuria de la técnica del psicoanálisis es su ausencia de penuria: el encubrimiento de su propio-vacío de ser. Pero donde está el peligro —recuerda Heidegger en compañía de Hölderlin— crece lo que salva (Heidegger, 1936: 125-148). Sólo la esencia de la técnica psicoanalítica, una pregunta abierta por la técnica, permite recuperar lo que se ha perdido de la experiencia originaria de la *tekne-poiesis* del acto analítico.

Heidegger también enlaza la técnica y la estética, aspectos complementarios del dispositivo (*Ge-stell*). También el acto analítico, desde la esencia de la técnica, tiende a superar la fisura entre la *poiesis* y la *tekne*. Porque en otro tiempo —indica Heidegger— *tekne* significaba alumbrar lo verdadero en lo bello. Lo poético —desde el Fedro de Platón— es lo que “resplandece”, cual (re)encantamiento fabulador del

mundo. En cambio la técnica niega el ser a la cosa, pues creyendo alcanzar su verdadero ser, la destruye.

Pero no se trata de superar la técnica, sino de sobre-ponerse a ella. Hay que ponerle límites a las pretensiones de la técnica, a través del encuentro entre la *Ge-stell* (el dispositivo) y el *Ereignis* (el (a)cae(ser)).

Desde *El ser y el tiempo*, Heidegger llama la atención sobre la dimensión espacial del tiempo, sobre su esencial co-pertenencia con el ser, porque se requiere hacer camino hacia la *physis* del ser. El camino [*Weg*], no es la vía abierta ante el camino, sino la vía que se abre en el camino. *Weg* es el movimiento que hace camino. El *a priori* del espacio es el movimiento [*Bewegung*]; es el principio [*arché*], del tiempo y el espacio. El pensamiento entonces tiene su *physis*. Pero para dirigirse a ella, a este ser por-venir, es preciso leer las señas del camino, que son las únicas que enseñan, según lo indica Heidegger en su camino hacia el habla (Heidegger, 1954: 77-140). Las señas son como el garabato de Octavio Paz, que no están comprometidas con el signo que implica siempre la relación con el significante y el significado (aun si éste se desliza). Las señas se dirigen a lo real, al ser. Lo real, como veíamos en Lacan, es difícil de abordar porque es lo imposible, lo imposible de decirse todo. Lo real no se dice; lo real se crea; precisa de una *poiesis* de la verdad.

Pero del fantasma fundamental no se puede esperar una revelación divina. Tanto Freud como Lacan parten de la interpretación para llegar a un límite insuperable. Hacia el final de su vida, Freud (1937) escribe "Construcciones en el análisis" (pp. 255-270). Como se sabe, hasta este momento de su obra, Freud venía trabajando en torno a la interpretación, pero se da cuenta de que ésta puede ser algo que recaiga sobre lo reprimido (lo que alguna vez fue preconscious y ahora está reprimido y es inconsciente), y que levante la represión (haciendo que lo reprimido sea nuevamente preconscious), pero que hay algo que el sujeto nunca supo y por ello nunca olvidó: el hueso del fantasma, ese elemento que el sujeto no recuerda. Ya no se trata del levantamiento de la represión, sino de una construcción del analista, que construye un tiempo del fantasma que el sujeto nunca recuerda haber experimentado ni vivido, pero que según Freud es lo que da coherencia al fantasma que el analizante sí recuerda.

En lugar de construir en el análisis —como Freud—, propongo que hay que deconstruir —inspirada en Derrida—, para acercarnos a la *poiesis* del psicoanálisis. Una deconstrucción a partir de un permanente cambio de estilo, como el de Nietzsche. Un lenguaje liberado del pensamiento clásico y metafísico de la representación, lenguaje descentrado, equívoco, que renueva las técnicas interpretativas a que está sometido (Derrida, 1972: 163).

Nietzsche es un paradigma de la deconstrucción para Derrida, porque cambia de estilo: sentencias proféticas de Zaratustra, ditirambos a Dionisio, aforismos, diálogos y poemas. Nietzsche en *Ecce Homo* dice que vuela miles de millas más allá de todo lo que hasta ahora se llamaba poesía. Un cambio de estilo que aproxima a la esencia de la técnica psicoanalítica: *poiesis* del psicoanálisis. Una deconstrucción del lenguaje que apunta a lo real, desbordando lo simbólico. Recordemos que Freud (1915), en sus mal llamados *Trabajos de técnica psicoanalítica*, donde se espera encontrar un código de reglas sobre el análisis, en realidad no propone esencialmente más que aprender mucho y no tratar de enseñar, lo que significa renunciar al lugar del amo y del maestro (pp. 75-157).

De la *physis* a lo real

A partir del *inconsciente estructurado como un lenguaje*, parece que todo se reduce al lenguaje. Pero más tarde Lacan encuentra que no todo el sujeto puede entenderse en relación a la cadena significante. Pues existe lo innombrable de la relación sexual, desde Freud, de donde parte Lacan para elaborar su teoría del objeto *a* (objeto causa del deseo), que debe caer para que haya inconsciente y se instaure la significación fálica, y lo simbolizable recaiga sobre un real anterior a la significación. Un real que no puede ser recordado en el análisis, pues es el real del fantasma ($S \langle \rangle a$).

El significante sólo puede bordear lo real, como una frontera que se desvanece, donde lo simbólico y lo real podrían encontrarse, gracias a una deconstrucción, que permite el atravesamiento de ese fantasma, meta de todo análisis, para que el sujeto pueda reconsiderar su lugar en el *Otro* (como objeto *a*), como pasaje del sujeto del inconsciente a la posición del analista (*a*). Con lo que se llega al fin del análisis: cuando el analizante pasa a ser deseante y se hace su propio objeto, el objeto *a*, y cuando el analista pasa a ser objeto *a*, y cae como *objeto plus de goce*.

Mientras para el psicoanálisis la verdad es insostenible, en tanto es efecto del significante, lo real siempre está ahí. La verdad es un absoluto que se nos escapa. La *poiesis* de la verdad y la verdad de la *poiesis* es producción a partir de una deconstrucción simbólica que aspira a bordear lo real, ese imposible encuentro de la palabra con el objeto, porque la palabra siempre está en déficit, desde el diálogo socrático *Cratilo* (Platón, 1974b: 551-552).

Por ello Lacan señala que no hay subjetivación del sexo, pues el sujeto no se puede decir, como ser sexuado, más que como hombre o mujer, a través de un semblante, dado que el sexo se inscribe en el significante, ya que hay otro goce más allá del goce fálico, el goce del *Otro*. El sujeto surge de su exclusión del lugar donde se en-

cuentra determinado por el significante que lo representa. Entonces ¿dónde queda el ser del sujeto? No está en ningún lado. Por eso se pregunta por su ser y se define como pregunta. Ésta es la pasión de los neuróticos: la pregunta dirigida al significante que divide al sujeto entre S_1 (el significante que lo representa) y un resto que es a , el lugar del ser, donde soy y no soy representada.

Así se llega a la *physis* de la *poiesis*. Lo real es el punto de partida del proceso de simbolización, el referente que la red significante trata de pescar, pero lo real es un resto del proceso de simbolización, un *plus* que escapa a la simbolización. Pero una anterioridad de lo real no es cronológica sino lógica, pues sólo a partir de las palabras, de manera retroactiva, puedo decir que el ser estaba ahí. Eso que estaba ahí es la premisa lógica, condición y límite para toda simbolización. Y en el corazón de lo real late la sustancia gozante: el cuerpo gozante como fundamento lógico de la palabra, referente inaprensible que el significante sólo como verdad no-toda alcanza, produciendo un resto irrecuperable (el objeto a , plus de goce), separado del cuerpo y perdido, que empuja hacia el deseo. Finalmente, a través de la escansión de la cadena significante y del sujeto, fundamento del acto analítico, deviene el acaecimiento de la verdad del sujeto.

El fantasma es una respuesta sobre el deseo del *Otro*, para que el sujeto sostenga el desconocimiento del *Otro* como deseante. Pues por el deseo del *Otro*, por su falta, está destinado a desvanecerse por su falta en ser. El fantasma soporta la falta del *Otro*. El fantasma oculta la división entre el sujeto y el deseo del *Otro*. Sujeto dividido porque no sabe lo que el *Otro* desea. Atravesar el fantasma es pasar por ese simulacro: una respuesta donde no hay significante. Un imposible del *Otro* que socava el agujero por donde es eyectado el sujeto deseante (distinto del sujeto del significante). Y en el instante del corte del *Otro*, se produce el alumbramiento del objeto que *habré sido* (en futuro perfecto), en el lugar de la falta de significante del *Otro* para nombrar mi ser.

Lacan va más allá del significante y la negatividad, al instante de la afirmación: *Il-y-a*. Una travesía que va del *inconsciente estructurado como un lenguaje* al objeto a , a lo real, al *Ello*. Un escape de la incertidumbre del significante al acto [*Ereignis*], el (a)cae(ser), que presentifica lo que está más allá del inconsciente, la verdad de la *poiesis*: el objeto a . Pero el análisis no se detiene aquí. El suspenso del significante, una negación a la que conduce el deslizamiento en la cadena significante, lleva a la afirmación silenciosa de la pulsión, que sólo puede ser rodeada por los decires del analizante, que siempre habla de lo mismo, del ser como inaccesible: *la relación sexual no existe*. Y *hablar de lo mismo* es del orden del ser, de lo real, mientras que lo *Otro* es del orden del significante, orden simbólico. Por ello, la interpretación no es verdadera o falsa, sino equívoca, debido a la inconsistencia de lo simbólico. Y

como el sujeto no puede decir el ser, está obligado a tener que hacerse un ser, a crearlo, cual acto poético e instantáneo que deviene acaecimiento de la verdad del deseo del sujeto.

Una viñeta clínica muestra con claridad meridiana el instante del acaecimiento de la verdad del deseo de un analizante. Un hombre de treinta y cinco años viene a solicitar análisis tras haber sepultado a su padre, a partir de lo cual padece de visiones que le aterran (ve a sus amigos y a sí mismo descarnándose), lo que también ha dañado su cuerpo (angustia, vértigo, gastritis y colitis severas), además de que tiene cinco años que no puede ver el sol (sólo percibe "un cielo pardo del que cuelgan hilachos prietos"). No tarda muchas sesiones en verbalizar que a los trece años, una madrugada, su hermana mayor de quince años lo obliga a penetrarla y, que a pesar de que no la embaraza, él sufre de angustia toda vez que tiene que penetrar a una mujer. Más tarde menciona que conquista a una mujer llamada Hilda, cuyo marido es policía y puede matarlo. Después seduce a otra Hilda, en ausencia de su marido que se ha ido a Estados Unidos a trabajar. A la sesión en la que quiero mostrar uno de los momentos privilegiados de este análisis, trae su deseo por una tercera Hilda, una mujer casada pero abandonada del marido. El único obstáculo es que parece que ella no quiere con él. Relata que una mañana, manejando su vehículo, ve a esta Hilda (la tercera) en la calle, y le suena el claxon. Todo lo que quiere es subirla al auto y llevársela a un hotel. Cuando ella lo ve, huye por una calle de sentido contrario, y la pierde. Él rodea para salirle al encuentro cada vez que se le esconde. El momento privilegiado del análisis es cuando menciona: "Una vez que sé que la he perdido, tengo que estacionarme porque casi me desmayo, casi me infarto, casi me muero". Momento en que intervengo diciendo: "casi/Hilda". "Aquí le dejamos". Al despedirse me dice: "Qué bien estuvo todo lo que *se* dijo". Para captar mejor esta intervención analítica, es necesario decir que la madre se llama Casilda, y que está ciega por diabetes desde hace cinco años. Por su parte, tras el acto analítico recién relatado, el analizante vuelve a ver el sol y emprende varios deseos que tenía dormidos.

Referencias

- Apel, K. O. (1973), *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
Bachelard, G. (1932), *La intuición del instante*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1980.
Bergson, H. (1908), "La evolución creadora", *Obras Completas*, 1963.
Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, París, Minuit.
Freud, S. (1915), "Trabajos sobre técnica psicoanalítica", *Obras Completas*, tomo XII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, pp. 75-157.

- _____ (1937), "Construcciones en el análisis", *Obras Completas*, tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, pp. 255-270.
- Heidegger, M. (1936), "Hölderlin y la esencia de la poesía", *Arte y poesía*, México, FCE, 1978, pp. 125-148.
- _____ (1953), "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 9-37.
- _____ (1954), "De un diálogo acerca del habla, entre un japonés y un inquiridor", *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, pp. 77-140.
- _____ (1838-1855), *L'existence. Textes Choisis*, París, PUF, 1972.
- Lacan, J. (1953-1954), *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975.
- _____ (1954-1955), *Le Séminaire. Livre I. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1978.
- Marcuse, H. (1969), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix-Barral.
- Pommier, G. (1987), *Freud ¿Apolítico?*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Platón (1974a), "El banquete, o del amor", *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.
- _____ (1974b), "Cratilo, o de la exactitud de las palabras", *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.
- Sófocles (1984), "Antígona", *Tragedias*, Barcelona, Labor.

14

El nudo borromeo como operador filosófico de composibilidad: discurso, estructura y acontecimiento en Lacan, Foucault y Badiou

Roque Farrán

La escritura, me permito adelantarlo, cambia el sentido, el modo de lo que está en juego, la filia de la sabiduría. No es muy fácil sostener la sabiduría si no es con la escritura, la del nudo bo[rromeo] —de modo que, en suma, disculpen mi infatuación, con mi nudo bo[rromeo] intento nada menos que hacer la primera filosofía que me parece sostenerse. (Lacan, 1975-1976, 11/05/76: 143).

Introducción

La reelaboración del discurso lacaniano en torno a la modalidad de imbricación de los tres registros (real, simbólico, imaginario) que presenta el nudo borromeo, nos permitirá indagar la mutua conexión entre estructura y acontecimiento que encontramos tanto en la filosofía de Badiou como en la del último Foucault. Así redefinía Lacan la materialidad que nos permite pensar el nudo:

Una cosa me sorprende, es que no hay tres dimensiones en el lenguaje. El lenguaje está siempre aplanado, y es precisamente por eso que introduce mi nudo de tres, que es una cadena, y que es sorprendente que pueda ser aplanada. En lo que respecta a lo real, se

quiere identificarlo a la materia –yo propondría más bien escribirlo el alma-a-tres [*l'âme-a-tiers*], homogéneo a los otros dos. Un tal Sanders Peirce estaba sorprendido por el hecho de que el lenguaje no expresa –propiamente hablando– la relación, que no permite una notación como xRy , que haría falta para eso una lógica ternaria y no binaria. Esto es lo que me autoriza a hablar de “el alma-a-tres” como de lo que necesita cierto tipo de relación lógica (Lacan, 1976-1977, 11/01/77: 23).

En general, el lenguaje es claramente opositivo y diferencial. Tanto es así que se pueden apreciar los límites que impone al pensamiento, por ejemplo, en los términos en los que se despliegan los debates actuales sobre la determinación estructural o histórica de los discursos. Entre lo discursivo y lo no-discursivo (Foucault-Derrida),¹ entre lo ontológico y lo acontecimental (Badiou-Žižek). Para problematizar las distribuciones duales que opera el lenguaje, Lacan propone el anudamiento borromeo, en donde lo real (material) no sólo es un registro más [*dit-mension*] ligado inextricablemente a lo imaginario y lo simbólico sino, como sugiere la cita, el nudo mismo. De este modo quizá podamos pensar la íntima articulación entre acontecimiento (real) y estructura (simbólico-imaginario) sin caer en dicotomías estáticas o meras tipificaciones descriptivas. Por otro lado, también evitaríamos así la remisión infinita del juego de la diferencia significativa promocionada por Derrida (*cf.*, Lacan, 1975-1976, 11/05/76: 142). Habilitaríamos, en fin, un juego filosófico conceptual más complejo que implicaría al mismo tiempo: cierre significado/apertura significativa/anudamiento real.

Como se sabe, la propiedad principal distintiva del nudo borromeo es que basta con que un cordel se corte para que todo el conjunto anudado se disperse. Lo que indaga Lacan mediante esta estructura topológica es el modo singular de consistencia que ésta presenta, por el cual múltiples términos, aunque en principio (mínimo) los tres registros por él mismo diferenciados (real, simbólico, imaginario), se enlazan entre sí sin que ninguno prevalezca sobre los otros. La mutua implicación de los términos enlazados nos muestra una modalidad de consistencia que se sustenta de su *estricta equivalencia* (*cf.* Lacan, 1973-1974, 04/12/73: 43), sin eliminar no obstante sus diferencias respectivas. Los tres registros son irreductibles (heterogéneos) entre sí, pero se sostienen mutuamente. En este sentido, podríamos hablar de la dimensión propiamente onto-lógica del nudo borromeo, en tanto da cuenta de la consistencia mínima por la cual múltiples términos se sostienen juntos.

¹ Confróntese con Foucault (1976: 189). En este sentido se despliega la apuesta badiouiana: no sólo tipificar y valorar distintos acontecimientos, sino afirmar su irreductible heterogeneidad, no obstante su composibilidad, y el complejo modo de imbricación entre lo estructural y lo acontecimental vía la verdad pensada como procedimiento genérico múltiple.

Lacan

Lacan (1953) presenta los diferentes registros “esenciales de la realidad humana” (p. 15): real, simbólico e imaginario, en el marco de su “retorno a Freud”, a fin de promover cierto ordenamiento en la teorización de la experiencia psicoanalítica. Luego, en la década de los setenta, dedicará los últimos años de su enseñanza a pensar la articulación de los tres registros en la estructura topológica básica que muestra el nudo borromeo. Pasaremos a presentar mínimamente los tres registros y el modo de su imbricación recíproca (*ensablaje*), sirviéndonos de la meta-ontología badiouiana y las precisiones aportadas por Jean-Claude Milner (1983).

Lo real (R): supone el hecho primario de poder constatar que “hay” antes que nada. Es pues lógicamente anterior a toda cualificación por propiedades o discernimiento por nombres. Se trata de lo *imposible*. Imposibilidad de simbolizar (o contar) y por tanto de imaginar (o representar) algo que, siendo pura multiplicidad inconsistente, sólo *habrá sido* en la suspensión de la estructura/ley (cuenta-por-uno) y la retroactividad de una nominación supernumeraria (ultra-uno). Es decir, que *fuera* la estructura a contar lo incontado (múltiple genérico). Tal multiplicidad inconsistente sólo puede ser regulada mediante axiomas (en una teoría consistente de la inconsistencia) o pensada sin concepto en actos artísticos, políticos o amorosos.

Lo simbólico (S): implica el pasaje al “hay uno”, por lo cual denota ya el registro significativo y como tal la diferencia, es decir, el efecto de estructura que introduce la cuenta-por-uno o ley. Se trata de lo que permite el discernimiento de –y por– los nombres aun antes de cualquier cualificación por propiedades y clasificación de las multiplicidades. Determina así la pertenencia ante-predicativa de las multiplicidades contadas por uno.

Lo imaginario (I): es el “hay uno-uno” que conceptualiza el segundo operador de cuenta (cuenta de la cuenta) y registra las partes del múltiple-situación o subconjuntos. Se trata del estado de la situación o meta-estructura, que corresponde al registro de la significación y de las re-presentaciones (realidad manipulable), puesto que separa en clases a los sub-múltiples en función de propiedades de semejanza y diferencia, al hacerlo opera inclusiones y exclusiones.

Ahora bien, como ya dijimos, estos tres registros de la experiencia se encuentran mutuamente anudados entre sí, según la tesis lacaniana, al modo de los redondeles de cuerda de un nudo borromeo. Este modo de imbricación *necesaria* entre los registros está ejemplarmente descrito por Milner:

Nada se sustrae a esta necesidad borromea que el nudo representa, y tampoco el nudo mismo que, como se ve, es igualmente real (puesto que hay un imposible marcando el

desanudamiento), simbólico (puesto que los redondeles se distinguen por las letras R, S e I), imaginario (puesto que unos redondeles de cuerda pueden hacer de él realidad manipulable). Más aún, cada redondele, R, S o I, es, en sí, real (puesto que es irreductible), simbólico (puesto que es uno), imaginario (puesto que es redondele). De modo que el nudo tiene, en cada uno de sus elementos, las propiedades que como conjunto él enuncia; pero, recíprocamente, cada uno de sus elementos nombra una propiedad que afecta al conjunto considerado colectivamente y a cada uno de los otros elementos considerados distributivamente. (Milner, 1983: 13).

Estos operadores son netamente conceptuales (filosóficos), pues nos permiten orientarnos de alguna manera en la experiencia de análisis, ya sea a nivel empírico, teórico o incluso meta-teórico. Nuestro abordaje lacaniano del discurso, adelantamos, será de índole meta-teórico, pues analizaremos las perspectivas filosóficas de Badiou y Foucault desde la lógica del anudamiento borromeo y sus respectivos registros. Sin embargo, contando con estos registros, no se tratará ahora simplemente de clasificar de manera automática y rígida todo lo que se nos presente, viendo así qué es real, simbólico e imaginario, sino que el verdadero trabajo consistirá en encontrar, en cada caso concreto, el modo de ensamblaje singular bajo sus propios términos. Aunque siempre trazando la mutua implicación, el anudamiento y la interdependencia entre los términos e instancias, sin presuponer *arjé* (origen), *telos* (fin), ni estructura jerárquica alguna. Así evaluaremos la *consistencia nodal* y material del conjunto, en co-implicancia.

Desde distintos discursos y referencias también disímiles, Foucault y Badiou, al igual que Lacan, plantean un modo fundamental de relación filosófica entre los términos y conceptos que presentan en el que, extrañamente, parecen coincidir. Independientemente de qué y cuáles sean esos términos, de cómo son definidos y qué papel cumplen en sus respectivos sistemas teóricos, lo que nos interesa remarcar aquí es el modo (en) común de relacionarlos que ellos han encontrado, quizá sin saberlo. Suponemos —ésta es nuestra hipótesis— que esto tiene que ver con un rasgo característico del modo de pensar propiamente filosófico (material y estructural).²

Foucault

Foucault encuentra en sus investigaciones un nudo irreductible entre tres discursos distintos, cuya mutua articulación y diferencia singulariza a la práctica filosófica,

² Es una tesis más general que la que presenta el mismo Foucault; ya veremos.

según él, desde la antigüedad griega hasta la actualidad. Así logra darnos una definición propiamente estructural y materialista de la filosofía que se desprende de una visión puramente histórica. En *El coraje de la verdad*, donde Foucault (1984b) analiza el pasaje y transformación de la *parrhesía* —como tipo especial del decir veraz— desde el fracaso en su implementación política hasta su devenir práctica ética (cuidado de sí y de los otros), hay un breve interludio de apenas tres páginas que nos brinda una visión macroscópica ejemplar de la filosofía y el pensamiento occidental (pp. 82-86). Este fragmento esclarecedor se enmarca, por supuesto, en su revaloración de la *Aufklärung*.

En este sentido, resulta por demás interesante seguir el movimiento de pensamiento que ensaya Foucault en todas sus obras, pasando de los detalles históricos particulares, de prácticas casi olvidadas, hasta los grandes marcos estructurales (generales) que abarcan épocas enteras del pensamiento y la praxis humana. Estos recorridos histórico-estructurales guardan, por supuesto, su estricta singularidad. Así expresa Foucault en qué consiste la generalidad de sus investigaciones:

Generalidad. Por último, esas investigaciones histórico-críticas son verdaderamente particulares en el sentido de que se refieren siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que derivamos, tienen su generalidad: en el sentido de que hasta nosotros han sido recurrentes [...] Pero si evoco esta generalidad no es para que haya que describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que se ejercen en ella y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo. El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general. (Foucault, 1984a: 109-110).

Por extraño que parezca, lo anterior acerca la concepción histórico-filosófica de Foucault a la de Badiou, quien también piensa la historicidad de diversos *procedimientos genéricos de verdad* no filosóficos y destina el cuidado del ser a la ontología matemática. En la polémica entre Foucault y Derrida sobre la especificidad de la filosofía,³ Badiou opera afirmando junto al primero la heterogeneidad de prácticas

³ Debate que comenzó con la discusión sobre el cogito cartesiano en la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault (1961), por parte de Derrida (1963), en su conferencia *Cogito e historia de la locura*, a la cual Foucault (1972) respondería, una década más tarde, en *Réponse à Derrida y Mi*

discursivas y, a su vez, revalidando la operación filosófica de *composibilidad*, con lo cual renuncia a cualquier búsqueda ontológica del “sentido del ser” (enunciado ahora en la insensatez primordial de los axiomas matemáticos) incluso por el lado de una forma especial de escritura pseudo-poética. Pero volvamos al último curso de Foucault.

En *El coraje de la verdad*, Foucault distingue tres discursos, realidades o polos que se encuentran irreductiblemente ligados entre sí, aunque cada uno guarde sus propias especificidades. Éstos son: *alétheia*, *politeia* y *ethos*. El primero define las formas y condiciones del decir veraz. El segundo las instituciones, reglas y formas de gobierno; y el tercero las modalidades en que se constituye un sujeto moral. Y aquí viene lo interesante, que es la tesis fuerte que pronuncia Foucault: “*Alétheia*, *politeia*, *ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.” (Foucault, 1984b: 84). Es decir que el discurso filosófico, en su especificidad, no se confunde con ninguno de estos otros discursos (no hay “sutura”, en términos de Badiou), pues resulta de su mutuo anudamiento y, a la vez, apertura e interrogación de cada uno de ellos a partir de los otros. Prestemos especial atención a la simultaneidad que implica el punto de vista filosófico en esta extensa y esclarecedora cita:

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos [*alétheia*, *politeia* y *ethos*] es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse *al mismo tiempo* sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por el lado de] las *estructuras* políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea *al mismo tiempo* la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas *estructuras* políticas pueden y deben hacer lugar. Y por último, si el discurso filosófico no es simplemente un discurso moral, se debe a que no se limita a pretender formar un *ethos*, ser la pedagogía de una moral o el vehículo de un código. Nunca plantea la cuestión del *ethos* sin interrogarse *al*

cuero ese papel ese fuego. Entretanto sus respectivas teorizaciones fueron cambiando y, quizá de manera implícita, prosiguiendo este debate interminable. Una reconstrucción reciente del mismo se encuentra en García Romanutti (2011) y en Campillo (1995).

mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá formar dicho *ethos*, y [sobre] las *estructuras* políticas dentro de las cuales éste podrá afirmar su singularidad y su diferencia. (Foucault, 1984b: 84).

Vemos así, en la recurrencia de términos y expresiones tales como “estructuras” y “al mismo tiempo”, que la filosofía, más que una *estructura de estructuras* (meta-estructura discursiva o Saber Absoluto), consiste en la interrogación y problematización constantes de cada uno de los polos discursivos a través de los otros. Si bien Foucault no usa el término “nudo” o “anudamiento”, habla en cambio de “ligar entre sí” o de “unir”, y ensaya una combinatoria de cuatro modos distintos (estructural-históricos) de “reagrupar” los tres discursos.⁴ Nosotros podríamos hablar de cuatro modos de anudar, pues sostenemos que la lógica del anudamiento borromeo esclarece esta mutua e irreductible imbricación de los términos en juego (su ausencia de relación esencial, jerárquica o unificante).

Esta combinatoria, propiamente estructural y materialista de la filosofía, admite las cuatro formas del decir veraz distinguidas por Foucault en un recorrido histórico: la profecía, la sabiduría, la enseñanza técnica y la *parrhesia*. 1) La actitud profética en filosofía “promete y predice” la reconciliación final entre *alétheia*, *politeia* y *ethos*. 2) La actitud de sabiduría también busca la unificación de los polos bajo un discurso homogéneo, pero apunta hacia un fundamento común. 3) La actitud técnica o de la enseñanza en filosofía apunta en cambio a distinguir claramente cada discurso y a remarcar su separación y heterogeneidad. 4) Por último, la actitud parresiástica en filosofía es “aquella que intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, acerca de la cuestión de la verdad, la de sus condiciones políticas y la de la diferenciación ética que abre el acceso a ella” (Foucault, 1984b: 86), junto a

⁴ En *¿Qué es la Ilustración?* Foucault (1984a) ensayaba esta mutua imbricación de prácticas en términos apenas diferentes: “Sistematicidad. Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética.” (pp. 108-109). Cabe decir que, en un sentido ligeramente diferente, Badiou (1989) también valora la sistematicidad filosófica: “Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los resultados de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición...” (pp. 40-41). Badiou y Foucault rechazan la idea de una filosofía identificada o suturada a una sola de sus condiciones, y es eso mismo lo que define la sistematicidad compleja de sus respectivas prácticas filosóficas (una exposición que revela sus reglas).

las demás inversiones ya mencionadas. La idea de volver a empezar, de recomienzo, de cuestionamiento y problematización constantes de los límites, es lo que indica la posición materialista de Foucault y define una *ontología crítica de nosotros mismos*. No se trata sólo de imaginar un contrapoder frente al poder instituido (con todo lo que tiene esto de imaginario y especular), ni de oponer a éste consideraciones epistémicas o éticas, sino de cuestionar un ámbito a través de los otros (ético, epistémico, político), en simultaneidad; mostrar su irreductibilidad y articulación triple contingente, para desestabilizar el conjunto/nudo que conforman: el de la materialidad en cuestión. Al encontrar puntos de falla, solapamientos, pliegues entre ellos, la filosofía *qua* ontología crítica desplaza sus límites y posibilidades. Desplazamiento de los dispositivos, *entre* ellos, pues no hay afuera; sin que todo sea lo mismo.⁵ Cuestionar el hacer [*politeia*] a través del decir veraz [*aletheia*] y del modo de ser [*ethos*], y viceversa; esto es *pensar* (filosofía). Así, una ontología crítica de nosotros mismos no consiste en un discurso aparte más fundamental, originario o trascendental, sino que se produce inter e intra-discursivamente al cuestionar los límites de lo que *podemos, hacemos y somos*.⁶

Y así finaliza Foucault, mostrándonos quizá cómo deberíamos entender en filosofía el sintagma “no hay relación sexual” de Lacan: “En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos” (Foucault, 1984b: 86).

Volver a empezar: (re)comenzar cada vez en diferentes ámbitos del pensamiento y niveles discursivos, bajo distintos términos y procedimientos, por problematizar y cuestionar tanto las unificaciones homogéneas de sentido como las compartimentaciones rígidas y naturalizadas de sentidos heterogéneos. El sentido pensado así como suplemento evanescente, encontrado y perdido cada vez en una interrogación ince-

⁵ O como dice Deleuze (1986), se imbrican el adentro y el afuera en un pliegue ontológico: “el pliegue del afuera constituye un sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrecruzamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico” (p. 148).

⁶ “Tres dominios de la genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo de poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales” (Foucault, 1983: 62). Aurora Romero (2011) ha trabajado recientemente esta perspectiva foucaultiana bajo el título de “Ontología genealógica” en *Ontologías políticas* (pp. 79-100).

sante sobre los límites discursivos de lo instituido. El decir veraz filosófico no se identifica a ninguna de sus condiciones, circula y atraviesa diagonalmente entre ellas. Por eso no se trata en Foucault de privilegiar, mediante la veridicción, la dimensión performativa del lenguaje, tal como sugiere Agamben (2009). Este privilegio dado a la dimensión acontecimental del lenguaje puede recaer en un trascendentalismo que ignore la multiplicidad de modos del decir veraz, sus procedimientos históricos y articulaciones problemáticas, y, sobre todo, la especificidad del discurso filosófico que tanto Foucault como Badiou sostienen.

Badiou

En el caso de Badiou, encontramos un modo singular de articulación entre ser (estructural) y acontecimiento (histórico) que recompone radicalmente el orden habitual de los regímenes discursivos. Ello aunque la mayoría de los críticos (Bensaïd, Laclau o Žižek) caigan una y otra vez en el lugar común de encontrar (lo que buscan) una rígida dicotomía entre ser y acontecimiento (insostenible en el propio Badiou), al no recorrer las complejas articulaciones conceptuales badiouianas. Como dice Bosteels (2007), especificando la disposición conceptual compleja de este tipo de materialismo contra el esquematismo habitual: “podemos ya inferir no sólo que la tendencia materialista se encuentra en una relación desigual y asimétrica con el idealismo, sino también que, debido a esta desproporción, la definición impura de las prácticas teóricas y su *relación de exclusión interna* con otras prácticas constituyen, juntas, la sustancia misma de toda filosofía materialista” (p. 18). Desde nuestro punto de vista, en cambio, tal relación de exclusión interna entre prácticas implica, más que el retorno al materialismo dialéctico, el anudamiento borromeo de las mismas (lo que denominamos un *materialismo nodal*).⁷

Badiou plantea la filosofía como una especie de nudo entre condiciones no filosóficas: artísticas, políticas, amorosas y científicas. Estas condiciones son lo que él llama *procedimientos genéricos de verdad*, a los cuales la filosofía piensa conjuntamente (al mismo tiempo), y así *composibilita*, sin ser ella misma una producción de verdad. Lo cual, dice Badiou, genera dos problemas: el de su efectividad y el de su articulación múltiple:

⁷ Lo hemos expuesto en “Ontología nodal: un materialismo del encuentro” (Farrán, 2011b: 195-235).

¿Qué relación mantiene esta presunta unidad con la pluralidad de las condiciones? ¿Cuál es este nudo del cuatro (los procedimientos genéricos, matema, poema, invención política y amor) y del uno (la filosofía)? Voy a mostrar que estos dos problemas tienen una misma respuesta, contenida en la definición que considera la filosofía como *veracidad inefectiva bajo condición de la efectividad de lo verdadero*. (Badiou, 1989: 16, cursivas nuestras).

Hay toda una serie de conceptos entrelazados que permiten explicar la complejidad de estas afirmaciones y que, por una razón de espacio, apenas mencionaremos. Algunas mínimas referencias a continuación.

Las verdades circunscritas por el pensamiento filosófico badiouiano se originan en acontecimientos contingentes que suplementan las situaciones normales y sus reglas de ordenamiento (saberes y lenguajes); por lo tanto tienen un carácter disruptivo, dislocador, pero sobre todo organizan a partir de su nominación (intervención-sujeto) y puesta en circulación (indagación) una nueva temporalidad (retroactiva) y otra disposición de lo múltiple (en tanto cada múltiple indagado es considerado en su genericidad y no en sus rasgos particulares, por lo que se alteran las jerarquías basadas en esas diferenciaciones). En este contexto:

La tarea de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde *encuentren su lugar* las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca *reunir todos los nombres-de-más*. Trata, en el pensamiento, el carácter *composable* de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades [...] Sus operadores, cualesquiera que sean, tienden siempre a pensar “conjuntamente”, a configurar en un ejercicio de pensamiento único la disposición histórica del matema, del poema, de la invención política y el amor (o estatuto de acontecimiento del Dos) (Badiou, 1989: 17).

Sostenemos que tales tareas asignadas a la filosofía: *reunir, composibilitar, hacer lugar*, encuentran su figura paradigmática en el anudamiento borromeo de los procedimientos genéricos de verdad. De este modo, la filosofía no es un espacio más (inmanente: una verdad; o trascendente: metalenguaje), sino el nudo mismo de sus cuatro condiciones históricas (Farrán, 2010, 2011a). Pues justamente, lo que impide que la filosofía se constituya en un Saber Absoluto estabilizado (“enciclopedia”, dice Badiou), mera sumatoria o totalización de saberes y verdades, es la heterogeneidad y contingencia de los acontecimientos que la condicionan, por lo que ella misma debe estar constantemente reelaborando sus operadores concep-

tuales. Así, la filosofía se abre a la “brecha del tiempo” y se apoya constitutivamente en “condiciones precarias, nacientes” (Badiou, 1989: 18). En resonancia con Heidegger, Badiou (1989) dice:

Anticipando en parte el espacio de acogida y abrigo en el pensamiento por estos procedimientos frágiles, disponiendo como composites trayectorias cuya simple posibilidad no está aún firmemente establecida, la filosofía *agrava* los problemas [...] La filosofía tiene por función “agravante” disponer los procedimientos genéricos en la dimensión, no de su pensamiento propio, sino de su historicidad conjunta. (pp. 18-19).

Badiou sugiere todo el tiempo la idea del anudamiento de condiciones, pero nunca define explícitamente la filosofía como un nudo borromeo efectivo; y no obstante, sostenemos, ello es lo que nos permite formular este no-espacio topológico, que no es trascendental ni inmanente a los procedimientos de verdad, pues *es la operación misma de su entramado incesante*, recomenzado una y otra vez.

Conclusión

Al tomar el nudo borromeo como operador filosófico de composibilidad, no hemos pretendido decir que éste sólo signara un rasgo característico, un modelo o ideal del pensamiento que encontraría sus réplicas a partir de la lógica de la semejanza. Pues, como señalamos, ¿qué podría haber de semejante *prima facie* entre las formulaciones de Lacan, Foucault y Badiou? Y no obstante, no descartamos completamente el registro imaginario, ya que al menos una parte de semejanza está puesta allí en juego (cierta correspondencia captada *a posteriori*). Lo mismo podemos decir en cuanto a lo simbólico: no se trata de encontrar homologías estructurales o isomorfismos, como si los distintos términos cumplieran exacta función (por ende: formalizable) en sus respectivos sistemas; aunque la co-implicancia nodal es una relación (en) común, sólo que no remite a ninguna totalidad lógica de los sistemas (señala apenas una parte, otra vez, un nudo). Por último, lo real tampoco remite a una identificación de hecho [*factum*], sino que requiere el acto mismo de afirmación de la co-implicancia de los registros, acto que es en sí un exceso suplementario no reductible a los rasgos ni homologías parciales. Sin que dependa exclusivamente de ninguno de estos registros en sí mismos, ni de su suma ecléctica, el anudamiento borromeo requiere de su mutua articulación compleja; la intervención teórica lo implica.

Referencias

- Agamben, G. (2009), *El sacramento del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.
- Badiou, A. (1989), *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Bosteels, B. (2007), *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile, Palinodia.
- Campillo, A. (1995), "Foucault y Derrida: Historia de un debate – sobre la historia", *Daimon. Revista de filosofía*, 11, pp. 59-82.
- Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Derrida, J. (1963), "Cogito e historia de la locura", *La escritura y la diferencia* Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.
- Farrán, R. (2010), "La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas", *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- _____. (2011a), "Ontologías materialistas del sujeto (político): paradigmática, aleatoria, dialéctica, nodal", *International Journal of Žižek Studies*, II, 5, disponible en <http://www.zizekstudies.org>; consultado el 12 de diciembre 2011.
- Farrán, R. (2011b), "Ontología nodal: un materialismo del encuentro", AA. VV. *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 195-235.
- Foucault, M. (1961), *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- _____. (1972), "Réponse à Derrida", *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 2001, pp. 281-296.
- _____. (1976), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- _____. (1983), "Entrevistas realizadas en Berkeley (abril de 1983)", *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La marca editora, 2009.
- _____. (1984a), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La Piqueta, 1996.
- _____. (1984b), *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- García Romanutti, H. (2011), "Historia, interpretación, performatividad. Discurso y contexto en el pensamiento de Michel Foucault y Jacques Derrida", tesis de Licenciatura en Filosofía, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Lacan, J. (1953), "Lo simbólico, lo imaginario y lo real", *De los Nombres del Padre*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- _____. (1973-1974), *El seminario. Libro 21. Les non dupes errent*, Versión crítica, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1988.
- Lacan, J. (1975-1976), *El seminario. Libro 23. El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____. (1976-1977), *El seminario. Libro 24. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Versión crítica, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1988.
- Milner, J.-C. (1983), *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Romero, A. (2011), "Ontología genealógica", AA. VV. *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 79-100.

Orden signifiante y encuentro aleatorio en la filosofía política de Louis Althusser

Natalia Romé

Presentación

El presente capítulo retoma algunas tesis centrales del pensamiento de Louis Althusser a fin de dimensionar el espesor de su aporte para el campo actual de discusiones en torno del análisis lacaniano de discurso.

En trabajos anteriores (Romé, 2013) hemos caracterizado la constelación teórica althusseriana como un vínculo agonal entre dos planos problemáticos que pueden indicarse con los nombres de *conjoncture* y *conjonction*, recogidos por F. Matheron (1994) en un manuscrito de Althusser (p. 19). Se trata de un proceso de producción teórica que describe la curva de una búsqueda de la *posición materialista en la filosofía*, cuya tensión constitutiva ha sido ubicada por Balibar (1990): “ser al mismo tiempo totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser” (p. 99).

La problemática althusseriana se inscribe en una conexión profunda de la filosofía con la política, no en el sentido de una incumbencia “regional” o disciplinar de la llamada “filosofía política”, sino del sentido ontológico y procedimental de un ejercicio de la filosofía misma como una diagonal entre saberes (Badiou, 2004: 49-51). En este ejercicio, el marxismo althusseriano y el psicoanálisis de Jacques Lacan abrazan el esfuerzo común de hacer pensables las articulaciones entre pensamiento e intervención (Romé, 2009).

Concentraremos este trabajo en torno de un eje específico: la consideración de la naturaleza *paradojal* del vínculo entre orden significativo y acontecimiento. Como lo señalaremos, no se trata de un asunto secundario, sino de un eje central de la problemática filosófica althusseriana.

La teoría *des-bordada*

Como lo advierte Balibar (1988), Louis Althusser nunca fue un teórico (marxista) de la sociedad, sino un filósofo preocupado por la “transformación” en la filosofía (p. 81). Si acaso puede hablarse de un pensamiento althusseriano, el eje que sostiene su unidad sistemática debe caracterizarse, en relación con ese horizonte de transformación, como una pregunta por la *posición materialista en filosofía* (Romé, 2011). La traza de este recorrido conecta la tarea temprana de reconstruir la filosofía presente “en estado práctico” en la teoría de Marx (Althusser, 1965a: 134) con los despliegues inquietantes del *materialismo aleatorio* (1982). La procura de la posición materialista coincide con la desarticulación de la cifra hegemónica de la tradición filosófica idealista en el occidente moderno, orientada por la omnipotencia del pensamiento, que es impotencia de la acción (1988: 52).

El idealismo “no puede sobrepasar su propio discurso que es la presencia misma de la Verdad como *Logos*” (Althusser, 1988: 44). Allí el materialismo no es otra cosa que la posición de un límite, el *emplazamiento de un vacío* en el pleno (ideológico) de un territorio ya tomado por la tradición idealista (Matheron, 2004). Se trata de un pensamiento político que hace “vacilar los fantasmas de la negación en que la filosofía se cuenta a sí misma [...] que está por encima de la política” (Althusser, 1969: 70). La posición materialista exhibe así su inherente *paradoja*: desplegándose en torsión entre lo teórico y lo político, asume la carencia sistemáticamente negada en la historia de la filosofía: “que la filosofía tiene ‘un exterior’, es decir, que la filosofía no existe más que por ese ‘exterior’ y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someter a la Verdad) es la práctica...” (1988: 56).

Esta encrucijada entre teoría y política adquiere la forma de una tensión entre el discurso y su límite cuando Althusser propone sus nociones de “problemática teórica” y “lectura sintomal”, en el marco de un rechazo de las tesis filosóficas que identificando verdad con discurso, formulan el problema del conocimiento como un problema de su “garantía”, en un esquema *circular* “vinculado a la estructura especular de la fantasía” (Badiou, 1967: 19). La *lectura sintomal* se basa en la consideración de un discurso teórico en sus *puntos ciegos*, en aquellas zonas en las que fórmulas imaginarias se entretejen inevitablemente en su textura, procurando investir los espacios de *impasse*.

Son estos espacios, aludidos por la presencia de elementos ideológicos, los que indican los *límites* del discurso, y constituyen, por ello mismo, sus puntos de mayor vitalidad teórica (Althusser, 1965b: 99). De ahí que, retomando una fórmula de Pierre Macherey, Althusser (1965b) subraye el movimiento *paradojal* que propone como matriz de la teoría: “la ciencia es ciencia de la ideología” (p. 52):

La paradoja del campo teórico consiste así en ser [...] un espacio infinito porque es definido, o sea sin límites, sin fronteras exteriores que lo separen de nada, justamente, porque está definido y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual, excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es... (Althusser, 1965b: 32).

Con la noción de “problemática” Althusser hace de esta condición “finita” la concepción materialista de *lo teórico*. Lo teórico se organiza en “coyunturas” porque es para Althusser, por definición, *no-todo*. “Coyuntura” es el nombre de una *combinación* o *articulación* de elementos y esto supone pensarla, a la vez, como mecanismo de transformación y como un resultado singular cuya apodicticidad no constituye una regla jurídica de la cientificidad “en general”, sino una racionalidad immanente a las *prácticas teóricas* concretas. Concebir una teoría como *formación coyuntural*, es hacer pensables los vínculos de las “prácticas teóricas” en las que se teje con *otras* prácticas. Una coyuntura es una combinación de elementos *heterogéneos*, donde la no-homogeneidad es otra forma de la *incompletud*.

Este esquema sostiene el acercamiento de Althusser al psicoanálisis, una búsqueda que en alguna medida Elizabeth Roudinesco (1993) ha sabido situar, sin prescindir de la ironía, al señalar que “[Althusser] pensaba poder convertir a Lacan no al comunismo, sino a una filosofía capaz de superar la noción de estructura.” (p. 440). “Más allá” de la estructura están, para Althusser, los problemas nada secundarios de la *imaginación* y la *acción*; o para decirlo de otro modo, de la *ideología* y la *política*. Se trata —he aquí agudeza de Roudinesco— no de problemas de “teoría social”, sino de problemas *filosóficos*.

Desde el campo lacaniano, Yannis Stavrakakis (2007) ha cartografiado con claridad esta cuestión, señalando que “el psicoanálisis como discurso y como práctica constituye uno de los terrenos privilegiados desde los cuales es posible reflexionar sobre esta tensión constitutiva entre saber y experiencia, entre lo simbólico y lo real” (p. 28).¹ La potencia del psicoanálisis lacaniano radica en asumir la fuerza de un juego entre teoría y fracaso teórico. Y si en tanto tal constituye un

¹ Sintomáticamente, Althusser resulta una “ausencia presente” en el mapa de la “izquierda lacaniana”.

“terreno privilegiado” para interrogar sus vínculos con la política, el marxismo es, sin dudas, el otro.

La presencia de este problema en la letra marxista es delimitada por Gisela Cantanzaro (2003) a partir de una célebre expresión de Marx: “¿Qué es lo que en la frase, en la totalidad, puede ser leído como un exceso en relación con su identidad positiva y, al mismo tiempo, como algo distinto de un contenido profundo y esencial? ¿Es posible plantear esa pregunta marxiana por el exceso en los términos de la filosofía de la historia de Hegel?” (p. 71).

Para Althusser (1978), es su condición *limitada* la que hace de la teoría marxista una teoría radicalmente *no-hegeliana*. Lejos de toda garantía teleológica o panlogocista, la potencia teórica marxista radica en su *apertura* al exceso de la historia. La clave de la teoría marxista es la de saberse siempre *des-bordada* por la historia: “Sólo una teoría ‘finita’ puede ser realmente ‘abierta’ a [...] su porvenir aleatorio, a las impredecibles ‘sorpresas’ que no han cesado de marcar la historia del movimiento obrero; abierta y por lo tanto, atenta, capaz de tomar en serio y asumir a tiempo la incorregible imaginación de la historia” (Althusser, 1978: 12). Se trata, dice Stavrakakis (2007), de la teoría misma: “En lugar de reprimir el reconocimiento de sus límites, de su fracaso definitivo en el intento de captar lo real [...], podemos comenzar por incluir ese elemento desestabilizador en nuestras teorías. Probablemente nos iría mejor si admitiéramos esta relación paradójica” (p. 29). No es otra cosa la que sostiene Althusser a partir de una definición de lo teórico como “limitado” por su *exterior*. Pero este planteo resulta incompleto si no se vuelve sobre él, desde el problema de lo *político*, que resistiendo a su simbolización, desborda a la teoría y empuja la filosofía hacia una nueva forma de *necesidad*. La irrupción de lo político en el campo teórico es en sí misma una transformación en la filosofía.²

² Argentina resulta un buen ejemplo: la singularidad política irrumpe como el “engendro populista” de las teorías idealistas de la buena democracia o la buena revolución. Una racionalidad práctica impen-sada se teje en la experiencia concreta de la democracia argentina. Apenas se recuerdan, en estas latitudes, desafíos similares que hayan logrado impulsar la producción teórica original y el debate filosófico-político como el que impone el oscuro e inaprensible momento kirchnerista. Néstor Kirchner asume la presidencia con un porcentaje bajísimo de votos (22%), tras la renuncia de su contrincante y en el marco de profundas convulsiones económicas, sociales y una proclamada “crisis de representatividad” política. Casi diez años después, la candidatura de su esposa promete un segundo mandato, con altísimos niveles de popularidad en el marco de una notoria vitalidad de la participación política.

Sobredeterminación: teoría e historia

El desarrollo althusseriano de la noción freudiana de *sobredeterminación* apunta a colocar las bases de la pregunta materialista por la historia, una vez rechazada la “Filosofía de la Historia” hegeliana. Althusser se acerca a esta noción en la búsqueda de una necesidad no clausurante que sostenga en lugar de anular la tensión entre *orden significativo* y *acontecimiento*. De allí que sugiera perseguir la racionalidad filosófica inmanente a la teoría marxista no sólo en el *discurso teórico* de Marx, sino en las *prácticas de lucha* del movimiento obrero, en su experiencia concreta:

Si es verdad, como la práctica y la reflexión leninista lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de intensa *sobredeterminación* de la contradicción fundamental, de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta “situación excepcional” y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, la *regla misma*. (1965a: 84-85).

La respuesta se precipita en la fórmula de la *sobredeterminación*, que al designar la reflexión en la contradicción misma de sus condiciones de existencia, permite cercar el desafío de una filosofía que quiere pensarse *en* la historia. Al rechazar la organización del vínculo entre *historia* y *concepto* conforme a un *principio interno simple*, la contradicción *sobredeterminada* resiste a la subordinación de la vida histórica concreta por la forma abstracta, concéntrica e imaginaria de una *conciencia* (Althusser, 1965a: 84).

En la *sobredeterminación*, en esta fórmula de raigambre freudiana, Althusser encuentra los medios para situar la clave materialista en “el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos”: eficacia de la disposición descentrada (la reflexión misma de sus condiciones de existencia) sobre la contradicción (Althusser, 1965b, p. 34). Se trata de un principio de racionalidad, una cifra que recurre al “desvío” para pensar su compromiso en la *existencia*. Es por eso que Althusser busca este principio no sólo en la teoría de Marx, sino en la estrategia política de Lenin, en el campo mismo de su experiencia de lucha: “en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica que constituyen la existencia misma de ese ‘momento actual’ que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17” (Althusser, 1965a: 147).

Lo que Althusser coloca en el corazón supernumerario de la contradicción *sobredeterminada* es el vacío ontológico de lo *político*. Lenin tiene por función encarnar un pensamiento de lo *político* que no es el pensamiento de un teórico *sobre* la polí-

tica, "sobre el hecho consumado de la necesidad", sino un pensamiento que se desarrolla en la materia política "del hecho por consumir" (Althusser, 1965a: 148). La solución althusseriana se concentra en ese espacio del "exceso" y de la "actualidad" en el que se ubica lo político como *lo otro* de la teoría. La sobredeterminación hace pasar el problema de la *necesidad* –y por lo tanto de lo teórico– por el campo incierto de la *práctica (política)*, haciendo lugar a la irrupción de *lo imprevisto y lo singular*. En esos "puntos ciegos" que la lectura sintomal puede identificar, la teoría encuentra su *límite* y se abre a *lo político*. La teoría marxista de la historia se sabe "fallada", y justamente por ello hace lugar en esta búsqueda a otra dimensión inevitable, la de la "práctica política".

La pregunta por la *práctica política* incumbe al espacio del advenimiento [*conjunction*], porque si una "coyuntura" puede interrogarse en los términos de una clave estructural, su talante ontológico no es el de una "estructura". La *sobredeterminación* althusseriana no sólo indica la figura del vacío de la "causalidad estructural", sino que se propone colocar la relación entre *acontecimiento, formación y proceso*, en el centro de la reflexión filosófica. Se trata de una interrogación "dialéctica", en algún sentido materialista no hegeliano,³ y tampoco levistraussiano, en cuanto "ontología de la binariedad" (Althusser, 1963: 60).

En el anudamiento dialéctico del vínculo agonal de *conjoncture* y *conjunction*, Althusser (1965b) identifica una "unidad de su disyunción" ya señalada por Marx (p. 72). Es la ligadura paradójica de dos prácticas radicalmente heterogéneas: la *práctica teórica* y la *práctica política*. La distinción entre estas dos "prácticas" es "el fondo de la cuestión" que le "preocupa" a Althusser (1965a: 148).

La relación política no existe

La dimensión política es visitada de dos modos en la problemática althusseriana: uno que apunta al problema más clásico de la articulación entre *política* y *Estado*, que se encuadra en una *coyuntura social concreta* (la sociedad burguesa) y su forma específica de *funcionamiento* (Althusser, 1970b). La otra visita a la misma dimensión política se concentra en la *práctica política*, que señala siempre el límite de ese funcionamiento estructural porque, en tanto *práctica*, produce trans-

³ "Pero, en la medida [...] en que pueda hacerse abstracción de la teleología en la concepción hegeliana de la historia y de la dialéctica, queda el que se deba a Hegel [...] la concepción de la historia como *proceso*." (Althusser, 1970a: 114).

formaciones que "no son conocimientos sino una revolución en las relaciones sociales" (1965a: 136).

En Althusser, la noción de *práctica política* coincide con el espacio de *lo político*, en los bordes de *lo social*. Su temporalidad, en el filo del presente, apunta al instante siempre fugaz en el que zozobra la clausura de toda formación social. Encontramos aquí, en Althusser, una conceptualización de la dimensión política que atiende a lo que diversos teóricos contemporáneos han señalado como la *diferencia entre la política y lo político*: "en cuanto diferencia, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de la política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión 'ontológica' de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad." (Marchart, 2007: 19).

El tratamiento ofrecido por Althusser sobre el problema de *lo político* en tanto *práctica* encuentra su interrogación ontológica en las tesis del *materialismo aleatorio*. Un "materialismo de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia", basado en la tesis de la "primacía del desorden sobre el orden [...] y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo" (Althusser, 1982: 56, 31). Se trata de una filosofía del *comienzo* que rechaza la idea del Origen, y ubica allí un vacío en el que de pronto se produce un "encuentro", un *clinamen*.

Más que señalar el vacío en el fundamento, se trata de pensar las articulaciones entre *mundo* y *comienzo*. Cuando, una vez "tomados" los átomos, ingresan en el reino del Ser, se perfila en ellos una organización y se les asigna su lugar, su sentido. Consisten –dice Althusser–, "toman forma" como elementos *de ese mundo* advenido, ingresan en el orden estructural; pero esto confiere a ese *mundo* y a la *estructura de sus relaciones un orden (siempre) segundo* (Althusser, 1982: 58-59). Tenemos una *necesidad* del orden (segundo), solidaria de una ontología del "encuentro" aleatorio. Desde el punto de vista del *clinamen*, la consolidación de un orden, su estructura y su legalidad, dependen de la "duración" del encuentro. Dice Althusser:

Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del "encuentro" entre el "hombre de los escudos" y el proletariado desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. Sucede que este encuentro ha tenido lugar y ha tomado consistencia [...] *ha perdurado* [...] provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona "leyes". Lo que importa en esta concepción no es tanto el derivar leyes [...], sino el carácter aleatorio de la "toma de consistencia" de este encuentro que da lugar al hecho consumado del cual pueden derivarse leyes. (Althusser, 1982: 65).

El “encuentro” sitúa el problema en el momento instituyente o “momento maquiaveliano de lo político” (Marchart, 2007, p. 22), y no casualmente reencontramos este problema en la lectura althusseriana de Maquiavelo: “es necesario comenzar por un Príncipe Nuevo y por un Principado Nuevo, es decir, literalmente y en el límite, por nada [*rien*], no por la ‘nada’ [*néant*], sino por el vacío.” (Althusser, 1976, p. 99).

Se trata, en todos los casos, de la puesta en escena de un problema ontológico que apunta al límite de una matriz estructural: un punto de *sin-sentido*. Si la filosofía (materialista) consiste en el esfuerzo de hacer pensable este problema, esto es porque su función es justamente la de poner en relación la teoría con lo político (Althusser, 1969). No con la política en cuanto región de la vida social, sino con lo político en cuanto ontología.⁴

En cambio, el espacio problemático de la coyuntura y de su política es el espacio del “mundo” que supone siempre, decíamos, relaciones de *segundo orden*. Así, la ontología del comienzo aleatorio nos permite volver sobre el lugar teórico de la ideología en la problemática althusseriana: el “orden segundo” de las relaciones del “mundo” indica el carácter ideológico/imaginario de la objetividad de ese mundo-ya-advenido. Como señala Althusser (1965a): “la ideología concierne [...] la relación vivida de los hombres con su mundo, [...] una relación de relaciones, una relación de segundo grado” (p. 193). En este nivel –de la coyuntura advenida y vivida como “mundo”–, pensar la política requiere hacer avanzar la teoría más allá de Marx, pero siguiendo a Marx, por el camino de la “posición materialista” de la crítica de la economía. La política sólo puede ser interrogada teóricamente por una “crítica de la política tal como es impuesta por la ideología y práctica burguesas” (Althusser, 1978: 14).

En tanto región de la vida social, la política es en sí misma un producto del modo de producción capitalista. No puede ser teorizada sino a condición de ubicar su relación estructural con su coyuntura. Su organización intelectual se realiza en torno a la división entre la “sociedad política” (la política) y la “sociedad civil” (lo social). La política “es constitutiva de su ideología y de su lucha de clase, y a través de ésta es impuesta, como una evidencia a través del aparato ideológico político de Estado, la voluntad general como resultante de las voluntades individuales, expresada por el

⁴ Nuevamente el caso argentino se ofrece como ejemplo. El advenimiento de un orden y la contundencia de su emergencia en el espacio “vacío” de una semiosis quebrada: “que se vayan todos”, la célebre expresión popular durante la crisis social de diciembre de 2001, se revela como aporía del sin-sentido.

sufragio universal y representada por el parlamento” (Althusser, 1978: 14).⁵ Este modo de pensar la política –burguesa por definición– nos permite vislumbrar el vínculo entre la pregunta althusseriana por el Estado y su concepción como dispositivo eminentemente –aunque no exclusivamente– ideológico, tal como se presenta en la *Teoría de los aparatos ideológicos de Estado* (Althusser, 1970b: 24).

No se trata del “problema del comienzo” del Estado, o en términos más clásicos, de la fundación de la ciudad, sino de la política en cuanto dimensión de la vida social, en su solidaridad estructural con un orden ya-advenido, en este caso la formación social capitalista. Una vez ubicado este campo en su relación con la ontología del “encuentro”, ya no puede pensarse la política sino como la política de este mundo.

Nuestra tesis es que el problema de la política (de la política concreta como dispositivo jurídico-burgués) constituye, en algún sentido, el problema de la articulación (imposible) entre lo político y la ideología. O para decirlo de otro modo, no existe para Althusser, estrictamente hablando, una relación política, sino lo político entrampado-vivido en las relaciones imaginarias de la política (burguesa por definición). Aquí la “relación” política no corresponde al problema de la institución de un Estado (problema ontológico del comienzo), sino que concierne el problema de la duración de un Estado, y en tal sentido, resulta “siempre-ya” impresa en la materia ideológica del “lazo social”.

Lo político y la ideología o ¿dónde está el sujeto?

Sobre la tesis misma del encuentro aleatorio entre elementos sin sentido preexistentes, la duración de un Estado se dibuja como un problema. Sólo resulta visible en tanto “problema” si se acepta el carácter ontológicamente in-fundado de todo orden social. La duración del Estado resulta entonces también el problema de la identidad, porque ésta no preexiste al encuentro. El orden *significante* que entrelaza sujetos y objetos es el *devenir necesario de la contingencia*, y la “evidencia” (del carácter

⁵ De allí que no resulte llamativo que tanto en Argentina como en otros países latinoamericanos, como Bolivia, Venezuela y Ecuador, el espacio político de tendencias socialmente conservadoras se organice en torno a posiciones discursivas “parlamentaristas” apoyadas en una matriz liberal de “representación política”, donde los espacios deliberativos se ofrecen como la imagen especular de la “sociedad civil”.

inmutable de la necesidad, la convicción de que el mundo fue siempre "así") resulta la clave de su perduración, su función ideológica.⁶

La ideología es la trama en la que *Estado y Orden Simbólico* resultan coextensivos. Es una máquina productora de *identidad*. La precariedad (ontológica) de toda *coyuntura* es la que confiere a la *ideología* su eficacia histórica específica. Proporcionar la *evidencia* de identificación entre *ser y sujeto* produce las coordenadas de adecuación de los *seres* a este *mundo*: "el del hombre que se cree centro del mundo [...] dueño del sentido del mundo (el *cogito*)" (Althusser, 1985: 135).

Althusser encuentra en Maquiavelo una figura aporética para pensar la relación imposible entre sujeto y fuerza instituyente:

La fundación de un Estado, o la reforma total que es también un (re)comienzo absoluto en el curso de la historia [...] requiere la soledad absoluta del reformador o del fundador [...] Para hacer de nada un Estado, el fundador debe estar solo, es decir, ser todo: *todopoderoso*. Todopoderoso ante el vacío de la coyuntura y de su porvenir aleatorio (Althusser, 1976: 96).

La imagen de la *omnipotencia* funciona, si es leída en términos del "mecanismo" coyuntural de *la política*, como un mito de origen, como una mónada primordial. Es el límite de lo existente, su "absoluta cuestión previa" (Althusser, 1970a). Sin embargo, en términos del problema ontológico de la conjunción (es decir, más allá del orden simbólico, en el espacio no-simbolizable de *lo político*), encontramos que ese "límite de lo existente" es el lugar de la *potencia instituyente*. Para Althusser el "hombre solo" –arrancado de toda relación significativa– es *todopoderoso*.

La figura del "hombre solo" u "hombre de nada" indica la fuerza instituyente mediante la que Ciudad y Fundador "consisten" en un *clinamen*, toman forma en un movimiento mutuamente solidario de institución de una nueva coyuntura. No hay allí *sujeto fundacional*, el Príncipe es él mismo *efecto* del encuentro. Althusser (1985) retoma la expresión de Lefort sobre el "vacío del sujeto en el poder", para pensar el *sujeto político* en sí mismo, bajo la estructura de un "encuentro" paradójico y una "ausencia determinada" (p. 149).

El Príncipe es "definido pura y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el *vacío histórico que debe llenar*, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio" (Althusser, 1976: 63). Pero en tanto *sujeto político*, su problema no es solamente el problema del "encuentro", sino principalmente el de la "duración":

⁶ Por ejemplo, ¿en qué consiste la identidad kirchnerista? Sea lo que sea, su actualidad depende de su duración. De alguna manera, lo que el kirchnerismo es ahora, depende de lo que vaya siendo en el futuro.

Apuntar más allá de lo que existe [...] por encima de todos los Principados existentes, *más allá de sus límites* [...] el proceso de devenir Príncipe y el proceso de devenir Principado son un solo y mismo proceso: el del devenir nuevo, el del comienzo. El Príncipe no existe antes del Principado Nuevo [...] ambos deben comenzar conjuntamente. (Althusser, 1976: 104).

