

PSICOLOGÍA DE GRUPOS E INSTITUCIONES

CUADERNO DE CÁTEDRA

Integrantes de cátedra

Titular

Flavio Peresson

Jefa de Trabajos Prácticos

María del Pedro

PSICOLOGÍA DE GRUPOS E INSTITUCIONES

CUADERNO DE CÁTEDRA

Peresson, Flavio J.

Psicología de grupos e instituciones. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2012.

90 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0822-3

1. Psicología Social. 2. Enseñanza Superior. I. Título

CDD 302.207 11

Arte de tapa: Jorgelina Arrien

Diseño de interior: Jorgelina Arrien

Revisión de textos: Melina Peresson

**Ediciones EPC**
de Periodismo y Comunicación

Derechos Reservados

Facultad de Periodismo y Comunicación Social

Universidad Nacional de La Plata

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Queda prohibida la reproducción total o parcial, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquiera forma o cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopia, digitalización u otros métodos, sin el permiso del editor. Su infracción está penada por la Leyes 11.723 y 25.446.

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Junio de 2012

ISBN 978-950-34-0822-3

Índice

CAPÍTULO I	
Lo social y sus relaciones	9
CAPÍTULO II	
La perspectiva psicoanalítica	13
CAPÍTULO III	
Consideraciones sobre el individuo	19
CAPÍTULO IV	
El malestar en lo humano	35
CAPÍTULO V	
El malentendido y el deseo	45
CAPÍTULO VI	
Agrupamientos	59
CAPÍTULO VII	
Formas de aparición de la institución.....	75
CAPÍTULO VIII	
Segregación: ¿síntoma o solución?	85
BIBLIOGRAFÍA	97

Capítulo 1

Lo social y sus relaciones¹

*En la vida anímica del individuo el otro cuenta,
con total regularidad, como modelo, como objeto,
como auxiliar y como enemigo.*

Sigmund Freud

EL ORDEN DIVINO: EL PECADO ¿AGRUPA?

Tengamos presente que para nuestra religión los hombres son iguales y diferentes frente al Otro Divino. Todos son *iguales* en tanto pecadores, no hay nadie que este exento de lo que se denomina *el pecado original*, esa condición, nacer en falta, hace a todos los humanos iguales entre sí, un colectivo humano hermanado por heredar una falta de origen.

Luego tendremos a lo *diferente*, son clases o conjuntos que se caracterizan, y desde luego se diferencian, según el tipo de hecho pecaminoso cometido. El pecado tiene grados, los hay leves, graves y gravísimos. El grado de la falta no remite culposamente o responsablemente a ningún Otro social sino que es un asunto entre el pecador y su Dios, por eso en este caso lo que importa es cuanto se ha ofendido al mismo con la gravedad del pecado y es por esta razón que frente a Dios los humanos se diferencian unos de otros, sin olvidarnos que el pecado da la medida del renunciamiento amoroso que se le pide a todo buen cristiano.

¹ Los capítulos del presente escrito son una producción de Flavio Juan Peresson, resultado del trabajo intenso de estos últimos años con el equipo de cátedra y los aportes invalorable de los alumnos que pasaron por las distintas cursadas, sin estos últimos casi nada hubiera sido posible.

Ahora una interpretación arbitraria, nos animamos a plantear que esta idea -diferentes tipos de pecados hacen a diferentes conjuntos de pecadores-, es la concepción latente sobre el agrupamiento que se encuentra en la más occidental de nuestras religiones. Si comenzáramos teniendo presente que para la misma lo humano no es sin el pecado, entonces todo hecho individual o social es una potencial manifestación del pecado, por eso cardenales y obispos hacen presente cotidianamente que la sociedad es un entramado humano dividido en conjuntos donde están aquellos que se esfuerzan en buscar la pureza, los pecadores, y los que no tiene remedio alguno, los endemoniados, entonces más allá de las combinaciones relacionales que puedan darse los seres humanos entre sí, que lleva a que con algunos se haga relación y no con otros, existe un dispositivo, por cierto invisible, que agrupa verdaderamente en la medida que diferencia a unos de otros, según su resistencia o complacencia con el pecado. Esta resistencia a la complacencia o la búsqueda franca de la complacencia hace presente que el pecado sería algo así como el encuentro con un objeto de goce prohibido, una tendencia a gozar con aquello que Dios prohíbe. Vemos entonces que estos posibles *agrupamientos* están determinados por la relación con un Instituyente, diversos objetos prohibidos y distintos grados de complacencia o goce.

Tiempos modernos: la invención de lo social

Ahora bien, sabemos que en algún momento de la historia, el hombre deja de ser aquel que justifica su vida solamente en función de cumplir, o no, con una variedad de mandatos o mandamientos instituidos por Dios. En este sentido adquiere relevancia la pérdida de valor social, como única y verdadera explicación, que fue sufriendo la creencia que sostenía que los hombres habían sido las únicas criaturas “hechas a semejanza de Dios”, los tiempos modernos descentran al referente Divino de la vida humana, los enunciados y proposiciones de la Iglesia dejan de ser la última

palabra en lo atinente a lo moral, lo jurídico, lo social. Lo que la Iglesia denominaba *vida terrena*, sufre una convulsión con la aparición de las primeras formas del capitalismo y su amor a los objetos, con las novedades morales que provienen de una nueva manera de vivir practicada y difundida por la llamada burguesía, y la iluminación de un saber nuevo, el llamado saber de la ciencia. Este giro copernicano en la forma de vivir comienza a ser aun más visible cuando la propia modernidad inventa dispositivos y disciplinas que toman, o proponen, como objeto de indagación esencial al individuo definido puramente como un sujeto humano.

De esta manera las *nuevas disciplinas* de los tiempos modernos tienen como objeto central de sus reflexiones al sujeto humano, en tanto sustancia viviente (la biología), en tanto ser social (la sociología), en tanto ser de la conciencia (la psicología), en tanto ser de la transgresión a la ley (el derecho penal). No podemos dejar de mencionar los nuevos enfoques de la pedagogía (hay un cambio de objeto y de método cuando la escuela se hace pública y universal, esto quiere decir para todo individuo), o a lo que podríamos llamar la refundación de la psiquiatría (la enfermedad mental deja de ser un *mensaje cifrado por los dioses* para ser reflejo de un desorden de la imaginación y del cuerpo). Por último debemos mencionar a dos disciplinas, disciplinas *de la sospecha* como alguien las caracterizó, nos referimos al materialismo histórico y al psicoanálisis, las cuales muestran mediante sus planteos otra constitución de lo social, otra constitución del sujeto.

Como consecuencia el delito no es el pecado, los jueces son algo bien distinto de los sacerdotes, y las colectivizaciones humanas serán tratadas como formaciones subjetivas y sociales.

Queremos destacar que *lo social fue un espacio nuevo* producido por una serie de necesidades históricas, tanto económicas como políticas, como así también por las transformaciones que sufre el mundo por la tecnología, operaciones posibilitadas por la ciencia, que invaden, modifican y expanden lo vivible.

Un tiempo anterior a la Modernidad, hasta el siglo XVII, *lo social* era el espacio que casi no merecía consideración, tengamos

presente que la política era una actividad para pocos y casi era una cualidad de las aristocracias, la economía sólo reportaba beneficios a reyes y dignatarios quienes eran el principio y fin del Estado, el arte mismo no tenía como destinatario, empleando un término moderno, *el público*, sino todo lo contrario, tenía como misión entretener, homenajear y reconocer a los integrantes de las cortes y a los altos dignatarios del mundo clerical. Lo que se encontraba por fuera de los palacios y de las basílicas era un territorio indefinido, mórbido y peligroso, habitado por malformaciones de todo tipo. Hambrientos y sucios, locos y decrépidos, eran los habitantes casi naturales de *lo social anterior a nuestro capitalismo*, en donde una masa sin identidad deambulaba en búsqueda de lo básico que le permitiera algunos días más de vida. Hoy en día lo social es la categoría explicativa central y básica del mundo capitalista en el cual vivimos, porque la forma de vida universal no reconoce otro basamento que al individuo en tanto ser por y para lo social, inmerso en instituciones por y para lo social, estabilizándose en agrupamientos por y para lo social.

Capítulo 2

La perspectiva psicoanalítica

Luego de estas consideraciones iniciales, muy generales pero necesarias de hacer, presentemos nuestro tema y su interrogante: ¿puede el Psicoanálisis decir algo referido a la relación grupal diferente a lo que sostienen otras disciplinas, como por ejemplo la Sociología, la Psicología o acaso la Etología? ¿Cuál es la perspectiva que tiene este saber en relación con lo institucional, más allá de lo que sostiene la misma Sociología, o el Derecho, o la Antropología?

El Psicoanálisis sostiene la siguiente hipótesis: no hay *instinto gregario* en la especie humana. Ahora bien, si falta ese mecanismo *natural o genético* de consolidación del sujeto con los otros, es entonces necesario abrir el siguiente interrogante: ¿qué tipo de mecanismo se pone en juego en el agrupamiento sobre ese fondo de carencia instintual?

Si lo grupal se encuentra, o se presenta, como un hecho corriente en la experiencia de todo sujeto (aunque no exclusivo, ya que los animales e insectos se las han compuesto para vivir en complejas organizaciones colectivas) a tal punto que podríamos decir que su existencia transita por distintos tipos de agrupamientos –pareja, familia, grupos de trabajo, grupo de amigos, etc.– esto da lugar a considerar que en relación con el Sujeto, los otros (en tanto que semejantes), el Otro (en tanto que instituyente) siempre cuenta; ahora bien, ¿cuál es el estatuto de ese Otro?

Para responder al interrogante podríamos partir de lo siguiente: antes que un individuo nazca, hay algún Otro que desea que advenga un sujeto, este antecedente, (el sujeto por venir es deseado con anterioridad a su aparición), no sólo es temporal sino que revela la existencia de lo que podríamos llamar una *estructura constituyente*, un conjunto de operaciones que dan lugar a diversas funciones, tales como: *una función deseante*, que moldeará a la criatura humana inscribiendo en ella el deseo como motor de su existencia; *un sistema significante*, la palabra, que lo inscribe en el orden simbólico, que le posibilita nombrar y ser nombrado y de esta manera lograr articularse y diferenciarse en la relación humana; *funciones identificadoras*, a partir de las cuales tratará de construir su identidad, su yo y sus ideales. Deseo, palabras e identificaciones es el equipamiento básico que le permiten al sujeto intentar resolver algo no menor: el no orden natural de su relación con su cuerpo (sexualidad), la falta de instinto en su relación con sus semejantes (vínculos de amor y odio).

Estas *funciones* darán lugar a lo que podemos llamar una *singular operación de corte*. ¿De qué se trata? La *cría se humaniza* dejando su lugar de *ser natural*, trastocando su ser biológico a partir de constituirse en el seno del Orden Simbólico, la palabra lo arranca de la naturaleza, al punto de hacerle perder toda posible relación directa con su cuerpo en tanto órgano natural. De un organismo viviente dado, puesto en el mundo pasará a ensamblar un *cuerpo gozante*. Esta separación de su naturaleza biológica provoca lo que podríamos llamar *la pérdida de la concordancia*, tanto entre el ser y la naturaleza, como entre el ser y cualquier especie del *sí mismo*. El Psicoanálisis revela que el Sujeto humano se construye de esta manera, nunca es el resultado de lo dado, ya se trate de lo natural, de lo genético o de lo divino. Por lo tanto su destino, si se pudiera hablar de destino, es que su existencia se juegue en una *relación problemática* con la naturaleza, la cultura y los otros.

Entonces si no hay saber instintivo para entenderse con este mundo, ni *objetos naturales* para el hambre o el amor, ni *palabras naturales* que reflejen el des/orden del mundo, este ser devenido

Sujeto del deseo del Otro, cuestionado en sus identificaciones por sus ideales, por lo tanto construido por (para) la discordancia, sin embargo encuentra cierta estabilización en la relación Grupal y en el orden Institucional.

Lo grupal será el espacio donde lo que constituye al Sujeto se pondrá en práctica, en donde se pueden observar los *rasgos simbólicos* que lo vinculan con sus semejantes, como así también las vicisitudes de la *alienación identificatoria* y de la *ilusión amorosa*. Espacio donde se experimentan las delicias del encuentro y el malestar por el fracaso del mismo.

Si a lo grupal le es necesario la imagen, la visibilidad del otro, el amor y el deseo encarnados en alguien, la Institución en cambio se ubica en un más allá de lo visible, no sólo más allá de los sujetos que la soportan, sino también más allá del espacio topográfico, ya sean muros o perímetros, (si la justicia es una institución, lo es no sólo por sus jueces o sus edificios). El orden Institucional se presenta a la experiencia humana como un espacio de cierta estabilidad y permanencia, (entre otras razones porque *lo instituido* oculta la *dinámica*, las tensiones de las fuerzas instituyentes), este lugar se sostiene en los acuerdos simbólicos de una sociedad y en el mismo se generan prácticas unificadoras que buscan regular el espacio subjetivo de las relaciones grupales que en él se desarrollan.

Es por esto que la Institución es el lugar de referencia simbólica por excelencia de la Modernidad, como mediación, norma o ley, las mismas son siempre las formas particulares, históricas, en las cuales se articula el Orden de cada época, dicho de otra manera las Instituciones son por y para una coyuntura.

Es preciso señalar que la Institución no es solamente una articulación simbólica de normas y valores con los sujetos, sino que también es un espacio donde se despliegan diversas formaciones imaginarias y muy posiblemente sean estas las que generan la ilusión de lo estable, de lo que ya está ahí desde siempre.

Si la Modernidad es el tiempo y el período a partir del llamado *modo capitalista* y de su correlato la *revolución burguesa*, (capitalismo, revolución burguesa y democracia son aconteci-

mientos afines y necesarios unos entre sí) también es el tiempo histórico de la consolidación del individuo, del grupo y de la institución. Por eso, a nuestro entender, lo social es una dimensión histórica, fechable, ubicable en el tiempo como invención sobresaliente de la Modernidad.

De tal manera creemos que no se puede entender lo social sin tener presente el modo de producción capitalista y su arquitectura política: la democracia y de manera correlativa no existe lo social si no se tiene presente al individuo, al grupo y a la institución. Ahora bien, este *social* del capitalismo, de la democracia, del individuo, del grupo y de la institución, de la razón y la ciencia, no es sin *el malestar*. Este malestar, presente en cualquier relación humana que se precie de tal, que por cierto la Modernidad no lo contemplaba en su *programa* más bien todo lo contrario, era el ingrediente que de a poco debía ir perdiendo lugar e importancia en el espacio subjetivo, familiar, institucional. Sin embargo el malestar entre los humanos no sólo *persiste*, e *insiste*, sino que cada vez es más denso y de una angustiante complejidad. Pueblos que persiguen a otros pueblos, un cuarto de la población mundial padeciendo hambre. Presidentes que juran por la paz declarando que la guerra es necesaria y justificada; ¿nuevos? odios raciales se distinguen en la progresiva Europa, los rasgos de cinismo sobresalen no sólo en los discursos políticos sino en la propia práctica de los ciudadanos, los ricos cada vez más ricos entran en *panic attac* con los pobres cada vez más pobres. En donde la globalización *impone* un individuo uniforme y segrega aquel que no lo es. Quizás no sea casual que el concepto central de las prácticas sociales de hoy en día, digamos su primer actor, sea el *consumidor*, y no ya el ciudadano, y que las perturbaciones psíquicas más nombradas sean aquellas que tienen que ver con la incorporación (consumo) como la bulimia, la anorexia y la adicción en sus diferentes modalidades.

Resumiendo, digamos que se nos presentan dos rasgos propios de este momento. Por una parte la muerte intencional se hace en nombre de instalar una vida social acorde a los

tiempos, y por otra parte el *objeto tecnológico* a pasado a ser divinizado de una manera inaudita.

Algo de esto habrá vislumbrando Freud cuando hace más de setenta años atrás sostenía: “nunca hubo un siglo de tanto progreso y de tanta barbarie al mismo tiempo”. ¿Pesimismo o extremada lucidez?

Las hipótesis freudianas no han tenido cabida en los ideales de la Modernidad, siempre incomodaron por ser demasiado revulsivas a los ordenes establecidos en tanto estos apostaban a los beneficios humanitarios que aportaría la razón dando lugar a una armónica relación del uno con los otros, tampoco son afines a los ideales de la posmodernidad que cree como posible la armonía de lo *uno*, como signo de sus ilusiones unificantes e integradoras.

Así como algunos leen al mundo a partir de lo que consideran signos del progreso, generalmente referido a los desarrollos tecnológicos que impactan en la vida cotidiana o en la multiplicación de objetos tecnológicos que intermedian en todas las relaciones humanas, estas apreciaciones como resultados de esas lecturas no son totalmente inexactas, (de las *señales de humo* a un *microchip* hay indudables diferencias que dan lugar a formas de comunicación distintas, y estas diferencias suelen llamarlas progreso) pero si son parciales y fragmentadas. ¿Por qué decimos esto?, entre otras razones porque nuestra época es prodiga en la promoción de los más *diversos dispositivos de autoayuda* (la autoayuda es una invención del presente, ya constituye un rubro, un género, una temática, un fenómeno editorial que marca su primacía en cualquier lista de *best sellers*), al punto que podríamos también caracterizar a nuestra época como aquella en la cual lo tecnológico y la autoayuda son sus modos de presentación, como si vivir nuestro presente no fuera posible por fuera de lo tecnológico pero tampoco por fuera de la autoayuda, o que el progreso no se puede vivir sin el soporte de la autoayuda. Esta referencia puede ser banal o superficial, la autoayuda como índice del profundo malestar que habita nuestra existencia, pero sabemos todos que Hannah Arendt planteó la hipótesis que en nuestros tiempos el mal, en su dirección

activa (hacer el...) o en su dirección pasiva (recibir el...), o como orientación moral ya no se lo encuentra en la *escena trágica* sino, esa es su hipótesis, en lo más ordinario de la vida cotidiana.

El padecimiento social marcha a paso del padecimiento subjetivo, síntomas sociales y síntomas subjetivos se anudan en la singularidad de cada sujeto y en la dimensión colectiva, ya se trate de grupos o instituciones.

Volvemos a Freud, porque fue él quien propone la categoría de *malestar*, como la manera de llamar, de nombrar, al *síntoma* que acompaña la vida actual. Este concepto, presente en toda la obra freudiana pero dilucidado en su trabajo “El malestar en la cultura”, es el que mejor puede permitirnos explorar e iluminar algunas de las vicisitudes de nuestra época, en particular las vicisitudes del mal-encuentro entre el individuo y algunas de las variantes propias de la relación social (grupo e institución) de este momento histórico.

Capítulo 3

Consideraciones sobre el individuo

Nuestra orientación está fundada en una perspectiva epistemológica que sostiene que los hechos humanos y/o sociales son relaciones que han tenido su lugar en cierto espacio y tiempo determinados. De esta manera bien podríamos utilizar la noción de *constitución histórica* para dar cuenta de cómo se produjeron algunos hechos, esta perspectiva pone de relieve que hay determinaciones históricas que posibilitan la aparición de *ciertos fenómenos*, que por otro lado estos fenómenos se diferencian en la medida que responden a conceptualizaciones específicas. Entonces tenemos un contexto histórico-epistemológico y una diversidad de fenómenos que son propios de esa coyuntura. No hay fenómenos por fuera de determinados contextos, pero los contextos no explican la especificidad propia de cada fenómeno, sino que la particularidad de cada fenómeno se capta por el enfoque teórico mediante el cual es enunciado.

