

Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales



ESTEBAN DIPAOLA*

LUCIANO LUTEREAU**

Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina.

Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales

El artículo reflexiona acerca de las sociedades de consumo y los problemas del lazo social frente a la emergencia de individualismos; estos afectan las formas tradicionales de organización de la vida en común a partir de solidaridades estables. La crisis institucional de la globalización es interrogada atendiendo a los procesos de individualización que operan flexibilizando los vínculos y las subjetividades. Para esto, la argumentación se sostiene a partir de la articulación de categorías provenientes del psicoanálisis y concepciones aportadas por la sociología contemporánea, con el objetivo de demostrar que el imperativo contemporáneo que obliga a la felicidad y la autonomía revela, en realidad, una contraparte depresiva que afecta a los individuos, a la vez que a las tradiciones políticas de las democracias occidentales.

Palabras clave: individualismos, narcisismo, desinstitucionalización, individualización, sociedades de consumo.

Promises of Happiness: Individualisms and Crises of Occidental Democracies

The article ponders on consumption societies and the problems of social bonding resulting from the emergence of individualisms which affect the traditional forms of common life organization based on sturdy solidarities. The institutional crisis of globalization is questioned by focusing on how the processes of individualization operate to make bonds and subjectivities flexible. To do so, the argumentation is based on the articulation of categories of psychoanalysis and of concepts contributed by contemporary sociology, aiming to demonstrate that the contemporary imperative that forces happiness and autonomy, actually reveals a depressive counterpart that affects individuals, as well as the political traditions of Western democracies.

Keywords: individualism, narcissism, deinstitutionalization, individualization, consumer societies.

Promesse du bonheur: individualisme et crise des démocraties occidentales

L'article présente une réflexion sur les sociétés de consommation et les problèmes de lien social face à l'émergence des individualismes qui affectent les formes traditionnelles d'organisation de la vie à partir de solidarités stables. La crise institutionnelle de la mondialisation est mise en cause compte tenu des processus d'individualisation qui opèrent en assouplissant les liens et les subjectivités. Pour ce faire, l'argumentation s'appuie sur l'articulation des catégories issues de la psychanalyse et des concepts apportés par la sociologie contemporaine dans le but de démontrer que l'impératif contemporain qui force le bonheur et l'autonomie révèle, en réalité, une contrepartie dépressive qui affecte les individus, ainsi que les traditions politiques des démocraties occidentales.

Mots-clés: individualismes, narcissisme, désinstitutionalisation, individualisation, sociétés de consommation.

CÓMO CITAR: Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano. "Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 93-108, doi: 10.15446/djf.n20.90167.

* e-mail: estebanmdipaola@gmail.com

** e-mail: llutereau@googlemail.com

© Obra plástica: Powerpaola

En los tiempos presentes abundan signos que señalan la licuación de proyectos colectivos de vida social, y, en tal sentido, es posible afirmar que asistimos a una época determinada por el individualismo y una reorientación normativa del lazo social. ¿Cómo habitar un *común*? es una interrogante a la cual es difícil ofrecer respuesta, justamente porque en la actualidad admite demasiadas formas de contestarse. La crisis del capitalismo industrial ya tiene casi cincuenta años, al menos si comprendemos que puede establecerse una modificación del modelo de acumulación global, a partir de lo que David Harvey¹ entiende como pasaje de la “acumulación rígida” a la “acumulación flexible”, desencadenado definitivamente por la “crisis del petróleo” de 1973. Así, de acuerdo con lo que formula Alain Touraine: “desde la década de 1970, el sistema llamado neoliberal parece identificarse con la sociedad contemporánea percibida en su conjunto”².

El capitalismo financiero arrasó con los modelos distributivos del Estado benefactor y adquirió un carácter eminentemente global, provocando, a su vez, el repliegue de las funciones de los Estados nación, debido a que “la globalización del sistema económico debilita sobre todo los instrumentos de intervención que fueron formados en un marco nacional”³. La financierización del mundo con sus flujos globales y despersonalizados y despolitizados del capital afecta, además, los modelos normativos de vida social, cuando actualmente las lógicas de los mercados son las que configuran las pautas de acción social, que ya no poseen carácter sistémico, sino que se revelan proclives a la volatilidad (que es también el eufemismo con el que suele llamarse a los efectos redistributivos y concentracionistas de los mercados de capitales).

Estas problemáticas que referimos tuvieron su última cristalización profunda en las vidas políticas de las sociedades contemporáneas, con las crisis especulativo-financieras de 2008 y 2009, que condujeron una concentración asombrosa de la riqueza producida en el planeta en muy pocos grupos económicos de carácter transnacional, es decir, dislocados, imprecisos, inciertos. Asistimos a la era que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman refirió como de extremo peligro para las democracias occidentales como consecuencia de que ya no es tan posible la coordinación entre los intereses privados y los públicos; siendo el interés público el que realmente está afectado y en concreto peligro⁴.

1. David Harvey, *La condición de la posmodernidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008).

2. Alain Touraine, *Después de la crisis* (Buenos Aires: FCE, 2013), 18.

3. *Ibíd.*, 26.

4. Zygmunt Bauman, *Daños colaterales* (Buenos Aires: FCE, 2012).

En el desarrollo de este artículo nos preocupa avanzar en líneas de indagación y análisis que permitan confluir la problemática más propia de la sociología y los aportes que esta disciplina pueda ofrecernos para interpretar la desbordante realidad contemporánea, con las perspectivas del psicoanálisis que muestren figuras del inconsciente político en el tiempo presente. En ese sentido, nuestros aportes se orientan a interrogar las condiciones del reclamo de felicidad como atribución y mandato de la época, y, en el contexto de lo que definiremos como “sociedades narcisistas” y “sociedades de consumo”, también revisar las incidencias del lazo social y su crisis frente a la emergencia de nuevos individualismos. En línea con esto, es de interés especificar en qué consisten los procesos de desinstitucionalización e individualización propios de la cultura global. Y, finalmente, procuramos aportar algunas conclusiones abiertas al debate sobre las modalidades que esos individualismos promueven para el surgimiento de nuevos procesos políticos y de gobiernos ideológicamente de derecha en las democracias occidentales.