Conclusión

La "*práctica política*" es a la vez *acontecimiento* y *proceso*: institución de un individuo (singularidad histórica) y desplazamiento subjetivo (transformación procesual). El momento instituyente es reunión de partes sin-sentido que sin embargo perseveran en la unión. *Clinamen* que "dura".⁷ De allí la discusión de Althusser con Lacan: no hay estrictamente, desde el punto de vista althusseriano, un sujeto *del vacío*. Donde Freud señala una *Ich Spaltung* y Lacan lee un "sujeto del inconsciente", Althusser ve algo totalmente diferente: al lado del *Ich* hay una *Spaltung*. "Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado de un sujeto" (Althusser, 1966: 141).⁸ Relación *paradójica*, decíamos, porque tampoco se trata de una pura *Spaltung*, sino de un juego entre *Spaltung* e *Ich*. El sujeto político tiene así para Althusser la estructura del encuentro.⁹ Esta condición, a la vez contingente y entramada en un orden simbólico, constituye el carácter *paradójico* del sujeto político. La filosofía espinosista permite pensar este carácter simultáneamente *acontecimental* y *procesual* de la singularidad histórica bajo la idea de "perseverancia en la existencia".

Una singularidad concreta consiste en un "individuo", entendido no en términos empiristas, sino como un sistema de integración y diferenciación interna de partes constituyentes (Chauí, 1988: 146). La singularidad se encuentra constitutivamente atravesada por el *conflicto* (conflicto con potencias externas y conflicto entre sus partes constituyentes). Más todavía, se trata de un conflicto de fuerzas

⁷ ¿En qué momento tomó forma el kirchnerismo como tal? No puede precisarse con claridad. Se trata de una identidad política que se consolida en tanto "amenazada" y que extrae su potencia de esa amenaza de disolución. Surgen actualmente fórmulas tales como "todavía falta", "nunca menos". Son enunciados que tienen por principal función, no la afirmación de una "verdad teórica", sino la vehiculización, el sostén de la duración de un orden que sólo si dura habrá sido lo que es.

⁸ Desde la posición althusseriana, no es posible identificar un sujeto del "que se vayan todos". El 2001 sólo puede pensarse como el abismo al lado del que se yergue el sujeto kirchnerista.

⁹ Nuevamente el kirchnerismo nos ofrece varios ejemplos, porque en su *imagen* "frentista" articula elementos previamente inexistentes. ¿Cuáles son los elementos que componen la "transversalidad"? ¿Qué delimitación discreta podría operarse para reconocer a los "jóvenes" que se incorporan al kirchnerismo? La "relación" kirchnerista no existe.

que pone en juego la dinámica del *deseo*, y que, en consecuencia, no puede asumir ningún plan o sentido filosófico, más que los avatares de la dinámica deseante (Balibar, 2009). Se trata de la “propuesta ontológica fundamental” de Althusser: aquella que identifica las nociones de “lucha” y de “existencia”: “la lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa [...] la identidad es *siempre-ya* división” (Balibar, 1988: 62).

La *práctica política* indica ese punto de torsión entre *orden discursivo* y *acontecimiento*; paradoja de un “desvío sin norma”. Pero justamente por ello, el “individuo” (la singularidad) es “momento político” del *clinamen*, y el “sujeto” (la identidad) es “proceso”, *duración*.

Un *sujeto político* es lo que resiste a su disolución; un proceso singular de perseverancia en la existencia. El sujeto político es una encrucijada paradójica, la “excepción” de *la teoría*, el “hecho maldito” de *la política*.

Referencias

- Althusser, L. (1963), *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
- (1965a), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968.
- (1965b), *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI, 1969.
- (1966), “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, *Escritos sobre Psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 99-145.
- (1969), *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, CEPE, 1972.
- (1970a), “Sobre la relación de Marx con Hegel” en J. D’Hondt (coord.), *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, México, Siglo XXI, 1973, pp. 93-121.
- (1970b), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- (1976), *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004.
- (1978), “El marxismo como teoría finita”, *AAVV, Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, México, Folio, 1982.
- (1982), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002.
- (1985), “La única tradición materialista”, *Youkali*, 4, 2007, pp. 132-154.
- (1988), *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 2005.
- Badiou, A. (1967), “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en L. Althusser y A. Badiou, *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 8, 1969, pp. 9-36.
- (2004), *Justicia, filosofía y literatura*, Rosario, Homo Sapiens, 2007.

- Balibar, E. (1988), “¡Vuelve a callarte, Althusser!” y “El no-contemporáneo”, *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 49-96.
- (1990), “Adiós”, *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 97-100.
- Balibar, E. (1993), “Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad”, *Pensamiento de los Confines*, 25, 2009, pp. 143-166.
- Catanzaro, G. (2003), “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”, en G. Catanzaro y E. Ipar (coord.), *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, pp. 17-104.
- Chauí, M. (1988), “La institución del campo político”, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004, pp. 87-208.
- Marchart, O. (2007), *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Matheron, F. (1994), “Présentation”, en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tome 1. París, Stock/IMEC, pp. 5-21.
- (2004), “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, *ER. Monográfico “Leer a Althusser”*, 2005, pp. 34-35, 28-41.
- Romé, N. (2009), “Laberinto de espejos: el ‘Lacan’ de Althusser. Notas sobre la relación entre sentido y temporalidad”, *Psikeba*, 10, pp. 15-31.
- (2011), “Hacer filosofía para ‘no contarse historias’. Algunas notas sobre filosofía e historia”, en S. Caletti y N. Romé (comps.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 71-90.
- Romé, N. (2013), *La posición materialista. Práctica teórica y práctica política en la filosofía de Louis Althusser*, La Plata, EDULP.
- Roudinesco, E. (1993), *Lacan. Esbozo de una vida*, México, FCE, 1994.
- Stavrakakis, Y. (2007), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, FCE, 2010.

Análisis del discurso y subjetividad en el pensamiento post-estructural

Matías González

El presente trabajo intentará cumplir con un doble objetivo. Por un lado, analizar algunas dimensiones del proceso de configuración del campo de pensamiento post-estructural y su relación con nociones de evento o acontecimiento y, por el otro, presentar un caso concreto en el que las categorías analíticas del discurso se pondrán a prueba sobre procesos de sentido de largo plazo —tomando en cuenta un caso histórico conceptual de reconfiguración de presupuestos discursivos en torno a la moderna noción de sujeto “creador”.

Vicisitudes subjetivas y problemática ideológica

Debido al posible interés para el tema del presente volumen, esta primera parte se basará en una síntesis y revisión de un estudio precedente (González, 2007) en cuya ocasión se llegaba a un análisis de aspectos de la configuración del campo post-estructural con motivo de recientes recepciones de la obra póstuma de Althusser (1994, 2002, 2006).

Tomaremos aspectos del estudio que hace Ípola (2007) sobre la obra póstuma y post-althusseriana de Althusser, observando en dicho caso las huellas de una posible indeterminación en cuanto a dimensiones del campo post-estructural. Una mirada arqueológica complementará el análisis, permitiendo poner de relieve algunas posibles consecuencias que serán ilustradas en un contraste entre diversos tipos de énfasis

sobre las premisas disponibles –en este caso, entre una lectura en torno a la ideología y los procesos de transformación de un horizonte de experiencia por otro, lectura basada en el grafo del deseo lacaniano, y una sensibilidad que atenúe el rol preformativo del lenguaje, o bien lo contemple al interior de un proceso sutil respecto a la determinación de la irrupción de una verdad y el tipo de reconfiguración que puede derivarse de ello.

Según suele argumentarse, la aparición reciente de la obra póstuma de Althusser ha dado lugar a la recuperación de una “última” y hasta hace poco desconocida “filosofía” del autor francés, sería paradójicamente *post*-althusseriana, entendiendo por “althusserismo” el proyecto teórico político colectivo “clásico” generado en torno a Althusser en los años sesenta. Según la tesis principal de Ípola (2007), ese “otro pensamiento” filosófico de Althusser no sólo irrumpiría con mayor claridad durante los últimos años de su producción intelectual “en solitario”, sino que atravesaría, como en sordina, el conjunto de su obra (generando diversos efectos), “desde sus primeros escritos”. Esto proveería, según Ípola, una clave indispensable para releer al conjunto del legado althusseriano, que estaría afectado o atravesado por una *duplicidad de pensamientos* presente bajo la forma de irrupciones inesperadas, frases discontinuas, inconclusas, díscolas, en el discurrir de su textualidad.

El acento principal de la modulación que permite el contraste entre ambas filosofías althusserianas –y la novedad de su última versión– tendrá relación, principalmente, con la tesis de la tensión entre el intento de “reconstruir el materialismo histórico”, como ciencia de la historia de las formas sociales (Althusser clásico), y la introducción de la contingencia y la historia, en sentido post-marxista (del último Althusser), para intentar pensar “la política”. Al mismo tiempo, esa primera tesis se articulará con una segunda, ésta es: que la problemática medular de la *forma* de pensamiento post-estructural (y por lo tanto del último de Althusser), cuyo horizonte de comprensión aún se debate y despliega en la actualidad, habría tenido su momento inicial de configuración aproximadamente una década antes de que sus más destacados mentores (Lacan, Badiou) se dedicaran a explorar sus potencialidades en distintos campos. Esto es, que la lógica estructural del “término a doble función” se encontraría ya planteada (y “punto por punto”) en los textos tempranos de Lévi-Strauss en torno a algunas intuiciones como la del “significante cero”. Si la primera tesis serviría de hilo conductor para el contraste entre las dos filosofías de Althusser, lo que permite a Ípola reconstruir el “itinerario filosófico” del autor francés. La segunda se articulará con la problemática de la “causalidad estructural” y sus distintas propuestas derivadas, permitiendo reconstruir momentos *constitutivos* del “espacio filosófico” post-estructural a través del cruce de escritos e interpretaciones, posicio-

nes y diferencias (Badiou, Althusser, Lacan), en el enriquecido clima intelectual francés de los años sesenta.

Aunque sin poder reconstruir los detalles de nuestra mencionada consideración previa sobre la recepción de la obra póstuma de Althusser, se puede señalar que parte de su aspecto crítico recaía sobre la noción de sujeto. Ilustrando esto sintéticamente, Ípola destacará la “tensión” que se produciría entre la “última” filosofía althusseriana y la nunca abandonada descalificación del sujeto por parte de Althusser. Al repasar la secuencia de textos althusserianos sobre Maquiavelo, Ípola (2007) extrae, entre otras, la conclusión de que a “la constricción de la estructura”, Althusser “contrapone [en su última filosofía] la fuerza de la voluntad, de la virtud y de la fortuna individual” (p. 91). Luego, en debate con las *Notas sobre la teoría de los discursos*, Ípola también argumenta que de los últimos aportes de Althusser se desprendería una cierta necesidad de reintroducir el concepto de sujeto.

Si el planteo general de Ípola parecería orientarse a instalarse en el seno del horizonte post-althusseriano y post-estructural de reflexión, nuestro argumento respecto a esta secuencia se basaba en un esfuerzo por desplegar algunas distinciones que permitieran observar un cierto deslizamiento o énfasis en la dirección de cierta indeterminación.

Perspectivas arqueológicas

La perspectiva que habíamos planteado tomaba en este punto recientes consideraciones acerca de la polémica estructuralista en contra de la categoría de sujeto, con base en una distinción epistémica fundamental –y que tampoco Foucault (1966) en *Las palabras y las cosas* podría aún concebir en tanto se hallaba parado en sus premisas–, la operada a finales del siglo XIX con la quiebra de las concepciones evolucionistas. Desde este punto de vista, sería necesario problematizar también el sistema de operatividad del binomio ciencia/ideología, a la vez que distinguir entre las diversas nociones de sujeto que se hallaban implicadas. Según se habría observado en contextos histórico-intelectuales recientes, el sujeto que perseguía al althusserismo como su “sombra”, no era tanto el Sujeto que éste entendía combatir (encarnado en el hegelianismo cuyo concepto habría sucumbido a finales de siglo), sino uno ya muy diferente, derivado del tipo de Ser que ciertamente era el sujeto no-tético husserliano, implicado epistémicamente en el horizonte estructurado bajo la tensión entre sistemas auto-regulados y acción intencional. Sería este tipo de sujeto, en efecto, el que delinearía la paradigmática del pensamiento que vendría a quebrar, justamente, la problemática post-estructural (véase Palti, 2005).

El énfasis heideggeriano en “La época de la imagen del mundo” había recaído en la asociación entre “sujeto” y “modernidad”, esto es, en el “enlace” –identificado con Descartes– entre *subjectum* (como sustrato unitario subyacente a los cambios de formas) y el Yo. Se reconstruía de este modo una “ruptura conceptual fundamental” que daría lugar a la “época de la representación”, “el hombre es ahora el que se representa el mundo”, surgiendo así por primera vez una “imagen del mundo” en sentido estricto, propio de la modernidad como época. Al interior de dicha lectura, la operación de Foucault (1966) consistirá en el trazado de algunas matizaciones imprescindibles. Es decir, Foucault retoma y discute este modelo epistémico, introduciendo una distinción entre lo que llamará episteme “clásica” (cuyo símbolo sería el *Quijote* en el vértice de la quiebra con el mundo medieval) y episteme “moderna”, surgida hacia fines del siglo XVIII, y cuya figura sería el Sujeto “propriadamente moderno” hegeliano, del que habla Foucault al referirse a “aquel tipo de Ser de cuya interioridad dimana la Historia” (Palti, 2003: 33).

En este contexto, contribuciones recientes de Palti permitirían tematizar a su vez una nueva distinción conceptual. Como ha observado este autor, el modelo foucaultiano habría dejado sin analizar un tipo de ruptura epistémica decisiva, producida a finales del siglo XIX, con la dislocación del concepto evolucionista de la historia, y que daría lugar a un *régimen de saber* muy diferente. Se trataba, dicho emblemáticamente (y respecto de las ciencias naturales), de una rotación desde una “física de los *elementos*” hacia una “física de los *campos*”, denominada aquí “época de la Forma”. Si el sujeto moderno, observaba Foucault, era “paradójicamente” empírico y trascendental (en su ser, “más allá del conocimiento”, pero, por ello, “*condición*” del mismo), un *trascendental objetivo*, “la fuerza subterránea generativa, el principio oculto que hace ser a las cosas”; la noción de sujeto en la época de la Forma se subordina a una “pluralidad de juegos de relaciones sistemáticas”, en donde ésta puede eventualmente articularse, mientras que estas Formas, contingentemente articuladas, “no obedecen a ningún patrón genético de formación sucesiva” (Palti, 2003: 38). Se produciría aquí una reduplicación del régimen de la representación (que se distingue de la representación de la que habla Foucault), volviéndose sobre sus mismos mecanismos constructivos, un curvarse sobre sí. Esto se conectaría con el renacimiento de la metafísica, pues la Forma, por un lado, remitiría a un ámbito de objetividades de segundo orden, a la vez *a priori* y contingentes, y, por otro, implicaría el subyacer por debajo o por detrás de las objetividades ideales, del llamado “acto institutivo” primario, por el que habrá de articularse “el campo dado”. Sin mayor profundización, bástenos con mencionar que el *ego* husserliano (a diferencia del *subjectum* y del Sujeto), al relacionarse con el concepto de *mundo*, conllevaría

una confrontación con la radical contingencia de los modos de comprensión del mundo y de nosotros mismos.

En el horizonte fenomenológico, por lo tanto, el sujeto trascendental (acción *intencional*) dejaría de ser una garantía de orden (un *subjectum* como “sustrato unitario”) para convertirse en aquello que destruye “toda identidad en la historia, que quiebra la linealidad de los procesos evolutivos”, introduce la *contingencia*, deviniendo su “origen”. Si el estructuralismo, por su parte, se habría privado de una instancia tal, no podría finalmente explicar la emergencia de lo contingente –presupuesta, no obstante, en su concepto–, es decir, el desplazamiento entre las configuraciones históricas. Las diversas *epistemes*, concluiría Palti (2003), son para Foucault “formaciones históricas particulares que no son ellas mismas verdaderamente históricas; en tanto que *formas*, son perfectamente autocontenidas y autorreguladas; la temporalidad (el cambio) es, en definitiva, algo que ‘les viene desde afuera’”. (p. 44). Esto explicará la oscilación entre estructuralismo y fenomenología que caracterizaría a este particular *suelo arqueológico* (que se desdoblaría en una miríada de conocidas oposiciones derivadas), y en el que subsiste una indiferenciación entre la cuestión de la “agency” en la historia (la brecha entre un estado y su consecuente) y la pregunta por el sujeto. Como hemos intentado observar en algunas derivaciones del texto de Ípola, los argumentos podrían inclinarse sobre “una de las respuestas posibles” a la pregunta sobre la temporalidad en la historia. El tipo de premisas de su binomio ciencia/política atenuaría la presunta “novedad” que defiende del último Althusser.

Por último, y éste tal vez sea un aspecto clave para entender la potencia de la irradiación e influencia posterior de las polémicas en el ámbito intelectual francés de los años ‘60, un enfoque arqueológico como el indicado permitiría observar que por ese entonces (y de manera muy cercana y posterior a la publicación de *Las palabras y las cosas*) comenzaba a producirse un nuevo desplazamiento epistémico que daría lugar a la emergencia de un “neoestructuralismo” (Frank, 1989), en el cual “la radical historicidad de los sistemas sociales” quedará sujeta a un modo de concepción en la que éstos nunca son completamente autorregulados, sino que “en su centro se encuentra un vacío, lo que determina su permanente disyunción respecto de sí mismos” (Palti, 2003: 45). Desde este punto de vista, “ya no cabría concebir al *ego*, en tanto que agente del cambio, como algo previo a las estructuras (el puro acto institutivo), pero tampoco como un mero efecto de estructura, como postulaba el estructuralismo, sino, más bien, como un *efecto de des-estructura*” (*Ibid.*). La temporalidad, finalmente, ya no será en este nuevo régimen de saber algo que a las Formas les venga “desde afuera”, sino que se alojaría en su interior, en su simultánea necesidad-imposibilidad de constituirse como objetividad *autocontenida*. Lo cual permitiría

observar que la respuesta dada a la cuestión de la *agency*, a través del sujeto trascendental, concluye Palti, sólo sería un modo de abordar la cuestión del cambio en la historia. En efecto, uno de los aspectos característicos del neoestructuralismo consistiría en desprender ambas cuestiones, instalándose en el seno de esa “brecha ontológica en la cual el *ego* puede emerger” (esto es, desplazar la reflexión hacia el terreno anterior a la distinción entre sujeto y estructura).

Algunas consecuencias en campo post-althusseriano

Laclau afirmaba (en una entrevista):

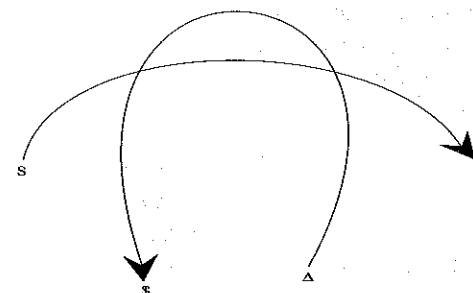
Es por eso que quisiera poner en cuestión el carácter excluyente de las alternativas que tú planteas —o bien la subjetividad como el efecto pasivo de las estructuras, o bien la subjetividad como autodeterminación. Esta alternativa permanece enteramente dentro del contexto de la concepción más tradicional de la identidad... (Laclau, 2000: 220).

Recordemos brevemente la secuencia de “puntada” del grafo del deseo lacaniano: en la cadena hablada, la asociación entre los significantes y sus significados se produce *retroactivamente*, esto es, al término de la articulación signifiante. “Un discurso —decía Lacan— no es sólo una materia, una textura, sino que requiere tiempo, tiene una dimensión en el tiempo, un espesor” (Lacan, 1957-1958: 17). Se trata de un “quedarse atrás del significado con respecto a la progresión de la cadena signifiante”. Los significantes “se siguen el uno al otro”, hasta que en un punto determinado, algún signifiante fija retroactivamente el significado de la cadena (Žižek, 1989: 143). Siguiendo la lectura de Žižek y su noción post-althusseriana del concepto de *ideología*, un ejemplo de “acolchado ideológico” sería el siguiente:

En el espacio ideológico “flotan” significantes como “libertad”, “Estado”, “justicia”, “paz”[...] y entonces la cadena de éstos se complementa con algún signifiante amo [‘Comunismo’] que retroactivamente determina el significado [comunista] de aquellos. (Žižek, 1989: 143).

La libertad real sólo adviene por la superación de la libertad formal burguesa, el Estado es instrumento de la clase gobernante, y así sucesivamente. El “acolchado” democrático-liberal produciría una articulación de significado muy diferente, y otro tanto el acolchado “conservador” (Žižek, 1989: 143). Veamos la dinámica de puntada:

Dinámica retroactiva de efecto de significación



Fuente: Lacan (1957-1958).

Tal como lo indican las flechas, se trata de un doble movimiento en el que la cadena signifiante S-S' es atravesada por un vector que parte de una “intención mítica presimbólica” que “acolcha” (en su primera intersección con la cadena S-S') a la cadena signifiante misma. Por lo tanto, el “mensaje”, el sentido, aparece representado por/en la segunda intersección de los vectores (permitiendo comprender la dinámica *retroactiva* de todo efecto de significación). Sin poder considerar la totalidad del antedicho análisis, nuestro argumento se orientaría a observar el modo en que la elaboración žižekiana al parecer no contempla o no deja pensar con facilidad una pregunta por los modos de llevar a cabo efectivamente un proceso que él mismo supone: esto es, de manera invertida, en un plano de análisis como el implicado, el hecho de que *no todo* acto de nominación produce un nuevo “acolchamiento” en sentido post-althusseriano. Llegado este punto, sin desmerecer los méritos que dicha lectura ha ofrecido para el análisis social, nuestro planteo ponía énfasis aquí en un tipo de consideración en el que dichas dinámicas retroactivas aparecían al interior de otra lectura vinculada al campo lacaniano, esta vez: siguiendo una elaboración de Badiou (1988) tensionada entre momentos de distensiones, o disrupciones, por un lado, y procesos contingentes y sujetos (en el mejor de los casos *fieles*) con base a las mismas, por el otro. En dicho contexto, se podría plantear que el caso de Badiou, sin dejar de lado dichas instancias retroactivas de producción de sentido, permitía invertir el tipo de acento hacia una dimensión de proactividad, o, por así decirlo, “hacia adelante”, enfocando en un registro de “consecuencias”, e indagaciones, ilustradas en su teoría del “forzamiento”.

La confianza –indica Badiou (1988)– “en sí mismo”, derivada de la promesa garantizada por el ultra-uno del acontecimiento –respecto del trayecto indagante–, es un tipo de creencia *sapiente*. El fragmento finito de un procedimiento genérico que es el sujeto, genera, “compone”, nominaciones reestructuradas, desfasadas de las significaciones establecidas en la situación, “liberando” su referente, pero lo hace en base a los recursos disponibles de la situación, su lenguaje (enciclopédico), sus múltiples. El referencial (liberado) de las nominaciones se sitúa en el futuro anterior; está condicionado a la *suplementación* de la situación por una verdad indiscernible de la que el *trayecto* (sujeto) es su fragmento local. Se trata, justamente, de que *no toda* nominación se articula a la producción –o *genericidad* (que es el término que condensa el pensamiento de Badiou)– de un procedimiento de verdad.

Dado el requerimiento para este volumen de casos concretos, y el trasfondo de nuestro trabajo –que apunta a aplicar estos presupuestos en el posible análisis de procesos conceptuales de largo alcance–, se ha escogido cambiar el contexto y emplear un ejemplo de la historia conceptual que serviría como al menos un esbozo en torno a una inquietud por extender aspectos del análisis del discurso sobre el texto histórico.

Τέχνη

Tal vez un caso particular del análisis del discurso se vincule a la hipótesis sobre su utilidad para el estudio o indagación desplegada sobre un plano de secuencias de largo plazo, en el análisis de fenómenos que sólo pueden cobrar relevancia sobre un fondo temporal de cierta amplitud. Nuestro ejemplo aquí se ubica en un registro discursivo de la historia conceptual. Tomaremos un estudio de Blumenberg (1981) para remarcar la posibilidad de una lectura del mismo desde perspectivas analítico-discursivas que se acercarán además a concepciones como las observadas, y a su énfasis, no tanto en los efectos performativos significantes, sino en cómo la disrupción desde el seno de un espacio de saberes o de un lenguaje requiere de otras operaciones que recuperen esa distensión en el curso de un proceso de reconfiguración.

Nuestro caso parte de entender la genealogía de Foucault en la misma secuencia o en relación con conceptos post-estructurales (por ejemplo, en Badiou o en Laclau). Sobre las premisas de estos conceptos, y de las nociones de contingencias, irrupciones, consecuencias y detección de “fallas en el saber” (Parker, 2005; Pavón-Cuéllar, 2010), se puede intentar leer este caso, condensado por razones de espacio.

Tomando contribuciones desde la (freudiana) metaforología blumenberguiana, se trata de un cierto modo de reconstrucción del proceso inmanente de desacoplamiento

de la milenaria congruencia entre ser y naturaleza –que había determinado que la posibilidad creadora del hombre en el mundo fuera concebida bajo la clásica noción de *mimesis*. En todo caso, se trataría del proceso de disyunción interna y transformación de un modo de representación del mundo y la participación “en lo esencial” que el hombre podía tener en el mismo. Se destaca así un primer acento sobre los “efectos de desestructura” en los tejidos de cuyo *trabajo* se trataría.¹

Uno de los intereses accesorios de esta problemática residirá en la fuerza con que la congruencia entre ser y naturaleza –o quizás su régimen imaginal– continuará operando inclusive más allá de su descomposición hacia fines de la Edad Media, reabsorbiéndose o reapareciendo como un *patrón* con el que canalizar o estructurar experiencias que tan poco podían compartir con aquella concepción, como el ejemplo de Wright en la invención del aeroplano –quien, a la hora de intentar explicarse, habría recurrido al viejo tópico también presente en Leonardo de la “imitación” del vuelo de los pájaros (aun cuando el principio de rotación de las hélices era una de las *creaciones* que menos correlatos podía tener en la naturaleza, y había sido posible, en definitiva, gracias a ese largo proceso precedente de descomposición de los presupuestos ontológicos heredados en el tópico). Sería importante recordar, en este contexto, que la fórmula aristotélica que al parecer imperó durante dos milenios en las posibilidades de la conciencia sobre lo que el hombre *podía* hacer en el mundo, empleaba el término *τέχνη*, que en los griegos designaba mucho más de lo que hoy se llama *técnica*, compendiando todas las habilidades del hombre para crear o dar forma a la realidad, y en la que no se distinguían aún *arte* y *artificio*.

A través del personaje del *idiota* en Cusa, se puede encontrar una temprana formulación del problema en cuestión, además de un presupuesto histórico-conceptual a retener, a saber, el que la idea de “creación originaria”, primigenia –el *ars infinita* de Dios que ese tallador de cucharas imita– se asocie no a la creación fáctica de este mundo, sino a la creación de la idea, que no tiene modelo, un *eídos* completamente nuevo que antes no se daba en la naturaleza.

Blumenberg (1981) parte de Platón para destacar, en el contexto de su crítica a las artes representativas (no por sus efectos sino por su fundamento ontológico de tercer grado de copia en relación al ser), de qué manera aparece ya presupuesta la definición de invención como producción de la idea. Se destaca también el empleo platónico de

¹ Como sostiene Blumenberg (1981), al final de una primera línea de búsqueda por la que llega a un punto muerto –en cuanto a su efectividad histórica–, “no salió bien este intento de presentar la Edad Moderna como un producto inmanente por así decirlo de la Edad Media” (p. 81). En efecto, este ejemplo tal vez ilustre la dimensión de inmanencia, mientras la de subjetividad podría aparecer con menor detalle. Para una consideración de la importancia de ambas en Blumenberg, ver González (2010).

dos nociones diferentes para el tipo de relación entre copias e ideas, traducibles como *participación* por un lado, con una carga valorativa positiva, e *imitación* por el otro, con su carga degradada en relación a lo no derivado. Será la historia posterior del platonismo la que acentuará el aspecto negativo en la noción de *mimesis*, si bien en Platón la primacía se pondría en el otro aspecto, y esto si se toma en cuenta su lucha contra la sofística —en la que se concibió quizás por primera vez “el pensamiento de una posición absoluta”, pero a esa posición, observa Blumenberg (1981) en discusión con Henrich, le falta aún todo lo que caracteriza al concepto de “creador” del que se trata. El Estado, el lenguaje, las costumbres son “puestos” allí por el hombre acorde a la sofística. Incluso, la “historia” aparece por primera vez como producto del obrar humano, pero se prescindía aún de un “sujeto espiritual” al que otorgar ese galardón metafísico. ¿Qué cosa tenía que ocurrir que suministrara ese rango a la “representación de la espontaneidad absoluta del obrar humano”?

Entre las secuencias históricas de esos entretreídos de representaciones y presupuestos, que empujarán hacia nuevas consecuencias o dejarán históricamente abiertas ciertas posibilidades, se podrán recuperar contingencias inherentes al proceso por el que tal representación, trasplantada a un sustrato teológico —e incluso a causa de este mismo trasplante— llegará a ser capaz de condensar dicha *fuerza de atracción* de las voluntades en la historia de la comprensión del hombre de sí. Puede así comenzar a darse una idea del proceso de “incubación teológica” de los componentes que posteriormente fundarán la *sublimidad* depositada en las obras de la espontaneidad humana —aunque de ese desplazamiento se esté aquí todavía lejos. La pregunta primordial, para Blumenberg (1981), no es cuándo se concibió por primera vez algo como la autenticidad de la obra humana, sino dónde “llegó a adquirir su rango metafísico”, siendo capaz de organizar aspectos fundamentales del pensamiento de una época.

Un segundo elemento estaría dado por la cuestión de si cabe en la metafísica platónica la pregunta por el origen de esas ideas o una noción de acto *creador*. A este respecto, Blumenberg destaca la presencia, en el libro X de la *República*, de la noción de un Dios “engendrador” de las esencias, que de modo llamativo, no tendría eco en la recepción histórica y especialmente bíblica, que basará su noción de *creación*, por el contrario, en el mito del Demiurgo, lo que traerá como consecuencia que las interpretaciones se lleven adelante desde las estructuras de la *imitación*, permitiendo, por cierto, recobrar alguna incubación de nexos con la actividad creadora-imitadora humana. Aspecto que quizás podría reducir lo que de llamativo pueda tener tal “olvido”, siempre que se esté dispuesto a emplear la fuerza de una noción de verdad vinculada a conceptos que tampoco se tenían por entonces.

En efecto, el que el hombre moderno se encuentre empeñado desde hace tiempo en ser algo “creador”, llevaría a que los observados trasfondos histórico-espirituales se desplacen hacia su actividad artística, impregnando inclusive sus concreciones al calor de su valor de “confirmación” de la verdad de su concepción de sí “decidida” a fines de la Edad Media. La articulación de este proceso, llevado adelante con posterioridad al ingreso en la historia de un sujeto espiritual al que puedan otorgarse importantes “galardones metafísicos”, proveerá el marco de presupuestos que llevará a que se asocie la noción de una *disponibilidad* histórica.

Quedaría por destacar un último elemento de relevancia en cuanto a la historia del concepto de posibilidad en el *Timeo* platónico —y que deja abiertas otras variantes respecto a lo planteado en la *República*—, a saber, que el Demiurgo realice su trabajo de *reproducción* sobre la materia, no a su capricho, sino bajo un principio de “efecto óptimo”, por lo que el cosmos dispuesto por él es el mejor de los posibles. La función ético-ontológica de las ideas implica que éstas no sean sólo planes de cómo puede hacerse la obra, sino normas que “dictan *que debe hacerse así*”, de lo que se desprenderá la unicidad y consumación del cosmos respecto al modelo ideal: todo lo posible “está ya ahí”, no quedando ningún espacio para la creación *original* humana. Planteo que en Aristóteles se dejará leer como una total correspondencia entre realidad y posibilidad, donde una cerrada autosuficiencia excluiría a la *voluntad* de toda potestad sobre el ser de algo; ni siquiera para Dios sería posible un “enriquecimiento” del ser. Después de algunas variaciones en relación con la idea de *mimesis* en el *Helenismo* y la *Stoa*, un contrapunto entre Posidonio, Tertuliano y Séneca nos dejará en el terreno de mayor actividad en lo que hace a la historia de la descomposición en cuestión. Sintéticamente, mientras el primero borraría la frontera entre naturaleza y arte, Tertuliano atestiguará tanto la marcada distinción entre obra divina y humana que se encuentra en la patrística, como su extensión a una polémica característica: “Dios no encuentra placer en nada que Él mismo no haya hecho. ¿No podía haber creado también ovejas de color purpúreo o azul lacerado? Si podía, es que no lo quiso hacer; pero lo que Dios no quiso hacer tampoco le está permitido al hombre” (Blumenberg, 1981: 94).

Como Blumenberg observará, un elemento fundamental en este contexto estará dado por el paulatino incremento del factor de la *voluntad* introducido en la cosmogonía desde la época helenística, pero que podrá verse operando con particular intensidad en autores como Agustín. En cuanto a lo esencial de la comprensión del *ser* vigente, la doctrina bíblica de la creación no presentará en principio la necesidad de una variación ni tampoco generará alguna incongruencia. El carácter vinculante de la naturaleza sería incluso fortalecido debido a que en ella se “manifestaría” la voluntad del creador. El problema que sólo posteriormente podrá ir emergiendo se orienta

hacia el que la fundamentación de dicha vinculabilidad en un acto de voluntad traerá consigo el espacio para la pregunta acerca de la *necesidad* del mundo dado. Así es como Tertuliano afirmará, en la cita mencionada, que “Dios *no habría creado lo no querido ni querido lo no creado*. ¿Pero qué es lo no-querido-y-no-creado? ¿Una posibilidad de ser no presentada en la naturaleza?” (Blumenberg, 1981: 96).

Mientras que en Agustín, en tanto asentado sobre la antigua ontología y la idea de totalidad del *mundus intelligibilis*, el acto de voluntad creadora sólo podía recaer sobre esa totalidad, es decir sobre “el hecho *de que se dé* la creación” pero no en qué sea ésta, el ulterior encuentro históricamente reconstruido de la noción de *voluntad* y el concepto de *infinitud* significará la generación de una nueva perturbación al interior de los antiguos presupuestos –y con ello del nexo milenarista entre naturaleza y ser. En Buenaventura, el acto de “comunicación” de la voluntad divina en su obra conllevará un acento en el cual, del tesoro de las posibilidades, Dios escogería “muchas” de ellas, mas no todas, dejando un piadoso resto. Mientras que en Ockham posteriormente la atención se intensificará sobre el otro polo de la cuestión, el “muchas” entre lo no querido-no-realizado. Blumenberg (1981) se internará en el proceso de desplazamiento de este acento, pasando por Cusa y Lutero, entre otros, y destacando la fuerza de esa dinámica abierta por el concepto de infinitud, que conduciría en clara continuación al interior del mundo moderno, estableciendo, en este contexto, una diagonal histórica entre diversos “testimonios”, desde Descartes, Leibniz, el *Sturm und Drang*, entre otros, llegando hasta Klee, como partes de un proceso por el que una concepción se abrirá paso.

Lo que se destacará, en definitiva, guardará relación con el tramado de las “peripicias” históricas de la configuración de los presupuestos ontológicos en los que se sostendrá el concepto moderno de creación con su particular modulación e intensidad espiritual.² Un interrogante central en este contexto, y que quizás pueda hacerse extensivo a buena parte de la obra de Blumenberg, en sus palabras, sería el de cómo “se abren paso” nuevas formas de entendimiento y de experiencia por entre las mallas o bajo el régimen de supuestos y sentidos precedentes (Blumenberg, 1981: 76; véase también: 1997: 47).

² “¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Pues todos, y sobre todo los que nos parecen más nobles y desinteresados, tienen su historia”, diría Nietzsche (Foucault, 1971: 20).

Conclusión

Hasta aquí, hemos desarrollado una breve consideración en torno a la posibilidad de extender algunos fundamentos o presupuestos conceptuales del pensamiento o campo lacaniano a la hora de estudiar procesos discursivos en plazos de cierta amplitud histórica. Debido al tipo de objetos de interés, el conjunto del desarrollo argumental se ha movilizó tomando en cuenta dinámicas de orden temporal en cuanto a los procesos de sentido. Una primera parte ha permitido reconstruir una serie de presupuestos conceptuales en torno a nociones como las de *sujeto* e *inmanencia*, fundamentales en el contexto lacaniano, en este caso a través de análisis vinculados al althusserismo. Una segunda parte ha puesto a prueba dichas premisas lacanianas y post-estructurales en el marco de un estudio de caso tomado desde la metaforología. En último término, el ejemplo que aquí hemos proporcionado podría servirnos para interrogar las posibilidades de articulación del análisis discursivo a nociones y trabajos en un plano histórico conceptual, es decir, al estudio (aquí simplificado) de la subestructura de los procesos de formación de discursos en una dimensión histórica. Nos referimos aquí al seguimiento de procesos y verdades a veces sutiles o difíciles de localizar, dada su extensión, pero operantes y pasibles de análisis bajo unas mismas *lógicas*.

Referencias

- Althusser, L. (1994), *Sur la philosophie (entretiens avec Fernanda Navarro)*, París, Gallimard.
- _____ (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena.
- _____ (2006), *Politique et histoire. De Machiavel à Marx*, París, Seuil.
- Badiou, A. (1988), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- Blumenberg, H. (1981), *Las Realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____ (1997), *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
- Foucault, M. (1966), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984.
- _____ (1971), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.
- Frank, M. (1989), *What is neostructuralism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- González, M. (2007), “Reflexiones conceptuales postalthusserianas: ideología, sujeto y cambio histórico”, *Psikeba*, 7, disponible en <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/MG-Althusser-ideologia-sujeto-y-cambio-historico.htm>; consultado el 15 de diciembre 2011.

- González, M. (2010), "Contraposiciones y diferencias. Sobre algunas posibilidades en la noción de tensión en el texto blumenberguiano" en A. Fragio y D. Giordano (eds.), *Han Blumenberg: Nuovi Paradigma di Analisi*, Roma, Aracne.
- Ípola, E. de (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1957-1958), *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Palti, E. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición ante su crisis*, Buenos Aires, FCE.
- _____ (2003), "El 'retorno del sujeto'. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 7, pp. 27-47.
- Pavón-Cuéllar, D. (2009), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, Londres, Karnac.
- Parker, I. (2005), "Lacanian Discourse Analysis", *Theory and Psychology*, 15 (2), pp. 163-182.
- Žižek, S. (1989), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

17

Creación en el vórtice de lo real: Badiou y el análisis del discurso

Carlos Gómez Camarena

Podemos decir que, en filosofía, nuestro tiempo habrá estado marcado, signado, por el retorno a la cuestión del Ser. Por eso Heidegger lo domina. [...] El siglo habrá sido ontológico. Este destino es mucho más esencial que el "giro lingüístico" al que se lo pretende unir. (Badiou, 1997: 35).

Introducción

El presente escrito tiene como finalidad mostrar los posibles aportes del pensamiento del filósofo franco-marroquí Alain Badiou para el análisis del discurso. Se trataría de un antecedente para la utilización, en este último campo, de las ideas del nacido en Rabat. Los posibles aportes serían los siguientes: lo real como potencia creadora, una nueva concepción del sujeto, el análisis del discurso para las cuatro condiciones de la filosofía, y la poeticidad o nominación del acontecimiento.

Lo que a continuación se escribe se desprende de la crítica que le hace Ernesto Laclau a Alain Badiou; he aquí, en síntesis, la querrela:

Los límites de sus análisis [los de Badiou] están dotados, desde mi perspectiva, por lo que considero una exploración insuficiente de aquello que está estructuralmente impli-

cito en una interrupción radical. Éste es el punto en que mi enfoque –“hegemónico”– se diferencia del suyo, fundado en lo que él califica de “fidelidad al acontecimiento”. También es el punto en que su ontología –matemática– difiere de la mía –retórica– (Laclau, 2008: 11).

No es pretensión nuestra tomar partido en esta disyuntiva entre retórica lingüística y ontología matemática, sino hacer más explícito en qué podría contribuir la formalización matematizante en general y el pensamiento badiouano en particular, al análisis del discurso. Diremos que, estratégicamente, el punto inicial para abordar el pensamiento de Badiou para el análisis del discurso es la disyuntiva entre lenguaje y ontología.

Para lograr lo anterior, no haremos un recorrido extensivo por la filosofía del autor de *El ser y el acontecimiento*, sino que haremos un esbozo de los puntos más importantes para zanjar la cuestión. Daremos por sentado que el lector ya ha tenido contacto general con su obra o pondrá de su parte para hacer inteligible lo que a continuación se expondrá.

Ontología badiouana

El filósofo alemán Martin Heidegger (1927) denuncia lo que llamará “el olvido de la pregunta que interroga por el ser”, esto es, cada vez que la filosofía pregunta por el ser, responde con un ente, con una cosa. Lo físico, Dios o la Razón fueron las tres respuestas de la antigüedad, la edad media y la modernidad, respectivamente, a la cuestión del ser. Para Heidegger, la única manera de no “entificar” o cosificar al ser, es activando el poder del lenguaje, ya no en el mito como en la antigüedad prefilosófica, sino a través del poema. El lenguaje poético puede arañar o tocar al ser sin pensarlo como un ente, sin cosificarlo.

Después de Heidegger, la filosofía ha tenido el reto de crear un pensamiento que no recaiga en este olvido del ser, lo cual se denomina metafísica. Más claramente: a partir de Heidegger, la metafísica es una cuestión mal vista. Badiou, por su parte, sigue al alemán en su crítica a la metafísica de la identidad y de la presencia (variantes de la entificación del ser). Para el francés, en cambio, existen otro tipo de amenazas metafísicas, como el Uno y el sentido.

La sospecha de Badiou es que la salida de la metafísica por vía del poema es lo que hace recaer a Heidegger en la metafísica del sentido, y toda metafísica del sen-

tido es por ende una metafísica que recaer en el Uno, el uno del sentido.¹ Es por este motivo que Heidegger termina en una búsqueda por lo sagrado y clamando un retorno de los dioses (Badiou, 1998: 26).

Nuestro filósofo opondrá cada vez más el “giro lingüístico” al “giro ontológico”, el cual considera más fundamental. Esto se debe a que la forma de fundamentar una ontología sin recaer en la metafísica son las matemáticas, al grado que llega a formular la ecuación ontología = matemáticas (Badiou, 1988: 23-24), o incluso a hablar de “la vocación ontológica de las matemáticas” (1998: 51). Pero, ¿qué significa esto?

Para Badiou, la filosofía tuvo que esperar la teoría de conjuntos moderna (post-cantoriana) para poder plantear una ontología “sustractiva”, esto es, que no se basara en la identidad, el Uno, el sentido, la presencia o la entificación del ser. Esto quiere decir que el sustrato último de la realidad (el ser-en-tanto-ser) es la multiplicidad. Esta multiplicidad no está constituida de unos sino de vacíos. A partir de teoremas y axiomas es posible postular, incluso asir, el múltiple puro inconsistente: el ser-en-tanto-ser.

Pero de esta multiplicidad inconsistente sólo podemos tener noticia a partir de una marca, de la cuenta-por-uno. Por ejemplo, una persona puede ser tomada como una unidad, pero también puede ser un conjunto de órganos y los órganos a su vez un conjunto de células. En último término, habría una multiplicidad de multiplicidades hasta llegar a la realidad última: el conjunto vacío. Toda multiplicidad es múltiple de vacíos. Para “estabilizar” esta multiplicidad inconsistente, hay que tomar al vacío como una marca.² “Y es justamente en esta instancia de la letra, por retomar la expresión de Lacan, instancia acentuada aquí en la marca del vacío, donde se despliega el pensamiento ‘sin uno’, o sin metafísica, de aquello que puede exponer de modo matemático como figura inmemorial del ser” (Badiou, 1998: 34). La marca permite convertir los múltiples (vacíos) inconsistentes en múltiples consistentes. Esto es la presentación, la estructura simbólica que permite el manejo de las multiplicidades inconsistentes al hacerlas consistentes.

¹ “Nada me liga más a la enseñanza de Lacan que su convicción de que el ideal de todo pensamiento consiste en lo que de ese pensamiento puede transmitirse universalmente por fuera del sentido. O sea, que lo insensato es el atributo primordial de lo Verdadero” (Badiou, 2006: 575).

² Todo conjunto tiene al menos un elemento, este elemento es el vacío: \emptyset . Para formar el número uno, hay que construirlo a partir del vacío, que se escribe así: $\{\emptyset\}$. Esto significa que al lado del vacío, hay un trazo (la letra) que lo rodea, el resultado es el uno. Podemos decir entonces que $1 = \{\emptyset\}$. El dos se construye así: $\{\{\emptyset\}\}$, un vacío con doble trazo. Si $2 = \{1\}$, entonces $1 = \{\emptyset\}$, y por tanto $2 = \{\{\emptyset\}\}$. Vemos cómo todos los números se construyen a partir de múltiples vacíos.

Pero al momento de hacer una “presentación” de la multiplicidad inconsistente, es posible entonces re-presentarla. Aquí es donde hace su aparición la figura del “Estado”, es decir, el régimen del lenguaje que reduplica la presencia (la re-presenta), legislando lo que cuenta y lo que no cuenta. Esto significa que hay múltiples que aunque existan, no son contados por el Estado, por el régimen. El Estado no se refiere únicamente a una cuestión política, sino a cualquier institución, discurso, régimen u orden establecido que legisle lo que es contable de lo que no lo es.

Lo anterior explica por qué, por ejemplo, los inmigrantes (los cuales existen) no son contados por las leyes del Estado en el que laboran: están presentados (puesto que limpian baños y cuidan a los niños de la Nación) pero no re-presentados (ya que no cuentan para el Estado). De lo anterior se puede entender que para Badiou existen tres tipos de múltiples (Farrán, 2010: 82):

- 1) Los que están presentados y re-presentados, llamados normales.
- 2) Los que están presentados pero no re-presentados, llamados singulares.
- 3) Los re-presentados pero no presentados, llamados excrecencias.

En el caso 3, hay una dislocación entre la estructura de la “realidad” y el exceso de la re-presentación. Llamaremos a esta dislocación “falla” que es vivida como excesiva o excrecencia. En términos de Badiou, esto es lo que se llama “acontecimiento”: aquella falla en la estructura ontológica que permite cambiar sus propias coordenadas, que permite realizar conexiones heterogéneas inesperadas: la realización de un tejido por el azar de los encuentros.

De lo dicho anteriormente se deriva que existen tres niveles de “realidad”: el ontológico-matemático, el situacional-lógico-ideológico y el acontecimental-genérico. Estos tres niveles no coinciden completamente con los tres tipos de multiplicidades de las que hablábamos antes, sino que se refieren más bien a la forma de explicar cómo ocurren los cambios y las novedades. Se trata entonces del fundamento “ontológico” para dar cuenta de la emergencia de los acontecimientos en el arte, la ciencia, el amor y la política.³

³ Se trata de lo que Badiou llama “condiciones” de la filosofía. Para el francés, la filosofía no produce acontecimientos (verdades), sino que la filosofía, para estar a la altura de su tiempo, debe humillarse ante estos acontecimientos que emergen en otros lugares. La filosofía crea conceptos y hace pensable lo que sucede en estos otros cuatro campos. La ontología badiouana es un excelente ejemplo de ello: se somete al acontecimiento cantor (teoría de conjuntos) para pensar y hacer posible una nueva filosofía.

Estos tres niveles de “realidad” (lo que hay, cómo aparece y cómo ocurren los cambios) pueden pensarse como tales, como sugiere Farrán (2010), como anudamientos borroméicos (*à la* Lacan) en situaciones específicas, pero nunca como una teoría fija que podría dar cuenta de todo. La propuesta de Badiou es una filosofía sistemática pero abierta: las fallas, las dislocaciones y las discontinuidades son productivas. Regresaremos a este punto hacia el final.

Ontología, lingüística y registros lacanianos

Encontramos un valor heurístico en los tres registros lacanianos (real, imaginario y simbólico) para poder apreciar las diferencias entre el abordaje ontológico y lingüístico al análisis del discurso. Para ello diferenciaremos, a través de los registros lacanianos, la teoría del discurso en Ernesto Laclau de la que es posible en el pensamiento de Badiou.

Laclau supone que la manera en que las relaciones y las prácticas sociales se encuentran configuradas por estructuras significantes, de tal manera que el análisis político del discurso pretende dar cuenta de la forma en que está estructurada la realidad simbólica y sus efectos políticos. A partir de ello, es posible explicar los cambios políticos en términos de cambios en la estructura discursiva. La diferencia con el constructivismo social consiste en que el discurso *es* la estructura, misma que, por otro lado, encuentra su límite interno (o antagonismo).

El argentino muestra que su abordaje al análisis del discurso se separa del esencialismo en el momento en que la realidad política está constituida por una estructura signifiante (según lo piensa el Lacan de los cincuenta), pero al mismo tiempo estas estructuras tienen un límite a todo relativismo. Esto es lo que llamó “antagonismo” y que describe de esta manera:

El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites, que le impiden constituirse como realidad objetiva. (Laclau, 1987: 170).

Se trata de una suerte de límite interno que podríamos equiparar con la noción de lo real en Lacan, o aquello que no puede ser simbolizado. Cualquier tentativa de construir diversas formaciones discursivas se encuentra con un límite en donde lo simbólico entra en contradicción y no puede avanzar más. Agregaremos que este límite interno también es condición para impedir que lo simbólico se solidifique.

Es así que las formaciones discursivas configuran nuestras relaciones y prácticas sociales. Así como en Freud y Lacan, el sueño, una imagen, frase o palabra articulan o condensan diversos significados, de esta manera las estructuras significantes que configuran nuestras relaciones sociales son precarias y, a partir de las remisiones múltiples que posibilita la sobredeterminación (múltiples sentidos), las articulaciones siempre pueden ser desbordadas y reconfiguradas. En las estructuras siempre está en juego el sentido y el sin-sentido que posibilitan la organización de un nuevo sentido. Pero hay otra causa del sin-sentido: el antagonismo. Para Laclau, el antagonismo es aquello que se encuentra en el registro de lo real, es aquello que se presenta como una causa ausente (el campo socio-simbólico está estructurado y gira en torno a una fisura traumática) y como un límite interno, pero al fin límite.

Badiou, por otro lado, encuentra que en la articulación de los registros están en juego dos elementos del orden de lo real: tanto la estructura ontológico-matemática como la dimensión acontecimental-genérica. Ambos elementos reales son pensables a través de las matemáticas, no cualquier tipo de matemáticas, sino a través de unas *matemáticas literalizadas*, basadas en el poder de la letra. Volveremos a este punto más adelante. En principio podemos decir que la principal preocupación para el filósofo galo es la cuestión del cambio, de la novedad (Badiou, 2011). Este cambio sólo podría producirse a través de la falla en la estructura, en la aparición de una multiplicidad o excrescencia llamada *acontecimiento*.

Decíamos que en el nivel ontológico-matemático hay múltiples inconsistentes que después se presentan a través de lo que Badiou llama *la operación del cuenta-por-uno*. Posteriormente, esta presentación es re-presentada; ahora sí estamos al nivel de lo simbólico, aquello que cuenta para el Estado, el discurso hegemónico o el régimen, de tal modo que al re-presentarse la presentación, se producen excrescencias, es decir, fallas en la estructura. Este real del acontecimiento posibilita cambios en la propia estructura y, por tanto, una nueva re-presentación: el acontecimiento es algo del orden de lo real que modifica las coordenadas de lo simbólico.

Se puede decir que lo real ontológico-matemático funciona de manera similar que lo real del antagonismo en Laclau, esto es, son causas ausentes y límites interiores; pero el real del acontecimiento tiene otra función: la creación de la novedad a través de la producción de un insabido que inicia nuevas secuencias.

Es por ello que para Badiou el giro ontológico es más fundamental que el lingüístico,⁴ ya que este último está imposibilitado para dar cuenta de (o incluso

⁴ La postura de Badiou, en este punto, es firme desde el proyecto de la revista *Cahiers pour l'analyse*, donde critica el artículo de Jacques-Alain Miller (1966), al que llama "el primer escrito lacaniano no escrito por Lacan" (Badiou, 1990: 25), precisamente en el punto de la "lógica del signifi-

evita) la emergencia de un suplemento azaroso, por no decir que está siempre presto a recaer en la metafísica del sentido. La técnica del *forcing* y la creación de conjuntos genéricos no producirían tales errores. Esto, en términos prácticos, significa que a lo único a que aspira un análisis del discurso basado en el giro lingüístico es a moverse *dentro* de los límites de las combinaciones de los significantes. Lo real sería únicamente aquello que permitiría el cambio de un régimen discursivo a otro, de una estructura a otra, pero nunca la emergencia de estructuras inéditas. Lo "nuevo" siempre estará en el horizonte de lo simbólico y como combinación de lo ya existente.

Es aquí donde es importante subrayar la diferencia entre significante y letra. El significante está definido por el lugar que ocupa en el sistema, y por ello es imposible desplazarlo, pero es posible desplazar una letra por ser trazo, de ahí que la operación de la letra sea por excelencia la permutación (Milner, 1996: 135). Hay un cambio más fundamental cuando permutan las letras que cuando se combinan los significantes. Pero eso no es todo, la letra al ser trazo y marca (la cual puede ser borrada, tachada o abolida), tiene acceso a la estructura ontológica.⁵ La letra permite hacer de los múltiples (vacíos) inconsistentes en múltiples consistentes, al producir al uno a partir del vacío ("marcando" al vacío). La letra matemática permite fundamentar a la ontología por fuera del Uno:

Y es justamente en esta instancia de la letra, por retomar la expresión de Lacan, instancia acentuada aquí en la marca del vacío donde se despliega el pensamiento "sin uno", o sin metafísica, de aquello que puede exponer de modo matemático como figura inmemorial del ser (Badiou, 1998: 34).

Pero, ¿qué hay de la dimensión acontecimental y de la letra? Si la ontología es una dimensión de lo real tocada, surcada por la letra, entonces la dimensión acontecimental (también del orden de lo real) aparece como ruptura o *impasse* localizable por la letra. Aquí Badiou sigue a Lacan:

Lo real no puede inscribirse sino como un *impasse* de la formalización. Por ello he creído poder trazar su modelo a partir de la formalización matemática, en tanto es la elaboración más avanzada de la significancia que nos haya sido dado producir. Esta formalización matemática de la de la significancia se hace a lo contrario del sentido, iba a decir *contrasentido*. (Lacan, 1972-1973: 112).

cante" (1969). Para Badiou (2002), la lógica tiene que ser matematizada o incurrirá en los mismos errores que el giro lingüístico (p. 116).

⁵ Que la letra pueda tocar la estructura ontológica es una de las características de lo que Milner (1996, 2003) llama "hiperestructuralismo".

Es así que, contrario a lo que se podría suponer, las matemáticas no constituyen un cuerpo de conocimiento pleno, sino que constantemente se encuentran con un punto de quiebre. Este encuentro con el *impasse*, con lo insabido, es equivalente al advenimiento de lo inesperado en el corte y la interrupción del sentido. Es en estos momentos donde existe la posibilidad de crear algo nuevo e inesperado en las rupturas de la estructura ontológica (Badiou, 1998: 43): “Esos momentos, lo sabemos, reciben el nombre de ‘crisis’, y en particular el de ‘crisis de los fundamentos’” (p. 43).

Ahí donde la estructura falla, donde ocurre el corte en el sentido, ahí es la ocasión para una decisión de pensamiento: se trata de tomar una decisión en un momento en el que el saber es completamente indeterminado. Otras declinaciones posibles para esta decisión incluyen: suspensión de la estructura, postular un axioma, realizar una apuesta, crear un concepto nuevo que no existía antes de la situación o un golpe de dados [*un coup de dés*] mallarmeano. No habría que confundirnos, el pensamiento no es una capacidad cognitiva, la construcción de un argumento a partir de un saber ya existente o una conclusión que se desprende de un encadenamiento de ideas.

Algunos ejemplos del campo matemático incluyen las paradojas de la teoría de conjuntos, el número irracional en las matemáticas pitagóricas, el problema de la manipulación de los números infinitamente pequeños, el carácter indecidible del postulado de Euclides sobre las paralelas o la aparición de números infinitos más grandes (de mayor cardinalidad) unos que otros. En estos momentos, la matemática tiene que inventar o crear algo inesperado, realizar una decisión sin garantías, y asumir las consecuencias. De ahí se puede producir el éxito o el fracaso, pero sólo en retrospectiva es posible decirlo. Si fuese posible calcular las consecuencias, significaría que nos encontramos en las coordenadas del saber anterior o de la estructura ontológica anterior, y por tanto, una negación de lo insabido e inesperado. Las matemáticas muestran de manera rigurosa el punto de quiebre, el corte en el sentido y ahí se debe realizar un acto de pensamiento. Se dirá entonces que hay momentos en que la matemática, al topar con un enunciado que certifica en un punto el advenimiento de lo imposible, “regresa a las decisiones que lo orientan” (Badiou, 1998: 47).

En el caso de la dimensión acontecimental-genérica, las matemáticas muestran el poder de la letra para que, mediante un acotamiento, sea localizado un *impasse* y, a partir de ahí, se produzca un inédito (es justamente a lo que apunta la creación de conjuntos genéricos a través de la técnica del *forcing*). *Lo real no queda únicamente como límite interior o causa ausente, sino como sitio para la creación de inéditos*. Es a esto a lo que se refiere Badiou (1992) cuando habla de la función “humanidad” más allá de la castración o función fálica (p. 246). Nuestro filósofo pone un mayor

énfasis en la construcción de un nuevo conjunto genérico o en la incorporación de un suplemento azaroso que en el *impasse* o acontecimiento.

Sujeto y ontología

La idea badiouana de creación a partir de lo real tiene como correlato un nuevo tipo de sujeto. Pero este sujeto no es el mismo que para Laclau. Para el último, el sujeto es el lugar que se ocupa en un discurso y, por tanto, es efecto de la estructura. Ya que la discursividad es contingente y vive momentos hegemónicos y de dislocación, la identidad es siempre precaria. Para el francés, en cambio, el sujeto, aunque sea efecto de la estructura, no se reduce a ella. El sujeto es el efecto de una apuesta y una decisión de pensamiento. Sujeto es lo que surge en retrospectiva si su tirada de dados modifica las coordenadas de lo simbólico; sujeto es, como le gusta decir a Badiou (1985), el resultado de la fidelidad al acontecimiento: “[un sujeto] es lo que un acontecimiento representa para otro acontecimiento” (p. 68).

De lo anterior se desprende que, dependiendo de la forma en que se piense la relación entre lo real y lo simbólico, habría diferentes tipos de sujetos. Aunque Laclau y Badiou compartan la idea de un sujeto que se contrapone a un yo autónomo, sus conceptos de sujeto difieren. Mientras que el sujeto en Laclau está sobredeterminado por la estructura subjetiva, el sujeto en Badiou es efecto de un “salto al vacío”, una decisión sin garantías.

Pongamos como ejemplo el movimiento zapatista en México. En el caso de la hegemonía en Laclau, el significante vacío “indigenismo” organiza en un punto nodal una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas (luchas homosexuales, inmigrantes, desempleados, mujeres maltratadas), lo que actúa en contraposición a otra cadena de equivalencias que amenaza al orden imperante. A partir de una combinatoria, la discursividad cambia.

A diferencia del argentino, desde el pensamiento de Badiou el zapatismo no sólo muestra una fisura en la estructura, sino que constituye una decisión de pensamiento, una apuesta sin garantías sobre cómo debe organizarse una sociedad. El zapatismo localiza un *impasse*, un suplemento azaroso, al cual se le agregan nuevas partes (ecologismo, tecnología, feminismo, luchas a favor de los inmigrantes) para llevar más lejos la apuesta: cualquier multiplicidad que quiera compartir la misma aventura se afirmará subjetivamente. Badiou incluso podría decir que el zapatismo es una serie de inquisiciones o investigaciones de la hipótesis comunista, cuya tercera secuencia (la primera consiste en la comuna de París y la segunda en el comunismo de Estado) pretende un comunismo sin Estado (Badiou, 2007: 108).

Aportes del pensamiento badiouano para el análisis del discurso

Es de esta manera que encontramos en Badiou algunos elementos que podrían explorarse para el análisis del discurso: lo real como potencia creadora, una nueva concepción del sujeto, el análisis del discurso para las cuatro condiciones de la filosofía y la poeticidad o nominación del acontecimiento.

Sobre lo real como potencia creadora, ya nos hemos extendido en el apartado anterior. A esta creación a partir del encuentro con un suplemento azaroso, a esta apuesta sin garantías, dijimos, le pertenece un nuevo tipo de sujeto. Únicamente nos resta agregar que para el pensador galo, existirían para este nuevo sujeto cuatro lugares donde podría emerger: amor, arte, ciencia y política. Este sujeto no es de ninguna manera un individuo; en el arte el sujeto es la obra, en el amor es la pareja, en la política es la masa y en la ciencia es un corpus de saber. Estos sujetos son más bien efecto del acontecimiento que de la estructura.

Hemos visto que las matemáticas basadas en la letra acotan las lecturas y localizan el *impasse* en la estructura, para que, desde ahí, se pueda lanzar una apuesta, construir desde lo real. Este procedimiento, para Badiou, es cristalino desde las matemáticas, pero se trataría únicamente la escritura formal de la operación localización-forzamiento. Esta formalización, nos parece, apuntaría a nueva forma de pensar el análisis del discurso, un análisis del discurso matematizante. Esta operación formalizante de acotamiento de lecturas y localización de la ruptura puede utilizarse, por supuesto, en las cuatro condiciones de la filosofía: arte, amor, ciencia y política. Sería posible hacer un análisis de los discursos amorosos, artísticos, científicos y políticos, tanto para localizar el *impasse*, como para mostrar, en retrospectiva, cómo emergieron nuevas secuencias a partir de apuestas sin garantías.

Por último, la poeticidad o nominación del acontecimiento. No es que Badiou no tome en cuenta el poder del lenguaje, sino que lo supedita al poder de la letra y a lo que la ontología puede abrir. En sus últimos seminarios, el autor de *Teoría del sujeto* habla de una doble ruptura:

Esta primera ruptura, sistémica, es una ruptura crítica que identifica el campo ontológico como tal (el régimen dominante de las opiniones y las apariencias). La segunda ruptura concierne, por su parte, a un acto, el acto de salir para reencontrar un poco de real, un acto que requiere una cierta dosis de violencia (sobre todo hacia sí misma) y que es de naturaleza acontecimental. Debido a que debería ser posible, aquí y ahora mismo, que la vanidad de representaciones sea ella misma representada, el paradigma lenguajero prestado es poético y no matemático, porque de lo que se trata es de que *alguna cosa comience*. El

lenguaje del acontecimiento es la poesía. La poesía es la intensificación de la lengua adecuada para la nominación de lo imposible. (Badiou, 2009).

Cuando se lanza una apuesta, en el vórtice de lo real, se hace primero mediante una nominación: un poema que nombra lo que (antes) era imposible. Nombrar, ya desde Heidegger, no implica poner una palabra a una cosa, sino la creación de una ficción que tiene efectos discursivos. Pero para Badiou, esta nominación señala el agujero en la estructura, y es necesaria para la creación de nuevas secuencias (de nuevos conjuntos genéricos).⁶ Esto implicaría que la nominación del agujero está en el registro de lo imaginario. ¿Cómo es posible que lo imaginario tenga efectos en la estructura ontológica? En una de las últimas conferencias de Badiou acerca del comunismo, afirma lo siguiente: “La idea comunista es la operación imaginaria mediante la cual una subjetivación individual proyecta un fragmento de lo real político en la narración simbólica de una Historia” (Badiou, 2010: 22). Esto deja abierta la puerta, como señala Farrán (2010), a un anudamiento borromeo, lo cual deja también abierta la puerta al uso de los tres registros lacanianos y del nudo borromeo para el análisis del discurso. Diremos de paso que la propuesta de una estructura que incluyese a los tres registros lacanianos es algo que caracteriza al ya mencionado “hiperestructuralismo” del que nos hace mención Milner.⁷ Pensamos que el anudamiento borromeo es una estructura de este tipo, que es una estructura ontológica a la cual se puede acceder a través de unas matemáticas literalizadas (topología).