De esta manera la posición que adoptamos se diferencia, y se opone a toda concepción naturalista, que dejaría entrever que las cosas son como son porque están en el *orden natural*, y también se distancia de todo idealismo, que plantearía que las cosas responden a prototipos preestablecidos por un orden divino o del espíritu. No creemos en la generación espontánea, de ningún hecho, ya se trate de lo que se puede encontrar clasificado como *hecho natural*, como *hecho social* o como *hecho psíquico*.

Por eso en algunos conceptos que vamos a tratar, podemos decir que el *individuo* es un concepto, que *el grupo* es un concepto y que *la institución* es un concepto, como diría Freud, “ni brotaron de la piedra ni cayeron del cielo”, esto quiere decir que se gestaron en una coyuntura mundana, que los mismos tuvieron su tiempo de producción y tenemos que prestar atención a cómo se los nombró, a qué palabras se acudió para enunciarlos, cuáles fueron las nociones que se produjeron para dar cuenta de los mismos. El *hecho* y su *denominación* responden a determinaciones histórico-conceptuales, por eso remarcamos que cada hecho tiene su propia estructura y su concepto, y esto lo sabemos cuando nos encontramos con una teoría que lo explicita.

Esto quiere decir, a la manera de Foucault, que tenemos que tener en cuenta las condiciones materiales que posibilitaron la construcción de ciertos hechos y las formas discursivas de ser enunciados.

Cuando se dice individuo, hombre o sujeto, no sólo debemos saber que no designan lo mismo, que no tienen la misma significación, sino que también tenemos que tener en cuenta que el referente de cada uno de ellos es histórico, y que cada uno de ellos se inscribe en relatos, saberes o discursos que tienen su propia historia genealógica. El ser humano llamado *individuo* es una construcción de época, como el ser humano llamado *hombre* es otra construcción de época. Debemos entender entonces, que cuando decimos o escribimos individuo nos estamos refiriendo a un hecho social particular al cual se lo denomina individuo, entonces tenemos hechos sociales y por otra parte tenemos la noción o el concepto referido a ese hecho. Es decir que ha habido condiciones materiales y discursivas en ciertos momentos históricos, que han dado lugar a que determinadas nociones hayan pasado a re-presentar algún acontecimiento, no sólo denominándolo, sino que también se han construido relatos y teorías más o menos formalizadas al respecto.

La Modernidad y tres relaciones

La Modernidad ha construido algo diferente, algo nuevo en relación con la época histórica que la precedió, nuevas relaciones sociales, nuevos saberes, nuevas instituciones, una nueva moral, etc.

En este sentido queremos plantear que hay una relación directa entre *individuo, grupo e institución* y *la Modernidad*, dado que la *relación social moderna* está construida alrededor de estas tres instancias. No sólo se trata de instancias nuevas y complejas sino que se trata de tres relaciones que sostienen lo que podemos llamar *lo social de la Modernidad*.

Por eso los fundamentos de estas tres relaciones —como decíamos cada una de ellas con su propia mecánica de funcionamiento—, tienen su punto de partida y su desarrollo en esa época, esa es la razón por la cual vamos a encontrar en distintos períodos de la Modernidad a diversas disciplinas ocupándose de definir y precisar, el núcleo de cada una de estas relaciones. No hay Modernidad sin estas relaciones, ni estas relaciones habrían sido posibles fuera de la misma, el ser humano ha sido construido como individuo, surge una nueva forma de relación llamada grupo, se formaliza una instancia de articulación y de organización llamada institución.

Del hombre al individuo

Si se lee la Biblia y se toma al texto, sagrado para toda la Cristiandad, como un testimonio histórico que da cuenta de las creencias, de las ideas de una época, vamos a encontrar en el Génesis este fragmento: “y dijo Dios, hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”, o este otro: “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya; a imagen de Dios le creó, macho y hembra les creó”, o también el frecuente uso del término *hombre*, como cuando leemos: “y habiendo

expulsado al hombre, puso delante del jardín del Edén querubines, y la llama de espada vibrante, pues guardaba el camino del árbol de la vida”. No hay mención del término *individuo*, allí se habla del *ser humano* en tanto *hombre*. ¿Y qué quiere decir el ser humano llamado hombre? si nos atenemos a estas citas el término hombre debe entenderse como: a) es alguien *creado* por Dios, b) también creado a *imagen y semejanza* de Dios, c) y finalmente el destino último de este hombre lo decide Dios. Estas referencias son el fundamento del ser humano de la época llamado con justa razón *hombre*.

Pero en todo caso si allí estuviera la palabra individuo, el término individuo, lo que representaría debería ser absolutamente distinto a lo que representó el término individuo, para dar un ejemplo, en la teoría económica del capitalismo, tal como la plantea Adam Smith (1723-1790) en el siglo XVIII.

En este teórico de la economía capitalista ustedes van a encontrar, si van a un texto, que se lo conoce vulgarmente como *La riqueza de las naciones*, (*Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, 1776), el lugar central que ocupa en la teorización del naciente sistema capitalista la categoría de individuo. Así podemos ver, en el ensayo mencionado, que la oferta y la demanda, el mercado, como así también la propiedad privada, se sostienen en un agente social que necesita estar equipado “de deseo de libertad, de egoísmo, de la conmiseración, del sentido de la propiedad, el hábito de trabajo y la tendencia a cambiar una cosa por otra”. Desde esta teoría económica se proponen algunos atributos para el ser humano de la época que poco tienen que ver con el *hombre* del relato de la creación divina.

Entonces esta categoría de individuo, que empieza a configurarse en el siglo XVIII, revela que el actor social debe equiparse de deseo de libertad, de egoísmo, por lo tanto debe querer decir y representar algo muy distinto al ser humano del relato bíblico. Si el referente del hombre del relato bíblico es Dios, el referente del individuo del relato capitalista es, entre otras cosas, el egoísmo, la libertad, la propiedad privada.

Nosotros podríamos seguir preguntándonos si en la época Feudal existía una función social denominada individuo, o si había una categoría que fuera equivalente a lo que representa el término individuo. En el feudalismo existían algunas de estas categorías sociales: vasallo, siervo, señor, príncipe. Algunos de estos términos son equivalentes, o se asemejan a la categoría de ¿individuo? ¿Existía un concepto, una noción, que diera cuenta del término individuo a partir de la Modernidad? Jacques Le Goff lo sintetiza admirablemente en esta frase: “he de recordar, finalmente, que se nacía señor o siervo”.

Entonces algunos términos nombran, representan y explican acontecimientos que son fechables, históricos y por otra lado forman parte de nuevos saberes, en algunos casos sistematizados en teorías muy desarrolladas, por eso se podría decir: hubo individuo cuando se dieron las condiciones sociales, culturales y económicas que posibilitaron ciertas prácticas y ciertos discursos que produjeron a un ser humano, tanto en su faz subjetiva como social, que resultara apropiado a los requerimientos sociales, económicos, culturales, políticos de la época y que tuvo su forma específica de ser enunciado, de ser representado en el tiempo de la Modernidad.

Esto nos lleva a pensar que no hubo un proceso natural por el cual los siervos o los señores feudales se *transformaron naturalmente* y pasaron a ser individuos. No fue así, no hubo un surgimiento espontáneo, sino que hubo un tiempo necesario en el cual advino un cambio de época, de mentalidad y de costumbres, en donde las confrontaciones políticas, económicas y culturales dieron lugar a un actor social diferente, el individuo, que transcurre su existencia en una nueva manera de vivir, manera de vivir que es un compuesto de tres instancias diferenciadas: la vida pública, la vida privada y la vida íntima.

La revolución burguesa-capitalista, dio lugar a un cambio drástico en el cual la forma de producción feudal cambió a otra forma de producción, la relación social de castas, estamentos y contratos cambió a otro tipo de relaciones sociales. Las llamadas

clases sociales no se fundamentan en disposiciones divinas, sino que se fundamentan a partir de su relación con los medios de producción, en este sentido no hay semejanzas entre una sociedad de castas y una sociedad de clases.

Este cambio o revolución también produjo nuevos seres sociales, que como decíamos, debieron ir ajustándose a ser (vale el imperativo) libres, egoístas, con autonomía para vender, comprar o elegir, que por otra parte cuentan con otra subjetividad, otra manera de sentir, de apreciar el mundo, de representarse a sí mismo y a los demás. Seguramente el termino individuo fue quien mejor daba cuenta de este hecho novedoso. Foucault diría: “nuevas condiciones materiales, nuevos discursos, nuevos objetos y nuevos sujetos”.

Entonces reafirmamos que estas relaciones (como decíamos antes, el individuo es una relación), no surgieron espontáneamente, ni estaban en la historia anterior; no estaban enunciadas en la Biblia, ni en la Metafísica de Aristóteles, ni estaban escritas en el Corán.

Por eso planteamos *constitución histórica*, porque queremos tener una mirada que indique que *no* pensamos los hechos en términos de una génesis natural, no creemos en la creación como efecto de una decisión divina, no creemos que hubo *actos de creación* sino *actos de invención*, de producción, en esto seguimos la lectura que hace Foucault de la distinción nietzscheana entre creación (*ursprung*) e invención (*erfindung*). El individuo no tiene su origen en el devenir de la naturaleza humana, el individuo fue un invento de una época. Al individuo, lo mismo decimos del grupo y de la institución, se lo fabricó, se lo produjo, no estaba dado de antemano.

Para dar un ejemplo, nosotros podríamos decir que Copérnico (1473-1543) y Galileo (1564-1642) encarnan puntos de transición de esta cuestión, dado que muestran el conflicto entre lo que podríamos llamar, *la autonomía subjetiva* y *la autoridad del Dogma*. En ambos se ponen de manifiesto algunas cuestiones similares, que las podríamos sintetizar, diciendo que muestran dos rupturas: una es del orden de la subjetividad, en tanto sus ideas, podríamos más bien decir, la manera empecinada en sostener sus enunciados, muestran

una particular voluntad frente a lo común aceptado, no renuncian a sus ideas ni a sus puntos de vista y se reafirman como individualidades que piensan por su propia cuenta. Entonces podríamos decir que la individualidad es correlativa a otra subjetividad, y esto se ve en la manera en que los nombrados anteriormente se sostienen en una posición de duda en relación a las verdades consagradas, y también se puede considerar que esa duda es fructífera, porque de ella sale un producto nuevo, ya se trate de un pensamiento o de una diferente visión del mundo. Así la individualidad se manifiesta como diferencia subjetiva y esa diferencia está dada por lo que cada uno cree, piensa o se imagina. Y la otra ruptura está planteada en el orden de sus enunciados, lo que cada uno se atreve a pensar da lugar —cumpliendo ciertas condiciones—, a teorías y fórmulas nuevas. Estas teorías, tanto en lo referido a sobre qué teorizan (cuál es su objeto) y también a cómo lo teorizan (cuál es su método), irrumpen e impactan en el nivel de los conocimientos oficiales, que se basaban en las creencias religiosas y filosóficas tradicionales, y este impacto termina cuestionando varias cosas, tales como: cuál es la dimensión del mundo que habitamos y cuáles son sus límites, también se cuestiona cuál es el sentido de la vida humana. En fin Galileo, y otros más, ponen en cuestión si el conocimiento sobre el mundo y los hombres es revelación divina o producto, resultado o hallazgo de un trabajo específico de los hombres. Por eso comienza a constatar que el saber que surge del conocimiento pone en peligro de muerte a las creencias que se fundaban en las revelaciones divinas. A partir de aquí la visión del mundo será otra y el mundo será otro.

Ahora bien, queremos puntualizar en especial lo siguiente, ambas posiciones de ruptura tienen un efecto en la relación social que nos interesa resaltar, y es que problematizan el siguiente punto crucial ¿Cuál es el centro de la relación social, Dios o el individuo?

El tiempo de la Modernidad fue mostrando que el individuo no es *creación*, ni está hecho a *imagen y semejanza* de ningún dios, sino que muy por el contrario, tiene absolutamente que ver con nuevos hechos terrenales, y así se verá que los nuevos discursos económicos, jurídicos, políticos, lo ubican como sostén del nuevo

orden. Este momento de ruptura, de caída de toda una concepción del mundo, va a ser considerado por Freud como una de las históricas *heridas narcisísticas* que padeció la humanidad, en la medida que el individuo no sólo desplaza a dios como referente, sino que también en lo atinente a su origen los nuevos saberes insinúan que puede estar más emparentado con los monos que con lo (Darwin dixit). Las otras dos *heridas narcisísticas*, también tienen que ver con rupturas epistémicas que tuvieron fuertes repercusiones en la vida social: la pérdida de centralidad de las concepciones tolemeicas –la tierra no es el centro–, y la producida por el saber psicoanalítico en la cual el sujeto se funda en el Inconsciente y no en el yo/conciencia.

Estos momentos de ruptura no transcurrieron en la idealidad, no fueron solamente debates o contraposiciones entre ideas, sino que hubo confrontaciones sociales de gran intensidad que dieron lugar a persecuciones, cárceles y hogueras, al punto que algunos de estos *hombres de ciencia* tuvieron que abjurar de sus teorías, (estas nuevas teorías llamadas científicas) para salvar sus vidas, simplemente porque cuestionaban los saberes teológicos, es decir aquello que los dogmas de la época proponían como los fundamentos básicos. Es sabido que más de uno fue procesado y condenado por la Inquisición, justamente por desafiar en sus teorías el saber establecido.

En este sentido, tenemos una famosa carta (de 1615), que corresponde a los años en que la Inquisición inicia el procesamiento de Galileo, en la cual este le da a conocer a Cristina de Lorena sus nuevas argumentaciones, que se sustentan en la demostración científica, en contra de las tesis tolemeicas que se apoyaban tanto en la filosofía escolástica como en la teología cristiana. En la misma encontramos algunos párrafos ilustrativos: “...en vista, pues de esto, me parece que en las discusiones de los problemas naturales no se debería comenzar por la autoridad de textos de la Escritura, sino por las experiencias sensibles y por las demostraciones necesarias...”. El ser humano de la tradición medieval es hijo de la autoridad

y la fe, el individuo moderno no se reconoce en la autoridad preestablecida sino en su autonomía frente a esta. Valora, hasta poner en un primer plano, la experiencia de cada uno y la posibilidad de sustentar sus enunciados, en la experimentación y la demostración.

Podríamos también considerar el momento de ruptura, que en la religión católica, constituyó Lutero (1483-1546). Este personaje dio lugar a un movimiento contestatario que critica y se opone (entre otras cosas) al principio de autoridad en el cual se sostenía la Santa Iglesia y que esta imponía tanto en la manera de considerar a las llamadas cuestiones divinas como así también a todo lo atinente a las cosas terrenas.

La autoridad valía por sí misma, en ella se legitimaba la jerarquía, que organizaba el orden social, las relaciones familiares, la obediencia a los principios bíblicos, etc.; este orden constituido debía ser aceptado y respetado.

Lutero rompe con este dogma al afirmar que “hay dos reinos, el de Dios y el del mundo”, que no deben confundirse, y los cuales deben regirse por gobiernos diferentes: uno, “el espiritual, por la palabra”, el otro, “el secular, por la espada”.

También en este sentido es significativo el título de uno de los tres grandes documentos reformadores: *La libertad del cristiano*. La libertad no era una condición común para cualquier hombre, menos aún para un cristiano, no se concebía relación o juego posible entre autoridad y libertad, a esta última se la relacionaba con desvío, con lo equívoco, y peor aún con la falta de fe.

El cristiano, que es como decir todos los hombres de la época, es un hombre de fe, atado a lo que le enseñaron, constreñido a no interrogar, a no cuestionar, a no pedir pruebas o demostraciones, no elige sino que acepta, no es un hombre libre. Este *otro cristiano* de Lutero se desliza hacia un borde de ruptura, que probablemente se relacione más con el individuo moderno que con el típico hombre del cristianismo feudal.

Podemos entonces plantear que los discursos de la Modernidad se fundan, y también fundan, en un individuo libre, intrínse-

camente libre, y esto trae entre otras consecuencias, que la Autoridad Divina sea destituida del lugar central que ocupaba como creadora y reguladora de las relaciones entre los hombres.

En los ámbitos de las artes, también se ven las rupturas que van del feudalismo a la Modernidad. Podríamos decir que en las narrativas, ya se trate de la novelística como de la poesía, se observa un pasaje de la categoría de *anónimo* a la categoría de *autor*. Así vemos que hay todo un cambio en los relatos, si tomamos nuevamente a la Biblia, que era el relato sin igual, sin par, este se sostenía en tanto no tenía *autor humano*, su vigencia estaba dada a partir que debía repetirse a sí misma, sin la interferencia de los hombres, repetirse a través de los hombres que se volvían anónimos, para resaltar aun más el relato.

Otros relatos provenían de las tradiciones, estas marcaban aquello que se podía y debía saber (el saber de los antepasados, de los padres sabios), por más que fueran profanas y terrenales, tenían un carácter casi sagrado dado que eran respetadas a ultranza y debían ser transmitidas sin poner en duda lo que estas planteaban.

Estos relatos provenían de *un más allá del presente* de los humanos, estos los reproducían, los transmitían de boca en boca, de padres a hijos, pero la trascendencia de los mismos se sostenía en alguna figura mítica que se le había otorgado el carácter de fundante o sabio. Esta transmisión buscaba tanto la legitimación de ceremonias y creencias, como así también su obediencia.

La Modernidad da lugar a otros relatos que se sostienen en un *autor*, en un nombre propio, donde vemos que hay alguien que suscribe y firma lo que dice, donde hay un lugar que empieza a ser individualizable. Y este *individualizable*, en tanto lugar particular, da su propia versión de las cosas, hace su propia interpretación del mundo.

También los pintores y músicos protagonizan actos de emancipación de las cortes, del clero, de los mecenas, dejar de ser parte de un estamento posibilita que la individualidad que conquistan se refleje claramente en la temática de sus obras. La pintura y

la música dejan de ser un testimonio estético de lo Sagrado, los temas se tomaban de los relatos bíblicos, como la anunciación, el nacimiento de Jesús, su calvario y muerte, etc., para comenzar a resaltar los avatares mundanos de los hombres.

En este sentido podríamos tomar como referencia a W. A. Mozart (1756-1791), son conocidas las desventuras del mismo con sus *tutores*, ya se trate de las cortes, de la Iglesia o hasta de su propio padre, dado que nunca se consolidó como músico dependiente, tuvo permanentes acercamientos y alejamientos con sus protectores. Por momentos quiso ser, y fue, músico autónomo, en otros estuvo respaldado por una asociación terrenal como es la Masonería.

En sus obras encontramos las tradicionales Misas o Coronaciones, pero también obras como *La flauta mágica*, en la cual hay una exaltación de la fábula, de cierta espiritualidad mágica terrenal, que para nada se asemeja a la espiritualidad de la religión oficial, o como el *Don Giovanni* donde se pone en evidencia y se resaltan las andanzas eróticas de un individuo que con su donjuanismo cuestiona la moral de la época.

La rebeldía con el clero y los príncipes, con la cual se lo suele caracterizar a Mozart, su espíritu contestatario, su deseo de autonomía, va a ser un gesto más que significativo que se impone en esa época y cuyo eco impacta en diversos lugares del entramado social.