PROMESAS DE FELICIDAD Y NARCISISMO: ESTÉTICAS DE LAS SOCIEDADES DE CONSUMO

En su libro *¿Por qué el psicoanálisis?*⁵, Elisabeth Roudinesco establece una coordenada propia del mundo contemporáneo: la destitución del sujeto dividido (por un conflicto) por el individuo (que busca el bienestar a través de la identidad consigo mismo). El conflicto psíquico, corazón de la subjetividad descubierta por Freud, se diluiría en el marco de una afectividad difusa y triste. La sociedad de los deprimidos, siempre disconforme y acosada por la psicofarmacología, sería la comunidad en la que el individualismo se realiza, no solo como egoísmo —el detalle cínico sería un aspecto menor—, sino a partir de cierta “reivindicación normativa”.

“Tengo derecho a ser feliz” es un enunciado habitual en nuestros días; o bien, mucho más terrible, “me lo merezco” pareciera el dicho que consolida la forma actual de la locura. De acuerdo con Jacques Lacan, “loco” no es el mendigo que se cree rey (esa fantasía puede ser incluso una forma de sostener el deseo), sino el “rey que se cree rey”⁶. Dicho de otro modo, la locura de esta creencia radica en su inmediatez, en el hecho de que desconoce la mediación simbólica que, por ejemplo, ubica en un pueblo la decisión última de derrocarlo o, incluso, de decapitarlo. Ahora bien, en nuestros días, el loco ya no es un caso de infatuación, sino que acusa recibo de otro furor: ¿quién podría realmente decir que se merece aquello que le tocó en suerte? Radicalicemos la pregunta: es más, si en efecto se lo merece, ¿quién podría decir que lo tiene porque ha hecho méritos y no, por la generosidad, más o menos azarosa, de algún Otro, tal vez el azar mismo?



5. Roudinesco, Elisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?* (Buenos Aires: Paidós, 2000).
6. “Napoleón no se creía en absoluto Napoleón, porque sabía muy bien por qué medios había Bonaparte producido a Napoleón y de qué modo Napoleón, como el Dios de Malebranche, sostenía a cada instante su existencia. Si se creyó Napoleón, fue en el momento en que Júpiter decidió perderlo”. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 161-162.

Pensemos también lo siguiente: concedamos el mérito y el reconocimiento como causa de la realización del individuo, pero resta aún la otra variable: la felicidad. ¿Quién podría reclamar ser feliz? Porque este es el aspecto olvidado en la enunciación de ese tipo de frases, que la ampliación progresiva de derechos civiles no produce una mayor libertad subjetiva. Desde ya, que este alegato no tiene como objeto inculpar a los derechos por sí mismos, sino delimitar el desvanecimiento de la imputación del sujeto. Creerse con derecho (donde importa menos el derecho que la locura de la creencia) lleva a una posición de reivindicación del estilo: “Nadie puede prohibirme”. De esta manera, si la sociedad se ha vuelto depresiva es porque, no solo ha desbancado el universo de las prohibiciones (y las represiones atribuidas), sino, fundamentalmente, porque ha desbancado al Otro como instancia que puede darle al sujeto la cifra última de un malestar cuya causa no posee.

Este es un punto que analizaba bien Freud en su “Introducción al narcisismo”, cuando definía que “la producción de un ideal eleva las exigencias del yo, y favorece más que nada la represión”⁷. Y en este sentido es que se entronca la exigencia ideal de felicidad de las sociedades contemporáneas que se definen también en muchas ocasiones como “sociedades narcisistas”. Gilles Lipovetsky plantea la tesis fundamental que señala que las sociedades democráticas contemporáneas asisten a un “proceso de personalización de la vida”, propio de una mutación sociológica global. Este proceso de personalización posee cuatro características preeminentes: a) una ruptura con la socialización disciplinaria; b) elaboración de una sociedad flexible; c) es de carácter global; d) implica una transformación de las formas de actuar y de querer⁸.

De esta manera, la sociedad posmoderna que diagnostica Lipovetsky está determinada por una fractura institucional y retraimiento de sus soportes de socialización, promoviendo la emergencia de individualidades privadas. La “sociedad narcisista”, entonces, es principalmente individualista y hedonista.

Pero el correlato del sujeto deprimido es algo peor que la represión. Si, con Lacan, entendemos que lo que no está prohibido se vuelve obligatorio⁹, no puede extrañar que, al sujeto dividido por el deseo, se le oponga el sujeto de la *performance*. Esta última se verifica en diferentes niveles: por un lado, si la causa del padecimiento no proviene del encuentro con el Otro, entonces debe estar en alguna fibra última del cuerpo biológico (y por esta vía tenemos el desarrollo de las disciplinas del cerebro y las neurociencias); por otro lado, la búsqueda permanente de ser diferente conduce a la máxima homogeneización, tal como se comprueba en la proliferación de técnicas de autoayuda y diversos caminos espirituales ofrecidos para que cada uno se encuentre consigo mismo.

7. Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo” (1914), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017), 2029.

8. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Ciudad de México: Anagrama, 2017).

9. De este modo es que Lacan reformula la clásica sentencia de Dostoievski acerca de si no hay Dios, todo está permitido: “No se necesita ningún régimen particular para que lo que no está prohibido se convierta en obligatorio”. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 589.