Conclusión

Hasta aquí hemos ofrecido al lector algunos atisbos de lo que podría ser un análisis del discurso desde la filosofía de Badiou. Para ello hicimos uso de los tres registros lacanianos. Así mostramos cómo se piensa lo real desde la teoría de Laclau, y cómo

⁶ Para ver con mayor detenimiento la relación entre falla en la estructura, acontecimiento, nominación y creación de conjuntos genéricos (o secuencias a partir de un suplemento azaroso), ver el capítulo “Conferencia acerca de la sustracción”, del libro *Condiciones*, especialmente el *esquema gamma* (Badiou, 2003: 179).

⁷ Este “hiperestructuralismo”, según Milner (1996, 2003), es producto de las investigaciones hechas en el proyecto de la revista *Cahiers*, lugar donde comienza también la oposición entre giro lingüístico y ontológico, pero también es el tiempo en el que Althusser o Pêcheux tienen como tentativa un análisis del discurso (Williams, 1999: 103). Esto incluso tendrá efectos, como lo menciona Livio Boni en este libro, en los cuatro discursos de Lacan y en las cuatro condiciones de la filosofía en Badiou.

Badiou considera que lo real no es únicamente un límite interno, sino un lugar desde donde construir. Para que lo real pueda ser concebido como el lugar donde es posible construir, es necesario hacer equivalente lo real al *impasse* ontológico, ruptura de la cual se tienen noticias más fácilmente a través de unas matemáticas basadas en la letra. Lo anterior tiene efectos como una nueva concepción de sujeto, la emergencia de las verdades en lo que el francés llama “condiciones de la filosofía” (arte, amor, política y ciencia) y en la nominación (poética) como forma de forzar lo real, es decir, inventar un nombre para lo imposible. Sirva este trabajo como un primer paso en la dirección de un análisis badiouano del discurso.

Referencias

- Badiou, A. (1969), “Marque et manque: à propos du zéro”, *Cahiers pour l'analyse*, 10, pp. 150-173.
- _____(1985), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- _____(1988), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- _____(1990), *Number and Numbers*, Cambridge, Polity, 2008.
- _____(1992), *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2003.
- _____(1997), *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- _____(1998), *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- _____(2006), *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- _____(2007), *¿Qué significa el nombre Sarkozy?*, Málaga, Ellago, 2008.
- _____(2009), “Pour aujourd'hui Platon!”, seminario inédito.
- _____(2010), “La idea del comunismo” en A. Hounie (ed.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 17-31.
- _____(2011), “Can Change be Thought?” en B. Bosteels (ed.), *Badiou and Politics*, Londres, Verso, pp. 289-316.
- Farrán, R. (2009), “La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas”, en C. Gómez y A. Uzín (comp.), *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 53-80.
- Heidegger, M. (1927), *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Lacan, J. (1972-1973), *El seminario. Libro 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Laclau, E. (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE.

- Laclau, E. y C. Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Miller, J.-A. (1966), “La suture: éléments pour la logique du signifiant”, *Cahiers pour l'analyse*, 1, pp. 37-49.
- Milner, J.-C. (1996), *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, Buenos Aires, Manantial.
- _____(2003), *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Williams, G. (1999), *French Discourse Analysis: The Method of Post-Structuralism*, Londres, Routledge.

Permutaciones de la combinatoria**Derek Hook*

En este capítulo, tengo dos objetivos básicos, que dan cuenta de los procedimientos y la conceptualización del Análisis Lacaniano de Discurso (ALD). En la primera mitad del capítulo, desarrollo una serie de argumentos respecto a cómo debemos entender la más elusiva de las nociones psicoanalíticas, a saber, el inconsciente lacaniano. Armaremos así la escena para un ejemplo práctico acerca de uno de los posibles usos del ALD en los textos narrativos. El material narrativo que propongo aquí proviene del Proyecto de Archivo *Apartheid* (PAA). Mi intención no es ni desarrollar una serie metodológica de pasos para una versión del ALD, ni tampoco empantanarnos en las minucias teóricas de la jerga lacaniana. Lo que propongo es más bien explorar una serie de implicaciones de las importantes conceptualizaciones lacanianas del inconsciente, lo cual, a lo largo del capítulo, irá abriendo posibilidades prácticas para un análisis psicoanalítico de material textual.

Los mecanismos del significante

¿Cómo habremos de entender la afirmación de Lacan de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”? Teniendo en cuenta que la teoría lacaniana apunta en definitiva a moldear la práctica clínica —un hecho a veces soslayado por muchos

* Traducción del inglés por Noemí Alejandra Páramo Alcaraz y David Pavón-Cuellar.

comentaristas abstrusos de Lacan—, aparentemente vale la pena explorar algunas aplicaciones prácticas de esta idea.

Una manera de explorar la máxima de Lacan es refiriéndonos a la infame insistencia de Bill Clinton: “Yo no me acosté con esa mujer”. Aquí podríamos apoyarnos en una fuente incierta, la de las tentativas de la psicología discursiva en la línea de una interpretación revisada de “la represión freudiana” (Billig, 1999). Los proponentes de la psicología discursiva enfatizan que:

Es posible que una audiencia escuche, en [...] lo que se expresa, algo diferente de lo que el hablante [...] intenta decir [...] Esta posibilidad de escucha inadvertida surge de la doble razón de que todas las expresiones dejan algo sin decir y de que lo dicho puede ser entendido en más de un sentido. [...] Las expresiones no agotan la posibilidad de sus significados (Durrheim, Mtose y Brown, 2010: 174-175).

A pesar de que muchas de estas invocaciones de la psicología social a la represión sean explícitamente anti-lacanianas (Billig, 1999, 2006), la idea anterior concuerda con la noción lacaniana de la inevitable separación entre el enunciado y la enunciación. Esta inconmensurabilidad entre el enunciado y la enunciación, entre el *contenido de lo comunicado* y las *condiciones performativas de su emisión*, es irreductible en el pensamiento lacaniano, y constituye un lugar útil para comenzar una discusión del ALD. Dicho de manera más simple: el horizonte de formas en que puedo ser interpretado siempre sobrepasa el campo limitado de lo que intento decir, esto en virtud de las variaciones tonales de mi voz, la “materialidad” de mi palabra (patrones de pronunciación, enunciación), o los gestos corporales relacionados con la expresión. No debe restarse importancia al hecho de que exista esta diferencia o discrepancia —una instancia de “lo real” lacaniano—, pues ésta habilita cualquier comunicación y asegura que una mínima entropía caracterice cada instancia de lo hablado. Esto nos conduce a un modo particular de escucha: no prestar atención al sentido, al pretendido significado, sino a “lo real” de la continua falta de correspondencia entre la enunciación ejecutada y el intento de significación.

Cuando prestamos atención a tales faltas de correspondencia entre enunciación y forma, a los significados involuntarios, las escuchas incorrectas y las implicaciones inesperadas, o a las interpretaciones variables y las comprensiones latentes dentro de lo que es expresado, estamos atendiendo a señales que representan una importante oportunidad analítica para el ALD. Podríamos decir que el lenguaje —las prácticas del significante— provee la condición necesaria de posibilidad o —por así decir— el sistema operativo que permite que el deseo inconsciente funcione.

Aquello que el psicoanálisis clínico busca facilitar, y aquello a lo que el ALD presta particular atención, son “aperturas del inconsciente” disruptivas o sorprendentes en las que *Otros* posibles significados pueden ser adivinados en un intento expresivo de comunicación. Aquí, tal como Lacan (1977) lo señala, es importante reconocer que el inconsciente no es equivalente a “las divinidades de la noche” o al “inconsciente romántico de la creación imaginaria” (p. 24). Seshadri-Crooks (2000) hace esta misma afirmación de un modo impactante: el inconsciente no debe comprenderse como un espacio subterráneo opuesto a la conciencia, como un embrión, como una masa circundante de contenidos reprimidos. Tampoco es una función primitiva, arcaica, ni un arreglo de pulsiones desorganizadas y contenidos reprimidos. Esta inconsciencia es activada en operaciones y ejecuciones del lenguaje, en virtud de los esfuerzos de los sujetos implicados para dar sentido a su posición en el orden simbólico. Éste es un *inconsciente externo* (Pavón-Cuéllar, 2010). Esto quiere decir que no hay que mirar más allá del lenguaje para buscar algo u otra forma oculta detrás del inconsciente. Como Žižek (1989) lo plasma en su discusión del contenido manifiesto del sueño en la teoría freudiana: el deseo inconsciente no está profundamente oculto dentro de los contenidos manifiestos. Está decididamente “más en la superficie”, consistiendo enteramente en mecanismos del significante.

“Yo no me acosté con esa mujer”

“Tú no te acostaste con esa mujer. ¿Con cuál mujer te acostaste?” Ésta podría ser una respuesta imaginable a la declaración de Clinton. Otra: “Tú dices que no te acostaste con ella. ¿Entonces cuándo te levantaste con ella?” La respuesta del interlocutor desconfiado: “La fuerza de tu negativa de que TÚ NO te acostaste con esa mujer me hace pensar en que probablemente lo hiciste”. Y una respuesta más graciosa: “Creo que tú no te acostaste con ella... lo que me preocupa es que probablemente hayas tenido sexo con ella”.

Cualquier declaración comunicativa transmite consigo misma una matriz de lecturas alternativas de lo que se está diciendo. O bien, dicho de otro modo, hay una estructura de inteligibilidad implícita en cualquier declaración, una estructura que incluye múltiples permutaciones gramaticales, las cuales abren la posibilidad de diferentes escuchas, lecturas e interpretaciones. Podemos expresarlo de la siguiente manera: un mensaje recibido viene entre paréntesis. Cómo se conecta con el contexto en el que está siendo transmitido, cómo se relaciona con la intención imaginaria del hablante, las condiciones exactas en que se emite, y por qué se emite, todas estas

consideraciones dan cuenta de que el mensaje —aun si es perfectamente legible y entendible— permanece “incompleto” y abierto al escrutinio.

Lacan (1953-1954) nos ofrece la noción de que el retorno de lo reprimido y la represión son exactamente lo mismo. Esta aserción es estrictamente correlativa de la idea de que el inconsciente no es una psicología de las profundidades, un espacio interno o una mentalidad profunda, sino que es conformado y posibilitado por la utilización y el arreglo de significantes. ¿Cómo aproximarse entonces a la paradójica idea de Lacan? Tomando en serio, por el momento, la posibilidad de que al hablar creo la posibilidad de una represión (o más precisamente, de un potencial “retorno de lo reprimido”).

Una vez invité a una cena a una famosa colega, consciente de que su presencia podría convertir la noche en una velada memorable para mis otros invitados. Después me sentí culpable porque mi colega tuvo que sufrir imperiosas atenciones de mis amigos. Determiné disculparme con ella, pero me percaté de que disculparme podría alertarla del hecho de que tenía algo de culpa al respecto. “¿Por qué se disculparía?”, habría de preguntarse. Después de todo, tal vez no le hubiera pasado por la mente que yo tuviera algo por lo cual disculparme. El comportamiento inapropiado de mis amigos no fue algo de lo que yo fuera necesariamente responsable, a menos de que por supuesto yo hubiese contribuido a que se diera esta situación al impresionar a mis amigos. Hacerle saber a mi invitada que me sentía culpable indicaría mi complicidad con la situación. Vino a mi mente el cliché del esposo culpable cuyos regalos de flores hacen que su esposa sospeche en lugar de confiar.

La belleza de estos ejemplos es que mi famosa colega, al igual que la esposa recibiendo flores, no debe tener *ni la menor idea* acerca de la “verdad culpable” en cuestión. No hay una psicología interna, ni material reprimido “intra-psíquico”: es sólo por virtud de lo dicho o expresado que hay una “represión”. Para ser más claros sobre este punto, en la comprensión lacaniana del “retorno de lo reprimido”—y aquí los ejemplos anteriores son potencialmente ambiguos—no se necesita que haya “secretos sucios”. Todo lo que necesita es que se involucre un significante que nos haga cuestionar su veracidad y/o significado amplio. El acto de hablar, las sutilezas de la comunicación, la operación de los significantes, esto es todo lo que se necesita para que una “represión” entre en acción. Los significantes son una condición de posibilidad suficiente para iniciar un pensamiento, una sospecha, una pregunta; y una vez que esto ocurre (un “retorno de lo reprimido”) entonces efectivamente habrá habido —retrospectivamente— una represión.

Una matriz de significados combinatorios latentes

Cualquier instancia comunicativa puede formar la base del “retorno de lo reprimido”. Los significantes deben proveer el “material”, la aparente evidencia —por ejemplo la diminuta señal reveladora entre dos personas de que alguna vez fueron íntimas— que saca a la luz una posibilidad reprimida. Siguiendo esta lógica, y esta extraña temporalidad —en la que lo “reprimido” no existe efectivamente como “reprimido” hasta que sale a la luz—, Lacan intenta entender la represión, no como una cualidad psicológica o funcional, sino como una potencialidad en el campo de las operaciones significantes que nos rodean. Poner en juego el lenguaje permite simultáneamente una variedad de sustituciones y ampliaciones diferentes de lo dicho, sustituciones en un eje metafórico, ampliaciones en un eje metonímico, lo cual, en sí mismo y por sí mismo, basta para producir un inconsciente.

Para Lacan (1964), el significado transmitido nunca está completo ni permanece estático, sino que siempre está sujeto a una mayor articulación y abierto a la pregunta “¿Qué me estás diciendo ahora en el modo específico en que me lo estás diciendo?” Cualquier expresión comunicativa está, en cierto grado, en “suspensión de finalización”; cualquier significante implica, potencialmente, interrogantes relativas a su significado y a su propósito. Pensemos, por ejemplo, en la incertidumbre provocada por un enunciado que pudo haber sido pronunciado sarcásticamente, o en un elogio aparentemente sincero acompañado por un gesto que parece cuestionar la sinceridad del elogio. Cualquier receptor de comunicación está considerando continuamente una gran variedad de posibles significados al interior de cada emisión comunicativa.

Lo dicho no es para consignar el ALD a un modelo psicológico de comunicación. El factor de re-articulación potencial es una propiedad de los significantes: el significado así obtenido es diferencial, una función de relaciones entre significantes. La posibilidad de tales sustituciones y ampliaciones está presente —a pesar de nuestras intenciones como hablantes u oyentes— simplemente en virtud de la competencia lingüística compartida por los comunicadores involucrados. Que un mensaje dado (“Yo no me acosté con esta mujer”) traiga consigo una red de múltiples permutaciones gramaticales, se puede demostrar fácilmente. Como se sugirió antes, podríamos someter ese enunciado a sustituciones de objeto y verbo; por ejemplo, “Yo no me acosté con ‘A’ [pero sí con B]” (cambio de objeto); “Yo no hice ‘C’ con la mujer [pero sí hice ‘D’]” (cambio de verbo).

Igualmente podemos suspender la negación en ese enunciado y cambiar “Yo no me acosté con...” por “Yo me acosté con...”. Más aún, necesitamos considerar que un enunciado se desarrolla en el tiempo, y que la primera cláusula de una oración no

puede propiamente ser entendida hasta que escuchemos lo que viene después. Podemos también preguntarnos por los efectos de significado puestos en juego al agregar una conjunción (“Yo no dormí con esta mujer, pero/aunque/y entonces...”), o simplemente suspender el “cierre” al término de la oración, y hacer experimentos con lo que podría surgir: (“Yo no dormí con esa mujer... aunque constantemente pienso en ello).

En esta breve discusión, por supuesto, no hemos agotado las posibles permutaciones para variaciones en el enunciado de Clinton (la posibilidad de una inversión activa/pasiva, en el verbo del enunciado, nos permitiría responder humorísticamente a Clinton: “Tú no te acostaste con esa mujer..., pero ¿ella sí se acostó contigo?”). Sólo espero haber indicado la complejidad que puede surgir incluso de una aserción tan sencilla como la mencionada, lo que nos prepara para pensar en el alcance generativo de posibilidades para un “retorno de lo reprimido” que se extiende mucho más allá del texto.

Conectando lo disyuntivo

Uno de los temas centrales en la discusión anterior fue la idea de que el inconsciente nunca es simplemente evidente. He tratado de enfatizar, de hecho, cómo es necesario emplear una matriz de significados latentes para hacer conjeturas sobre lo que es “reprimido” en un discurso dado. Ahora quiero ampliar esta idea para considerar la posibilidad de escalonar elementos narrativos aparentemente discontinuos.

Los psicoanalistas están familiarizados con el caso de escenas aparentemente inconexas que necesitan ser superpuestas para obtener indicios de un deseo inconsciente. Basta un ejemplo personal. Comencé una sesión (como analizante) quejándome de un compañero de trabajo que injustamente (yo pensaba) me había desairado. Discutí otras experiencias cotidianas banales y entonces recordé un incidente en una prisión donde yo solía trabajar como consejero. Un prisionero me había contado recientemente cómo le hacía para no perder nunca los estribos. Si alguien le hacía algo injusto, pacientemente se tomaba su tiempo, esperando hasta que la persona estuviese totalmente desprevenida, y entonces la apuñalaba por la espalda. Aquí no es necesaria una gran habilidad analítica para plantear una hipótesis interpretativa: presumiblemente yo quería apuñalar con violencia, por la espalda, a mi compañero de trabajo.

Por supuesto que éste es un ejemplo crudo, y la lectura tentativa que he sugerido permanece abierta a distintas interpretaciones. Uno podría especular que el deseo en cuestión fue mucho más paradójico o masoquista en su naturaleza, y que yo mismo habría deseado ser apuñalado por la espalda. Vale la pena enfatizar en este

punto a fin de evitar el patrón de formulario de interpretaciones por el que el peor psicoanálisis es tristemente famoso (por ejemplo, la superposición de una serie de temas caricaturizados, tales como la envidia del pene, el deseo de Edipo, la angustia de castración, así como guiones explicativos pertinentes para prácticamente cualquier situación).

Lo que el ejemplo de la puñalada nos deja ver es que el deseo inconsciente nunca está simplemente fijado en la forma proposicional de la primera persona. El ejemplo enfatiza también la importancia de ocuparse de la forma de lo que se está diciendo. Una verdad potencial del deseo no estará simplemente representada ni dada en una forma expresiva posesiva obvia (“yo quiero...”), sino que aparecerá más bien como resultado de una combinación de elementos. Éste es un modo de entender la insistencia de Lacan (1964) en que “lo dicho a medias es la ley interna de cualquier enunciación de la verdad (p. 126), lo que supone que necesitamos preguntarnos qué ideas hipotéticas surgen “entre” dos fragmentos narrativos aparentemente inconexos una vez que son yuxtapuestos.

Podemos incluso postular la siguiente máxima metodológica para el ALD: hay que tratar el efecto de intercalación —la inserción de una conexión implícita o de una relación supuesta entre dos elementos narrativos inconexos— como una modalidad de expresión inconsciente. La descripción de Freud de los pares-de-sueños resulta un medio útil para ampliar esta idea. Si un deseo onírico tiene como contenido una conducta prohibida hacia una persona, “entonces esa persona podría aparecer no disimulada en el primer sueño, mientras que el comportamiento sería apenas disimulado” (Freud, 1932: 27). Sin embargo, en el segundo sueño, deberíamos esperar que “el comportamiento fuera mostrado abiertamente..., pero que la persona se volvería irreconocible... o que alguna persona indiferente se le sustituiría” (p. 27). Leader (2003) señala que la tesis de Lacan, siguiendo la influencia de Lévi-Strauss, avanza sobre la de Freud. No ocurre entonces simplemente que un pensamiento prohibido sea disimulado, escondido mediante sustituciones del sujeto, del objeto o incluso del acto mismo —aunque presumiblemente uno quiera dejar todo esto como una posibilidad abierta—, sino que el pensamiento prohibido “sólo existe... como un deslizamiento entre uno y el otro” (p. 44). El ejemplo que Leader proporciona es instructivo:

Un hombre tiene dos sueños[...] En uno, pierde un diente ensangrentado y lo mira horrorizado. En el otro, su pene está siendo examinado en una consulta médica y no se le encuentra ningún problema. Ninguno de los dos sueños representa la castración como tal, pero es en la relación entre los dos en la que debe encontrarse la referencia a la castración (Leader, 2003: 44).

¿Cuál es la conclusión de Leader? “Cuando algo no pueda ser expresado como una proposición con significado, tomará la forma de una relación entre dos conjuntos de elementos” (2003: 47).

Narrativas *apartheid*

Ahora quisiera ocuparme de un extracto del Proyecto de Archivo *Apartheid* (PAA). Pero antes es necesario agregar unas cuantas palabras para contextualizar este proyecto y proveer un marco para el análisis en cuestión. El PAA es un proyecto de investigación cuyo doble propósito es recolectar narrativas de sudafricanos ordinarios acerca de sus experiencias de racismo durante el *apartheid* y entender los efectos de estas experiencias en la actual Sudáfrica (para mayor información sobre el proyecto, se puede visitar el siguiente sitio: <http://www.apartheidarchive.org/site/>). El proyecto no aspira sólo a registrar estas narrativas, sino también a trabajar analíticamente y teóricamente con este material. El PAA impulsa, tanto un compromiso con la memoria personal, como un compromiso intelectual con la profundización de las narrativas en lugar de simplemente aceptarlas en su aspecto superficial. La gama de narrativas recolectadas por el PAA es muy amplia: los participantes fueron exhortados a escribir y describir sus más remotas experiencias significativas de racismo. De modo que la tarea fue relativamente ilimitada y los distintos narradores se aproximaron ella de maneras diferentes.

Mi propio compromiso con los materiales narrativos del PAA revistió diversas formas (Hook, 2011a, 2011b). En lo que aquí deseo enfocarme es en un aspecto particularmente desconcertante compartido por un buen número de narrativas producidas por sudafricanos blancos: el rol de un animal en su discusión del racismo. El animal en cuestión parecía jugar frecuentemente un rol mediador importante cuya función no era empero inmediatamente obvia. Mi pregunta entonces fue: ¿qué tipo de mediador es el animal de estas narrativas, o más directamente, cómo este animal relaciona los caracteres blanco y negro en las narrativas respectivas, o qué relación es sostenida por el animal?

Cito detalladamente la narrativa en la que deseo enfocarme:

Es... domingo por la tarde... Necesito preguntarle algo a Phyllis. Irrumpí en su cuarto. La puerta estaba entreabierta... pero yo no tengo respeto por su privacidad, no hay límites entre su espacio y el mío. La escena en la cama es una sorpresa para mí, vivo en los días de represión sexual del *apartheid*... El hombre alto y hermoso enredado con Phyllis

se convirtió en el héroe de mi novela... en las interminables horas del fin de semana y de las tardes...

Por supuesto que yo soy la heroína, pero no soy Phyllis, sino que tengo unos años más, aunque deseo encontrarme también envuelta en sus brazos. Estamos teniendo una relación en el bar de gente de color; él es un joven activista... Es 1976 y se está volviendo cada vez más activo políticamente. Es un líder. Estoy enamorada de él, y por supuesto que estoy en contra del *apartheid*. Él es asesinado... en las brutales manos de aquellos que se hacen pasar por protectores públicos. Yo sobrevivo para unir a la lucha, para contar la historia. También Phyllis tiene un papel en el libro, una parte pequeña... Nociones de “nosotros” y de “ellos”, de diferencia y de “otredad”, son centrales para mis construcciones tempranas del mundo... La comunidad en la que crecí es como un tejido apretado, y se basa en nociones de una historia compartida, y de religión y cultura también compartidas, únicamente nos conocemos unos a otros... Difícilmente conozco o hablo con un miembro de otra comunidad... El *apartheid* y otras prácticas discriminatorias se tejen en la fábrica de nuestra vida cotidiana, pero mi primera sensación de discriminación está en quién es parte de mi comunidad y quién no lo es. Siempre hay mujeres negras viviendo con nosotros. No como parte de la familia, sino bajo las premisas de nuestro hogar. Ellas interpretaban el rol sumiso de sirvientas, aunque yo sabía que también tenían poder. Desde que mi madre está ausente, todos nosotros sabemos dónde podemos encontrar nuestra comodidad, envueltos en la gran calidez de los brazos de nuestra “nana”... Además de ser mi hermana, [Phyllis] es mi persona favorita en el mundo en aquellos años —es joven, bella, llena de alegría... Phyllis trajo un pollo a la casa, mismo que se convirtió en nuestra mascota, ya que cacareaba corriendo alrededor de nuestro jardín. Cuando desapareció un día, sólo para reaparecer en nuestra mesa del comedor, ¡mepezó mi gran compromiso con el vegetarianismo! Algunas veces, en nuestros juegos bruscos, pude captar un rastro del olor agrí dulce de la adicción de Phyllis al alcohol. Phyllis también murió joven, al igual que mi héroe, y como consecuencia de la misma violencia. De esto me percaté mucho más tarde. Nunca conocí su historia. Nunca se la pregunté. Sólo escribí la mía.

Los indecibles

El extracto anterior, la narradora irrumpe en una escena sexual que desemboca en un escenario de fantasía. La autora se ve a sí misma, un poco mayor, como la protagonista del hombre alto y hermoso. Hay algo de cinematográfico en este imaginario (él es claramente categorizado como ficticio (él se convirtió en héroe de mi novela”). Es importante destacar también que aquí hay un elemento

de apropiación; el hombre hermoso es ahora el amante de la narradora y Phyllis es reducida a un personaje menor. Phyllis, en pocas palabras, se convierte en el vehículo imaginario que le permite a la narradora vivir la visión romántica de una mujer heroica en contra del *apartheid*.

La parte central de la narrativa presenta parcialmente el contexto socio-histórico (una comunidad blanca de “tejido apretado” en la que “sólo nos conocemos unos a otros”), explicando por qué la diferencia se convierte en una preocupación fantasmática (e incluso sexual). Lo que también aparece aquí es la necesidad de un mediador —una especie de objeto— para manejar la relación entre la narradora y la trabajadora doméstica negra, una relación que es en ciertos sentidos íntima, y sin embargo contractual. Como frecuentemente se ha señalado, las condiciones del *apartheid* condujeron a tales contradicciones, con la perspectiva de nexos de amor (“nuestra comodidad, envueltos en la gran calidez de los brazos de nuestra ‘nana’”), e incluso de atracción erótica, entablados en relaciones sociales opresivas y racialmente estructuradas.

El problema de la relación con Phyllis es puesto de relieve por el comentario del narrador sobre su “primera sensación de diferencia está en quién es parte de su comunidad y quién no lo es”. Phyllis, quien es y no es parte de la familia del narrador, parece difícil de posicionar. Aquí debo agregar la obvia precisión de que la naturaleza de esta relación y la posición potencialmente ambigua de Phyllis dentro de ella estaban muy bien definidas, por supuesto, en el marco simbólico del *apartheid* mismo, que proveía un discurso y normas sociales definidas que se asociaban a las “nanas” y a las “trabajadoras domésticas”. Como lo dejan claro numerosas narrativas del PAA, el hábito del *apartheid* estaba profundamente arraigado en niños blancos de Sudáfrica que entendían muy bien sus privilegios. Pero también es crucial comprender que la ideología *apartheid* exhibía claras contradicciones sociales que no siempre podían explicarse y que —como en la narrativa analizada— desencadenaban inevitablemente un tipo de fantasía que podemos entender, de un modo lacaniano, como un intento de mediar o de dar sentido a los roles y a las identidades sociales.

Estas consideraciones explican de alguna manera lo que pareciera ser, a primera vista, un componente anómalo en la narrativa desplegada: el pollo que se convirtió en la mascota de la familia, y que abruptamente aparece en la mesa del comedor, provoca el compromiso de la narradora con el vegetarianismo. Aunque esto pudiera parecer un componente relativamente arbitrario de la narrativa, hay un gran sentido en este elemento aparentemente trivial. El pollo es una mascota, una designación que coloca al niño y al animal en determinados roles domésticos, y que da soporte a cierta familiaridad, y de este modo, a una “relación de objeto” familiar estable. El pollo es una propiedad y aun así —a lo que parece— es amado. Hay aquí una relación

de propiedad que no ha impedido el desarrollo de lazos amorosos. El texto deja entrever que la narradora se entristeció por la pérdida de su mascota, aunque dicha pérdida, con todo, la beneficiaba. El animal sirve para un propósito importante incluso en su partida: se convierte en la base del compromiso ideológico con el vegetarianismo de la narradora.

El lazo entre Phyllis y el pollo no es solamente metonímico (el pollo es una extensión de Phyllis, quien lo “trajo... a la casa”). “Phyllis también murió joven”, nos dice el texto, introduciéndonos en una ambigüedad: ¿a quién podría referirse con “también” (el joven héroe, no hay duda, pero además, dada la proximidad en el texto, podría ser al pollo)? Hay aquí un paralelo entre Phyllis y la mascota, no sólo por sus muertes repentinas, sino por cómo se beneficia, de cada uno, la identidad de la narradora; cada uno es la base de un tipo de apropiación. Como se señaló anteriormente, Phyllis provee el material de una historia que la narradora crea sobre sí misma, una historia que podría parecer crucial para su formación política identitaria. Este no es un intercambio recíproco e igualitario. Phyllis le provee a la narradora la base imaginaria para la historia sobre sí misma; ella se vuelve un dispositivo esencial de la creación propia de la narradora, pero la propia perspectiva de Phyllis, su propia historia “real”, nunca estuvo involucrada (“nunca se la pregunté”, sino que “sólo escribí la mía”).

¿Qué nos dice este vínculo asociativo? ¿Es éste un caso de camuflaje por vía de sustitución como el que Freud discute en los pares de sueños? ¿O acaso los elementos narrativos intervienen, desde un punto de vista lacaniano, como indicadores de una idea inconsciente que existe sólo como una posible intercalación entre componentes? La tarea es entonces considerar cuál sería el resultado de la superposición de estas piezas narrativas. Esta conjunción —creo yo— nos dirá algo acerca de la relación con Phyllis que la narradora no puede admitir. Como es ahora evidente, Phyllis es “propiedad” de la familia, y la narradora tiene ciertos “privilegios” sobre ella, como condición para tal relación desigual. Phyllis cuida, y da felicidad y amor a esos niños, pero pareciera ser descartada finalmente por la familia blanca (“ella... murió joven... De esto me percaté mucho más tarde”), que parece conocer poco sobre su vida (“Nunca supe su historia”).

Lo recién dicho no es para emitir dudas sobre los genuinos amor y afecto que sentía la narradora hacia Phyllis. Nuevamente la naturaleza de este afecto debería ser precisada. Podríamos decir entonces, siguiendo la superposición de los componentes narrativos, que la relación de Phyllis con la familia es similar, en muchos sentidos, a la de una mascota. Por más inquietante que pueda ser tal asociación —necesariamente especulativa y sólo basada en una lectura provisional del “inconsciente” del texto—, no es particularmente sorprendente dadas las condiciones sociales de racismo del *apar-*

theid. Mbembe (2001), por ejemplo, enumera una serie de afirmaciones implícitas que se refieren al sujeto negro de servidumbre (neo)colonial, el cual, en diversas circunstancias, es considerado como equivalente de un objeto, una forma de propiedad, un animal, un tipo de recurso natural, y así sucesivamente. Gordon (1995), por su parte, advierte que el amor de los blancos por los negros no significa la erradicación del racismo, ya que uno puede amar a alguien tal como ama a un animal.

Mi objetivo, al analizar este material, no es poner un cargo de racismo a cuenta del autor. Un análisis de discurso, por definición, está enfocado en corrientes discursivas más amplias que se animan al interior de las producciones de lenguaje del hablante, y no en el hablante singular como tal. Mi objetivo es mostrar cómo el texto habla más allá de sí mismo, y extraer algo que está implícito, pero que no es explícitamente dicho por el texto. Habiendo establecido estas condiciones metodológicas, es necesario insistir en el estatuto epistemológico problemático de lo que estoy aseverando (la idea de que la relación de la familia con Phyllis es similar a la que se puede tener con una mascota). Esta idea no está indicada en ninguna parte del texto, y no puede ser, como tal, atribuida al autor. Se podría argumentar que esta idea existe más en *la mente del intérprete* que en la del autor del texto. Como Pavón-Cuéllar (2010) advierte, esto es a menudo un extravío de comprensión imaginaria en el análisis de discurso, en el que los “descubrimientos” pueden ser esencialmente una proyección de *la propia lectura* del analista.

Leer el “inconsciente” de un texto es entonces un riesgo constante de “análisis salvaje”. Es claro que las interpretaciones textuales de este orden (psicoanalítico) son éticamente problemáticas, y no sólo por la razón de que muy a menudo son más una función del *lector* que del discurso del texto mismo. Tales intentos interpretativos utilizan un conjunto de estrategias clínicas para un material sobre el cual el lector no tiene garantía clínica. Si tales interpretaciones se hicieran en un contexto clínico, no deberían—espero—tomar la forma de afirmaciones definitivas por parte del analista. Si hubiera tal asociación interpretativa, presumiblemente se insinuaría de manera sutil, quizá enigmática, en un modo tal que el analizante pudiera tomarla y responder. Esto plantea una serie de desafíos éticos para el posible uso del ALD, desafíos que necesitan ser considerados y resueltos al interior de cada proyecto de investigación.

Deseo inacabado

A manera de conclusión, me gustaría proponer un comentario del extracto anterior con el propósito de responder a la distinción, mencionada anteriormente, entre la teoría de Freud de la sustitución de par de sueños y la idea de Lévi-Strauss (1963)

acerca de que uno necesita mirar la relación entre elementos. Lo que surge del extracto anterior del texto no es simplemente un caso de sustitución. Sí, hay paralelismos significativos entre Phyllis y la mascota, y la interrogación acerca de lo que tal sustitución pudiera significar o implicar sería un ejercicio analítico útil. Como en la anécdota de la “puñalada en la espalda” citado al comienzo, tal sustitución inicial (las acciones del prisionero como mis propias acciones deseadas) abre situaciones y permite cuestionamientos más amplios sobre lo que podría estar reprimido. Otras posibles extrapolaciones del deseo fueron posibilitadas. Concentrarse en una sustitución única y fijarla como la sustitución-como clave habría cerrado tal vez posibles interpretaciones adicionales; mi posible deseo de ser “apuñalado por la espalda” no habría salido a la luz de esta manera. Aquí fue requerido un salto interpretativo mayor; la sustitución inicial fue solamente el trampolín para una hipótesis que requiere elementos aparentemente inconexos de ambos componentes narrativos, pero que en última instancia prueban más que la suma de sus partes.

El énfasis de Lévi-Strauss (1963) en la *relación entre elementos*, en el estudio de los mitos, resulta de gran importancia para el psicoanálisis, pues corresponde a un compromiso con la naturaleza sobre-determinada de los materiales psíquicos. Lévi-Strauss aseveró, con mucha razón, que no hay ninguna versión totalizadora del mito de Edipo; tan sólo hay variantes, y la única regularidad que podemos rastrear, dentro de la matriz de versiones, es en ciertas clases de relaciones entre los componentes. El enlace con el trabajo del psicoanálisis parece claro: el horizonte de reinterpretaciones posibles de cualquier material psíquico sobre-determinado significa que nunca hay una sola interpretación triunfante. Esto provee una importante directriz ética para el ALD: cometemos una injusticia con la complejidad del material cuando intentamos extraer un simple mensaje global.

Referencias

- Billig, M. (1999), *Freudian repression conversation creating the unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____(2006), “Lacan’s misuse of psychology: Evidence, rhetoric and the mirror stage”, *Theory, Culture and Society*, 4, pp. 1-26.
- Durrheim, K., L. Brown y X. Mtose (2011), *Race trouble race, identity and inequality in post-apartheid South Africa*, Pietermaritzburg, University Of Kwa-Zulu Natal Press.

- Freud, S. (1911), "Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia", en J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. 12, Londres, Hogarth, 1927-1931, pp. 1-79.
- Freud, S. (1932), "New introductory lectures on psychoanalysis", en J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. 22, Londres, Hogarth, 1927-1931, pp. 7-182.
- Gordon, L. (1995), *Fanon and the crisis of European man*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Hook, D. (2011a), "Narrative form, 'impossibility' and the retrieval of apartheid history", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 16, pp. 71-89.
- _____(2011b), *A critical psychology of the postcolonial: The mind of apartheid*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Lacan, J. (1964), *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Nueva York y Londres, Norton, 1981.
- _____(1953-1954), *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Leader, D. (2003), "Lacan's myths", en J. M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge, University Press, pp. 35-49.
- Lévi-Strauss, C. (1963), *Structural Anthropology*, Londres y Nueva York, Basic Books.
- Mbembe, A. (2001), *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Pavón-Cuéllar, D. (2010), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious. Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, Londres, Karnac.
- Seshadri-Crooks, K. (2000), *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Roudinesco, E. (1997), *Jacques Lacan*, Nueva York, Columbia University Press.
- Žižek, S. (1989), *The sublime object of ideology*, Londres y Nueva York, Verso.

19

La ceguera de quien ve lo que no responde a su expectativa: indicios discursivos de un acontecimiento inanalizable

Mario Orozco Guzmán, Jeannet Quiroz, Flor de María Gamboa Solís,
Martín Alcalá y David Pavón-Cuéllar

Al explicarle a Freud (1892) por qué no le confesó que amaba a su patrón, Miss Lucy R. le dice que "no lo sabía o, mejor, no quería saberlo" (p. 134). Freud considera que estas palabras describen el "curioso estado en que uno sabe algo y al mismo tiempo no lo sabe", y evoca un recuerdo en el que él mismo vio algo que "no se adecuaba a su expectativa" y fue "presa de aquella ceguera que tanto nos asombra en la actitud de las madres hacia sus hijas, de los maridos hacia sus esposas, de los señores hacia sus favoritos" (*ibid*).

En la ceguera de quien ve lo que no responde a su expectativa, lo mismo que en la falta de saber ante el saber que no se quiere saber, creemos vislumbrar los indicios discursivos de un *acontecimiento* que no es exactamente ni el *enamoramiento* de Miss Lucy R., ni tampoco lo que este enamoramiento *deja ver y saber*, y por lo cual *no se deja ni ver ni saber*, sino el hecho mismo de que *nos deje verlo y saberlo*, es decir, el *descubrimiento* de aquello que aquí nos representamos como una verdad históricamente determinada que no es nunca la misma, pero que nos remite siempre a un sujeto del inconsciente irreductiblemente particular. El sintomático descubrimiento de este sujeto del inconsciente es lo que acontecería, desde nuestro punto de vista, en el enamoramiento de Lucy R. y en otras experiencias estudiadas por Freud y por quienes pretenden o intentan perpetuar su práctica. En todo aquello en lo que el psicoanálisis incursiona, el descubrimiento en cuestión es un acontecimiento que

efectivamente ocurriría, pero que no podría ser nombrado, y que pasaría entonces desapercibido en la inmanencia de cada época, de su discurso y de su saber.

En la inmanencia de las “cosas-que-hay-que-saber”, el descubrimiento de la verdad sería uno de aquellos “acontecimientos” que aparecen como “objetos a propósito de los cuales nadie podría estar seguro de saber de qué se habla” (Pêcheux, 1983: 322). Nadie sabría lo que está en juego en este acontecimiento que trascendería la inmanencia de lo que puede saberse, ubicándose más allá de su horizonte histórico, tal como éste se despliega en el discurso transindividual que podemos analizar mediante un método lacaniano (Parker, 2005; 2010; Pavón-Cuéllar, 2010a). El método nos impediría entonces incursionar analíticamente dentro de algo como aquel *descubrimiento freudiano* que no dejaría de hacerse, cada vez de manera diferente, en el ámbito de la práctica psicoanalítica. Este acontecimiento, en el que podría estribar quizá un aspecto esencial de todo acontecimiento histórico, sería total o parcialmente refractario a nuestro análisis por la simple razón de que no se dejaría enunciar en el discurso que analizamos.

El descubrimiento de Freud

No dejándose asimilar a los discursos expresados en el ámbito de la práctica psicoanalítica, el descubrimiento freudiano sólo se anunciaría en ellos, de manera directa, por un blanco descontextualizado, por una falla sin precedentes, por una ausencia absoluta, incondicionada e indeterminada, que no ocuparía lugar alguno en la estructura signifiante de presencias y ausencias que se relacionan unas con otras, que se relativizan unas a otras, que se condicionan y se determinan recíprocamente, y que pueden analizarse al saberse, verse y eventualmente preverse. La invisible e imprevisible irrupción de la verdad se nos presentaría, pues, como un fenómeno inanalizable. No habría manera de analizar el descubrimiento en cuestión, sino solamente los rastros que dejaría dentro del ámbito discursivo en el que Freud y sus herederos han acechado incansablemente al sujeto del inconsciente.

Dentro de la selva de lenguaje como lugar del inconsciente, nuestro análisis tan sólo podría seguir las huellas discursivas del sujeto, sujeto del inconsciente, que se desvanecería tan pronto como aparecería con el descubrimiento freudiano. Ahora bien, si hay efectivamente un descubrimiento freudiano, esto es porque el sujeto del inconsciente aparece aun cuando no lo hace más que para desvanecerse tan pronto como aparece. Aunque no haya un lugar para la verdad en el saber inherente al discurso, la irrupción sintomática de la verdad ocurre en este saber y en su discurso. Es aquí, en el ámbito discursivo e ideológico del sistema simbólico de la cultura, en donde se abre de pronto lo real de la ausencia absoluta, la falla sin precedentes, el

blanco descontextualizado. Lo real de la disfunción tiene lugar en el funcionamiento del sistema simbólico. Y cuando este funcionamiento se ve solidificado, cosificado y reificado, la desgarradura de la resultante realidad imaginaria sobreviene en la misma realidad. El punto ciego está en el campo de visión. La ceguera en cuestión es la de quien ve a pesar de estar ciego.

Por más grave que sea la ceguera de quien ve lo que no responde a su expectativa, quien ve no deja de ser capaz de ver aquello mismo ante lo que está ciego. Análogamente, ante el acontecimiento, un analista lacaniano de discurso debería poder abordar, aunque fuera de manera indirecta, negativa, mediada o lateral, ese mismo acontecimiento en el que reconoce algo inanalizable. ¿Por qué no asumir abierta y responsablemente la contradicción y reconocer que lo inanalizable sí que puede ser analizado, analizado al menos como lo inanalizable, como aquello que se resiste a nuestro análisis de discurso? Haciendo esto, el “fracaso” de nuestro análisis ante el acontecimiento podrá ser convertido, como “foco de nuestro análisis”, en un “fracaso productivo” (Stavrakakis, 2000: 116, nota 32).

Cuando fracasamos al analizar el acontecimiento, nuestro fracaso ya es una forma de análisis de lo inanalizable. Nuestra ceguera ya ve lo que no vemos. Nuestra ignorancia es una *docta ignorancia*. Digamos que el acontecimiento inanalizable es analizado a través de nuestras dificultades para analizarlo en el discurso. Después de todo, al analizarlo en el discurso, lo estamos analizando en el ámbito mismo en el que está ocurriendo. Cuando analizamos un discurso, en efecto, estamos analizando una “escena de lenguaje” en la que se “hace” y no sólo se “escribe” la “historia”, y en la que se “engendra” el “acontecimiento” al momento de “vivirlo” y no sólo al “recordarlo” (Lacan, 1953: 258-259). De hecho, un auténtico “acontecimiento”, como bien lo señala Deleuze (1969), “pertenece esencialmente al lenguaje” (p. 34). Digamos que la estructura inconsciente de lenguaje no deja de abarcar y de producir aquello mismo que la trasciende al ser abarcado y que debe ser desalojado para ser producido. La excepción confirma la regla. Cada época personal o social, con la estructura inconsciente de lenguaje por la que se caracteriza, debe durar hasta un acontecimiento, hasta un descubrimiento del sujeto del inconsciente, que todavía forma parte de la época en cuestión, que la completa, pero que también la concluye, marca su desenlace, la finaliza porque está más allá de su horizonte histórico de entidades perceptibles tales como conocimientos, pensamientos, creencias, evidencias, realidades, posibilidades. Es verdad entonces que el descubrimiento del sujeto del inconsciente ha de pasar desapercibido en la inmanencia de una época y de su discurso. En este discurso del *Otro*, el descubrimiento de la verdad es un auténtico acontecimiento, y no sólo un hecho entre otros, por ser algo que no se deja enunciar, un punto ciego en la visión, una falta de saber en el saber, lo inanalizable en lo ana-

lizable. Pero no por ello lo inanalizable, como aquello a lo que se enfrenta nuestro análisis, deja de estribar en lo analizable, como aquello en lo que transcurre nuestro análisis.

Al estribar en el discurso en el que se despliega lo analizable, el acontecimiento inanalizable no debe ser pasado por alto en un método lacaniano de análisis de discurso. Este análisis debe al menos contemplar o considerar el acontecimiento que no puede analizar y cuya realidad no puede negar. He aquí uno de los más notables caprichos por los que se distingue el análisis lacaniano de discurso: el de no descartar lo inanalizable, e intentar al menos rodearlo, cernirlo y detectar sus efectos, por ejemplo al abordar indirectamente "lo real" mediante su "articulación a través de los otros dos registros" de "lo imaginario y lo simbólico" (Parker, 2010: 168). Esto es exactamente lo que intentaremos hacer, a continuación, al incursionar en el descubrimiento freudiano mediante un análisis del ya citado segmento discursivo en el caso de Lucy R. Ante un vestigio tan elocuente, nuestro análisis habrá de apuntar a lo indicado por el vestigio, al descubrimiento del sujeto del inconsciente, a este "acontecimiento puro" en "su verdad eterna" e "independiente de su efectuación espacio-temporal", como algo "simultánea y permanentemente por venir y ya pasado" (Deleuze, 1969: 172). Este acontecimiento es lo inanalizable que intentaremos rastrear, a continuación, en el drama de la paciente de Freud, en su condición de mujer, en su histeria y en las sorpresas que le da el saber, así como en su enigmática ceguera comparada con la de madres, maridos y señores.

Mujer, histeria y psicoanálisis

Si el psicoanálisis freudiano se origina en algo que podemos designar como "un acontecimiento", éste será el descubrimiento del sujeto del inconsciente, que no por casualidad, se hace a la luz de una pasión histérica históricamente vinculada con las mujeres. En cierto sentido, y quizá incluso en todos los sentidos, fueron las mujeres las que se descubrieron como sujetos del inconsciente. Si el origen del psicoanálisis freudiano remonta efectivamente a este acontecimiento, el mérito de su origen lo tienen aquellas, a veces llamadas "brujas", "magas" o "hechiceras", que se dejaban poseer por un deseo demoniaco, infernal, malsano, que habría que purificar mediante el fuego medieval y religioso del espíritu santo. Fueron ellas mismas las que se descubrieron como sujetos del inconsciente en el momento en el que ya se les empezaba a llamar "locas", pero no en el sentido psiquiátrico de locura, sino con relación al fingimiento, la seducción y la personalidad histriónica.

Para la medicina de la época de Freud, el diagnóstico de histeria era sinónimo de simulación, pues el psiquiatra no encontraba un órgano en el que pudiera objetivar la enfermedad histérica, por lo que terminaba diciendo: "usted no tiene nada, sólo quiere llamar la atención". Cuántas veces este discurso se repite en la actualidad, en diversos contextos institucionales, todos ellos intentando nombrar un deseo que no termina por decirse ni saberse, porque no se quiere saber. El gran mérito de Freud fue nombrar este deseo indecible e ignorante a partir de su descubrimiento, el del sujeto del *inconsciente*, con *el inconsciente* no sólo entendido como *lo inconsciente*, como lo opuesto a lo consciente, sino como sistema psíquico activo e independiente con sus propias leyes de composición y funcionamiento.

El descubrimiento freudiano del sujeto del inconsciente subvierte el concepto de *sujeto* en la psicología, la psiquiatría, la filosofía y la ciencia. Para ellas, el psiquismo era sinónimo de conciencia, juicio y razonamiento. Para Freud, el psiquismo, y por lo tanto también el sujeto, es indisociable del inconsciente. En efecto, son las formaciones del inconsciente, como los lapsus, el chiste, los actos fallidos, el equívoco, el error, la falla, el síntoma... en donde aparece y se expresa el sujeto. Es en el síntoma histérico en el que aparece el sujeto del deseo inconsciente, el *sujeto de verdad*, y en el que se expresa un saber sobre su *verdad*, una verdad sobre la que el sujeto *no quiere saber nada*.

Bién define Freud al síntoma como una *formación de compromiso*, de compromiso entre el deseo de un saber inconsciente y el deseo de no querer saber nada sobre este saber inconsciente. Ahora bien, si no se quiere saber nada sobre *ello*, es porque de alguna forma *ya se sabe, se sabe sin saberse*, y se dice al callarse, apareciendo en el mismo discurso que intenta disimularlo. Entendemos entonces que la invención freudiana del inconsciente surja de la práctica clínica de la escucha de un discurso, del *análisis de discurso* en el sentido más estricto de la palabra, más allá de la observación médica, de la sugestión y de la formación bajo hipnosis de los fenómenos histéricos. No es a partir del sentido atribuido exteriormente a la histeria, sino a partir del discurso de las histéricas, que Freud construye un método de investigación, un método de tratamiento y una teoría del psiquismo; es decir, construye el edificio teórico-metodológico del psicoanálisis. Volver a Freud es volver a sus historias clínicas, especialmente a sus *Estudios sobre la histeria*, en donde podemos caminar de nuevo junto a sus construcciones e interpretaciones de los saberes discursivos acontecidos en relación a la verdad y con relación al deseo.

El saber histérico, en su materialización discursiva, se produce constantemente a partir del deseo y de la sexualidad como causa. Por eso, en su estructura del discurso de la histérica, Lacan (1969-1970) ubica "el saber" en el lugar de "la producción" (17/12/69: 31-42). El saber es efectivamente el producto de la histeria. Si hay algo que

produce la histérica a través de sus síntomas y de su discurso, es un saber sobre el sexo, un saber sobre la diferencia sexual, un saber sobre la verdad, un saber sobre el sujeto del inconsciente, un saber del cual este mismo sujeto no quiere saber nada.

En su análisis de *Miss Lucy R.*, lo que Freud consigue descubrir es aquello mismo que la paciente le descubre en su discurso, esto es, una verdad que ya se puede saber, que ya es saber, pero *saber sin saber*, pues no se quiere saber: "Es que yo no lo sabía o, mejor, no quería saberlo" (Freud, 1892: 134). De ahí que Freud, en una nota a pie de página, nos diga: "Viendo con mis ojos, fui presa de aquella ceguera que tanto nos asombra en la actitud de las madres hacia sus hijas, de los maridos hacia sus esposas, de los señores hacia sus favoritos" (*ibid.*). ¿Cuál será esta ceguera del sujeto donde la percepción indeseable termina por no alcanzar ningún registro psíquico simbólico? ¿Es este *saber no sabido* el núcleo de un inconsciente irreductible al análisis de un discurso indisociable del saber? ¿Indica esta ceguera un auténtico acontecimiento que sucede ante nuestros ojos, un evento histórico inanalizable, tan decisivo como traumático, y situado en el campo de lo real, por escapar a las leyes del significante?

Si el axioma lacaniano de la definición del sujeto es *un significante que lo represente para otro significante*, entonces la ceguera del sujeto podría ser el efecto de la ausencia del significante ante el cual es representado el sujeto. Esta ausencia, a su vez, implicaría un cierto desfallecimiento del registro simbólico de la estructura significante, que es el registro psíquico del que nos habla Freud. Pero que dicho registro desfallezca no significa de modo alguno que no tenga sus efectos en el psiquismo. Uno de estos efectos, el efecto por excelencia, podría ser el acontecimiento como tal. De modo que el acontecimiento sucedería precisamente ahí en donde un significante muy preciso *consigue ausentarse*. La ausencia del significante de la falta del *Otro* [S(A)] produciría el acontecimiento, y de ello da cuenta el discurso de la histérica y su verdad, la verdad del sujeto del inconsciente, que es la verdad que irrumpe con el descubrimiento freudiano.

Sorpresas que da el saber

En el núcleo del descubrimiento del sujeto del inconsciente, nos tropezamos con una verdad que parece precipitarse desde fuera del saber, pero no sin des-construirlo. He aquí la cuestión de lo que Lacan (1971) designa como "hallazgos del lenguaje" (10/03/71, p. 78). En estos hallazgos, algo inédito se impone a través de un discurso histórico. La histérica hace de paradigma del sujeto del inconsciente, sobrepasado por la palabra, rebasado y refundado por un significante que amenaza con descubrir su verdad.

El descubrimiento es del "orden de la sorpresa, por la cual se señala el efecto de rebota-dura", en el que se define "la vinculación de la verdad con el saber" (17/02/71: 65).

La sorpresa rasga toda conjetura, permitiendo que acaezca algo en estado de no-formulado, algo que inaugura en Freud la dimensión del sujeto del inconsciente. Un caso en el que se corporiza este paradigma de la sorpresa que halla y hoyea la verdad en el saber, es el de Lucy R., en el que Freud ya no recurre a la hipnosis ni a las "órdenes de cura" (Rodrigué, 1996: 259), sino que sólo demanda que el sujeto desaloje la crítica acerca de las ideas que aparecen bajo la presión de la mano sobre la frente. Freud pide concentración en torno a los pensamientos emergentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el *olor a pastelillos quemados*. Freud (1892) está expuesto a una enervada, ya que, por un lado, asevera que la paciente ha perdido "por completo la percepción olfativa" (p. 124), y, por otro lado, tiene que reconocer que se ve perseguida por sensaciones olfatorias de carácter penoso. No huele nada, pero sí huele, y lo que huele le resulta tan desagradable como persecutorio, lo que tal vez nos daría motivo para considerar el olor, fijo de la escena real del trauma, como una variedad de "objeto a".

Pero es Freud el que olfatea algo en todo este asunto. Lo que olfatea es la presencia de una pasión amorosa indecible. ¿Cómo lo sabe? Porque la misma paciente se lo ha dicho en un mensaje del que ella misma no advierte el alcance. Ante el lecho de muerte de la madre de las hijas que tiene bajo su cuidado, Lucy había prometido: "ocuparse con todas sus fuerzas de las pequeñas, no abandonarlas, y sustituirles a la madre" (Freud, 1892: 132). Pero esta *sustitución de la madre* implicaría cierta *sustitución ante el padre*. Y la promesa de esta segunda sustitución podría indicar un enamoramiento de la sustituta en su relación con el padre. Al menos esto es lo que Freud *dice saber*, lo que es subsidiario de la palabra del sujeto, una palabra que delataría, no sólo el compromiso con las hijas, sino también con el padre de éstas.

Es quizá el mismo surco de la palabra comprometida el que ha hecho fecundar el deseo que Freud dice saber. Freud no hace sino transmitirle a Lucy el salto pasional de la palabra dada. Ella sabe de la palabra dada, pero no sabe nada de ese salto pasional, o si es que lo sabe, no sabe cómo decirlo. Con Freud, con los significantes-amos de Freud, ya sabe cómo decirlo. Freud (1892) se lo había dicho a la manera de sospecha: "conjeturo que usted está enamorada de su patrón, el director, acaso sin saberlo usted misma; creo que alimenta en su alma la esperanza de ocupar de hecho el lugar de la madre" (p. 133). Dicho así, desde luego que Miss Lucy R. no lo sabe. Es Freud mismo el que le verbaliza un saber no sabido, un saber amoroso, el saber de un amor que el sujeto desconoce saber. Pero la verbalización de Freud no tarda en ser confirmada por la de Lucy R. Esta verbalización es un descubrimiento, descubrimiento del sujeto del inconsciente, que tiene toda la magnitud de la categoría del

acontecimiento. Entendemos entonces que se haya podido proponer al psicoanálisis como "ciencia del acontecimiento" (Nassif, 1968). El psicoanálisis opera, en efecto, como una ciencia del acontecimiento que hace irrupción en la historia. La cadena de la historia se rompe súbitamente por el eslabón de la histeria que se hace depositaria de un saber del cual se desgaja la verdad.

Es Freud quien hace función de mediación para que la verdad adquiera condiciones de saber, de un saber donde el sujeto se escinde, sorprendido. Saber del inconsciente. *Saber sorpresa* pues emana del discurso del Otro. Se trata, de nuevo siguiendo a Lacan (1968-1969), de "la verdad interrogada en el inconsciente como desfallecimiento creador del saber" (23/04/69: 275). Es desde el *Otro*, desde el discurso del *Otro*, que esta paciente se aprehende como verdad, aprehende una verdad que le parece tan extraña y tan cercana. Se desdobra entonces frente a esto que le acaece, desde lo que dice Freud, en el acontecimiento de la palabra. Sólo entonces, a través del mismo Freud, Lucy parece advertir el estremecedor alcance de lo que ella misma dice: "Sí, creo que es así. —Pero si usted sabía que amaba al director, ¿por qué no me lo dijo? —Es que yo no lo sabía o, mejor, no quería saberlo; quería quitármelo de la cabeza, no pensar nunca más en ello, y aún creo que en los últimos tiempos lo había conseguido" (Freud, 1892: 134).

Lucy había conseguido, hasta antes del acontecimiento, apartar de sí misma la palabra comprometida, la palabra que ella sabía sin saber que la comprometía a ocupar el lugar de esposa del patrón y no sólo de madre de sus hijos, un lugar de compromiso amoroso, pero también de muerte. Podríamos situar en su horizonte de posibilidad lo que sin embargo ya es. Es la advocación de Píndaro: "¡Llega a ser lo que eres!" (Pítica 2).

Lucy ha venido ocupando el lugar de la madre. Está atravesada por el fantasma de la sustitución amorosa. El saber que se refiere a Lucy también está atravesado por el *yo no quería saberlo*, es decir, por un deseo de no saber que ya involucra al sujeto. Lacan llama la atención respecto a este peculiar estado que Freud (1892) a pie de página, describe como aquel "en el que se sabe algo y al mismo tiempo no se sabe" (p. 134), y plantea que esta condición de un saber no-sabido, que introduce el psicoanálisis, es la que marcará una subversión en la función, "en la estructura del saber", y por eso mismo la dimensión abrupta del acontecimiento, en el campo de la verdad (Lacan, 1971-1972, 04/11/71).

Ceguera de madres, maridos y señores

La peculiar y llamativa condición del *saber-no sabido* evoca en Freud (1892) un recuerdo estructurado en forma de serie que aparece hacia el final de la misma nota a pie de página, con fines ilustrativos: "Viendo con mis ojos, fui presa de aquella ce-

guera que tanto nos asombra en la actitud de las madres hacia sus hijas, de los maridos hacia sus esposas, de los señores hacia sus favoritos" (p. 134). Esta estructura serial que ilustra la sorpresa de Freud frente a lo inusitado en el decir de Lucy R. Anuncia, otra dimensión en que la verdad cobra vida o es posible saber algo de su estructura, apelando a una metáfora cuyo agente central es un órgano del sentido otro que no es ya el del oído y su función de escucha, pues ahora se trata del ojo y su disfunción de ceguera.

Algo en la actitud de las madres hacia sus hijas, de los maridos hacia sus esposas y de los señores hacia sus favoritos, se desenvuelve preso del desfallecimiento de la mirada, a-sombrándola, cundiéndola de sombras. Hay algo que las madres, los maridos y los señores desconocen de su disposición anímica hacia el otro —hija, esposa, favorito— con quien sostienen una relación atravesada intersubjetivamente por el discurso del *Otro*, al tratarse todas ellas de relaciones que se juegan, con sus diferentes matices y modalidades, en el plano de la dialéctica del amo y del esclavo, y por ello, dictaminadas conforme a las pautas establecidas por el poder que las instituye (Hegel, 1807). Madre, marido y señor representan tres formas de autoridad, tres robustos pilares donde la Ley se asegura, donde apertrecha su garantía de cumplimiento y de aplicación infatigable e irrestricta. Estos tres representantes de la Ley son tres rostros suntuosos del amo, representantes de la verdad entramada por el discurso del *Otro*, pero al mismo tiempo, como lo visualiza Freud, brufidas con ceguera.

Una de las conjeturas de Lacan (1955) en torno al registro de la verdad, es que éste se sitúa "propiamente en la fundación de la intersubjetividad", agregando contundente que "se sitúa allí donde el sujeto no puede captar nada, sino la subjetividad misma que constituye un *Otro* en absoluto" (p. 20). Y esto es lo que habla en el recuerdo serial de Freud. Veamos.

"Captar nada" es equivalente a ver nada, a estar ciego, siendo "ceguera" un término que Lacan emplea como figura de lenguaje en diversos pasajes de su obra para ilustrar la reacción subjetiva o "la actitud" frente a las manifestaciones de lo inconsciente, o bien, para nombrar el lugar mismo de la verdad. En el *Seminario sobre el yo en la teoría de Freud*, por ejemplo, la "ceguera" es empleada en sentido metafórico para establecer el lugar de la verdad en el mecanismo de protección con el que la reina del cuento *La Carta Robada* mantiene desconocido el contenido incómodo de la carta al rey: "ambigua protección es la protección que le debe en el sentido en que el esposo debe ayuda y protección a la esposa, es también la protección que ella debe a su ceguera" (Lacan, 1953-1954, 17/11/54). Con un poco más de claridad y de manera definitoria, este mismo sentido del término de "ceguera", como lugar de la verdad, aparece en el *Seminario sobre "la carta robada"* (Lacan, 1955), cuando "la ceguera misma" es "requerida para ocupar ese lugar" (p. 34). A partir de estos plan-

teamientos, vemos que el lugar de la ceguera implica el lugar de la verdad, o dicho de otra manera, *el lugar marcado por la ceguera es el lugar de la verdad.*

Por lo anterior, se podría decir que *las madres, los maridos y los señores*, en la medida en que se les confiere un lugar originario y primordial en la constitución de la subjetividad de aquel otro a quien significan radicalmente como *hija, esposa y favorito*, respectivamente, no pueden ver, sino su propia subjetividad constituida como “un Otro en absoluto”. Es así aunque estos tres monumentos erigidos a la verdad ocupen un lugar en verdad movedizo, una posición de debilidad absoluta, porque es absolutamente imaginaria, “pero no para quien suele hacerse creer” (Lacan, 1955: 34). Madre, marido y señor son aquellos a quienes se les cree capaces de todo. Situémonos en la actitud de las madres hacia las hijas con un ejemplo literario.

En la novela de Elena Sevilla (2007), *De chica quería ser puta*, una hija se lamenta amargamente de las implacables palabras de su madre ante la noticia de que dejaría al “gran” hombre que ésta le había asignado como futuro marido: “Me gritó varias veces lo estúpida que era, *ignorante* por no saber tratar a un hombre de alto nivel. Lloró, me suplicó que no lo dejara. Todo fue en vano. Lo dejé. Pero esta situación sembró en mí un rencor enorme hacia mi progenitora... ¿Por qué no quería que lo dejara? ¿No es obligación de una madre velar por sus hijos?” (p. 78) [las cursivas son nuestras].

Parecería que no hay palabras más poderosas para una hija en la perspectiva de su destino, en el diseño de su devenir mujer, que las de su madre, pues una madre siempre sabe todo y está dispuesta a todo para asegurarse que su saber no sea puesto en duda, ni su palabra en entredicho, y mucho menos tratándose de la palabra que codifica el “bien” de la hija. La palabra de la madre es oráculo viviente. Artífice de la sofocación, la madre, quien en su calidad de *Otro* absoluto funda la subjetividad de la hija, en realidad la refunde en las más profundas tinieblas al transmitirle no solamente un deseo insatisfecho, sino una verdad rebosante de plenitud ante la cual, la hija, queda falta de saber y colgada de “las impregnaciones imaginarias” (Lacan, 1955: 11) que sombrean la cadena significativa con la que anda su subjetividad, con la que se inscribe su existencia simbólica en tanto otro.

