

# Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo\*



DINA GERMANOS BESSON\*\*

Universidad de Toulouse 2 – Jean Jaurès, Toulouse, Francia

THIERRY LAMOTE\*\*\*

Universidad de París Diderot – París 7, París, Francia

**Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo**

La *mētis*, que designaba en la Grecia antigua la inteligencia para sobrevivir —con su saber práctico—, fue destituida cuando apareció una nueva modalidad del saber: el saber demostrativo (*logos*). Solamente será rehabilitada en la época contemporánea. ¿Pero está nueva *mētis* será equivalente a la de los antiguos? Es lo que veremos, ante todo, describiendo el paso del lazo social antiguo, organizado por el discurso mítico, al lazo social que prevalece entre la Antigüedad y la Época Moderna; y, luego, detallando el contexto actual (posmoderno) del retorno de la dominación progresiva de la *mētis*. Entonces descifraremos sus consecuencias sobre la lengua, los sujetos y el lazo social libanés, antes de examinar los efectos que parece producir en el corazón de la experiencia analítica.

**Palabras clave:** *mētis*, *mythos*, *logos*, Líbano, lazo social, rizoma, nueva economía psíquica, cura analítica.

**Changings of the Social Link, Transformations of Language and Rejection of the Subject: The Case of Lebanon today**

The *mētis*, which in ancient Greece designated the intelligence to survive —with its practical knowledge—, was dismissed when a new modality of knowledge emerged: the demonstrative knowledge (*logos*). It will only be reestablished in modern times. But, we wonder, is this *mētis* equivalent to the one of ancient times? This is what we will focus on by describing, first, the change from the ancient social link, organized by the mythical discourse, to the social bond that prevailed between Antiquity and Modern times. Then, by studying the present context (postmodern) marked by the return and progressive domination of the *mētis*. We will thereafter decipher the possible effects on the language, the subjects and the social link in Lebanon, to finish by analyzing the effects it seems to produce at the heart of the analytic experience.

**Keywords:** *mētis*, *mythos*, *logos*, Lebanon, social link, rhizome, new psychic economy, analytic cure.

**Mutations du lien social, métamorphose du langage et proscrition du sujet: le cas du Liban contemporain**

La *mētis*, qui désignait en Grèce antique l'intelligence de survie —avec son savoir pratique—, fut destituée lorsqu'apparut une nouvelle modalité du savoir: le savoir démonstratif (*logos*). Elle ne sera réhabilitée qu'à l'époque contemporaine. Mais cette *mētis*-ci, est-elle équivalente à celle des anciens? C'est ce que nous allons voir, d'abord en décrivant le passage du lien social ancien, organisé par le discours mythique, au lien social qui prévalut entre l'Antiquité et l'époque Moderne; puis en détaillant le contexte actuel (postmoderne) du retour et de la domination progressive de la *mētis*. Nous en déchiffrerons alors les conséquences sur la langue, les sujets et le lien social libanais, avant d'examiner les effets qu'elle semble produire au cœur de l'expérience analytique.

**Mots-clés:** *mētis*, *mythos*, *logos*, Liban, lien social, rhizome, nouvelle économie psychique, cure analytique.

**CÓMO CITAR:** Germanos Besson, Dina y Lamote, Thierry. "Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 191-202, doi: 10.15446/djf.n20.90179.

\* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

\*\* e-mail: dina.besson@gmail.com

\*\*\* e-mail: thierry\_lamote@yahoo.fr

© Obra plástica: Powerpaola

## INTRODUCCIÓN

El Líbano pudo sobrevivir a las tantas conquistas que salpican su historia gracias a una síntesis original de todas las influencias sufridas<sup>1</sup>, síntesis no desprovista de este giro de la inteligencia que los antiguos llamaban *mētis*. ¿Pero qué ha ocurrido con esta capacidad de síntesis y con esta forma de inteligencia de los tiempos de la dominación, no de una cultura, sino de lo que Lacan denominó como “discurso”: el discurso capitalista<sup>2</sup>. Esto es lo que nos proponemos analizar en este trabajo, en un estudio ceñido al vivir-juntos libanés, a partir de argumentos extraídos del psicoanálisis, de la lingüística y de los estudios mitológicos.