Si el autor es libre de elegir su temática, y esta es una de las reivindicaciones básicas del autor moderno, y si estas reflejan las circunstancias del individuo en el mundo terrenal, consideremos la conmoción que esto debe haber causado en un mundo donde había un solo Autor, donde éste en tanto Dios, era el único con el atributo de la libertad, y que sólo su palabra era la que debía reflejar el destino del hombre en el mundo.

No podríamos dejar de mencionar a unos de los acontecimientos mayores de la Modernidad: la Revolución Francesa, este hecho marcó a Europa y América de manera decisiva en el campo de lo político, de lo institucional, en lo económico, como así también en la consideración moral y jurídica de lo humano.

Desde los discursos políticos y jurídicos los hombres pasaron a ser considerados libres e iguales, con derechos y garantías, más allá de su origen, de sus creencias o ubicación social. Esta revolución termina con los últimos restos de las concepciones y prácticas del feudalismo, en las cuales los hombres eran una posesión más del Príncipe, donde este era el único que tenía derechos, donde este era el dueño de las tierras y de lo que había en ellas, ya sean animales o seres humanos.

Esta perspectiva que tomamos no es evolucionista, sino que apunta a hacer visibles algunas condiciones históricas que produjeron cortes y rupturas que posibilitaron la aparición de ciertos lugares nuevos en lo social, en este caso el individuo no sólo es un acontecimiento social, sino que es una categoría conceptual central de los discursos de la Modernidad.

Desarrollemos un poco más esta categoría de individuo, la primera característica fuerte que tenemos que señalar es que individuo es aquel que se separa de un todo, que se separa de un conjunto y en ese acto de separación se constituye a sí mismo como uno, como uno que es indivisible y autónomo.

Entonces, en este borde entre una época que se va y una época nueva, hay una categoría que emerge, la de individuo, como aquel particular que se separa de una totalidad, que es lo diferente a la totalidad; y que en esta separación toma la forma de una unidad con estas propiedades: la indivisibilidad y la autonomía. En donde la autonomía toma su valor y dimensión en relación a los otros, ya se trate de otros individuos, de conjuntos de individuos o de instituciones, en donde su existencia no depende de aquellos con los que se relaciona, por eso puede entrar y salir de varias y diversas relaciones sin quedar en pérdida su existencia. Esta cualidad de poder transitar por diversas instancias y relaciones, esta capacidad de separarse o juntarse sin por eso perder su independencia define a la autonomía como el rasgo esencial de toda individualidad.

Por otra parte la indivisibilidad señala y caracteriza la relación que tiene el individuo consigo mismo, en esta dimensión podría-

mos ubicar a la conciencia de sí, esta le aporta el dato esencial de su propia existencia como ser único, en tanto poder pensarse o reconocerse como una unidad. Reconocerse como una unidad inclusive en *las diferencias* que traen los cortes temporales, o en la diversidad de experiencias y relaciones del presente. La conciencia le permite integrar en un molde único las diversidades de su vida, dando lugar a que el individuo pueda enunciarse como siendo siempre el mismo.

Deberíamos considerar que hubo algunos hechos anteriores a esta ruptura que se da en el comienzo de la Modernidad, que fueron precursores en la apertura de este lugar de lo individual como rasgo central del ser humano de esa época. Por ejemplo es muy posible que un religioso, o un sabio, o sea aquel que tomaba distancia de la muchedumbre, (retiro que lo diferenciaba), haya sido un antecesor de esta categoría de individuo.

L. Dumont considera que aquel que se retiraba a meditar, el que se iba de lo mundano, el que rompía todos los ligámenes con la gente, el que tenía un espacio propio donde se desarrollaba su existencia, se lo podría tomar como un precursor del individuo moderno; siempre que se tenga presente que se lo reconoce como tal en tanto se ubicaba por fuera del mundo, esto es alejado de sus semejantes.

Mientras que en la Modernidad esta separación –el individuo como aquel que se separa de un conjunto–, se da en el interior mismo de la vida mundana, la diferencia no se produce por un traslado al afuera de lo social, a la manera del antiguo sabio que se aparta del mundo, sino que la individualidad se constituye en el interior de la relación social misma.

La vida mundana, podríamos decir en todas sus variantes, va a estar constituida y va a tener como eje a esta categorización, conceptual y práctica, que considera a los seres humanos desde la perspectiva del individuo. El eje de la política, de la economía, de la cultura, de la moral, de la vida amorosa será el individuo y también debemos agregar que el eje de la relación grupal e institucional será el individuo.

La segunda caracterización muy fuerte que planteamos sobre esta categoría es que la autonomía y lo indiviso, no se sostendrían si no hubiera una apropiación síquica, una subjetivización de estos dos rasgos. El individuo es aquel que ha interiorizado la autonomía y la indivisibilidad, por lo tanto tendrá conciencia de sí e imagen de sí como único y autónomo, y este *sí mismo* va a dar lugar a que las condiciones externas, que están presentes en los discursos y las prácticas sociales de esta época, tengan un sustento desde cada subjetividad individual.

La Modernidad empezó a establecer derechos jurídicos que afirmaban aún más esta idea de la autonomía y de la conciencia de sí, a consecuencia de lo cual el derecho divino dejó de ser el regulador de la vida cotidiana y dejó su lugar, o le dio paso obligado, a otro tipo de Derecho, en cierta medida consensuado y legitimado a través de acuerdos o pactos sociales, este *nuevo* Derecho comenzó a ser un marco regulador para todos y para cada uno, estableciendo un principio de igualdad para todos ante la ley. Así tenemos derechos individuales, como aquellos que hacen a la identidad, o como los derechos civiles, que hacen a la propiedad, al matrimonio, a la sucesión, a la herencia, como así también los derechos en tanto ciudadano, que hacen a la libertad de creencia, de opinar, de manifestarse políticamente, etc. Esto le dio otro sustento al rompimiento de las estructuras cerradas, estamentos rígidos inmodificables, propios del Medioevo, donde el único que tenía derechos, que por otro lado se suponía que no venían del mundo, era el Príncipe. El derecho era un mandato divino, también era un don divino, que se encarnaba en el Príncipe y que le otorgaba la potestad sobre todo lo existente en su tierra, sobre la tierra misma, sobre los animales, sobre los esclavos o campesinos que trabajaban en sus dominios, hasta el derecho a ser el primero en poseer a las esposas de los que vivían en sus tierras. Tengamos en cuenta que no había posibilidades que un campesino cambiara de estamento y se transforme en príncipe, o que el mismo campesino tenga relaciones amorosas con una princesa (a pesar de las fábulas o los deliciosos cuentos de hadas). Si los cuerpos eran del señor feudal, el cuerpo del campesi-

no no le era propio, por lo tanto no eran una unidad, el campesino usaba y desgastaba un cuerpo que no era *de su propiedad*. El campesino podía identificarse, a lo largo de su vida, con su tierra, con los instrumentos de su trabajo, con sus hijos, pero si a su Señor se le ocurría quitárselos lo podía hacer sin ningún impedimento, no sólo no había trabas legales sino que había representaciones mentales del despojado que avalaban esas actitudes.

Por eso el hombre feudal, era un hombre sin autonomía, dividido en la medida que sus pertenencias (valga la paradoja) no le pertenecían, y aun el mismo pertenecía a otro. No era habitual que el campesino feudal pudiera trasladarse por su propia cuenta, dejar el terruño en el que vivía para ir a establecerse a otro feudo, o romper con la tradición laboral que imperaba en su familia. No era dueño de sí mismo, no era un Uno que decidía a partir de su conciencia, era *alguien* tan solo en la medida que tenía una relación de pertenencia al señor feudal y a las tradiciones.

Estas relaciones jerárquicas que conformaban el mundo medieval no permitían la constitución de lugares personales independientes, por eso lo que se debe destacar es que no había esa nueva representación mental que funcionara como soporte interior necesario para que el ser humano tuviera esa capacidad de independizarse.

Este *sí mismo* que intentamos definir anteriormente inaugura otro nuevo capítulo para el individuo, para algunos es el capítulo sobresaliente de estas últimas épocas, es aquel que propone un *nuevo objeto* en la vida del ser humano, *ocuparse de sí mismo*, el individuo es también aquél que se toma a sí mismo como el objeto más preciado, tanto de contemplación, de investigación o de experimentación gozosa. Hay toda una actitud social que sobrevalora y realza el reconocerse con gozo en la experiencia del encuentro consigo mismo, el *eslogan* dice que reconocerse a sí mismo permitiría transitar la experiencia más esencial de la vida, la más íntima y profunda de las experiencias posibles, que daría lugar a la conquista de uno de los saberes más valorados: saber quién es cada uno. Sabemos que en este punto están planteadas algunas de las controversias actuales, porque pareciera que poner en primer plano a lo individual, lo pro-

pio de cada uno, podría contraponerse, o por lo menos problematizar, el lugar que ocupa el Otro en la relación social.

En esa misma dirección vemos al *yo* y su *imagen*, en este caso nos referimos a lo que podemos llamar la *envoltura exterior*, como en nuestra actualidad parece que jugara un papel preponderante de cierto tipo de *exaltación narcisística*. La imagen propia, probablemente de la mano de la predominancia de lo audiovisual en la vida, va mostrando la relevancia que tiene el regodeo, el goce, la autosatisfacción para cada uno al punto que pareciera que algo de la integración social se jugara en el *maquillaje*. Decimos esto porque fácilmente se puede comprobar que no hay espacio de las relaciones humanas en los cuales la carta de presentación de cada uno no pase por mostrarse a la mirada del otro con la imagen que creemos más adecuada, al punto que podríamos decir que *la imagen de sí* se ha convertido en el más apreciado de los *accesorios* que todo sujeto requiere para vestir a su cuerpo.

Decíamos que hubo un proceso social y subjetivo que dio paso a diferenciar un lugar, un espacio de *lo propio* sin por eso dejar de formar parte de *un todo*, este paso o tránsito, consumado en la historia de lo humano, necesario para el funcionamiento de la Modernidad, dio lugar a conformar una *nueva relación dual*, un binarismo, lo individual/colectivo, en el cual se condensaron (y se condensan) algunas de las problemáticas más espinosas y relevantes de nuestro tiempo. Si se apuesta a lo colectivo ¿esto redundará en bien de lo individual, o todo lo contrario? Las posibles soluciones deben pasar por lo individual y de esta manera ¿se generalizarán a lo colectivo, o no? ¿Es el capitalismo un exceso, en tanto fomenta el interés desmesurado de lo individual?, por otra parte ¿lo colectivo no lleva a una uniformización tal, a una homogenización de tal magnitud que impide que cualquier rasgo particular pueda manifestarse? ¿Lo individual representa mejor la idea de libertad que lo colectivo?

Por lo pronto pareciera que hoy en día la exaltación defensiva de *lo uno* a pasado a dar lugar al repliegue paranoico que pone distancia con *el otro*.

Capítulo 4

El malestar en lo humano

El campo originario y específico del psicoanálisis es su práctica clínica, en tanto es el espacio donde se ponen en funcionamiento un conjunto de procedimientos técnicos subordinados a principios éticos que procuran la cura del sufrimiento de un sujeto; sin embargo debemos decir que la teoría psicoanalítica ha ido más allá de su clínica, en primer lugar porque el psicoanálisis ha establecido una teoría sobre la constitución síquica del ser humano y no solamente una explicación y una terapéutica de las estructuras psicopatológicas, y en segundo lugar porque en su conceptualización le ha prestado especial atención a la relación que la subjetividad tiene con el lenguaje, la sexualidad, y la cultura. Estas son algunas de las razones por las cuales el psicoanálisis no sólo problematiza las concepciones tradicionales que provienen de la Psiquiatría, (para la cual lo psíquico es un reflejo de lo neurológico) y de la Psicología (para la cual la conciencia es el límite de lo mental), sino que también interpela a las disciplinas que se ocupan de la relación de lo humano con lo social-cultural. A consecuencia de lo mencionado el Psicoanálisis no deja de indagar en torno a las relaciones que el ser humano mantiene con la palabra como constituyente y soporte de lo simbólico, con el placer y el goce que se extraen del cuerpo, con los otros del amor y del odio de su vida cotidiana.

Es oportuno aclarar que para Freud la llamada vida cotidiana no es otra cosa que el espacio relacional que se sustenta sin-

tomáticamente (lejos de toda concepción de normalidad de la misma), al mismo tiempo adelantamos que la cultura nunca fue para Freud el remanso espiritual o el refugio excelso de los valores supremos despojados de todo rastro de lo ordinario, sino que la misma es el lugar donde se sitúan las restricciones más penosas para todo sujeto.

Lo cotidiano, al decir de Freud, es el territorio propio de la psicopatológica de la vida, al punto que podríamos decir que la vida cotidiana es un síntoma en sí misma, esto es así porque ésta se sustenta a partir de las vicisitudes que en ella ponen en juego los sujetos, ya se trate de las relaciones amorosas, las relaciones entre hermanos, o las relaciones de trabajo. Decir que la vida cotidiana es sintomática, no quiere decir que la misma sea anormal o enferma, ambas nociones: normalidad y enfermedad responden a valoraciones morales y jurídicas. Freud acuña una idea inédita para la época: hay malestar en la vida cotidiana y en la cultura, y esto es así porque lo sublime como lo cotidiano no son otra cosa que los escenarios impregnados por las pulsiones sexuales y limitados por la censura. Si las pulsiones sexuales tienen como su destino a los objetos y su fin es la satisfacción, los objetos no se encuentran en otro lugar que en la vida cotidiana y en la cultura, es decir que el acceso a los objetos de satisfacción no sólo está reglado, sino que también está interdicto por las normas y valores.

Este enfoque diferente sobre la condición humana le ha permitido a Freud hacer una serie de aportes a la comprensión de los problemas del individuo de la modernidad.

A partir del conocido texto *El malestar en la cultura* (1930), Freud va a considerar que la categoría que da cuenta de lo más específico de una de las problemáticas de esta época, lo insoponible, lo penoso, lo insatisfactorio, es la noción de malestar. Este término es un concepto central del Psicoanálisis, es una categoría que intenta ceñir algo crucial del hombre contemporáneo, que es el fracaso de todo programa que promete la felicidad.

Esto quiere decir que el sujeto común, el de las relaciones privadas o públicas, está siempre en una posición sintomáti-

ca, se puede entender a esta como el lugar marcado por la siguiente encrucijada: hay un cortocircuito existente entre sus pulsiones eróticas y las exigencias culturales. Esto hace que el sujeto se encuentre con la imposibilidad de hallar a la tan idealizada y propagandizada satisfacción personal, ya sea que se la busque en uno mismo o se la espere de los otros. Deberíamos tener presente que el modo de vida que se quiere impulsar en estos últimos tiempos, que lo podríamos sintetizar en la siguiente frase: “la vida está hecha para gozar”, recurre a todo elemento que permita eludir la emergencia del malestar, maquillajes, indumentarias, objetos de última generación, fármacos, son algunos de los recursos que tienen la función latente de defender al sujeto de la experiencia del malestar.

Manifestaciones sintomáticas del malestar

Siguiendo este planteo podemos decir que esta posición defensiva del individuo moderno se manifiesta en diversos síntomas: como los desencadenamientos de angustia, en problemas con su identidad, en inhibiciones, en diversos tipos de impotencias, en relaciones basadas en la segregación, por esto podríamos plantear lo siguiente: el hombre de esta época se caracteriza por hacer del malestar su síntoma permanente. Lo que llamamos síntoma permanente es entonces consecuencia tanto del estado histórico de la cultura, (en los objetos tecnológicos está puesta la ilusión de la felicidad), como de la estructura propia del sujeto, (el sujeto sufre de una pérdida constitutiva por el lenguaje) es por esta razón que se hace presente en toda relación humana. Esto le fue permitiendo demostrar a Freud lo estructural del síntoma malestar y la universalidad del mismo.

Algunos comentarios sobre *El malestar...*

En *El malestar...*, Freud presenta lo que podríamos denominar climas de época, observa las maneras en que se presentan las relaciones amorosas, las vicisitudes de las relaciones entre pares, el impacto que genera en lo humano el progreso tecnológico o las *insólitas guerras de la civilización*. Señala tendencias, variaciones, contradicciones, pero esta variedad de climas revela un verdadero real de época, un invariante de época: la infelicidad, la desdicha o el desasosiego son parte de la civilización.

Va a resaltar el siguiente punto: la cultura no termina generando la felicidad prometida porque va requiriendo algo, va demandando algo para su desarrollo que es a costa de la propia satisfacción. La cultura exige renunciaciones que afectan al placer y al goce de cada uno en pos de los ideales que la misma sostiene, esto es lo que en fin de cuentas testimonia Freud: más cultura y más progreso no han aumentado la dicha, no han traído más felicidad.

Si Freud planteó, en sus primeros trabajos, la idea del *hombre sintomático*, entendiendo por esto alguien desarreglado consigo mismo por el sinsentido de su padecimiento, posteriormente su planteo se centra en el *hombre definido por su estructura neurótica*, empujado por esta a la repetición y a la angustia, en el presente trabajo el autor plantea que hay un *hombre del malestar* como efecto del *universal requerimiento cultural que recae sobre la satisfacción*.

De esta manera ubica al ser humano contemporáneo en esta categoría del *malestar*, lejos de toda concepción de lo humano sustentada en la idea de la razón o el progreso como instancias liberadoras.

Algunas puntualizaciones sobre *El malestar...* nos van a permitir captar como Freud explica esta categoría, allí podremos ver el porqué de sus ideas como así también como construye lo que para él son *los problemas contemporáneos*:

a) Freud plantea la existencia de un primer gran antagonismo entre *la satisfacción de las pulsiones sexuales y las imposiciones culturales*, él ve acá una separación tensionante en donde lo uno

no deja de estar implicado en lo otro, que lo podríamos sintetizar así: *a más cultura más problematización de la sexualidad*. A esta proposición Freud la sostiene con un argumento original que es el siguiente: la cultura para su desarrollo debe sumar un plus de energía pulsional sublimada, esta se obtiene restándosela a la satisfacción pulsional directa. Si la realización pulsional, que llamamos directa, tiene como meta final el logro de una satisfacción plena, mediante el hallazgo de un objeto apropiado (apropiado quiere decir sexualizado), este circuito está interferido por las normas y reglas de la cultura. Freud lo que va a decir es que las normas y reglas se sostienen por la misma energía pulsional que ha sido desviada de su fin, en este sentido la pulsión y la norma se embrincan una en otra, a partir de lo cual el sujeto se divide entre la anhelada satisfacción y las restricciones de la norma.

b) Otro argumento que desarrolla Freud está referido a lo que presenta como *lo amenazante para el hombre*, rápidamente nos enteramos que no se trata de otra cosa que *el propio cuerpo, el mundo exterior y los vínculos con los otros*. Freud es directo en poner de relieve de donde proviene el mayor sufrimiento, los temores mas indomables, la angustia más oscura, se trata, así lo escribe, de la muerte propia, de la naturaleza arrasante y de la incertidumbre, la zozobra en nuestras relaciones con el próximo. En relación a los dos primeros Freud señala que la ciencia y la tecnología han ido aplacando en parte el sufrimiento que traen los males del cuerpo y han logrado atenuar y modificar ciertos cursos de la naturaleza. Digamos que hay más y mejores remedios, y por otra parte a la naturaleza se la controla, se la modifica, y en parte se la sustituye. Pero destaquemos que sólo se aplaca a medias, el fármaco y la tecnología alivian y mejoran temporariamente –nada más que eso–, la muerte, que sigue siendo una certeza de todo sujeto, se aloja desde un principio en el propio cuerpo y los movimientos de la naturaleza en parte siguen siendo impredecibles e inevitables.