La pregunta por formularnos es: ¿en qué tipo de sociedad es posible que el conflicto esencialmente simbólico se vista como algo real? La serie de mandatos que pueden sintetizarse con la fórmula: “Ser uno mismo, ser como se es, ser original” revela las posiciones locas y delirantes del individuo de nuestro tiempo, demasiado empastadas con la ambición de ser. La pretensión de originalidad es algo tan extraviado como la demanda de ser feliz. Acaso, ¿no vienen del Otro las ideas que nos sorprenden, incluso, cuando ese Otro puede ser una intuición repentina, un sueño, un chiste oído al pasar? La otra cara de esa apropiación frenética y narcisista de las ideas es el desarrollo creciente de juicios por robo de autoría, como lo desarrolla Hélène Maurel-Indart en su libro *Sobre el plagio*, donde aporta consideraciones históricas tendientes a marcar que esa presuposición del robo es, en realidad, un mecanismo propio de la literatura y que se corresponde efectivamente con una historia¹⁰. Puede decirse que la literatura responde a una genealogía de préstamos y dones que la hacen posible como tal. El robo, apreciado de esa manera, se corresponde con una lógica de intercambio que en su mutualidad exige la gratificación como lazo de reconocimiento, tal como argumenta Paul Ricoeur¹¹. Se evidencian, de esta manera, dos posiciones ante la conducta del robo: esta última que evaluamos, es decir, su prevalencia en un circuito de intercambio y reconocimiento mutuo que le otorga un carácter de lazo y una forma, por tanto, de socialización. Pero, de otra parte, su variante narcisista y paranoica que presupone una identidad y esencialidad en el sujeto portador de una idea; esto es algo que bien detallaron Deleuze y Guattari, cuando refieren que el secreto toma una forma “paranoica eminentemente viril”, en la que se denuncia a todos aquellos que roban los secretos, como si existiera una intimidad en la que estuvieran estos resguardados de su trasfondo colectivo; por eso el juicio paranoico hace del robo una forma infinita, que se identifica con el celoso quien “no capta al otro como alguien que se le escapa, al contrario, adivina o prevé en él la menor intención”¹². Y por eso, como también afirman los mismos autores, la lucha de sexos y las escenas conyugales se reducen a la emisión de un “me robas mis pensamientos”¹³, evidenciando esto que lo que los distancia y pone en el conflicto es aquello que simbólicamente los une.

Ahora bien, las sociedades en que semejante promesa de felicidad y su mandato ordenan su relevancia esencial son aquellas que, en el contexto de la posmodernidad, se comprenden como “sociedades de consumo”. Este tipo de sociedades aprehenden la forma narcisista como modelo de estetización, es decir, son sociedades que se limitan a estéticas individuales para normativizar desde abajo experiencias de socialidad. En el consumismo contemporáneo, el lazo social no se fundamenta sobre propiedades trascendentes que igualan en una orientación común las prácticas morales de los



10. Hélène Maurel-Indart, *Sobre el plagio* (Buenos Aires: FCE, 2014).

11. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (Ciudad de México: FCE, 2013).

12. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 289.

13. *Ibíd.*, 135.

individuos, sino que se expresa en prácticas personalistas y efímeras, orientadas por emociones y sensibilidades instantáneas.

El sociólogo francés Michel Maffesoli explica bien esto cuando alega que, en el crisol de las socialidades del tiempo presente, la volatilidad es una sinergia que tiene efectos precisos en la formación de los vínculos. Los sujetos de la vida contemporánea son vitalistas, en el sentido de que afirman la plenitud del instante y solo viven el presente como una experiencia de plenitud en la que toda la felicidad se agota en esa misma fulguración sin atender a ninguna dimensión de proyecto. Por ello, el autor argumenta que en las sociedades posmodernas asistimos a un “retorno de lo trágico”, porque enfrentamos el *destino* de estar obligados a vivir todo el goce y el placer en un instante único y efímero, de una vitalidad eterna, y por eso mismo fuera de tiempo, haciendo de la misma existencia, en definitiva, una “sucesión de instantes eternos”¹⁴. Esto último aporta una mayor explicación a lo expresado en el párrafo precedente relativo a esa normatividad inmanente del contexto actual: en esa experiencia vital en la que toda plenitud de goce es expuesta radicalmente, se configura una “ética situacional”, es decir, un modelo de conducta solo efectivo para ese instante y que no contiene efectos necesarios de socialización en otros ámbitos u otros momentos¹⁵.

Efectivamente, es desde aquí que es posible atender a las relaciones entre sociedades narcisistas, nuevos individualismos y sociedades de consumo. Es decir, lo que prevalece es el movimiento meramente estético que conduce las pautas de evaluación y de acción en estas experiencias de socialidad. En las estéticas afirmativas de las sociedades actuales, lo que encanta es la seducción permanente¹⁶, que además conduce a la mezquina idea de que en el consumismo las elecciones son libres e inacabadas.

Zygmunt Bauman de manera concreta ha establecido las referencias para especificar y detallar estas condiciones de las sociedades de consumo. En su libro *Vida de consumo*¹⁷, expone claramente la forma en que, dentro del contexto de lo que él también denominó “modernidad líquida”¹⁸, se desarrollan prácticas que promueven una materialidad flexible de los lazos sociales. El pensador distingue el consumismo, que es un acuerdo social que ordena a partir de un modelo *común* la vida en sociedad, de lo que es propiamente el consumo, que es un atributo individual de cada persona. A partir de ello es que debe entenderse el modo de organización de cualquier sociedad en nuestros tiempos, pues debe atenderse a que en Bauman hay una especie de teoría de la acción social propia de una sociedad de consumidores, donde la acción general que es consumir significa ni más ni menos que invertir en la propia pertenencia a la sociedad. Por lo tanto, la acción social se reparte en dos valores de actuar: primero,

14. Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

15. Michel Maffesoli, *El reencantamiento del mundo* (Buenos Aires: Dedalus, 2009).

16. El conteo permanente de *likes* que organizan estilos de vida y de interacción a partir de redes como Instagram o Facebook es una prueba de tantas de este estadio de la vida social.

17. Zygmunt Bauman, *Vida de consumo* (Buenos Aires: FCE, 2008).

18. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Ciudad de México: FCE, 2017).

ser consumidor, y, en segundo lugar, estar como objeto de consumo, esto es, ser una subjetividad consumible.