La ceguera en la actitud de la madre hacia la hija consiste en el no ver que la hija también sabe, aunque su saber no tenga acceso a una representación, porque ha sido marcado así por el discurso del *Otro*, como saber carente de saber, como desconocimiento. “¿Tú? ¡Qué vas a saber!” —una madre le dice a su hija. Es esta ceguera en las actitudes de las madres hacia las hijas (y de los maridos hacia sus esposas y de los señores hacia sus favoritos), la que Freud emparenta, asociativamente, a la pasión amorosa indecible de Lucy R., que lo dejó ciego a él mismo, porque también son artificios de intersubjetividad que se despliegan en un fondo cifrado por una falta de

saber del que no se quiere saber nada, sabiéndolo, y que Le Doeuff (1993), aludiendo a la bien conocida configuración coloquial de “la verdad no peca pero incomoda”, pensará como inherente a lo que “incomoda demasiado” (p. 20). Cuando hace referencia a la postura (¿actitud?) filosófica que Aristóteles adopta al negar que el esclavo pueda conocer la felicidad, porque si pudiera conocerla entonces sería preciso “atribuirle una existencia humana”, lo que evidentemente “es imposible”, la filósofa feminista plantea que esta indicación supone una gran ceguera, una “ceguera chocante”, frente a aquello que incomodaría considerablemente el dominio absoluto del amo (Le Doeuff, 1993: 20).

Lo que incomoda es “ver” o conocer un saber sobre la hija (esposa y favorito) que elide y desconcierta el decir constituido por un *Otro* en absoluto. Lo que incomoda es algo que no puede ser visto más que no siendo visto demasiado, algo artificioso que sólo fulgura sesgado, porque “lo verdadero sólo surge sesgado” (Cottet, citado por Braunstein, 1988: 14), y porque de develarse en toda su vo-luminosidad, propiciaría la horadación y, de ahí, la trepidación del discurso del *Otro*. Lo que incomoda, y lo que por ello no sale a la luz más que recubierto de catarata, es saber que el discurso del *Otro*, que funda las intersubjetividades aludidas por Freud, está en falta de saber también.

Conclusión

A falta de un verdadero saber en el lenguaje o en el sistema simbólico de la cultura, no puede haber ningún argumento efectivo que impida lo real del acontecimiento y que así detenga el motor de la historia. La marcha de la historia no puede ser estorbada por la ideología de un momento preciso que pretenda inhibir cualquier cambio al imponer su eternidad, la eternidad aparentemente definitiva del fin de la historia, que no es en realidad sino la brevísima eternidad provisional de la estructura sincrónica, la eternidad del instante, del presente como presente agustiniano, presente del pasado y del presente y del futuro, única presencia del recuerdo y de los ideales, único tiempo de todos los tiempos.

Contra el único tiempo sin tiempo del *Otro* en absoluto y de su pretendido saber absoluto, se levanta el tiempo del tiempo, el tiempo que todo lo relativiza, el des-tiempo, la discontinuidad esencial del acontecimiento que lo trastorna todo con la fuerza de su evidencia. Es la ruptura como razón más que suficiente para la ruptura. Es la falla del saber por la que súbitamente asoma la verdad sintomática y siempre subversiva de la historia y de la histeria. Es el descubrimiento del sujeto del incon-siente. Es Lucy que se descubre ante el *Otro* en absoluto. Es la hija que se vuelve de

pronto visible para la madre, o la esposa que atraviesa la ceguera del marido, o el favorito que al fin consigue sorprender a un señor, *su* señor, que no ama en él sino lo que nunca se habría permitido amar. Esto que *nunca se habría permitido* es lo que sólo puede permitirse después del acontecimiento, después del tiempo sin tiempo con el que acaba el acontecimiento, después de la eternidad en la que sólo hay lugar para el *nunca* siempre derrotado por la historia.

Nunca digas nunca, dice la sabiduría popular, y al decirlo muestra una conciencia histórica, una *conciencia de clase*, una "conciencia del inconsciente" que le permite lanzarse hacia aquello de lo que es consciente (Pavón-Cuéllar, 2010b), hacia "el inconsciente" que "es historia", y así traspasar el eterno saber ideológico de cada momento en la historia (Lacan, 1966). Este saber ideológico del sentido común *siempre dirá nunca* porque nunca estará dispuesto a saber lo que todavía no sabe. Nunca verá lo que todavía no puede atreverse a ver. Fatalmente ciego e ignorante, este saber deberá limitarse a saberse a sí mismo, a saber únicamente lo sabido, a ver lo ya visto, y a volverlo a ver, y a pensarlo y repensarlo cuantas veces sea necesario para convencerse de que no hay manera de salir del Pensamiento Único. Para confirmarlo más allá de la pura especulación, bastará con hacer un buen análisis de discurso que sepa excluir todo aquello que escape a la inmanencia del saber inherente al discurso analizado. El analista excluirá la verdad, y también, desde luego, su irrupción y el acontecimiento de su irrupción. Todo esto será simplemente inanalizable. Tendré que ignorarlo porque no querré saberlo al saberlo. Tendré que negar su existencia porque me cegará cuando lo vea. Mejor será no verlo. ¿No es exactamente lo que deciden hacer aquellos analistas de discurso, psicólogos discursivos y demás fanáticos de la ideología dominante, que se aferran exclusivamente a lo que ven en la inmanencia discursiva, sin atreverse a ver todo lo que ven sin ver porque no tienen permiso para verlo? ¿Y no es exactamente lo contrario de lo que nos enseña Freud al ocuparse del caso de Miss Lucy R. y al hacer un análisis de discurso que ya es precursor de lo que hoy llamamos *análisis lacaniano de discurso*?

Referencias

- Braunstein, N. (ed.) (1988), *La interpretación psicoanalítica*, México, Trillas.
Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.
Freud, S. (1892), *Estudios sobre la histeria, Obras completas*, tomo II, Buenos Aires, Amorrortu.
Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.

- Lacan, J. (1953), "Fonction et champ de la parole et du langage", *Écrits*, París, Seuil (poche), 1999, pp. 258-259.
_____. (1955), "Le séminaire sur la lettre volée", *Écrits I*, París, Seuil, 1999, pp. 11-61.
_____. (1957), *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud*, Buenos Aires, Paidós.
_____. (1966), "Interview, par Gilles Lapouge, relue par Lacan", *Figaro Littéraire*, 29/12/66, disponible en www.ecole-lacanienne.net/documents/1966-12-29.doc; consultado el 5 de agosto 2011.
_____. (1968-1969), *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, París, Seuil, 2006.
_____. (1971), *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, París, Seuil, 2007.
_____. (1971-1972), "Le savoir du psychanalyste. Conférences à Sainte-Anne", disponible en http://gaogoa.free.fr/Seminaires_pdf/; consultado el 5 de agosto 2011.
LeDoueff, M. (1993), *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra.
Nassif, J. (1968), "Freud et la science". *Cahiers pour l'analyse*, 9, disponible en <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/cpa9.10.nassif.html>; consultado el 5 de agosto 2011.
Parker, I. (2005), "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", *Theory & Psychology*, 15, pp. 163-182.
_____. (2010), "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 15 (2), pp. 156-172.
Pavón-Cuéllar, D. (2010a), *From the Conscious Interior to the Exterior Unconscious. Lacan, Discourse Analysis and Social psychology*, Londres, Karnac.
_____. (2010b), "El inconsciente y su conciencia: vinculación genitiva entre dos términos antinómicos", *Devenires*, 21, pp. 67-97.
Pêcheux, M. (1983), "Le discours: structure ou événement", en D. Maldidier (ed.), *L'inquiétude du discours*, París, Cendres, 1990.
Rodrigué, E. (1996), *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Sudamericana.
Sevilla, E. (2007), *De chica quería ser puta*, México, Colofón, 2009.
Stavarakakis, Y. (2000), "On the Emergence of Green Ideology: The Dislocation factor in Green Politics", en D. Howarth, A. J. Norval y Y. Stavarakakis (ed.), *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester, Manchester University Press.

Agonística de discursos, acto analítico, acontecimiento subjetivo

Daniel Koren

Introducción: el psicoanálisis y el término de “sujeto”

El psicoanálisis, desde su origen y salvo raras y temporarias excepciones, no ha tenido un lugar fácilmente aceptado ni garantizado en la *Cité*, ni lo tendrá por razones de estructura que Freud ha explicitado perfectamente. Freud y Lacan sabían (y no se hacían ninguna ilusión al respecto) que la existencia misma del psicoanálisis, como praxis y como acontecimiento cultural, implicaría un combate incesante, tanto para oponerse a las tentativas de eliminación del psicoanálisis mismo, como para precaverse de los riesgos de derivas y compromisos. No resulta aventurado afirmar que nos encontramos hoy ante un nuevo avatar de esta realidad.

El periodo que se extiende entre los últimos años del siglo pasado y los primeros del actual se caracterizan por una serie de cambios generalizados que llevan a algunos a hablar de cambio de civilización. Estos cambios no dejan de tener incidencia sobre los sujetos. La cuestión es saber qué implican dichos cambios, y de qué sujetos se habla.

El término de “sujeto” ha sido objeto de definiciones múltiples, a menudo contradictorias. La enseñanza de Lacan le ha conferido una consistencia epistemológica incontestable. El núcleo de la invención freudiana del inconsciente desplaza al sujeto del *Yo* de la conciencia y lo sitúa como un efecto de determinaciones que escapan a la conciencia, a la voluntad, a la percepción, al saber o conocimiento que se cree

poseer de sí mismo. Este sujeto no tiene otra "esencia" que la del lenguaje. Las formaciones del inconsciente: sueños, lapsus, y sobre todo el síntoma, aparecen como irrupciones de un saber-*Otro* que pone en escena, bajo la forma de un enigma, la verdad de aquello que ha operado para que un sujeto se constituya.

Así, el sujeto aparece esencialmente dividido: entre consciente e inconsciente según la clásica formulación freudiana, pero también entre enunciado y enunciación, entre saber y verdad, entre placer y goce. El síntoma en psicoanálisis se manifiesta bajo la forma de la emergencia enigmática de un "cuerpo extranjero interior" que indica una verdad ignorada. El psicoanálisis se instituye como una praxis conflictual, no solamente con relación a los "conflictos intrapsíquicos" como se los llamaba en un principio, sino también con relación a los ideales sociales que se encuentran en el fundamento mismo de las sociedades humanas.¹ A esto el psicoanálisis no responde con una recusación de esos ideales, sino con un cuestionamiento crítico, *en extensión*, de todo aquello que hace a lo humano, en tanto que su práctica consiste, *en intensión*, en la creación de un espacio en donde esta conflictualidad se despliega permitiendo la liberación de los enclaves de goce. Mutaciones que permiten eventualmente pasar a otra posición subjetiva: de la "miseria neurótica a la miseria ordinaria" (Freud), o a un "saber-hacer con su síntoma" (Lacan), opciones que signan una reorganización del deseo y una modificación de la economía del goce.

"Cambio de civilización" y "nuevos sujetos"

Ahora bien, respecto al sujeto del mundo actual (llámesele contemporáneo, post-moderno, hiper-moderno), asistimos a una operación textual que se nos presenta como una doble "evolución", pero que, según nos parece, representa una regresión con relación a lo que el psicoanálisis significó, desde un principio, como apertura.

Esta presunta doble "evolución" puede caracterizarse según su fuente: externa o interna. *Externa*: el desarrollo avasallador (maníaco, podría decirse en términos clínicos) de una sociedad tecnocrática regida por el modelo económico neoliberal y la ideología concomitante. Ella implica una "cultura de la performance permanente" (por ejemplo, Ehrenberg, 1991, 1995, 2000, 2010), dentro de la que el sujeto se ve objetivado hasta en los más ínfimos detalles de su existencia, incluyendo su vida íntima. Limitándonos a ciertos aspectos que nos conciernen de manera directa en

¹ La introducción por Lacan de la figura del *Otro* marca la relación de continuidad moebiana entre lo "intrapsíquico" y lo social, siendo ambos efectos de discurso.

este texto, esto se traduce en la promoción de toda suerte de prácticas "psi" que apuntan a adaptar el sujeto a las nuevas demandas sociales,² al mismo tiempo que los avances de las ciencias biológicas, de la neurología y la imaginería médica, aunado al imperio irrestricto de la industria farmacéutica, inducen una neuro-biologización a ultranza de la psiquiatría. El resultado más patente es la promoción ya no de un sujeto, sino de un hombre simultáneamente "neuronal"³ y "comportamental",⁴ cuya máxima expresión se encuentra en la biblia de la psiquiatría norteamericana (pero que extiende su influencia al resto del mundo), es decir, el célebre DSM, cuya versión "V" debería aparecer próximamente.⁵

La fuente *interna* es la tendencia sostenida por cierto número de psicoanalistas que postulan que el "cambio de civilización" antes mencionado estaría produciendo (mejor dicho: ha producido ya) una "nueva economía psíquica", que engendra "nuevas patologías", y "nuevos sujetos". Desde mi punto de vista, estas posiciones son contradictorias con la clínica psicoanalítica, y conllevan la promoción de una suerte de psicociología, emparentada con el movimiento culturalista que surgió y tuvo su apogeo en los años cuarenta del siglo pasado (*cf.*, Koren, 2010).

Teoría lacaniana de los discursos

La recién expuesta lectura representa una formidable regresión con relación a las herramientas conceptuales y clínicas aportadas por la enseñanza de Lacan. Nos retrotrae a una lectura sociológico-descriptiva de fenómenos sólidamente inteligibles, en términos estructurales, a partir de la *teoría lacaniana de discursos*.⁶ Esta teoría permite la articulación rigurosa del devenir subjetivo tanto en los "efectos de civilización" (en la medida en que ellos son también efectos de discurso) como en la articulación clínica del acto analítico. Este entrecruzamiento de registros sitúa al sujeto *en la encrucijada de una relación agonística de discursos*.

El psicoanálisis como praxis se inscribe en el marco de una estructura y de una historia. La estructura determina una serie de relaciones necesarias entre cierto número de elementos que dan lugar a tipos diferenciales de discurso, que se encuentran

² El ejemplo paradigmático, sobre el que volveremos más adelante, es la práctica llamada *coaching*.

³ Anunciado por Jean-Pierre Changeux (1980) en su libro homónimo.

⁴ La expresión es de Roudinesco (1999).

⁵ Son dos autores norteamericanos quienes califican de "Biblia" el DSM (*cf.*, Kirk y Kutchins, 1992).

⁶ Consideramos la teoría suficientemente conocida como para dispensarnos de exponerla aquí. Ella fue desarrollada en detalle en el *Seminario XVII* (Lacan, 1969-1970) y en "Radiophonie" (1970).

solidaria y conflictualmente vinculados (del amo, de la universidad, de la histórica, del analista). Estos cuatro discursos (y solamente cuatro, decía Lacan... antes de contradecirse)⁷ instauran una tensión conflictual que puede ser definida en sentido amplio como “la política”, a entender aquí como sinónimo de la relación agonística entre los discursos. En este contexto el psicoanálisis ocupa un lugar paradójico. En efecto, el discurso psicoanalítico objeta y se contrapone a los otros discursos (en particular a los discursos del amo y de la universidad), al mismo tiempo que, por su naturaleza específica, el discurso psicoanalítico es aquel que “hace escuchar” eso que los otros discursos evitan.⁸

La teoría de los discursos permite situar rigurosamente el psicoanálisis dentro de lo que Freud llamaba la “civilización” [*Kultur*]. La formulación de los cuatro discursos permite a los analistas cernir la articulación lógica del lazo que su acto instaura y, al mismo tiempo, sitúa ese lazo con relación a los otros tres discursos, de los que es indisoluble. Que se tome como ejemplo el pasaje que Lacan efectúa por la noción marxista de plusvalía para precisar el estatuto del objeto (*a*) en tanto éste es la producción efectuada por el discurso del amo, cuyo resultado es un plus-de-gozar. Es el lugar de este objeto lo que permite entender la sustracción de goce que todo lazo social pone en juego. La necesidad del plus-de-gozar se funda en que el goce es un “agujero a llenar” (Lacan, 1970: 434). Marx, por medio de la plusvalía, llena ese agujero, y por eso es que Lacan dice que la plusvalía es la “Marxlust”, el “plus-de-gozar de Marx” (*Ibid.*). La plusvalía es la causa del deseo del que la economía capitalista hace su principio, el de la producción del exceso. La economía capitalista exige un consumo cada vez mayor: si de esta producción se derivase un consumo susceptible de procurar un goce tal que hubiese disminución de la producción restando el consumo, el ciclo se interrumpiría. Si así no sucede, es porque esta economía,

⁷ Sin entrar en los detalles de un debate eminentemente complejo, hacemos aquí referencia a la introducción por Lacan del “discurso del capitalista”. Para los fines que aquí son los nuestros, podemos limitarnos a asimilarlo, como lo hace Lacan mismo, a la forma moderna del discurso del amo: “lo que se opera del discurso del amo antiguo al del amo moderno, que se llama capitalista, es una modificación del lugar del saber” (Lacan, 1969-1970, 17/12/69: 34). Luego Lacan (1972) insistió en que el discurso capitalista era “el sustituto” del discurso del amo. He desarrollado más ampliamente este punto en otro lugar (Koren, 2008). Néstor Braunstein (2011), por su parte, postula una transición en marcha, y de fecha reciente, del “discurso del capitalista” al “discurso de los mercados” (pp. 94-100).

⁸ “La intrusión en lo político no puede hacerse más que reconociendo que no hay discurso, y no solamente el analítico, que no sea del goce, al menos cuando se espera el trabajo de la verdad. La caracterización del discurso del amo como comportando una verdad escondida no quiere decir que el discurso se esconda (sino que) es algo que exige ser desplegado para que sea legible.” (Lacan, 1969-1970, 11/02/70: 90).

por una inversión que Marx no percibió, desemboca en una reducción del goce [*manque-à-jour*]. Es así que, paradójicamente, cuanto más se consume, más crece la distancia del goce subjetivado de este consumo. La ley de la economía capitalista es así análoga a la de la pulsión. Cuanto más se bebe, más sed se tiene. Mientras más se consume, más objetos se “necesitan”.

Efectos sobre los sujetos

Gracias a la teoría de los discursos, eso que antes se pensaba en términos de “subjetividad” (e incluso de “intersubjetividad”) se ve transpuesto por Lacan en una nueva escritura que otorga al sujeto otro estatuto, llevando a sus últimas consecuencias la tesis (invariable desde su primera formulación en 1961) según la cual “el significante representa al sujeto para otro significante”, formulación que deja bien a las claras que el sujeto no solamente habla, sino que es hablado. La teorización de los discursos prolonga las anteriores reflexiones acerca del sujeto, acordándoles un nuevo status: permite leerlas en función de “efectos sobre la subjetividad”.⁹ Estos “efectos” son consecuencia de los intercambios de la palabra y de las estructuras discursivas en las que el sujeto está atrapado al mismo tiempo que lo constituyen. Así, la teoría de los discursos permite especificar las condiciones formales de la experiencia analítica (el “dispositivo” analítico) al mismo tiempo que confiere un estatuto preciso a las otras modalidades de lazo social y a sus diversos efectos subjetivos.

Es así como el psicoanálisis posibilita una lectura crítica tanto del devenir subjetivo como del fundamento de la política. No por nada Lacan afirmaba que *el inconsciente es la política*: “Yo no diré: ‘la política es el inconsciente’, sino simplemente que ‘el inconsciente es la política’. Quiero decir: *lo que liga a los hombres entre ellos y lo que los opone es precisamente un aspecto de lo que intentamos articular*” (Lacan, 1966-1967, 10/05/67).¹⁰

A partir de ahí, se entiende que el lugar del psicoanálisis depende en gran medida del lugar que los psicoanalistas puedan sostener en el circuito conflictual, agonístico, de los discursos. Se definiría así una “política del psicoanálisis”. Ello supone una defi-

⁹ La expresión es de Chaumon (2009) y permite distinguir de manera pertinente los efectos que los cambios sociales operan sobre los sujetos, sin confundirlos con la aparición de “neo-sujetos” (concepción estructuralmente errónea). La expresión permite así mantener el efecto de estructura, marcando a su vez las transformaciones históricas.

¹⁰ Que se nos permita insistir: “el inconsciente es la política” y no “el inconsciente es lo social”, como afirman los teóricos de la “nueva economía psíquica”, invocando una cita inexistente, un enunciado que Lacan jamás pronunció, pero que les permite afirmar posiciones... sociológicas. Nos referimos a J.-P. Lebrun y sobre todo a Ch. Melman.

nición crítica de los psicoanalistas que es hoy más necesaria que nunca: ella implica reconocer que el discurso analítico se encuentra estructuralmente en tensión y en debate con los otros discursos, al margen de soluciones eclécticas que buscarían enmascararlo. Ahora bien, la tesis psicosociológica, según la cual la “nueva economía psíquica” produce “nuevos sujetos” afectados de “nuevas patologías”, induce la mayor de las confusiones. Ella emplea enunciados que se refieren al psicoanálisis importando simultáneamente concepciones producidas por discursos diversos (provenientes de las ciencias humanas en general, pero no solamente). Nos hallamos frente a una entronización imperialista de esos discursos tecnocráticos que constituyen un rasgo específico del “mundo contemporáneo”. La lógica de mercado de la era neo-liberal ocupa el espacio mismo de la vida de los individuos y de los grupos, de los cuerpos y de las representaciones. Modelar las ficciones constitutivas del individuo y de los grupos, delimitar los públicos objetos de políticas educativas o sanitarias (sin contar las comerciales), producir un sujeto que piensa y “administra” su vida en términos de inversión financiera, todo esto se realiza mediante un inmenso trabajo de producción de enunciados de las ciencias humanas, donde la psicología ocupa un lugar prominente.

Esto obliga a preguntarse qué efectos de subjetividad produce nuestra cultura “post” o “hiper” moderna. ¿Qué efectos sobre los sujetos inducen los procedimientos de normalización y normativación social que elevan la razón económica y la razón organizacional (y cierto tipo de racionalidad médica de comportamientos) al rango de valores antropológicos reservados en el pasado a las religiones, la razón de Estado o los grandes sistemas ideológicos?¹¹ ¿Cómo entender la emergencia de esta civilización médico-económica de lo humano que reduce el sufrimiento psíquico a un trastorno del comportamiento destinado a ser sedado mediante sustancias psicotrópicas o corregido por terapias cognitivo-comportamentales?

La “salud mental”

La “salud mental” se ha convertido en la gestión preventiva de situaciones públicas “de riesgo”, con la consecuencia de transformar la atención psiquiátrica en un dispositivo de higiene técnico-administrativo destinado a normalización social. ¿Es necesario recordar que, independientemente de su reivindicación como “racionalidades

¹¹ Señalemos al pasar que esto no había escapado a la perspicacia de Lacan (1969-1970): “El signo de la verdad... debe ser producido por aquello que ha sustituido al esclavo antiguo, es decir por aquellos que son ellos mismos productos como se dice ‘consumibles’, tanto como los otros. *Sociedad de consumo*, dicen. El *material humano*, como se lo enunciaba en un tiempo.” (17/12/69: 35).

científicas”, y dejando de lado su estatuto de “prácticas profesionales”, tanto la medicina como la psicología son esencialmente prácticas sociales?

Desde este punto de vista, la “medicalización de la existencia” (cf., Gori y Del Volgo, 2005) participa de lo que Foucault (1975, 1975-1976) llamaba “biopolítica” o “biopoder”. Aclaremos que no son las ciencias las que están en cuestión, sino los dispositivos tecnocráticos de normalización social en los que sus instituciones están siendo incluidas. Hoy en día, las ciencias de la salud, como prácticas sociales, se inscriben en una lógica del control, de peritaje burocrático de prácticas, actos y conductas, y cubren con su oscura autoridad ideológica su propia dilución en una economía política cuyo dominio crece indefinidamente. Todo esto se ejecuta en nombre del bienestar de un individuo al que se define como “autogestionario de sí mismo”, abierto tanto a la *performance* como a la competición, de quien se espera la producción de una serie de comportamientos supuestamente tan gozosos como socialmente conformistas. El neoliberalismo ha producido esta ideología del “hombre comportamental” concebido como una mini-unidad económica, “elemento” de la vida social al que se aplicarían los modelos, estrategias y leyes del mercado.

Asistimos así a una “transvaloración de los valores”, como hubiera dicho Nietzsche, pero invertida: ¿para qué complicarse con conceptos como “realidad psíquica”, “deseo”, “angustia” o “culpabilidad”, cuando pueden imponerse técnicas de rentabilidad comportamental, estrategias de “management” de las conductas, que deberían llevar al sujeto hipermoderno de este “mundo feliz” a gobernarse a sí mismo según la racionalidad de sus “propios” intereses? El *pathos* que nos viene de la antigüedad griega, el sufrimiento psíquico, se ve reducido a un trastorno del comportamiento o a una perturbación de la química del sistema nervioso que será remediada por las múltiples píldoras milagrosas, concebidas con regular e implacable frecuencia por la industria farmacéutica.¹²

Habría que recordar aquí la lúcida advertencia de Hannah Arendt (1958): “Lo nefasto de las modernas teorías del comportamiento no es que sean falsas, sino que pueden convertirse en ciertas, en ser, de hecho, la mejor conceptualización posible de tendencias evidentes de la sociedad moderna” (pp. 400-401). Probablemente la manifestación más patente de esto hoy en día, su ejemplo al mismo tiempo paradigmático y caricatural, sea la práctica de esta nueva técnica “psicológica” llamada *coaching* (cf., Gori y Le Coz, 2006). Práctica que puede conceptualizarse como una verdadera pedagogía de la ideología tecnocrática. El *coaching* pretende proveer a los sujetos de hoy los instrumentos requeridos en esta época de organización

¹² Que fabrican con la misma implacable regularidad las “epidemias” a las que sus productos vienen a remediar. Así con la depresión o la hiperactividad (Pignarre, 2001, 2003; Lane, 2009).

“gerencial”. Se trata de fomentar los valores exaltados por la sociedad performativa: competitividad, performance, rentabilidad, productividad.¹³ Esta práctica expresa el triunfo del “pensamiento empresarial”, la transformación del hombre en un simple *stock* de recursos psíquicos al servicio del imperativo socio-económico. El sujeto sometido al *coach* pasa por un proceso en el que debe aprender lo que se espera de él. A más de 40 años de distancia, es conveniente replantear, ligeramente modificada, la pregunta que formulaba Canguilhem (1958): ¿Cómo los psicólogos pueden dejarse instrumentalizar en un mundo que trata a los hombres como instrumentos?

El poder político confía a la psiquiatría la tarea de elaborar las pautas y definir los desvíos de la norma social. Foucault (1974-1975) lo anunciaba:

Es la pregunta por el trastorno, por el desorden, por el peligro, la que se plantea administrativamente al psiquiatra. El análisis, la investigación, la clasificación [*quadrillage*] psiquiátrica tenderán a desplazarse de lo que piensa el enfermo a lo que hace, de lo que es capaz de comprender a lo que es susceptible de cometer, de lo que puede conscientemente querer a lo que pudiera producirse de involuntario en su comportamiento (p. 131).

Foucault (1974-1975) agrega:

La psiquiatría ya no tiene necesidad de la locura, ni de la demencia, ni del delirio, ni de la alienación para funcionar. La psiquiatría puede psiquiatrizar toda conducta sin referirse a la alienación [...] La psiquiatría ve abrirse delante suyo, como campo de su posible injerencia, como campo de sus valorizaciones sintomatológicas, el dominio entero de todos los comportamientos posibles (p. 148).

El objetivo es descubrir cuanto antes los signos de desvíos de la norma social para vigilarlos, controlarlos, corregirlos. Un ejemplo reciente y dramático es la idea aberrante, surgida en Francia, del fichaje de los niños “psicológicamente riesgosos” a partir de los tres años de edad, como lo muestra el peritaje colectivo del organismo gubernamental Instituto Nacional de Salud y de la Investigación Médica (INSERM) sobre el diagnóstico precoz y la prevención de disturbios mentales en niños y adolescentes que preconiza acciones de control desde los 36 meses de edad.¹⁴

¹³ Que resuena con aquello que Lacan (1969-1970) indicaba como una consecuencia de la colusión del discurso del amo y del discurso universitario: la “Yo-cracia” [*Je-cratie*] (21/01/70 y 11/02/70: 71 y 91). Ver igualmente Lasch (2002).

¹⁴ El gobierno prepara actualmente un plan de prevención de la delincuencia que preconiza en especial una detección precoz de las “perturbaciones del comportamiento” en los niños que se supone anunciarían un trayecto hacia la delincuencia. En este contexto, el reciente peritaje del INSERM, que

Conclusión: el discurso del analista

La dificultad del discurso del analista, señalaba Lacan (1969-1970), reside en que “debe encontrarse en oposición a toda voluntad al menos confesa de dominar [...] *al menos confesa* no porque haya que disimularla, sino porque después de todo, es siempre fácil derrapar hacia el discurso de dominio” (11/02/70: 79).

El discurso del analista implica por su parte un acto: el *acto analítico*. Éste no es el acto del analizante. Es el acto de aquel que ocupa el lugar de agente de un discurso que interroga al sujeto sobre su deseo, que permite que el discurso del sujeto se desplace de la sumisión al significante-amo por la vía de la interrogación sobre el deseo que lo anima. Interrogación que supone el cuestionamiento acerca de esta sumisión alienante, y del goce que ésta conlleva. En este sentido, el acto analítico no es ni una “simple” cuestión de método, ni una aplicación técnica. Es también un acto político, en el sentido que hemos subrayado anteriormente: ¿qué liga entre sí a los hombres? O más precisamente: ¿qué hay del deseo que me anima, qué elementos de mi historia, qué herencias de mi genealogía, qué fantasma inconfeso, qué goce no-sabido me llevan a ocupar tal lugar, a aceptar tales situaciones, a consolarme con qué objetos, a repetir qué *impasses*? Político entonces no en el sentido de una ideología, ni de un adoctrinamiento, ni de un sistema de valores, ni de una dirección de conciencia, ni de la prosecución de objetivos “concretos”; político en el sentido de una no-sumisión, de una posibilidad de apertura a un más allá de la sumisión superyoica, culpabilizante o masoquista.

Un psicoanálisis no se decreta por adelantado. Sus resultados están sujetos a lo aleatorio de una cura. Pero cada cura es la apuesta por la posibilidad del advenimiento de un sujeto que, liberándose de los enclaves de goce, abra nuevos surcos a su deseo. Si los psicoanalistas llegaran a sostener el lugar imposible que es el suyo, si

preconiza la detección de “perturbaciones de las conductas” en los niños pequeños, toma un relieve particular. Los profesionales están invitados a señalar factores de riesgo prenatal o perinatal, genético, ambiental y ligado al temperamento y a la personalidad. Son evocados, por ejemplo, en relación a los niños pequeños, “rasgos de carácter tales como la frialdad afectiva, la tendencia a la manipulación, el cinismo” y la noción de “herencia genética de perturbación de conductas” (INSERM, 2005). El informe insiste en la detección temprana, desde los 36 meses, de los signos siguientes: “indocilidad, heteroagresividad, bajo control emocional, impulsividad, bajo índice de moralidad” (*Ibid.*). Impulsada por personalidades políticas con el supuesto objetivo de prevenir los desórdenes sociales y la delincuencia, esta iniciativa suscitó una respuesta enérgica y masiva encabezada esencialmente por psicoanalistas, a la que adhirieron ciertos sectores de la psiquiatría, psicólogos, asistentes sociales y educadores en un movimiento de contestación vehiculado por internet y por reuniones en toda Francia (VV. AA., 2006) que llevaron finalmente al abandono (¿provisorio?) de este proyecto.

lograran mantener alerta la dimensión crítica que no debería abandonarles, si logran evitar los deslizamientos hacia las sirenas del saber perverso (esto es: el saber instrumentalizado por el poder), dejarían abierta la posibilidad de que los sujetos que ponen en juego su palabra en una cura advengan como sujetos de su enunciación, reconociendo los efectos de discurso que los han constituido, abriendo una puerta al deseo y no a la repetición. Hablamos de un *acontecimiento subjetivo* en el sentido del pasaje a otra posición subjetiva.

Frente a los efectos deletéreos de la lógica mercantil-liberal, frente a la instrumentalización de los saberes “psi” (que hemos ilustrado anteriormente), los psicoanalistas, en tanto agentes del discurso epónimo, tienen una responsabilidad, política, particular. Si el psicoanálisis se sitúa en el combate de las Luces (Lacan) es porque su práctica permite a los analistas saber que la frontera entre civilización y barbarie, al igual que aquella entre locura y “normalidad”, es más tenue de lo que se piensa. Y que la racionalidad (o lo que se pretende tal) es capaz de engendrar con una desconcertante facilidad sus propios monstruos.

Referencias

- Arendt, H. (1958), *La condición de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1999.
- Braunstein, N. (2011), “Le discours capitaliste: ‘cinquième’ discours, anticipation du ‘discours PST’ ou peste?”, *Savoirs et Clinique*, 14, pp. 94-100.
- Canguilhem, G. (1958), “Qu'est-ce que la psychologie?”, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, París, Vrin, 1994, pp. 365-381.
- Changeux, J.-P. (1980), *L'homme neuronal*, París, Fayard.
- Chaumon, F. (2009), “Sujet de l'inconscient, subjectivité politique”, *Essaim*, 22, pp. 7-22.
- Ehrenberg, A. (1991), *Le culte de la performance*, París, Hachette, 1996.
- _____ (1995), *L'individu incertain*, París, Hachette, 1996.
- _____ (2000), *La fatigue d'être soi – Dépression et société*, París, Odile Jacob.
- _____ (2010), *La société du malaise*, París, Odile Jacob.
- Foucault, M. (1976), *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.
- _____ (1974-1975), *Les anormaux*, París, Seuil/Gallimard, 1999.
- _____ (1975-1976), *Il faut défendre la société*, París, Gallimard, 1997.
- Gori, R. y M.-J. Del Volgo (2005), *La Santé Totalitaire*, París, Denoël.
- Gori, R. y P. Le Coz (2006), *L'empire des coachs, une nouvelle forme de contrôle social*, París, Albin Michel.

- INSERM. (2005), “Expertise collective. Trouble des conduites chez l'enfant et l'adolescent”, disponible en www.inserm.fr/content/download/.../trouble_conduites_synthese.pdf; consultado el 15 de diciembre 2011.
- Kirk, S. y H. Kutchins (1992), *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*, Le Plessis-Robinson: Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
- Koren, D. (2008), “Cultura sexual y nerviosidad hipermoderna” en N. Braunstein y B. Fuks (coord.), *100 años de novedad – “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna de S. Freud (1908-2008)”*, México, Siglo XXI, pp. 107-146.
- _____ (2010), “Quoi de neuf?”, *Essaim*, 25, pp. 27-41.
- Lacan, J. (1966-1967), *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, inédito.
- _____ (1969-1970), *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991.
- _____ (1970), “Radiophonie”, *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 403-447.
- _____ (1972), “Discurso de J. Lacan en la Universidad de Milán”, *Lacan in Italia 1953-1978*, Milán, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.
- Lane, C. (2009), *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*, París, Flammarion.
- Lasch, C. (2002), *La culture du narcissisme*, París, Flammarion.
- Pignarre, P. (2001), *Comment la dépression est devenue épidémie*, París, Hachette.
- _____ (2003), *Le grand secret de l'industrie pharmaceutique*, París, La Découverte.
- Roudinesco, E. (1999), *Pourquoi la psychanalyse ?*, París, Fayard.
- VV.AA. (2006), “Pas de zéro de conduite pour les enfants de trois ans”, *Revue Quart Monde*, 198, disponible en <http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=131>; consultado el 15 de diciembre 2011.

La subjetividad en el análisis lacaniano de discurso: el trauma y el discurso político*

John Lloyd Roberts y Kareen Ror Malone

En las ciencias humanas, las aproximaciones posmodernas a la psicología del discurso reconocen, por un lado, que el lenguaje no refleja de manera transparente las relaciones sociales, sino que las edifica (Wetherell, 2001; Hepburn y Potter, 2003), y por otro lado, que “el sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso..., [o] del poder/saber, como su fuente y su autor” (Hall, 2001: 79-80). Contra lo que Vygotsky (1978) habría prometido, la posmodernidad es consciente de que no se puede hacer nada para escapar de las formaciones necesarias de la subjetividad. Esta subjetividad, aunque se diga que está socialmente sedimentada en prácticas históricas que se hablan y escriben públicamente, mantiene una aspiración integradora no-teorizada “hacia una *frónesis* particularmente social” (Malone y Roberts, 2010). A través de la adopción de ciertos juegos de lenguaje sobre otros, y la interposición generadora de un código social en contra de otro, estos enfoques efectúan simultáneamente una crítica externa de la representación como un límite epistemológico, mientras preservan problemáticamente una presencia invisiblemente indivisa para la interioridad del sujeto. La orientación pragmática en la psicología posmoderna del discurso, en la que los sujetos adquieren un cierto diseño acentuado lockeano de “sí mismos puntuales” (Taylor, 1989), ignora que el fracaso epistemológico de la representación, que Foucault (1966) ubica en el final del siglo XVIII,

* Traducción del inglés por Flor Gamboa Solís y David Pavón-Cuéllar.

desemboca en la finitud como un punto estructural evanescente en la formación del sujeto moderno.

El joven Foucault (1966) escribe acerca de las contra-ciencias (psicoanálisis y etnología), ofreciendo un análisis especialmente penetrante de las representaciones de las ciencias humanas, que remiten a un sujeto cuyas realidades están reguladas, en última instancia, a través de principios de Muerte, Deseo y Ley. Como Gutting (1989) lo señala, Foucault (1966) tiene claramente a Lacan en mente cuando escribe que:

El psicoanálisis avanza y salta por encima de la representación[...] Cuando uno sigue el movimiento del psicoanálisis conforme va progresando, o cuando uno atraviesa el espacio epistemológico como un todo, uno ve que esas figuras son de hecho[...] las mismísimas formas de la finitud que son analizadas en el pensamiento moderno (pp. 374-375).

De este modo, como se ha sugerido, las aproximaciones lacanianas al análisis pueden ofrecer posibilidades discursivas para tales descripciones representacionales, porque el pensamiento psicoanalítico atraviesa el espacio epistemológico mediante una propuesta estructural de lo impensado del cogito que posee el límite para la posesión de sí mismo del sujeto. Las expresiones psicoanalíticas revelan puntos definitorios de una forma diferente de estructuración subjetiva que es diferentemente posible. Desde una perspectiva laciana, la presencia de la ciencia como una estructura de formalización, descentralización y privilegio por encima de la conciencia, implica el enlace de la modernidad con una cierta restricción epistémica para “leer” a este sujeto (ver Miller, 1991; Parker, 2011). En la misma sintonía del quiebre de la modernidad tan fructíferamente explotado por Foucault, la obra de Lacan conceptualiza de manera inédita la constitución diacrónica y sincrónica del sujeto, con sus efectos dependientes de la estructura inherente al lenguaje mismo. El sujeto no es tan sólo representado en el lenguaje, sino –más fundamentalmente– estructurado temporalmente a través del lenguaje. A diferencia de los enfoques del *topoi* psicológico dentro del discurso de la psicología (v. g. Gergen, 1994), que remiten el habla del sujeto, presuntamente agéntica y sincrónica, a los actos de ventriloquia social que son entonces deconstruidos en paralelismos, el análisis laciano de discurso atiende a estas fisuras discursivas como reveladoras de un sujeto traumático de enunciación difásica. Se trata de un sujeto que se posibilita por el anudamiento de imágenes, de significantes y de lo indecible como lógica de una temporalidad retroactiva y fallida.

En lo que sigue, antes que hablar de subjetividad laciana, consideramos la subjetividad moderna como traumáticamente finita, y valoramos lo que la falla de la simbolización anuncia para el análisis de discurso y para la reflexividad. Para terminar nuestro análisis, ofrecemos una lectura laciana de una narrativa con

implicaciones psicológicas, políticas y éticas: las audiencias de confirmación de Sonia Sotomayor, miembro de la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos. Esperamos demostrar la necesidad de contar con enfoques de discurso que no sólo enuncien las significaciones sociales, sino también los enigmas de la enunciación misma, que es una manera de poner a la vista las imposibilidades inherentes al decir y la propia asunción ética dentro de esas imposibilidades. En particular, nos interesa escuchar los centros de gravedad simbólicos en torno a los que circulan los *impasses* culturales e históricos –aquí en relación con los proyectos democráticos de justicia e igualdad–, permitiendo una subjetividad crítica, resistente a las pretensiones de la política hegemónica y el discurso tautológico.

Modernidad y subjetividad traumática

El potencial subversivo del análisis laciano de discurso recae en su comprensión específicamente histórica del sujeto de la modernidad y de la ciencia. Ciertamente, para Lacan (1972-1973), la ciencia “es subversión del conocimiento [*connaissance*]. Hasta entonces no hubo concepción del conocimiento que no participase del fantasma de una inscripción del vínculo sexual” (13/03/73, p. 82). Las cosmologías indican dónde y cómo los conocimientos vinculan instanciaciones imaginarias del sujeto y de la realidad. En las inscripciones de la antigüedad, este vínculo entre el sujeto y la realidad, conjuntado a través de la sexualidad y de lo demás, lo establece Dios, siendo así un ámbito en el que no cabe ni el descentramiento copernicano de Freud ni la separación laciana entre la verdad y el saber.

Como lo plantea Foucault (1966), el tema se repite. En el Renacimiento, las semejanzas se aseguran a través de las firmas de un lenguaje, “sea que estén tejidas en la naturaleza misma o que existan en líneas en pergaminos y en bibliotecas, que son en todos lados iguales: coetáneas con la institución de Dios” (p. 34). La discontinuidad epistémica del siglo XVII desestabiliza la posibilidad de inscripciones verdaderas que porten semejanza. Sin embargo, en lo que sigue, la inteligibilidad es re-instalada por una representación cartesiana manifiestamente libre de problemas, por una correspondencia horizontal del mundo con un juego de identidades y diferencias que serán ahora gobernadas por la altura de un espacio conceptual ideal.

Este punto de vista objetivo –y nostálgicamente aferrado al conocimiento científico– resulta estar vacío cuando no es imposible asumirlo. Es así como la representación llega a una crisis, que ocurre como si estuviera enclavada en algo diferente que en ella misma, y el sujeto de esta época, imaginando una posición invisible sobre el lenguaje, es incapaz de dar cuenta de sí mismo en la representación. La

pregunta particularmente moderna acerca de cómo el sujeto humano, en tanto objeto finito de la ciencia empírica, podría constituir el mundo de los objetos, es planteada notablemente por Kant (1781), quien responde que los factores que limitan nuestro conocimiento son las condiciones trascendentales de la posibilidad de conocimiento. De acuerdo con Foucault (1966), esta “análisis de la finitud” no da cuenta satisfactoriamente del ser humano como aquel que es al mismo tiempo un sujeto trascendental y un objeto empírico, porque el aplazamiento continuo y mutuo crea un exceso que escapa a cualquier circunscripción teórica o positiva. Lo mismo que Foucault, Lacan (1950) nos recuerda proféticamente que un vacío continúa separando al hablante de lo que dice, y “todo significante del sujeto de la enunciación puede faltar en el enunciado” (p. 677).

Para el sujeto moderno, la cuestión estriba precisamente en cómo soportar el vacío traumático por el que se posibilita el espacio enunciativo entre él mismo como agente trascendente, y él mismo como efecto del sedimento reflexivo de sus propias significaciones. La disyunción entre pensar y ser, que desde una perspectiva lacaniana equivale a “una escisión entre dos formas de otredad” (Fink, 1995: 46), es descrita por Foucault (1966) como “lo impensado. . . [que] no está alojado en el hombre a manera de una naturaleza marchita o de una historia estratificada. Está en relación con el hombre, el *Otro*... es tanto exterior a él como indispensable para él.” (p. 326). Como resultado, la subjetividad está dividida entre el *Otro* que habita el lenguaje, y el *Otro* de la instanciación particular o externamente trazada del ser, que Lacan denomina objeto *a*. Este último se refiere al remanente del *Otro* envuelto como semblante, como el propio sentido de ser, marcando lo que podría ser llamado *objetos parciales de la pulsión*, en los que el borde del cuerpo y el objeto están ligados para formar un adentro y un afuera. Tales momentos, en tanto que objetos, son planteados de diversos modos como significados, experiencias, cualidades, estados de la cuestión. Como Lacan lo argumenta, el punto de referencia, que inmoviliza la representación, ha quedado perdido en el descentramiento copernicano del sujeto en relación con el inconsciente (Chapsal, 1957). El acuerdo suspendido entre el sujeto y el mundo no se sustenta más afuera de sí mismo, y una carga increíble cae sobre el sujeto traumatizado. En palabras de Žižek (1999), “la limitación epistemológica de nuestra capacidad de comprender la realidad (el hecho de que siempre estemos percibiendo la realidad desde nuestro punto de vista finito y temporal) es la *condición ontológica* positiva de la realidad misma” (p. 185). Para el sujeto sufriente de la modernidad, el fracaso de la representación es reposicionado en el propio ser del sujeto, como una alienación en el lenguaje que le permite existir como una nada, sometido al significante que le asigna un lugar, pero dejando un vacío. No existe ya más la posibilidad ni de que el sujeto pueda presidir la realidad en general, ni de que se vea reducido a

lo inverso de ésta en la locura del sacrificio abyecto o de la ilusión. No obstante, como el sujeto está ontológicamente traumatizado por su división en el tiempo gramatical, el vacío en la realidad puede ofrecerse, no como una posición privilegiada, sino como un espacio reflexivo que se cultiva entre exterioridades.

La ontogénesis del sujeto, equivalente a su propio descentramiento, está implicada en el tiempo del sujeto dentro del lenguaje, y coloca su cuerpo orgánico entre los efectos inducidos por el mismo lenguaje en la lógica retroactiva de una temporalidad fallida. Tal tiempo retrasado del sujeto es definitorio del trauma, en el que una hemorragia entre las dimensiones de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario, golpea duramente los latidos de un sujeto cuyos significados se acumularán aunque todavía estén relacionados con otra escena. La imposibilidad estructural del trauma afianza el tiempo de hablar, tiempo forjado en lo contingente, pero figurando necesidades subjetivas dentro de sus articulaciones de posiciones particulares. De este modo, el fracaso de una temporalidad integral está implicado en la intervención que hace el *Otro* en la realidad encarnada del sujeto, retroactivamente anclada como una fantasía —entre otras cosas— del origen del sujeto, como una ilusión trascendental kantiana que llena el vacío entre la necesidad y la imposibilidad. Tal como lo señala Freud con respecto a los bebés que investigan sus orígenes, uno se encuentra con un límite del saber.

Las precondiciones estructurales que definen el acontecimiento traumático —por el que se posibilita el ser del sujeto— *no pueden* en sí mismas aparecer dentro del campo que inauguran y *deben ser* siempre imaginadas. El trauma, como la sexualidad, es siempre difásico, pues requiere un segundo movimiento que lo incluya en la historia, y que, en cierto sentido, le dé al sujeto las posibilidades del tiempo. Para la subjetividad ontológicamente traumática, la acción diferida, *nachträglichkeit* o *après coup*, tiene la alteridad interrumpida constantemente en retroceso, y también en construcción prospectiva de acuerdo a eventos posteriores. *La acción diferida* es la producción retroactiva de un nuevo significado relacionado con una segunda escena, pero referido a una primera escena que ocurrió cronológicamente antes. Habremos de notar que la puntuación en una oración tiene la misma estructura que la acción diferida. Introduce un corte que permite la emergencia del significado... un significado que retiene parte de su enigma (Chatal, 1995).

La posición del análisis lacaniano de discurso

Para un análisis lacaniano de discurso que considera al sujeto de la enunciación, éste sirve como un recordatorio histórico de que las estrategias para suturar la división

en el sujeto moderno —representaciones escatológicas o filosóficas y la *techne* del conocimiento positivista— no pueden escapar a lo impensado que resulta opaco para las reflexiones transparentes del cogito. En contraste, el sujeto lacaniano, fuera de la escena del significado reconstruido o de la altura libre desde la que se ve deconstruido, es materialmente gobernado a través de una gramática del habla que es la del trauma mismo, una articulación difásica que vincula la sincronía de la subjetividad fundada en las estructuras del lenguaje y la diacronía de aquello del *Otro* que es impreso de manera contingente —uno siendo el “portador” de la letra del otro. De ahí, el sujeto vive en el tiempo del futuro perfecto, siempre por llegar o habiendo llegado en una fecha posterior. El sujeto del análisis lacaniano de discurso, ontológicamente traumatizado a través de su alienación en el lenguaje, se escinde y separa de su anclaje, en el acontecimiento (o significante) originario, a través del aplazamiento de otro acontecimiento predicado (o segundo significante), que sólo después de esto cobra sentido del primero. Como escribe Pavón-Cuéllar (2010):

Al hacer la historia, o al enunciar el discurso, la estructura social significativa crea retroactivamente a cada uno de sus sujetos[...] Por lo tanto, para estar presentes, los sujetos deben esperar su futuro. Pero su futuro *nunca es todavía* presente. En este futuro, los sujetos *nunca están todavía* presentes (p. 102).

El sujeto moderno —dividido en su enunciación— no está ya garantizado en su presente y pasado mediante la *clausura del futuro*, como ocurría tanto en la teleología del lenguaje pre-moderno (en el que los significados marchaban hacia las inscripciones racionales de lo divino dentro del mundo), como en las más contemporáneas resurrecciones discursivas de esta aspiración, en la que, los significantes giran en torno a fines culturales, teológicos y económicos, o bien, a falta de estos fines, en torno a metáforas de “auto-dominio” que suscriben los proyectos de las ciencias humanas como teologías cifradas de la individualidad.¹

Para ser un tanto polémica, pero no desdeñosa de la importancia local del trabajo realizado en el campo de la hermenéutica y de la psicología discursiva, la posición

¹ Aunque más allá del alcance de este capítulo, el trauma psicológico que se manifiesta en el discurso clínico (descrito por Freud, Janet, Caruth, van der Kolk, y colaboradores) —como el colapso de la memoria, la temporalidad y el lenguaje— entrafía la ontología traumática del sujeto, así como las exterioridades implicadas en los traumas históricos u ónticos. La ausencia de un garante absoluto del significado en la representación externa, es reposicionada en la interioridad del sujeto, así como patologizada, obteniendo autorización social para llenar la falta del sujeto con narrativas que le prometen individualidad, un pasado “real”. Los proyectos integradores de la psicología implican negativamente el trauma como la condición ontológica de su posibilidad.

del análisis lacaniano de discurso surge como parte de una crítica inmanente a una subjetividad post/moderna que evitaría la duplicación imaginaria y representacional del ser humano, tomando muy en serio al *sujeto sufriente*. El psicoanálisis empieza y termina con el trauma. La estructuración real intrínseca de la subjetividad, así como su tiempo, su relación con el *Otro* y con el lenguaje mismo (saber inconsciente), son descubrimientos relacionados con el trauma (Mielli, 2001). El sujeto moderno del trauma existe en diferentes niveles. Tenemos al sujeto ontológico moderno del trauma, alienado en el lenguaje, que cronológicamente sostiene al sujeto para un trauma óntico posterior —que suele elaborarse a través de la clínica. Tenemos también al sujeto discursivo del trauma, el que soporta históricamente su alienación fundamental en el lenguaje, pero también el residuo del trauma colectivo y social. En otras palabras, independientemente de la particularidad de cada sujeto, el discurso mismo lleva consigo la marca, las cicatrices de lo que ha herido la carne del cuerpo sociocultural. De ahí que el tiempo histórico, como una temporalidad integral o ideal que ha sido quebrantada, porte el *rastros* de la Otredad, de las múltiples significaciones formadas “dentro del hueco” de la *diferancia* (Derrida, 1974). No es sorprendente, entonces, que el trauma ontológico también sea pensado como el que es co-constituido a través de una genealogía histórica particular de su formación a través de la intervención de ciertas exterioridades o diferencias. Para un análisis lacaniano de discurso, es sólo esta posición —que nos ofrece el sufrimiento de otros a lo largo de la historia— la que abre para nosotros un lugar de resistencia y una distancia analítica. Dicho de otra manera, uno no puede operar fuera de la transferencia (Lacan, 1958).

Para la modernidad, a través de los trabajos más tempranos de Freud (1895), el sujeto histórico —en su apariencia histórica— manifiesta sintomáticamente un cuestionamiento del género que encarna de manera emergente como una categoría social estable que podría trascender cualquier diferencia constituida simbólicamente. En cuanto a la interrogación del discurso del amo y sus subrogados por la histérica, Lacan (1974) plantea que “el discurso científico y el discurso histórico tienen casi la misma estructura” (p. 19). Las palabras de Lacan nos dicen que la posición histérica es sólo un punto de partida en el que él o ella acceden a un discurso del amo que intenta sofocar varias demandas. No obstante, como se resalta a lo largo de ciertos comentarios lacanianos (v. g. Fink, 1995), el hecho de que la histérica presione al amo (analista), exponiendo las deficiencias o la falta en el saber del analista acerca del ser de ella, cuadra con la visión post-positivista de la ciencia que se ha fundado sobre una base de preguntas aún más penetrantes que aspiran a la falsificación más que al descubrimiento de una realidad presupuesta y unificada anclando el discurso del amo. De manera significativa, se podría decir que es el *status* traumático o dividido del

sujeto histórico —tal como se revela en su resistencia vivida a las determinaciones de género del patriarcado victoriano (“¿Soy hombre o mujer?”) en el siglo XIX—, lo que le permite enfrentar el poder de manera más verdadera y crítica ($a/\$ \rightarrow S1/S2$). El discurso del sujeto histórico, como el discurso de la ciencia, es enfatizado por Lacan porque “es el discurso que subyace a todo discurso. Es el discurso implicado por el lenguaje” (Pavón-Cuéllar, 2010: 267), lenguaje que nos aliena como una condición para ofrecernos comprensión.

Tal posición crítica y subversiva del sujeto, relacionada con la condición en la que la alteridad del habla es estructuralmente inherente al ser, histeriza el análisis del discurso, permitiendo: (1) Prestar atención al acto enunciativo, que podría anticipar la fascinación por lo que es enunciado, y así revelar una subjetividad cimentada en la oposición, el vacío, la falta, las repeticiones, los actos fallidos y los (malos) entendidos. (2) El examen de las significaciones, atribuciones y complementos que llenan el vacío. (3) El cuestionamiento de la estructura social que se manifiesta retroactivamente y de las subjetividades que surgen de esas estructuras y que demuestran cómo el saber circunscribe y fija al sujeto. (4) El acceso atenuado a los efectos de lo real y de lo simbólico. Tales efectos son correlativos del espacio excavado a través de la estructuración simbólica implicada en los traumas. En esta coyuntura, las ideologías y las instituciones colectivas (legales, políticas, económicas) se entremezclan con la fantasía, produciendo objetos que resuenan divinamente y prometen un retorno ideológico hacia la completud y la realización, muy frecuentemente a través de la muerte (de alguien).

Cabe resaltar que el posicionamiento histórico del sujeto del análisis de discurso, a diferencia de otros discursos que Lacan esquematiza (del amo, de la universidad, del psicoanálisis/perversión), está localizado en la alienación del sí mismo (y no en el significante-amo, ni en el saber de la universidad, ni en el enigmático deseo), lo que tiende a abrir reflexivamente el espacio del saber para nuestra perspectiva particularmente moderna “lo que funciona como una ausencia en el texto” (Parker, 2005: 171). En consecuencia, el saber que cierra el futuro del sujeto —a través de su apelación a la experiencia pre-moderna de completud o a la más moderna mas no menos imposible asunción de puntos de vista como si fueran los de Dios— impide el análisis de esta producción. Estos saberes, en cambio, llevan a cabo la función de la ideología, la cual ofrece no “escapar de nuestra realidad sino... la realidad social en sí misma como una escapatoria de un núcleo traumático real” (Žižek, 1989: 45). En contraste, la asunción de la división traumática ubica responsablemente nuestros conflictos en las dimensiones histórica y material, abriendo la posibilidad de atravesamiento del fantasma en el que se termina satisfaciendo el *Otro* de nuestras vidas políticas, legales o económicas

—que demanda obediencia a sus edictos e instanciaciones de individualidad— al tiempo que se cumple su promesa de restauración de la plenitud.

El discurso político y el sujeto moderno: las audiencias de confirmación de Sonia Sotomayor, juez del Senado de los Estados Unidos

El análisis de la subjetividad crítica, tal como opera en el discurso político contemporáneo de la democracia occidental, puede servir para prestar atención a una instancia particularmente llamativa de los debates públicos en torno al rol del proceso de enjuiciamiento en las instituciones legales, un proceso que aumenta las expectativas colectivas para el posicionamiento del sujeto en el discurso. La cultura legal americana es ampliamente conocida por acoger el espectáculo público, que incluye, no sólo dosis periódicas de casos de celebridades proyectadas a través de los medios, sino la puesta en escena de la democracia en relación con su nivel de justicia y su continua importancia en la vida de sus consumidores. Entre estos “atisbos” de la maquinaria de la democracia liberal, tal como pueden ser apreciados en la televisión, aquí nos ocuparemos de un caso con el que parece preservarse la ficción de los ideales ilustrados de justicia, igualdad y moderación judicial, las audiencias de confirmación en el Senado de los Estados Unidos, en Julio del 2009, de la entonces Juez Federal de Apelaciones, Sonia Sotomayor, para desempeñarse como Magistrada Asociada de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos. Para apreciar la tensión dramática de estas audiencias, conviene recordar que Sotomayor, quien se convertiría en la primera juez hispana de la Corte y en la tercera juez de sexo femenino, había sido sospechosa de tener una filosofía judicial con tendencias de izquierda, a pesar de sus servicios como fiscal de lo penal y como abogada corporativa. La evidencia de tal orientación política, presentada por sus oponentes conservadores, abarcaba varias participaciones públicas en las que Sotomayor habló en favor del significado de su herencia latina en su capacidad de juzgar y en el rechazo a la noción de absoluta imparcialidad. Cabe destacar un discurso en particular que tuvo gran impacto en sus interlocutores en el Senado y que fue pronunciado durante un simposio en la Escuela de Leyes de la Universidad de California en Berkeley. En este discurso, y a partir de un enunciado atribuido al juez O'Connor que decía que un hombre inteligente o una mujer inteligente alcanzaría el mismo resultado jurídico, Sotomayor había expresado que “esperaría que una mujer latina inteligente, con la riqueza de sus experiencias, pudiera las más de las veces alcanzar una mejor conclu-

sión que un hombre blanco que no ha vivido esa vida" (Sotomayor, 2001, octubre). Tal declaración, indicativa de la universalidad ilustrada y de su reverso en la óptica de la perspectiva corporizada, y que fuera puesta en primer plano, en el segundo día de las audiencias, por el senador Jeff Sessions (republicano), revela un retorno político de lo reprimido. Como se mostrará, este arribo sintomático, más que sellar el futuro, lo inaugura, porque la partición reflexiva del sujeto histórico en el lenguaje, cuyo "desconocimiento de la Cosa traumática encarna el *goce* imposible" (Žižek, 1989: 79), concibe la sola posibilidad de la ocurrencia de la neutralidad, la justicia y la igualdad en la jurisprudencia, como un espacio negativo (más que una condición positiva en la red del ser) y como una espacialidad particularmente moderna para el sujeto.

El lenguaje, como estructura inconsciente cuya exterioridad es desplegada por una cultura que simultáneamente le da existencia corporal a su inconmensurabilidad, aspira históricamente, empero, a posiciones de certeza metafísica. Para el análisis lacaniano de discurso, el discurso del Otro, que estructuralmente esconde el vacío de la realidad de la manera más rigurosa, es por supuesto el discurso del amo ($S/S1 \rightarrow S2 \setminus a$). En tanto tal, el discurso del amo se orienta a sí mismo alrededor de una deficiencia de goce relacionada con lo que sus subrogados significantes pueden producir en su nombre (Lacan, 1972-1973, 13/02/73: 54-55). Por su identificación con el significante amo (S1), el discurso del amo —característico del discurso político y de la moral— "se desvía" en su tarea de consolidación de una fabricación hermética de la realidad social, aunque sólo puede hacer esto de manera irónica, difiriéndose a través de líneas fallidas de otros significantes (S2), y suprimiendo su división ($\$$). En las audiencias del Senado, en su oposición a las observaciones de Sotomayor relativas a que "el pasado y las experiencias" de un juez pueden y deben afectar las decisiones judiciales, Sessions invoca el lenguaje totémico fundacional de la República Americana: "pienso que va en contra del ideal americano y del juramento que un juez hace de ser justo con cada parte" (Confirmación, 2009: 69). En este clásico discurso del amo, vemos dominar el significante elegido (S1), "el ideal americano y el juramento" —que porta la resonancia metafórica del Estado político, del ejercicio del poder y de la fuerza auto-autorizada del soberano—, pero este significante es declarado en otro significante (S2), el de "justicia", convocando a la dispersión en otros significantes que nos recuerdan una sociedad civil igualitaria. Entonces el "ideal americano y el juramento" ocupa la posición del significante-amo (S1), que pone en escena la identidad americana que es consciente, pero que enmascara su incompletud, figurada como "justicia", es decir, basándose en S2, el cual separa al sujeto ($\$$) de ella o de él mismo, tal como estas demandas, que son también contradictorias. De manera más específica, un "juramento" es un tipo de promesa o de

voto, un valor muy elevado e "ideal", y "América" es una localidad geográfica y socio-histórica, pero el ser "justo" es una consecuencia, un resultado (no relacionado con un lugar, intención o promesa), y el "ideal americano y el juramento", por lo tanto, involucran un tipo de promesa cultural que permanece incumplida. Para que el sujeto pueda identificarse con esa metáfora supuestamente originaria, debe privarse de sí mismo, cortar el hilo que lo une a su tan sostenida identidad americana. La promesa de ella o de él abarca *un proyecto, un resultado de justicia*, que siempre viene del futuro. De esta manera, el discurso del amo toma su forma en el *Otro*. Sólo el *Otro*, como contingente, puede confirmar la justicia y la igualdad, a menos que ese discurso del amo caiga en la tautología, con lo que su autoridad, en tanto que democrática, ideal, resultaría muy problemática. En consecuencia, la posición de la verdad en tal discurso del amo es la división del sujeto, el significante-amo que es reducido a la confirmación proveniente de sus significantes esclavo —¿Qué es justo? El discurso del amo, no obstante, enmascara constantemente esta división traumática del sujeto al cerrar sincrónicamente el vacío, el hueco, manteniéndose muy cerca de la tautología y de la invocación de los términos intercambiables de "igualdad", "justicia". La imposibilidad se oculta a través del discurso político/ideológico, mismo que al ser proferido muy seguido, incluso levantará las sospechas de los gobernados. Mientras que en la superficie, el intercambio irascible entre Sessions y Sotomayor aparece sólo como otro montaje del drama político americano, el encuentro textual entre ambos implica la diferencia entre "la justicia" y "el ideal americano y el juramento". Este recordatorio real es la división misma, incognoscible en términos simbólicos. Desde el punto de vista del trauma, el recordatorio apunta temporalmente —de manera crucial— al retroceso del acontecimiento colectivo histórico, que transforma la "justicia" en algo que es una imposibilidad en la identidad americana, pero que aun así constituye un resultado que puede ser conseguido en el futuro, un remedio para una injusticia histórica fundacional.