Pero lo que ve, y destaca Freud, es que *el otro de la relación social es siempre la amenaza de sufrimiento más importante para todos*. Y ahí aparece otra arista problemática de la cultura, dado que

la misma debería ser el medio para apaciguar la relación con los otros en la medida que *el hombre del progreso* ha ido refinando sus valores e instituciones en base al ideal del bien común, este ideal se sostiene en la lógica de una medida igualitaria para lo uno y lo diverso, o dicho de otra manera para el sujeto y el otro la misma norma y similares bienes.

La complejidad del semejante

El *progreso* se debería medir en el resguardo de las relaciones con los otros, en la armonía en los vínculos sociales, se suponía que el ideal de *fraternidad, igualdad y libertad* se debería haber hecho carne en los humanos y en las instituciones creadas en base a ese ideal. Sin embargo lo *mortífero*, y las variadas formas que esto adquiere entre los semejantes, hacen pensar que lo que Freud llama *pulsión de muerte, agresividad por celos o envidia, las rivalidades narcisísticas, el amorodio, los narcisismos de las pequeñas diferencias*, son inseparable de los pactos de concordia y de amor, y que quizás la *agresividad* de unos con otros se aloja preferentemente en ellos.

El sujeto y el otro se sitúan permanentemente en el límite (y mas allá también) del enfrentamiento y la eliminación, ya sea por la exacerbación de las diferencias, la intolerancia con lo diverso, o la imposición de modelos homogenizantes.

Freud en un momento dado se pregunta: *¿quién es el prójimo?*, y se responde lo siguiente: el prójimo puede ser el auxiliar, el compañero o el objeto sexual, pero también es el enemigo.

Freud tiene un trabajo que se llama *Introducción del narcisismo* (1914), Lacan tiene un trabajo que se llama *El estadio del espejo* (1953), en los mismos los autores muestran porque *el otro* también es el enemigo. En estos trabajos se considera que *el otro* sirve como apoyatura para la identificación imaginaria, la identificación imaginaria es la posibilidad misma de la constitución del *yo*, instancia insustituible en la formación psíquica. Pero no sólo *el otro* es el

punto de origen de esta instancia síquica, sino que el sujeto humano va a depender siempre de esta *imagen externa* a partir de la cual su *yo* fue posible, (el vínculo de cualquier niño o adulto sólo es posible cuando hay juegos identificatorios mutuos). Por lo tanto así como el yo ama al otro porque le aportó una imagen que lo unifica (se trata del momento evolutivo en el cual el *enfant* tiene la experiencia de su cuerpo desarticulado), también puede pasar rápidamente a odiarlo, ¿por qué?, la respuesta está en la *dependencia de origen al otro*, porque si lo que yo soy, o mejor dicho: lo que mi yo cree que es, depende de una imagen que se sustenta en el otro, entonces así como me completa permitiéndome cierta realización narcisística, (por lo cual amo al otro), así también ocurre que si *mi otro* me devuelve imágenes que hieren a mi *yo*, o sea a mi imagen narcisista, entonces se convierte en causa de mi sufrimiento. También tenemos que agregarle una cuestión muy importante, este otro no sólo es el *espejo* en el cual al mirarme soy, sino que por la misma potencia que tiene la identificación imaginaria, no sólo se quiere ser como él, sino que se quiere tener lo que él tiene. De esta manera el otro es lo que *yo quiere ser*, y también lo que tiene el otro es lo que *yo quiero tener*. ¿Qué es lo que quiero tener? el o los objetos deseados son los que desea el otro, para el ser humano los objetos tienen valor en tanto son deseados por otro.

El narcisismo herido en su *ser* no guarda reparos en conducir a lo peor, si no hubiera regulación cultural (de la ley, del padre) el otro semejante se convierte en el destinatario de la agresividad; pero a pesar de que hay normas culturales ese deseo, que es siempre deseo de apropiarse o de tener lo que el otro desea, no se extingue, por el contrario se mantiene latente forzando la aparición de la norma, de la ley. Ley que sostiene la relación humana, la hace posible pero a costa de imponer la renuncia penosa de esta satisfacción primaria. Y como decíamos renuncia no es eliminación.

Freud define un afecto básico, ligado a la satisfacción narcisista, como *agresividad*, que luego va a redefinir como *pulsión de muerte*, veamos como la plantea: “la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano, es

una satisfacción que está enlazada con un goce narcisista extremadamente elevado, en la medida que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia”.

La lógica de la vida humana va por ese lado, se desea lo que el otro tiene, esto introduce en la relación social un punto de inestabilidad.

c) En otra frase de *El malestar...* encontramos una particular manera de entender como relación antagónica lo que suele presentarse como relación complementaria, dice Freud: “el hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, verdaderamente grandioso cuando se colocan todos sus órganos auxiliares, pero estos no se han integrado con él y en ocasiones le dan mucho trabajo”. Por una parte parece referirse a una situación nueva aportada por un cambio epocal, se trata de un descentramiento (la ciencia en el lugar de dios), y una consecuencia del descentramiento: el sujeto contemporáneo encuentra en los objetos que posibilitan el desarrollo científico una nueva omnipotencia. Este paso, de la creencia al saber científico, es para algunos el signo de la conquista de una mayor autonomía, para otros es signo de una nueva dependencia. Queríamos rescatar esto porque en la vida actual, en el *objeto tecnológico de uso cotidiano*, está depositada la ilusión de un plus de sustento armónico, de posibilidad de arreglar la falta de goce que trae la vida, o de conquistar un rango de omnipotencia en relación a algunos otros. Pero no deja de ser perceptible que esta ilusión se echa a perder dos por tres, cuando la experiencia demuestra que el objeto tecnológico no es lo que pareciera que es. ¿Qué queremos decir? un objeto no es más que un objeto, sirve para simplificar algunas cosas de la vida, pero el consumo de los mismos no pasa por su función utilitaria, sino que el mismo *vende algo más*, induce a creer que van a posibilitar una restauración narcisística, así podríamos llamar a este plus que se pone en juego, y muchas veces queda el interrogante ¿Qué es lo que se compra: utilidad o ilusión? Más allá de esta consideración no podemos negar que los adelantos tecnológicos, condensados en objetos, están al servicio de los deseos individuales y colectivos, sirven para cierto bienestar, salvan vidas o sirven para matar, (las

cámaras de gas utilizadas por los nazis fueron un refinado invento, una pura tecnología, un verdadero laboratorio científico). En fin, el objeto tecnológico así como crea ilusión de completitud y de omnipotencia, también frustra cuando deja al descubierto la carencia que encubre, asimismo es un instrumento mortífero por excelencia (bombas atómicas, defoliantes y...). Si pensamos que la carencia es efecto de lo simbólico (una pérdida que impone la cultura), entonces vemos que cuando el modo actual de vida intenta *remediar* esta falla mediante la exacerbación de la posesión de objetos técnicos, en realidad no hace más que poner la realización del hombre en la vía de la demanda-frustración.

En un trabajo de Freud que se llama “El porvenir de una ilusión” (1927), encontramos en un párrafo una consideración sobre lo problemático y dificultoso de aspirar a gozar más allá de los límites y las prohibiciones que imponen las normas que regulan la vida: “...hemos hablado de una hostilidad a la cultura, producida por la presión que ella ejerce, por las renunciaciones de lo pulsional que exige, imaginemos canceladas sus prohibiciones, será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputan, o a quien quiera que se interponga en el camino, se podrá arrebatarle a otro un bien cualquiera sin pedirle permiso, que hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida, claro que enseguida se tropieza con la inmediata dificultad, los demás tienen justamente los mismos deseos que yo y no me dispensarán un trato más considerado que yo a ellos”.

Capítulo 5

El malentendido y el deseo

Hay una tendencia en el Psicoanálisis, la tendencia la marca J. Lacan, al considerar que hay tres textos básicos para encontrar una de las claves del pensamiento freudiano, estos textos son: “La interpretación de los sueños”, “La psicopatología de la vida cotidiana” y “El chiste y su relación con el Inconsciente”. ¿Por qué Lacan considera que son básicos?, porque en esos textos lo que se encuentra es la relación esencial que tiene el hombre con el habla. El punto que destaca Lacan es que la relación sujeto/ lenguaje es constitutiva de la especie humana, no se trata de mostrar cómo el lenguaje es condición de posibilidad de una función instrumental, nos podemos comunicar porque tenemos palabras, —obviamente que sirve para eso—, sino que el lenguaje hace del ser humano un sujeto, alguien despegado de la naturaleza, hasta de lo que en él hay de naturaleza, esta discontinuidad producida por lo Simbólico es lo que lleva a Lacan a plantear que “...el Sujeto del Inconsciente, como efecto de significación es la respuesta de lo Real...”. Entendamos que lo Real no habla, quien habla y significa es el sujeto, otra versión posible sería esta: lo único de lo real que habla es el sujeto, y esto, el lenguaje, lo discontinua, lo separa.

Esos textos no están referidos únicamente a la clínica Psicoanalítica, en los mismos Freud trata problemas, digamos fallas o trastornos, que le pasan al hombre común: el lapsus, el chiste,

los actos fallidos, el sueño son acontecimientos del *hombre ordinario*, así denomina Freud al hombre de todos los días.

Los tres textos, indicados por Lacan como básicos para captar la dimensión subjetiva, suponen también una teoría de la comunicación humana. ¿Por qué? Para Freud el *valor del sueño* no reside en soñarlo, sino que reside en contarlo, en decirlo, en comunicarlo, esta nueva idea deja de lado una variedad de explicaciones que el sueño ha tenido en diferentes culturas, desde ser un revelador del destino hasta ser considerado un subproducto fisiológico. Así también el *sentido* del mismo no reside en las imágenes, sensaciones o términos que se recuerdan, sino en *el relato que se construye para otro*; también el *lapsus*, fenómeno exclusivo del habla humana, necesita de otro que lo sancione, necesita de un interlocutor que diga “te equivocaste”, o “no entiendo que estás diciendo”, y el chiste, excelente recurso para revelar algo eludiendo la censura, no sólo necesita de otro que sea cómplice, sino que el mismo se sostiene en los juegos del habla, en las resonancias verbales, en los acuerdos discursivos, que posibilitan que el decir transgresivo del chiste pueda ser admitido.

El humano contemporáneo no es un eremita, no es un robin-són, es el hombre que ha conquistado la *simetría* en la relación social, que está con *otros iguales*; este hombre está habilitado a comunicarse con cualquiera en la medida que su espacio simbólico y discursivo sea universal. Digamos que en nuestra actualidad este hombre está *compulsado* a contar, a decir, a comunicarse, por lo tanto habla esperando que el otro lo entienda, acaso ¿los ya múltiples medios tecnológicos no imponen de alguna manera el vivir comunicándose?

En estos textos Freud hace una consideración muy importante: señala lo problemático, lo dificultoso que se hace la comunicación, el entendimiento en la vida cotidiana. Es cierto que el habla corriente revela los puntos de entendimiento, sin estos nadie entendería a nadie, pero lo que también es cierto es que la comunicación entre los humanos está preñada de malosentendidos. Freud no sólo capta en la experiencia analítica que el habla

no es sin los fallidos, (¿no es esto, acaso, un signo absolutamente distintivo de nuestra especie?), sino que categoriza a los mismos como una vía insustituible para demostrar que otra significación se articula en el decir. Por eso el Psicoanálisis puede entenderse como un saber sobre el *desecho* y *el detalle*.

Los actos en los cuales se patentiza el malentendido, ponen de manifiesto a un sujeto dividido por un sentido que remite a un saber no sabido, en donde el fallido, el lapsus, muestran el camino hacia otra significación, la cual es reveladora de una trama Inconsciente donde juegan otros sentidos no sabidos, que el Psicoanálisis categoriza como reprimidos.

Esta verdad del sujeto, que se tramita mediante la palabra, que se oculta y se desoculta en el propio decir, que es dicha siempre a medias, tiene algunos puntos peculiares donde se revela. Se revela donde el habla trastabilla, donde el decir no responde a los designios conscientes del sujeto, podemos decir entonces que el malentendido que descoloca al sujeto, (éste no se reconoce como agente del mismo, así se muestra sorprendido, o ajeno, o no implicado), revela ser la vía regia de acceso a otro saber, saber no sabido que el Psicoanálisis denomina saber Inconsciente.

De esta manera la teoría psicoanalítica muestra otra dimensión de la *comunicación humana*, por un parte complejiza la clásica relación emisor/receptor, dado que en este caso el sujeto, no importa qué lugar ocupa en la relación binaria, es hablado, o es dicho por otro discurso, –hay tanta verdad en lo que se dice como en aquello que se revela en lo que no se quiso decir– por otra parte si los requerimientos sociales de la época, tienden a instalar un habla convencional que debe estandarizarse y adquirir la forma de slogans, adquirir sentidos que deben ser cada vez mas objetivables, esta comunicación cada vez más homogenizante va eliminando todo aquello que supuestamente la traba, la obstaculiza, la opaca, a nuestro entender este *modo comunicacional* intenta ir dejando de lado todo aquello que da cuenta de las singularidades subjetivas. No debe ser casual que los tecnicismos, las máquinas comunicacionales, las llamadas *nuevas*

tecnologías, aparezcan como la opción superadora de lo errático del decir humano. Entonces podemos decir que allí donde la comunicación convencional falla, cuando *se mal dice, cuando se mal entiende*, es decir cuando la misma se hace *sintomática*, emergen particularidades de la subjetividad.

Aquí debemos hacer otra puntuación muy importante, si decimos que la subjetividad se revela allí donde el discurso convencional falla, debemos ir mostrando como el Psicoanálisis relaciona esta falla con el sujeto, y como fundamenta al sujeto.

Se puede plantear que el Psicoanálisis es la disciplina que en la modernidad propone rescatar al sujeto, tanto de los idealismos como de los humanismos, como así también de la *muerte* del mismo, pregonada –entre otros– por Althusser y Foucault, entonces este *sujeto rescatado* se define más por sus fallas que por su completitud, o su unidad.

El sujeto sostenido y atravesado por su habla es *efecto* del discurso Inconsciente (que es la trama de sus significantes reprimidos), por eso se hace necesario aclarar que el sujeto no es el *yo*, el tantas veces dicho y escuchado “yo no quise decir lo que dije”, muestra que el *yo* no se reconoce en lo que revela su habla, que por el contrario ese *decir en más* se le presenta como *sin sentido*, y que por lo tanto el *yo* es la mayor resistencia al saber Inconsciente. Saber Inconsciente que será la matriz misma de la subjetividad.

Para Freud el psiquismo es un espacio dividido y compuesto por dos instancias: consciente/inconsciente; división que es constituyente del mismo, que no es modificable o reparable. Lo solía presentar con algunas de estas frases: “no todo lo psíquico es consciente”, o también de esta manera “todo acto psíquico tiene su origen en el Inconsciente”. Al Inconsciente lo definió como “saber no sabido”, siendo esta una de las maneras que utilizó para formular la característica más esencial de su invención.

Lacan, desde el inicio de su enseñanza, planteará dos fórmulas: “el Inconsciente está estructurado como un lenguaje” y “el Inconsciente es el discurso del Otro”.

Con estas definiciones intenta especificar más la conceptualización freudiana, planteando que ese “saber no sabido”, por el cual el sujeto se encuentra dividido, debe entenderse a partir que el Inconsciente es articulación de significantes, juego de la metáfora y la metonimia. Si la estructura es de significantes, si la articulación de los mismos produce significados, se entiende que Lacan sostenga al Inconsciente como lenguaje y discurso.

Si en Freud se trata del ser humano con su vida síquica dividida, en Lacan se trata del sujeto escindido por el discurso del Otro, siendo este Otro el que habla en los fallidos que irrumpen en el decir del sujeto. El Otro lacaniano designa al Inconsciente freudiano.

Lo que venimos planteando en torno a este sujeto escindido por el discurso del Otro (para Freud sería: psiquismo dividido por las representaciones Inconscientes) nos muestra que la división del sujeto (Freud denominó a esta división *Spaltung*) está directamente relacionada con el lenguaje. Es en este sentido que debemos plantear que el mismo no es del orden de *lo instrumental*, el lenguaje no es solamente un mecanismo para comunicarse o entenderse con el prójimo, sino que es fundante de lo humano, tiene un carácter de necesidad para el proceso de humanización de la cría humana.

Si este sujeto se constituye vía la palabra, si es causado por el lenguaje, entonces se hace necesario ver de qué palabra se trata.

La palabra que lo constituye al sujeto es la palabra del Otro, este le habla y en ese acto le anticipa su lugar de sujeto aun antes de que su ser biológico esté totalmente desarrollado, el habla lo hace sujeto para Otro. Esto quiere decir que el incipiente humano tiene, desde su inicio, más consistencia simbólica que consistencia biológica, lo podemos decir así: antes que haya *hijo* biológico, el hijo es un lugar construido desde el deseo y la palabra del Otro.

Desde el Psicoanálisis podemos sostener que esta estructura propia del sujeto, esta conformación particular que implica el sujeto dividido, no se confunde con los procesos socio-culturales

de construcción o *fabricación de lo humano* (lo que P. Legendre llama “la fábrica del hombre occidental”) que son propios de cada momento histórico, pero sí podemos decir que la estructura del sujeto se tramita de acuerdo a las condiciones propias de cada época, adopta los semblantes propios de cada época.

Según esta consideración que planteamos, algunos formas particulares que surgen de *la fábrica de la Modernidad*, que son tanto la relación grupal, como la relación de masas, o también podríamos considerar a la relación amorosa, o la relación familiar o la llamada constitución del individuo, no son completas ni logradas, sino que presentan permanentemente puntos fallidos, y por lo tanto podemos plantear que en estas formas actuales de lo humano lo subjetivo *va a aparecer como síntoma*, en esos puntos donde estas relaciones fallan.

Volvamos al planteo de Freud, entonces lo primero que hay que entender es que el *hombre freudiano* es un ser con su psiquismo *normalmente escindido*, el mecanismo que efectúa esta escisión se denomina *represión*. La misma produce que una serie de representaciones queden separadas de la vida consciente. Esta separación, según Freud “a la manera de un conjunto psíquico separado”, da lugar a una instancia constituida por *huellas anémicas*, recuerdos, vivencias, representaciones que influyen permanentemente en la vida síquica consciente, al punto de determinar los recorridos que sigue la misma. Para Freud no hay autonomía desde la razón consciente, sino que hay determinación desde una de las instancias de esta división que denominó Inconsciente.

Esta división síquica, es consecuencia del proceso de constitución del ser humano, dado que este núcleo separado y causado por el mecanismo de la represión se produce en los primeros tiempos de vida de todo humano, tiempo en el cual la cría se instala (en verdad es instalada) en el espacio del Otro. Este proceso muestra otro hecho decisivo, que es la dependencia de origen de toda cría humana.

Desde antes de nacer la criatura humana forma parte del anhelo de un hombre y de una mujer, este anhelo antecede al propio

desarrollo orgánico, no sólo lo antecede sino que lo supera, porque prefigura el lugar que el hijo va a ocupar en el futuro; por eso bien se podría plantear que hay hijo, o que comienza a haber hijo cuando hay deseo de un hijo. De esta manera se puede demostrar que un hijo es desde su arranque sujeto y no meramente un organismo biológico. Esta idea freudiana, retomada y ampliada por Lacan, que el sujeto humano no es sustancia, ni organismo, ni naturaleza es quizás una de las tesis más duras del Psicoanálisis, porque deja de lado toda concepción que hace de lo humano una sustancia.