Entonces, si Freud observaba que en la producción del ideal se eleva la exigencia del yo, por su parte, con el análisis que realiza Bauman es posible comprender que la materialización del yo se corresponde con la idealización (fantasía), siempre cosificada, de los objetos de consumo. Si, para Freud, aquel que ama pierde una parte de su narcisismo y solo puede restituirla siendo amado, a nivel de las sociedades de consumo esto se figura en que quien desea consumir, cede su yo, el cual solo podrá compensarse retornando como (reprimido) objeto de consumo. Esto es lo que, también con Bauman, podemos denominar “fetichismo de la subjetividad”,¹⁹ que indica que en una sociedad de consumidores nadie es sujeto sin antes ser producto apto para el consumo.

EL PSICOANÁLISIS CONTRA LOS INDIVIDUALISMOS MOTIVACIONALES

Si nos proponemos configurar articulaciones entre las evidencias aportadas respecto a las condiciones de las sociedades de consumo y su estetización y narcisismo, puede realizarse esto revisando que, muchas veces, quienes consultan a un analista afirman cosas del estilo: “No puedo arrancar”, “Pierdo el tiempo”, y otras frases que exponen el costo que tienen las inhibiciones en la vida cotidiana. Es que este es un rasgo propio de las neurosis, es decir, que el deseo se encuentre despulsionalizado. Este aspecto se comprueba en el discurso ordinario con quejas relativas a la falta de fuerza y de motivación.

La manera infructuosa en que los pacientes suelen tratar de resolver estas inhibiciones es por la vía de discursos enfáticos, en los que sostienen que “hay que ponerse las pilas”, que “querer es poder” y otras sandeces que han sido recogidas por los manuales de autoayuda²⁰. Que esta orientación es inconducente se manifiesta en el modo en que los consejos que apelan a la voluntad han pasado, en los últimos años, a una consolación que ronda la resignación, como en el ejemplo de la idea repetida que dice: “Si sucede, conviene”.

En primer lugar, lo que se advierte de manera llamativa en esta posición quejosa es la necesidad de recurrir a una instancia exterior para poder actuar: “soy hijo del rigor”, dicen algunas personas, que solo pueden empezar a actuar cuando entran en un “tiempo de descuento”. Y, sin duda, es un gran sufrimiento llegar siempre cuando una pérdida es inminente. En segundo lugar, es notorio que, por esta vía, el acto quede reducido a un fin exterior, es decir, lo que se hace debe estar subordinado a una finalidad que aparece como un motivo o una justificación. No obstante, los motivos siempre vienen por añadidura, es decir, cuando es preciso asegurar una decisión; por eso, nunca



19. Bauman, *Vida de consumo*.

20. Vanina Papalini, *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015).

nadie logrará actuar en función de conveniencias. En tercer lugar, esta reducción del acto a un fin exterior expone el núcleo del problema: que nuestros pacientes no pueden actuar por deseo o, mejor dicho, que el deseo no es causa suficiente del acto. En este punto es que, en numerosas ocasiones, nos encontramos con posiciones sintomáticas que es preciso analizar. Por ejemplo, la culpa que eventualmente (y no tanto) produce el deseo. ¿Por qué otro motivo habría que justificar el acto, o tener motivos, si no fuera por la actitud culposa con que se siente que “actuar por deseo” es algo prohibido?

De acuerdo con esta orientación, la perspectiva del psicoanálisis es diferente a la de aquellas propuestas terapéuticas que buscan incentivar la acción a través de metas o estímulos. “Ni recompensas, ni castigos” propone el psicoanálisis, porque es sabido que eso no conduce sino a más frustraciones e inhibiciones. En todo caso, un análisis empieza cuando alguien acepta el desafío de pensar por qué necesita vivir con un deseo debilitado, y la causa de que su relación con el deber le imponga vivir en el sacrificio. En este sentido, la autoayuda solo puede dar consejos tan generales como leves, mientras el psicoanálisis apunta al lazo singular que cada uno tiene con su forma de desear.

Con estas indicaciones nos proponemos exponer sutiles formulaciones acerca de los procedimientos del psicoanálisis en el contexto descrito anteriormente sobre las sociedades de consumo. Porque ese tipo de contrato social que es el “consumismo” es un terreno propicio para las formulaciones vacías de los libros de autoayuda, debido, especialmente, a que la subjetividad consumible es la que exige el eslogan que justifique su impotencia y que, además, la disfrace de un falso poder. Por eso el psicoanálisis no puede prescindir en los tiempos que acucian de atender el lazo entre los repliegues individuales y egoístas en consonancia con esa “debilidad del deseo” que mencionáramos.

PROCESOS DE DESINSTITUCIONALIZACIÓN E INDIVIDUALIZACIÓN EN LAS SOCIEDADES DEL RIESGO

En el siglo XIX, el filósofo G. W. F. Hegel²¹ entrevió, en la dialéctica del amo y el esclavo, un modo paradigmático de lazo social²². En la lucha por prestigio, el esclavo es quien cede ante el amo para conservar la vida. Sin embargo, su entrega y disposición es, también, lo que hace de él un amo en potencia, por disponer de los medios de acción de los que el amo carece; por lo tanto, así el lazo se subvierte.

En este sentido, podría decirse que la dialéctica del amo y el esclavo es, a partir del reconocimiento, una suerte de dispositivo: hace visible y enunciable ciertas relaciones, y presenta sus propios puntos de fuga, por los cuales modifica su propio

21. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Buenos Aires: FCE, 2007).

22. Un excelente comentario que traza puntos de convergencia con la filosofía contemporánea y el psicoanálisis se encuentra en Judith, Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Cátedra, 2001).

estatuto. He aquí uno de los rasgos que todo discurso presenta para el psicoanálisis de Lacan, el de ser una “formación dinámica”, que produce determinados efectos que recaen sobre su propia condición.

Un lazo social nunca es un modo de relación estático. Incluso, en la situación del discurso universitario, la división que produce en el *astudé*²³, eventualmente, se puede revelar como causa de deseo (e hysterizarlo), o bien, empujar a cierta desvergüenza con la cual dividir al que supuestamente sabe o encarna el saber.