Dos autores, Vernant y Detienne<sup>3</sup>, cuando rehabilitaron la inteligencia *mētis* que había caído en el olvido, mostraron que, por su propia naturaleza, esta es profundamente ambivalente: unas veces está próxima a la astucia desleal, y otras es percibida como preciada, puesto que al apuntar a una eficacia práctica, por sí misma es capaz de garantizar el triunfo. Se la halla por todas partes (en la guerra, en la caza, en el artesanado, etcétera), lo cual permite plantear que constituyó un factor permanente del mundo griego, por lo menos en los tiempos en que dominaba allí el discurso mítico, con su régimen específico de verdad. Su repentina destitución está vinculada con la emergencia y con el dominio progresivo de una nueva forma de saber: el saber demostrativo, el cual halló fundamentos en la filosofía griega durante el siglo V antes de nuestra era. El cambiante y adaptativo mundo de la *mētis*, ese mundo de la inmediatez que lleva a apegarse a la superficie del mundo sensible, que acompañaba como a su sombra el universo narrativo del mito, abrió campo entonces al del pensamiento racional, construido sobre nociones estables que orientan la trayectoria hacia una verdad situada más allá de las apariencias: se trata de ese discurso que derribó al del mito, y al que Lacan llama discurso del amo. Desvalorizando el mito y haciendo pasar la *mētis* a segundo plano, ese discurso remodeló el vivir juntos y permitió el nacimiento de la ciudad. Habrá sido necesario esperar a la época contemporánea para asistir al retorno de la *mētis*. ¿Pero esta (neo)*mētis* es acaso equivalente a la de los antiguos? Nada menos seguro.

Nuestro trabajo busca explorar las matrices “discursivas” —en el sentido lingüístico y psicoanalítico— del lazo social<sup>4</sup>. Después de haber desarrollado, en nuestras tres

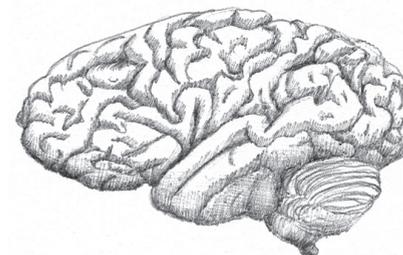
1. Samir Kassir, *Histoire de Beyrouth* (París: Perrin, 2012).

2. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre 17. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1991).

3. Marcel Détiene y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la mētis des Grecs* (París: Broché, 2009).

4. Entiéndase aquí “discurso”, por una parte, en el sentido de la lingüística de la enunciación; es el discurso como matriz simbólica en que el lenguaje se actualiza cuando locutores e interlocutores toman la palabra (un yo habla a un tú de él); por otra parte, en el sentido que dio Lacan a ese término: el de armadura simbólica que estructura y subtiende el vínculo entre los seres hablantes.

primeras subpartes, primero el paso del discurso mítico a la emergencia del *logos*, luego el paso de la antigua a esta nueva forma de la *mētis*, así como las afinidades de esta con nuestro mundo contemporáneo, buscamos en esta cuarta parte hacer un análisis preciso del vivir-juntos en el Líbano actual, desestructurado por treinta años de un *laissez-faire* económico y por tantos años de guerra. Este trabajo previo nos permitirá mostrar que la socialidad libanesa, tal como se manifiesta en la lengua y en las prácticas cotidianas, deja despuntar algo de esta modernidad descrita por Lyotard<sup>5</sup>. Diversos elementos lingüísticos, ubicables en el hablar usual, señalan que se está situado, primero, no únicamente en un tiempo posterior a la caducidad de los “grandes relatos” (políticos y soteriológicos), sino también en una modalidad de la relación con la alteridad que resulta típicamente de la inteligencia *mētis*, la cual compromete todo encuentro con el otro en la vertiente de la especularidad. Ahora bien, en esta modalidad del vivir juntos, principalmente fundada en el registro de lo mismo, ¿no corremos el riesgo de ver al “sujeto de la enunciación” (aquel que se determina por su diferencia respecto al otro, que es capaz de endosar la responsabilidad de una palabra) y a la alteridad, hablar en sordina? ¿Pero qué sería de un lazo social sin sujeto y sin otro? Y ante este sujeto huidizo, ¿qué de la cura analítica? Esto es lo que examinaremos al final de este trabajo.