Dicho esto debemos decir que no se niega que el sujeto humano tiene un cuerpo, en donde palpita el placer y el goce, pero tiene un cuerpo quiere decir, taxativamente, que el sujeto no es un cuerpo.

Podríamos preguntarnos a quién le hablan los que van adviniendo como padres *¿a la panza*, a un conjunto de células, o a alguien que suponen que es como ellos? *¿Acaso no le hablan como lo hacen con cualquier otro humano?* y a medida que le hablan *¿no le van dando consistencia simbólica, lugar simbólico?*

Como decíamos no se puede soslayar que el hijo también se constituye a partir de tener un organismo biológico, pero lo que hay que entender es que su ser orgánico va a ser atrapado y atravesado por el lenguaje. No va a haber un cuerpo que habla sino que *alguien*, un sujeto, va a habitar y va a hablar de su cuerpo. Por lo tanto cuerpo vaciado de su destino biológico, y lanzado al devenir de la subjetivización, también lo podríamos decir así: el cuerpo va a ser simbolizado, va a estar marcado y fragmentado por el lenguaje, esto va a dar lugar a que se vaya perdiendo toda relación directa con un supuesto *sí mismo biológico*, el cuerpo va a ser re-construido a partir de la palabra que lo nombra y le da la imagen que lo refleja.

Se sabe que un niño que no es hablado, y que por tal motivo no habla, (la clínica psicopatológica infantil reconoce esto como una sintomatología gravísima) queda casi expuesto a fracturar su existencia, el niño que no incorpora la estructura del lenguaje a partir de algún Otro que le hable prácticamente queda afuera de

la especie humana, como sabemos no hay forma de relación, que se llame humana, que no pase por la palabra.

El planteo del Psicoanálisis da lugar a una primera tesis: *la humanización del sujeto es a través del deseo y del lenguaje*. Hay un padre y una madre que *le hablan* al niño por venir a partir de su deseo, y esto da la diferencia absoluta con cualquier otra especie de lo viviente.

La estructura del lenguaje no es consciente para nadie, ningún ser parlante apela a esa estructura, a las leyes de la sintaxis, de la gramática, o a la diferencia fonética cuando necesita decirle a alguien que lo quiere, que lo odia o lo que sea, eso funciona *inconcientemente* en nosotros. Por eso podríamos decir que al *enfans* no le queda otra salida que vérselas con la palabra, se topa con las mismas y no tiene otra posibilidad que agarrarse de ellas para entenderse con el mundo y ser entendido por el mundo. Por otro lado un niño no sólo vive en tanto es hablado sino que vive por que alguien desea que viva.

De lo que venimos desarrollando se desprende que ese Otro que lo antecede va a tener que ver con dos funciones, la función paterna y la función materna. Esta sería una segunda tesis: *lo que funda al sujeto es el deseo y el lenguaje encarnados en dos funciones*.

La lectura que hace el Psicoanálisis, de la construcción histórico-social llamada individuo, la hace desde la perspectiva del sujeto y dice que no hay ser autónomo sino dependiente del Otro simbólico. Este, en la cultura, ha sido encarnado por dos funciones, una es la paterna, muy fuertemente ligada a gestos fundantes e ideales, (más de un pueblo reconoce en su desarrollo histórico a *padres de la patria* que no sólo fundaron, sino que liberaron de ciertas dependencias, como aquello que se conoce como *la madre patria*), la otra función, la materna, es la que pone en marcha la erotización del niño, la dependencia con la madre va a tener mucho que ver con la cuestión erótica, con lo placentero, con el goce. ¿Cómo podemos darle visibilidad a esta cuestión?

Así como el padre funciona en nuestra cultura como mediador entre el afuera y el adentro, como interdictor y prescriptor (hay

padres de lo religioso, hay padres de lo legal, en fin hay padres de lo prohibido), la madre va a ocuparse de *inyectar* en el ser viviente amor y deseo, para hacer de él un ser gozante. Es por esta acción materna que el cuerpo se transforma en una *materia gozante* para el sujeto humano, que va a oscilar entre el placer y el displacer. No hay otro registro para el cuerpo subjetivado que no sea el del placer o del displacer, de satisfacción o de dolor. Me duele o me gusta, y a veces cuando me duele me gusta (esto en una vertiente únicamente humana, llamada masoquismo).

Entonces es la madre que al ubicar al hijo en el lugar de su objeto faltante va a ir transformando, radicalmente, a ese cuerpo biológico en un cuerpo gozante. Hay demostraciones de lo que implica para una criatura la falta de la introyección de ese cálido amor que brinda una madre. Hay síndromes infantiles, relatados por la medicina hace mucho tiempo, en donde por la ausencia de ese Otro materno y del afecto materno, de eso indecible pero tan real que es el amor materno, que terminan en estados depresivos muy severos, o inclusive en la muerte.

Entonces la función materna es aquella que ubica al niño, primero como objeto de su deseo (es aquello que no tiene), y luego como objeto de su amor (es aquello que la completa). De objeto que signa la falta a objeto que signa la completud, de ahí la tendencia a la fusión, a la integración unificante.

Desde el Psicoanálisis y otros estudios antropológicos, se ha ido reconociendo en la *función paterna* al encargado de generar, producir o llevar a cabo la separación entre el niño y su madre. Esta separación tiene un nombre universal que es la *prohibición del incesto*, la función de corte del padre (o un sustituto) no es otra cosa que llevar a cabo un acto, que al propio padre lo supera y lo antecede. Es por esto que el padre es un instrumento de este principio de organización social que es la prohibición del incesto, de esa manera el padre debe hacerse cargo de ese requisito de la cultura.

Por eso todo padre lleva a cabo algo que es inmemorial, que es prohibir la consumación de la relación entre la madre y el hijo,

esta prohibición que el padre pone en juego lo sitúa como representante o portador de la ley, pero tengamos muy en cuenta que sólo es quien la representa, nunca el padre es la ley misma.

Hay tres tipos de goce que toda ley prohíbe que son el homicidio, el canibalismo y el incesto. No se conoce que nuestra cultura haya abierto la posibilidad de gozar con éstos actos. ¿Cómo se puede interpretar esto? El homicida es aquel que se adueña de la vida de otro y dispone de su muerte, el caníbal hace del otro un puro objeto comestible, un pedazo de carne y el incesto es consumir la unificación.

La cultura mediante la Ley ofrece instancias de regulación que implican no adueñarse de la vida del otro, no hacer del mismo un objeto a consumir ni un objeto para la plena satisfacción. Con esto se marca un límite al goce del ser humano a través de una instancia que no sólo lo regula sino que pretende impedir a cualquier ser humano ponerse en el lugar de omnipotencia, de poder absoluto, de goce ilimitado.

Entonces lo más destacado, no lo único, de la *función paterna* se da en un punto, y es cuando interviene en esa relación de cuerpo a cuerpo del hijo con su madre, planteando una fuerte separación entre ambos, en tanto va a hacerse cargo de cortar (en Psicoanálisis el corte es la operación llamada Castración) la relación entrañable, gozosa, placentera del hijo con su madre.

Esta intervención toma el cariz de una prohibición, tanto para uno como para el otro, tanto para la madre que debe dejar su producto, tanto para el niño que debe renunciar a sus satisfacciones primeras con el cuerpo materno.

Entonces la función paterna en la causación del sujeto se define como operación de corte, la misma separa a esa *célula inicial básica*, en la cual una madre y su hijo encuentran que uno y el otro se completan. Esta función encarnada en alguien (el padre u otro/a) prohíbe una consumación que terminaría en una unificación, (madre e hijo como uno), la misma separa, y en ese acto instituye como prohibido un objeto (la propia madre).

A consecuencia de esta operación de corte se redistribuye algo del orden de la erotización, dando lugar a que sean otros los obje-

tos erotizables, una forma de decirlo sería “con tu madre no podés, pero sí con cualquier otra mujer”. Esta función de prohibición es liberadora, no es que el padre prohíbe todo goce sexual, sino que prohíbe el goce sexual entre el hijo y su madre, pero da lugar a gozar con cualquier otra mujer. Cierra una relación y deja abierta otras que le permitirán al hijo que pueda libidinizar, erotizar, y constituir a otras mujeres como objetos eróticos.

Todo sujeto infantil, hombre o mujer, sale a través de esta mecánica habiendo perdido su primer objeto de goce sexual, en tanto estas operaciones han tenido eficacia el sujeto humano sale incompleto, y a partir de eso se instaura el deseo humano. Hay una absoluta vinculación entre aquello que está prohibido, y perdido, y aquello que se desea.

El Otro en su función *paterna* y *materna* aportan a la causación del sujeto humano dos o tres cuestiones, la primera está referida a que son aquellos que en la vinculación primaria son portadores del lenguaje, al hablarle le van configurando su lugar de sujeto simbólico, con sus palabras de todos los días lo van introduciendo en el espacio simbólico. No hay espacio simbólico que no tenga que ver con el lenguaje, solamente los trogloditas (según dice Borges en *El inmortal* que comían serpientes vivas y no hacían uso del comercio de las palabras), fueron los ficcionales seres humanos que no hablaban, pero más allá de esta referencia borgeana, no hay especie, raza, etnia, cultura o espacio de lo humano donde no se simbolice vía la palabra. Entonces, palabras y deseo de los padres, que están desde antes del niño, le dan ese lugar simbólico tan imprescindible para la humanización de la cría.

Otra cuestión a tener presente es que el deseo en el sujeto humano se caracteriza por dos cosas: por una parte está siempre en *relación con una carencia*, con algo que no se tiene, un objeto deseado es siempre un objeto faltante (así el hijo empieza siendo un puro deseo de los padres, y este deseo emerge en *el tiempo de falta* de una pareja), el deseo de (tener) hijo está enmarcado por la ausencia del hijo real; y por otra parte *el deseo siempre es el deseo del Otro*, el niño se sostiene desde un

único lugar: desde el deseo de los padres, por eso siempre va a haber en mí algo de lo que el otro deseó para mí.

Freud solía decir que el deseo era inmortal, que circulaba de un sujeto al otro, de una generación a otra, que no se extinguía; y algo de esto se comprueba diariamente cuando descubrimos que no somos lo que queremos sino lo que los otros quieren.

También debemos agregar que el estatuto del *deseo es la insatisfacción*, que su potencialidad reside en ser insatisfecho, hay que entender que el sujeto humano no se mueve en el *terreno de la necesidad*, justamente por ser sujeto del deseo ha perdido su concordancia con la naturaleza, en especial con lo que podríamos llamar genéricamente objetos naturales. No hay puntos de encuentro en los cuales a una necesidad le corresponda un objeto natural, (por otro lado el alimento es un invento, no hay alimento natural, es parte de la cultura, es un bien cultural), no hay satisfacción de la necesidad porque la misma queda aplastada por el deseo y la demanda. La necesidad no rige nada porque queda perdida, queda subvertida porque está atravesada por la demanda que siempre articula lo que el otro me da a mí, es la respuesta del otro a mi pedido, o tal vez mi pedido se hace sobre la base de lo que el otro me ofrece (el niño quiere la teta, simplemente porque primero la madre se la ofrece, porque esta quiere que el niño la quiera), y por otro lado porque la necesidad también está atravesada por el deseo, al punto de quedar completamente desnaturalizada, esta falta de *satisfacción natural* mueve al ser humano, lo pone en marcha hacía algo, un objeto, que le permita reencontrar la imposible satisfacción anhelada.

De esta manera la función paterna separa, corta, descompleta, haciendo perder al primer objeto de amor erótico del niño, al objeto que fue gestor de su erotización, de sus primeras satisfacciones; a consecuencia de esto la intervención del padre mediante la prohibición, inscribe en el infantil sujeto la falta, la carencia. Este primer objeto de amor y de goce, no

desaparece de la vida del sujeto, sino que por la intervención paterna toma el estatuto de objeto reprimido, de núcleo constitutivo del Inconsciente.

Debemos tener presente que la falta, la carencia, la incompletitud, son distintas maneras de nombrar la división del sujeto.

Por estas razones Freud cuando habla del *hombre ordinario*, refiriéndose al *individuo*, destaca la imposibilidad de su unidad, de su autonomía, y por lo contrario pone de relieve una triple fisura, por el malestar en su relación con la cultura, por el malentendido en su relación con los otros, y por el deseo en la relación con su propio ser.

Capítulo 6

Agrupamientos

DE LA HORDA Y EL TOTEMISMO

A la manera de un ejercicio de indagación podríamos tomar como base el capítulo IV de *Tótem y tabú* para ver qué aportes se presentan en el mismo que nos permitan repensar la grupalidad desde la perspectiva de la Horda y del Totemismo. La primera desde su estatuto de *conjetura*, y la segunda en tanto formación social histórica que dio lugar a nuevos posicionamientos subjetivos. Sin embargo hay que tener presente que Freud no explicita allí, o no esboza lo que se podría entender como una teoría de lo grupal, sin embargo, y con perdón del autor, sugiero que en ese capítulo se pueden encontrar algunos planteos para dilucidar una posible *arqueología de los agrupamientos*, como así también algunas ideas para repensar una posible estructura que explique el agrupamiento. Usamos el plural (los) para indicar la sucesión de una diversidad y el singular (el) para indicar algún principio fundamental.

La horda primitiva

Toma como punto de partida una idea darviniana que se denomina *horda primitiva*, para Freud es una “deducción histórico-conjetural”, o una ficción teórica por la cual se intenta explicar *el origen* de lo que podríamos llamar *la relación humana*, algo así como el punto o grado cero en donde lo humano se funda como

tal, este punto crucial tiene que ver con una falta máxima, un crimen capital, nada menos que el asesinato del Padre de la Horda.

Entonces tendríamos el relato de un momento mítico en el cual se explica una ruptura y un pasaje, instante ahistórico sólo rescatable en tanto supone el funcionamiento de una lógica de las relaciones humanas.

Del mono al hombre. Un crimen

Una banda de monos dominada por el mono más poderoso que goza y domina a su prole. La eliminación de este gran mono por su descendencia toma el estatuto de crimen, así lo podemos considerar al acto en tanto sus consecuencias son el dolor y la culpa. Con esto queremos decir que el crimen ya inscribe un acto pleno de humanidad. Matar matan muchas especies, pero experimentar culpa y sobre todo recordar con el afecto del remordimiento, sólo se da en el reino de lo humano.

El dolor y la culpa obligan a los matadores a hacer algo con los restos que dejó su crimen.

Humanizando la horda

Este Padre del goce absoluto, el legendario *urvater*, Padre que no representa la ley sino que es la ley misma, (esto en el sentido fuerte del término *ser* que implica que el padre y la ley son una misma cosa), que por afuera de él no hay ni ley ni norma que se le imponga. Este ser fuera de lo común, cuya excepcionalidad está dada por aunar en sí mismo la Ley y el Goce, mostraba una marcada crueldad en el trato que le dispensaba a los otros de su banda, a los cuales sólo les quedaba el consuelo de la servidumbre. Ahora bien estos otros, que no dejaban de ser los suyos, privados y sometidos, en un momento se levantan hacia su progenitor y lo aniquilan, asesinan al Gran Padre. Momento supuesto, atemporal, sin historia –pero que es la matriz en tanto acto– de un hecho humano que se verá, repetidamente, en la historia.

El a posteriori de este crimen es la necesidad de los hijos de desligarse de lo que han realizado, la intención es *no querer saber*

nada de lo que han hecho, la búsqueda del olvido se obtiene reprimiendo el recuerdo del acto. La maniobra represiva se verá reforzada, en el paso del tiempo, con la instauración de un elemento (el tótem) que representara *al padre de la tribu*. El *padre totémico* está representado en un animal (divinizado y humanizado por los hijos) al que se le atribuye toda la potencialidad de la vida. Estos hijos del tótem, que se hicieron de un Dios encarnado en un animal ¿habrán querido testimoniar que ningún ser humano debe ocupar un lugar tan absoluto en una relación?, si esto fuera así ¿no estarían al mismo tiempo indicando que hay algo Inconsciente, deseo y culpa, que no quieren repetir? Freud lo pensó afirmativamente.

Este animal, elevado al rango de Padre del clan, muestra que ningún humano puede estar en ese lugar primordial: ya sea porque cuando supuestamente lo hubo, el parricidio fue la salida, o porque se teme, no al pasado supuesto sino a un deseo corporizado en un fantasma criminal. Entonces ese elemento, el Tótem, plantea una función secundaria que es aquella de advertir que nadie podrá ser como ese padre que aunaba la progenitura y la ley. Decimos secundaria porque el Totem representa para la conciencia del clan una serie de funciones primarias, que son manifiestas y conocidas de manera explícita para todo el clan.

Así, si nadie puede creerse El Padre dado que el punto de comienzo del linaje es un animal, el *tabú* hace explícita la ley: prohíbe a todos por igual gozar con la carne sagrada y el acceso a algunas mujeres. Allí se produce una separación entre la ley y la función paterna, porque a partir de este supuesto, de esta conjetura, Padre (el que da: el nombre, el Ideal) y Ley (la prohibición) no es lo mismo, se trata de dos estructuras totalmente diferenciadas.

La *conjetura* darwiniana le da lugar a Freud a pensar si el crimen capital no es el pasado del cual el totemismo emerge, en donde habría dos tiempos: un tiempo plasmado en *el Otro me odia* (padre de la horda), y un segundo tiempo en el cual *el Otro nos ama a todos* (el tótem). Por nuestra parte nos atrevemos a proponer que ambos enunciados no quieren darle consistencia a tiempos históricos, sino que pretenden mostrar dos caras de un mismo fantasma

plenos de realidad psíquica, que probablemente funcionen como disparadores de cualquier agrupamiento.

La secuencia freudiana sería: horda paterna, clan de los hermanos, tótem y familia, habíamos empezado con *la horda*, explicando que es lo que Darwin llamaba *horda* y la lectura freudiana de la misma. Freud ve en la *horda* la plena autoridad paterna, un padre pleno de poder, pleno del poder que hace gozar, incluyendo en este gozar tanto a las hembras como objetos eróticos, y también a los hombres como objetos de sometimiento.

A partir de la interpretación de Freud, me voy a permitir descomponer allí algunos momentos o secuencias de las vicisitudes que se dan en esta relación llamada *horda*. La primera secuencia sería el padre en el esplendor de su poder omnipotente, y los hijos sometidos, impedidos de desear, absolutamente sujetados al deseo y al poder del padre. El sometimiento de los hijos, esta pasividad forzada de los mismos origina fuertes sentimientos de odio hacia el padre. En un segundo momento el odio de los hijos sometidos explota y lleva al acto criminal, a la eliminación del padre que prohibía lo más deseado; este odio hay que entenderlo como odio sin reparos, absoluto, sin límites. Así, como era sin límites el poder del Padre, a este absoluto se le contrapone el odio letal de los hijos, que solamente se sosiega o satisface cuando se produce la eliminación física del otro. En un tercer tiempo, sorpresivamente la culpa y el arrepentimiento se hacen presentes en la vida de los hijos, se les hace consciente la dimensión del acto que llevaron a cabo y los hijos experimentan dolor y culpa. Estos que habían sido sojuzgados, pasivizados, eliminaron al padre buscando terminar con aquel que los privaba de todo, pero una vez cometido el crimen se encuentran con la culpa y el arrepentimiento, entonces se hace necesario abrir la pregunta: cómo es posible la culpa si el padre era el que los privaba prácticamente de todo. Ese padre primordial era odiado justamente por lo que impedía, por reducir a sus hijos a la impotencia, ahora bien, ese padre tan temido, y esto es lo que revela el Psicoanálisis, fascinaba con su poder, despertaba la máxima admiración, por lo tanto era también amado, porque

representaba todos los ideales de los hijos, todo aquello que los hijos no tenían, todo lo que los hijos no eran, todo lo que los hijos deseaban tener y ser.