Sessions, cuyo discurso sobre "justicia" —por demás repetitivo y fascinante— bordea en lo tautológico, aparentemente coloca a la juez Sotomayor en una posición retórica difícil, en la medida en que los sujetos políticos de los Estados Unidos son ampliamente conocidos por su manera de aferrarse al ofuscado discurso de la ideología, como una forma de preservar la estabilidad económica y la fe en las instituciones sociales y legales. En respuesta, Sotomayor se coloca en la contingencia de la ley misma dentro de sus necesidades estructurales, en lugar de convertirse en el objeto fascinante del deseo de *Otro*, en tanto que minoría exótica. Como mujer latina más bien inteligente, se las arregla para ocupar diacrónicamente dos posiciones simultáneas. En ese sentido, adopta la posición del sujeto histórico/crítico, el que se ha edificado históricamente a través de cierta resistencia corporal, sintomática, un

cuestionamiento al saber más que su sutura. Pues ciertamente, el acceso de Sotomayor al goce supuesto por sus interlocutores, está relacionado con “lo que vemos en nuestra época: la Ley puesta en cuestión como síntoma” (Lacan, 1969-1970, 14/01/70: 43). En el esfuerzo de silenciar el síntoma, abarcando precisamente el correlato histórico de la división de la ley, Sessions intenta erradicar la posición de Sotomayor, como si estuviera hablándole a la ley misma (o más bien a su aberración), al arrinconarla hacia: 1) La imparcialidad. 2) El sesgo/experiencia. Sin embargo, ella responde:

De lo que yo hablaba en ese discurso, fue llevado hacia lo que hablábamos antes, que era la manera en que las experiencias de la vida nos influyen de buenas maneras. Es por ello que a través de nuestras experiencias buscamos enriquecer nuestro sistema legal. Eso puede afectar lo que vemos o sentimos, pero no es lo que conduce a un resultado. La imparcialidad es el entendido de que la ley es lo que dirige el resultado (Confirmation, 2009: 71-72).

En esta parte del texto, el agente del discurso es el sujeto dividido de la enunciación (\$), ella misma, quien desafía el poder del “sistema legal” (S1), cuyo producto es, en última instancia, la “experiencia de vida”, que no coincide absolutamente con la “justicia”, en tanto que los dos son significantes con un sentido pragmático. En esta posición, y de manera semejante al discurso de Sessions, la verdad que subyace a la estructura abarca la brecha imposible entre el “sistema legal” y la “experiencia”. A nivel del lenguaje, hay una revolución deconstructiva de un término alrededor del otro, porque algo abstracto y universal es dependiente de las experiencias concretas y empíricas de los sujetos. Sin embargo, a nivel del sujeto, es la verdad de esta imposibilidad la que enciende la búsqueda vectorizada en el futuro, por parte del mismo sujeto, de la justicia que podría haberle sido fiel a la experiencia de vida (“la justicia habría servido” sólo en su aplicación concreta). El discurso de Sotomayor expone de manera brillante la aparentemente paradójica verdad, y ésta es, ya sea enunciada o actuada, que la justicia sólo se encuentra parcialmente, con sesgos en la experiencia de vivir en el mundo de las perspectivas. A partir del registro de la perspectiva o de la experiencia de vida, es como se puede concebir que algo como el “sistema legal” haga su trabajo. La relación subjetiva de Sotomayor con el trauma, tanto contingente como esencial, la ubica en la ética de la histérica, pero no de cualquier histérica, sino de una que se mueve para asumir la división misma, más allá de ser un objeto para otro o de seducir al amo. Para una mejor comprensión de la posición de parresia de Sotomayor, que evita la manipulación y el engaño, no se adopta ni el compromiso dialógico o hermenéutico con el significado de “justicia” (cuya resonancia hace que el discurso colapse repetitivamente hacia la identidad

del discurso del amo), ni tampoco la distancia casi geométrica empleada por el discurso de la psicología. Esto último, de manera similar al discurso de la universidad (S1/S2→a(\$)), catalogaría los añadidos discursivos que se han producido social y contextualmente en varios actos de discurso y que resultan de la división como un decantado teórico. *Agencialmente* hablando, el discurso de la psicología no se identifica a sí mismo con la división, por lo que encubre al discurso del amo, su compañero silencioso. Estos enfoques ofrecen evidentemente algo importante —la experiencia de identificación consciente que se ha sentido o una visión distante de la estructura del lenguaje como un sistema de diferencias—, pero cada enfoque busca suturar la subjetividad moderna, y es así como cae, por consiguiente, en una disimulación parcial, históricamente regresiva.² En contraste con la ocultación estructural o la notación exhaustiva (o lo posmoderno deleitándose en su juego o en su vacío), Sotomayor, en respuesta al interrogatorio de Sessions con respecto a la demanda de imparcialidad para su juramento judicial, no habla meramente de la laguna teórica o jurisprudencial, o de la dificultad en el discurso que ella defiende. Más bien *ella encarna de manera ética ese espacio*:

Así que yo estaba tratando de aprovechar sus palabras. Mi juego fue[...] falló. Estuvo mal porque causó la impresión de que yo creía que las experiencias de vida ordenaban el resultado en un caso. Pero eso no es obviamente lo que yo hago en mi trabajo como juez. No es obviamente lo que yo intentaba decir. En el contexto más amplio de mi discurso, éste buscaba inspirar a los jóvenes estudiantes y a los abogados hispanos y latinos para que creyeran que sus experiencias de vida le añaden valor al proceso (Confirmation, 2009: 73).

En la explicación de Sotomayor establecida en un segundo momento, ocurre una parapraxis o acto fallido —“Mi juego fue... falló”—, como un bloque o tartamudeo en el lenguaje, que interrumpe la significación descosida, y en ese hueco reside lo impensable, el no-saber que separa “mi juego fue” de “haber fallado”. Se podría leer como que el “juego”, o la ironía táctica, o el argumento lingüístico “falló”, o se volvió inaudito, sordo. Es una especie de chiste o ironía que falla, cuya apariencia fallida invoca una tercera parte o participante que mediará entre el uno, sabio y neutral,

² Con relación al discurso posmoderno o psicoanalítico (S2/aà\$S1), la identificación del agente es paralela a la perversión, el objeto del *Otro*. Aunque esta forma sí plantea la división subjetiva, su carácter enigmático y raro es adecuado a los confines del marco analítico y sirve para el juego derrideano en los textos de Joyce. En otras palabras, este discurso hace su propio trabajo creativo en contra de lo que plantea. Sin embargo, su posición de agente no es la del sujeto, que de alguna manera, da cuenta de la fascinación por lo “pos-humano” en la pos-modernidad.

y una sabiduría particular. Sorprendentemente, la brecha (“...”) en el discurso de Sotomayor termina como una falla en la simbolización. No es irónica, se desprende de un *impasse* de lo real que empieza con S1 (“mi juego fue”), pero termina prematuramente sin un S2, rindiéndose la posibilidad del advenimiento tanto de la justicia como del sujeto político de la democracia. En este acertijo de la sabiduría, se apuestan las condiciones históricas de un acceso igualitario para hispanos y latinos que no puede escribirse porque falta el significante, y si falta, es porque es imposible de pronunciar. En lugar de eso, reteniendo su posición de subalterna, la voz de Sotomayor interrumpida por la cosa traumática que es la *cuasi* promesa de la democracia, permanece ininteligible para los diseños de la imparcialidad que precisamente requieren de una no-identificación (una falta de intimidad) con sus litigantes para que lo que se escuche, se considere una demanda competente. En consecuencia, tan sólo hay una apropiación ética del sujeto moderno e histórico del trauma, quien –como la posición de vanguardia para el discurso del analista– podrá apostar una demanda creíble para la apertura obtenida a través de un sistema inacabado de no-saber, esto es, el sistema de la universalidad. Al hacer esto, Sotomayor se identifica con su (nuestro) propio síntoma, que en términos políticos y legales, equivale a afirmarlo como “el punto de exclusión/inherente, ‘lo abyecto’ del orden positivo concreto, como el único punto del orden universal verdadero” (Žižek, 1999: 269). Ella debe operar, por decirlo de alguna manera, dentro de la transferencia. El desconocimiento perpetuo y productivo del acontecimiento o de los acontecimientos, las injusticias fundaciones retomadas judicialmente de forma retroactiva, todo esto se libera de las ilusiones transcendentales de plenitud o absoluta neutralidad, vía el tartamudeo, el silencio, donde el sujeto parpadea a través del vacío simbólico del no-saber, el espacio posible para la reflexividad.

Referencias

- Breuer, J., y Freud, S. (1895), *Studies in hysteria*, Nueva York, Basic, 2000.
- Chapsal, M. (1957), “Interview with Jacques Lacan”, *L'Express*, 1957, disponible en <http://www.braungardt.com/Psychoanalysis/Lacan-Interview.htm>; consultado el 11 de julio 2011.
- Chatal, M-M. (1995), “For a practice of particularity: Lacan and the short session”, *Clinical Studies: International Journal of psychoanalysis*, 1, pp. 99-108.
- Confirmation (2009), “Confirmation hearing on the nomination of Hon”, Sonia Sotomayor, to be an Associate Justice of the Supreme Court of the United States, *Hearing before the Committee on the Judiciary*, Washington, United States Senate.

- Derrida, J. (1974), *Of grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins, University Press.
- Fink, B. (1995), *The Lacanian subject: Between language and jouissance*, Princeton, Princeton University Press.
- Foucault, M. (1966), *The order of things: An archaeology of the human sciences*, Nueva York, Vintage, 1973.
- Gergen, K.J. (1994), *Realities and relationships: Soundings in social construction*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gutting, G. (1989), *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hall, S. (2001), “Foucault: Power, knowledge, and discourse” en M. Wetherell, S. Taylor, y S. J. Yates (eds.), *Discourse theory and practice*, Londres, Sage, pp. 72-81.
- Hepburn, A., y Potter, J. (2003), “Discourse analytic practice” en C. Seale, D. Silverman, J. Gubrium, y G. Gobo (eds.), *Qualitative research practice*, Londres, Sage, pp. 180-196.
- Kant, I. (1781), *Critique of pure reason*, Nueva York, Penguin, 2007.
- Lacan, J. (1950), “A theoretical introduction to the functions of psychoanalysis in criminology”, *Écrits: The First Complete Edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- _____. (1958), “The direction of treatment and the principles of its power”, *Écrits: The First Complete Edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- _____. (1969-1970), *The seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The other side of psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 2007.
- _____. (1972-1973), *The seminar of Jacques Lacan, Book XX: On feminine sexuality, the limits of love and knowledge*, Nueva York, Norton, 1998.
- _____. (1974), “Television” en J. Copjec (ed.), *Television: A challenge to the psychoanalytic establishment*, Nueva York, Norton, 1990, pp. 1-46.
- Malone, K. R., y J. L. Roberts (2010), “In the world of language but not of it: Lacanian inquiry into the subject of discourse psychology”, *Theory and Psychology*, 20 (6), pp. 1-20.
- Mielli, P. (2001), “On trauma: A Freudian perspective” en M. Dimen y A. Harris (eds.), *Storms in her head: Freud and the construction of hysteria*, Nueva York, The Other Press, pp. 267-280.
- Milner, J.-C. (1991), “Lacan and the ideal of science” en A. Leupin (ed.), *Lacan & the human sciences*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 27-42.
- Parker, I. (2005), “Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements”, *Theory & Psychology*, 15, pp. 163-182.

- _____ (2011), *Lacanian psychoanalysis: Revolutions in subjectivity*, Londres, Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2010), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, Londres, Karnac.
- Sotomayor, S. (2001, octubre), *A Latina judge's voice. Speech presented at 'Raising the Bar' Symposium*, Berkeley, UC Berkeley School of Law.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the self: The making of modern identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Vygotsky, L. (1978), *The mind in society*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wetherell, M. (2001), "Themes in discourse research. The case of Diana" en M. Wetherell, S. Taylor y S. J. Yates (eds.), *Discourse theory and practice*, Londres, Sage, pp. 14-28.
- Žižek, S. (1989), *The sublime object of ideology*, Londres, Verso.
- _____ (1999), *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*, Londres, Verso.

El autor y el acto*

Calum Neill

La obra

El autor, de Tim Croush (2009), es una obra de teatro sin una acción convencional. La obra se realiza sin un escenario y por tanto sin un punto focal fijo. Desde luego que hay cierta acción en la obra, pero la falta de escenario y la dispersión de los actores en el público enfatizan o exageran lo que ya ocurre en cualquier obra de teatro. La mayor parte de la acción tiene lugar fuera de la acción actuada. Gran parte de la acción, en efecto, se desarrolla en la cabeza de los asistentes. Al recordar la obra, y al mirarla con los ojos de la mente, lo que uno recuerda, lo que se ve, es lo que no estaba allí. Lo que uno mira, lo que uno recuerda, es lo que uno se llevó a través del guión. De esta manera, la obra se asemeja a la escucha de una radionovela o al acto mismo de leer, aunque también se distingue de estas dos situaciones por contener la presencia física de un público.

Al no tener escenario, el espacio del teatro se compone simplemente de dos hileras de asientos frente a frente. No hay un espacio real entre las dos hileras. El público se percata entonces, desde el principio, de que está ocurriendo algo inusual, no convencional. Nos sentamos. Esperamos. Algunas personas del público hablan con nerviosismo. Esperamos. Nos agitamos. Entonces escuchamos hablar a alguien del público que ya no es ahora claramente alguien del público. La obra se desarrolla de

* Traducción del inglés por David Pavón-Cuéllar.

esta manera, desde el interior del público, con los diferentes actores irrumpiendo vocalmente desde sus asientos. No se mueven, sino que simplemente hablan. No hablan unos a otros. Hay poco diálogo como tal. Las voces hablan, entretrejiendo una historia, trabajando juntos para pintar la historia. Y es así como surge la acción dentro de nuestras cabezas.

La historia habla de la puesta en escena de una obra anterior de Tim Crouch. La obra anterior —una construcción ficticia de la actual obra— se refiere a la historia de un padre que viciosamente abusa de su hija. Los detalles exactos de la obra dentro de la obra permanecen vagos. Las impresiones surgen. La obra se sitúa en o se refiere a una parte de la antigua Yugoslavia: Bosnia, Croacia, Kosovo. No está claro. El padre ha perdido a su esposa. La hija ha perdido a su madre. Atrapados en el período posterior a la destrucción de una guerra, el padre y la hija son arrojados uno al otro. Se nos dice que la hija le exige un nuevo comienzo a su padre. Se nos dice que esto no es algo que él pueda dar, y que “es por eso que empieza a abusar de ella” (Crouch, 2009: 47). Los abusos violentos se pintan vívidamente, pero en breves destellos repentinos que permiten un despliegue a través de la descripción de su representación. Ésta es vívida y sin embargo tímida y sin embargo evocadora. Pavol, el padre, viola a su hija con una botella rota (p. 27). Habiendo podido echar un vistazo, con los actores, detrás de la escena, se nos dice cómo se crea el efecto. Esther, la actriz que interpreta a la hija, tiene una bolsa de hígado crudo atado al muslo. Vic, el actor que interpreta a Pavol, rompe la bolsa y saca el hígado, dando la impresión de haber arrancado su vientre.

Este relato de la historia y de la representación de la obra, que puede o no ser llamada *El agresor*, se teje a través de la narración de la historia más amplia de la preparación y la secuela de la obra. La acción y la violencia de *El agresor* funcionan como un eje rector en torno al cual gira el relato, pero es en dos momentos que siguen a la actuación de *El agresor* que nos encontramos con el centro narrativo de *El autor*. En la preparación para la representación de *El agresor*, el autor/director expone al elenco a diversas imágenes y experiencias horribles en una suerte de investigación. Los actores ven imágenes en Internet de una decapitación al estilo de al-Qaeda. Esther entrevista a una mujer que, al igual que su personaje, había sido violada por su padre. Decoran la sala de ensayo con imágenes como la de un hombre cuya cabeza ha sido aplastada por un tanque. El director empuja a los actores cada vez más en el mundo de la obra hasta que la violencia del drama empieza a infectarlos. Vic comienza a ser perseguido por Pavol, poseído por él. Ya no puede dejarlo en el espacio teatral.

En el público, durante la noche final de la actuación, un hombre tiene un ataque de epilepsia. Después del espectáculo, mientras los actores ya se están yendo, el

hombre trata de acercarse a Vic para disculparse por haber interrumpido la obra y para agradecerle su actuación. Sin embargo, en su ataque de epilepsia, el hombre se ha mordido la lengua y Vic no lo entiende, no entiende lo que le está diciendo, ni tampoco entiende por qué se le acerca tanto. Vic todavía está infectado por Pavol, y alarga su mano para detener al hombre, que por su parte, se apodera de esta mano. Algo se rompe. Él —Vic o Pavol— ataca al hombre, le da patadas en el suelo y luego sigue pateando su cuerpo, su cabeza. Nadie interviene. Nadie lo detiene. Él mismo no puede detenerse.

El otro centro narrativo de la obra, el otro punto clave hacia el que todo se mueve, se produce en una cena después de la función. La cena tiene lugar en casa de Tim Crouch poco tiempo después de que haya terminado el espectáculo. Todos los actores están allí, con parejas y otros amigos. Comen, charlan, beben. La gente parte o se va a la cama, y Tim Crouch, el autor, se queda solo. Se sirve un whisky y se va a su estudio. Poco antes de la actuación, Esther había tenido un hijo, Finn. El bebé está durmiendo en una cuna de viaje en el estudio.

Reviso mi correo electrónico y luego me siento delante de la pantalla y sólo divago, en realidad, a la deriva, sin verdaderamente pensar. No pienso. Escribo mi contraseña. Estoy cansado, pero no tengo ganas de irme a la cama. ¡Imágenes de carne! No me siento orgulloso, pero todos lo hemos hecho, ¿no? ¿No? Finn está profundamente dormido junto a mí, en la cuna de viaje. Es una noche calurosa. Me encuentro un poco borracho. Me parece que estoy duro. Mi garganta está seca. Me lo saco y empiezo a acariciarme suavemente, ya sabes. Todos hemos hecho eso, al final de un largo día. ¿No? Un par de clics.

¡Un par de clics antes de dormir!

Veo a un bebé. Este bebé tiene un chupete en la boca.

Tengo la opción de continuar.

Tengo la opción de parar.

Todos en la casa están dormidos, salvo yo. Esta piel del bebé está empapada en sudor aparentemente por el calor de la noche en esta extraña casa. La imagen es granulosa. El sonido de las voces de afuera, tal vez de la calle. Una televisión en alguna parte. La sala está abarrotada y desordenada. Estoy un poco sorprendido de mí mismo.

Bajo el volumen.

Decido continuar. Así como así. En un segundo. Menos de un segundo.

Clic. Clic.

Retiro el chupón del bebé y veo la sombra proyectada sobre él. Puedo ver el pene suavemente colocado en la boca del bebé y luego lentamente empujado hacia adentro.

No verdaderamente con violencia. En realidad muy suavemente. Muy amorosamente.

Decido continuar.

Todo está en silencio. Mi corazón se acelera. Lo hago con más fuerza. El bebé se mueve pero no se despierta. No se despierta. No tiene idea de lo que está pasando. No tiene idea. Cuando llego al orgasmo, una pequeña cantidad de esperma salpica el borde de la pantalla de la computadora. Rápidamente limpio el área, me limpio yo mismo. Alcanzo a Jules en la cama, enroscándome en su cuerpo cálido y hermoso, y beso su cuello. Me duermo en pocos segundos.

En mis divagaciones, olvidé cerrar la sesión, olvidé cerrar, para eliminar el historial. Por supuesto, cuando Esther se levanta temprano porque su bebé está llorando, hay llanto en el cuarto de la computadora.

Las luces se desvanecen poco a poco.

Esther se levanta y sale del auditorio.

Pensé en sacar mis ojos. Pensé al principio que sería lo que debería hacerse. Los artículos ofensivos. Ja, ja. La parte culpable. Pero esto es mejor. Menos clásico. Aquí en la oscuridad. En esta solución tibia con sal.

Toco mi cuello con una cuchilla.

(Crouch, 2009: 57-59).

La ficción es enfatizada en el final de la obra. El autor está muerto. El autor que se presentó aquí, que habló con ustedes y que acaba de salir de la sala, está muerto. Palabras, entonces. Todo ha sido palabras. Nada más que palabras. Pero, ¿cómo debemos entender estas palabras? La maniobra de Barthes, de mano dura o inevitable, subraya el centro de atención, haciendo hincapié en el hecho de que siempre hay un co-autor de la obra, las palabras siempre funcionan en conjunción con la imaginación de quien mira y escucha, quien está en el público. Alguien siempre finalmente singular.

Lo simbólico y lo imaginario

El discurso, en términos lacanianos, se compone de tres elementos indisolubles: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Lo que está ahí afuera, lo que es común, lo que se dibuja es lo simbólico. Las palabras pronunciadas, la gramática empleada, las convenciones del teatro, la alusión y las evocaciones, todo esto se basa en una matriz simbólica preexistente. Nos sentamos, escuchamos, entendemos y podemos seguir lo que se dice porque ya estamos inmersos en esta matriz, ya estamos constituidos en relación con esta matriz. La posibilidad misma del pensamiento surge como efecto de esta matriz. La posibilidad misma de un *Yo* surge como una posibilidad de esta matriz. Lo que significa entonces que el *Yo* no se encuentra desde el exterior con la

trama de lo simbólico. Sólo puedo encontrarme con ella desde el interior mismo de la matriz.

Pero no hay significado en lo simbólico. Lo simbólico sencillamente significa. Cada significante sólo apunta a otro significante. La manera en que lo hace implica al sujeto, al *Yo* que se encuentra con el significante. El significante implica al sujeto, pero sin inmovilizarlo, sin jamás dominarlo o totalizarlo.

“Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1966: 694). En esta cadena, en la que cada significante significa algo para otro significante, algo debe detener el proceso o ser visto deteniendo el proceso. Si así no fuera, entonces nada sería representado. Pero esta detención acontece en virtud de un significante y no en virtud del sujeto. El sujeto es lo representado. Y está representado para otro significante. Este segundo significante es el que abre la posibilidad de que algo sea dicho, posibilitando así la coherencia de algún tipo de sentido. Aquí es importante distinguir el sentido del significado. Los dos operan en diferentes registros. El movimiento de significar, de significante a significante, busca el sentido y lo ancla en la operación del segundo significante al que habla todo lo significante. El significado, en cambio, se acumula en el reino de lo imaginario. Al emerger a través de su representación por un significante para otro significante, el sujeto se imagina a sí mismo y “se imagina como un hombre por el mero hecho de que se imagina a sí mismo” (Lacan, 1964: 142). Cada encuentro con el lenguaje produce así tanto un sentido, que permite que lo significante se despliegue con su propia estabilidad, como un significado, que será el encuentro del sujeto con su propia emergencia en el lenguaje.

Se trata de entender el *sí mismo*, el *Yo*, como algo inestable, jamás quieto, siempre desapareciendo, *afanítico*. En el citado pasaje de *El autor*, podemos discernir la inestabilidad del *yo* con respecto al autor actuado: “No me siento orgulloso, pero todos lo hemos hecho, ¿no? [...] Estoy un poco borracho. Me parece que tengo una erección. Mi garganta está seca. Me lo saco y empiezo a masturbarme suavemente, ya sabes. Todos hemos hecho eso, al final de un largo día. ¿No?” (Crouch, 2009: 57). Aquí la evidente reflexividad, aunque adhiriendo aparentemente a un sí mismo cartesiano, coherente y convencional, en realidad apunta a la división y falta de cohesión de este sí mismo. La declarada falta de orgullo da paso a la subsunción del *Yo* en un campo más amplio. El *yo* se vuelve una faceta del *nosotros*. Y entonces el *Yo* cae en la metonimia, en la que, apelándose a un eufemismo convencional, el mismo *yo* se convierte en sinónimo del órgano sexual. Si dejamos de lado la convención y el eufemismo, vemos que el *Yo* se divide aquí entre una parte del cuerpo y el actor, y se divide otra vez por el hecho de hablar. Te estoy diciendo que me estoy tocando. Y, de nuevo, esto se ve subsumido en una supuesta colectividad. No sólo yo hago

esto, no es sólo *yo* el que hace esto, estas palabras hablan también por ti, por todos nosotros. Esta inclusión señala lo que ya es evidente en cualquier discurso. El sujeto implicado, el sujeto que trata de emerger en el discurso, no es tan sólo el sujeto que habla, ni puede reducirse a él. En su segundo seminario, Lacan se refiere a un cuento de H. G. Wells para ilustrar este punto. Tres científicos aterrizan en Marte, en donde se sorprenden al descubrir que pueden entender el idioma de los marcianos. Cuando los tres científicos hablan sobre esto, uno ha entendido que el marciano hablaba de la física electrónica, el otro creyó que hablaba sobre la constitución de los cuerpos sólidos, y al tercero le pareció que hablaba sobre poesía, métrica y rima (Lacan, 1954-1955: 281). De modo que cada uno entendió las mismas palabras de una manera absolutamente diferente. Aquí el punto es que el lenguaje, a través de su práctica en la palabra, no sólo requiere de un emisor, sino también de un receptor, y el significado surge del lado del receptor. Siempre que uno habla (o escribe) podemos asumir que uno quiere decir algo. Pero tampoco uno es dueño del lenguaje ni el lenguaje es un mero vehículo del significado que uno debería transmitir. El lenguaje es producido, y al ser producido, constituye a aquellos mismos para quienes debería tener sentido. El significado se encuentra entonces del lado del receptor. Incluso cuando hablo, tengo que recibir el mensaje del discurso antes de que *yo* pueda comenzar a construir el sentido en él; "la cuestión del significado viene con el lenguaje" (Lacan, 1954-1955: 286). Aquí debemos entender la palabra como un fenómeno distinto del lenguaje.

Cuando el autor empieza a describir la escena con el bebé, lo que es esencial comprender es que el sentido de lo que se transmite permanece vago. El significado de la escena se pinta en la imaginación *para* cada uno de nosotros, y también, consecuentemente, *por* cada uno de nosotros.

La presentación de dos bebés en lo que se revela, en lo que dicen las palabras, sirve para establecer un paralelo evidente en cierto nivel y, por lo tanto, presenta una suerte de argumento sobre la implicación y el hecho de que no pueda ser contenida en la representación. Dentro del mundo de la obra, hay un bebé aquí y ahora, en el cuarto, en el mismo nivel diegético del autor. Luego está el bebé en la pantalla. Podemos entender aquí un punto didáctico en relación con el divorcio contemporáneo entre la pantalla y la realidad, un divorcio en el que la imagen mediada y digitalizada es de alguna manera menos real que la experiencia tangible de nuestra propia existencia vivida. Al yuxtaponer a los dos bebés en el texto y al permitir que el pronombre demostrativo y el artículo definido se deslicen del uno al otro, el autor efectivamente desdibuja la distinción entre *este* bebé y *el* bebé. No hay *este* bebé, *este* bebé que estaría más lejos. Ambos bebés se ven acercados el uno al otro.

Cuando se nos dice que el autor ve a un bebé, el hecho de que esto venga después de "¡un par de clics antes de dormir!" sugiere que se trata de un bebé en la pantalla. Sin embargo, no deja de ser posible que el autor esté viendo a un bebé en el cuarto en el que se encuentra sentado. Ahí hay un bebé, después de todo. Ya se nos dicho que es una noche calurosa, así que cuando se nos dice que "la piel de este bebé está empapada en sudor aparentemente por el calor de la noche", volvemos a pensar en el bebé que está en el cuarto. Esto se ve problematizado, en la misma oración, por la referencia a "esta extraña casa". Podemos conjeturar que "esta extraña casa" no es el hogar familiar en el que se encuentra el autor. La referencia a la "imagen granulada" en la frase siguiente hace que nuestra imaginación vuelva con mayor seguridad al bebé de la pantalla. El efecto de esta oscilación no es tan sólo para asegurar un paralelismo entre los dos bebés, perturbar los niveles diegéticos y crear una conjunción entre el autor de la masturbación y el abusador de la pantalla. Al mirar, al intervenir como espectador, Crouch, el autor, parece decirnos que todos ya estamos implicados. Ahí en donde se disuelve la distinción diegética entre el abusador en la pantalla y el *voyeur* ante la computadora, ahí también se disuelve la distinción entre estos dos y el miembro del público que escucha, consume estas palabras, construye esta escena en su cabeza. ¿Quién es el agresor aquí? ¿En dónde pueden trazarse las líneas morales? "Tengo la opción de continuar. Tengo la opción de parar". Es decir, también nosotros, el público, tenemos la opción de continuar, la opción de parar.

Lo que permite que la escena funcione más allá de un simple nivel didáctico es el desdibujamiento de lo representado. En otras palabras, el hecho de que la escena quede indeterminada necesariamente hace que el público intervenga de manera más activa en su construcción. Es así como el sujeto de la obra emerge, no como el autor que compone las palabras ni como el personaje que pronuncia las palabras, sino como el miembro del público que completa las palabras con un significado, con una imagen de la escena que no existe sino en lo imaginario.

Lo imaginario es, desde luego, el ámbito de la identificación. El sujeto no existe para encontrarse luego con el mundo. Es a través de su encuentro con el mundo que el sujeto establece una primera idea de sí mismo. Pero se trata de una idea siempre desproporcionada y por ende frágil. Ésta es la fragilidad del *yo*, una idea de lo que *yo* sería, que indica dos puntos importantes. En primer lugar, hay aquí siempre un proceso, la identificación nunca está completa, siempre está en curso, debe rehacerse incesantemente. En segundo lugar, en este incesante impulso anticipatorio hacia la identificación, el *yo* es siempre lo que se desvanece, lo que escapa a nuestro alcance. En su encuentro con el mundo, el sujeto intenta que el mundo se ajuste a él, pero también trata de ajustarse al mundo. Haciendo esto, el sujeto se imagina, pero tam-

bién imagina el mundo: "todos los objetos de su mundo están siempre estructurados en torno a la sombra errante de su propio yo" (Lacan, 1954-1955: 166).

La máxima fuerza de la obra emana de la inseparabilidad entre la identificación y la imaginación. Si la identificación interviene siempre en la función de lo imaginario, y si lo imaginario es lo que abre la posibilidad del significado, entonces esta afirmación es evidentemente cierta para cualquier encuentro discursivo. Lo que resulta notable en *El autor* es la manera en que destaca la interrelación de la dimensión imaginaria del significado identificatorio con la estructuración simbólica a través de la materialidad del lenguaje y lo real de un acto.

Lo real del acto

Un acto, en términos lacanianos, se refiere a un momento o movimiento subjetivo que sobrepasa las restricciones tanto de lo imaginario como de lo simbólico. Esto quiere decir que un acto no puede ser ni contenido ni explicado por un orden existente o por un saber dado, así como tampoco puede explicarse a partir de una idea ya existente de lo que *yo* sería o de la manera en que *Yo* encajaría en el mundo. Lacan lo ilustra en su seminario XI, en el transcurso de una discusión sobre la repetición. Si el comportamiento es aquello que se ajusta a una prescripción o al seguimiento de una ruta pre-establecida, entonces parecería que la repetición es precisamente un comportamiento y no un acto. Pero el planteamiento de Lacan es contrario a esta idea. Un acto no es ni algo que simplemente le ocurre a un sujeto, ni tampoco algo que surge de la nada. Lacan es claro al señalar que un acto "siempre tiene un aspecto estructural" (Lacan, 1964: 50), pero esto no es simplemente porque surge de lo simbólico o responde a lo simbólico. Un acto tiene siempre un aspecto estructural ya que siempre se refiere a "algo real que no está atrapado en la estructura de manera evidente" (p. 50). Para que el acto sea un acto del sujeto, debe referirse a lo simbólico, porque sin lo simbólico, no habría un sujeto para actuar. De la misma forma, el acto deberá verse refractado a través del prisma de lo imaginario, ya que sin lo imaginario, tampoco habría un sujeto. Pero aquí la dimensión crucial, para Lacan, se encuentra en lo real, ya que hay algo decisivo, en lo real, que se pone en juego en el acto. El término que Freud utiliza para la repetición es *Weiderholen*, lo que significa *ir a buscar*, o bien, como nos lo recuerda Lacan, *recoger o transportar de nuevo*. El transporte es lo que resulta importante aquí en la medida en que la repetición se entiende como el transporte hacia el aquí y ahora. La repetición tiene una función significante, pero el acto de repetición no se puede reducir a algo que ya es significativo. La repetición claramente implica la re-actuación de algo que ha ocurrido

antes, pero aquí el punto importante es que cada nueva re-actuación trae consigo algo nuevo, simplemente en virtud de la opción inconsciente de repetir. La repetición comporta el traer hasta el aquí y el ahora lo que todavía no ha sido incluido en el ámbito simbólico. Un acto, entonces, no se reduce a una reacción tanto como una respuesta. Un acto adquiere la forma de aquello que lo precede, pero es el elemento real en el acto el que lo distingue y el que precipita un momento de emergencia subjetiva que no puede reducirse a la identificación imaginaria.

El discurso o la palabra, según la teoría de Austin (1975) sobre los *actos de habla* [*speech acts*], puede ser entendida en términos de tres modos efectivos: *locutivo*, *ilocutivo* y *perlocutivo*. La dimensión *locutiva* de un discurso se refiere a la propia expresión, lo que se dice y el hecho de que se dice. La dimensión *ilocutiva* se refiere a lo que el hablante está haciendo o a lo que se puede entender que está haciendo al decir lo que dice. Esto no significa exactamente que la *ilocución* indique la intención del hablante. Austin se refiere más a una convención que a una intención. En una perspectiva lacaniana, esto sería localizar tanto lo *locutivo* como lo *ilocutivo* del lado de lo simbólico. Pero dicha traducción de *austiniano* a *lacaniano* perturba también la clara división de la teoría de los actos de habla y nos permite apreciar la inseparabilidad radical de lo simbólico y de lo imaginario. Determinar la convención activada por la dimensión *ilocutiva* siempre nos exige un mínimo de interpretación. El aspecto simbólico de lo *ilocutivo* invoca una convención que está más o menos incrustada en el enunciado, pero siempre habrá necesidad de reconocer la convención o determinar o decidir cuál será la convención que esté operando. Si alguien pregunta "¿cómo estás?" en el Reino Unido, el sentido *ilocutivo* puede ser el de un simple saludo. Existe empero la posibilidad de que la expresión tenga el sentido de una verdadera indagación.

La dimensión *ilocutiva* del citado extracto de *El autor* es más difícil de precisar que la dimensión *locutiva* del guión en sí mismo. En un nivel simple, podemos entender que el modo *ilocutivo* es el de *decir*. El autor nos dice que ve cómo se retira el chupón del bebé y cómo un pene se inserta en su lugar. En la siguiente línea, nos dice: "No verdaderamente con violencia. En realidad muy suavemente. Muy amorosamente." Aquí la categorización simple no funciona. Lo que se dice no puede ya ser una simple descripción, suponiendo que lo haya sido antes. Lo que se describe es ya un hecho violento que podría ser entendido como una violación. Es difícil imaginar que semejante acto pueda ser hecho con amor. Sin embargo, tal interpretación apela necesariamente a una convención y a una comprensión de las normas sociales de aceptabilidad. Aunque sea difícil aceptarlo, un bebé no tiene la comprensión de las partes del cuerpo y de los significados socio-sexuales que los designan de una manera convencional. Un pene, para un bebé, no tiene más signifi-

ficado que un dedo. Si retrocedemos horrorizados ante la imagen de un pene que se introduce en la boca del bebé, pero aceptamos la imagen de un dedo en la misma boca, es porque ya hemos sido sexualizados, porque hemos dejado atrás lo que Freud describe como sexualidad polimorfa perversa y porque hemos aceptado que se confiera un cierto relieve y ciertos límites a ciertas partes del cuerpo. Podemos entender entonces que la escena representada por Crouch funcione con una fuerza *ilocutiva* más compleja. Más allá de narrar y describir, se trata de interrogar, posicionar al público mediante una serie de preguntas implícitas: ¿acepta usted esto? ¿Lo acepta incluso como artificio? ¿Por qué no lo acepta? ¿Por qué aceptarlo como artificio? ¿Cómo se posiciona usted exactamente con relación a esto? Y también, en el contexto cuidadosamente estructurado de la obra, ¿es esto más o menos aceptable que la violencia que ya imaginó usted? ¿Y por qué?

Esta incertidumbre en el nivel ilocutivo es la que abre lo que Austin denominó la *fuerza perlocutiva* del enunciado. En nuestros términos lacanianos, la mencionada incertidumbre es la que instituye la necesidad de un acto real. Una respuesta común ante esta sección de la obra es la de levantarse y salir. Esta respuesta es incluso preparada por el personaje de Esther, que se levanta y camina hacia fuera, en una dirección que está claramente marcada en el guión. Podemos decir que la verdadera acción de la obra es la adoptada por el público, pero no hay que confundir sencillamente esta acción con un acto. La obra busca forzar al público a actuar, pero el acto no es necesariamente una acción como la de caminar hacia fuera. Al organizarse de tal manera que el plano simbólico exhibe su propia indeterminación, y al negarse a completar esto con las oportunidades abiertas por la identificación imaginaria, el autor obliga literalmente al público a imaginar la acción. Esta intensificación de la dimensión imaginaria sirve para implicar al público en la obra e identificarlo con lo que "ve". Aunque obviamente no sea una libre imaginación, puesto que siempre está atada y jalada por lo simbólico del guión, tampoco está marcadamente determinada. Esta aparente separación y yuxtaposición de los niveles simbólico e imaginario es la que implica plenamente al sujeto en lo que se vive. El discurso es el del público (o el del lector) y esto descarta la posibilidad de una recepción pasiva. La única opción permitida por el guión es la de actuar. Esto quiere decir que el público y el lector deben elegir por sí mismos cómo responder, deben elegir por sí mismos cómo posicionarse con relación a lo que han oído o leído, o con respecto a lo que han imaginado, precisamente porque son ellos, público y lector, quienes lo han imaginado. El verdadero acto de la obra, el recoger lo real en el discurso, no puede reducirse a salir, cerrar el libro, ver la obra o leerla hasta el final. El verdadero acto de la obra, lo real en el discurso, es la respuesta subjetiva, es decir, la constitución de uno mismo como sujeto,

como una respuesta al discurso. El verdadero acto de la obra, el verdadero acto de cualquier discurso, es siempre lo que eres en lo que viene después.

Referencias

- Austin, J. L. (1975), *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press.
Crouch, T. (2009), *The Author*, Londres, Oberon Modern Plays.
Lacan, J. (1966), *Écrits. The First Complete Edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
——— (1954-1955), *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, Nueva York, Norton, 1988.
——— (1964), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Londres, Penguin, 1977.

**Volviéndose otro para uno mismo: malinterpretando
al investigador a través del análisis
lacaniano de discurso***

Lisa Saville Young

Introducción

El psicoanálisis y la psicología discursiva han venido conversando a través del trabajo de los psicólogos sociales críticos desde hace ya algunos años. Desde *“Growing up girl”* de Walkerdine, Lucey y Melody (1991), hasta el trabajo acerca de cómo convertirse en madre por primera vez de Hollway (2008a), y la lectura lacaniana realizada por Parker (2010) de una entrevista que aparece en la película *El Negociador*, la obra que abarca ya dos décadas, ha sido reunida bajo el nombre de “investigación psicosocial” o “estudios psicosociales”, para especificar un enfoque o una manera de teorizar que desafía la división tradicional entre lo social y lo psicológico/individual. El término “psicosocial” intenta capturar el énfasis puesto en cómo lo social y lo psicológico están entrelazados, mediándose mutuamente de tal manera que resulta imposible e indeseable teorizarlos por separado o aisladamente (Frosh, 2003). La banda de Moebius es una metáfora que frecuentemente se evoca para dar cuenta de la manera en que lo psicológico y lo social están “abajo y arriba” de la misma cosa (Frosh y Baraitser, 2008: 349). La noción de objetos

* Traducción del inglés por Flor Gamboa Solís y David Pavón-Cuellar.

concéntricos también sirve para comprender cómo las perspectivas psicosociales comparten el mismo eje –casi siempre un texto que es el centro de análisis–, pero no necesariamente tienen el mismo radio, pues con cada lectura concéntrica cuya base sean teorías sociales o psicosociales, se producen lecturas polivocales que toman diferentes perspectivas, manteniéndose concéntricamente una “adentro” de la otra (Saville Young y Frosh, 2010).

El psicoanálisis, en particular, es un corpus teórico al que se ha recurrido consistentemente para darle sentido a esta concetricidad debido al énfasis que pone en el lenguaje y en la construcción de significados a través del lenguaje, como un punto de continuidad con el trabajo discursivo. Lo que el psicoanálisis ofrece al trabajo discursivo es un énfasis en el dominio afectivo y un vocabulario muy rico para captar los encuentros intersubjetivos sin limitar la mirada analítica a lo que se dice. Muy por el contrario, lo que está ausente, aunque estructurando el presente, es igualmente importante para comprender la subjetividad. El psicoanálisis, con su énfasis en el inconsciente que es definido como aquello que siempre se esconde y aun así se expresa de manera alterada, ha sido una vía de crítica importante del trabajo discursivo que es visto como desprovisto de lo psicológico, como si lo único que hubiera fueran sujetos “vacíos” que parlotean significados sociales.

El recurrir al psicoanálisis ha implicado para algunos(as) investigadores(as) un camino difícil, pues el psicoanálisis no comprende un cuerpo teórico unitario, una teoría única y uniforme. El *tipo* de psicoanálisis que se elija en la lectura psicosocial de un texto producirá efectos muy diferentes. Por ejemplo, desde la teoría kleiniana, los participantes en una investigación son vistos como aquellos posicionados en discursos particulares, negociando y resistiendo ese posicionamiento en función de una necesidad (frecuentemente inconsciente) de defenderse de ciertas ansiedades biográficamente únicas (Hollway y Jefferson, 2000; Hollway y Jefferson, 2005). Los discursos de los participantes se entienden, por ejemplo, como discursos consistentes con la escisión esquizo-paranoide que inconscientemente sirve para proteger al *self* mediante la proyección de lo escindido o de las partes malas del Yo hacia cualquier lugar. Los buenos colegas psicólogos sociales se sorprenden (Frosh, 2008; Hollway, 2008b) por la medida en que esas lecturas se alejan o se retractan del proyecto psicosocial, mismo que se supone está interesado en las cuestiones ideológicas de la psicología y en el hecho de mantener siempre una mirada crítica (Frosh, 2003). Tal lectura psicosocial ha sido acusada de ser “cupular” (erigida y desarrollada desde arriba), de patologizar e individualizar (Frosh y Emerson, 2005; Spears, 2005; Wetherell, 2005) de tal manera que la subjetividad, aunque siga apoyándose en discursos sociales, se traduce en gran medida en los conflictos edípicos o en la posición depresiva de cada quien, con un énfasis exagerado en los detalles biográficos fami-

liares, corriéndose el riesgo de soslayar, por ejemplo, las biografías educativas (Wetherell, 2003). Existe aquí el peligro de caricaturizar una lectura psicosocial orientada kleinianamente e ignorar trabajos rigurosos en los que tales interpretaciones psicoanalíticas del texto son cimentadas en operaciones lingüísticas y en la relación de investigación (v. g. Frosh y Saville Young, 2008). Y todo esto en el afán de atenuar el intenso predominio del marco psicoanalítico. No obstante, la subjetividad que se produce a través de tal lectura, corresponde al *self* posfreudiano de Elliott (1994), que es pensado como aquel constituido por otros (y luego, profundamente psicosocial), pero en el que todavía se recurre a lo que está adentro y a lo que está afuera, y a la fantasía, como la que los media. Aquí se pueden palpar las dificultades de mantenerse en la idea de que lo psicosocial supone “dos caras de la misma moneda”. Además, el énfasis en la autonomía y en la integración, que promueven lecturas psicosociales como la descrita anteriormente, es una vuelta hacia las concepciones modernas del *self* –es claramente mejor ser un participante cuya inversión en un discurso particular sigue la trayectoria de la posición depresiva, que un participante que lo hace recurriendo a la escisión esquizo-paranoide–, haciendo que la conversación con la psicología discursiva parezca particularmente forzada.

A la luz de estas críticas, se ha venido dando un movimiento hacia el empleo de la teoría lacaniana en la lecturas psicosociales, con la intención de reemplazar la comprensión de los participantes (una comprensión incluso muchas veces mejor que la que ellos tienen de sí mismos) por la disrupción de la subjetividad, incluyendo la subjetividad del investigador(a) (Saville Young, 2011; Saville Young y Frosh, 2010; Parker, 2010). Elliott (1994) describe sucintamente la postura lacaniana de la siguiente manera:

El rasgo distintivo del psicoanálisis post-estructural es el lanzamiento de una crítica continua a la noción misma de “*self*”. Se arguye que el problema de la experiencia contemporánea no se ubica en el fracaso de la autonomía misma, sino en la idea de que un *self* estable y personal sea alcanzable de alguna manera. Esto significa, al menos en sus versiones más concienzudas, la deconstrucción completa de la subjetividad. En los enfoques psicoanalíticos contemporáneos, la deconstrucción se caracteriza por la dislocación, contradicción y polivalencia inconscientes. (p. 28).

El efecto de una lectura psicosocial que haga uso de Lacan es entonces necesariamente crítico de la medida en que el psicoanálisis mismo estructura lo que se encuentra en un texto. En este modelo deconstructivo, el investigador(a) que está haciendo la lectura psicosocial siempre da un paso atrás para reflexionar acerca de las posiciones políticas, teóricas e institucionales desde las que se está conduciendo la lectura (Par-

ker, 2005). El punto de partida de este abordaje es el estadio del espejo de Lacan, el cual, para él, era formativo de la función del *Yo*: el infante, viéndose a sí mismo en el espejo, se identifica con esa imagen. Lacan (1949) argumenta que esto es vivido como una “transformación” (p. 76). En oposición con la experiencia del *Yo* en términos de una amalgama de deseos e impulsos no unitarios, el infante es presentado como una *gestalt* coherente y unificada. Lacan (1949) recalca que esta forma presentada al infante desde el exterior “sitúa la instancia del yo... en una línea de ficción” (p. 76), y es la primera de muchas instancias de desconocimiento que brindarán la ilusión de autonomía. Cabe mencionar que el estadio del espejo también cubre una falta de ser que retorna a nivel de lo inconsciente.

Notamos que no somos seres como aquellos otros unificados que vemos a nuestro alrededor; no hay nada hacia lo que podamos apuntar como un ser total (algo que pueda contar como Uno). En lugar de eso, hay una falta conspicua de ser; ser como tal, es falta previa a la acción anticipatoria del estadio del espejo (el cual crea un Uno donde había nada). Ésta es la razón por la que Lacan tiende a asociar el *Yo* con el ser falso. (Fink, 2004: 100).

Este *Yo* es una distorsión o un malentendido que cubre la experiencia del infante de sentirse a sí mismo(a) como un conglomerado no coordinado de emociones y sensaciones. De aquí, Frosh (2008) plantea que la interpretación narrativa de cierto material de investigación conducente a una fantasía de integración y completud, es una interpretación ilusoria, que la “interrupción” debe sustituir la “interpretación”, en donde “lo que se ofrece no es una sensación de cierre holístico, sino un conjunto de preguntas provocadoras” (p. 11). Un punto más por el que nos alienamos de nosotros mismos(as), según Lacan, lo constituye la introducción del lenguaje:

[...]no se puede ni siquiera hablar de código si no es ya el código del *Otro*; pero es ciertamente de otra cosa de lo que se trata en el mensaje, puesto que es por él como el sujeto se constituye, por lo cual es del *Otro* de quien el sujeto recibe incluso el mensaje que emite (Lacan, 1960: 683).

Lacan se refiere aquí a la manera en que nos volvemos sujetos a través del lenguaje. Al usar el lenguaje, adoptamos algo externo a nosotros mismos(as), algo del *Otro*. El entretendido de lo psicológico y lo social aquí es claro, como también es clara la noción de que estamos fijados o determinados a través del lenguaje que usamos, lo cual inevitablemente conduce a una división del sujeto. Anclando un significante (lenguaje) a un significado (nuestra experiencia), estamos limitados o delimitados, ya que siempre hay algo que escapa a las palabras, algo que no puede ser dicho: “la

persona es forzada a renunciar a algo de su ser” (Fink, 2004: 116). Lacan (1960) denomina a esto “goce” –aquello que es “impensable” (p. 694).

Por lo anterior, una lectura psicosocial que emplee a Lacan produce algo muy diferente a una que recurra a Klein, en razón de que resiste a la línea de lo imaginario que busca dar sentido al lenguaje de los participantes y que sólo sirve para limitar y fijar al otro de manera ilusoria. En lugar de esto, una lectura lacaniana siempre deconstruye, pero también se enfoca muy de cerca en la manera en que el lenguaje opera en lo investigado, en el investigador y en el fenómeno, en “el juego del gato y el ratón donde el Otro podría ser, al menos provisionalmente, localizado como la subjetividad misma” (Malone, 2000: 83).

Considerando este breve resumen de los dos enfoques en la investigación psicosocial, me parece que cada uno de ellos facilita preguntas particulares de investigación que le podemos pedir al texto (en este capítulo me interesa principalmente el enfoque lacaniano). Mientras que una lectura psicosocial kleiniana puede preguntar *por qué* ciertos participantes recurren a un discurso específico en su decir, produciéndose algunas posibles respuestas que enmarcan a los participantes como si estuvieran investidos social y psíquicamente en su decir, una lectura psicosocial lacaniana se sostiene más firmemente en la promesa de los estudios psicosociales como un enfoque crítico. En lo que sigue espero demostrar una forma posible en que una lectura psicosocial lacaniana puede preguntar algo a un texto particular que aunque sea claramente psicoanalítico, permanece firmemente imbuido en el campo social. Esto resulta particularmente útil cuando se trata de llevar a la psicología, y específicamente al psicoanálisis, a una mirada crítica sobre sí mismo y “a la contribución de la propia psicología en la construcción de su propio sujeto” (Frosh, 2003: 1556). Más adelante aplicaré algunos aspectos del Análisis Lacaniano de Discurso de Parker (2010) en la lectura psicosocial de un texto en forma de entrevista que apareció en Frosh y Saville Young (2008). Siendo consistente con la intención de reflexionar concéntricamente (Saville Young y Frosh, 2010), el análisis, más que la entrevista original de investigación, será sujeto a una “mala interpretación” con el propósito de desorganizar la subjetividad del investigador(a). El énfasis estará en la reducción del análisis, en volverse otro(a) para uno(a) mismo(a) y en prestar atención al efecto del análisis sobre el investigador(a). De manera específica, me interesa lo que una lectura psicosocial le hace a la subjetividad (a la del participante tanto como a la del investigador). Interrogar el trabajo del lenguaje en el investigador(a) sirve el propósito de alentar la contextualización de la subjetividad cuando se emplea el psicoanálisis en la investigación social y, asimismo, alentar la elaboración en el “acto” del análisis y lectura del texto. La esperanza es que tal análisis del análisis contribuya al avance de los métodos psicosociales de investigación hacia nuevas formas de pensar y trabajar con el texto.

Leyendo y malinterpretando

Antes de introducir el fragmento, diré algo breve sobre mi estrategia de análisis, que he detallado en otra parte (Saville Young y Frosh, 2010), pero que aquí busca articularse más de cerca con el Análisis Lacaniano de Discurso de Parker (2005, 2010). Sosteniéndome a una sensibilidad lacaniana, aplicaré al texto un enfoque que sirve para atender secuencialmente (y gradualmente más “psicoanalíticamente”) al contenido, la estructura, las interrupciones, las formulaciones lingüísticas y la reflexividad en el material. Estas capas de análisis pueden pensarse como concéntricas, ya que involucran una lectura del texto basada en su contenido. En términos lacanianos, los significantes-amo se identifican en el texto –recurriendo a metáforas o discursos que definen y limitan lo que puede y no puede decirse, permitiendo ciertas posiciones subjetivas, mientras niegan otras. En particular, me interesa primero la manera en que los discursos o posiciones subjetivas estructuran de maneras particulares nuestra relación con el saber. Segundo, la forma o la estructura de estos significantes-amo es también importante, especialmente los modelos o conexiones entre ellas, “que las distinguen entre sí y las mantienen en tensión” (Parker, 2005: 168). Tercero, el análisis se enfoca en las pausas, interrupciones o cortes de la narrativa que apuntan hacia un trabajo emocional o “goce” –hacia las cualidades del texto que son irreductibles y sin sentido (“lo real”), especificando “el rol que juegan los elementos absurdos en la organización y disrupción de la fluidez del texto” (Parker, 2005: 168). Estas interrupciones pueden estar presentes en forma de incoherencias, pero también manifestarse como ausencias en el texto, como si fueran lo inconsciente del texto, pero funcionando para estructurarlo. Cuarto, el análisis mira de cerca los significantes recurrentes y las metáforas del texto que sirven para arrullarnos en la ilusión de que *usamos* el lenguaje, cuando en realidad lo que el lenguaje hace es *usarnos* a nosotros para desviar y evitar otras maneras de dar sentido. Esta lectura presta una gran atención a las formulaciones lingüísticas. Finalmente, la misma lectura considera el saber que produce las relaciones al documentar la relación del investigador(a) con el texto, y después, de ahí, al conformar un análisis reflexivo. Me interesa, en particular, aquello a lo que mi análisis conduce y aquello que lo constriñe, reconociendo que “hablamos no desde dentro de un metalenguaje, sino desde una posición... en relación con el texto” (Parker, 2010: 166).

Texto

El texto que analizaré, y que llevé a cabo en 2008 con Stephen Frosh (Saville Young y Frosh, 2008), es el análisis/lectura psicosocial de Tom, un participante de mi investigación doctoral, que trata sobre *cómo ser hermano*. La lectura completa es muy

extensa para reproducirla aquí, por lo que he elegido sólo un fragmento con el riesgo/proósito de tergiversar el análisis, dado que este fragmento será sacado de su contexto. Lo que este movimiento produce desde el principio es el énfasis en las maneras en que se dislocan los textos que sometemos a análisis. Esto tiene implicaciones significativas en una perspectiva lacaniana en la que los significantes sólo tienen sentido en su relación con otros significantes. El acto de muestreo cambia el significado del texto y resalta la relación íntima que existe entre el significado del texto y el investigador(a): la convergencia del texto y el investigador precipita la existencia del análisis como una entidad dinámica que no es reductible al texto o al individuo que hace la lectura (Iser, 1972). La contingencia del texto y el análisis es entonces resaltada desde el inicio.

El extracto que presentaré a continuación sigue las nociones de transferencia y contratransferencia dentro de la relación que supone la entrevista, para entender la posición muy ambivalente de Tom en el discurso del “hombre nuevo”.

1. Tal vez lo que aquí pasa es que al haber identificado al entrevistador como sudafricano,
2. y de ahí familiarizado con el “hombre macho”, las expectativas de Tom con respecto al
3. contexto de la entrevista se alejan de la representación de un contexto en el que los
4. “hombres nuevos” serían valorados.
5. En cambio, el contexto es una entrevista con una persona del sexo femenino cuyo
6. discurso nacional es
7. el de la hegemonía masculina, y que sin embargo le está demandando que abra
8. la conversación de forma emocional. Es casi como si Tom empezara a experimentar
9. la entrevista y a la entrevistadora como castrantes. Las notas de campo llaman la
10. atención
11. hacia las impresiones de la entrevistadora acerca de cierta irritación u hostilidad de
12. parte de Tom:
13. “Como entrevistadora me siento criticada por el tipo de preguntas que hago”.
14. Esta interacción investigativa podría ser interpretada como el reflejo de las experi-
15. encias relacionales de Tom.
16. La entrevista se sintió invadida no solamente por Gareth, el hermano de Tom,
17. sino también por los hombres sudafricanos y por los anteriores participantes en la
18. investigación,
19. con quienes Tom parecía competir afirmándose a sí mismo como diferente. Sin embargo,
20. él también colocó a la entrevistadora como aliada de estos otros hombres, asumiendo
21. que ella estaba familiarizada con los “hombres machistas”. De manera muy signifi-
22. cativa, Tom expresó
23. desilusión al final de la entrevista, diciendo que no había cumplido
24. sus expectativas de catarsis. Como su madre en la relación edípica, la

18. entrevistadora le falla a Tom, castrándolo y asociándose ella misma con
 19. la hegemonía masculina. Importante, empero, es que ella trata a Tom como un ser único
 20. y diferente, lo que le permite a él mantenerse en su lugar, afirmando su diferencia
 21. respecto a otros hombres, volviéndose un caso especial.
- (Frosh y Saville Young, 2008: 124).

Análisis y Discusión

Empezando, en el nivel del contenido, con la identificación de los significantes-amo, el texto emplea un discurso de la diferencia que construye posiciones de sujeto a lo largo de binariedades particulares: hombre macho, hombre nuevo, femenino, masculino, masculinidad hegemónica, masculinidad no-hegemónica; sudafricano, británico. Este discurso trabaja para polarizar las posiciones de sujeto que están disponibles para Tom, para la entrevistadora, para Gareth, para otros participantes y para hombres sudafricanos, de tal forma que la multiplicidad de posiciones disponibles se cierra. Existe también una clara valoración de un polo sobre el otro, con el hombre macho, la masculinidad hegemónica y Sudáfrica posicionados en el polo impedido de saber. En contraste, el hombre nuevo y el sujeto no-hegemónico son posicionados como liberados o iluminados.

También vemos un discurso del afecto acicateando el texto cuando la entrevistadora es descrita como “demandando que él abra la conversación de una forma emocional” (5-6), y se hace mención reiterada de sentimientos (refiriéndose tanto a los de la entrevistadora como a los del participante) de irritación (8), hostilidad (8) y desilusión (16). Este discurso trabaja para sostener la naturaleza emocional del saber. También sirve para privilegiar el mundo afectivo de la entrevistadora, pues a pesar de que la entrevista es con Tom, los sentimientos de la entrevistadora poseen una inmediatez para los dos. El afecto de la entrevistadora se reporta como “viniendo del interior” (v. g. 11, “La entrevista se sintió invadida...”), lo que sirve para cosechar empatía con ella (la entrevistadora), debido particularmente a la crítica reportada por el participante.

Un discurso psicoanalítico es expuesto hacia el final del texto a través de términos como “catarsis” (17), “relación edípica” (17) y “caso” (21). Esto puede ser entendido como el discurso de los amos en la medida en que se va usando el saber experto, y los investigadores, usando ese discurso, son aclamados como aquellos que saben. Este discurso psicoanalítico sirve para que la relación entre Tom y la entrevistadora converja con la historia personal de relaciones del primero (recurriendo a la idea de transferencia), construyendo un *yo* estable con modelos particulares de

relación que se manifiestan en el contexto de la entrevista (aunque ciertamente no de manera patológica, tampoco de una manera muy liberadora). Mientras que los investigadores son construidos como los sujetos que saben, tanto Tom como la entrevistadora son construidos como los que no saben, lo que sugiere, en primer lugar, que a través del conocimiento experto, podemos conocer a otros mejor de lo que ellos mismos se conocen, y en segundo lugar, que nuestra relación con el saber puede cambiar. Ciertamente, la posición de la entrevistadora para conocer cambia con las herramientas “correctas” (esto es, psicoanálisis) y en retrospectiva, ya que ella después se convierte en una de las investigadoras que emplea el psicoanálisis para entender lo que le pasó en su encuentro con Tom.

Prestando atención a la estructura de estos significantes-amo, a la manera en que estos discursos siguen su curso en relación mutua, otros significados se ponen a girar. El discurso de la diferencia, al que se recurre al principio del texto, es contrastado con el discurso del afecto. Esto lo vemos en las conjunciones “y que sin embargo” (5), donde las binariedades puestas a trabajar en el discurso de la diferencia son situadas junto al discurso del trabajo emocional, que es entonces puesto en primer plano de ahí en adelante. El discurso psicoanalítico, que aparece después en el texto, parece servir para dotar de cierta credibilidad al discurso del afecto a través de su reforzamiento en relación con un cuerpo de conocimientos teóricos (específicamente el complejo de Edipo). Lo que el texto parece estar haciendo es emplear un discurso particularmente poderoso y bien versado en el quehacer investigativo (el discurso de la diferencia), junto con otro que no es comúnmente usado en contextos de esta índole (el discurso del afecto), que construye a la entrevistadora y al participante como seres afectivos cuyas vidas emocionales median la interacción de maneras particulares. Para legitimar esto, el poder ideológico del psicoanálisis es utilizado (a través del discurso del psicoanálisis), lo cual sirve para sostener la complejidad del análisis, pero simultáneamente para arrancar la agencia tanto de la entrevistadora como de Tom, en tanto que ambos están sujetos al arreglo edípico del que ambos son inconscientes. Esta relación edípica es construida como si perteneciera a Tom y no a la entrevistadora, y tal vez por ello este discurso cumple con la misma función que el discurso de la diferencia: cerrar posibilidades —por ejemplo que la relación edípica pueda ser la transferencia de la entrevistadora— de tal manera que podamos “conocer” y “entender” claramente a Tom.

Viraremos ahora hacia las pausas, rupturas o interrupciones en el texto. El trabajo emocional en una entrevista, en contraste con el trabajo escrito, está señalado por pausas, interrupciones en los turnos, risas y demás. Como en este caso se trata de un texto escrito y no hablado, no se requiere que los investigadores manejen el contexto intersubjetivo de la entrevista. Este texto está mucho mejor considerado y más lim-

pio. Sin embargo, quisiera plantear que hay todavía momentos apuntando hacia elementos absurdos en el texto, tales como el uso de las palabras “masculino” (2) y “femenino” (4). Ciertamente usar la palabra “masculino” para describir un discurso machista (2 y 15) le añade sentido o significado, ya que este discurso frecuentemente se remonta a explicaciones biológicas acerca de por qué los hombres son como son, y la palabra “masculino” puede ser vista como un término biológico. El uso de la palabra “femenino” es más difícil de pensar cuando es referida a la entrevistadora y no al discurso. ¿Por qué no se usa “mujer”? ¿Cómo podemos pensar en este equívoco para producir algo nuevo en la lectura?

Regresaré a la última pregunta, pero antes deseo llamar la atención hacia una lectura que no solamente está interesada en las presencias absurdas, sino también en las ausencias que trabajan para estructurar el texto. Podemos pensar en ellas como en las partes no escritas del texto que no obstante estimulan la participación del lector(a) (Iser, 1972). En tanto que la entrevistadora está muy presente en el texto, se le designa en la tercera persona, excepto cuando se conoce algún extracto de sus notas de campo. Esto puede deberse a que hay dos autores del texto, lo que impide el uso del pronombre *Yo*. Sin embargo, esto tiene el efecto de atenuar nuestra conciencia de que la entrevistadora es también una de las investigadoras. El crear una elisión entre la entrevistadora y los investigadores sirve para oscurecer la perspectiva subjetiva que aquí está necesariamente implicada. ¿A qué se debe que esto haya sido reprimido en el reporte? Mi argumento es que esta represión permite un distanciamiento de la interacción y de la transcripción entre la entrevistadora y Tom, con el fin de ofrecer una lectura que pueda ser construida como un comentario acerca de lo que está sucediendo, como la perspectiva de una persona ajena. El “error” descrito anteriormente sirve simultáneamente para objetivar la entrevista como “femenina”, evocando asociaciones esencialistas de precisión, hechos y verdad dura. Tal vez esto sea particularmente importante, dado el énfasis puesto en la subjetividad de la entrevistadora en algunas otras partes del texto, especialmente el énfasis puesto en su estado afectivo, que ofrece a la perspectiva de la persona enterada mucho sobre el ambiente emocional de la entrevistadora. Estas ausencias y errores pueden ser entendidos como aquello que trabaja para estructurar el texto mediante el encubrimiento de las amenazas a la credibilidad de la lectura, una lectura que es de entrada “vulnerable” a través de su énfasis en el terreno de la afectividad y la subjetividad, que es tan frecuentemente considerado como dañino para la investigación psicológica.

Si miramos más de cerca los significantes recurrentes en este texto, nos llama la atención el movimiento de la incerteza a la certeza conforme el texto avanza. Mientras que algunas oraciones empiezan con el tentativo “Tal vez” (1), “es casi como si” (6), “podría ser” (10) y “pareció” (1 y 13) en la primera parte del texto, éstos desapa-

recen dentro de un fondo de certezas en la segunda mitad: “como su madre en la relación edípica, la entrevistadora le falla a Tom” (17-18), y “la entrevistadora trata a Tom como un ser único y diferente” (19-20). Lo que el lenguaje parece estar haciendo aquí es embaucar al lector en relación con el sentido tentativo de las interpretaciones, particularmente aquellas en torno al mundo afectivo. Sin embargo, cuando se va introduciendo el discurso psicoanalítico, esta incerteza es dispensada, y la asunción psicológica de que podemos conocer a Tom a través de las teorías psicoanalíticas empieza a hacer su trabajo.