## MYTHOS, MATRIZ ARCAICA DEL LAZO SOCIAL, Y SU CONTRAPUNTO:

### LA MĒTIS

*Mētis* es hija de Océano y madre de Atenea, divinidad inaprensible cuyo principal rasgo es invertir los términos en su contrario; es la materialización de la inteligencia práctica que se pone en juego en toda situación de supervivencia. Mientras esta forma de inteligencia se perfiló a la sombra de los discursos míticos, en los tiempos en que organizaba el vivir-juntos, el lazo social, articulado a la concepción arcaica de la verdad, pareció inmunizado contra el poder de la disolución de *mētis*.

La verdad no siempre se ha formulado en oposición a lo que sería considerado como falso. En la Grecia antigua, lo verdadero no se determinaba contra la mentira; los dioses, no lo olvidemos, garantes de cierta verdad, engañaban de buen grado. Era cierto no lo que se oponía a la mentira sino lo que resistía al olvido, manteniéndose en la palabra<sup>6</sup>: la palabra del adivino, que conservaba la memoria de lo que le decían los dioses; la del poeta, cuyo elogio de un héroe lo hacía existir, es decir, lo protegía del olvido haciéndolo memorable; la del rey, por último, en quien el acto de deliberación para toda decisión política procedía por vía de develamiento (ordalía o adivinación) de la voluntad de los dioses. La verdad se construía entonces en el debate entre *aletheia* y *lethe*, entre memoria y olvido. Lo verdadero, en la medida en que se oponía al

5. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Minuit, 1979).

6. Marilia Amorim, *Raconter, démontrer... survivre : Formes de savoirs et de discours dans la culture contemporaine* (Toulouse: Erès, 2007).