Entonces la culpa no remite al odio sino al amor al padre, amor que lo podemos explicar en tanto el mismo padre era el ideal Inconsciente de los hijos. Probablemente el término *ambivalencia* sea el apropiado para explicar la dimensión de estos afectos del ser humano, según el Psicoanálisis, no hay amor puro, ni odio puro, se odia muy probablemente a quien se ama, y hay hechos que muestran la prevalencia de alguna de estas caras de los afectos. Y hasta las figuras primordiales no quedan exentas de estos sentimientos ambivalentes, o será que justamente los sentimientos de amor-odio son parte esencial, inseparables en los vínculos con, justamente, las figuras más veneradas.

Por esto podemos ubicar al padre primordial en una complejidad: se lo odiaba por lo que impedía, se lo amaba porque todos, o cada uno, anhelaba esa poderosidad, el padre omnipotente representaba todo aquello que los hijos querían ser, era el máximo ideal.

Haciéndose del padre

Entonces esta secuencia sería: los hijos reconocen, mediante la culpa, haber amado a ese padre que los tiranizaba, hay un cambio de posición de los mismos.

Por el odio lo mataron, pero ahora por su remordimiento empiezan a vislumbrar que a ese padre los ligaba el amor. Ellos no sabían (proceso Inconsciente) que amaban a ese padre que habían eliminado. ¿Cómo se resuelve esto?

Se resuelve por la vía del amor al padre, mediante un acto que podemos llamar de *sagrada incorporación*, comiéndose al padre. Este supuesto primitivo acto de hacerse cada uno de algo del padre, de incorporar algo del padre vía la oralidad busca una unificación de todos entre sí con el padre. Este acto mítico reaparecerá en la relación totémica como *banquete totémico*, en diversas religiones como *comunión*, tomando cada vez más prevalencia la dimensión simbólica de la incorporación, tal es el caso de lo que

el Psicoanálisis termina definiendo como *identificación primaria al padre*. Freud, en otro escrito, va a decir que la primera incorporación que un niño hace de su padre se llama *identificación primaria*, que es asumir (introyectar) al otro paterno, y que ese mecanismo permite la constitución misma del sujeto, y algo más, a partir de esa identificación primordial el niño humanizado empezará a formar parte del vínculo social.

También se lo podría decir de la siguiente manera: cada uno de los hijos va a incorporar en su subjetividad al padre, primero como carne y luego simbólicamente. El antropólogo Robertson Smith describió este rito que tiene que ver con lo sacrificial, el *banquete totémico*, como un acto de excepción a la ley planteado por la ley misma. Recordemos que la ley totémica prohíbe matar y comer al animal totémico, matar a ese animal es una de las máximas transgresiones conocidas como *tabú*, salvo en una fecha en la cual se celebra un gran acto de comunión, de encuentro, en la cual la propia ley impone que todo el clan coma al animal sagrado.

Entonces esta secuencia de la horda primitiva es donde se puede ver como se resolvió, (recordemos: conjetura, hipótesis) la cuestión culposa de los hijos con el padre muerto, vemos entonces la escenificación del rito de comerse el cuerpo del padre, y que al mismo debíamos considerarlo, y entenderlo, como una ficcionalización de la *incorporación simbólica*.

Ahora bien, antes de la instalación plena del Totemismo, es de suponer, continuando con la ficción, que debe haber habido un tiempo de *hermanos*. Puede considerarse que *la banda fraterna* es una configuración que ha resultado del descabezamiento, es el momento en el cual lo que quedó de la horda, los hermanos, transitan del padre aniquilado a la búsqueda de resolver/se qué hacer con el lugar vacante que dejó el padre. La resolución que permita clarificar cuál es el estatuto de esta banda presenta algunos problemas: ¿existen como hermanos, como iguales, sólo si aceptan que algo diferente a ellos los iguala, los hace semejantes? ¿O existen como hermanos, como iguales en sus deberes y derechos, porque son capaces de normatizarse a sí mismos, sin necesidad de

recurrir a ninguna referencia externa? ¿Cómo podrían dejar atrás que el parentesco, la categoría de hermanos, se funda en un padre o ancestro común?

Por otra parte como consecuencia de la eliminación del padre por los hijos, estos mismos hijos habrán sopesado el riesgo que se corre si alguien hubiera querido ocupar el lugar que había quedado vacante, ¿qué garantías tendría cualquier hermano que quisiera sustituir al Padre?, ¿acaso no correría la misma suerte que el finado? Los hermanos como colectivo social (no olvidemos que también están hermanados en el crimen), hubieran sido una solución, una alternativa a lo que podríamos llamar *el problema del Padre*, un colectivo humano sin Padre de la Horda, sin Tótem y sin Dioses. Hasta el presente no se ha encontrado una configuración social de tal tipo, más bien la misma se ha proyectado como utopía salvadora.

Siguiendo con lo que podríamos llamar *el problema del lugar del padre*, Freud plantea, apoyado en antropólogos muy conocidos como J.G. Frazer (*Totemismo y exogamia*, 1910), que ese lugar va a ser problematizado y complejizado. Se establece como un lugar vacío, no hay ningún sujeto humano que pueda llamarse un verdadero padre, un padre único, quizás para que nadie se crea que es el padre originario, el padre que todo lo puede, que goza sin límites, entonces lo que va a hacer esta horda sin padre, es poner ahí en ese lugar vacío un elemento, lo que allí se coloca es un animal, mejor dicho la representación de un animal...

Entonces el tótem...

El Totemismo es una organización que, según Freud, tiene una triple función: instituir lo religioso, plantear ciertos principios éticos, y la tercera función es ser un organizador social.

Es un *instituyente de lo religioso* porque el clan se caracteriza por tener la creencia que el animal totémico es aquel al cual le deben la vida, del cual descienden y también le deben el nombre que los identifica. Entonces el Tótem es sagrado porque se lo considera como aquel que ha dado origen al clan, que lo protege y lo cuida,

es por esto que se lo adora, se respeta sus principios y también se preserva la vida de algunos animales que son sagrados.

Para Freud una manera de explicar el origen de las religiones es considerar que las mismas son causadas cuando el sujeto toma conciencia de su pequeñez, se horroriza de su propia debilidad, de su propia fragilidad frente a la naturaleza y de los infortunios de la vida, y sale de la angustia que esto le genera cuando pueden *inventar* una figura fuerte y poderosa que lo cuide y lo ampare.

El Tótem es también un *organizador de la vida ética*, por lo tanto establece la dirección que debe seguir cada conciencia. El principio ético se llama Tabú, el Tabú es un imperativo, que enuncia: “esto no se puede hacer y por lo tanto debes hacer esto otro”, son una serie de prohibiciones y prescripciones que se hacen patentes en una serie de reglas dirigidas a todos los integrantes del clan. Estas reglas deben ser tenidas en cuenta, se debe cumplir con ellas, y para quien no lo hiciera –no importa si voluntariamente o no, para el que transgrede– implica diversos castigos y aun la muerte.

Por último, también es un *organizador social*, porque la exogamia (prohibición del incesto) indica de manera taxativa los intercambios sociales, al mismo tiempo recordemos que las relaciones de parentesco son matrilineales. El parentesco se transmitía por vía materna, el tótem de la madre es el tótem que van a heredar los hijos, el clan va a estar conformado por todos aquellos que llevan el tótem materno, y ahí es donde aparece la exogamia, todos aquellos que llevan el mismo tótem materno no pueden mantener relaciones sexuales entre sí. La organización social se compuso de diversos clanes, esta división social estaba determinada por la regla de exogamia, que marcaba la posibilidad de los intercambios sexuales, como así también con quienes era posible la procreación, de esta manera se evitaba que la elección del objeto sexual recayera en alguien que se denominara de la misma manera que el sujeto deseante.

Entonces en el clan totémico se visualizan dos cuestiones que no faltan en cualquier relación social: la prohibición de matar al animal que está en el lugar del padre –en tanto representa aquel

al que le deben la vida, por lo tanto está prohibido el parricidio—, y prima la ley de la exogamia, por lo tanto está prohibido el incesto. Aparte de no faltar en ninguna relación social, ¿no serán fundantes de cualquier relación humana?

Estos dos requisitos, la prohibición de matar al padre y la prohibición de mantener relaciones sexuales con los miembros del mismo clan, son dos principios ordenadores *inventados* para preservar las relaciones, los parentescos, las filiaciones, los intercambios, no tiene sentido una prohibición si hubiera algo que desde la propia naturaleza se impusiera a la relación humana, por lo tanto la prohibición está relacionada con dos hechos vivenciados por la especie humana. Ahora bien estas vivencias ¿son una reminiscencia de algo acontecido o de algo fantaseado? ¿Se teme la repetición traumática de algo no deseado o se teme un deseo que haría trauma?

Entonces son dos requisitos que nada tienen que ver con la naturaleza, fueron construidos o inventados, y los integrantes del clan deben aceptarlos en su estatuto de leyes supremas, deben reprimir sus deseos, ilusiones y fantasías y deben acomodar su vida a esos principios. Esto lleva a que cada uno deba dirigir su deseo hacia un clan diferente, haciendo posible tipos de intercambio socialmente aceptados, en la medida que se cumple con una ley que es simbólica y no natural.

Lacan en el Seminario II *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en el capítulo que se llama “La sexualidad en los desfiladeros del significante”, va a plantear que los primeros sistemas clasificatorios, ordenadores de los intercambios y de las relaciones siempre tienen que ver con un ordenamiento de lo sexual, lo va decir de esta manera:

[...] es al nivel de la alianza, en tanto que opuesta a la generación natural, a la descendencia biológica, donde se ejercen los intercambios fundamentales —al nivel pues del significante— y donde encontramos las estructuras más elementales del funcionamiento social, a inscribir en los

términos de una combinatoria. La integración de esta combinatoria a la realidad sexual hace surgir la cuestión de saber si no es por ahí que ha llegado el significante al mundo del hombre. Lo que legitimaría sostener que por la realidad sexual el significante ha entrado en el mundo [...].

Fíjense qué extraña relación entre *el significante* que es del orden del lenguaje, del habla o del escrito, de lo simbólico, y *la sexualidad* que parece que es del orden de la naturaleza, del cuerpo, o de la carne, como esta extraña relación, significante y cuerpo ocupa un lugar decisivo, primario, en el ordenamiento social. No olvidemos que en otro de los grandes relatos, en el cual se da una explicación del comienzo de la vida humana, la misma empieza justamente en el instante en que ocurre una trasgresión acometida en relación a un objeto arbitrariamente instituido como prohibido. Ese objeto deja de ser natural, cambia de registro, es un objeto ahora prohibido al deseo humano por la intervención de Otro que lo significantizó, es decir el significante “no comas esto”, hace de un objeto natural un objeto erótico, que despierta el deseo, se goza (en todo goce queda implicado el cuerpo) y luego viene el castigo, que trae un reordenamiento de lo humano.

Volviendo al totemismo, entonces el cumplimiento de este requisito, de que no es posible la elección sexual dentro del clan, lleva a que la sociedad tenga que ordenarse en diferentes clanes. ¿Qué sucedía si alguien rompía con esos tabúes? la transgresión hacia el cuerpo erógeno o el cuerpo sagrado del animal se sancionaba con el máximo castigo, con la muerte. Esto lo dilucida, algunos años después, Levy-Strauss cuando estudió los comportamientos de algunos indios de Brasil, el autor explica que el incesto es castigado mediante una reacción social, todo el clan o el grupo necesitan eliminar a aquel que ha patentizado la posibilidad de gozar con lo obtenido vía la transgresión, y en relación a la transgresión al cuerpo sagrado del animal totémico, muestra con algunos ejemplos la sanción con la cual se castiga el *delito*, que inclusive cuando un cazador internado en un bosque con poca visibilidad,

involuntariamente, ha eliminado al animal totémico no tiene una sanción de la tribu, sino que la culpa desbasta al sujeto y este se dispone a dejarse morir.

En el capítulo IV de *Totem y tabú* vamos a encontrar algunas otras cosas que Freud plantea, como ser la articulación entre la cuestión histórica con la cuestión subjetiva.

Freud vuelve a presentar la teoría del *complejo de Edipo* a través de algunas de sus manifestaciones en la vida humana, habla de niños que han hecho de algún animal doméstico, un objeto temido, un animal muy cargado de sentimientos ambivalentes de amor y de odio. El animal es temido y a su vez apreciado, se convierte en persecutorio, pero a su vez el niño se identifica con él, llega a imitarlo, a querer ser como él o hasta colecciona objetos que lo representen. Este síntoma fóbico, se llama zoofobia, Freud lo plantea en este trabajo porque le parece que este síntoma, encargaría perfectamente la posibilidad de mostrar por qué un animal y no un hombre está en el centro de la vida totémica. Respondería a la misma pregunta de por qué el niño teme y odia a un animal, un animal que hasta ese momento no había tenido una especial significación en la vida del niño.

Entonces Freud nos dice que una de las maneras de resolver el odio que el niño tiene hacia su padre, porque este amenaza al deseo del infantil sujeto hacia su madre, consiste en desplazar este odio sobre otro ser, en estos caso sobre algún animal que resultara familiar. Este mecanismo de desplazamiento permite encubrir que el destinatario original del odio fue un hombre, su padre —el dueño de su madre—, el beneficio de la operación salta a la vista: el padre quedaría a salvo del odio del niño, dado que al mismo sólo se le destina el afecto amoroso. Este análisis de un síntoma infantil situado en la estructura del complejo de Edipo, muestra una vicisitud de lo que se llama *complejo de castración*, el niño teme ser severamente sancionado por el padre por desear eróticamente a la madre. Ahora bien el complejo de Edipo, si bien recoge su nombre y su trama trágica de la obra de Sófocles, es encontrado por Freud en los síntomas de los sujetos que forman parte de las

familias de la época. Freud no analiza síntomas, digamos edípicos, *de los hijos del totemismo*, sino que analiza a los *hijos de la relación familias de su época*. Con lo cual los síntomas deben decir algo del estado actual de las familias, debemos ser precisos y cuidadosos, el complejo de Edipo no es la teoría Psicoanalítica sobre la familia, definitivamente no lo es, sin embargo es históricamente cierto que muestra, el Edipo y sus síntomas, los avatares de la institución familiar. Durkheim habla, en 1982, de la reducción de la familia, a esta reducción la llamó *conyugalización de la familia*, señala que en la misma es notorio, y llamativo, lo que el mismo llamó *declinación de la función paterna*. Lacan en un trabajo de 1938 llamado, justamente en su traducción al español, *La familia*, sostiene que el complejo de Edipo es la lectura freudiana de cómo se sitúan en la época actual la función materna, absorbente y retentiva, y la función paterna caracterizada por su declinación social.

Como decíamos anteriormente no hay teoría del grupo en Freud, pero sí tenemos un esbozo de una teoría del agrupamiento, una manera de entender el vínculo social, planteando algunas ideas en relación al ordenamiento que interviene en una relación colectiva. A mí entender, Freud empieza a dejar planteada la idea de que la constitución de los vínculos humanos implica siempre una relación del sujeto con el Otro referente, amo, jefe, líder, padre, siempre problemática, traducida en formaciones sintomáticas

La horda, recurso ficcional, se define en términos de la relación mortífera entre el Amo y los semejantes, no es ajeno a nuestra existencia la aparición de diversos discursos que ponen de manifiesto que algún Otro nos arruina la vida y que si no terminamos con él, él terminará con nuestra tradicional forma de vida. El tótem implicó que desapareciera (que fuera reprimido) que aquel que había sido muerto era el padre, que quien había sido odiado era el padre, para ocultar esto nada mejor que poner en escena a alguien que nada tiene que ver con la especie humana: el animal totémico encubre, sustituye y finalmente ama a todos, cuida a todos, y cuando más cumplamos con sus leyes más nos amará.

Pensar el agrupamiento

El agrupamiento es una forma de relación subjetiva que tiene características propias que la diferencian de otras relaciones actuales, como la relación amorosa o la relación familiar, todas estas relaciones tienen una forma de presentación, una manera de re-presentarse a sí mismas acorde a cada época, y por otra parte cada una de ellas tiene su propia trama constitutiva. Una forma de diferenciar a dos de esas relaciones sería a partir de la siguiente idea: en el amor son necesarios dos, en el agrupamiento son necesarios por lo menos tres.

Una definición del amor que da el psicoanálisis, más precisamente Lacan, es la siguiente “el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es”, una interpretación posible sería la siguiente: para el psicoanálisis un sujeto se hace sujeto del deseo en tanto ha operado la función paterna, esta operación consiste básicamente en separar esa unidad narcisística primera que constituyen la madre con el hijo, la madre instituye como el objeto que la completa a su cría, y esta por su parte se identifica con aquello que completa a esa mujer, la intervención del padre (o de quien desempeñe dicha función) es separar esa unidad, esta intervención de separación se llama castración.

Como consecuencia el humano adviene como sujeto incompleto, o de la falta, por haber perdido su objeto primario de amor (en el amor hay un juego de completamiento mediante el cual uno le aporta al otro algo sumamente valioso) y de goce (se trata de las satisfacciones ligadas al cuerpo), la pérdida inscribe en la subjetividad el deseo.

Deberíamos decir que un sujeto se abre al juego amoroso en tanto su deseo lo lleva a instituir a alguien en ese lugar de la falta, dando lugar a la ilusión que lo encontrado era lo buscado. Ambos contendientes juegan el mismo juego, representar lo que al otro le falta, ahora bien, el enamoramiento se pondrá a prueba cuando los participantes del juego comprueben que lo encontrado no es exactamente lo buscado. Por otra parte el encuentro amoroso no

sólo se mantiene mediante la sobrestimación del otro, del Ideal, sino que aúna la satisfacción pulsional, el partenaire cumple la función de ideal y de objeto erótico. Por eso el amor se cierra sobre sí mismo en la medida que cada quien se ofrece como el que colma la falta en el otro. Entonces la relación amorosa no hace grupo, no hace masa, quizás todo lo contrario, la relación amorosa en cierto sentido tiende a desligarse de los agrupamientos.

Decíamos que cualquier agrupamiento necesita de tres, mantengamos esta idea.

Reparemos en una definición que propone Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, allí encontramos lo siguiente: “una serie de individuos que han puesto un sólo y único objeto en el lugar de su ideal y en consecuencia se han identificado en su yo con los otros”, entonces lo primero que tendríamos que decir es que el agrupamiento pone en marcha un proceso que se llama *idealización*, la misma pone en relación al sujeto y su Ideal, el ideal es la causa convocante que puede ser una idea, un signo, un valor, una persona, que tiene el valor exclusivo de representar aquello a lo que el sujeto aspira, un modelo que pone en juego algún rasgo mediante el cual el sujeto se inscribe en una relación. Digamos que los rasgos adquieren muchas veces cierta visibilidad, o se les da visibilidad, porque de esa manera se muestra pertenencia y también diferencia. Todo agrupamiento aglutina porque da lugar a una convergencia de sujetos alrededor de un mismo ideal, por esta razón provee de cierta identidad, que contrasta y diferencia de otros.