Finalmente, el documentar la relación entre yo misma y el texto resulta complejo, en tanto que se trata de un análisis de un análisis, con el texto construido por mí y por Stephen Frosh. Ya había trabajado previamente con textos de entrevistas en las que yo había participado, incluyéndome en el análisis, y pensando cómo mi propio inconsciente podía haber contribuido a la realización del encuentro, pensando en la transferencia y contratransferencia particularmente. No obstante, en otro lugar (Saville Young, 2011), señalé que Lacan (1958) recomienda que en el análisis, el analista evite la interpretación de la transferencia, “esta interpretación, si él la da, va a ser recibida como proveniente de la persona que la transferencia supone que es” (p. 494). Lo que me parece que Lacan dice aquí es que no podemos brincar fuera de la transferencia, así como tampoco podemos brincar fuera del lenguaje, o como lo escribe Fink (2004): “uno está ya siempre situado” (p. 30). El elegir el análisis de un capítulo de la investigación, significa que no puedo ceder a la tentación de pensar acerca de mis propios sentimientos “contra-transferenciales”. Las condiciones para la transferencia están ausentes en este intercambio, lo que me obliga a incluirme como analizante. Hago esto en dos niveles. En primer lugar, pienso a través de mí misma como autora del texto. ¿A qué condujo mi narración y qué la constriñó? Ciertamente, a través de gran parte del análisis presentado anteriormente, espero haber atendido estas preguntas. En segundo lugar, quiero pensar acerca de la lectura producida hasta el momento por el texto. ¿A qué condujo *este* análisis y qué lo constriñó?

He venido planteando que la narración representada en el fragmento emplea discursos particulares que sirven para clausurar las múltiples interpretaciones del texto, priorizando una lectura emocional que privilegia la perspectiva de la entrevistadora. Mientras se “hace” un análisis provisional, el texto sirve para limitar a Tom dentro de un modelo particular de relación (edípica), y al mismo tiempo se profesa estar “haciendo algo complejo” al prestar rigurosa atención a las inversiones afectivas de Tom, de las cuales podemos saber algo solamente a través de las experiencias emocionales de la entrevistadora. Así, mientras que se deja ver un esfuerzo para no representar a Tom como un simple autómatas que ocuparía discursos particulares porque son socialmente poderosos, el representarlo recurriendo al psicoanálisis, como

un ser que se posiciona de manera única en estos discursos, sirve al mismo tiempo para llevar el texto a un terreno ideológico que fija a Tom a su pesar. Vemos cómo esto funciona “inconscientemente” a través del error de “femenino” y en las ausencias de lenguaje especulativo conforme el texto avanza, ambos trabajando para jalar el texto hacia las tendencias modernistas, de tal manera que el lector sea paulatinamente conducido hacia una interpretación en la cual Tom es entendido “mejor” a través de los lentes psicosociales.

Ahora, dando un paso hacia atrás para incluirme como autora de *esta* lectura en mi análisis reflexivo, quiero pensar a través de las posiciones políticas, teóricas e institucionales desde las que ha sido conducida esta lectura. Partiendo de una postura lacaniana, este análisis es claramente crítico de las lecturas que recurren al psicoanálisis para *dar sentido* a los participantes. Quizás una pudiera describir esto como una posición política con compromiso crítico, donde la lectura sirve como un recordatorio del riesgo que implica castrar al psicoanálisis de su ángulo más crítico. Esta posición deconstructiva tiene su poder al sostener que siempre reflexiona críticamente incluso sus propias interpretaciones, pero ¿en qué terreno nos coloca esto? ¿Se puede acaso decir algo acerca de la subjetividad, acerca del proceso de lectura y escritura, que tenga efectos productivos o provocadores?

Quiero plantear que hay momentos transformativos, en este análisis, en los que ocurre algo inesperado que apunta productivamente hacia las maneras en que somos siempre malinterpretados a través del lenguaje. Estos momentos transformativos se encuentran en una relación particular que he fraguado conmigo misma. Aquí me refiero a lo que ha sido particularmente desafiante en torno al proceso de analizar un análisis —la medida en la que este proceso juega con las fronteras tradicionales entre el afuera y el adentro, fronteras que los estudios psicosociales exponen para ser desafiadas. Me acuerdo aquí de un aspecto señalado por Parker (1997), que se refiere a que nuestro análisis es moldeado por nuestro lugar en el texto. Como investigadora que analiza su propio análisis, estoy tanto adentro como afuera del texto. Las condiciones discursivas estructuran las posiciones que tomo como entrevistadora, narradora del texto, investigadora de Tom, analista de la lectura psicosocial y autora de este capítulo. Entretanto, en algunos momentos, el lenguaje me permite separar estas posiciones y escribir de cada una de éstas a la vez. Yo las ocupo concéntricamente todas y el tomar una posición sólo me separa superficialmente de las otras. Quizá se pueda pensar mi subjetividad, de una manera más útil, como si surgiera en las conversaciones *entre* las posiciones. Esto se dirige, en mi argumento, a la manera en que la lectura es un proceso transformativo, tanto por la manera en que la lectura de un texto —a través de la óptica lacaniana— sirve para sorprender y dislocar, como por la manera en que usted, el lector(a), encontrará sus propios momentos de transfor-

mación, ya sea momentos en que estará usted dentro del texto, donde las palabras que usted lee parecen volverse suyas, o momentos donde usted está fuera del texto, excluido del saber.

En otras palabras, el rastrear mi subjetividad como entrevistadora, narradora, investigadora, analista y autora, sirve para escindirme y me evita el asentarme desde siempre en una perspectiva subjetiva duradera. Sin embargo, hay una escisión más que el análisis trae a la luz cuando se está escribiendo, pero que también encubre. La quinta posición del “lector(a)” está siempre quejándose en los márgenes, pues cuando yo leo mi propio análisis y escribo otros análisis, muy frecuentemente me “olvido” de usted, del lector(a), quien al leer estas palabras, trabaja de manera similar a como yo trabajo al leer mis palabras. Lo que usted haga con la lectura no se limitará a estas palabras, ni tampoco estará limitado a lo que usted traiga a la lectura, sino que será siempre aquello que dinámicamente surja entre estos dos límites.

La lectura que aquí he realizado tiene un efecto retrospectivo en el texto. Conforme vaya usted leyendo mi análisis, su lectura del texto será trabajada retroactivamente. Pero el texto también actúa como un espejo, ya que las palabras siempre trabajan para fijar o definir un esquema. Siempre hay una propensión a comprender. Quizá lo mejor que podamos desear es sostenernos de aquello que no está capturado en el esquema, así como el proceso de lectura de este análisis, un proceso que siempre sucederá afuera de mi escritura, y que trabajará empero para estructurarla de formas significativas, y con suerte también para develar algo de lo imaginario a lo que sin duda mi escritura sucumbe. El sostenernos de esta mala interpretación nos puede permitir tratar y considerar la manera en que un análisis siempre encubre algo con algo exterior a nosotros mismos. Podríamos llamar a este proceso “des-familiarización”, tomando prestada una frase de Iser (1972), en su artículo sobre el proceso de lectura, en donde argumenta que un buen texto literario “se basa en las interrupciones de la corriente para volverse eficaz” (p. 293). Es convirtiéndose en otro para uno mismo, que uno es capaz de localizar la subjetividad en el contexto social, cultural e histórico, permitiendo que lo profundamente personal resuene a través de lo social, creando una nueva experiencia que siempre se sujetará de cierta opacidad en su resistencia a ser conocida.

Referencias

- Elliott, A. (1994), *Psychoanalytic theory: An introduction*, Oxford, Blackwell.
Fink, B. (2004), *Lacan to the letter: Reading Ecrits closely*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- Frosh, S. (2003), "Psychosocial studies and psychology: Is a critical approach emerging?", *Human Relations*, 56 (12), pp. 1545-1567.
- _____. (2008), "Desire, demand and psychotherapy: On large groups and neighbours", *Psychotherapy and Politics International*, 6, pp. 185-197.
- _____. (2008), "On negative critique: A reply", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 416-422.
- Frosh, S., y L. Baraitser (2008), "Psychoanalysis and psychosocial studies", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 13, pp. 346-365.
- Frosh, S., y P. Emerson (2005), "Interpretation and overinterpretation: Disputing the meaning of texts", *Qualitative Research*, 5, pp. 307-324.
- Frosh, S. y L. Saville Young (2008), "Psychoanalytic approaches to qualitative research" en C. Willig y W. Stainton-Rogers (eds.), *The SAGE handbook of qualitative research in psychology*, Londres, Sage, pp. 109-126.
- Hollway, W. y T. Jefferson (2000), *Doing qualitative research differently: Free association, narrative and the interview method*, Londres, Sage.
- _____. (2005), "Panic and perjury: A psychosocial exploration of agency", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 147-163.
- Hollway, W. (2008a), "The importance of relational thinking in the practice of psychosocial research: ontology, epistemology, methodology, and ethics" en S. Clarke, H. Hahn y P. Hoggett (eds.), *Object relations and social relations: The implications of the relational turn in psychoanalysis*, Londres, Karnac, pp. 137-161.
- _____. (2008b), "Doing intellectual disagreement differently?", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 385-396.
- Iser, W. (1972), "The reading process: A phenomenological approach", *New Literary History*, 3 (2), pp. 279-299.
- Lacan, J. (1949), "The mirror stage as formative of the I function as revealed in psychoanalytic experience" *The first complete edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- _____. (1958), "The direction of the treatment and the principles of its power", *Écrits: The first complete edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- _____. (1960), "The subversion of the subject and the dialectic of desire", *The first complete edition in English*, Nueva York, Norton, 2006.
- Malone, K. R. (2000), "Subjectivity and the address to the Other: A Lacanian View of some *impasses* in theory and psychology", *Theory and Psychology*, 10 (1), pp. 79-86.
- Parker, I. (1997), "Discourse analysis and psycho-analysis", *British Journal of Social Psychology*, 36, pp. 479-495.
- _____. (2005), "Lacanian discourse analysis in psychology: Seven theoretical elements", *Theory and Psychology*, 15 (2), pp. 163-182.

- _____. (2010), "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 15 (2), pp. 156-172.
- Saville Young, L. (2011), "Research entanglements, race and recognisability: A psychosocial reading of interview encounters in (post-)colonial, (post-)apartheid South Africa", *Qualitative Inquiry*, 17, pp. 45-55.
- Saville Young, L. y S. Frosh (2010), "'And where were your brothers in all this?': A psychosocial approach to text on 'brothering'", *Qualitative Research*, 10 (5), pp. 1-21.
- Spears, R. (2005), "Commentary: Where did Vincent's van go?", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 165-168.
- Walkerdine, V., H. Lucey y J. Melody (1991), *Growing up girl: Psychosocial explorations of class and gender*, Londres, Palgrave.
- Wetherell, M. (2003), "Paranoia, ambivalence, and discursive practices" en R. Harre y F. Moghaddam (eds.), *The self and others*, Westport, Praeger, pp. 99-120.
- _____. (2005), "Commentary: Unconscious conflict or everyday accountability?", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 169-173.

Irrupción de la verdad en la historia y el derecho. Un análisis lacaniano de discurso

Ricardo García Valdez, Juan Capetillo Hernández
y América Espinosa Hernández

Introducción

Para nosotros, hablar de *análisis lacaniano de discurso* implica la dinamización de las manifestaciones de la *verdad* subjetiva –sea singular o colectiva– a través de su descomposición en instancias y mecanismos psíquicos diferenciados, factibles de lectura¹, y a través de un reposicionamiento correlativo del sujeto-lector, no necesariamente asentado en el levantamiento de la represión, al tratarse –como en la lectura historiográfica *lacaniana* que se propondrá más adelante– de una práctica no terapéutica. Todo esto se piensa a partir de la conceptualización psicoanalítica que defiende la idea de que el inconsciente *está estructurado como un lenguaje*. De modo convergente, tomamos la idea de Foucault (1984) en la que establece la diferencia entre poder y dominación, en el entendido de que una dialéctica productiva supone que las tensiones generadas entre discursos, sean éstos –como lo anticipábamos– singulares o colectivos, *disciplinares* o *interdisciplinares*, no derivarán en una producción transformadora, que trascienda criterios utilitaristas, si las tensiones se enclavan en una lógica de *dominación* entre actores.

¹ Formaciones del inconsciente que de manera *simtomal* pueden ser recuperadas de los diversos discursos, sean orales o en forma escrita (cf, Braunstein, 1975).

Los campos en que habremos de inscribir nuestro empeño son tres: la historia, el derecho y las instituciones. Al recorrer estos campos, nuestro propósito supone, en primer lugar, la renuncia a la ruta propuesta por la llamada *filosofía analítica*, misma que utiliza el análisis como medio de esclarecer el *sentido* de los enunciados, bordeando los efectos del inconsciente y afirmando que un enunciado posee, más allá de su *superficie gramatical*, una estructura lógica, susceptible de ser rigurosamente analizada, que determinará su significado, pero que estará ligada en todo momento a una racionalidad consciente. Ahí las palabras son tomadas en su conjunto, bajo la premisa de que se organizan en frases con sentido, construidas de acuerdo con las reglas de un lenguaje, en menoscabo de las formas y del verdadero *sentido* (*y significación*) que, en sí mismas, poseen las diversas rupturas de esas reglas, determinadas desde el inconsciente y su particular funcionamiento.

En segundo lugar, en el horizonte propiamente epistemológico, el tamiz de *lacaniano* aplicado al análisis de discurso nos interesa particularmente en su uso *causal*, es decir, en tanto que argumentación en la que, no sólo se afirman enunciados, sino que se construyen otros como razón o fundamento para afirmar o infirmar los primeros. Aquéllos son considerados como *irrupciones de la verdad*, éstos como *lectura sintomal*, reiterando que el abordaje del síntoma en su potencialidad radical no consiste en explicar los hechos desde razones previas y pautas establecidas, como lo querría una filosofía analítica. Reconocer un *acontecimiento*, una *ruptura* o una *falla*, implica aquello que *no marcha* en la estructura de una situación, llámese histórica, del derecho o de las instituciones, y en suma en todos los discursos desde los que se cree poder hacer inteligible todo fenómeno que pueda presentarse.

Eso que *no marcha* y que se enuncia por fuera de lo pensable —y que por lo mismo lo excede— exige que se inventen nuevos dispositivos para la construcción de saberes que trasciendan —con su ruptura de las percepciones simples y de los intereses ideológicos— los saberes establecidos. Relacionamos esta cuestión con el lugar de la *verdad* en los llamados “cuatro discursos” de Lacan (1969-1970).² Estos discursos son la manera en la que distinguimos los principales funcionamientos del lazo so-

² Es importante recordar que existen en Lacan al menos tres escrituras de los cuatro discursos: 1. La que venimos de referir, en el seminario *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). 2. Otra más en *Radiofonía*, en la cual se agrega la palabra “imposibilidad” a los discursos del Amo y del analista en su parte superior; apareciendo, por otra parte, la palabra “impotencia” en el vector inferior de los discursos de la universidad y de la histórica (1970). 3. La realizada en la *Conferencia de Milán*, que tiene por consecuencia la escritura del discurso capitalista, o quinto discurso (1972).

cial. Los cuatro discursos permiten además el despliegue de las estructuras de Verdad en las que cada uno se encuentra comprometido.³

¿Una historiografía lacaniana aplicable a la construcción de una historia del psicoanálisis en México?

En esta primera parte del capítulo, nos centraremos en la relación entre la historia y el psicoanálisis, particularmente el discurso de Lacan. Esta relación ha sido ampliamente abordada, y relativamente esclarecida, por los psicoanalistas, pero no así, necesariamente, por los historiadores.

La relación con la historia, para el psicoanálisis, aparece desde los principios, desde su prehistoria. Tanto la concepción del síntoma como la de la terapia presuponen una visión histórica, es decir, se trata de procesos enclavados en el tiempo. La historia está en el corazón del psicoanálisis, en las teorías freudianas del trauma y del fantasma, y también, por lo tanto, en la teoría de la constitución subjetiva. Las distintas versiones freudianas del Edipo —trágica, mítica, histórica— están atravesadas por la historia. La pulsión de muerte, en tanto que *historiza*, profundiza este acercamiento entre la historia y el psicoanálisis, aunque introduzca un tiempo, el de la repetición, antagónico con el evolucionista, con el que, hasta entonces, venía trabajando Freud.

El interrogante por el deseo inconsciente, dirigido por el psicoanálisis al sujeto, alcanza al sujeto en el historiador. Esto ha significado, para la historia, pensar de manera distinta la compleja relación de la subjetividad del historiador con la subjetividad de la historización. A partir de Freud y Lacan, se propondría una manera diferente de pensar la historia, sobre la base de la consideración de una teoría radical del sujeto y de la inclusión del problema de la muerte.

El historiador mexicano Miguel León Portilla (1995) considera: “implícitamente, cualquier obra histórica es resultado de una especie de diálogo entre la conciencia del historiador y las voces del pasado —mejor o peor percibidas— a través de los documentos originales” (p. 14). Preguntamos, desde Freud, ¿cuál sería la participación del inconsciente del historiador en este fecundo diálogo?

Aún más, la concepción de la temporalidad en Freud: de la reproducción de la filogénesis en la ontogénesis, congruente, tanto con el Edipo trágico de Sófocles, con

³ A partir de aquí se impone para nosotros la idea de *estructuras*, mismas que darían cuenta de las diversas formas que puede tomar la relación del sujeto con su deseo, con su fantasma, con el objeto que intenta reencontrar o con los ideales que lo guían no sólo en los tres campos de existencia a los que reducimos en este momento nuestras inquietudes.

el mito del asesinato del padre, como con el hombre Moisés, podría aportar elementos para pensar una historiografía freudiana,⁴ a aplicarse a objetos historiográficos, la cual, de hecho, ha alimentado proyectos historiográficos.

La relación entre las disciplinas histórica y psicoanalítica, se hace patente, de manera indisoluble, en la historiografía del psicoanálisis. Este campo es inaugurado por el mismo Freud (1914), cuando produce un texto historiográfico con el que apunta a la legitimización del saber psicoanalítico.

En Lacan, al igual que en Freud, la relación con la historia y lo histórico está presente desde los prolegómenos de su incorporación al campo psicoanalítico: su tesis de psiquiatría. Si el atentado delirante de Aimée disipa el delirio, entonces seguramente, concluye Lacan (1932), la locura está enclavada en la densidad de una historia.

En el periodo de privilegio del registro de lo simbólico, la importancia conferida por Lacan a la historia se comprueba en el papel que le asignaba como instancia de legitimación epistemológica para el psicoanálisis. Su relación con la historia —no suficientemente trabajada— evidencia diferentes momentos, distintos nudos de significación. Éstos van desde la confianza y el sostén en la historia, hasta la decepción. El psicoanalista mexicano Helí Morales (1999) ha trabajado la relación de Lacan con la historia y plantea que se da en cuatro tiempos: el primero en el texto *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (Lacan, 1953), el segundo momento durante el seminario sobre *La ética del psicoanálisis* (1959-1960: 256-257), un tercer tiempo en el transcurso de su seminario *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970, p. 203), y un cuarto momento, que significa un viraje en la concepción lacaniana sobre el lugar de la historia en el psicoanálisis, en el seminario *R.S.I.* (1975, 18/02/75).

La trascendencia del tiempo en psicoanálisis es lo que hace ineludible la relación con la historia. Resolviendo la tensión que Freud produjo entre el tiempo de la repetición, el continuista-evolucionista del desarrollo pulsional y el de la aproximación filogenética de la constitución subjetiva, Lacan (1945) produce una temporalidad distinta a la freudiana: la del tiempo lógico de la certidumbre anticipada, expuesta en el análisis del sofisma de los tres prisioneros. Esta nueva temporalidad en la constitución del sujeto, introducida por Lacan junto con otros de sus conceptos, ¿nos daría bases para pensar una historiografía fundada en un *análisis lacaniano de discurso*? Aún más —lo que cerca nuestro interés principal—, al presuponerla, ¿podemos aplicar sus lineamientos a la construcción de una historia del psicoanálisis en México? Con esto volvemos al campo de la historiografía del psicoanálisis, en el que éste es un objeto historiográfico.

⁴ Un poco más adelante, en alusión a la *historiografía lacaniana*, relativizamos esta conjunción.

La pregunta por la historiografía lacaniana es sugerida por un artículo de Omar Acha (2004), en el que el autor plantea, como lineamiento de un estudio empírico, la historiografía lacaniana: “Pues bien, mi propuesta es destacar la pertinencia posible de una historiografía lacaniana a través de una breve discusión de una aproximación psicoanalítica al peronismo clásico (1945-1955) que es objeto de mis investigaciones llamadas *empíricas*”. Quizás sería más prudente, como el mismo autor citado lo hace más adelante,⁵ disolver esta comprometedor conjunción: historiografía lacaniana, en la pregunta por la posibilidad de poner a operar nociones lacanianas en la construcción e interpretación de objetos historiográficos. Si uno de éstos es el psicoanálisis mismo, quizás la pregunta resulte aún más pertinente, sobre todo si consideramos la congruencia implicada, en la acción del psicoanálisis, de aplicarse sus propios métodos, que son eminentemente históricos.

Para nosotros, en la tarea de construcción de una historia del psicoanálisis en México, las mencionadas concepciones lacanianas abren una vía que intentaremos en nuestro trabajo inmediato de investigación. Por lo pronto, con la reconstrucción histórica hecha hasta el momento (Capetillo, 2011), nos hemos preguntado particularmente por la aplicación del paradigma de los tres registros lacanianos en una reordenación de nuestros datos.

Postulamos un tiempo, de mediana duración, de emergencia del psicoanálisis en México. Se trata de un periodo transcurrido entre 1910 y 1957, que va desde la inauguración del Manicomio La Castañeda, en 1910, hasta la culminación de la conformación, en 1957, de las dos primeras instituciones psicoanalíticas: la Sociedad Psicoanalítica Mexicana y la Asociación Psicoanalítica Mexicana. El tiempo de la emergencia del psicoanálisis en México, lo hemos seccionado en tres etapas: recepción, implantación e institucionalización (en el sentido de creación de instituciones). Nos guardamos de identificar estos tres momentos, apresuradamente, con los tres tiempos del sofisma de los tres prisioneros: el instante de la mirada, el tiempo de comprender y el momento de concluir. Preferimos definir las tres etapas de emergencia del psicoanálisis a partir de determinados acontecimientos discursivos y nos preguntamos, en el afán de justificar los cortes temporales, si cada una de las etapas estaría correlacionada con una distinta subjetividad, una distinta conformación sub-

⁵ “La historicidad del lacanismo condice con la imposibilidad de definir una historiografía en el marco de una sola teoría. Así como una ‘historiografía marxista’ haría escasa justicia al marxismo al comprimir sus contratiempos en una filosofía de la historia, una ‘historiografía lacaniana’ haría un flaco favor a los proyectos de extender sus efectos críticos en las ciencias sociales. Es preciso delimitar la transferencia a Lacan. Su teoría no podría coincidir con lo real de la historia” (Acha, 2004).

jetiva en los actores participantes. La aplicación de la noción lacaniana de los tres registros nos permite responder esta pregunta a partir de la consideración de que la diferencia histórica, la diferencia subjetiva, estaría dada por las distintas formas en que los sujetos se relacionan entre sí, en los registros simbólico, imaginario y real, según los modos discursivos preexistentes.

Así, entre las concepciones psicoanalíticas que pueden ponerse a operar en un trabajo historiográfico basado en un *análisis lacaniano de discurso*, se encuentran: la concepción del tiempo suspendido de la lógica colectiva, y los tres registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. A estas concepciones se agregarían: la teorización sobre los cuatro discursos, la imposibilidad de cernir lo real por parte de lo simbólico y lo imaginario, la promoción de una historia discontinuista y anti-historicista, y el privilegio otorgado al excedente de la comprensión histórica tradicional.

En un primer ensayo interpretativo de nuestros datos a partir de los vectores mencionados, hemos concluido, por ejemplo, que no hay diferentes posiciones subjetivas en los actores de los tres tiempos de la emergencia del psicoanálisis en México, sino que se trata de una sola posición que, en todo caso, se vendrá a diferenciar a partir de una fecha de corte: 1957. Una recepción y una implementación ambiguas —donde la referencia freudiana no es toral— concluyen en la conformación de dos instituciones que antagonizan por el dominio del campo psicoanalítico mexicano, disputándose la posesión del legado freudiano. En este tiempo en el que, finalmente, surge el psicoanálisis en México, lo distintivo, en términos de la subjetividad prevalente, fue el no reconocimiento de la práctica psicoanalítica por su originalidad freudiana (comunicación personal de M. F. Sosa, septiembre 2011). La institución frommiana (Sociedad Psicoanalítica Mexicana), por un lado, difundía y ejercía una práctica alejada de los presupuestos fundamentales del freudismo. La asociación afiliada a la Asociación Psicoanalítica Internacional, la Asociación Psicoanalítica Mexicana, por el otro lado, promovía un psicoanálisis medicalizado y sujeto a la estrategia de fortalecimiento del Yo.

La fusión entre la *verdad* y el *error*: ¿función en la filogénesis del sujeto?

Pasaremos ahora de la conjetura acerca del posible uso de los elementos lacanianos en su aplicación a una lectura de los discursos historiográficos en que el psicoanálisis hace centro en nuestro país, al desarrollo de algunas reflexiones que anuden nuestras categorías principales de análisis al campo del Derecho. Así, *verdad* y *discurso* se

descubrirán entreverados de modos íntimos a partir de su recuperación histórica —en torno a un objeto empírico particular— de esta práctica de las Ciencias Sociales. De tal suerte que la manera en la que irrumpe la *falla* en la lógica que la teoría y la práctica del Derecho establecen para la regulación del lazo social en la cultura, se denomina *delito*.

Ante ello, Foucault (1980) restituye varias formas de *prueba* que el sujeto culpable debía asumir en diversos momentos de la historia para indicar a la colectividad su inocencia o, contrariamente, su culpabilidad. Se tiene que en el Siglo XI (*viejo derecho de Borgoña*), bastaba con que doce testigos prestaran juramento, no de la inocencia del sujeto, sino de su importancia social. El *testimonio* personal quedaba desplazado como prueba, lo que supone, por añadidura, la anulación de la palabra de la víctima y la del propio acusado.

De ahí se pasa a pruebas de tipo verbal que, ligadas a la dimensión del juego, se le planteaban como fórmulas a repetir al acusado, o bien a un representante de éste, en el caso de que fuese mujer o menor de edad. “Un error de gramática, un cambio de palabras invalidaba la fórmula y *no la verdad* de lo que se pretendía probar.” (Foucault, 1980: 60). Fuera de que Foucault se aventure aquí con la hipótesis de que es a través de aquella práctica que nace la figura del abogado, nos importa destacar que de un manejo expiatorio de la culpa del acusado en el que se le expropia la palabra, se pasa a un reconocimiento de la importancia de ésta en su dimensión... sí, de *re-presentación*, pero confiando en que la gramática, de manera directa, sería condición suficiente para la enunciación de la *verdad* subjetiva de la culpabilidad ante el delito. Aquí se instala con toda su fuerza nuestra argumentación relativa a la reserva en torno a las posibilidades explicativas de la filosofía analítica o semántica.

En un tercer momento, el autor hace referencia a la *ordalía*, que es el modo en que se designaban las pruebas corporales. Estas luchas del sujeto y su cuerpo contra los elementos naturales son para Foucault (1980): “una trasposición simbólica cuya semántica debería ser estudiada sobre la base de la lucha de los individuos entre sí.” (p. 61). Simbolicidad y semantividad que para el psicoanálisis parten de la lucha *intra-subjetiva*, y no de la *lucha de los individuos entre sí*, que aparece como la puesta en juego de vectores metapsicológicamente y singularmente predeterminados.

En este breve recorrido, puede observarse que la verdad no quedaba ubicada en el lugar de algo *a saber*, sino de algo *a probar*, en términos de *prestigio* en el primer caso, y de *destrezas* en el segundo —o de “habilidades y competencias”, como se dice hoy en día. Así pues, ¿qué función, en la filogénesis del sujeto, desempeña la fusión entre la *verdad* y el *error* en una época dada? Si de lo que se trata es de vivenciar que *no es necesaria la presencia de un tercero para zanjar las diferencias*, en el fondo a lo que apuntan estas estrategias es a desconocer al *Otro* del lenguaje y de la ley. En

el automatismo de la propuesta especular sujeto-sociedad o sujeto-naturaleza, se privilegia por lo demás el goce sádico.

Podría esperarse que gracias al surgimiento del psicoanálisis, se hubiese operado, en la contemporaneidad, un cambio que desmontara la estructura perversa que en alguna medida caracterizó la operación de la justicia en aquellos días, *justicia* que pasa luego a ser el objeto de estudio de esa práctica organizada socialmente y conocida como *Derecho*. Mas la poca penetración en términos de la puesta en acto de los dispositivos posibles, que no la teorización, que es dable formular entre Derecho y Psicoanálisis, nos da fe de las resistencias que siguen vigentes en nuestra época, aunque con velos diferentes, ante la irrupción de la *verdad* en este campo.

Verdad y Discurso psicoanalítico: ¿un discurso sin palabras?

Para finalizar, nos resulta necesario examinar: si la historia no es la sucesión simple de los hechos, y es más bien la ubicación del acontecimiento en una red simbólica con una lógica temporal particular, ¿cómo podríamos pensarla, en su materialidad, sino a través del discurso? ¿Cómo pensar asimismo el fenómeno del delito en los limitados márgenes de una filosofía semántica que precluye al sujeto del deseo y reduce la discursividad al estatuto consciente? En el discurso emerge la historia y el delito, y tanto la una como el otro, en tanto que *Verdad*, muestran las paradojas, extravagancias y laberintos de un sujeto y de sus formas —estructuras— de *aparente* relación. El discurso es el elemento que anuda los tres registros: simbólico, imaginario y real, en la condición de un sujeto hablante y hablado. Un sujeto escindido en su ser hablante, determinado desde ese lugar, rebasado en su aspiración de unidad, partido, *barrado*. Un sujeto que, como lo plantearía Lacan —en la lectura que hace Braunstein—, se produce como función de articulación entre dos Otros: “el Otro del sistema significante, del lenguaje y de la Ley, por un lado, y el *Otro* que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos, apareciendo entre líneas de texto, supuesto” (Braunstein, 1999: 20). En la función de la palabra, de quien se trata es de ese primer *Otro*. Este *Otro* al que Lacan hace referencia, se encuentra inscrito en el orden de lo simbólico, lugar en el cual se constituye la palabra. El *Otro* como elemento fundamental del lenguaje, y por ende de lo simbólico, marca la entrada al lugar de la diferencia precisamente para fundar con ello al deseo. Es el *Otro* como lo Inconsciente, el

Otro constituyente. Pero, por otro lado, está ahí también en un lugar, en una topología, el goce, en lo real, en lo insoportable:

Otro dentro de uno mismo, representante del Uno resignado para entrar en el mundo de los intercambios y la reciprocidad. Un topos inaccesible para el sujeto que lo alberga y que, por la razón del Otro exterior interiorizado, debe ser cuidadosamente exiliado[...] no es en él cuestión de palabras, no se trata del inconsciente. Pero tampoco es ajeno al lenguaje que resulta excluido y es sólo por el lenguaje que podemos cernirlo[...] no es palabra, es letra, escritura a descifrar (Braunstein, 1999: 21).

A decir de Freud, dado que la represión no destruye las ideas y los recuerdos, sino que los confina en lo inconsciente, siempre es posible que el material reprimido emerja o retorne en forma casi siempre distorsionada. En otras palabras, si uno olvida, es porque el recuerdo está presente.

Para Lacan, la represión originaria es un rasgo estructural del lenguaje, la imposibilidad de decir *la verdad de la verdad*. La represión secundaria está estructurada como una metáfora y siempre involucra el retorno de lo reprimido. Entonces, lo reprimido es siempre un significante. Se afirma, con ello, la supremacía del significante, y se propone que el significado es el efecto de un conjunto de significantes en juego. El significado no podría ser una categoría *a priori*; el significado no está dado, es producido, es *a posteriori*; el significante es primario y produce el significado.

El significante, según Lacan (1964), es “lo que representa a un sujeto para otro significante” (p. 206). Esta naturaleza diferencial implica que el significante nunca pueda tener un sentido unívoco, el del significado. De tal manera que un orden significante asigna lugares diferentes.

El lenguaje, como sistema de signos, se diferencia del lenguaje asumido como ejercicio del individuo, porque éste lo convierte en instancia de discurso. Aquí el significante, el soporte material del discurso, actúa con independencia de su significación. El significado es el sentimiento común a todos de una experiencia referida en discurso. La red del significado es el conjunto diacrónico de los discursos, que actúa históricamente sobre la red significante. La significación de un signo va a depender de las palabras de la frase y del código, de tal modo que el signo apela a la comunicación, y el significante a la expresión del inconsciente. El significante es, entonces, la unidad constitutiva del orden simbólico.

Considerando la contrapartida de lo simbólico, cabe hacer referencia a la instancia ajena y excluida al lenguaje que ha de descifrarse. Eso es lo que opera como fundamento del discurso. Es por ello que Lacan (1969-1970) cataloga al

“discurso” como una estructura necesaria que excede con mucho a la “palabra” (p. 10). El discurso va más allá de la palabra. Incluso puede subsistir sin las palabras.

En el discurso se juega la verdad del sujeto, una verdad que de todas maneras retorna, en un continuo retorno de lo reprimido, de la verdad que hace a la historia. En esta historia, no son las palabras las que configuran todas las verdades. Son los equívocos del lenguaje y de los actos los que imprimen la verdad del sujeto, de ahí que el delito (d)enuncie cierta verdad subjetiva. Lo que no se dice con palabras, emerge como *lapsus*, como síntoma, como acto, expresando la verdad de un sujeto, presa de su condición de goce.⁶ Esta verdad, para Lacan, es asimismo el velo que recubre la castración. Es la imagen misma de la impotencia, ya que la relación entre lo simbólico y lo real ha sido mediada por el semblante.

El andamiaje teórico lacaniano ha caminado sobre la pregunta por la verdad, y ha llegado a un puerto donde la indefinición y la incertidumbre son los elementos precisos para pensar a un sujeto que se constituye al paso de la vida, sin esencias ni sustancias precisas. Todo él es una constitución que se construye y deconstruye en el propio camino.

No sólo Lacan problematiza la cuestión del Sujeto y de la Verdad. También Foucault lo hace. Sin embargo, es evidente que el filósofo queda atrapado en la conjetura de lo simbólico, al proponer a la verdad como una *askesis*. Ciertamente, en la *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault (1982) señala que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho, y en esta idea, casi puede pensarse en una coincidencia con el psicoanálisis y el lugar de la verdad. La referencia de Foucault a la espiritualidad desvela la intención de un cierto puritanismo con respecto a la verdad. La espiritualidad, nos dice Foucault, propondría que la verdad no se da como un acto de conocimiento, requiere de un sujeto que trabaje sobre sí, se transforme, se desplace, se distancie de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. No habrá verdad si no hay una conversión del sujeto. En ese movimiento del sujeto, Foucault coloca al *eros*, al amor. Lacan colocará al goce.

Es importante subrayar lo que Foucault (1982) señala como una consecuencia del cartesianismo, el relegamiento de la espiritualidad y el establecimiento hegemónico de la razón como condición del pensamiento filosófico occidental, donde la positividad es tomada como objetividad y verdad, dejando al margen la espiritualidad, que bien podría ser llamada *subjetividad*, y que estará vinculada con el Eros, con la pasión, con la sexualidad, y en consecuencia también con la locura, con la enfermedad y con el desorden. Esta razón cartesiana, tal como la concibe Foucault, se fundamen-

⁶ Como lo señalaría Braunstein (1999): “sólo hay goce en el ser que habla y porque habla” (p. 11).

ta en un tipo de principio lógico, el principio de contradicción, a diferencia de postulados, que vienen desde Heráclito, donde la lucha de los contrarios es permanente y gesta el movimiento. Esta contradicción es posible en una integración de los opuestos, lugar donde se juega la espiritualidad del ser, esto es, la subjetividad de donde emerge el sujeto.⁷ Aquí, en este lugar de los opuestos, estará quizá el lugar del *Otro* y lo *Otro*, del inconsciente y el goce que desvelaría en el sujeto el lugar de la verdad.

Foucault (1982) plantea también que quien quiera hacer la historia de la subjetividad, estará haciendo una historia de las relaciones entre el Sujeto y la Verdad. Cuando se hace esta historia, vemos que la subjetividad aparece en el escenario filosófico que la Modernidad, por un lado, anula y relega, y por el otro, el psicoanálisis recupera, no sólo para pensar al sujeto del inconsciente, sino para pensar al escenario de lo social y de su complejidad. En este psicoanálisis, Lacan propone tres formas de pensar la subjetividad, desde el intrincado del lenguaje, como los tres registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Lacan propone con ello una relación particular del sujeto con la verdad y con la historia, y una necesaria y obligada referencia hacia la dimensión del discurso, que siempre implicará una condición de vacío, de hiancia, de topología de lo real.

A manera de conclusión

En contraposición a como lo plantea la filosofía analítica, nos inclinamos por la participación del inconsciente en los hechos de discurso que abordamos desde tres ejes: Historia, Derecho e Instituciones. De manera convergente observamos la pertinencia de la utilización de vectores desarrollados por la teoría lacaniana para una historiografía del psicoanálisis aplicada a un objeto particular como es su institucionalización en México. Este camino, en su reflexión sobre una temporalidad subvertida por Lacan, permaneció abierto a la posibilidad de pensar al delito como forma enunciativa de la Verdad histórica singular, lo que se opone a la cate-

⁷ Desde Aristóteles se inaugura una forma de pensamiento en base a la lógica, una lógica particular, la del *principio de contradicción*, en la cual “nada puede existir y no existir al mismo tiempo”. El cartesianismo, a partir del principio de la razón, retoma esta lógica y la hace su predicado. En contraste con esto, el psicoanálisis recupera un pensamiento antagónico a esta lógica, planteando un principio “muy arcaico también, que la modernidad anula”, donde algo puede ser simultáneamente eso y lo contrario; principio que se encuentra en los pensamientos orientales y mesoamericanos. La tesis de las pulsiones en Freud es un ejemplo de esta posibilidad. Es posible amar y odiar al mismo tiempo.

goría de "error" con la que se ha venido manejando la práctica del Derecho desde tiempos remotos, dejando de lado su posibilidad de una lectura institucional estructural al anular en juegos especulares la incidencia del *Otro*.

Referencias

- Acha, O. (2004), "*Cette chose que je déteste: Jacques Lacan y la historia*", *Litorales*, 4 (4), disponible en <http://litorales.filo.uba.ar/web-litorales5/articulo-3.htm>; consultado el 15 de diciembre 2011.
- Braunstein, N. (1975), "Introducción a la lectura de la psicología académica" en N. Braunstein, y colaboradores, *Psicología: Ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 329-360.
- _____(1999), *Goce*, México, Siglo XXI.
- Capetillo, J. (2011), *La emergencia del psicoanálisis en México 1910-1957*, México, Universidad Veracruzana.
- Foucault, M. (1980), *La Verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- _____(1982), *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2004.
- _____(1984), *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Barcelona, Folio, 2007.
- Freud, S. (1914), *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- Lacan, J. (1932), *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México, Siglo XXI, 1985.
- _____(1945), "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 187-203.
- _____(1953), "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 59-139.
- _____(1959-1960), *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1986.
- _____(1964), "El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1987.
- _____(1969-1970), "El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1992.
- _____(1970), "Radiofonía", *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 8-77.
- _____(1972), "Conférence à l'Université de Milan", disponible en <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/italie.htm>, consultado el 12 de Agosto de 2011).

- Lacan, J. (1975), "El seminario. Libro 22", *R.S.I.*, Inédito.
- Morales, H. (1999), *Fronteras. Psicoanálisis y otros saberes*, México, Ediciones de la Noche.
- Portilla, L. (1995), *De Teotihuacán a los aztecas. Fuentes e interpretación histórica*, México, UNAM.

25

En el principio fue la repetición. Reflexiones sobre la palabra montonera

Gonzalo Barciela

Era como si volviesen, no al propio hogar, sino al del acontecer. Ese lugar era, para ellos, la casa del mundo. Si algo podía existir, no podía hacerlo fuera de él. En realidad, afirmar que ese lugar era la casa del mundo es, de mi parte, un error, porque ese lugar y el mundo eran, para ellos, una y la misma cosa. Dondequiera que fuesen, lo llevaban adentro. (Saer, 1982).

Introducción: la estructura

La oposición término a término del sujeto frente a la estructura, o su variante, la historia batiéndose con la segunda, es una de las grandes batallas especulativas que nos ha legado la modernidad. A los fines de esta breve contribución, es dable remarcar que la mencionada querrela adquiere una singular configuración, tanto en el plano teórico, como en el histórico-político. *Montoneros* es un nombre que proviene de las luchas intestinas de la Argentina de mediados del siglo XIX, enclavado, por el hecho mismo de ser puesto en circulación por su sola invocación, en el centro mismo de las luchas emancipadoras de finales del siglo XX. ¿Cuál es, entonces, el *ethos* montonero? No basta con exaltar su irrupción, o condenarla, sin más, a una larga serie de determinaciones, cuya postulación presupone un sujeto del que no puede dar cuenta.

El hecho mismo de mencionar el vocablo *estructura*, su acaecer simbólico, convoca las imágenes de la inercia, de la recurrencia privada de toda alteridad. Pero, el hecho mismo de adentrarnos en las dimensiones identitarias de Montoneros, su modalidad de enunciación específica, implica establecer una relación, disyuntiva como toda relación, entre el anonimato de la estructura y el trayecto singular de una biografía, la de la organización político militar ya apuntada.

Pues bien, ha de entenderse que el universo montonero se instala en el centro mismo de la pregunta por la fundación y, al mismo tiempo, la tradición. No se trata de afirmar la pervivencia, en su condición de residual, ni tampoco la permanencia, bajo el ropaje de la ya mencionada inercia. Nos adentramos, por el contrario, en una empresa de pensamiento dirigida a formular la pregunta sobre el modo de *habitar* la palabra política.

Sujeto y acontecimiento

El sujeto, sea como noción o concepto, ha sido presentado, las más de las veces, como aquella "lucidez" a través de la cual una época filtra o, aún más, concentra, su vocación política. El conocido expediente de la autoconciencia y el *pathos* de la totalidad que lo acompaña, sitúan las coordenadas de ubicación o localización del sujeto en las vicisitudes fenomenológicas que homologan al mismo a una conciencia cuyo suelo primigenio es la historia. Sujeto, historia e idea, se presentan como términos cuya suerte está signada por la posibilidad de ensayar conexiones, transitar proximidades y evaluar trayectos de encuentro.

La pregunta por el texto, no es el interrogante suscitado por la búsqueda de la intención manifiesta, sino el esfuerzo intelectual que localiza un sujeto que pronuncia, el del *decir* efectuado de modo intersticial en lo *dicho*. No se trata de denunciar los intentos de manipulación, frente a un canon presupuesto, sino de pensar el *uso* que toda lectura inaugura, la serie de intervenciones que autoriza o habilita. En este entendimiento, la pregunta por *quién* produce un texto, nos remite directamente al *qué*, del campo intersubjetivo, como palabra del *Otro*, que sella su suerte.¹ Como observa Homi Bhabha:

¿A qué fin tiende la serie de hechos si el autor del resultado no es inequívocamente el autor de la causa? ¿No sugiere eso que la agencia surge en el retorno del sujeto, de la

¹ Ese *Otro* [*Autre*], al que hacemos referencia, no es otro que el depositario del tesoro de los significantes.

interrupción de la serie de hechos como una clase de interrogación y reinscripción de antes y después? [...] ¿No hay tensión cinética entre lo contingente como contiguo y lo indeterminado? (Bhabha, 1994: 190).

Como sugiere el pensador poscolonial de origen indio, el *quién* no se perfecciona en su inmediatez. Su carácter de *hors la phrase*, lo arroja a las vicisitudes de la temporalidad, en la brecha que se abre entre el hecho y su eventualidad. De este modo, el sujeto no puede homologarse, sin más, a la *causa*, colocando al agente en el punto de resultado de la palabra pronunciada.²

Pero antes de arribar a una conclusión apresurada, se nos permitirá remitirnos a la relación que presenta Badiou entre sujeto y acontecimiento. En la Meditación 35 de *L'être et l'événement* leemos:

El nombre propio designa que el sujeto, como configuración situada y local, no es ni la intervención ni el operador de fidelidad, sino el advenimiento de su Dos, o sea, la incorporación del acontecimiento a la situación en el modo de un procedimiento genérico. La absoluta singularidad de ese Dos, sustraída al sentido, es mostrada por la insignificancia del nombre propio. Pero queda claro que esta insignificancia recuerda también que lo que fue convocado por la nominación de intervención es el vacío, que es el nombre propio del Ser. La subjetivación es el nombre propio en situación de ese nombre propio general. Es una circunstancia del vacío. [...] lo que constituye al sujeto es encontrar su materia (los términos de la indagación) sin que nada en su forma (el nombre del acontecimiento y el operador de fidelidad) ordene esa materia. Si el sujeto no tiene otro ser-en-situación que los términos múltiples que encuentra y evalúa, su esencia, por tener que incluir el azar en esos encuentros, es más bien el trayecto que los vincula. Ahora bien, ese trayecto, incalculable, no cae bajo ningún determinante de la enciclopedia (Badiou, 1988: 433-436).

A partir de la orientación estrictamente ontológica que el autor francés le acuerda a su pensamiento, el *sujeto* emerge *bajo condición* de que el acontecimiento haya tenido lugar. Así, se encuentra *sujeto* a su acaecer contingente.³ La insignificancia del nombre propio a la que alude Badiou, nos muestra cómo el S1, el Significante Amo, soporta la significación, es decir, la forma en que habilita las indagaciones del sujeto sobre los múltiples de la situación. La emergencia del sujeto, la posibilidad misma de su localización, está signada por la posibilidad de pensar la distancia entre

² Como ha observado Badiou (1991), un sujeto no es un resultado ni un origen.

³ Cito: "La declaración "Hay sujeto" [*Il y a du sujet*] es incierta o aleatoria: no es transitiva al ser" (Badiou, 1991: 27).

identificación y subjetivación. Si la certeza desde la que parte la redacción de este texto, se prueba correcta, el sujeto sólo es pensable a partir de una operación y, por lo tanto, de una tónica, es decir, de un emplazamiento que permite inteligir las multiplicidades sobre las que trabaja. De allí que el sujeto debe pensarse a partir del desfase ya mencionado, entre el *quién* y el *qué*, pero sin dejar de atender a que no puede reducirse a una correspondencia o identificación con el punto de falla de la estructura, es decir, el *sujet barré* lacaniano, como figura de lo eclipsado. Ni tampoco su reenvío al subjetivismo militante de la invención. En este entendimiento comparto, parcialmente, la conclusión a la que arriba Roque Farrán (2010): “el sujeto es más bien el punto distópico de tensión y resolución parcial entre estructura (ley) y suplemento azaroso (lo real), por eso no es uno sino múltiple y requiere de diversos operadores conceptuales para circunscribirlo en cada situación” (p. 74). La condición de distópico, claramente, nos advierte sobre la imposibilidad de reducir al sujeto a un *locus*, a aquello que hace las veces de *instancia*, pero el hecho de dar cuenta de su *insistencia*, de su recurrencia, no nos absuelve de pensar los modos singulares a partir de los cuales adquiere consistencia [*prise en consistance*], es decir, eficacia histórica y política. Para ello debemos ensayar una tónica como un emplazamiento dividido, precisamente porque la idea de pensar al sujeto como *punto*, supone reducirlo a una entidad que posee una localización pero que carece de extensión. Dicha división reconduce a las observaciones formuladas por Jacques Rancière sobre el vocablo griego *arjé*. Si el referido vocablo reúne por igual, el origen o principio, estructurado como ley de transmisión comunitaria, y el comando o poder de mando, en tanto fuerza vinculante, la subjetivación comenzará a pensarse como la operación que desidentifica al sujeto de la naturalidad del emplazamiento y la identidad que le es correlativa, en tanto asignado a un grupo social determinado, como parte, es decir, incluido. De esta manera, el otrora discípulo de Louis Althusser, afirma un principio de orden general:

[...] un sujeto político en general es operador de división del *arjé*, puesto que es un operador de desidentificación. Su nombre no es la manifestación de su identidad, es un nombre singular que vuelve a dividir al *arjé* mediante un nuevo modo de recuento de los no contados. Un sujeto político es un modo de subjetivación que mantiene una brecha entre dos identidades: entre un sujeto de una disposición de enunciación (el “nosotros” de la declaración política) y el nombre de un universal singularizado. (Rancière, 2009: 48).

Esta forma de asunción impropia por el nombre, nuevamente nos muestra la distancia o brecha entre el *quién* de la *enunciación* y el referido nombre de un universal singularizado (Pueblo o Montoneros, en nuestro caso), cuya nominación está dirigida

a la revisión y reinscripción de una agencia, en el universo de la ficción simbólica, es decir, la trama intersubjetiva mediada por el *Otro*. Hasta aquí, suponemos que el sujeto se precipita como emergencia en el orden de la trama significativa, no como aquello que *causa* el acontecimiento, sino bajo condición del mismo, es decir, que el ser del acontecimiento se decide en la posibilidad lógica de *inducir* un sujeto, o en la variante jurídica de *prescribir* uno. Entendemos, entonces, que la sola condición es necesaria, pero no suficiente. Se requiere de la subjetivación como gesto de incorporación/asunción, tal como lo afirma Badiou (2010). La subjetivación nos coloca en la doble condición que asume un sujeto, soportando el acaecer del acontecimiento, portando sus consecuencias pero, a la vez, requiriendo la incorporación “lúcida” que reclama la decisión como gesto que muestra, una vez más, que el acontecimiento no puede auto-fundarse, sino que requiere de una figura subjetiva para dotarse de consistencia.⁴ Emerge nuevamente la doble valencia latina del vocablo “sujeto”, como *subjectus* y *subjectum*, expuesta de modo sucinto y provocador por Homi Bhabha:

Lo que queda por ser pensado es el deseo *repetitivo* de reconocernos doblemente, como, a la vez, descentrados en los procesos solidarios del grupo político, y aun así, nosotros mismos como un agente conscientemente comprometido, incluso individuado: el portador de una creencia. ¿Qué es esta presión ética por “dar cuenta de nosotros mismos”, pero sólo *parcialmente*, dentro de un teatro político de combate, ofuscación burocrática, violencia y violación? Este deseo político de identificación parcial es un intento bellamente humano, y hasta patético, de renegar la constatación de que, *entre lo uno y lo otro*, y además de los majestuosos sueños del pensamiento político, existe un reconocimiento, en algún punto entre el hecho y la fantasía, de que las técnicas y tecnologías de la política no necesitan ser *humanizantes* en absoluto, ni avalar de ningún modo lo que entendemos como la dificultad humana (¿humanista?). Podemos tener que forzar los límites de lo social tal como lo conocemos para redescubrir un sentido de la agencia política y personal a través de lo no pensado dentro de los terrenos cívico y psíquico. Lo cual puede no ser un punto de llegada, sino un punto de inicio. (Bhabha, 1994: 65).

⁴ En este sentido, Badiou se alinea con la crítica que Carl Schmitt ensayara con relación al positivismo jurídico, en tanto éste supone la condición auto-fundada de la norma (su reenvío al infinito hacia la *Grundnorm*), frente al gesto de personalización de la soberanía, como condición de la eficacia y fuerza vinculante de lo jurídico. De la misma manera, la función enunciativa foucaultiana se encuentra clivada entre un lugar relativamente determinado, pero vacío, y un individuo determinado, siendo el sujeto la condición de posibilidad que permite llevar el signo al sentido.

La sinécdoque montonera. El todo, la parte y el sujeto

Al adentrarnos en el texto "Hablan los Montoneros", publicado en la revista *Cristianismo y Revolución*, y al explorar su genealogía, podemos observar en qué forma el sujeto no puede preexistir a su pregnancia al significante. Si la reunión de un sujeto y un significante se realiza en la forma de un *encuentro*, es precisamente porque nos está vedado pensar una consistencia y existencia previa a la referida reunión.

Al inicio del texto se afirma:

[...] desde nuestro primer comunicado nos hemos identificado como peronistas y montoneros, no creemos que las luchas populares comiencen con nosotros, sino que nos sentimos parte de la última síntesis de un proceso histórico que arranca ciento sesenta años atrás, y que con sus avances y retrocesos da un salto definitivo hacia adelante a partir del 17 de octubre de 1945. A lo largo de este proceso histórico se desarrollaron en el país dos grandes corrientes políticas. Por un lado la de la oligarquía liberal, claramente antinacional y vendepatria; por el otro, la del pueblo, identificada con la defensa de sus intereses que son los intereses de la Nación contra los embates imperialistas de cada circunstancia histórica (Ahumada, 1970: 11-14).

Partiremos de una conclusión a la que arriba la ensayista argentina Beatriz Sarlo, en la lectura que la misma propone del documento citado precedentemente y producido por la organización armada peronista:

Nacimiento y asunción de la herencia, en primer lugar. Montoneros nace en una familia política que no es todo el peronismo, sino el peronismo popular y combativo. Montoneros nace para expresar una tendencia histórica [poco después la organización será conocida, en sus manifestaciones de superficie como la "Tendencia"]. Al asumir una herencia, lógicamente, esos jóvenes quedan incluidos en un cuadro de amigos y enemigos. Se hereda una distribución concreta del terreno político. [...] Los jóvenes aceptan una caracterización que los precede (Sarlo, 2003: 146).

Como se puede observar, la disyunción entre nacimiento y herencia, se reúne en la problemática asunción de una heredad, "sin beneficio de inventario". Nuevamente emerge el gesto de conversión que habilita la inclusión en un universo identitario y las fronteras que lo subsumen y sabe trazar. Pero entonces, no es tanto la ausencia de inventario como la flexión de un balance la que introduce a los Montoneros, ha-

bilizando la *periodización* que tanto inquieta a Sarlo.⁵ Aquella que supone un violento agrupamiento sintagmático (Pueblo-Oligarquía), y que se esfuerza en un singular ejercicio dirigido a localizar el *locus* Montoneros, no es sólo su efectuación errante, sino que la misma se habilita *ab initio* en un universo político determinado, el del peronismo. Ahora bien, el interrogante es el siguiente: ¿qué desplazamientos provoca o induce la referida asunción? La primera, y principal a nuestro juicio, es la relación de contigüidad entre los Montoneros y el peronismo, no tanto Perón, sino el peronismo en tanto experiencia del Pueblo. Entiéndase: la relación de contigüidad, su proximidad sintagmática, induce a pensar no tan sólo en su sola efectuación sincrónica, sino en la posibilidad de su permanencia, de su ingreso en la trama histórica y, por lo tanto, en la posibilidad de su sedimentación, es decir, que la proximidad en el plano sintagmático devenga indistinta en el plano paradigmático de la sustitución metafórica. Tal como afirma uno de los principios formulados por Gérard Genette (1972): "quien se parece, se acopla (y recíprocamente)". Lo que es decir que peronismo y Montoneros se confundan en la forma de la "última síntesis de un proceso histórico que arranca ciento sesenta años atrás" (Ahumada, 1970).

Montoneros *repite* el gesto de inclusión, o incorporación, prendidos al lazo imaginario que soporta al peronismo. Es por ello que la unidad del nombre "Montoneros", no *ex-iste* más allá del lazo de representación, perfeccionándose la mentada *repetición* como una suerte de reflexión determinante hegeliana.

Es también por ello que no resulta suficiente la ubicación retroactiva de la organización en sus condiciones externas ("la experiencia del pueblo" de la cual los Montoneros se presentan como síntesis), sino que presuponiéndose en su exterioridad, debe encontrarse ya-presente en dichas condiciones. El retorno a las condiciones externas coincide con el retorno a lo fundacional o a la cosa misma: el "descubrir la verdadera naturaleza de su identidad". De esta manera la relación externa de la presuposición (el fundamento presupone las condiciones y viceversa) resulta superada por un gesto puramente formal y vacío, gesto tautológico que no agrega contenido nuevo alguno, sino que afirma la presencia de la "cosa" (las organizaciones armadas) en sus condiciones, que la "cosa" no es más que la totalidad de sus condiciones. En el acto mismo de "retorno" a sus condiciones (la identificación con la experiencia del pueblo), los Montoneros retornan a sí mismos, circunstancia que es experimentada, nuevamente, como el retorno a las verdaderas raíces (de su identidad). Este gesto formal, vacío, y

⁵ "Esta versión de la historia tiene una cualidad integral: todos los acontecimientos son explicados a partir de variaciones del mismo principio y en escenarios donde se repiten los mismos actores (pueblo, oligarquía, imperialismo, los intelectuales de las izquierdas extranjerizantes e insensibles a la cultura nacional)" (Sarlo, 2003: 175).

por ello enteramente simbólico, posibilita el acceso de la organización armada al universo discursivo peronista.

La reflexión de Sarlo evacúa todo residuo de historicidad para mostrar el "escándalo" de la asunción sintagmática, de su incorporación extraña o extranjera, hostil, para retomar la valencia latina. No se trata tan sólo de resaltar la operación por la cual la parte se instituye, en el mismo acto de *asumirse*, como todo. A nuestro juicio éste es el problema que presenta la representación de los espacios políticos ensayada por Ernesto Laclau en su teoría de la hegemonía y prolongada en su reflexión más reciente sobre el populismo.⁶ Es sabido que, para el teórico político argentino, el horizonte de inteligibilidad de lo social se estructura sobre el suelo de la política, ordenado menos sobre una disposición topográfica, que a partir del juego de dos lógicas, la de la equivalencia y la diferencia. Laclau captura, o encierra, las posibilidades de lo político en su captación por un único registro, el simbólico, entendiendo éste como la estructura de asignación de lugares. El juego de la diferencia, y el carácter oposicional y diacrítico, elude la problemática central, a nuestro juicio, de lo que Badiou denomina *mettre en consistance*, es decir, el modo en que una figura subjetiva adquiere eficacia y permanencia histórica. Laclau propone el juego de vaciamiento y flotación para introducir un modo de captura de los desplazamientos en su estructura fallida. Allí lo Real se presenta en los modos de su efectuación indómita, evanescente, librada a señalar la distancia entre elemento y lugar, propia de todo estructuralismo, pero imposibilitada para pensar cómo lo real adquiere o se dota de consistencia. Esto nos obliga a desplazarnos del plano puramente significativo hacia la problemática del nudo borromeo. Es a partir del nudo que podemos arribar a lecturas más sugerentes sobre la relación entre peronismo y Montoneros. Ello porque el nudo muestra de modo claro la interdependencia de registros (R-S-I) y, a la vez, su irreductibilidad de *uno* a *otro*. A propósito J.-C. Milner nos recuerda que:

Nada se sustrae a esta necesidad borromea que el nudo representa, y tampoco el nudo mismo que, como se ve, es igualmente real (puesto que hay un imposible marcando el desanudamiento), simbólico (puesto que los redondeles se distinguen por letras R, S e I), imaginario (puesto que unos redondeles de cuerda pueden hacer de él una realidad manipulable). Más aún, cada redondel, R, S o I es, en sí, real (puesto que es irreductible), simbólico (puesto que es *uno*), imaginario (puesto que es redondel). De modo que el nudo tiene, en cada uno de sus elementos, las propiedades que como conjunto él enuncia; pero, recíprocamente, cada uno de sus elementos nombra una propiedad que afecta al

⁶ De más está decir que Ernesto Laclau reflexiona sobre el populismo, al menos en términos académicos, desde su texto inaugural "Towards a theory of populism" (Laclau, 1977).

conjunto considerado colectivamente y a cada uno de los otros elementos considerados distributivamente (Milner, 1983: 13).

En este entendimiento, el peronismo no puede ser pensado bajo la lógica agregativa de la equivalencia y la diferencia, que sólo supone la determinación en última instancia por el significante tendencialmente vacío (el S1) y la flotación como lógica de desplazamientos. Confinar el análisis a este único registro tiene como consecuencia reducir la política a una disputa por un *locus* de enunciación, y a la particular distribución de los títulos que asigna o incluye, es decir, un ejercicio de cuenta-por-uno.

Estructura borromea del peronismo

Sostendremos que como toda realidad, es decir aquella que deviene inteligible a partir de los registros mencionados, el peronismo posee una estructura borromea. Ahora bien, ¿dónde encontramos una forma de ilustrar este punto? A los efectos nos valdremos de la observación realizada por Emilio de Ípola, sobre el discurso brindado por Juan Domingo Perón, en ocasión de la movilización del 17 de Octubre de 1945:

Se trata de lo siguiente: en la frase en la que, "por esta única vez", se exhorta a cumplir el día de huelga, Perón, con admirable sutileza, señala de un modo indirecto pero claro el nuevo lugar institucional que otorga a esa exhortación su autoridad y legitimidad. Ese lugar no es ya, y *no podría nunca haber sido*, el correspondiente a un puesto gubernamental —para el caso, la Secretaría de Trabajo y Previsión. Es un lugar rigurosamente *nuevo*, cuya positividad ha supuesto y sancionado una ruptura del espacio político hasta entonces vigente y el comienzo de su reestructuración con arreglo a otras coordenadas. Reestructuración inducida por la emergencia masiva y abrupta, en el interior de la sociedad y de la escena política argentina, de dos nuevos personajes (Perón, los trabajadores) y de una coyuntura literalmente *inclasificable* en los términos de la política tradicional (Ípola, 1982: 183).

En la cita precedente podemos observar cómo el peronismo se constituye en torno a los tres registros. La dimensión simbólica alude tanto a la emergencia de un *locus* de enunciación como también a la forma primera de discernimiento, *hay Uno*, es decir, hay nombres, donde "Perón" y los "trabajadores" emergen como tales. En el mismo acto se nos muestra la súbita irrupción de dos actores ("lo Real"), los cuales resultan irreductibles, e imposibles de ser reenviados a los términos de la enciclopedia del saber precedente, al decir de Badiou. Su emergencia misma se dirige hacia el punto de inconsistencia de la situación precedente, señalando, retroactivamente,

aquello que "falta", *forzando* la literalidad que la precedía hacia su reestructuración "con arreglo a otras coordenadas", tal como afirma de Ípola.⁷ Pero también, nos encontramos ante la constitución de un lazo, que autoriza al agrupamiento "trabajadores" a soportarse agrupados, de donde surge un desdoblamiento constitutivo entre el Perón simbólico del Nombre, como gesto de incorporación comunitaria plena, y el Perón especular de la identidad entre gobernantes y gobernados, que sanciona su palabra proferida en la Plaza,⁸ en tanto *primus inter pares*, el "Primer Trabajador" que destacará una de las estrofas de la marcha partidaria.

Montoneros se sitúa *ab initio* en el recorrido del nudo. Ello porque su propia emergencia es contemporánea a la del peronismo mismo. Como nos propone Julián Melo (2009), el problema de la emergencia supone pensar cómo ésta expande la inscripción de vivencias subjetivas particulares (nota, p. 7). Como mostramos precedentemente, la agencia Montonera surge, y se perfecciona como tal, en el retorno de Montoneros como sujeto, en la interrupción de la serie de hechos como una reinscripción de antes y después, pero ese corte no se satisface ontológicamente en la sola temporalidad lógico-matemática, sino que requiere una eventualización del nudo, vía la inscripción de la cesura. El peronismo no cesa de efectuar retroacciones diferidas,⁹ y sobre esa huella se efectúa la palabra montonera.