23. La palabra *astudé* no existe en el idioma francés. Podría relacionarse con *studieux* (estudioso), aunque el verbo *étudier* (estudiar) proviene del latín *studere* y esto pareciera ser lo que interesa a Lacan, ya que la raíz (*stud*) pareciera indicar una connotación despectiva. En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan articula la vergüenza con el discurso universitario. Al agente del saber se lo suele llamar “profesor”, del que Lacan sostenía que se caracteriza por “enseñar sobre enseñanzas” y, por lo tanto, es incapaz de producir una enseñanza propia. A quien acompaña esta partida, Lacan le concedió el nombre de “astudé”, neologismo que condensa una referencia a la palabra ‘estudiante’, aunque, también, a la palabra ‘estúpido’. Por lo tanto, se trata de aquel que solo verifica, una y otra vez, su estupidez frente a un saber respecto del cual está en falta. En este seminario, Lacan introduce la idea de una vergüenza “propia” del discurso universitario de esa época, que denomina “vergüenza por vivir” y que marca “una degeneración” de los ideales. Esta vergüenza estaría asociada a ciertas coordenadas que pueden resumirse en la expresión “morirse de vergüenza”; es decir, la situación en que alguien preferiría la muerte a quedar expuesto a la revelación de su división subjetiva. En nuestro idioma, nos referimos a esta posibilidad cuando decimos “que me trague la tierra”. Para Lacan, existió una época, ya pasada, en que, frente al rebajamiento de los ideales, se prefería

la muerte. Pero, según Lacan, los tiempos han cambiado. Y podría decirse que, hoy en día, no solo los alumnos no se avergüenzan (lo cual puede tener su costado saludable), sino que, también, en la vida amorosa, encontramos una manifestación acusada de actitudes “des-vergonzadas”: por ejemplo, pensemos en que los adolescentes actuales, no solamente recurren al alcohol como factor de desinhibición para acercarse a la chica que les gusta, sino que la “previa” suele producir mucho más que sujetos en(valen)tonados, por así decirlo. Es más, a veces, estos jóvenes parecen autómatas deshabitados del riesgo de desear; o bien, podría pensarse en la identificación histérica de algunas muchachas que se vuelven ardientes acosadoras de hombres, pero que olvidan que bien puede entregarse un cuerpo vacío. En este punto, la vergüenza es un indicador de la presencia del sujeto, de que ese cuerpo es “habitado”, como lo demuestran el rubor, bajar la mirada, en definitiva, no saber detrás de qué esconderse, cuando el sujeto se siente mirado desde todos lados. Desde la perspectiva de Lacan, la vergüenza hoy en día se convirtió en una “vergüenza por vivir”. Actualmente, lo que avergüenza es vivir una vida que nunca merece la muerte, dado que falta su inscripción en la genealogía de algún ideal. Todo se reduce a lo trivial, al vacío, lo que se suele llamar “tiempos líquidos”. Y, cada vez más, el sujeto amoroso se presenta desesperado por la falta

de intereses comunes con el *partenaire* y un denodado afán de búsqueda de emociones fuertes que hagan que alguien pueda sentirse vivo. A su vez, esta nueva forma de vergüenza estaría asociada a cierta impudicia generalizada: desinterés por ofender al otro, por reducirlo a un mejor medio descartable, etc. Para el psicoanálisis, hay cierto valor ético en la vergüenza. Cuando el analista prescribe atravesar el dique de la vergüenza con el cumplimiento de la regla fundamental, no lo hace en función de violentar lo más íntimo del sujeto, de encarnar una transgresión; por el contrario, podría decirse que ese “más allá de la vergüenza” no implica una degradación del ideal (como el que sí acontece en la vergüenza contemporánea, según Lacan). En todo caso, podría decirse que el analista retrotrae el sentimiento de “morirse de vergüenza”, con el fin de interrogar la división subjetiva antes que producirla. Respecto de la vida amorosa, entonces, podríamos proponer que, en algunos casos, se trata de recuperar esa dimensión vergonzosa que, ocasionalmente, falta al sujeto contemporáneo, expuesto a la impudicia generalizada de una sexualidad a veces desbordada, pero sin erotismo, o a un anonimato que cancela el interés por conocer a alguien con quien hablar de amor.

Ahora bien, de regreso a la dialéctica del amo y el esclavo, en vistas a interrogar su actualidad, cabría preguntarse si, acaso, este discurso da cuenta de la relación entre el asalariado y el capitalista. En cierta medida, podría creerse que este modelo fue el que tomó Marx en la escritura de *El capital* para dar cuenta del trabajo y la plusvalía. ¿Es acaso el capitalista quien explota al asalariado? ¿Podría tener fin esta explotación? Dicho de otro modo, la proletarización del mundo, que con el tiempo ha incluido a los dueños de los medios de producción, expresa una situación diferente.

El orden del “proletario generalizado”, cuya patencia es más ostensible en el pasaje del capitalismo de producción a la forma actual, basada en el consumo de servicios y la especulación financiera, podría resumirse en ciertas condiciones mínimas: por un lado, la angustia inespecífica de quienes no pueden tener previsto el horizonte de su actividad y un modo estable con el cual ganarse la vida²⁴. Lo vemos en la variación de la política sindical, que ya no agrupa trabajadores para los cuales el oficio es un significativo amo (ser ferroviario, gastronómico, etc.), debilitada progresivamente en el pasaje del siglo xx a nuestra época. Por otro lado, junto con la precarización laboral, se encuentra una mayor fragilidad en los lazos familiares. Si, en otro tiempo, el padre era quien trabajaba y, por lo tanto, en su calidad de proveedor, se instituía como autoridad doméstica, esta coyuntura se ha visto notablemente afectada. En cierta medida, Lacan enfatizaba esta situación en *El reverso del psicoanálisis*²⁵, al afirmar que el padre era “el boludo que trabaja” y, luego, llega a su casa agotado y sin paciencia para ejercer ninguna función. Antes que el agente de la castración (la versión neurótica que lo transforma en una suerte de “amo en el hogar”), el padre sería el saldo de la humillación que el mercado impone al hombre.