Por otro lado, en los agrupamientos se ponen en juego *identificaciones*, si la idealización implica que un conjunto de *yoes* han puesto un mismo objeto en el lugar de su Ideal, la identificación es el proceso por el cual el yo, que ha incorporado un rasgo, puede encontrarse en espejo con su semejante, portador del mismo rasgo.

El tercer punto a tener presente tiene que ver con el destino de la *satisfacción sexual*, la pulsión sexual tiene una fuente y una meta, en la fuente comienza el proceso de excitación, la meta

posibilita la descarga. En el agrupamiento el circuito se interrumpe, (lo pulsional no tiene como destino la descarga en el órgano) la energía libidinal que no va a la meta inviste al objeto idealizado y va a sostener y potenciar el ideal.

Teniendo presente esto último, *inhibición de la satisfacción pulsional directa*, entre el yo y el ideal se establece una relación amorosa, el sujeto ama a sus ideales, por eso el encuentro produce cierta satisfacción que posibilita algún tipo de estabilidad pero también puede suceder algo diferente, si tomamos *el modelo de la horda*, en donde no es el amor lo que une al líder con el grupo, sino que el odio caracteriza la relación entre el yo y el ideal, (los hijos se unen en contra del padre), esta oposición impediría todo agrupamiento. El odio separa, el amor une. Ahora bien esta relación requiere tanto de dos que sostengan los rasgos identificatorios como de algún tercero que encarne o represente algún rasgo del Ideal.

Un agrupamiento establecido no queda exento de problemas y malestares, las formaciones sintomáticas están presente en cada conjunto humano, se pueden destacar tres de ellas: *el goce del amo*, los excesos en la función del líder como el autoritarismo, el despotismo, la arbitrariedad, muchas veces facilitadas cuando el amor al ideal lleva a esa forma de sometimiento que son las renunciaciones y postergaciones; *el chivo expiatorio*, es el sustituto negativizado del ideal, lugar reservado a alguien en el cual el resto descarga el resentimiento que no puede ser dirigido al líder; *la hostilidad entre los semejantes*, si bien mi semejante garantiza, mediante la reciprocidad identificatoria, mi propio lugar en la relación, no logra anular la búsqueda narcisística de ser el más querido por el líder.

Capítulo 7

Formas de aparición de la institución

Voy a proponer una suerte de clasificación histórico-conceptual, a partir de la cual puedo decir que hubo tres maneras predominantes de plantear la Institución:

En un primer momento la Institución aparece como un producto que está más allá de lo humano, como la encarnación del espíritu divino, para ver esto podríamos considerar ese relato del Nuevo Testamento que dice así: “tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”, este enunciado, si bien lo muestra al enunciador en su encarnación humana, esta dicho por una de las figuras divinas del monoteísmo occidental. No es un hombre cualquiera, no es un héroe, ni un hombre providencial. Es el mismo Dios, hecho humano, pero Dios con todas las letras. Acá se muestra que la fundación de una institución está por fuera de lo humano, y por otro lado que esa institución tiene que ver con un deseo divino, un deseo que está en un más allá del hombre. La Institución no depende ni en su fundación, ni en su finalidad de los hombres, podríamos decir algo más aun, la institución es un proyecto que supera la finitud del deseo, de la inteligencia de los humanos. En ese sentido es una idea totalizadora y superadora de lo que podríamos llamar la imperfección humana. Y hay algo importante, las dificultades o perturbaciones que pueden aparecer en la misma son resultado de esta imperfección del hombre.

Desde esta perspectiva las instituciones tienen el estatuto de *lo sagrado*, e imponen algunos requisitos: los hombres tienen que

consagrarse a ellas, vivir para ellas, en última instancia los humanos tienen que cuidar a las instituciones de ellos mismos, porque las fallas, o los problemas de funcionamiento que se presenten van a reflejar siempre la imperfección humana.

El segundo momento lo podríamos ubicar en la Revolución Francesa, es un tiempo de corte o de ruptura, ¿por qué? por dos motivos, uno porque hay una caída institucional, (la monarquía y sus instituciones), y otro porque el que funda o instituye es un nuevo sujeto, el pueblo. La institución no es obra del Sujeto Divino sino es un producto del Sujeto humano, o dicho de otra forma es producto de los sujetos sociales.

En este momento otros saberes, no ya la teología, empiezan a ocuparse de este acontecimiento social. Las mismas empiezan a vislumbrar en este hecho un acontecer propiamente humano, social, histórico, estas otras disciplinas son fundamentalmente la Sociología, como así también el Derecho.

Otro momento que se distingue en la manera de formular la Institución es con la filosofía. Aun antes que la formule el nuevo testamento, hubo un filósofo llamado Platón que en un texto conocido llamado *La República*, presenta su idea del Estado, donde esboza su parecer sobre algunos organismos o instituciones que se ocupan de regular o ordenar la vida de los ciudadanos. Quizás el tiempo de la institución en la filosofía tiene su momento decisivo con Hegel, dado que este propone al Estado, la familia y la propiedad, (pilares de la modernidad), como la encarnación del desarrollo del espíritu, de la idea.

Entonces tres momentos y tres maneras de pensar, de conceptualizar a la institución: a) la institución como parte del plan divino, b) los filósofos y Hegel, la institución como resultado de la evolución del espíritu o de la razón, c) los sociólogos estudiando los acontecimientos sociales y como a partir de ellos la emergencia de formas institucionales en la sociedad.

Algunos enfoques

Podríamos detenernos en Rousseau, dado que R. Lourau lo presenta como produciendo una inversión en el planteo, antes de él la Institución era concebida en relación a la referencia divina, con Rousseau el Estado no se legitima a partir de lo Divino, sino a partir de la gesta del pueblo, el pueblo es el que modifica lo que existe y crea algo diferente, es el que instituye.

El Contrato Social lo presenta de la siguiente manera: "... quién osa la tarea de instituir un pueblo", abre la consideración en relación a quién construye, plantea el problema de la construcción, de la realización, de cómo hacer (cómo se hace y quién hace) a la sociedad y sus instituciones.

El problema está planteado en lo humano, en la relación social que estos construyen y en la cual son construidos, en donde el hombre es protagonista y no destinatario de la creación divina.

Lo que acá resulta interesante es que la institución proviene de un acto social, esta nueva manera de leer los acontecimientos es un corte con la idea que sostenía que la misma es un producto *natural* que ya está ahí, fuera del hombre, más allá del hombre, como efecto de la Providencia.

La idea fuerte parece ser aquella que plantea que el pueblo instituye nuevas formas sociales, protagoniza un acto social que trae como consecuencia a las instituciones, en este autor, tal como lo subraya R. Lourau, se hace claro el momento de la particularidad como el momento instituyente. El problema claramente planteado en el terreno de lo humano, encierra una paradoja: "la dificultad consiste en comprender cómo puede haber un acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo que no es sino súbdito o soberano, puede convertirse en príncipe o magistrado en ciertas circunstancias", o también lo dice así: "sería necesario que el efecto pudiese anticiparse a la causa, que el espíritu social que debería ser obra de la institución precediera a la institución misma".

Más allá de esta paradoja, si fue o no resuelta por Rousseau, lo que hay que destacar es que los términos de la paradoja son el pueblo o el príncipe (ningún espíritu divino, ninguna idea sobrenatural) y ambos son acontecimientos sociales, aunque surja la dificultad de entender quién instituye a quién, o quién es primero y quién segundo.

Tenemos que señalar que Rousseau basa su explicación en la idea que debe haber un acuerdo o pacto que establezca las relaciones sociales.

A Hegel se le reconoce el mérito (entre otros) de haber planteado a la institución como instancia fundadora de la sociedad, tanto la propiedad privada, el matrimonio y el Estado son instancias fundadoras de la sociedad. La burocracia sería la clase social, que no tiene intereses de clases (ni de la clase sustancial ni de la clase industrial) sino que tiene intereses universales. De hecho pareciera que depende de esta clase el mantenimiento del Estado, en tanto representa al interés universal, destacando que desde su universalidad incluye a lo particular. El Estado sería la encarnación del espíritu absoluto, su punto de máximo desarrollo o de máxima reflexividad, y esta encarnación social del espíritu absoluto le permite la máxima conciencia de sí.

Lo que se le cuestiona a Hegel (sobre todo desde las vertientes marxistas), es que el Estado aparece ubicado en la problemática del espíritu, de la reflexión, de la conciencia, fuera de todo acontecer social, fuera de toda vinculación con lo histórico-social, y también se le cuestiona que el filósofo se convierte en el único capacitado para analizar la sociedad. Por otro lado lo que se rescata es la manera dialéctica de pensar las cosas, o también la dialéctica como el movimiento propio de lo social.

Otra puntuación en este recorrido está referida a la teoría marxista. En una primera versión de la teoría marxista, aparece la Institución (la institución es el Estado), como parte de la superestructura, instancia ligada al mantenimiento ideológico del sistema, y por fuera de la infraestructura, que es la base material y la instancia determinante. Esta idea presenta al Estado como *reflejo* de la base material.

Se le reconoce a la teoría marxista la crítica que formula al sistema hegeliano, en tanto la institución no es encarnación del espíritu absoluto, sino que la misma es producto de la divergencia de intereses en lo histórico-social. Los modos de producción, que están determinados por la base material, fuerza del trabajo y relaciones sociales de producción, son la clave para entender el planteo, debemos tener presente que por lo tanto la institución es efecto de un modo de producción, de las luchas sociales, y no el punto de perfección del desarrollo del espíritu.

La institución refleja la consolidación política de la dominación de una clase social, la burguesía sobre la clase dominada, el proletariado. Este reflejo es el Estado.

Hay una frase de Engels que explica esto, cuando dice: “las instituciones sociales bajo las cuales viven los hombres de una determinada época histórica y de un determinado país están determinadas por esos tipos de producción, es decir, el estadio del desarrollo en que se encuentra el trabajo por una parte y la familia por otra”.

Dos consideraciones, el marxismo reintrodujo la relación social para pensar la institución, la institución se constituye por la fuerza del trabajo y las relaciones de producción, esta base material es lo determinante, es lo que crea o instituye a una institución, entonces se historiza a la institución, se la muestra como ligada a un momento histórico, y este momento histórico se lo entiende conformado por una fractura que está dada por el antagonismo entre las relaciones de producción y la fuerza del trabajo. El punto de desarrollo de estas dos fuerzas antagónicas son las que crean sus propias instituciones. En este sentido cabe entender que el Capitalismo, momento histórico particular del desarrollo de las fuerzas productivas, ha fabricado las instituciones que les son funcionales y necesarias para su desarrollo.

Por otro lado la teoría marxista tendría un límite ¿cuál es este?, que señala a la institución como ubicada en la superestructura. En este sentido la institución aparece como constituida en una especie de plenitud, fija, sin fracturas, digamos sin fuerzas antagónicas que operen dentro de la misma. En la superestructura juega un

papel de dominio y en ella no se transportan las contradicciones que operan en el resto de lo social. Todo lo social está atravesado por esta fractura entre fuerzas del trabajo y relaciones de producción, menos la institución que queda al margen de ese juego dialéctico, de oposiciones, de antagonismos.

El Estado (en nuestro caso la institución), expresa el dominio político de una clase, representa los intereses de una clase, económicos, políticos, ideológicos y culturales, pero la misma los presenta como los intereses de todos. Aquellos intereses particulares los proclaman como si fueran para todos, pero, con la salvedad, que oculta su particularidad.

Así el Estado (institución) que le es necesario a una clase política para mantenerse en el poder y que sirve para mantener posiciones de privilegio, es presentado como *el Estado de todos*, ocultando de esta manera las luchas políticas que se juegan en la sociedad misma.

La causa material es exterior a la institución, esta aparece como un bloque sin contradicciones, como un espacio homogéneo, como instrumento de dominio puro en la medida que queda desapegado de todo antagonismo. Hay una determinación externa mecánica, no hay proceso dialéctico en el interior de la institución.

Esta manera de pensar las cosas corresponde a una posición del marxismo en la cual se planteó la instancia económica como el sumun de todas las determinaciones, dando lugar a una especie de reduccionismo, en donde la institución solo contiene los intereses de la clase dominante, de esa manera en su interior no hay otros intereses en pugna, no hay oposición, no hay juego dialéctico, no hay lucha de clases.

Hay en el marxismo una crítica tanto a Hegel, *el Estado no es encarnación del espíritu absoluto*, como así también a Rousseau, dado que *no hay contrato social entre partes iguales, sino imposición de una parte de la sociedad sobre otra*. Tenemos que tener presente que el enfoque marxista enmarca a la institución en el tiempo y el espacio, las mismas no están por fuera de la historia sino que

son propias de cada modo de producción, por lo tanto son cambiantes, no son eternas; y por otro lado están en un espacio social fragmentado por intereses de clases divergentes.

Con A. Comte y Spencer la institución aparece como el tema y objeto de estudio de una nueva disciplina: la Sociología. Los autores proponen a la Revolución Francesa como un corte, dado que “las masas toman la palabra acerca de la institución”.

Imaginemos nuestro 1810, tomémoslo como momento de corte o de ruptura. Hasta el siglo XVIII, el rey y todo el Estado monárquico no dependían de la voluntad de la gente. ¿Quién instituía al rey?, lo instituía Dios no el pueblo, y eso era un acto incuestionable para la gente, que sólo los filósofos y los teólogos podían hurgar en él para explicar las implicancias del mismo, eran quienes podían decir algo en relación a un acto que no era público ni privado, era sagrado, el agente de ese acto era Dios, no la gente, o el pueblo.

Volvamos a 1810, el virrey esta instituido por el rey, el virreinato y todos sus estamentos (virrey, rey, dios) no dependen de la gente. El pueblo es ajeno, no es un actor que interviene en ese juego, lo padece o lo goza. Es válido el ejemplo porque 1810 inscribe en la historia un acto social de enfrentamiento con lo instituido (virreinato), se lo puede ver como una ruptura dado que hay una acción social que tira abajo un sistema instituido por Dios, así se lo creía. El cabildo abierto es resultado del accionar de la gente, de la rebeldía del pueblo (o de algunos del pueblo), el protagonismo de la gente deja ver varias cosas, *en primer lugar* el momento en que algo se instituye, el momento particular donde algo se acaba y donde otra cosa empieza a generarse, *en segundo* los que instituyen son representantes de lo social, seres de carne y hueso, comerciantes, profesionales, vecinos, nada que ver con el espíritu divino, ni con iluminados o predestinados, *en tercer lugar* tenemos a la institución atrapada en las vicisitudes de la historia, el cabildo abierto tuvo su sentido en esa época.

Por eso las masas toman la palabra en relación a las instituciones, las masas se apropian de lo social y su accionar modifica,

cambia el estado de las cosas. El sujeto de la historia pasa a ser *las masas*, en tanto las mismas gestan acciones instituyentes en relación al orden instituido, la institución puede dejar de ser pensada como encarnación del espíritu divino o metafísico y por lo tanto objeto de estudio exclusivo de teólogos y filósofos, para pasar a encarnarse en otro espacio (social histórico), con otros protagonistas (las masas), y con otros intérpretes (sociólogos).

Son dos discípulos de Durheim, Falconnet y Mauss, los que dan las primeras definiciones sociológicas de institución, en un artículo que se llama “Institución”, dicen: “son sociales todas las formas de actuar y de pensar que el individuo halla preestablecidas y cuya transmisión se efectúa por lo general a través de la educación. Sería conveniente que una palabra especial designase estos hechos especiales, y parece que la palabra institución sería la más apropiada”. Del campo de la Sociología surgió esta definición que formaliza la noción de institución, de la misma podemos destacar lo siguiente:

- a) formas de actuar y de pensar preestablecidas
- b) están antes del individuo
- c) se transmiten a través de la educación
- d) para referirse a estos hechos, la palabra Institución

Lo que se puede puntualizar de esta definición es que la institución se manifiesta en comportamientos impersonales y colectivos, que provienen de la herencia social, del pasado colectivo y común. La institución es lo que está antes y afuera (en lo temporal antes de la generación, es lo pregeneracional; y en lo espacial por afuera de los individuos, por ejemplo en la medida que la educación es un espacio en el cual los individuos entran).

En este sentido no tiene que ver con lo individual, con la psicología del individuo, con su voluntad o motivación, la institución es algo que ya está constituido, que fue ya realizada por otras generaciones, son prácticas acordadas y consensuadas que nos vienen de quienes nos precedieron.

Otra definición de Falconett y Mauss: “son las instituciones vivas, tal como se forman, funcionan y se transforman en los diferentes momentos, las que constituyen los fenómenos propiamente sociales, objetos de la sociología”. En este enfoque se encuentran dos ideas fuertes, y contradictorias, por un lado el pasado y la coerción, en donde toda la carga de lo preestablecido se da en lo prescriptivo, y por otro lado cierta idea de lo actual en transformación, el presente como el momento del cambio. Un pasado que fue dinámico hace que el presente sea estático, y por otro lado un presente activo, en transformación que cambia, justamente, a ese pasado.

De todas maneras, en este planteo sobre la institución, se observa un predominio de la idea de lo constituido, de lo realizado. Las instituciones son pautas, normas, comportamientos, hábitos que se transportan temporalmente, que tienen su origen en lo social, que son el sostén de lo social, pero en este enfoque no se logra ceñir el cambio, la transformación, se lo tiene en cuenta, pero no se logra describir o conceptualizar la mecánica de este cambio .

Capítulo 8

Segregación: ¿síntoma o solución?

Desde Marx sabemos que lo social no es equivalente a lo homogéneo ni a lo unitario, por el contrario Marx destaca lo que estaba a la vista, y que la ilusión religiosa y la racionalidad iluminista no captaban por estar cegados por sus propios ideales, que lo social es siendo dividido, antagónico e incompleto. El mismo Marx denominó de manera original a los componentes de ese social particular producido por el discurso capitalista: clases sociales, medios de producción, fuerza del trabajo, lucha de clases, todos ellos son conceptos que nombran el ordenamiento que introduce en lo real, en tanto heterogeneidad radical, el discurso capitalista. El llamado *modo de producción capitalista* no es otra cosa que la realización de dos principios que el discurso capitalista enuncia, a saber: el capital y el trabajo. Los mismos construyen, ordenan y dividen el mundo en el cual habitamos.

A nuestro entender este social dividido subyace a las representaciones que un conjunto social se forma acerca de sí mismo y de los otros, dicho de otra manera: lo social dividido es una representación que queda reprimida. Esto es así porque representarse al a los vínculos con los otros, como un todo armónico relativamente estable, no es una contingencia o un mecanismo defensivo frente a ciertas coyunturas, sino que por lo contrario, es la representación que se vuelve necesaria porque hace posible que lo social sea el espacio, en tanto que supuestamente conocido y armónico, donde la vida humana sea subjetivamente vivible.

Podemos decir algo más, estas representaciones que permiten configurar al otro social como un semejante amable, no un enemigo o un amo despiadado, posibilitan justamente evitar el mal/encuentro con el núcleo que rige al discurso capitalista, con lo que es la razón de ser del mismo: que el capital no tiene rostro humano, y menos aún amable. Ahora bien si nos detenemos en estas representaciones amables podemos ver que las mismas son la contracara de lo amenazante. La religión, la raza, los rasgos culturales, lo económico, son las representaciones que más han sido usadas históricamente como portadoras del mecanismo compenedor de todas las relaciones humanas, pero podemos constatar rápidamente que también contienen el germen del enfrentamiento y la disolución. El otro de la raza, de la religión, de lo económico o de la cultura, es tanto el amigo o compañero como el adversario o enemigo.