olvido, resultaba de la concepción antigua de la memoria, la cual era “la revelación o el recuerdo de lo que dicen los dioses”<sup>7</sup>. No hay aquí distinción alguna entre el plano del discurso y el de la realidad, puesto que es la palabra, en el acto de su enunciación, la que funda la realidad y la hace presente, dando fe en esta de la presencia divina. Esta palabra (poética, adivinatoria o real) “anclada a las fuerzas divinas”<sup>8</sup>, no buscaba la aprobación de su destinatario. “Palabra realidad” portadora de la verdad de la *aletheia* no se inscribía claramente ni en el marco de la escena narrativa, *mythos*, ni en el de la *mētis*, sino en una intrincación indistinta de ambas. El poder performativo de la palabra de las tres figuras del amo antiguo provenía de la repartición espontánea (y asimétrica) de los lugares intrínsecos a toda toma de palabra (yo habla a un tú de él), potencializada por la seducción (impronta de *mētis*) vinculada con la función misma del enunciador. Las cosas cambiaron con las reformas político-jurídicas que acarrearón el advenimiento de la democracia griega<sup>9</sup>. Al laicizarse y emanciparse entonces de su vínculo con lo divino, la palabra se liberó en el espacio público en el que la comunidad de iguales la constituyó como “palabra-diálogo”: ya no se trataba entonces de estructurar la realidad haciendo resonar la verdad de los dioses, sino de emerger como sujeto durante los debates con otros sujetos en el espacio circular de la *polis*. En ese momento el espacio discursivo fue dominado progresivamente por el “saber narrativo”<sup>10</sup>, cuya especificidad es la de desarrollarse siguiendo las leyes del lenguaje. Se apoya en las estructuras inconscientes de la lengua, las mismas cuya huella puede volverse a hallar en los mitos. Se construye esencialmente en el marco de las conversaciones ordinarias en la escena ternaria (yo, tú, él) de nuestro tomar la palabra cotidiano: en el espacio del diálogo en que “un sujeto se dirige a otro sujeto, poniéndolo así en situación de poder responderle”<sup>11</sup>. Los turnos de palabra en este espacio público permiten a cada cual, a cada yo (je), expresar libremente su opinión frente a todo otro (tú), con la única condición de que el objeto (él), el de los debates, sea del interés de todos. Pero esta democratización de la palabra fundada en la igualdad de todos no dejaba de ocasionar nuevas dificultades relacionadas con una pérdida de la performatividad que manifestaba la palabra de los amos de la verdad. Ante todo, la palabra-diálogo deshace el vínculo entre palabra y realidad: “la relación transitiva entre la palabra y la realidad se desvanece”<sup>12</sup>; en adelante hay hiato entre ambos. Además, “su fuerza [no deriva] ni del ‘cuerpo-función social’ ni del acceso a lo divino, sino que proviene del sentimiento del grupo”<sup>13</sup>. En otras palabras, esta nueva forma de palabra, en la medida en que no era eficaz de entrada ante el semejante, empezó a buscar al ser. Además, la eficacia, como ya no es un efecto inmediato de la *palabra-cuerpo-realidad*, cambió de naturaleza: “pasó a ser un arte: el de la persuasión”<sup>14</sup>. La emergencia de la democracia y de la igualación consecutiva de la palabra de los ciudadanos hizo necesario entonces que se elaborara

7. *Ibíd.*, 119.

8. *Ibíd.*, 121.

9. *Ibíd.*

10. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité* (París: Gallimard, 2001).

11. Amorim, *Raconter, démontrer... survivre*, 22.

12. Dufour, *Les mystères de la trinité*, 384.

13. Amorim, *Raconter, démontrer... survivre*, 122.

14. *Ibíd.*, 122.

un nuevo modo de producción del saber, un saber separado de toda umbilicación en la *aletheia*, un saber desprovisto de su relación con lo divino. Solamente después de esta escisión del saber y de la verdad respecto a la *aletheia*, pero en el lugar mismo en que se produjo, surgirá una doble reflexión en torno al lenguaje: por una parte, en calidad de instrumento de persuasión, punto en el que se elaborarán las técnicas de la retórica promulgada particularmente por los sofistas, en que la búsqueda dialéctica de la verdad es reemplazada por horizontes de eficacia agonística inmediata; y, por otra parte, “como medio de conocimiento de lo real” sin recurrir a los dioses.

### EMERGENCIA DEL LOGOS, PREDOMINANCIA MODERNA DEL SABER DEMOSTRATIVO

La ciencia griega nació de la voluntad de “dar cuenta racionalmente de los hechos para liberarse así de toda referencia a lo irracional”<sup>15</sup>. Su terruño más fecundo se halla en la ruptura de la relación entre palabra y real, tal como se produjo consecutivamente en la emergencia de la democracia<sup>16</sup>. ¿Cómo alcanzar la verdad sobre lo real allí donde la palabra, deslastrada del peso de la *aletheia*, se ha separado de esta? Por medio de un verdadero forzamiento, cuyos primeros artesanos fueron Pitágoras, Sócrates y Platón<sup>17</sup>: la instalación de una nueva escena discursiva propicia para constreñir la palabra ordinaria en un nuevo marco: el de *logos*.