Lo importante e interesante a debatir para la continuidad de nuestra argumentación es definir en qué tipo de experiencias y expectativas de lazo social se inscribe esto que expusimos. Si retomamos la descripción de las sociedades de consumo, en primera instancia cabe decir que el lazo social no es más que experiencias de consumos. Pero para ser más precisos, es necesario indagar las motivaciones que habilitan esas experiencias consumistas y plenamente individualistas. Dicho de otro modo, atender a las circunstancias que hicieron del contrato social ya no un marco común que ofrenda la soberanía de un gobierno y un Estado, sino la instancia en que cada individuo considera oportuno y legítimo sostener su vida de acuerdo con una lógica de méritos propios y desprendiéndose de cualquier regulación sobre la base de una solidaridad comunitaria.

Bauman revela que este problema crucial de la “modernidad líquida” se corresponde con el hecho de que en las sociedades de consumidores la ética ya no responde a la responsabilidad y el reconocimiento (que, como dijimos, para Hegel es la base del lazo social), sino a la confianza²⁶, y, se sabe, la confianza, al igual que la mentira, tiene

24. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo* (Barcelona: Anagrama, 2006).

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 2002).

26. Zygmunt Bauman, *Mundo consumo* (Barcelona: Paidós, 2010).

“patas cortas”. Este desprendimiento de la ética de su nudo con la responsabilidad es algo propio de los procesos de desregulación y privatización de la globalización, que promovieron la emergencia de un orden social definido a partir del mercado.

La consecuencia de esta situación que posee carácter global ha sido definida como “sociedades del riesgo”²⁷: en la “modernidad reflexiva”²⁸, se asiste a procesos denominados como de “desinstitucionalización”, y esto significa que las instituciones como la familia, el trabajo, la educación, la clase social, etc., que imperaban en tiempos de la sociedad sostenida en la producción industrial y el régimen salarial como predominante, sin desaparecer del todo, en la actualidad quedaron relegadas a un segundo plano en la formación y anclaje identitario de los individuos. Las formas de socialización que regulaban sistémicamente ya no portan esas propiedades y ceden ante la multiplicación de lógicas autónomas e individuales.

El problema del lazo social, entonces, se circunscribe a la emergencia de individualismos que no refieren sus prácticas a marcos comunes de referencia. Aquello que antes mencionamos como “personalización de la vida”²⁹ es lo que Beck³⁰, bajo algunos otros presupuestos y análisis, entiende como “individualización”, que implica “la dependencia del mercado en todos los aspectos de la vida”³¹. Y en este sentido

individualización significa que la biografía personal queda al margen de pautas previas y queda abierta a situaciones que cada cual ha de elegir cómo actuar. Disminuye el aspecto de opciones de vida realmente alternativas y aumenta el aspecto de biografías autoproducidas, al margen de alternativas. Individualización de las condiciones de vida significa, pues, que las biografías se hacen *autoreflejas*; lo que está dado socialmente se transforma en biografía producida por uno mismo y que continuará produciéndola.³²

Esa sociedad del riesgo y completamente individualizada que describe Beck coloca en el centro al yo, que además debe considerar sus acciones atendiendo a las condiciones que revelan su fracaso. Esto es, los inconvenientes en la vida de cada individuo son referidos a sus propias conductas y malas elecciones y ya no se justifican en las condiciones propias de la situación social. Como continúa explicando el sociólogo alemán:

Lo que se reclama es un *modelo de acción cotidiana* que tenga por centro el yo, que indique y abra oportunidades de actuación y permita así elaborar significativamente las ocasiones de decisión y configuración que se presentan en relaciones con la propia vida. Esto significa que ha de desarrollarse una *imagen del mundo centrada en el yo* más allá de la superficie de las relaciones mentales en relación con los fines de la propia supervivencia, imagen que, por así decirlo, instale en la mente la relación entre

27. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* (Barcelona: Paidós, 2006).

28. Ulrich Beck, *La invención de lo político* (Ciudad de México: FCE, 2001); Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza, 1994).

29. Lipovetsky, *La era del vacío*.

30. Ulrich, *La sociedad del riesgo*.

31. *Ibíd.*, 216.

32. *Ibíd.*, 220.

el yo y la sociedad a fin de concebirla como viable para los fines de la conformación individual de la vida.³³

Efectivamente, la desinstitucionalización, y el consecuente desanclaje de las subjetividades de sus referencias normativas que posibilitaban el ejercicio de solidaridades comunes, promovió el impacto de individualismos que concentran su vitalidad en experiencias autorreferidas y corrientemente producidas, que elevan a un ideal tanto las buenas chances y virtudes como los errores y fracasos. Por esto también, las sociedades narcisistas conviven con una promesa de felicidad que solo puede otorgar el horizonte de una permanente insatisfacción.

LÓGICAS DEL DISPOSITIVO INDIVIDUALIZANTE

Es un hábito afirmar que el capitalismo atenta contra el lazo social. Así, el *partenaire* del sujeto no sería más que el *gadget* y, en la serie de este último, suele incluirse a los objetos tecnológicos. Sin embargo, también es cierto que de forma reciente hemos visto cómo los nuevos dispositivos técnicos, en realidad, permiten nuevas maneras de encuentro y, en lugar de suspender el lazo social, hacen posible su continuidad en casos en que, de otra forma, se hubiera visto afectado por el tiempo y la distancia.

En línea con lo que argumentamos en el apartado anterior relativo a procesos de desinstitucionalización e individualización, es posible alegar que los lazos sociales actuales se inscriben en lo que Esteban Dipaola en sus investigaciones ha definido como “producciones imaginales”³⁴. La relación imaginal entre los individuos es, precisamente, cuando los vínculos se organizan y afectan mediante imágenes, y esto vuelve posible la distinción entre lo social y las imágenes. Cuando se está conectado a Internet, en verdad, se está en una relación social sostenida y mediada por dispositivos que proyectan imágenes; pero también, en las sociedades de consumo, cuando se eligen vestimentas, ornamentos, maquillajes, etc., se busca producir una imagen con la cual afrontar la relación social. Esto es una producción imaginal, es decir, una estetización de los lazos sociales, cuando las imágenes son la expresión de la experiencia compartida y vivida.