⁷ Lo Real atraviesa lo Imaginario (como descripción de semejanzas y propiedades predicables), señalando una carencia. En este orden de ideas es ejemplificador el titular de *Crítica*, el diario de mayor distribución en la época, respecto de la jornada de movilización que tuvo lugar el 17 de Octubre de 1945. El mismo afirmaba: "Grupos aislados que no representan al auténtico proletariado argentino tratan de intimidar a la población" (citado por Hernández Arregui, 1970: 253). La irrupción de contingentes provenientes de zonas fabriles en el centro de la capital de la Nación, destituye la imagen o representación que la situación tenía respecto de los trabajadores. Pero dicha fractura en lo imaginario, marca, a su vez, la distancia simbólica entre el nombre de una totalidad (Pueblo o Trabajadores) y la parte-sin-parte, la suma de los in-contados, que se incluyen en el Todo. El titular de *Crítica* no hace más que intentar, en vano, destituir la asunción de ese conjunto movilizado como *populus*, reduciéndolos a una mera *plebs*, un resto insignificante y errante. Para una descripción detallada de los conceptos de *populus* y *plebs*, y su articulación específica, remitimos al lector a Laclau (2005).

⁸ El discurso hace lazo, en la medida que sólo se satisface de lo imaginario, de allí que no hay más discurso que del semblante. En el mismo sentido, lo imaginario es el sitio de la representación de la diada gobernante-gobernado.

⁹ Véase Badiou (1982).

Conclusión: la política y la performatividad

¿Qué hay en el nombre entonces? La lectura de la crítica anti-descriptivista que propone Slavoj Žižek (1989), y que retoma Laclau (2005), exalta la condición performativa de la palabra en orden al objeto, léase la productividad de la nominación.

Émile Benveniste (1974), nos recuerda que el singular carácter que asume el performativo, el acto ilocucionario de Austin, se debe a su autorreferencialidad, es decir, que éste se tome a sí mismo como referente, adquiriendo por su sola enunciación la eficacia de un acto. Pero, como resalta Agamben (2000), la relación primera entre palabras y mundo, supone que la performatividad del enunciado requiere de la suspensión de la condición denotativa del lenguaje, requiriéndose la forma ritual del *dic-tum*, como aquello que inaugura la relación entre palabra y mundo a través del hecho de "jurar sobre las cosas". Es esta forma juramentada la que autoriza a la multiplicidad soportarse agrupada, pero no se trata tan sólo de satisfacer la condición mínima del agrupamiento, como acuerdo sobre la función de la *Maître-Mot*, sino también el hecho mismo de que el tránsito de lo múltiple a lo Uno hace que el grupo adquiera *consistencia decible*.

Montoneros participa de aquello que Jean-Claude Milner dio en llamar la *visión política del mundo*. Es ella la que se sostiene de un único axioma: la no existencia de un "más allá" del agrupamiento, ello porque los sujetos pueden ser reunidos por un solo "jirón de la lengua" (Milner, 1983: 81). De allí que no haya más política que para los seres hablantes.¹⁰

Nuestro esfuerzo estuvo dirigido a mostrar cómo un agenciamiento, se constituye como un retorno, y repetición, sobre una cesura, lo que Alain Badiou (2006) llamará *huella* en su texto *Logiques des mondes*. Pero el referido retorno no se satisface de su

¹⁰ Tesis inaugurada por Aristóteles en su *Política*, donde leemos: "Solo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra [*lógos*]. La voz [*phoné*] es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. Su naturaleza llega sólo hasta allí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden señalárselo unos a otros. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a los animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas la que hace la familia y la ciudad" (Aristóteles, *Política*, I, 1253a). Esta tesis, por la cual la humanidad accede a su condición atravesada por el *lógos* del cual es hija la ciudad al decir de J. P. Vernant, habilita las producciones teóricas tanto de Hannah Arendt como de Jacques Rancière, para mencionar sólo algunos autores que animan el debate contemporáneo. Frente a este postulado tético, se alza el esfuerzo erudito de Fabián Ludueña Romandini (2010), quien ensaya una arqueología de las antropotecnias, como tecnologías de poder dirigidas a lidiar con el sustrato de animalidad que *habita* la condición humana.

sola condición disruptiva, sino que, debe recorrer el nudo en torno al que transita una identidad política, inscribiendo un antes y un después. De esta manera, el nudo borro- meo nos brinda la posibilidad de pensar la constitución simultánea de los tres registros, como así también, que lo Real del nudo, marca la imposibilidad misma de pensar una prioridad o jerarquía de orden ontológico de uno sobre los otros.

Referencias

- Agamben, G. (2000), *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- Ahumada, C. J. (1970), "Hablan los Montoneros", *Cristianismo y Revolución*, 26, pp. 11-14.
- Badiou, A. (1982), *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- (1988), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- (1991), "On a Finally Objectless Subject" en E. Cadava, P. Connor, J. Nancy (eds.), *Who comes after the subject?* Londres y Nueva York, Routledge.
- (2006), *Logiques des mondes*, París, Seuil.
- (2010), "La idea de comunismo" en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 17-31.
- Benveniste, É. (1974), *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1999.
- Bhabha, H. (1994), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Farrán, R. (2010), "La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades hetero- géneas" en A.A.V.V., *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- Genette, G. (1972), *Figures III*, París, Seuil.
- Grosso, A. (2009), *Knotting Ideology*, Buenos Aires, Workshop Internacional, Re- tórica, Psicoanálisis y Teoría Política.
- Hernández Arregui, J. J. (1970), *La formación de la conciencia nacional (1930- 1960)*, Buenos Aires, Hachette.
- Ípola, E. de (1982), *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folios.
- Laclau, E. (1977), "Towards a theory of populism" en E. Laclau (ed.), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, New Left Books, pp. 143-198.
- (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Ludueña Romandini, F. (2010), *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Melo, J. (2009), "Fronteras populistas: populismo, federalismo y peronismo entre 1943 y 1955", tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

- Milner, J. (1983), *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Rancière, J. (2009), "La división del arjé", *Momentos políticos*, Buenos Aires, Capi- tal Intelectual, pp. 43-51.
- Saer, J. J. (1982), *El Entenado*, Buenos Aires, Seix Barral, 1999.
- Sarlo, B. (2003), *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Žižek, S. (1989), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2001.

La ruptura de lo real: resistencia y recuperación en el cine serbio reciente*

Sean Homer

Todo depende de lo real, pero lo real que es nuestro, a su vez, depende sólo de lo siguiente:

- hay dos sexos;
- hay dos clases.

(Badiou, 2009: 115).

La representación cinematográfica de la desintegración de la antigua Yugoslavia en los años noventa ha presentado el conflicto, casi invariablemente, como un resurgimiento de odios étnicos antiguos y reprimidos, que simplemente estaban esperando el momento de surgir. Películas como *Underground* (1995), de Emir Kusturica, o *Pretty Village, Pretty Flame* (1996), de Srđjan Dragojević, aunque en muchos aspectos sean críticas con respecto al régimen de Milošević, finalmente caen en los estereotipos tradicionales de los Balcanes como región de odios antiguos y reprimidos. Lo ausente en esta historia es cualquier atisbo de la resistencia interna contra el nacionalismo y el autoritarismo étnico durante el período en cuestión (véase, por ejemplo, Cohen, 2001; Gagnon, 2004; Gordy, 1999; Lazić, 1999; Thomas, 1999). Como lo muestran diversas encuestas realizadas en el seno de la población de la antigua Yugoslavia, la mayoría de la gente no se identificaba a sí misma en términos etno-nacionalistas, y el Partido Socialista de Milošević nunca mantuvo la

* Traducción del inglés por Laura Yaneli Albarrán Díaz y David Pavón-Cuéllar.

mayoría de los votos (Gagnon, 2004; Gordy, 1999; Woodward, 1995). Estudiosos del cine balcánico han reflexionado ya sobre la manera en que las voces no-nacionalistas fueron silenciadas o ignoradas durante el conflicto, forzando a escritores y cineastas a tomar partido si querían ser escuchados (Jordanova, 2001: 136-159). Con relación a el más prolongado y violento de los conflictos de la antigua Yugoslavia, Levi (2007) advierte que el reconocimiento de los tres partidos étnico-nacionales como los únicos representantes de la gente de Bosnia, tras las elecciones de 1990, negada la existencia de una cuarta facción, “el segmento de población, significativo y no fácilmente descartable, compuesto por todos aquellos que se negaron a ser denominados exclusivamente en términos étnicos” (p. 2).

Una serie de recientes películas serbias, incluyendo *Cordon* (2002) de Goran Marković y *The Professional* (2003) de Dušan Kovačević, se han centrado en la resistencia interna al régimen de Milošević, y en particular a lo que ha llegado a conocerse como “los 100 días” o “las protestas de los huevos”, entre 1996 y 1997.¹ Sin embargo, ambas películas están marcadas por cierta ambivalencia o ambigüedad en torno a las protestas. Esta ambigüedad es lo que deseo abordar en este capítulo. Basándome en la noción del “acontecimiento” de Alain Badiou, así como en la distinción que elabora entre las “masas” y el “movimiento de masas”, exploraré el potencial y los límites de la resistencia urbana que se extendió por Serbia a mediados de los años noventa. Las masas es un término que Badiou utiliza en uno de sus primeros trabajos, *Teoría del Sujeto* (1982), y que tiende a abandonar más tarde en su vocabulario ontológico de *El ser y el acontecimiento* (1988). Las masas designan uno de los dos parámetros esenciales del primer ciclo de la política moderna emancipadora, mientras que el otro parámetro es el del partido.² En *Teoría del Sujeto*, como lo observa Hallward, “las masas figuran como el término dinámico, inventivo y ‘evanescente’ de la historia, una causalidad evanescente que viene a ‘consistir’ en la medida en que un partido marxista-leninista adecuadamente organizado es capaz de purificar y sostener la fuerza revolucionaria desde sus inicios” (Hallward, 2008: 100). El libro *Teoría del sujeto* contiene también el compromiso más sostenido que hasta hoy haya mostrado Badiou con Lacan y, en particular, con la comprensión lacaniana de la verdad y de lo real. Volveré más adelante a esta lectura de Lacan por Badiou. Por lo pronto pasemos a las películas.

¹ Las protestas fueron llamadas así porque los manifestantes lanzaban huevos a los edificios públicos. Para un análisis detallado de las protestas de los 100 días, ver Lazić (1999). Véase también Levi (2007) y Thomas (1999).

² Este primer ciclo, para Badiou, corresponde a la política emancipadora que asociamos con los nombres de Marx, Lenin y Mao.

La política del montaje

Tanto *The Professional* de Kovačević como *Cordon* de Milošević son películas inusuales (al menos en lo que se refiere a las películas que han recibido gran distribución internacional), ya que ambas están estructuradas en torno a las protestas masivas de la década de los noventa. Ambas películas utilizan filmaciones documentales de las protestas reales, y en ambos argumentos, esto tiene un efecto de distanciamiento.

The Professional está intercalado con imágenes de una serie de protestas masivas que empieza con la revolución de octubre del año 2000, que finalmente derrocó a Milošević. Las protestas del 9 de marzo de 1991, cuando la oposición planteó su primer desafío real al régimen y “los 100 días” de protestas de 1996 a 1997, cuando la coalición de oposición *Zajedno* [Juntos] y el Comité de Protesta Estudiantil sostuvieron cuatro meses de continuas protestas, entre noviembre de 1996 y marzo de 1997, por el fraude electoral del gobierno en las elecciones locales de 1996. En el punto culminante de las protestas, 250 mil personas llenaron las calles de Belgrado. Aunque este material se filmara en la década de los noventa, siempre es mostrado en sepia, como si se tratara de imágenes de principios del siglo xx, de los primeros días del cine, en lugar del pasado más inmediato. Es como si las protestas fueran reliquias de una época pasada. Además, cuando las escenas cambian de sepia a color normal, hay un corte instantáneo en el que vemos el material documental, no directamente en la pantalla, sino mediado por una serie de pantallas en las oficinas de la policía secreta. Asimismo, cuando la imagen cambia de sepia a color normal, el contenido también se somete a una transformación significativa. Ya no vemos ni movilizaciones masivas de personas entrando a Belgrado, ni violentos enfrentamientos con la policía de seguridad y con el ejército, ni la ocupación de los edificios de gobierno. Más bien vemos a dos mujeres jóvenes en un concierto festivo de rock. La violencia potencial de las protestas es domesticada y la película precipita formalmente una separación entre su narrativa principal, consistente en la relación entre Teja (un ex-disidente intelectual y actual gerente de fábrica) y Luka (un ex-coronel de la policía secreta y actual conductor de taxi), y los acontecimientos históricos que son sus condiciones de posibilidad. Es como si estas imágenes no pudieran ser directamente representadas en la pantalla y como si debieran ser distanciadas del espectador de alguna manera.

Cordon utiliza una técnica bastante diferente, pero no menos enajenante. El material documental de *Cordon* es en blanco y negro, en contraste con el color normal, y la transición es más suave hacia la narración principal de la película. Sin

embargo, hay un cambio notable en la calidad de la imagen cuando la película pasa del documental a la ficción. La imagen cambia de una calidad muy granulada y de bruscos movimientos, propia de la cámara portátil, a una imagen de alta definición con movimientos más firmes. Marković era un partidario de las protestas³ y previamente produjo un documental, *Poludeli Ljudi* (1997), utilizando filmaciones rodadas por los propios manifestantes. A pesar del marcado contraste con este documental, *Cordon* explora la perspectiva de la policía (Zivković, 2007). La película se centra en las tensiones y conflictos dentro de una unidad de policía durante el transcurso de un prolongado fin de semana de mierda. A medida que el fin de semana avanza, los hombres se sienten cada vez más cansados y los ánimos empiezan a exaltarse. La unidad de policía, en sí misma, es un microcosmos de tensiones y conflictos entre los diferentes grupos de la sociedad serbia de la década de los noventa: entre serbios propiamente dichos y refugiados de las regiones pobladas por serbios en la antigua Yugoslavia, entre el campo y la ciudad, entre la población urbana educada y los inmigrantes rurales sin educación, y entre aquellos comprometidos con el régimen y la inercia de los indiferentes, quienes meramente cumplen órdenes. La unidad de policía es dirigida desde un punto de la ciudad a otro mediante una voz incorpórea, Danubio, en la radio, persiguiendo sin cesar sombras, en lo que parece ser un inútil intento de frenar la ola de protestas. La puesta en escena es muy oscura y claustrofóbica, como gran parte de la película que está rodada de noche y dentro de los límites del autobús. Una sensación general de confusión y desorientación es reforzada mediante el trabajo de cámara, ya que con frecuencia adopta la mirada desde la posición de los hombres en el autobús. Al prestar atención a través del marco extremadamente restringido de la malla metálica y de las ventanas sucias, vemos las imágenes borrosas y amenazadoras del exterior. De tal forma que, aunque siempre sean los manifestantes los que se encuentran en el extremo receptor en los momentos de extrema violencia, el trabajo de cámara y la puesta en escena ponen de relieve la vulnerabilidad de los policías. Nuestra simpatía por su difícil situación se ve reforzada a través de un dominante uso de aproximaciones de primer plano a sus rostros pensativos en silencio, en el momento en que luchan contra dilemas y contra demonios personales en estas difíciles circunstancias.

La focalización en la dinámica interna y en la psicología del grupo es una reminiscencia de películas de la guerra de Vietnam desde la década de los ochenta, como es el caso de *Platoon* (1986) de Oliver Stone. El uso de la voz acusmática, Danubio,

³ Como lo eran Dušan Kovačević y Emir Kusturica (Thomas, 1999).

refuerza la sensación de desorientación e impotencia de la unidad de policía. Como lo escribe Chion (1982), la voz invisible se inviste con “poderes mágicos”, y estos poderes son “generalmente malévolos, ocasionalmente tutelares” (p. 23). La voz acusmática adquiere los poderes de la ubicuidad, el panoptismo, la omnisciencia y la omnipotencia, y deja desprotegida y vulnerable a la unidad de policía. Sin embargo, hay una similitud más preocupante entre *Cordon* y las películas sobre Vietnam. Los manifestantes están a menudo en las sombras, a veces reducidos a las propias voces sin cuerpo, o simplemente son imágenes borrosas que apenas podemos divisar. Es decir, ocupan la posición del enemigo omnisciente e invisible (véase, por ejemplo, *Apocalypse Now*, 1979), una posición similar a la que ocupa, en el ámbito intradieгético, la voz controladora y directiva que viene de la radio.

Entonces, en ambas películas, vemos una marcada ambigüedad hacia las protestas. ¿Cómo podríamos representar esta ambigüedad en dos directores que simpatizaban con el movimiento y que se oponían al régimen? Aquí permítanme recurrir al trabajo de Alain Badiou y de Jacques Lacan.

Lo real como ruptura y destrucción

En los primeros trabajos de Badiou las masas funcionan como la materialización histórica de la inconsistencia: “Las masas no son la sustancia de la historia, sino *la prohibición de repetir*, lo que suscita el ser del sujeto aleatorio que el marxismo pone en el discurso” (Badiou, 1982: 136).

Las masas en el discurso marxista duplican la estructura del sujeto del inconsciente en el psicoanálisis. En la medida en que el sujeto del inconsciente, el sujeto de la falta, “conduce a la nada” (Badiou, 1982: 134), Lacan subvierte efectivamente la oposición metafísica del ser y del no-ser, y de este modo “el inconsciente se asemeja a la política proletaria según el marxismo, lo que *es su efecto (su efect-hecho) de no ser*” (p. 134). Badiou afirma que debemos tomar en serio la afirmación de Lacan de que lo real es imposible.⁴ Y si para el psicoanálisis ésta es la imposibilidad de la relación sexual como relación (Lacan, 1972-1973), para el marxismo es la imposibilidad de las relaciones de clase: “No hay relaciones de clase” (Badiou, 1982: 127). Las relaciones de clase se definen por una relación de no-relación o de “antagonismo” (p. 127).

⁴ “Lo real se distingue... por su separación del campo del principio de placer, por su desexualización, por el hecho de que su economía admite luego algo nuevo, que precisamente es imposible” (Lacan, 1964: 167).

En otras palabras, Badiou se apoya en la noción lacaniana de lo real para formular una concepción de las masas como lo real de la historia, como “lo real del corte” (p. 173), pero al mismo tiempo distingue cuidadosamente su propia concepción de lo real de la de Lacan. *Teoría del Sujeto* fue uno de los primeros textos que elaboraron la distinción entre el Lacan temprano (estructuralista) y el tardío (teórico de lo real), es decir, Lacan pasando de “la primacía de lo simbólico a la consistencia de lo real” (Badiou, 1982: 133). Para Badiou, Lacan es divisible entre “el de la falta de ser” y “el de la ontología del agujero, el del *topos* nodal, y, en consecuencia, el del ser de la falta” (p. 133). En la perspectiva de Badiou, Lacan únicamente teoriza la mitad del sujeto, el sujeto de la falta, y falla en considerar aquello que le da el ser a la falta, lo “más que real” (p. 141), que él define como la destrucción:

La destrucción es esa figura de la base del sujeto en la que la pérdida no sólo convierte la falta en causa, sino que también produce consistencia a partir del exceso... A través de la destrucción, el sujeto comienza a entender eso que, en la falta misma, sobrevive a la falta y no es el repetitivo cierre del efecto a la presencia de la causa (Badiou, 1982: 140).

Todo sujeto, para Badiou, “se sitúa en el cruce entre una falta de ser y una destrucción, una repetición y una interrupción, un emplazamiento y un exceso” (p. 139).⁵ En el marxismo, las masas designan este exceso destructivo que puede estallar en el escenario de la historia y cambiarlo todo. El “acontecimiento” imposible de lo real marxista es la revolución misma, “la destrucción de aquello que no existe” (p. 128), y la verdad de aquello que sólo puede asegurarse retroactivamente a través de una fidelidad subjetiva a su nombre.

En un breve ensayo posterior, “Política Desligada”, Badiou (2006a) señala que hay dos críticas típicas del uso del término de “masas”. La primera es que se trata de un significante puro cuya función es hacer que los intelectuales obedezcan el llamado a “unirse a las masas”. La segunda es que no se trata de un significante puro, sino de algo real e incontrolable que funciona como un vínculo imaginario que fusiona la idolatría, la crueldad y la locura, pero que desemboca finalmente en la desilusión y en la renuncia (p. 68). En ambos casos, según Badiou, los términos operan bajo la protección del “vínculo primordial” (p. 69), y como tales, se convierten en términos de esclavitud y descomposición. Badiou señala que el problema aquí no es ni con los términos en sí, *las masas* o *el partido*, ni con la política como tal, sino que es más bien con el olvido de la política y con la rearticulación de sus significantes clave a

⁵ En *Ser y Acontecimiento*, Badiou (1988) acepta que exageró la destrucción en *Teoría del Sujeto*, especialmente con respecto a su vínculo intrínseco con la novedad.

través de la figura del vínculo. Para Badiou, cualquier forma de vínculo social, ya sean los vínculos de solidaridad de un movimiento de masas o la burocracia administrativa del Estado, sólo sirve para totalizar y por ende unir la particularidad del acontecimiento político.⁶ El vínculo social despolitizaría estos significantes al re-articularlos, no en términos de su propio ser y de su inconsistencia, sino en términos de su sumisión al “ser supremo” del Estado (p. 70). Podemos entonces concluir que cualquier forma de política de masas ocasiona la sumisión a un Estado burocrático y autoritario. Sin embargo, para Badiou, esto no es inevitable si negamos la lógica del vínculo primordial:

La forma en que el tema del vínculo entra en la consolidación de las “masas” es a través de la sustitución de este término por otro, uno bastante diferente, que es el “movimiento de masas”. Los atributos imaginarios de la reunión, la crueldad, la locura, y así sucesivamente, son atribuidos a las masas en la medida en que se levantan, unen fuerzas, se amotinan. Es exclusivamente a partir del movimiento de las masas que inferimos que la política de masas existe a través de la figura totalizable del vínculo (p. 71).

En la medida en que un movimiento de masas liga la fuerza disruptiva de las masas en nuevas relaciones imaginarias, debemos rechazar la idea del movimiento de masas en favor del desligamiento de las masas. En el sentido que Badiou atribuye al término, un “movimiento de masas” es un fenómeno histórico que *puede ser* un acontecimiento para la política, pero que, estrictamente hablando, no es político en sí mismo.⁷ La política, en tanto que posibilidad de un momento de ruptura con lo que existe, es rearticulada por el movimiento de masas mediante los significantes del orden existente y mediante un reforzamiento del vínculo social existente. Podemos profundizar en esto último a través del cine serbio y los “100 días” de protestas.

⁶ Aquí Badiou (2008) hace una distinción crucial entre una “singularidad”: una novedad que aparece intensamente, pero que tiene pocas consecuencias. Un “acontecimiento”: una singularidad cuyas consecuencias aparecen tan intensa y fuertemente como sea posible y que tiene así una duración. En este sentido, la erupción de las masas en el orden social tiene el potencial para convertirse en un acontecimiento.

⁷ La política, según Badiou, constituye un procedimiento de verdad que es a la vez singular y universal. Badiou escribe que la esencia de la política “es la prescripción de una posibilidad de ruptura con lo existente” (2006a: 24) o, como él mismo lo ha expresado recientemente, la política es “acción colectiva, organizada por ciertos principios, que tiene como objetivo revelar las consecuencias de una nueva posibilidad que se encuentra reprimida por el orden dominante” (2008: 31).

¿Rompiendo el vínculo social?

Aunque los "100 días" de protestas hayan sido admirables en muchos aspectos, entre ellos su duración y su carácter no-violento, también condensaron muchos de los límites y contradicciones del movimiento de oposición. Cvejić (1999) reconoce que las protestas fueron democráticas, civiles y especialmente de carácter no-nacionalista, pero que al mismo tiempo las demandas eran de orientación liberal más que radical. De hecho, como lo han observado muchos de los especialistas que han estudiado estas protestas, los manifestantes eran predominantemente de clase media, bien educados, anti-autoritarios y pro-occidentales, por no decir políticamente conservadores. Por ejemplo, una mayoría de estudiantes afirmaba ser de derecha, y casi el 10% de extrema derecha (Kuzmanović, 1999). Los manifestantes tenían una fe desproporcionada en un proceso electoral que resultó ser el fracaso definitivo (Ilić, 1999).⁸ En un estudio comparativo de las protestas estudiantiles de 1992 y 1996, Popadić (1999) observa que hubo una disminución significativa de las demandas de los manifestantes entre las dos protestas. Mientras que en 1992 los estudiantes habían pedido la dimisión de Milošević, la disolución del parlamento y del gobierno serbio, y la programación de elecciones, en 1996 solamente pedían el establecimiento inmediato de una comisión electoral y la sustitución del rector y del vice-rector estudiantil de la universidad. Para el régimen, por lo tanto, fue relativamente sencillo recuperar la energía de las protestas. Bastó con reconocer los resultados electorales y admitir a Zajedno en el poder, en efecto, para que el régimen neutralizara la oposición y para que ésta se viniera abajo casi inmediatamente. Por otra parte, para los estudiantes, la universidad sólo necesitaba aceptar la renuncia del rector y del vice-rector, lo que se hizo el 7 de marzo, y permitió que todos los estudiantes regresaran a sus estudios y dejaran a Milošević en el poder durante cuatro años más. Los movimientos estudiantiles y de protesta de 1996 a 1997, en resumen, se mantuvieron dentro de las restricciones del vínculo social existente, en lugar de forzar una ruptura con él, o, para decirlo en términos de Žižek (1999), las protestas representaron una actividad política en lugar de un auténtico acto o acontecimiento político.

Un acontecimiento surge de una situación específica, pero no está determinado por esta situación, en la medida en que la situación es "pura multiplicidad indiferente" (Badiou, 1988: xii). El sitio es un potencial para un acontecimiento; es "una condición de ser para el acontecimiento" (p. 179). Un sitio, por consiguiente, abre la posibilidad para un acontecimiento, pero no determina si sucederá o no. Un sitio

⁸ Ver Badiou (2006b) para los límites de la política electoral.

sólo se vuelve *acontecimental* cuando es calificado retrospectivamente como tal por la ocurrencia del acontecimiento. Al igual que el acto psicoanalítico de Lacan, un acontecimiento auténtico surge "como si" fuera *ex nihilo*, y como Žižek (1999) lo señala, es la verdad de una situación la que hace visible lo que el discurso oficial ha debido reprimir.⁹ Un acontecimiento auténtico es algo que rompe con una situación existente y que se impone a esa situación al reestructurar radicalmente sus significantes. Las protestas de la década de los noventa *no* fueron tal acontecimiento.

El límite estructural de las protestas fue su investidura en el orden socio-simbólico existente y su negativa a romper con él. En *The Professional* y en *Cordon*, esta investidura se desplaza del ámbito político al familiar, ya que las dos películas activan una relación personal en la que se conectan directamente las fuerzas de seguridad del régimen con la oposición. Esta relación también está marcada tanto en términos de género como en términos de generación. En *The Professional*, Luka se propone destruir la vida política, profesional y personal de Teja, intenta atropellarlo y matarlo, y esto hace que Teja termine en el hospital y vea frustradas sus aspiraciones políticas. Luka destituye a Teja de su puesto como profesor en la universidad al denunciar ante el decano su relación con una estudiante. Acto seguido, envía fotografías de ambos a la esposa de Teja, destruyendo lo que le quedaba de su matrimonio. No obstante, la estudiante en cuestión es la propia hija de Luka, Ana, y cuando ella descubre que su padre tiene a su amante bajo vigilancia, Luka se ve obligado a cambiar sus planes de matar a Teja y opta por mantenerlo con vida. Es esta misma relación padre/hija la que forma el eje de *Cordon*. Aquí la policía ha estado persiguiendo a un joven camarógrafo durante toda la película, y cuando finalmente lo capturan, descubren, en su cámara, escenas en las que hace el amor con la hija del comandante, apodado "el Dragón". Después de que la policía golpeará al joven hasta casi matarlo, Zorica, la hija de Dragón, telefona a su padre para que le ayude a encontrar a su novio. Al igual que con Luka, el Dragón se ve obligado a cambiar su plan de matar al joven y opta por dejarlo con vida, y como en *The Professional*, esto precipita una ruptura entre padre e hija. Esta relación es ilustrativa de la política de género de la protesta (Blagojević, 1999), así como de su aspecto generacional (Mali, Čičkarić, y Jojić, 1999). Sin embargo, también indica cierta relación estructural entre los polos de la oposición y del régimen, entre los que hay una íntima unidad en cierto nivel. En ambas películas, los representantes del régimen, la misma fuerza que se propone destruir a la oposición, termina por sostener y proteger a la oposición con el fin de sostenerla.

⁹ Lacan (1966-1967) distingue entre el "acting out" y el acto propiamente dicho. El acto es equivalente a la repetición, y la repetición, intrínseca a todo acto, es "sólo permitida por el efecto de retroacción" (p. 11).

Recuperación

Las protestas iniciales contra la antigua Liga de Comunistas a principios de los ochenta buscaron articular una solución federal, socialista y no-nacionalista a la crisis económica y política de la antigua Yugoslavia (Magaš, 1993). Sin embargo, a mediados de los noventa, el discurso nacionalista progresivamente llegó a dominar la retórica del régimen y de la oposición. Como el Partido Socialista de Serbia de Milošević (SPS) fue el sucesor de la antigua Liga de Comunistas y de su herencia socialista, la oposición se distinguió por sus credenciales nacionalistas y monárquicas. Para no ser tácticamente superada por Milošević, la oposición “se volvió más real que el rey” (Woodward, 1995: 357), adoptando formas cada vez más extremas de retórica nacionalista con el fin de derrocar al gobierno nacionalista. Mediante la adopción de los emblemas y significantes del orden existente, las protestas de la oposición y de los estudiantes no significaron una ruptura con el orden existente, sino su continuación por otros medios.

Especialistas en política y cultura serbia de los noventa han observado estrategias empleadas por el régimen de Milošević con el fin de mantener su control del poder a pesar de su falta de apoyo popular y de su absoluto fracaso en casi todos los ámbitos de la vida social y política. De acuerdo con Gordy, Milošević sólo fue capaz de mantener su control del poder mediante la destrucción sistemática de cualquier alternativa creíble, creando así una situación de “habitua-ción, resignación y apatía” (1999: 7).¹⁰ Gagnon (2004) ha llamado a esta estrategia “desmovilización”, pues quienes desafiaban seriamente al régimen fueron silenciados, marginados y desmovilizados. Esta estrategia fue en gran parte ayudada por las “fallas e inconsistencias” (Gordy, 1999: 59) del propio movimiento de oposición, puesto que se dividió por sus propias disputas y desacuerdos internos. La debilidad y las divisiones dentro del movimiento de oposición también permitieron a Milošević cooptar ciertas facciones de éste, especialmente la extrema derecha y las alas nacionalistas, y así conservar el poder mucho más allá de lo que habría sido posible de otro modo. En pocas palabras, había una especie de relación simbiótica entre el régimen y los sectores de la oposición (Thomas, 1999).

Tal como lo muestra *Cordon*, los “100 días” de protestas fueron en gran medida una política de carnaval, un estallido de ira “diverso, dionisiaco, irónico y

¹⁰ Gordy (1999) explora la destrucción de las alternativas en cuatro ámbitos: la política, los medios de comunicación, la cultura popular y la vida cotidiana.

auto-irónico, innovador, revolucionario, festivo” (Vujović, 1999: 196). Durante semanas, los estudiantes y la oposición “caminaron” alrededor de la ciudad haciendo ruido; usando la risa y el juego para simbólicamente reclamar la ciudad al Estado. Los manifestantes llevaban banderas de todo el mundo, reforzando así su lema de: “¡Belgrado es el mundo!”, en oposición al aislamiento del régimen. La risa, el ruido y la ironía fueron las armas que los estudiantes utilizaron para socavar la legitimidad del gobierno. Sin embargo, la protesta como carnaval siempre ha sido una especie de arma de doble filo, y las sanciones oficiales contra las transgresiones carnales permitieron su fácil recuperación una vez que la energía se había disipado. Esto ciertamente parece haber sido el caso en las protestas de los “100 días”. Levi (2007) observa que los manifestantes desafiaron los actos flagrantes de manipulación de los medios a través de la producción de ruido. El silencio de los medios sobre el fraude electoral fue así enfrentado con el ruido hecho por los manifestantes. Mientras que a corto plazo estas manifestaciones carnales parecían conducir a la victoria de la oposición, “a largo plazo también se hizo evidente que en cierto sentido ayudaron a extender el dominio del orden político establecido” (p. 137). El carnaval actuó como una válvula de escape, permitiendo que las protestas siguieran su curso mientras que el régimen lentamente reafirmaba su control. El carnaval, en efecto, es un acto de transgresión tolerada que puede ser fácilmente contenido y reconciliado con la estructura de poder existente. Pese a los graves actos de resistencia, Levi señala que: “las protestas, en gran medida, permanecieron dentro de los límites del colectivismo étnico y del patriotismo nacional” (p. 138). La “bruma de sonido” de la producción de ruido realmente sirvió para enmascarar las voces anti-nacionalistas, y por lo tanto “ocultó lo que debía permanecer tácito, silenciado, para que la consistencia del marco ideacional etno-colectivista pudiera mantenerse incluso durante el período de malestar social” (p. 139).

Conclusión

Al igual que con otros guiones de Kovačević, hay cierta ironía y auto-referencialidad posmoderna en *The Professional*, pues la narrativa principal de la película comienza con la frase “¡Este es el final!”, y la escena final nos regresa de nuevo al principio. Hay circularidad en la narrativa de la película, y detrás de esto, de la propia historia. Aquí

podemos ver el conservadurismo de la política de Kovačević.¹¹ La historia es repetición y parece no haber ninguna salida, lo cual es subrayado por un tercer hilo narrativo a lo largo de la película.¹² El encuentro entre Luka y Teja ocurre en un contexto de militancia renovada, entre los trabajadores de la fábrica, frente a la decisión de la dirección de privatizar la empresa. En su completa indiferencia y desprecio por la fuerza de trabajo, Teja parece no ser mejor que los funcionarios que ha sustituido. De hecho, no sólo los ex-disidentes han sido cooptados, sino que el aparato represivo del Estado sigue igual que antes, sólo que ahora bajo un nuevo nombre. ¿Entonces los trabajadores en huelga ofrecen una alternativa a la política del régimen y de la oposición? Al parecer la respuesta es negativa en la perspectiva de Kovačević. Mientras Teja está en su reunión con Luka, el líder del comité de huelga, Jovan, también está presionando para tener una reunión con él. En cierto momento, Jovan irrumpe en la oficina para pedir una reunión inmediata, y reconoce a Luka, quien le pide que se posponga la huelga y que regrese a los trabajadores a la planta de producción, lo que él hace. Parece que Jovan no es sólo ahora un informante de la policía secreta, sino que también lo era bajo el régimen anterior. Lo peor es que esta huelga está siendo orquestada por la policía secreta. Es aquí en donde vemos el pesimismo de la política de Kovačević. Podemos ver aquí también que un desligamiento del vínculo social, o una "apertura" tal como Badiou la entiende, no es posible en esta última visión conservadora y fatalista de la historia.

Cordon nos ofrece un desenlace insatisfactorio semejante al anterior. Mientras que la unidad de policía lleva al joven camarógrafo al hospital, el Dragón se encuentra con su hija buscando a su novio. Al ver a su novio semi-consciente, Zorica le dice a su padre que nunca volverá ni a verle ni a hablarle. Mientras Zorica desaparece por el pasillo, el Dragón tiene un accidente cerebro-vascular. La película termina con una visión aérea de las protestas, y con Zorica empujando a su padre de vuelta a casa a través de la multitud de manifestantes. Los conflictos políticos, sociales, generacionales y de género no son tampoco resueltos, sino que simplemente se ven ahogados en la bruma sonora del ruido. En la perspectiva de Badiou, el cambio sólo puede producirse a través de una ruptura total con el orden existente de representación. Las masas tienen ese potencial en la medida en que pueden imponerse sobre la situación y crear nuevas posibilidades de

¹¹ Kovačević es monárquico y miembro del Consejo de la Corona de Aleksandar Karađorđević. Ambos, Kovačević y Kusturica, apoyaron las protestas de oposición de 1996-1997 (Thomas, 1999).

¹² Sobre el conservadurismo del guión de Kovačević para *Underground* de Kusturica, ver Žižek (1997) y Levi (2007). Aunque reconociendo el conservadurismo de tales puntos de vista fatalistas y circulares de la historia de los Balcanes, he presentado argumentos contra estas lecturas (Homer, 2009).

reestructuración del campo socio-simbólico. Sin embargo, para hacer esto, deben romper no sólo con los símbolos del presente, sino también con los emblemas del pasado.

Referencias

- Badiou, A. (1982), *Theory of the subject*, Londres, Continuum, 2009.
——— (1988), *Being and event*, Londres, Continuum, 2005.
——— (2006a), *Metapolitics*, Londres, Verso.
——— (2006b), *Polemics*, Londres, Verso.
——— (2008), "The communist hypothesis", *New Left Review*, II, 49, pp. 29-42.
- Blagojević, M. (1999), "The walks in gender perspective", en: M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University, pp. 113-27.
- Chion, M. (1982), *The voice in cinema*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.
- Cohen, L. J. (2001), *Serpent in the bosom: The rise and fall of Slobodan Milošević*. Boulder, Westview Press.
- Cvejić, S. (1999), "Citizens in protest", en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press, pp. 78-99.
- Gagnon Jr., V. P. (2004), *The myth of ethnic war: Serbia and Croatia in the 1990s*. Ithaca, Cornell University Press.
- Gordy, E. (1999), *The culture of power in Serbia: Nationalism and the destruction of alternatives*, University Park, Pennsylvania University Press.
- Hallward, P. (2000), "Ethics against others", *Radical Philosophy*, 102, pp. 27-30.
——— (2008a), "The communist hypothesis", *Radical Philosophy*, 149, pp. 50-52.
——— (2008b), "Order and event: On Badiou's *Logics of Worlds*", *New Left Review*, II, 53, pp. 97-122.
- Homer, S. (2009), "Retrieving Kusturica's Underground as a critique of ethnic nationalism", *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, 51, disponible en <http://www.ejumpcut.org/jc51.2009/kusturica/index.html>; consultado el 11 de Julio 2011.
- Ilić, V. (1999), "Social and political consciousness of protest participants", en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press, pp. 100-112.
- Iordanova, D. (2001), *Cinema of flames: Balkan film, culture and the media*, Londres, BFI Publishing.
- Kuzmanović, B. (1999), "Value orientations and political attitudes of participants in the 1996-97 student protests", en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press, pp. 131-150.

- Lacan, J. (1966-1967), *The logic of phantasy, 1966-1967, the seminar of Jacques Lacan, Book XIV*, Inédito.
- (1964), *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, Londres, Penguin, 1979.
- (1972-1973), *On feminine sexuality, the limits of love and knowledge, 1972-1973, Encore, the seminar of Jacques Lacan, Book XX*, Nueva York, W. W. Norton, 1998.
- Lazić, M. (ed.) (1999), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press.
- Levi, P. (2007), *Disintegration in frames: aesthetics and ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav cinema*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Magaš, B. (1993), *The destruction of Yugoslavia—Tracking the break up 1980-92*, Londres, Verso.
- Mali, A., L. Čičkarić y M. Jojić (1999), “A generation in protest”, en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest Central European University Press, pp. 168-89.
- Popadić, D. (1999), “Student protests: Comparative analysis of the 1992 and 1996-97 protests”, en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press, pp. 151-167.
- Thomas, R. (1999), *The politics of Serbia in the 1990s*, Nueva York, Columbia University Press.
- Vujović, S. (1999), “Protest as an urban phenomenon”, en M. Lazić (ed.), *Protest in Belgrade: Winter of discontent*, Budapest, Central European University Press, pp. 193-207.
- Woodward, S. L. (1995), *Balkan tragedy: Chaos and dissolution after the Cold War*. Washington D. C., The Brookings Institution.
- Zivković, M. (2007), “Review of *Cordon*”, *Cineaste*, XXXII, 3, pp. 53-54.
- Žižek, S. (1997), “Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism”, *New Left Review*, I, 225, pp. 28-51.
- (1999), *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*. Londres: Verso.

Filmografía

- Apocalypse Now*, Dir. Francis Ford Coppola, United Artists (EUA), 1979.
- Cordon*, Dir. Goran Marković, Doriane Films (Francia), 2002.
- People Gone Mad, The/Poludeli ljudi*, Dir. Goran Marković (Yugoslavia), 1997.
- Platoon*, Dir. Oliver Stone, Orion Picture Corporation, 1986.
- Pretty Village, Pretty Flame*, Dir. Srđjan Dragojević, Fox Lorber (EUA), 1996.
- Professional, The*, Dir. Dušan Kovačević. Vans (Serbia), 2003.
- Underground: Once Upon a Time There Was a Country*, Dir. Emir Kusturica. Artificial Eye (Reino Unido), Komuna (Yugoslavia), 1995.

De la palabra al acontecimiento: límites, posibilidades y desafíos del análisis lacaniano de discurso

David Pavón-Cuéllar

El Análisis Lacaniano de Discurso (ALD) no puede rebasar los estrechos límites del discurso articulado por el *Otro*. Este *Otro* es el único "sujeto" con el que tratamos en el discurso. Y semejante "sujeto" no es verdaderamente un sujeto, sino tan sólo una estructura significante de lenguaje. Pero esta estructura ofrece posibilidades insondables para el trabajo analítico. Por ejemplo, al analizar el espacio discursivo transindividual, es posible penetrar en el sistema simbólico de la cultura que fundamenta, regula, organiza y unifica lo que llamamos "sociedad". Ahora bien, si este sistema engloba nuestro discurso analítico y no sólo el discurso analizado, ¿cómo podremos hacer nuestro análisis sin estar en complicidad con el sistema y con su saber? ¿Y cómo, a través de nuestro análisis, podremos afrontar los actos que no son simple actividad sistémica, los acontecimientos que rompen con el funcionamiento del sistema, las sintomáticas emergencias de una verdad inanalizable y las resultantes subversiones del saber analizable? Estos desafíos, así como las posibilidades y los límites del ALD, se ilustrarán a través del análisis de narco-mensajes dejados en cadáveres de personas asesinadas por los cárteles de la droga en México.

Límites

La guerra entre cárteles rivales y el gobierno mexicano ha matado a más de cuarenta mil personas en los últimos cuatro años. Los cuerpos de las víctimas aparecen en todos lados y en todo momento. Muchos de ellos presentan signos de tortura. Los hay descuartizados, mutilados, decapitados y hasta desollados. Cuerpos y miembros proliferan en calles y plazas, y van frecuentemente acompañados por mensajes cortos dirigidos a otros cárteles, a la sociedad, a la policía, o al gobierno mexicano. Los *narco-mensajes* aparecen escritos en paredes o en pedazos de papel, desplegados junto a los cadáveres o clavados en los cuerpos, a veces pintados con sangre o grabados en la piel. Sus textos están directamente relacionados con los muertos, que pueden ser mencionados en los mensajes, por ejemplo explicando quiénes eran o por qué fueron asesinados. Numerosos mensajes son anónimos, pero algunos están firmados por un cártel.

Uno de los más importantes cárteles mexicanos es *La Familia Michoacana*. Como otros cárteles, éste parece dar cierta importancia a su nombre. Tomemos, por ejemplo, el siguiente narco-mensaje hallado junto a un cadáver: "Esto les pasa por hacerse pasar por La Familia y extorsionar y secuestrar gente inocente" (*La Jornada*, 09/12/06; disponible en <http://www.jornada.unam.mx>). Según este mensaje firmado por "La Familia", el nombre de "La Familia" es precisamente una de las razones por las que el hombre ha muerto. Se le ha asesinado, no sólo por "extorsionar y secuestrar", sino también "por hacerse pasar por La Familia". Al menos esto es *lo que sabemos por lo que está escrito*. Desde luego que no está escrito que el hombre haya sido asesinado, pero hay un hombre asesinado que forma parte del discurso del narco-mensaje. Este discurso incluye al hombre asesinado, así como su asesinato, ya que se refiere explícitamente al hombre y a su asesinato cuando expresa "esto les pasa".

El muerto interviene en el discurso y *lo que le pasa es que está muerto*. El hombre y su muerte completan la frase "esto les pasa". La frase no remite a algo fuera del ámbito discursivo. El discurso del narco-mensaje no está sólo escrito en la hoja de papel, sino también en el cuerpo del hombre muerto. El discurso, de hecho, ha sido también escrito al matar al hombre. Éste es un buen ejemplo del "símbolo" entendido como "la muerte de la cosa" en nuestra perspectiva lacaniana (Lacan, 1953: 317). En esta perspectiva, el valor simbólico de un discurso no se obtiene, sino a costa de una cosa real, como es el caso de un cuerpo vivo. Esta cosa real se torna *letra*, cuerpo literal, sostén material del valor simbólico. Es así como el cadáver, al igual que la hoja de papel, vehicula el narco-mensaje, su discurso, pero también el saber inherente a este discurso.

Sabemos *qué pasó* a través del cuerpo asesinado, así como sabemos *por qué pasó* a través de la hoja de papel. Estas cosas materiales son las únicas a través de las cuales podemos saber algo en nuestra perspectiva materialista. En esta perspectiva del ALD, sólo podemos saber aquello que está presente en la materialidad real y perceptible del discurso, en sus palabras literales y en las relaciones evidentes entre las palabras. En el citado narco-mensaje, por ejemplo, sabemos que los firmantes, pertenezcan o no a La Familia, *se hacen pasar por La Familia* cuando muestran lo que "les pasa" precisamente a quienes "se hacen pasar por La Familia". Sabemos así lo que está escrito, pero no lo que significa. No sabemos nada sobre la personalidad, los pensamientos o los sentimientos de quienes escribieron el narco-mensaje. No sabemos si son psicópatas, narcisistas, paranoicos, o simplemente agresivos o malhumorados. No sabemos si estaban enojados, perdieron el control y mataron al hombre porque usurpó su nombre. No sabemos si valoran la justicia y si tienen verdaderamente una actitud negativa hacia la extorsión y el secuestro de "gente inocente". No sabemos tampoco si actúan estratégicamente y sólo quieren asustarnos y alejarnos de su territorio. En definitiva, no sabemos lo que un psicólogo convencional desearía saber sobre este narco-mensaje. Esto, sea lo que sea, no se dice. No está incluido en el saber inherente al discurso del narco-mensaje. No puede ser aceptado, por consiguiente, como la significación de este discurso. Está más allá de los límites de nuestro análisis.

El ALD impone estrechos límites al trabajo analítico. Estos límites son los del discurso que analizamos. Este discurso es el que restringe su análisis. Al hacer un ALD, debemos limitarnos al discurso. No podemos ir más allá de sus palabras literales, y de las relaciones evidentes entre estas palabras, con el propósito de conocer una supuesta significación oculta. El ALD, como sostiene Parker (2010), "no es una lectura que intente desentrañar los secretos del texto o de los representados en él" (p. 156). Estos secretos están fuera de la esfera de interés del ALD porque están fuera de las palabras encontradas en el discurso literal. Al hacer un ALD, no tenemos derecho a comprender estas palabras, darles un sentido, o suponer que sabemos lo que significan. Aquí, para nosotros, el único auténtico saber es el inherente a las palabras. No podemos ir más allá para descubrir, ya sea los pensamientos o sentimientos que motivarían el discurso, o el sujeto sensible o pensante que expresaría el discurso. Pero esto no importa, porque para nosotros, en nuestra perspectiva lacaniana, el sujeto que expresa el discurso es tan sólo una especie de portavoz. Él no es el autor de su discurso. Este discurso no es, en sentido estricto, *su discurso*, sino un *discurso del Otro* que tan sólo es expresado por el sujeto. Pero el sujeto no decide conscientemente lo que expresa. Aun cuando expresa el discurso, no lo crea ni genera ni articula. Quien articula el discurso no es el sujeto, sino el *Otro*, el gran *Otro* lacaniano,

que no es *alguien*, sino *algo*, una estructura significante de lenguaje, un sistema simbólico de cultura.

El *Otro* es el único ser con el que lidiamos en el discurso. Y este ser carece de inteligencia y de sensibilidad. No tiene pensamientos ni sentimientos. No tiene más que palabras, pero palabras carentes de significado, sin un significado psicológico, intelectual o motivacional, mental o cognitivo. Digamos que el *Otro* está desprovisto de psicología. No es más que palabras, lenguaje, estructura significante de lenguaje. Esta estructura es el único ámbito en el que se despliega el discurso, que es el ámbito limitado en el que debe transcurrir el ALD.

Posibilidades

El ámbito del ALD es una esfera bastante limitada. No hay lugar, en ella, para una psicología individual o social. Pero sí que hay lugar, paradójicamente, para algo que desborda y trasciende cualquier psicología individual o social, algo que puede ser descrito como *transindividual* o *meta-psicológico*, y que ofrece posibilidades insondables para nuestro análisis.

A través de nuestro ALD, al analizar la esfera discursiva transindividual, es posible penetrar en el sistema simbólico de la cultura que gobierna, organiza, unifica y simultáneamente desgarrar lo que denominamos "sociedad" (Pavón-Cuéllar, 2010b). Mediante el examen de este sistema meta-psicológico, podemos obtener información importante sobre lo que se manifiesta a través de los fenómenos psíquicos estudiados en la psicología individual y social. Podemos explorar la exterioridad del inconsciente, del discurso del *Otro*, que determina el contenido consciente y abarca el *discurso analizado*, así como nuestro propio análisis, nuestro *discurso analizante*, que no es más que la flexión mediante la cual el discurso del *Otro se analiza* desde la posición de cada uno de nosotros en la estructura significante.

Ahora bien, desde el punto de vista de mi posición estructural —que es exclusivamente mía y está sobredeterminada por todos los significantes que me representan—, la estructura significante se despliega de una manera singular y única. Es una *estructura-para-mí*. Dado que esta estructura de lenguaje articulará todos los discursos con los que yo pueda encontrarme, todos estos discursos tan sólo podrán articularse ante mí y ser analizados por mí a mi manera y no de otra manera. Por lo tanto, el mismo discurso transindividual del *Otro* no es exactamente el mismo, y no puede analizarse de la misma forma, desde el punto de vista de individuos situados en diferentes posiciones estructurales. Cada uno, como buen analizante, debe analizar un inconsciente que solamente le atañe a él y no a su vecino.

Si dos individuos analizan un mismo discurso, ni este discurso podrá ser el mismo para ambos, ni sus respectivos análisis podrán ser tampoco los mismos. Sin embargo, en una perspectiva lacaniana, supondremos la existencia de una cierta continuidad transindividual entre ambos análisis y ambos discursos. Después de todo, aun si hay diferentes análisis y discursos diferentes de individuos también diferentes, estos individuos tienen algo en común, una cultura o un lenguaje, y sus discursos y análisis pueden ser concebidos como operaciones complementarias del mismo sistema simbólico de la cultura, del mismo sistema transindividual y meta-psicológico de lenguaje, que es el mismo *sistema en sí* a pesar de ser lógicamente *un sistema diferente para los diferentes puntos de vista en el sistema*. De hecho, este sistema que se ve desde todos los puntos de vista, este *Otro* que sólo monologa sobre sí mismo, es el que *se analiza* cuando analizamos un discurso. Cuando exploramos la estructura de un narco-mensaje, es la estructura significante de lenguaje la que se explora a través de nuestra exploración. Desde luego que esta estructura no es la misma para cada uno de nosotros, pero insistamos en que puede ser concebida como la misma en sí misma y para sí misma, para todos nosotros o para todas nuestras posiciones estructurales.

Es posible explorar la estructura transindividual en sí misma al explorar lo que es para mí posición estructural individual. Mediante el análisis del inconsciente que me concierne, puedo analizar una cultura que se despliega en todo aquello exterior que no es tan sólo el inconsciente que me concierne, sino también un sistema simbólico de la cultura, un discurso del *Otro*, una articulación de lenguaje que atañe a una colectividad. Todo esto puede ser analizado a través de mi análisis de la forma en que todo esto se articula para mí.

A través de mi ALD, por ejemplo, me es posible analizar, desde mi punto de vista, el *Otro* por el que los narco-mensajes son articulados. Se trata del sistema simbólico de una cultura dominada por el capitalismo y por algunos de sus significantes-amos: "ganancias" y "dinero", "mercado" y "mercancías", "precios" y "competencia", "socios" y "asociados", "consumidores" y "ladrones", "propiedad" y "prosperidad", "negocios" y "empresas". Estos significantes-amos (S1) se conectan con otros importantes significantes (S2) que pueden estar en contradicción con el capitalismo, o al menos no ser necesariamente inherentes al capitalismo, como es el caso del "bienestar".

Tomemos como ejemplo el siguiente narco-mensaje al lado de un cuerpo acribillado a balazos: "Esto me pasó por robar y secuestrar", firmado por "La Empresa, cuidando el bienestar de Acapulco" (*Diario 21*, 23/12/10, disponible en <http://www.diario21.com/>). Aquí "el bienestar" (S2) es cuidado por un cártel identificado con el significantes-amo capitalista de "La Empresa" (S1). En lugar de un "Estado de bien-

estar", lo que tenemos es una especie de "Empresa de bienestar". Esto merece una breve contextualización discursiva de la palabra "bienestar" en México.

Después de la caída del autodenominado "Estado de bienestar" en México, a principios de los noventa, entramos en una etapa salvajemente neo-liberal en la que todo se privatiza, el gobierno se contrae, la seguridad social se debilita, y el libre mercado es protegido por todos los medios. A partir de este momento, paradójicamente, el término de "bienestar" se ha tornado un argumento decisivo en la política mexicana. Primero fue un lema de campaña del presidente Zedillo. Luego, con los presidentes Fox y Calderón, ha sido utilizado por un sinnúmero de políticos neoliberales. Y en la actualidad, como lo demuestra el mencionado narco-mensaje, el "bienestar" se ha convertido en lema de un cártel de la droga. Pero curiosamente este cártel no es ni un partido político ni una institución pública, sino una empresa privada criminal cuyo nombre es precisamente "La Empresa".

Es "La Empresa" la que pretende "cuidar el bienestar". Podemos detectar aquí el funcionamiento de un sistema simbólico, el del capitalismo, en el que solamente "La Empresa", con mayúsculas, tiene el poder para "cuidar el bienestar", dado que el Estado liberal, irónicamente obsesionado con el "bienestar", no es ya un "Estado de bienestar" que pueda pretender "cuidar el bienestar". En lugar del Estado, es "La Empresa" (S1) la que "cuida el bienestar de Acapulco" (S2). Pero nótese además que lo que aquí está en juego es "el bienestar de Acapulco" y no "el bienestar de la gente en Acapulco". En otras palabras, la empresa explícitamente "cuida el bienestar" del significante dorado y mítico de "Acapulco", pero no cuida necesariamente el bienestar de toda esa gente miserable, olvidada tras aquel significante, que vive en las afueras pobres de Acapulco, tan lejos de las playas y de los hoteles de lujo.

Cuando nos atenemos al discurso de "La Empresa" escrito sobre la hoja de papel, tan sólo sabemos que "La Empresa cuida el bienestar de Acapulco", un bienestar amenazado por gente que supuestamente "roba y secuestra". Pero cuando nos ocupamos del resto del mensaje y analizamos el cadáver junto a la hoja de papel, también sabemos quién es la gente que amenaza el "bienestar de Acapulco". Es gente morena, modestamente vestida, pobre. Podemos concluir entonces que *La Empresa mata a la gente pobre de Acapulco al cuidar el bienestar de la rica ciudad de Acapulco*.

El bienestar de Acapulco (S2), reductible al valor simbólico de grandes cantidades de dinero, se mantiene a expensas del goce de la vida real de gente pobre que vive en Acapulco (a). En cierto sentido, esta *cosa real* muere bajo el símbolo de "Acapulco", que por supuesto, resulta inseparable de su propio "bienestar" simbólico. De este modo, en México, miles de personas, llamadas "criminales" por el gobierno, han sido asesinadas en nombre de un "bienestar" que no tiene absoluta-

mente nada que ver ni con la vida real ni con el real bienestar de la gente real que muere en todo momento y en todos lados. Esta gente no importa. Debe ser asesinada por "La Empresa", que no sólo es un cártel, sino un significante-amo que domina múltiples discursos en México.

Un discurso del amo en el actual neoliberalismo

S1: "La Empresa"	S2: "el bienestar"
\$: gente pobre, asesinos a sueldo, fuerza de trabajo	a: goce de la vida real perdida por gente pobre

Fuente: elaboración propia.

La Empresa mata a gente pobre con el auxilio de otra gente pobre (\$) identificada con el significante-amo de "La Empresa" (S1), esto es, asesinos a sueldo que hacen el trabajo de La Empresa, el trabajo del sistema capitalista empresarial (S1-S2), el trabajo que preserva el bienestar simbólico del sistema (S2) a expensas de la vida real (a) de la gente pobre (\$). Esta vida real se reduce a fuerza de trabajo proletarizada y explotada por el sistema simbólico. Al escribir narco-mensajes, cada sujeto constituye la fuerza laboral enunciativa del sistema, pero también una mano de obra homicida, robadora y secuestradora. Y es por esto mismo que se le asesina. Cuando el sujeto escribe "Esto me pasó por robar y secuestrar", se está refiriendo al cadáver, por supuesto, pero también parece referirse proféticamente, en primera persona, a lo que tal vez le termine ocurriendo a él mismo por ser la fuerza laboral homicida, robadora y secuestradora del *Otro*.

Aunque el *Otro* sea responsable de lo que podríamos llamar el *trabajo asesino, expoliador y alienante del inconsciente* —que por ello puede también ser descrito como *discurso del Otro*—, siempre será el trabajador inconsciente el que deba realizar el trabajo y pagar por él. Siempre será la gente pobre la que pague por "el bienestar de Acapulco" y por todas las demás pudientes palabras que habremos de analizar mediante nuestro ALD.

Las palabras son todo lo que podemos analizar en un ALD que no nos permite imaginar qué significan, sino sólo explorar el saber que les es inherente. Como ya lo he dicho, no podemos atravesar este saber para descubrir, ya sea la verdad cuestionable de los pensamientos o sentimientos que motivan el discurso, o la verdad incuestionable de un sujeto que no puede expresar impecable e impunemente el discurso articulado por el *Otro*. Esta verdad no es nuestro asunto. Sin embargo, a diferencia de otras formas de análisis de discurso, el ALD no cerrará los ojos ante la

verdad inanalizable y su irrupción sintomática en el discurso del *Otro*. Esta irrupción, de hecho, puede ser analizada, pero sólo indirectamente, a través de sus efectos en el discurso del *Otro*. El narco-mensaje de La Empresa, por ejemplo, se ve afectado por la primera persona de la frase "Esto me pasó por robar y secuestrar", significativamente firmada por "La Empresa", como si *La Empresa fuera lo que realmente es*, una Empresa robadora y secuestradora además de asesina. Todo esto revela claramente la verdad de la pobre gente asesinada sólo por ser la fuerza de trabajo que hace el trabajo de "La Empresa" y de los demás cárteles, que habitual y lógicamente aparecen como los únicos firmantes, puesto que son ellos, como dispositivos del sistema simbólico, los autores intelectuales de los crímenes reconocidos en los narco-mensajes.

Desafíos

Los firmantes de los narco-mensajes no son los sujetos reales que los escribieron, sino significantes-amos que representan simbólicamente a los sujetos reales, que los dominan y que pueden ser el nombre de su cártel, como "La Empresa", "La Familia" o "La Línea". Estos nombres no son más que nombres, desde luego, pero es *en su nombre* que se asesina. Para ser más precisos, diremos que se asesina por el valor simbólico de los nombres, que puede ser el valor del dinero empresarial, de la fraternidad familiar o de cualquier otra cosa. Este valor debe saberse a través de mi ALD. Sin embargo, sólo puede saberse cuando las palabras analizadas tienen sentido para mí, cuando poseo el saber que les es inherente, o más bien cuando este saber me posee, cuando estoy poseído por él, o alienado en él (Foucault, 1969). Debido a esta alienación, es el *Otro*, el saber transindividual, el que se analiza reflexivamente a través de mi propio ALD. Lo que denomino "mi análisis" es realizado por el sistema simbólico de la cultura, por la estructura significativa de lenguaje, pero siempre desde el único punto de vista de mi posición en la estructura.

En la estructura, soy parte de la estructura, y sólo puedo hacer un análisis parcial realizado por la misma estructura. No puedo salir de la estructura con el fin de analizarla desde afuera. En realidad, no hay un afuera de la estructura de lenguaje. Por lo tanto, no hay lugar para un metalenguaje. No hay metalenguaje. No hay un *Otro* del *Otro*. Es por esto que un ALD únicamente puede ser hecho por el *Otro*. Es también por esto que el ALD no puede ser más que otro discurso parcial, tendencioso, ideológico del *Otro*.

Mi discurso analítico sólo puede ser articulado por la estructura, y sólo a través de mi punto de vista en la estructura, que nunca es neutral, ya que siempre está im-

plicado en la estructura. Pero ¿cómo podemos justificar semejante análisis que renuncia a la pretensión de neutralidad y se presenta cínicamente como implicado en la estructura, como un discurso parcial, tendencioso e ideológico del *Otro*? ¿Cómo podemos distinguir nuestro discurso analítico del discurso analizado cuando ambos son articulados por el mismo sistema? ¿Cómo podemos hacer el trabajo analítico sin hacer el trabajo del sistema y sin estar así en complicidad con el sistema?

Parece que el ALD únicamente puede evitar la complicidad con el sistema al tratar de revelar sus fallas, las lagunas y las inconsistencias en el saber del sistema, no con el fin de repararlas o curarlas, sino más bien para demostrar cómo el saber normal no se ajusta a la verdad anormal del sujeto alienado en él, cómo la particularidad de este sujeto resiste a la pretendida universalidad del saber del sistema, y cómo el trabajo de articulación del sistema se ve sintomáticamente perturbado por su fuerza laboral enunciativa. Mediante esta demostración, ya no estaremos en complicidad con el saber, sino que tomaremos partido por su verdad, que es la verdad íntima del sujeto explotado por el saber, verdad necesariamente disidente cuya ocultación justifica el saber hegemónico, verdad que no puede saberse ni tampoco fundirse con el saber existente. Como esta verdad no puede saberse, tampoco puede compartirse a través del saber analizable inherente al discurso. De modo que no puede ser analizada en el discurso. Es una verdad inanalizable precisamente por no poder saberse en el sistema. Pero aunque no llegue a saberse, consigue perturbar el saber del sistema, y esta perturbación ofrece una posibilidad de análisis.