No es extraño entonces que cuando lo social armónico se encontró, se encuentra, en riesgo haya recurrido a las resonantes figuras de endemoniados o malditos, de malvados o peligrosos (todos significantes que buscan corporizan en el otro algún rasgo estigmatizante) con el fin de hacer de los mismos el objeto del odio y la persecución. ¿Para qué? Si el que representa lo inquietante no es parte del nosotros esto hace posible recuperar la armonía perdida, al punto que pareciera que cierta identificación estabilizadora, tan necesaria para que se constituya lo social, se cristaliza potenciado por aquello que es separado. Lo cual llevaría a la hipótesis siguiente: que la separación, se llame como se llame a él o a los sujetos que padecen esta acción, es una operación específica de lo social para su constitución y existencia, algo así como si fuera necesario una cierta representación del mal con el fin de repudiarlo, haciendo de la representación y del repudio la causa del bien/estar social.

El señalado como el otro antagónico hiere y lastima profundamente a las representaciones amables que lo social tiene de sí mismo, aquello que representa el mal de cada época, lo ignominioso, lo apestoso, lo peligroso, configuran el objeto persecutorio

que como tal amenaza el bienestar de la existencia, por lo tanto pasan a ser el/los causantes de la pérdida de la ilusión de unidad de lo social como un todo integrado.

Se podría escribir otra historia: la que cuente como siglo tras siglo, época tras época, los humanos se fueron despojando (siempre en nombre del bien para todos y de elevados ideales) de aquellos otros humanos que por tener una existencia diferente fueron contruidos como la causa que impedían que la felicidad fuera parte de este mundo. El leproso, el loco, las mujeres poseídas, el dios del otro, los anormales, los negros, los judíos, los aborígenes, los cabecitas negras, los gitanos, los extremistas, el musulmán, los sudacas, los del otro sexo, estas son algunas de las grandes figuras que representaron, que aun representan, lo que podemos llamar la cosa socialmente inquietante, cada una de ellas carga, es portadora, de algo que no se agota en aquello que representan, para decirlo de otro modo: hay una perturbación que no cesa de retornar y un abanico de representaciones contingentes (históricas) que le proveen un nombre y un sentido. Por eso podríamos decir que se trata del reverso del refrán popular: “por más que se mate al perro la rabia continua”.

Si bien cada época tiene su propia operación instrumental y simbólica para tratarlas (conjuros, exorcismos u hogueras, el exterminio científico en su modalidad de campo de concentración, o el barrio cerrado bordeando las villas miserias) las figuras desintegrativas reaparecen siempre, es cierto, como decíamos, con otros semblantes, pero también es cierto que vuelven a hacer presente algo inextinguible: cierta insoportabilidad en la relación con el semejante que da lugar a nuevas y sofisticadas cruzadas.

Freud advirtió prestamente que la relación entre los semejantes se juega entre el odio y el amor, no se refería solamente a la alternancia de estos dos afectos sino a la simultaneidad de ambos afectos, por eso lo escribía *amorodio*. La investigación psicoanalítica muestra la presencia de lo insoportable entre los sujetos, no solo con aquellos que son nuestros enemigos, sino con aquellos que más amamos. ¿Acaso nuestras desdichas más profundas no

se originan en las relaciones con nuestros seres más amados?, ¿no comprobamos diariamente que el resentimiento, la envidia o los celos están presentes en los vínculos con nuestros semejantes más cercanos? El amor, ese sentimiento que para algunos es nuestro camino a la salvación, ¿no es también el causante de nuestras mayores desgracias? Por eso los llamados crímenes pasionales, signo distintivo de lo humano, ¿no son acaso la prueba irrefutable de hasta donde se puede llegar por amor?

Rivalidad, hostilidad, celos, agresividad son los afectos que componen, que forman parte de todo vínculo amoroso, ya se trate de padres, de hijos, de hermanos o de amantes, como así también de las relaciones que se construyen socialmente. Dos lógicas de relación, una subjetiva y la otra social, que en su anudamiento dan forma a los llamados síntomas sociales. ¿Qué operación propone la posmodernidad para su síntoma por excelencia: lo/el diferente? Lacan la detecta y la nombra: *segregación*. El autor mencionado nos da algunas coordenadas para entender el fenómeno: nos dice que se trata de un nuevo racismo propio de la hegemonía del mercado y de la expansión de la tecnociencia. Qué propone el mercado en su dimensión planetaria y la ciencia en tanto pura objetividad si no es que todo es homogenizable, y que aquello con lo cual no es posible esta conversión a lo igualitario quede reducido a un excedente, un resto, una existencia nula. Por lo tanto segregación: ¿síntoma o solución?

Los racismos tradicionales, si se los puede llamar así, fueron y son aquellos atinentes a la raza y a la religión. La reacción racista se sostiene, en parte, en la detección de signos visibles como pueden ser algunos rasgos físicos, pero no debemos olvidar que estos rasgos siempre forman parte de lo que podemos llamar un modo de vida, una particularidad en el vivir que se manifiesta en gustos, vestimentas, ceremonias o ritos. Lo que la mirada capta como diferente a lo propio termina mostrando que lo propio no es lo único. ¿Por qué esto se convierte en un gran problema? Quizás porque hay un narcisismo de lo social que percibe que lo diferente puede poner en riesgo el modo de vida propio, y es por esta razón

se hace necesario reafirmar la propia existencia reconstruyendo un lugar de centralidad. No es de extrañar que los sometimientos y las descalificaciones se hicieron (se hacen aun) en esta parte del mundo en nombre de lo blanco, lo europeo, la razón, lo cristiano. Caben algunas dudas de que estos signos, signos de una cultura particular de una porción del mundo, fuero elevados a la categoría de ideales universales, ¿cabén dudas del costo que pagaron, y pagan aún, pueblos enteros por no querer reflejarse en ese espejo? La reacción racista, defensa a ultranza de lo propio y repudio a lo diferente, nos muestra que el narcisismo, *investimento* libidinal de lo propio, está al servicio del mantenimiento de un Ideal como un Uno absoluto para todos.

Freud llamaba la atención sobre algo más cuando se refería a los enfrentamientos entre grupos sociales próximos, cercanos unos con otros, que aunque compartían algunos grandes ideales, no dejaban de experimentar resentimientos y rivalidades entre sí que se manifestaban en burlas y/o descalificaciones varias. Este mecanismo que Freud llamó narcisismo de las pequeñas diferencias permite explorar la inquietud e incomodidad en las relaciones más próximas, inclusive en aquellas que forman parte de nuestra intimidad.

Ahora bien todos sabemos que los cromosomas no son ni blancos, ni negros, en esto la tecnociencia podría demostrar que las llamadas razas no son otra cosa que el resultado del débil pensamiento humano, sin embargo desde otras perspectivas se ha demostrado acabadamente que detrás de la idea fisonómica de la raza, en realidad se encuentran verdaderas culturas, emprendimientos humanos que crearon un habitat, fabricaron instrumentos, construyeron particulares relaciones de parentesco, tuvieron sus dioses, cantaron y bailaron, hicieron el amor y la guerra también en nombre de sus ideales, por lo tanto en el rechazo del otro diferente de la raza ya no se trata de un repudio a lo que la mirada provee sino que nos encontramos con algo mayor, lo inasimilable para el racista es la estructura simbólica del Otro.

En los Evangelios encontramos esta indicación: “y estas buenas nuevas del reino se predicarán en toda la tierra habitada para

testimonio a todas las naciones”. La religión siempre necesitó que sus creencias, actos y ceremonias fueran visibles, por eso diversos montajes tienen como finalidad mostrar a propios y extraños, (al crédulo y al incrédulo) lo que las mismas consideran que son las más elocuentes revelaciones de lo sagrado, seguramente con el fin de que otros también reafirmen el dogma. Por eso la religiosidad monoteísta nunca fue un acto autista, el hombre devoto, aislado del mundo o de los otros hombres termina diluyéndose en su propia existencia. La religión no sólo no aísla sino que por el contrario busca la unión con el otro, por eso se autodefine bien cuando se presenta frente a los hombres en nombre del amor divino trasmutado en amor al semejante. Por el contrario la religión del Uno toma la categoría de delirio, así como la compulsión a las ceremonias y ritos en el espacio del hombre sólo es pura práctica obsesiva.

Por eso las religiones monoteístas siempre tuvieron en claro que para no ser consideradas como sistemas delirantes necesitaban de muchos seguidores que confirmen con su fe las creencias. Las creencias nunca fueron sin referente divino pero tampoco fueron sin monumentos, estatuas, templos, que representan con su poderosa materialidad lo inmaterial de los misterios de la fe. Una manera de aproximación, a través de lo material de los hombres, a aquello que no logra nunca terminar de representarse. Si se toma como cierto que la religión une, integra, consolida vínculos con los semejantes en nombre del amor a dios, no se nos pasa por alto que el obstáculo fue, y es, por un lado el no creyente, el llamado vulgarmente ateo, el que se autodefine como el que no cree en nada, y por otro lado el que sí cree pero le cree a otro dios. Ambas figuras han representado un desafío, y a veces una amenaza, a la consolidación de la creencia y han sido tratadas y abordadas desde la persuasión hasta la franca eliminación. Decíamos más arriba que monumentos y ritos refieren a algo más que lo explícito que muestran, un ornamento, la señal de la cruz, las plegarias o los altares son, quizás, lo más visible de un complejo sistema discursivo, y es que la religión es, sobre todo, un discurso que introduce un

sentido en el mundo, explica el porqué, como también el para qué. Introduce un orden en un mundo “de tinieblas de caos y oscuridad”, qué mejor definición de lo real del mundo (lo real sin ley o lo real heterogéneo), que la que nos brindan las sagradas escrituras, y al mismo tiempo que mejor presentación de la eficacia de un discurso como instauración de un orden simbólico.

El otro de la raza o de la religión es algo más que otra masa posible, representan gustos, ritos, dispositivos, que corporizan en la relación social lo otro en tanto diferencia radical, diferencia no asimilable. Entonces si una forma particular de gozar y la asunción de otros ideales privilegiados, son en definitiva la razón estructural que hacen posible que devenga un conjunto, una masa o cualquier agrupamiento, sólo son posibles mediante una serie de procesos que le son propios a cada uno de ellos (ideales, identificaciones, utopías, objetos de goce), pero también le es necesario constituirse en relación a lo diferente, a lo distinto a ella misma, a aquello que no le es semejante. No habría mejor manera de reafirmar lo propio en tanto se lo distinga cada vez más de lo ajeno.

Siguiendo el razonamiento que proponemos, lo que llamamos la reacción racista es una de las formas aberrantes de resolución de lo diferente, pero también el racismo es la manifestación de la tensión permanente que enlaza a lo propio con lo distinto, a lo propio y conocido con lo ajeno y extraño. Entonces, si el racismo fuera el síntoma social por excelencia, un núcleo de conflictividad que nunca falta, nos da lugar a preguntarnos lo siguiente: esta forma, extrema o atenuada, de resolución de lo diferente en la convivencia social ¿no ha resultado históricamente necesaria?

Estas modalidades de tratamiento de lo diferente, históricas y al mismo tiempo pareciera que necesarias, coexisten con una singular operación de separación, propia de la llamada posmodernidad, nacida en el tiempo de la adoración del objeto tecno, y posibilitada por la expansión a nivel regional y luego planetaria del mercado. Este presente está signado por algunos acontecimientos sociales (complejos y contradictorios) pero que encontraron una simplificación en algunos términos que se convirtieron rápidamente en

eslogan, (que multiplican su eco en los innumerables grupos a que dan lugar), podríamos mencionar entre los más destacados a uno de ellos, el que está referido a los llamados *mercados comunes*, los mismos suponían crear regiones que dieran la posibilidad de integrarse mediante la siguiente forma de intercambio: darle al (país) que no tiene lo que el otro (país) sí tiene. Integrar a las partes en un conjunto mediante la agilización de la circulación de bienes, y personas, creía resolver las carencias buscando completar lo que no se tiene mediante los bienes del otro, también daría lugar a una ampliación de las fronteras. Esta idea permite la posibilidad de superar lo diverso mediante la creación de lo común, de un para todos completo, que se podría lograr mediante la incorporación de lo faltante (bienes/mercancía). Cierta ideología de la completud como destino subjetivo comienza a marcar el imaginario de la época.

Otro proceso contemporáneo (otra vez debemos decir: complejo y contradictorio) encontró en un término su marca, simple y de rápida circulación, se lo llama *globalización*. Con el mismo se da a entender que aquí ya no se trata de regiones o de zonas sino que el alcance debe ser mundial, universalizar los intercambios, permitir la circulación de bienes, de valores y de información daría lugar a que lo diverso se integre en un todo común, o que lo común sea para todos, nuevamente el señuelo es la integración. Esta vez ya no se trata de la ampliación de fronteras (una especie de somos más, pero conectados) sino lisa y llanamente de la eliminación de fronteras (ahora somos todos uno). Un detalle no menor es la constatación que quienes entraron a la globalización eran elementos (países / regiones) con distinto desarrollo y por lo tanto con distinto poder de decisión en la contienda mundial. Este juego entre no iguales ¿podría haber sido transformado en un juego entre iguales por la globalización? En principio, hoy por hoy, ya tenemos algunas respuestas más que palpables, veremos más adelante.

No caben dudas que los intercambios de bienes lograron una fluidez y una dimensión que superó lo conocido hasta ahora, pero tampoco caben dudas que la fluidez en lo que hace a la circulación de bienes no logró que los mismos fueran accesibles para todos.

Por lo contrario la accesibilidad de bienes es posible para algunos ciudadanos del mundo que acceden a la categoría de consumidor, o por ser consumidor, hoy en día, se es ciudadano del mundo. Nos detenemos un momento para señalar lo siguiente, la noción de ciudadano, un logro de los tiempos modernos, de por sí fue una figura que restringía la subjetividad, reducía la función deseante al cumplimiento de lo normanzado institucionalmente. Cabe pensar si la transformación del sujeto en ciudadano, y últimamente en consumidor, no ha aumentado aun más la restricción subjetiva, o para decirlo con otros términos si no se ha buscado completar un proceso de desubjetivación. Tengamos presente que el consumidor es la figura que mejor se adapta como demandante de lo que el mercado le impone (se dice le oferta) que no es otra cosa que ser un receptor de objetos.

El necesario ciudadano, reconstruido como consumidor, termina siendo la configuración apropiada para el sujeto actual, es el semblante adaptativo que le posibilita a algunos seres humanos estar presentes activamente en el mercado, es el que puede llenar su vida de objetos y vaciarla para luego reiniciar el circuito, es el que puede acceder a la exquisitez de las tecnologías de última generación sin importarle demasiado la vida finita de estas porque sabe que puede apropiarse de la siguiente, y finalmente es el que conoce el valor social que tiene el objeto como manera de representarse frente a otro sujeto-consumidor.

Si tenemos presente que cada objeto tiene su propio manual de uso, algo así como un medicamento con su receta, daría la impresión que más que integración lo que se termina produciendo es un fenómeno de homogenización, esto es un aplanamiento de las diferencias, una reducción a cero de las particularidades, un nuevo e inédito totalitarismo basado en la primacía del objeto, que impone el mercado bajo el eslogan “el cliente elige”, que regula y unifica las demandas, sosteniéndose en un sujeto concebido, científicamente por supuesto, como una unidad neuronal. Este imperativo homogenizante ¿no será la marca evidente de un cambio de época?

Entonces dos consecuencias:

a) En la medida que el objeto se torna primordial, esto no sólo produce un vaciamiento subjetivo sino que al mismo tiempo homogeniza, en este sentido el consumo, iguala a costa de perder singularidad.

b) Por otra parte, el que no consume queda separado (segregado) sin utilidad para el mercado, al mismo tiempo esta segregación ¿no trae como consecuencia una pérdida de visibilidad en la relación social? Esta separación actual, que llamamos segregación, tiene la particularidad que el separado no hace masa, no logra tener una pertenencia grupal, no hay ideal que lo sostenga. Conocemos diversas asociaciones de defensa del consumidor pero no conocemos asociaciones de defensa del no consumidor.

Planteamos dos interrogantes:

a) El predominio de los objetos por sobre los ideales ¿no es la matriz de cierta violencia insensata en la cual vivimos, y de la cual nos quejamos?, ¿no es una consecuencia de esta elevación a lo absoluto de los objetos que muchas vidas no valen nada?, que por ejemplo valen más las zapatillas que el que las tiene puestas, o el petróleo más que su pueblo. Acaso el delito urbano o las guerras contemporáneas ¿no muestran permanentemente que los *efectos o daños colaterales*, es decir, los seres humanos, son meros obstáculos? Esta muy novedosa sustitución: el Otro deja de ser un ideal en la vida humana, en la medida que el Objeto ocupa ese lugar, ¿no es también la causa de *las vidas sin rumbo* que observamos hoy en día?

b) El otro slogan que buscó simplificar la complejidad del mundo es el que enunciaba el fin de las ideologías (o en su otra versión: el fin de la historia) en realidad ¿no fue una forma de aseverar que se trata de proponerle un tope al deseo?, que siempre tiende hacia el porvenir, para dejar todo bajo el imperio de las demandas que se construyen en el mercado.

Bibliografía

- ASSOUN y otros, *Aspectos del malestar en la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 1989.
- ESQUE Xavier y Brousse Marie-Hélène, *Amar al padre o al sinthome?* Buenos Aires, Grama, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Marx, Freud*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1981.
- FREUD, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- FREUD, Sigmund, *Introducción del narcisismo*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- FREUD, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- FREUD, Sigmund, *Tótem y tabú*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- FREUD, Sigmund, *Una dificultad del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- GLAZE Alejandra (compiladora), *Una práctica de la época*. Buenos Aires, Grama, 2005.
- HADDAD, Gerard, *Los biblioclastas*. Buenos Aires, Ariel, 1993.
- KAËS, René, *La institución y las instituciones*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- LACAN, Jacques, *Lectura estructuralista de Freud*. México, Siglo XXI, 1971.
- LACAN, Jacques, *Cap. "El estadio del espejo" en Lectura estructuralista de Freud*. México, Siglo XXI, 1971.
- LACAN, Jacques, *La familia*. España, Barcelona, Argonauta, 1978.
- LACAN, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Barcelona, Barral, 1977.
- LAPASSADE, Georges, *Grupos, organizaciones e instituciones*. Barcelona, Gedisa, 1999.

- LE GOFF, Jacques, *La edad media explicada a los jóvenes*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- LE RIDER y otros, *Sobre el malestar en la cultura*. Buenos Aires, Nueva Vision, 2005.
- LOURAU, René, *El análisis institucional*. Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- LOURAU, René, *El campo de coherencia del análisis institucional*. Posgrado de la UBA, 1995.
- MILLER, Jacques, *Extimidad*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- MILNER, Jean-Claude, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires, Manantial, 2007.
- PERESSON, Flavio, "El comunicador en el campo institucional. Consideraciones y guía". En la revista *Oficios Terrestres*, 2003. Año IX N° 14.
- VEYNE, Paul y otros, *Sobre el individuo*. Barcelona, Paidós, 1990.
- ZAFIROPOULOS, Markos, *Lacan y las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Nueva Vision, 2002.
- ZAFIROPOULOS, Markos, *Lacan y Levis-Strauss, o el retorno a Freud*. Buenos Aires, Manantial, 2006.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2013.