Así, más que por el lado de una evaluación melancólica del desarrollo técnico, es por otra vía que cabe interrogar cierta particularidad de lo social en nuestros días. La época freudiana consolidó dos tipos privilegiados de asociación entre los hombres: la Iglesia y el Ejército. Este es el saldo de *Psicología de las masas y análisis del yo*³⁵, escrito en el que Freud esclarece el lugar del ideal como vector que une a diferentes personas, a partir de la resignación del egoísmo individual, en pos de una horizontalidad irrestricta. Somos todos hijos del mismo significante ‘amo’.

33. *Ibíd.*, 221.

34. Esteban Dipaola, *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea* (Buenos Aires: La cebra, 2018).

35. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2013).

Ahora bien, en nuestro tiempo, podemos notar cierta debilidad en los significantes ‘amo’ como sostén libidinal. La “masa” ya no es un actor social significativo en el mundo contemporáneo. De acuerdo con una expresión de Michael Hardt y Toni Negri en su libro *Imperio*³⁶, podría decirse que esta es la época de las “multitudes”. Y, por cierto, toda multitud no deja de incluir en su seno un fuerte componente segregativo. Lo corroboramos cotidianamente: entre los votantes de un partido, puede haber diferencias irreductibles y planteos discrepantes que, en la campaña electoral, se hacen valer; diferentes nichos, a los que el candidato debe hablar como un buen administrador del voto. Estamos muy lejos ya de la eficacia del líder y su palabra.

Pero, además, esto es algo propio de los individualismos contemporáneos: el sociólogo francés Alain Touraine lo explica aludiendo a que ingresamos en una época de crisis institucional cuando las demandas son exclusivamente individuales, lo cual revela un estado de “situación postsocial”³⁷ identificada con sociedades carentes de memoria y de historia, que da cuenta del “fin de las sociedades”. La explicación de Touraine se concentra en que de los “actores sociales” que formaron parte de la etapa sistémica de la vida social, hemos pasado a una situación de “actores morales” que prescinden de las reglas normativas generales y ordenan sus actitudes sobre la lógica de responsabilidades individuales. Esto, siempre en el marco de una situación de desinstitucionalización, despolitiza los vínculos y la vida social, y, al perderse la política como organización de la civilidad, cualquier acción puede considerarse como válida si los efectos son individualmente aceptados, siendo los peligros radicales de esto el caos, la violencia y la desesperanza³⁸.

Tal como expresó Lacan, “no hay personas grandes”, sellando en esa sentencia el desencanto como afecto contemporáneo³⁹. El “infantilismo” se ha instalado como marca distintiva de las relaciones interhumanas. ¿Qué no puede ser perdonado? ¿De qué no puede arrepentirse un hombre?⁴⁰ La sinceridad se ha vuelto un valor incuestionable. Se habla, incluso, de “sincericidios”, para nombrar como algo positivo el más trivial de los efectos: que la palabra dicha no recaiga sobre quien habla. El significante y sus consecuencias ya no tienen vigencia.

La debilitación del significante amo se verifica en un doble efecto. Por un lado, los ideales ya no prescriben los momentos para hacer cada cosa. El siglo XIX se rigió por una lógica de las “etapas de la vida”, reflejada en diferentes teorías psicológicas del siglo XX. En nuestros días, la incidencia de la realización simbólica del sexo ha quedado profundamente diferida. “Nunca se es demasiado viejo para nada” se convierte en una de las coordenadas más padecidas de nuestro tiempo: la juventud como una enfermedad crónica.

36. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Barcelona: Paidós, 2005).

37. Touraine, *Después de la crisis*.

38. Touraine, *El fin de las sociedades*.

39. “¿Puntualizaremos con el término del niño generalizado la consecuencia de lo que dije hoy? Ciertas Antimemorias son de actualidad estos días (son las de André Malraux). El autor las abre con la confianza de extraña resonancia con que un religioso se despidió de él: ‘Termino creyendo, vea Ud., en el ocazo de mi vida –le dijo– que no hay personas grandes’. Esto signa la entrada de un montón de gente en la vía de la segregación”. Jacques Lacan, “Discurso de clausura de las Jornadas sobre la psicosis en el niño” (1967), en *Analitición 3* (Barcelona: Correo/Paradiso, 1987), 17.

40. Massimo Recalcati, *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa* (Barcelona: Anagrama, 2015).

Por otro lado, que el significante ‘amo’ ya no sirve a los fines de la identificación con el semejante se encuentra en la destitución de, por ejemplo, la ciudadanía como lugar de enunciación social, tal como antes sugerimos respecto al desligamiento de la política respecto a la vida. De ese modo, aparecen figuras como la del “vecino”, que instituye en la *polis* el interés particular; o bien, de una manera menos desenvuelta, se aplica al espacio público la lógica del mercado, donde todos somos consumidores de servicios, con derecho a que se nos reintegre el dinero (o un resarcimiento) si acaso no estamos satisfechos.

El individualismo tiene ahora sus propios reclamos y la demanda que siempre se supuso social y comunitaria, es decir, una demanda ética depositaria del bien común, se convierte en el tiempo presente en un “yo tengo derecho a hacer lo que quiero, porque soy libre”. Es una experiencia profundamente individualizante que también se evidencia en el margen ególatra de aquel que se posiciona en la capacidad de hacer cualquier cosa y sin responsabilidad ante Otro, porque, de acuerdo a lo que propiamente enuncia, “paga sus impuestos”.

CONCLUSIONES

Para Jacques Lacan, la locura era una cuestión de fe o, mejor dicho, de creencia. Como se argumentó anteriormente: “Loco no es el mendigo que se cree rey, sino el rey que se cree tal”; es decir, la locura estaría en la afirmación del ser, por la cual, alguien cree que es lo que es a través de la mediación con otros. En otras palabras, el rey es rey porque existe un pueblo, y este, de vez en cuando, también se encarga de ahorcarlo cuando aquel olvida que su lugar depende de dicho reconocimiento.