Aunque el ALD no pueda servir para analizar la verdad disruptiva, sí que puede ser efectivamente utilizado para analizar cualquier acontecimiento de interrupción del saber, ya que este saber es inherente al discurso, y su interrupción es una interrupción de discurso. De hecho, cuando concebimos lacanianamente el universo humano como una esfera simbólica de discurso, debemos representarnos también la interrupción discursiva no sólo como *un acontecimiento*, sino como *el acontecimiento*, el acontecimiento por definición. Y cuando consideramos que este acontecimiento es inseparable de la necesariamente imperfecta enunciación del discurso por un sujeto particular, debemos concluir también que *la interrupción del discurso es inseparable de su irrupción*. Llegamos así a una *definición del acontecimiento como irrupción disruptiva y analizable de discurso*. Esta definición descansa en dos ideas que deben justificarse:

1. Un acontecimiento es siempre una irrupción analizable de discurso. Sin la irrupción del discurso, no puede haber ningún acontecimiento. Un acontecimiento, como el de "lo que pasa" a un hombre "por hacerse pasar por La Familia", es inseparable del discurso que podemos analizar, de las palabras del narco-mensaje, de la exterioridad del lenguaje. Esta exterioridad abre el único entorno en el

que podemos encontrar, más allá de las "situaciones naturales" en las que ocurren simples "hechos", las "situaciones históricas" en las que Badiou (1988) sitúa "el acontecimiento" (pp. 193-204). Si el acontecimiento badiouano "concentra la historicidad de la situación" (p. 199), esta "historicidad", para Lacan (1966), desbordará las situaciones excepcionales de Badiou, impregnará todos los hechos cotidianos y dependerá de la "estructura" del "lenguaje" (p. 4). Es el lenguaje el que realiza la "historización" que crea y recrea "el acontecimiento" (Lacan, 1953: 258-259). De modo que Bajtin (1924) estaba en lo cierto cuando insistía en que el acontecimiento no está "más allá de las palabras", sino que siempre es potencialmente "expresable" a través del lenguaje (pp. 55-56). Lacan (1953) radicaliza esta idea e insiste en el hecho de que "el acontecimiento" siempre aparece en "la escena" del lenguaje (pp. 258-259). Es quizá por esto que la escena del lenguaje intrínsecamente "encaja" con el "acontecimiento" (cf., Bajtin, 1924: 56). Después de todo, el acontecimiento surge en el lenguaje, y el lenguaje abarca el acontecimiento. El "acontecimiento", como Deleuze (1969) ya lo advirtió en su momento, "pertenece esencialmente al lenguaje" (p. 34). Fuera del lenguaje del narco-mensaje, sólo hay la herida, la bala y la carne, la "mezcla" de los dos "cuerpos" (pp. 14-15). Y todo esto no es un acontecimiento, no es "lo que pasa" a quien "se hace pasar por La Familia", sino el correlato real, el resultado de "lo que pasa" y no "lo que pasa", la marca del acontecimiento y no el acontecimiento. El acontecimiento es lo que acontece, lo que le pasa al hombre, y no el hombre mismo ni la bala en su cuerpo. El acontecimiento no se encuentra en el cuerpo del hombre, sino en lo que le pasa al cuerpo, en el narco-mensaje escrito a través del cuerpo, en el discurso analizable, en el significante. Lacan (1959-1960) señala acertadamente que "el acontecimiento" es "introducido en el mundo" por "el significante" (01/07/60: 308). Esta introducción del acontecimiento, de hecho, es el acontecimiento mismo. El acontecimiento es el discurso particular que implica el acontecimiento. Pero a la vez el acontecimiento es un elemento de este discurso. Como en el "matema del acontecimiento" de Badiou (1988), el "acontecimiento de la multiplicidad" de un discurso particular está "compuesto" de "sus elementos", pero también de "sí mismo" como aquello implicado por el discurso (p. 200). El acontecimiento del citado narco-mensaje consiste así en todos los elementos del narco-mensaje, incluyendo las tres palabras "lo que pasa", pero "lo que pasa" remite reflexivamente al acontecimiento de la irrupción del narco-mensaje con todos sus elementos. Como todos los elementos y sólo uno de estos elementos, la irrupción discursiva es "lo que pasa", el "acontecimiento en sí", el "acontecimiento discursivo" (Guilhaumou, 2006: 124), lo que Foucault (1968, 1969) describe como "irrupción histórica" del "discurso" (1968: 706; 1969: 43).

2. La irrupción analizable de discurso es un acontecimiento porque siempre implica una disrupción de discurso. Podemos coincidir con Foucault (1969) cuando encuentra un "acontecimiento" en la "irrupción histórica" de cualquier "enunciado" (p. 43). Podemos también coincidir con Bajtin cuando busca "el acontecimiento" en cualquier "palabra plena" (Bajtin, 1924: 57). En nuestra perspectiva lacaniana, la "enunciación" de una "palabra plena" es un acontecimiento de irrupción histórica de discurso porque siempre implica una disrupción de discurso con implicaciones históricas (Lacan, 1953: 254). El discurso, con el saber que le es inherente, siempre será perturbado por su propia irrupción, ya que ésta, en sí misma, se ve alterada por el sitio histórico de la irrupción, el sitio de una singularidad, que jamás coincide perfectamente con lo que puede saberse discursivamente de él en términos universales. El saber discursivo intenta naturalizar, estabilizar y normalizar lo que acontece en el sitio histórico, pero este "lugar" de "lo histórico", como ya Badiou (1988) lo ha notado, es esencialmente "el lugar" de "lo anormal, lo inestable, lo anti-natural" (p. 193). Todo esto altera la irrupción de un saber discursivo que no puede naturalizar, estabilizar y normalizar la verdad. Ésta es la razón por la cual, para Bajtin (1924), "la verdad" (pravda) escapa al supuestamente ineludible "saber teórico" (pp. 24-52). Es imposible saber una verdad que sólo aparece a través de los defectos, vacíos e insuficiencias, de la continuamente defectuosa aparición de un discurso que pretende saberlo todo. Por lo tanto, en cierto sentido, cada enunciación de este discurso de saber universal es un acontecimiento singular de denuncia del universalismo del saber. El universo de posibilidades de saber es esencialmente cuestionado por cada acontecimiento de manifestación discursiva del imposible saber de la verdad. Tomemos, por ejemplo, aquella manifestación de la correlación entre la muerte de los pobres y el bienestar que La Empresa ofrece a una ciudad. ¡No es posible saber tal cosa en el universo capitalista de posibilidades de saber de La Empresa! De modo que tampoco es posible manifestarla. Por más veces que se le haya manifestado, cada manifestación es un acontecimiento por ser una manifestación imposible. Se trata de una imposibilidad que no deja de no escribirse y que se torna incesantemente una nueva imposibilidad a través de su propia irrupción discursiva. Esta irrupción es así un "acontecimiento" en el sentido badiouano de la palabra, como aquello que "crea una posibilidad" que todavía era imposible, imposible de saber, "invisible" e "impensable" en el universo de posibilidades desplegado por el saber del discurso (Tarby y Badiou, 2010: 19-20).

Lo que aquí estoy presentando es una concepción incipiente y aún discutible del acontecimiento badiouano como acontecimiento deleuziano de lenguaje, como acontecimiento discursivo foucaultiano, como enunciación de la palabra plena bajtiniana y lacaniana. Todas estas modalidades analizables de irrupción cotidiana de discurso implicarían la excepción del acontecimiento badiouano porque implicarían una disrupción históricamente relevante del saber inherente al discurso, como se demuestra en la disrupción del saber de sentido común relativo al “bienestar” en el mencionado narco-mensaje, en el que *se puede saber cuál es el bienestar que La Empresa ofrece a una ciudad a través de la muerte de los habitantes pobres de la misma ciudad*. Esta nueva posibilidad de saber puede ser realmente sabida mediante un análisis de discurso en el que se permite que la verdad tenga efectos perturbadores en el saber de sentido común relativo al “bienestar”. De este modo, mediante un análisis de este discurso, el ALD puede contribuir al “proceso de verdad” por el que una nueva “posibilidad” de saber se convierte en una peligrosa “realidad” de saber (Badiou y Tarby, 2010: 19-24).

El ALD puede ciertamente desempeñar un papel en *el proceso de verdad*, pero no acceder a *la verdad en proceso*. Todo parece indicar, de hecho, que esta “verdad” no puede ser analizada “desde fuera” por el analista de discurso, sino sólo “desde dentro” por “el participante” en el discurso, por el sujeto del acto, por el asesino que expresa imperfectamente lo articulado por el saber, y que no puede expresar “el objeto” del bienestar sin expresar sintomáticamente la verdad histórica particular de su propia relación “responsable” y “participante” con este objeto (cf. Bajtin, 1924: 39, 52-53). Este *sujeto enfermo*, tan enfermo como cualquier otro sujeto real, sería entonces el único capaz de analizar la verdad en cuestión, por ejemplo en un diván, como analizante... Esto es cierto, pero sólo en lo que se refiere a la verdad sintomática individual. Pero esta verdad no es la única. Además de ella, está “la verdad” universal de lo que Lacan (1974) describe como “el único síntoma social, a saber, que cada individuo es un proletario” (pp. 186-187).

Cada individuo se ve reducido a su fuerza enunciativa como fuerza de trabajo del inconsciente, del *Otro*, del lenguaje, del sistema simbólico de la cultura (Pavón-Cuéllar, 2010a, 2010c). De modo que el trabajo realizado por los individuos nunca será su trabajo, sino el trabajo del inconsciente. El discurso expresado por ellos será el discurso articulado y poseído por el *Otro*, el discurso del *Otro*, del sistema en el que son “proletarios” alienados y explotados que “no tienen un discurso propio para establecer un vínculo social” (Lacan, 1974: 187). Esta verdad es la verdad universal que subyace a toda verdad particular. Ahora bien, si cada verdad particular sólo puede ser analizada por aquel a quien atañe, la verdad universal puede ser indagada por alguien más a través de un ALD.

A través de un ALD, por ejemplo, sería posible analizar cómo los narco-mensajes no atañen a quienes los escriben, sino más bien al cártel al que pertenecen y a sus enemigos, al significante con el que se identifican y a los otros significantes. Se trata de un discurso de lo que podría llamarse *el Narco-Otro*, un discurso que es emitido por los cárteles y que trata sobre los cárteles, un discurso de los cárteles o —en el mejor de los casos— de los miembros de los cárteles, pero no un discurso de la gente que pertenece a los cárteles. Esta gente sólo existe como encarnación del nombre del cártel. Sólo aparece como significante del cártel, pero desaparece tras este significante que la representa para otros significantes, entre ellos el nombre de otro cártel, en el discurso del *Narco-Otro*.

El discurso del *Otro* se despliega en el mensaje, pero aquí siempre falta la verdad del sujeto que expresa el discurso. Esta falta permanente de la verdad es todo lo que podemos saber de la verdad cuando utilizamos un ALD para analizar un discurso que no ha sido expresado por nosotros mismos. Desde luego que podemos conocer también las consecuencias disruptivas de la verdad individual en el saber transindividual, pero estas consecuencias no aclaran absolutamente nada sobre la verdad, aun cuando paradójicamente digan mucho sobre la verdad.

En el ALD, reconocemos la enigmática naturaleza intrínseca de la verdad, tal como puede ser apreciada, por ejemplo, en el narco-mensaje “Manden más pendejos para limpiar, atentamente El Limpiador” (*Milenio*, 16/11/08; disponible en <http://www.milenio.com/>). El “Limpiador” es quien “limpia” a quienes son mandados “para limpiar”, a los limpiadores como él, como si los limpiadores fueran la suciedad que debiera limpiarse. Pero los limpiadores sólo pueden limpiarse con limpiadores. La suciedad sólo puede ser eliminada por la suciedad. Esto dice mucho sobre los asesinos, sobre su sucia posición estructural, sobre su función de limpieza como fuerza de trabajo del sistema, y sobre la forma en que están intrínsecamente divididos (\$) entre esta función de limpieza (S1) y la suciedad de su función (S2), que es, de hecho, la suciedad de “el sucio” al que se dirige otro mensaje del mismo “limpiador” (*Milenio*, 16/11/08; disponible en <http://www.milenio.com/>).

Lo recién dicho es más bien enigmático y no aclara nada sobre la verdad del limpiador. Esta verdad permanece oculta detrás del narco-mensaje, que muestra un elemento de saber transindividual de la limpieza y de la suciedad que sólo se ve perturbado por la posición dividida y tan ambigua de quien escribió el mensaje, quien aparece al mismo tiempo como suciedad que debe limpiarse y como fuerza limpiadora del saber. ¿Acaso nuestro limpiador sabrá todo esto? Esperamos que no. Su trabajo es limpiar y no saber. De hecho, así como la conciencia de clase es peligrosa para los proletarios, así también el saber es aparentemente peligroso para la mano de obra limpiadora de los cárteles. Pensemos en el inequívoco narco-mensaje

encontrado con un cuerpo en una bolsa negra: "esto me pasó por saber tanto" (*Milenio*, 06/11/09; disponible en <http://www.milenio.com/>).

Conclusión

Es verdad que los narco-mensajes no son piezas discursivas ordinarias. Si los hemos elegido para ilustrar los límites, las posibilidades y los desafíos del ALD, es porque revelan importantes rasgos discursivos señalados por Lacan y frecuentemente atenuados o disimulados en los discursos cotidianos. Los narco-mensajes pueden exhibir cómo los cuerpos se ven explotados y alienados en el discurso articulado por el *Otro*, y cómo expresan el discurso de este *Otro* al ser maltratados, heridos, torturados, mutilados y finalmente asesinados. Los narco-mensajes también muestran cómo el discurso analizado es siempre del *Otro*, y no de quienes lo expresan, quienes sólo están representados en el discurso por los significantes del *Otro*, por "La Empresa" o por "La Familia", tal como yo estoy aquí representado por "Lacan" o por el "psicoanálisis". En ambos casos, el sujeto real se oculta. No puede aparecer porque no hay lugar para él, ni para nada real, en el sistema simbólico. Es por esto que hay que matarlo. Ésta es la única manera en que puede ser totalmente simbolizado o integrado al sistema simbólico de la cultura.

En el sistema simbólico, las únicas personas totalmente integradas son los muertos, como aquellos cuyos cuerpos están incluidos en los narco-mensajes. En cuanto a quienes viven, no están integrados, sino segregados y perseguidos. Son criminales, ya que aún están vivos. Los sicarios de los cárteles tan sólo pueden ser perdonados después de su muerte, porque su vida es su delito. La vida es siempre un delito, a menos que se convierta en la fuerza de trabajo del sistema. Ahora bien, cuando se convierte en esta fuerza laboral del *Otro*, la vida ya no es vida. Ya no es la pulsión clandestina, criminal, ilegal, que es la única forma real de la vida en nuestra perspectiva lacaniana.

Referencias

- Badiou, A. (1988), *L'être et l'évènement*, París, Seuil.
Badiou, A. y F. Tarby (2010), *La philosophie et l'évènement*, París, Germina.
Bajtín, M. (1924), *Pour une philosophie de l'acte*, Lausanne, L'âge d'homme, 2003.
Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.

- Foucault, M. (1968), "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie", *Dits et écrits. 1954-1969, T. I*, París, Gallimard, 1994, p. 696-731.
_____(1969), *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.
Guilhaumou, J. (2006), *Discours et évènement. L'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses Universitaires du Franche-Comté.
Lacan, J. (1953), "Fonction et champ de la parole et du langage", *Écrits*, París, Seuil, poche, 1999, pp. 258-259.
_____(1974), "La troisième intervention au Congrès de Rome", *Lettres de l'École freudienne*, 16, pp. 177-203.
_____(1959-1960), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.
_____(1966), "Sartre contre Lacan, bataille perdue mais... Interview par Gilles Lapouge", *Figaro Littéraire*, 1080, p. 4.
Parker, I. (2010), "Psychosocial studies: Lacanian discourse analysis negotiating interview text", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 15 (2), pp. 156-172.
Pavón-Cuellar, D. (2010a), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, Londres, Karnac.
_____(2010b), "La conception lacanienne de la société, entre désagrégation névrotique et protestation homosexuelle", *Oxymoron. Revue Psychanalytique et interdisciplinaire*, 1, disponible en <http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3134>; consultado el 20 de abril 2011.
_____(2010c), "Marx, Lacan et la condition prolétarienne du sujet comme force de travail de l'inconscient", *Nessie. Revue numérique de philosophie contemporaine*, 5, disponible en http://www.nessie-philosophie.com/Files/pc_force_de_travail.pdf; consultado el 20 de abril 2011.

Conclusión

Dominios lacanianos de práctica y formas de acontecimiento en el análisis

Ian Parker y David Pavón-Cuéllar

El advenimiento del análisis laciano de discurso podría considerarse algún día como un “acontecimiento” en el mundo académico. Por lo pronto, no podemos estar seguros de esto, aunque nuestro intento de nombrar este advenimiento, e inscribirlo en los circuitos de la producción académica, es con vistas a lo que podría llegar a ser. Los capítulos de este libro marcan este acontecimiento, y nuestro argumento de que algún día podría ser reconocido como tal, llama la atención sobre un aspecto clave del acontecimiento. Nos referimos a la circunstancia de que el acontecimiento es algo que toma forma para nosotros, dentro de lo simbólico, “después del acontecimiento”, de acuerdo a la lógica de la “acción diferida” o del “*après coup*”, lo que Freud inicialmente designó como “*Nachträglich*”. Ésta es una concepción peculiar psicoanalítica del tiempo, una suerte de nuevo retorno y activación de lo que ya se ha producido, así como el investimento de ese primer acontecimiento con un significado que se convierte en lo que más tarde ya siempre será. Esto cambia las coordenadas simbólicas por las que situamos el momento en que pensamos que un acontecimiento habrá de ocurrir, y abre un nuevo campo de significación, de modo que nuestra propia experiencia del acontecimiento, en el ámbito de lo imaginario, es como si necesariamente hubiese revestido la forma

que reviste ahora para nosotros. Lo que ahora se reconoce como acontecimiento (en nuestra percepción imaginaria) es incorporado a un marco de legitimidad (en nuestra reproducción simbólica del mismo acontecimiento como algo que debió haber sido importante para figurar como lo hace). Esta incorporación tiene éxito al domar, e incluso podríamos decir que al traicionar, el acontecimiento como irrupción de lo real (de algo hasta ahora incomprensible, impensable).

El giro psicosocial

Antes de que podamos preguntarnos qué “acontecimiento” podría ser el advenimiento del análisis lacaniano de discurso, debemos decir algo sobre el campo simbólico en el que tiene lugar. En particular, es necesario situar un nuevo campo de investigación académica en el que vemos cómo el análisis lacaniano de discurso está intentando coexistir con, intervenir en y perturbar lo que se llama “psicosocial”. El término de “psicosocial” cubre una amplia gama de estudios de investigación, y se utiliza para indicar un cambio de énfasis hacia cuestiones de subjetividad. El psicoanálisis ha sido un actor clave en estos debates, y los investigadores han adoptado posiciones en un espectro que va desde el entusiasmo por lo que el psicoanálisis puede revelar, hasta la sospecha de que un amplio “giro afectivo” en las ciencias humanas esté siendo secuestrado por una perspectiva metodológica limitada y por el papel del psicoanálisis como forma ideológica soslayada.

Los “estudios psicosociales” no surgieron exactamente como un cuerpo teórico unitario, sino más bien como “un nombre para una expresión actualmente animada e invocada por personas que realizan un trabajo interesante y que podrían querer hablar unas con otras” (Burman, 2008a: 377). Podríamos decir que ahora se ha convertido en un discurso. El debate sobre lo que significa realmente la expresión de los “estudios psicosociales” ha llevado a veces a discusiones acaloradas entre los participantes, que luego toman la forma de lo que se ha llamado el “discurso excitable” (Baraitser, 2008: 423). Éste es el tipo de discurso que la teórica feminista Judith Butler (1997) describe como algo que opera en la incómoda intersección del cuerpo y del lenguaje, entre lo que sentimos y lo que decimos. Hay quienes piensan que hay sentimientos que fluyen bajo el lenguaje, y que el psicoanálisis nos ayuda a acceder a esos sentimientos si se les observa como “contratransferencia” (por ejemplo, Hollway y Jefferson, 2000; Froggett y Wengraf, 2004). Los lacanianos reconocerán aquí un campo respaldado precisamente por el tipo de hipótesis psicoanalíticas de las que se apartaron, y ésta es una razón más por la que tomamos en serio la “investigación psicosocial” en esta conclusión de nuestro libro. Es entonces comprensible

que las críticas de sus propias ideas deban ser descritas como “hirientes”, y que, a continuación, aquellos que hayan sido hirientes sean descritos como machistas, porque históricamente son los hombres quienes se han negado a reconocer los sentimientos, y son las mujeres las que los han experimentado (Hollway, 2008). Esta relación entre diferentes clases de lenguaje —entre sentimientos, feminismo y psicoanálisis— ilustra la importancia de estas cuestiones.

Podemos observar aquí, e incluso podemos sentirlo al ser llevados a tomar partido en el debate, cómo es que discursos acerca de los sentimientos, el discurso feminista y el discurso psicoanalítico, movilizan cada uno diferentes universos de significación y de posicionamiento de los involucrados. Esto muestra cuán estrechamente entrelazados están lo “psico” y lo “social”, hasta el punto en que un guión entre los dos —como en los estudios “psico-sociales”— está cargado de significado (Hoggett, 2008; Hollway, 2008). Este enfoque es problemático para los investigadores que desean encontrar una redefinición de la investigación cualitativa dentro de la subjetividad humana y fuera del control de la psicología tradicional (por ejemplo, Frosh, 2007). El mismo enfoque es defendido por quienes defienden una investigación más profunda y más eficaz dentro de la patología psicológica y fuera del control del lenguaje (por ejemplo, Jones, 2004).

Existen al menos tres fuentes del giro “psicosocial” en la investigación. Una se encuentra en el recorrido a través de una versión del análisis de discurso que fue influida por el feminismo, el marxismo, el post-estructuralismo y el psicoanálisis (Henriques y colaboradores, 1984). En esta corriente, siempre se ha prestado atención a la subjetividad y a la ideología (por ejemplo, Wetherell y Potter, 1992; Burman y colaboradores, 1996; Parker, 2002). Cada marco teórico utilizado aquí está desgarrado por los desacuerdos, pero éstos han sido obstruidos por un desplazamiento de la atención hacia lo que el investigador siente, lo que llegó a situarse en contraposición al aspecto discursivo-analítico de la tradición de investigación. Cabe señalar que este desplazamiento es muy diferente del “giro afectivo” que adapta marcos fenomenológicos o deleuzianos para explorar las emociones (por ejemplo, Ahmed, 2004; Clough y Halley, 2007). En el desplazamiento al que nos referimos, hay más bien una cierta representación caricaturesca de un discurso en el que no queda espacio para la subjetividad individual. Lo “psicosocial” (o lo “psico-social”) es ahora el nuevo estandarte de quienes vuelven a valorar los sentimientos (Hollway, 2004). Hay ciertos puntos de inflexión que marcan este recorrido en el que vemos una oscilación entre aproximaciones al discurso (discurso de entrevistas complementadas con diarios), y aproximaciones a la experiencia y a los sentimientos del investigador (Hollway, 1989). En retrospectiva, es posible apreciar el modo en que se generó una oposición entre las dos aproximaciones —entre los sentimientos y el dis-

curso— que ha terminado resolviéndose a favor de la posición kleiniana y de su énfasis en los procesos mentales internos en lugar de las caracterizaciones lacanianas del discurso. Pero aún podemos preguntarnos si esta oposición describe efectivamente los términos del debate, así como también podemos cuestionar la importancia de mantener viva la tensión entre las diferentes posiciones como auto-construcciones (Frosh y Baraitser, 2008).

Una segunda fuente del giro psicosocial es el impacto de la tradición británica “Tavistock” de investigación social, en la que se aplicaron versiones del psicoanálisis en las organizaciones y en otros contextos fuera de la clínica (Walkerdine, 2008). Los defensores de estas versiones de psicoanálisis, que reflejan la influencia dominante de las tradiciones kleiniana, de relaciones objetales y de psicología del yo en el ámbito de habla inglesa, describen a menudo su trabajo como “psicosocial” (Frosh y Baraitser, 2008). En Inglaterra, los pocos departamentos académicos en los que se utiliza el término “psicosocial” se han aliado con las mencionadas tradiciones, y han sido propensos a una doble actitud de evangelización de sus posiciones y de hostilidad con respecto al psicoanálisis laciano (Rustin, 2008). Éste es el fondo sobre el que se reactiva una crítica laciana “a menudo totalmente mal informada sobre todas las demás posiciones psicoanalíticas” (Walkerdine, 2008: 342). Es importante reconocer las contribuciones positivas de estas posiciones a la investigación radical en psicología (v. g. Hoggett, 1996) y a otras corrientes psicoanalíticas en la investigación psicosocial (v. g. Layton, 2004; Stopford, 2004). El fundamentalismo laciano puede ser tan dualista —poniendo al sujeto individual en contra del contexto social— como otras formas de psicoanálisis (Sondergaard, 2002), así como también puede ser igualmente problemático (Hook, 2008a), pues la teoría se utiliza a veces como una cuadrícula para proporcionar lo que parece ser una interpretación completa y definitiva. Debemos aprender aquí la lección de que todas las formas de explicación psicoanalítica tienen que ser tratadas con cuidado y concebidas como simples construcciones con ciertos efectos de verdad.

Una tercera fuente del “giro psicosocial” es la creciente psicologización de la cultura contemporánea, que conduce tanto a la reducción del nivel de explicación del sufrimiento al trauma individual, como al desarrollo del tratamiento que esencializa las descripciones que las personas dan de su angustia, por lo que el contexto se trata como algo que operaría sobre predisposiciones ya existentes (Parker, 2007). En este caso, la intervención “psicosocial” en catástrofes de origen humano ha servido para descartar eficazmente las causas sociales e intensificar la búsqueda de razones psicológicas (Burman, 2008b). La investigación psicosocial procede frecuentemente de la misma forma, soslayando las interpretaciones contradictorias de las condiciones de explotación, y centrando la atención en por qué la gente siente realmente lo

que siente (Hollway y Jefferson, 2005a, 2005b). Se corre aquí el peligro de eludir la ambigüedad necesaria de las narraciones o de las enunciaciones producidas en el contexto particular de una entrevista de investigación (Spears, 2005). Quienes insisten en esta contradicción entre el lenguaje y la interpretación “psicosocial” psicoanalíticamente orientada han intentado mantener en su agenda de investigación algunas de las lecciones clave del análisis de discurso junto con un interés en la subjetividad (Parker, 2004; Wetherell, 2005). En la tradición discursiva, hay estudiosos más abiertos y flexibles del psicoanálisis que también han sido marginados por los evangelistas “psicosociales”, y cabe señalar que para estos estudiosos, Lacan también, con razón, constituye una amenaza de mayor mistificación y reducción a procesos psicológicos internos (Billig, 1999).

Es en este contexto específico en el que podemos entender el giro hacia los “sentimientos” en el debate psicosocial. Los kleinianos, en la tradición británica, han hecho de la “contratransferencia” una pieza central de su trabajo, y su interés en los mecanismos de defensa, como el de la “identificación proyectiva”, los ha llevado a creer que realmente pueden sentir los sentimientos de los demás y acceder a sus propias respuestas emocionales a esos sentimientos (Bott Spillius, 1988). Una vez que se ha dado este paso, el psicoanalista, y luego el investigador que se inspira en el analista como en su investigador modelo, sale de la esfera de lo social. Es así como esta tradición de trabajo se ha convertido en un ámbito de psicologización intensa (Miller y Rose, 1988).

Podemos señalar una serie de oposiciones en estos debates, entre el interior y el exterior del sujeto individual (Frosh y Baraitser, 2008), entre la profundidad en la interpretación y la supuesta superficialidad en la adscripción lingüística (Billig, 1999), entre la experiencia individual y la forma en que se describe (Wetherell, 2005), y entre la verdad y la construcción (Jefferson, 2008). Estos contrarios se han complementado con otra serie de oposiciones que han servido para intensificar más que para cuestionar las formas dominantes de pensamiento binario sobre la subjetividad humana: entre la psique y la sociedad, oposición retenida por quienes insisten en la separación silábica “psico-social” (Hollway, 2008); entre Klein y Lacan, que ha servido para dividir a los investigadores en campos diferentes y así oscurecer algunas cuestiones analíticas más importantes (Frosh y Baraitser, 2008); y entre la psicología y el psicoanálisis, y aquí ha habido una desafortunada reclusión de la investigación “psico-social” en el interior de los individuos y en contraposición a un enfoque “psicosocial” que se ocupa de nuestras relaciones con los demás.

Hay otra posibilidad por la que optamos en este libro, que es la de utilizar el psicoanálisis de una manera genuinamente psicosocial, es decir, como una herramienta para abrir el texto de tal manera que se pongan de relieve las conexiones en

lugar de simplemente reemplazar el discurso por la explicación psicoanalítica como tal. Pretender que podemos descubrir lo que realmente siente un entrevistado, y caracterizar lo que dice como “división” o “mentira”, es colonizar un texto y no analizarlo. En lugar de esto, debemos tener presente que el marco teórico es también un discurso, el discurso psicoanalítico (Parker, 1997). Cuando utilizamos a Lacan, los riesgos son tan altos como cuando empleamos a Klein, y es por esto que la tarea analítica debe ser a la vez una tarea teórica, la de mostrar cómo algo puede pertenecer a la psique además de pertenecer a lo social. Esto no reduce un ámbito al otro, sino que nos mantiene abiertos en relación con el “acontecimiento”.

El acontecimiento y su recuperación

¿Nuestros colaboradores habrán definido el “acontecimiento” de una manera convincente, incluyente, exhaustiva y satisfactoria para usted? Esperamos que no lo hayan hecho, y debemos admitir que este fracaso (y, en algunos casos, terca negativa) nos da una cierta satisfacción, la satisfacción de que aquí se está en desacuerdo con las suposiciones que se hacen habitualmente sobre la investigación académica de buena calidad. Lo cierto es que este libro abre un abanico de caracterizaciones del “acontecimiento” que podrían situarse y rastrearse en función de una lógica adecuada ya sea para la clínica, la política o la investigación. Podríamos insistir, por ejemplo, en que un acontecimiento debe ser algo que “estalle”, y la lógica de esta reinterpretación del acontecimiento sería entonces que se puede esperar destruir algo, tal vez con la esperanza de rescatar una esperanza de algo mejor. Podríamos también aventurar la conjetura de que un acontecimiento debe ser algo que “altere” un estado de cosas, en cuyo caso podría pensarse que esto ha ocurrido con el fin de que lo alterado pueda verse después reconfigurado y reformado. O podríamos decir que un acontecimiento es algo que “perfora” algo más, y que esta perforación es para escapar de lo peor y navegar de manera más eficiente por el campo simbólico. Aprender el valor de cada una de estas interpretaciones del “acontecimiento” (que no son más que sugerencias para poner en tela de juicio la suposición de que efectivamente deberíamos definir el acontecimiento) sería embarcarnos en una evaluación moral en la que se estimaría si el acontecimiento está a la altura de su nombre. Por ejemplo, una “perforación” del orden simbólico, en tanto que “acto” en la clínica, puede ser más que suficiente para un analizante; la “perturbación” de un sistema político, si es que facilita la reforma, puede ser bien recibida por quienes están en el poder; y el “estallido”, que puede parecer la opción más radical, será bastante inútil en la esfera del debate académico. A través de campos simbólicos diferentes, usted puede lidiar

con estas posibilidades, y con otras más, para apreciar mejor nuestro argumento de la necesaria indefinición de lo que vale como un “acontecimiento”. La manera en que usted lo nombre hará que pase de ser un acontecimiento como tal a ser un acontecimiento nombrado por usted.

Si es que se trata efectivamente de un acontecimiento, el advenimiento del análisis lacaniano de discurso es también, por lo tanto, el advenimiento, en el mundo académico, de un nombre para lo que advino. Este nombre, “análisis lacaniano de discurso”, es la desaparición más que la representación de lo que se pretende capturar. Es la muerte de la cosa que anticipamos que habría de ser argumentada, una y otra vez, pues quienes se mantienen fieles a ella (los colaboradores de este libro con sus tan diferentes puntos de vista) enfrentarán sus diversas lecturas teóricas de Lacan y sus concepciones del “discurso” unas contra otras y contra la recuperación académica de este acontecimiento así reducido a un simple dispositivo metodológico. ¿Pero cuáles podrían ser los signos reveladores de que esta recuperación ya se ha producido o empezó a producirse?

En primer lugar, que Lacan se ve domesticado para que su trabajo pueda ser asimilado a un “análisis de discurso” que ha tomado forma en un linaje (que remontaría, según algunos, a Zellig Harris). Cuando éste es el caso, Lacan deja de ser el nombre de toda clase de perturbaciones en el campo del psicoanálisis, de la teoría social y de la cultura, para convertirse en alguien más que rinde su contribución tanto en el trabajo intuitivo reflexivo del análisis de discurso como en aquella “sensibilidad al lenguaje” cuya misma denominación difumina todas sus historias contradictorias. Esta recuperación ocultaría uno de los puntos más importantes reiterados por nuestros colaboradores, una y otra vez, desde sus diferentes perspectivas, a saber, que el análisis lacaniano de discurso podría caracterizarse más bien por su insensibilidad con respecto al lenguaje. Queremos decir que el análisis lacaniano de discurso no “interpreta” de tal manera que posibilite la comprensión de un texto, y así tranquilice al lector, mostrándole que todo puede ser puesto nuevamente en su lugar. Por el contrario, nuestros colaboradores han hecho hincapié en que atendemos principalmente a lo que se abre paso, lo que emerge en los vacíos, lo que altera o trastorna lo que esperábamos encontrar. Nuestra lectura debe ser insensible a la corriente de significación, de tal modo que estemos listos para captar esos momentos que son del orden del “acontecimiento”.

En segundo lugar, en un signo revelador que será oscuro para quienes todavía no participan en alguno de los nichos de mercado característicos de la producción académica e institucionalizados como “disciplinas” o sub-disciplinas, podemos esperar que la recuperación habrá de marcar el territorio y formular “criterios” por los que únicamente quienes hablen el mismo dialecto serán capaces de hablar de Lacan (y

referirse a lo que se acepta como su comprensión del acontecimiento). Una de las formas, por cierto, en que esta recuperación habrá de producirse (y podemos estar más seguros de esto que del eventual consenso en torno al hecho de que este libro comporte un acontecimiento) es a través de la reconstrucción de las fronteras disciplinarias que habrán sido perturbadas por este libro. Ya hemos señalado, en la introducción del libro, que el análisis de discurso adopta diferentes formas y escribe su propia historia en diversas disciplinas académicas, de tal forma que se prescribe lo que puede y no puede decirse. Es así como se traza una trayectoria para la disciplina, por separado, en cada ámbito de lo simbólico (con un canon, puntos específicos de referencia, una constelación de conferencias y publicaciones). A través de la adopción del nombre de "análisis lacaniano de discurso" y de una definición de lo aceptable para una disciplina específica, la muerte de la cosa que fue el acontecimiento habrá de traicionar lo que ya se ha logrado en este libro al abrir un auténtico espacio interdisciplinario que trae al mundo algo nuevo. "Para hacer algo interdisciplinario no basta con elegir una 'materia' (un tema) y reunir dos o tres ciencias en torno a ella. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto que no pertenece a nadie" (Barthes, 1986: 71).

En tercer lugar, en nuestra serie de indicios que delatan la recuperación de lo que marcamos como el sitio de un acontecimiento en el presente libro, está la territorialización de campos de actividad que son de mayor alcance que las disciplinas académicas, pero no menos eficazmente segregados en un mundo que trata el "acontecimiento" como una amenaza para los "negocios", y que ansiosa y repetitivamente convierte los acontecimientos en "temas" nuevos que pueden ser explorados e interpretados con sensibilidad, pasando entonces de ser algo real a no ser más que un objeto de experiencia y de significancia (nuevamente algo simbólico e imaginario). Consideremos la afirmación, hecha por muchos de nuestros colaboradores (y con la que estamos de acuerdo), de que la obra de Lacan se formuló en torno al dominio de la clínica. No fue una "interpretación" del lenguaje, así como tampoco fue el desarrollo de una nueva teoría social o de un nuevo programa político. Con respecto a lo que llamamos un "acontecimiento" en este libro, Lacan se interesaba en el "acto" de un analizante en la clínica psicoanalítica, un "acto" que va desde la actividad humana reflexiva que normalmente se oculta bajo la acción compulsiva cotidiana, hasta el "acto" que ocurre cuando un analizante se convierte en alguien que aclara su deseo y que asume la posición del analista, pasando por el "acto" que sorprende a los mismos analizantes cuando perturban las coordenadas que dan por sentadas en sus vidas. Existe aquí un vínculo con la política —un "acto" acontecerá y establecerá diferentes relaciones sociales— y con la investigación —la "interpretación" del mundo se convierte, como "acto", en algo que resulta

inédito y que también cambia el mundo. Los puntos de referencia de la clínica psicoanalítica, en nuestra discusión en torno al "acontecimiento", habrán de tener implicaciones para la forma en que pensamos el lugar de la clínica en relación con la política y la investigación académica. Hablar de un "acontecimiento", en términos lacanianos, es ya un "acontecimiento" que perturba las fronteras entre los diferentes ámbitos. La recuperación procede aquí a través de la clara separación entre estos ámbitos.

La clínica, las teorías y los casos

Debemos tener cuidado con una simple apropiación de Lacan por los investigadores académicos de cualquier disciplina. Esta apropiación tendría el efecto, precisamente, de cerrar lo que puede entenderse en y por su trabajo, y de inhibir, de este modo, su carácter de acontecimiento. Peor aún, la apropiación amenazaría con encerrar a Lacan dentro de los contornos de la investigación realmente existente, con su interés en métodos claramente definidos y reproducibles. Es por esta razón que debemos atender las advertencias sobre los peligros de ciertas estrategias para la lectura de Lacan, como la apelación a la teoría psicoanalítica como tal, la presentación de una psicología alternativa, y la extracción de técnicas lingüísticas. Estas advertencias son tan importantes como el énfasis en los diferentes componentes que deben ser tomados en serio: la escritura propia de Lacan, el trabajo clínico en la tradición lacaniana, el análisis cultural vinculado con la tradición clínica lacaniana y la consideración de la especificidad de cada caso cuando se realiza el análisis. Hay una paradoja en esta traducción de las ideas de la práctica clínica lacaniana en el ámbito de la lectura crítica de textos, así como una pequeña advertencia que cualquier buen deconstructivista reconocerá rápidamente como el punto en el que el trabajo teórico aquí realizado puede ser recogido para desentrañar todo el asunto: cuando un analista de discurso utiliza la obra de Lacan para interpretar un texto escrito, se parece más a un analizante que a un analista. Pero se trata de un analizante ante cadenas de significantes en un texto que no es el suyo.

Hay aquí otra lección de la clínica psicoanalítica. Los lacanianos, al igual que otros psicoanalistas, se refieren a "casos", pero saben que en realidad no hay de ningún modo algo que pueda concebirse como un "caso". El análisis se lleva a cabo "uno por uno", y el discurso del analista se basa en una explicación teórica de los posibles parámetros por los que se interpreta lo que está pasando, una explicación que debe estar siempre dispuesta a mutar ante cada nuevo caso. Es por esto que toda buena descripción de un "caso" es también la elaboración de una teoría.

Lo mismo se aplica a las aproximaciones de Lacan al discurso. Cada lectura de Lacan y de la escritura lacaniana acerca del discurso tendrá que ser una reescritura cuando se encuentra con cada nuevo texto.

Referencias

- Ahmed, S. (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Baraitser, L. (2008), "On Giving and Taking Offence", *Psychoanalysis, Culture and Society* 13, pp. 423-427.
- Barthes, R. (1986), *The Rustle of Language*, Londres, Blackwell
- Billig, M. (1999), *Freudian Repression: Conversation Creating the Unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bott Spillius, E. (ed.) (1988), *Melanie Klein Today: Developments in theory and Practice*, vol. 2, Mainly Practice, Londres, Routledge.
- Burman, E. (2008a), "Resisting the Deradicalization of Psychosocial Analyses", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 374-378.
- _____ (2008b), *Developments: Child, Image, Nation*, Londres, Routledge.
- Burman, E., G. Aitken, P. Aldred, R. Allwood, T. Billington, B. Goldberg, Á. J. Gordo-López, C. Heenan, D. Marks y S. Warner (1996), *Psychology Discourse Practice: From Regulation to Resistance*, Londres, Taylor & Francis.
- Butler, J. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Londres, Routledge.
- Clough, P. T. y J. Halley (eds.) (2007), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, NC: Duke University Press.
- Froggett, L. y T. Wengraf (2004), "Interpreting Interviews in the Light of Research Team Dynamics: A Study of Nila's Biographic Narrative", *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10, pp. 94-122.
- Frosh, S. (2007), "Disintegrating Qualitative Research", *Theory and Psychology* 17, pp. 635-653.
- Frosh, S. y L. Baraitser (2008), "Psychoanalysis and Psychosocial Studies", *Psychoanalysis, Culture and Society* 13, pp. 346-365.
- Henriques, J., Hollway, C. Urwin, C. Venn y V. Walkerdine (1984), *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*, Londres, Methuen.
- Hoggett, P. (1996), "Emotion and Politics" en I. Parker y R. Spears (eds.), *Psychology and Society: Radical Theory and Practice*, Londres, Pluto Press, pp. 163-172.

- _____ (2008), "What's in a Hyphen? Reconstructing Psychosocial Studies", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 379-384.
- Hollway, W. (1989), *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, Meaning and Science*, Londres, Sage.
- Hollway, W. (2008), "Doing Intellectual Disagreement Differently?", *Psychoanalysis, Culture and Society* 13, pp. 366-373.
- _____ (ed.) (2004), *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10.
- Hollway, W. y T. Jefferson (2000), *Doing Qualitative Research Differently: Free Association, Narrative and the Interview Method*, Londres, Sage.
- _____ (2005), "Panic and Perjury: A Psychosocial Exploration of Agency", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 147-163.
- Hook, D. (2008a), "Articulating Psychoanalysis and Psychosocial Studies: Limitations and Possibilities", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 397-405.
- Jefferson, T. (2008), "What is the 'Psychosocial'? A Response to Frosh and Baraitser", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 366-373.
- Jones, D. W. (2004), "Shame and Loss: Narrative and Identity in Families with a Member Suffering from Mental Illness", *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10, pp. 69-93.
- Layton, L. (2004), "That Place Gives me the Heebie Jeebies", *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10, pp. 36-50.
- Miller, P. y N. Rose (1988), "The Tavistock Programme: Governing Subjectivity and Social Life", *Sociology* 22, pp. 171-192.
- Parker, I. (2002), *Critical Discursive Psychology*, Houndmills, Palgrave Macmillan.
- _____ (2004), "Discursive Practice: Analysis, Context and Action in Critical Research", *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10, pp. 150-173.
- Parker, I. (2007), *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*, Londres, Pluto Press.
- Rustin, M. (2008), "For Dialogue Between Psychoanalysis and Constructionism: A Comment on Paper by Frosh and Baraitser", *Psychoanalysis, Culture and Society* 13, pp. 406-415.
- Sondergaard, D. M. (2002), "Theorizing Subjectivity: Contesting the Monopoly of Psychoanalysis", *Feminism and Psychology*, 12, pp. 445-454.
- Spears, R. (2005), "Where did Vincent's Van Go?", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 165-168.

- Stopford, A. (2004), "Researching Postcolonial Subjectivities: The Application of Relational (Postclassical) Psychoanalysis to Research Methodology", *International Journal of Critical Psychology (Psycho-Social Research Issue)*, 10, pp. 13-35.
- Walkerdine, V. (2008), "Contextualizing Debates about Psychosocial Studies", *Psychoanalysis, Culture and Society*, 13, pp. 341-345.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1992), *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- _____. (2005), "Unconscious Conflict or Everyday Accountability", *British Journal of Social Psychology*, 44, pp. 169-173.

Autores

Coordinadores

- Ian Parker*, Universidad Metropolitana de Manchester, Reino Unido
David Pavón-Cuéllar, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Colaboradores

- Martín Alcalá*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Alicia Ruth Álvarez, Universidad Nacional de Rosario, Argentina
Gonzalo Barciela, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, Argentina
Livio Boni, Universidad de Toulouse Le Mirail, Francia
Néstor Braunstein, Universidad Nacional Autónoma de México
Juan Capetillo Hernández, Universidad Veracruzana, México
América Espinosa Hernández, Universidad Veracruzana, México
Roque Farrán, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Flor Gamboa Solís, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Ricardo García Valdez, Universidad Veracruzana, México
Daniel Gerber, Universidad Nacional Autónoma de México
Jason Glynos, Universidad de Essex, Reino Unido
Carlos Gómez Camarena, Universidad Iberoamericana, México
Matías González, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina
Rosario Herrera Guido, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Sean Homer, American University, Bulgaria

Derek Hook, London School of Economics y Birkbeck College, Reino Unido
Daniel Koren, Société de Psychanalyse Freudienne, Francia
Kareen Ror Malone, Universidad de West Georgia, Estados Unidos
Marcela Ana Negro, Universidad Kennedy, Argentina
Mario Orozco Guzmán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Ian Parker, Universidad Metropolitana de Manchester, Reino Unido
David Pavón-Cuéllar, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Jeannet Quiroz, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
John Lloyd Roberts, Universidad de West Georgia, Estados Unidos
Natalia Romé, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Lisa Saville Young, Universidad de Rhodes, Sudáfrica

Índice alfabético

- Acción diferida, 195, 305, 405
Acha, O., 349, 356
Adorno, T., 162, 164
Agamben, G., 168, 213, 216, 369, 370
Ahmed, S., 407, 414
Ahumada, C.-J., 364, 365, 370
Alcalá, M., 275
Alcorn, M.-W., 22, 69
Alienación, 27, 43, 92, 296, 304, 306, 307, 308, 396
Althusser, L., 13, 15, 20, 21, 60, 67, 104, 112, 113, 120, 157, 168, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 245, 246, 257, 362
Álvarez, A., 15, 141, 142, 150
Antaki, C., 57, 59, 67
Apel, K., 199, 204
Arendt, H., 295, 298
Aristóteles, 103, 139, 243, 285
Assange, J., 182
Atkinson, A., 44, 45, 49
Austin, J.-L., 24, 325, 326, 327, 369
Authier-Revuz, J., 120
Bachelard, G., 194, 196, 203, 194, 196, 203
Badiou, A., 17, 20, 71, 143, 144, 151, 179, 205, 206, 209, 211, 213, 216, 239, 240, 247, 248, 251, 252, 253, 257, 258, 361, 363, 366, 374, 377, 378, 379, 385, 398, 399, 400, 402
Bajtín, M., 20, 398, 399, 400, 402
Balibar, E., 219, 220, 229, 230
Banister, P., 63, 68
Barabino, G., 16, 23
Baraitser, L., 73, 87, 329, 342, 406, 408, 409, 414, 415
Barciela, G., 359
Barthes, R., 114, 320, 412, 414
Bassols, M., 123, 129
Baudrillard, J., 120
Beck, U., 40, 41, 49
Benjamin, J., 29, 36
Bensaïd, D., 213
Benveniste, É., 369, 370
Benvenuto, B., 53, 68
Bergson, H., 193, 196, 203
Bhabha, H., 360, 361, 363, 370
Billig, M., 13, 22, 31, 36, 54, 58, 59, 68, 72, 80, 86, 95, 99, 262, 273, 409, 414
Biopolítica, 295
Bird, J., 55, 68

Blagojević, M., 381, 385
Blumenberg, H., 20, 240, 242, 243, 244, 245, 246
Boni, L., 153, 417
Bosteels, B., 213, 216, 258
Bott-Spillius, E.,
Bracher, M., 15, 22, 53, 68, 69
Branney, P., 16, 89, 99
Braunstein, N., 15, 22, 167, 177, 285, 286, 292, 298, 299, 345, 352, 353, 354, 356, 356, 417
Breuer, J., 314
Brown, L., 262, 273
Bruno, P., 156, 164
Burkitt, I., 51, 68
Burman, E., 68, 84, 86, 87, 406, 407, 408, 414
Burr, V., 54, 68
Burroughs, W. S., 169, 177
Butler, J., 33, 36, 80, 87, 180, 190, 406, 414
Campillo, A., 210, 216
Camus, O., 91, 99
Canguilhem, G., 296, 298
Capetillo, J., 345, 349, 356
Capitalismo, 19, 26, 148, 149, 150, 163, 171, 174, 175, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 393, 394
Carlyle, T., 16, 22
Catanzaro, G., 222, 231
Cavazzini, A., 163, 164
Certeau, M., 115, 120, 160, 161, 164
Changeux, J.-P., 291, 298
Chapsal, M., 304, 314
Chatal, M.-M., 305, 314
Chauí, M., 229, 231
Chaumon, F., 293, 298
Chion, M., 377, 305
Christie, E., 16, 22
Čičkarić, L., 381, 386
Clough, P., 407, 414
Cohen, L., 373, 385
Comunismo, 44, 46, 179, 183, 184, 187, 221, 238, 255, 257, 258, 370
Conciencia, 28, 32, 43, 54, 72, 113, 115, 126, 135, 156, 158, 175, 180, 196, 223, 241, 263, 279, 286, 287, 289, 297, 302, 338, 347, 360, 370, 401
Connolly, W., 189, 190
Corthell, R.-J., 22, 69
Coupland, N., 66, 69
Courteau, J., 16, 22
Courtine, J.-J., 115, 120
Coyuntura, 19, 154, 156, 164, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 308, 367
Cramer, J., 49
Crouch, T., 310, 318, 319, 320, 321, 323, 326, 327
Cvejić, S., 380, 385
D'Unrug, M.-C., 99
Dalton, R., 42, 49
Deconstrucción, 28, 29, 66, 200, 201, 331
Del Volgo, M.-J., 295, 298
Deleuze, G., 18, 20, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 177, 212, 216, 258, 277, 278, 286, 398, 402
Derrida, J., 14, 20, 22, 200, 203, 206, 210, 216, 307, 314
Descartes, R., 236, 244
Descubrimiento freudiano, 175, 276, 278, 279, 280
Dickens, P., 43, 49
Discurso de la diferencia, 336, 337, 338
Discurso de la psicología, 302, 313

Discurso de la universidad, 66, 85, 157, 158, 163, 312
Discurso del afecto, 336, 337
Discurso del amo, 61, 65, 85, 142, 143, 156, 157, 158, 162, 164, 168, 169, 177, 292, 296, 307, 310, 311, 312, 313, 395
Discurso del analista, 53, 66, 67, 86, 143, 158, 159, 160, 164, 176, 297, 314, 413
Discurso histórico, 157, 158, 159, 280, 307
Discurso político, 185, 211, 301, 309, 310, 311
Discurso transindividual, 276, 392
Dominación, 41, 167, 168, 170, 171, 172, 190, 345
Dragojević, S., 373, 387
Ducard, D., 16, 22
Dunand, A., 64, 68
Dunker, C., 89, 99
Dunlap, R., 40, 49
Durrheim, K., 262, 273
Economía política, 19, 171, 179, 183, 295
Edipo, 151, 266, 273, 337, 347
Edwards, D., 13, 22, 54, 59, 68
Ehrenberg, A., 290, 298
Eliade, M., 39, 49
Elliott, A., 69, 331, 342
Emerson, P., 330, 342
Engels, F., 184, 191
Enunciación, 18, 19, 20, 60, 62, 82, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 262, 267, 290, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 312, 351, 360, 362, 367, 369, 397, 399, 400
Enunciado, 18, 60, 62, 82, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 210, 254, 262, 265, 266, 290, 293, 304, 308, 309, 325, 326, 346, 369, 399
Espinosa, A., 345
Estructuralismo, 13, 15, 17, 18, 58, 112, 113, 114, 117, 237, 366, 407
Ética, 63, 120, 137, 138, 144, 148, 160, 151, 162, 183, 187, 193, 209, 210, 211, 212, 273, 303, 312, 313, 314, 348, 356, 363
Euclides, 254
Exclusión, 32, 35, 57, 79, 124, 128, 139, 159, 181, 201, 213, 314
Eyerman, R., 49
Fair, H., 16, 22
Fairclough, N., 14, 22
Fantasía, 181, 185, 189, 190, 220, 269, 270, 305, 308, 331, 332, 363
Fantasma, 112, 118, 142, 148, 151, 155, 181, 200, 201, 202, 282, 297, 303, 308, 347
Farrán, R., 205, 213, 215, 216, 250, 251, 257, 258, 362, 370
Feldstein, R., 53, 68, 69, 70, 87
Feminismo, 27, 255, 407
Fink, B., 53, 61, 68, 69, 70, 87, 304, 307, 314, 332, 339, 342
Forclusión, 148, 149, 177
Ford-Coppola, F., 387
Forrester, J., 52, 68
Foucault, M., 14, 18, 20, 22, 104, 118, 119, 157, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 177, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 235, 236, 237, 240, 244, 246, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 304, 315, 346, 351, 354, 355, 356, 396, 398, 399, 403
Frank, M., 237, 245

- Freud, S., 15, 16, 20, 23, 29, 36, 51, 52, 55, 58, 62, 66, 68, 69, 70, 112, 113, 129, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 164, 175, 176, 177, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 207, 229, 230, 252, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 299, 303, 305, 306, 307, 314, 315, 324, 325, 327, 347, 348, 353, 355, 356, 405
Friedlander, S., 24, 51, 52, 67, 69, 72, 100
Froggett, L., 406, 414
Frosh, S., 14, 16, 18, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 34, 36, 64, 67, 68, 69, 72, 73, 87, 89, 90, 96, 99, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 339, 342, 407, 408, 409, 414, 415
Fuerza de trabajo, 93, 94, 99, 171, 225, 384, 395, 396, 400, 402
Gadet, G., 116, 120
Gagnon, Jr., V. P., 373, 382, 385
Gamboa, F., 6, 51, 71, 275, 301, 329, 417
García, R., 345
García-Romanutti, H., 210, 216
Genericidad, 214, 240
Genette, G., 365, 370
Georgaca, E., 16, 22, 54, 60, 63, 68, 89, 99
Gerber, D., 15, 22, 131
Gergen, K.-J., 302, 315
Gibson-Graham, J.-K., 190
Glynos, J., 16, 23, 179, 181, 189, 191
Goce, 356
Gómez, C., 247, 258, 417
González, M., 233, 241, 246, 417
Gordo-López, A., 60, 63, 68, 414, 423
Gordon, L., 272, 274
Gordy, E., 373, 382, 385
Gori, R., 295, 298
Gough, B., 53, 68, 98, 100, 423
Gray, F., 73, 87
Grosso, A., 370
Guilhaumou, J., 398, 403
Gutting, G., 302, 315
Habermas, J., 26, 27, 36
Hall, S., 301, 315
Halliwell, L., 73, 85, 87
Hallward, P., 374, 385
Hardt, M., 186, 191
Harris, Z., 12, 13, 23, 315, 411
Hegel, G. W. F., 52, 131, 154, 157, 195, 222, 224, 230, 283, 286
Heidegger, M., 20, 52, 168, 193, 197, 198, 199, 200, 204, 215, 247, 248, 249, 257, 258
Heikka, H., 16, 23
Henriques, J., 14, 23, 407, 414
Hepburn, A., 53, 68, 301, 315
Heráclito, 195, 355
Hernández Arregui, J.-J., 368, 370
Herrera, R., 193, 417
Histeria, 61, 81, 168, 278, 279, 282, 285, 286
Historiografía, 347, 348, 349, 355
Hoggett, P., 342, 407, 408, 414
Hölderlin, F., 136, 199, 204
Hollway, W., 26, 34, 36, 52, 68, 71, 82, 87, 96, 100, 329, 330, 342, 406, 407, 408, 409, 414, 415
Homer, S., 373, 384, 385, 417
Hook, D., 16, 23, 72, 87, 89, 100, 261, 268, 274, 408, 415, 418
Howarth, D., 23, 49, 189, 191, 287
Hulsberg, W., 45, 46, 49
Humboldt, W., 97, 100

- Hyppolite, J., 154, 230
Idealismo, 144, 213, 220
Identificación, 27, 41, 42, 44, 45, 65, 74, 75, 92, 114, 118, 119, 159, 183, 188, 215, 228, 310, 313, 314, 323, 324, 325, 326, 336, 362, 363, 365, 409
Ideología, 13, 14, 15, 16, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 61, 86, 114, 117, 155, 189, 221, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 238, 245, 246, 270, 285, 286, 290, 295, 297, 308, 311, 356, 370, 371, 407
Ilić, V., 380, 385
Imaginario, 19, 20, 35, 39, 59, 60, 63, 64, 65, 79, 80, 83, 84, 91, 95, 96, 98, 134, 149, 193, 194, 205, 206, 207, 208, 212, 215, 216, 226, 251, 257, 269, 270, 278, 305, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 333, 341, 350, 352, 355, 365, 366, 368, 378, 405, 412
Inconsciente, 345, 346, 347, 352, 353, 355
Iordanova, D., 374, 385
Ípola, E., 233, 234, 235, 237, 246, 367, 368, 370
Iser, W., 335, 338, 341, 342
Izquierda, 47, 48
Jaanus, M., 53, 68, 69, 70, 87
Jahn, D., 46, 49
Jakobson, R., 52, 69, 89, 91, 100, 116, 120
Jameson, F., 13, 15, 23
Jamison, A., 42, 49
Jaworski, A., 66, 69
Jefferson, T., 26, 34, 36, 71, 79, 87, 96, 100, 330, 342, 406, 408, 409, 415
Johnston, A., 180, 186, 191
Jojić, M., 381, 386
Jones, D., 407, 415
Joyce, J., 15, 159, 313
Kant, I., 194, 304, 315
Kennedy, R., 53, 68
Kierkegaard, S., 20, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 193, 194, 196
Kintsch, W., 13, 24
Kirchner, N., 222
Kirk, S., 291, 299
Kitzinger, C., 64, 70
Klein, M., 198, 333, 409, 410, 414
Kojève, A., 154
Koren, D., 289, 291, 292, 299
Kovačević, D., 374, 375, 376, 383, 384, 386
Kristeva, J., 32, 36
Kuhn, T., 40, 49
Kusturica, E., 373, 376, 384, 387
Kutchins, H., 291, 299
Kuzmanović, B., 380, 385
Labov, W., 26, 36
Laclau, E., 14, 15, 20, 23, 37, 38, 49, 64, 69, 179, 183, 186, 190, 191, 213, 231, 238, 240, 246, 247, 248, 251, 252, 255, 257, 258, 259, 366, 368, 369, 370
Lagadec, P., 40, 41
Lane, C., 295, 299
Laplanche, J., 28, 29, 30, 36
Lasch, C., 296, 299
Layton, L., 408, 415
Lazić, M., 373, 374, 385, 386
Lazo social, 21, 140, 151, 196, 227, 292, 293, 347, 351
Le Coz, P., 295, 298
Leader, D., 267, 268, 274
Lebrun, J.-P., 293
Lecomte, A., 115, 120
Lectura sintomal, 220, 224, 346
LeDoueff, M., 287

- Lefort, C., 228, 231
 Leibniz, G., 244
 Lenin, V., 67, 144, 156, 180, 223, 230, 374
 Letourneau, M., 181
 Levi, P., 374, 383, 384, 386
 Lévi-Strauss, C., 58, 59, 69, 234, 267, 272, 273, 274
 Lingüística, 12, 13, 18, 55, 57, 62, 112, 113, 116, 121, 128, 195, 251, 265, 370, 409
 Lucardie, P., 47, 49
 Lucey, H., 329, 343
 Ludueña Romandini, F., 369, 370
 MacCannell, J., 53, 64, 69
 Macey, D., 52, 69
 Macherey, P., 221
 Madra, Y., 183, 190, 191
 Magaš, B., 382, 386
 Mali, A., 381
 Malone, K., 16, 23, 24, 51, 52, 60, 67, 69, 72, 100, 301, 315, 333, 342, 418
 Mama, A., 26, 36
 Mandrin, J., 108, 110, 120
 Marandin, J.-M., 115, 120
 Marchart, O., 181, 186, 191, 225, 231
 Marcuse, H., 156, 165, 199, 204
 Marković, G., 374, 376, 386
 Marx, K., 15, 94, 100, 103, 112, 113, 117, 146, 154, 155, 156, 157, 164, 184, 191, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 245, 292, 293, 374, 403
 Marxismo, 15, 106, 154, 157, 180, 219, 222, 230, 231, 246, 349, 377, 378, 407
 Massardier-Kenney, F., 22, 69
 Materialidad, 13, 106, 108, 118, 196, 205, 212, 262, 324, 352, 391
 Matheron, F., 219, 220, 231
 Mbembe, A., 272, 274
 McFadden, M., 53, 68
 McGaugh, J.-L., 175, 177
 McGowan, T., 186, 191
 McLuhan, M., 168
 Melman, Ch., 293
 Melo, J., 103, 368, 370
 Melody, J., 329, 343
 Metaforología, 240, 245
 Metalenguaje, 62, 63, 82, 84, 117, 214, 334, 396
 Mielli, P., 307, 315
 Milbrath, L., 40, 41, 49
 Miller, J.-A., 60, 61, 69, 121, 122, 128, 129, 252, 259, 409, 415
 Milner, J.-C., 116, 120, 207, 208, 217, 253, 257, 259, 302, 315, 366, 367, 369, 371
 Morales, H., 348, 357
 Moscovici, S., 77, 87
 Mouffe, C., 14, 15, 23, 64, 69, 259
 Mtose, X., 262, 273
 Multiplicidad, 30, 32, 207, 213, 249, 250, 252, 255, 336, 369, 380, 398
 Mumford, L., 168
 Narcisismo, 59, 113, 148
 Narrativa, 16, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 188, 189, 190, 268, 270, 171, 302, 306, 332, 334, 375, 383,
 Nasio, J.-D., 53, 64, 66, 69,
 Nassif, J., 282, 287
 Negri, A., 168, 186, 191,
 Negro, M., 8, 15, 23, 41, 73, 79, 84, 121, 268, 272, 375, 418
 Neill, C., 9, 317,
 Neurosis, 61, 146, 147, 149, 158,
 Nietzsche, F., 112, 200, 201, 244, 295
 Nobus, D., 54, 69

- Normalización social, 294, 295
 Nudo borromeo, 8, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 257, 366, 370
 Objeto a, 44, 59, 81, 85, 110, 138, 139, 155, 193, 194, 198, 201, 202, 281, 304
 Ontogénesis, 305, 347
 Orozco, M., 9, 275, 418
 Otro, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 92, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 163, 167, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 190, 196, 199, 201, 202, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 219, 221, 222, 224, 226, 227, 230, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 263, 264, 267, 269, 270, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 292, 293, 294, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 318, 319, 321, 322, 323, 329, 331, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 341, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 374, 376, 379, 382, 383, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 405, 408, 410
 Oszelcuk, C., 183, 190, 191,
 Palabra plena, 90, 91, 92, 95, 399, 400
 Palabra vacía, 91
 Palti, E., 235, 236, 237, 238, 246
 Papadakis, E., 46, 49
 Parker, I., 14, 16, 24, 31, 34, 35, 36, 51, 52, 60, 62, 63, 66, 68, 70, 71, 72, 85, 87, 88, 89, 99, 100, 101, 181, 191, 240, 246, 276, 278, 287, 302, 308, 315, 329, 331, 333, 334, 340, 343, 391, 403, 405, 407, 408, 409, 410, 414, 415, 417, 418
 Pattman, R., 16, 22, 26, 36, 87, 90, 96, 99,
 Pavón-Cuellar, D., 16, 24, 25, 37, 51, 71, 89, 103, 153, 179, 240, 246, 261, 263, 272, 274, 275, 276, 286, 287, 301, 306, 308, 316, 317, 329, 373, 389, 392, 400, 403, 405, 417, 418,
 Paz, O., 29, 60, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 173, 188, 280, 221, 222, 238, 242, 277, 296, 298, 303, 341, 352, 374, 382, 400
 Pêcheux, M., 13, 15, 16, 17, 24, 89, 90, 92, 93, 94, 98, 99, 101, 103, 116, 120, 257, 276, 287
 Peña, E., 16, 24, 48, 154, 186, 209, 211, 214, 215, 222, 243, 262, 266, 267, 309, 351, 377, 400
 Perversión, 61, 158, 308, 313
 Phoenix, A., 16, 22, 26, 36, 87, 90, 96, 99
 Pignarre, P., 295, 299, 428,
 Platón, 132, 135, 136, 158, 160, 197, 199, 201, 204, 241, 242, 243, 258
 Plus-de-gozar, 292,
 Plusvalía, 171, 292,
 Pluth, E., 186, 191,
 Politzer, G., 98, 101,
 Pommier, G., 194, 204,
 Popadić, D., 380, 386,
 Portilla, L., 347, 357,