En la vida contemporánea el riesgo no es volvernos locos, algo que en cualquier caso nos indicaría una relación normativa con una comunidad, sino el creernos tan cuerdos y aptos como para decidir en soledad y autonomía sobre nuestros actos. Las anteriormente denominadas “sociedades del riesgo” son sociedades de múltiples perspectivas en las que cualquier decisión puede considerarse válida, y eso, indefectiblemente, genera incertidumbres. El individualismo del tiempo global presente se extiende ante la pérdida de las seguridades ontológicas sobre la totalidad: si todo es posible y válido, la consecuencia inmediata es carecer de algo a lo cual aferrarse y poder sostener una decisión.

Los lenguajes políticos de la derecha, en general, se sostienen sobre esas premisas: cada quién puede suscribir su propia felicidad y esa felicidad es no permanecer demasiado tiempo en lo mismo. Por eso las nuevas derechas hacen *marketing* con el cambio y el futuro y con la creatividad, porque promueven el capitalismo de la

incertidumbre y de las subjetividades sin reglas fijas ni sustento firme. El cambio, el futuro y la creatividad se delegan, de esa manera, como responsabilidades individuales y no como lo que efectivamente son, esto es, núcleos colectivos que se sostienen en una historia y una memoria ciudadana y política.

Cuando el orden social lo da la incertidumbre, se termina organizando a la sociedad desde la autoconciencia del riesgo y sus consecuentes flexibilizaciones identitarias y la referida moral individual. Por eso, la emergencia discursiva de las nuevas derechas se fundamenta, en buena medida, en luchas orientadas a partir de la suposición de la catástrofe inminente: reivindicaciones ecológicas, combate del terrorismo, control de la inmigración, etc. Pues, en cualquier forma de gobierno sostenida en la incertidumbre aportada por la idea del cambio permanente, como ya alguna vez lo refirió Anthony Giddens⁴¹: el apocalipsis debe ser el horizonte inmediato, aunque en el fondo sepamos que nunca sucederá.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, ZYGMUNT. *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Daños colaterales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Mundo consumo*. Barcelona: Paidós, 2010.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 2008.
- BECK, ULRICH. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BECK, ULRICH. *La invención de lo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BUTLER, JUDITH. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.
- DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FELIX. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- DIPAOLA, ESTEBAN. *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea*. Buenos Aires: La cebra, 2018.
- FREUD, SIGMUND. "Introducción al narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- GIDDENS, ANTHONY. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1994.
- HARDT, MICHAEL Y NEGRI, ANTONIO. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005.
- HARVEY, DAVID. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- LACAN, JACQUES. "Acerca de la causalidad psíquica" (1946). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Discurso de clausura para las Jornadas sobre la psicosis en el niño" (1967). En *Analitición 3*. Barcelona: Correo/Paradiso, 1987.

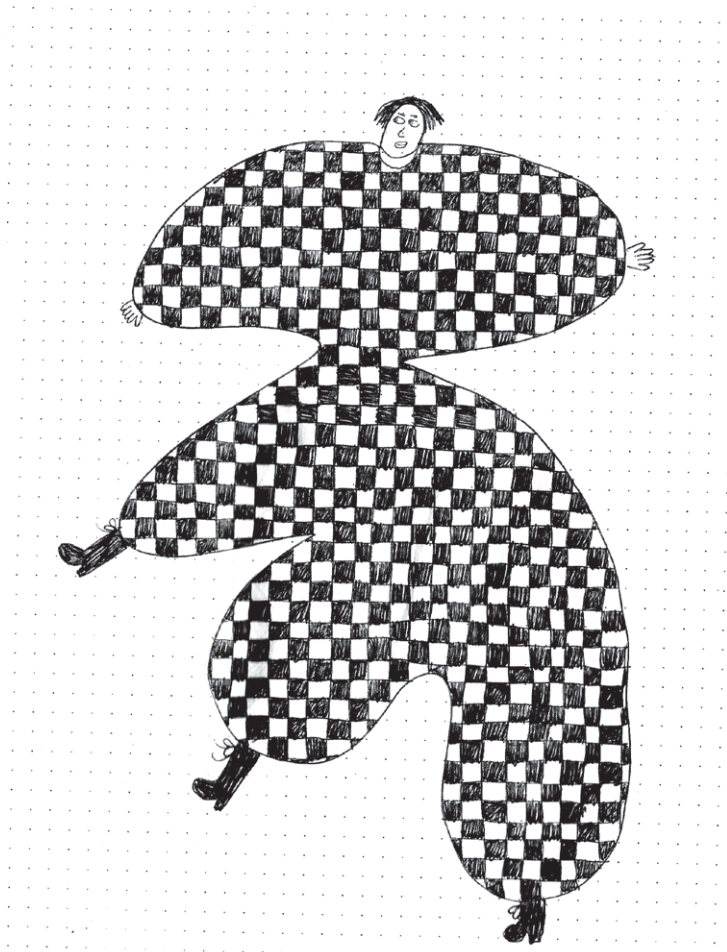


41. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Barcelona: Paidós, 2002.

LIPOVETSKY, GILLES. *La era del vacío*. Ciudad de México: Anagrama, 2017.

MAFFESOLI, MICHEL. *El reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Dedalus, 2009.



MAFFESOLI, MICHEL. *El instante eterno*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MAUREL-INDART, HÉLÈNE. *Sobre el plagio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

PAPALINI, VANINA. *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

RECALCATI, MASSIMO. *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*. Barcelona: Anagrama, 2015.

RICOUER, PAUL. *Caminos del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

ROUDINESCO, ÉLISABETH. *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós, 2000.

SENNETT, RICHARD. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2016.

TOURAINE, ALAIN. *El fin de las sociedades*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

TOURAINE, ALAIN. *Después de la crisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.