La ciencia en el pensamiento griego, al fundarse en la *episteme* y por ende en un sistema deductivo, se definía “también como una modalidad de discurso —recuerda Lebrun—, a saber una modalidad según la cual alguien se dirigía a alguien más”<sup>18</sup>. Pero el anhelo de los griegos era precisamente vaciar la *episteme* de las huellas de esta interlocución, despojando “al locutor y al interlocutor de todo lo que los constituye como sujeto”, de tal manera que el *logos* (se despegara) de toda su dimensión de interlocución<sup>19</sup>. Para ello fue necesario reestructurar el conjunto de la escena enunciativa, pasar del diálogo común, tal como se produjo en el espacio ternario yo-tú-él, a otra forma de diálogo. Para captar cuáles son los elementos que están en juego, recordemos que el espacio dialógico habitual, en el que un sujeto (yo) habla de un objeto (él) a otro (tú) obligado a responderle, introduce, como lo dice Amorin, “la alteridad en el corazón de la especificidad humana”: si el “discurso no cesa de alterarse es porque el otro al que hablo interpreta lo que digo a su manera, construye su propia versión y da así un nuevo sentido a lo que digo”<sup>20</sup>. En la escena trinitaria de la conversación, corresponde entonces al destinatario de mi palabra (tú) parasitar el sentido de lo que digo, introduciendo en ello ruido. Si se aspira a reducir los malentendidos producidos por la lengua, si se apunta a un mínimo de objetividad y de univocidad, se requiere

15. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite : Essai pour une clinique psychanalytique du social* (Toulouse: Erès, 2001).

16. Amorim, *Raconter, démontrer... survivre*.

17. Dufour, *Les mystères de la trinité*.

18. Lebrun, *Un monde sans limite*, 63.

19. Francis Wolff, “Le discours de la science dans la pensée grecque”, *Le Trimestre psychanalytique* 1 (1991): 1.

20. Amorim, *Raconter, démontrer... survivre*, 22.

entonces empezar por deshacerse de la interlocución del ruido que introduce el otro, y la mejor manera de lograrlo es vaciando el discurso de la presencia del tú. Pero para que esta nueva forma de diálogo, que recae en el objeto, sea lo más posiblemente “objetiva” y no se agote en irresolubles debates de opinión (entre yo y tú) ni en una proliferación caótica de discursos, se requirió, además de inventar nuevas herramientas conceptuales (matemáticas, filosóficas), reducir la interlocución a la relación binaria yo-él.

El otro al que me dirijo en el diálogo científico no es ya entonces el tú, mi *alter ego* ruidoso y hablador, sino el él, que ocupa el lugar de “no persona”<sup>21</sup> en la escena narrativa; es el interlocutor silencioso que solamente puede instalarse en este lugar si acepta no interrumpirme a todo momento; aquel de quien, por lo demás, espero en el marco del proceder crítico, que me *contradiga* al término de mi demostración. Pero hacer del él el destinatario de mi discurso no va de suyo: equivale a situarlo en un lugar extra-ordinario porque, en la teoría de la enunciación, el él designa el lugar del objeto; objeto del discurso y, en este caso, objeto del saber<sup>22</sup>. Desde este lugar, todo ocurre como si hablando *del* objeto, me dirigiera directamente a este. Mi interlocutor, se hace entonces, de cierta manera, su portavoz, contradiciéndome a partir de este lugar. Pero plantear a mi interlocutor en el lugar de él conlleva varias consecuencias. La primera tiene que ver con el lugar mismo de “destinatario”: en la escena *logos*, siendo este una *no persona*, mi demostración ya no se dirigirá específicamente a él; mi discurso puede así desprenderse de las contingencias de la situación actual del diálogo, sobrepasar la ocasión local que lo suscitó, olvidar la subjetividad que lo produjo, y apuntar a un horizonte de universalidad impensable si yo me dirigiera al interlocutor habitual de la escena narrativa (*tú*). En otras palabras, primera consecuencia el diálogo binario (yo-él): el despojamiento de la subjetividad del enunciadore y del destinatario (uno y otro deslizan al lugar de objeto). Segunda consecuencia del *logos*, que deriva directamente de la primera: el destinatario se ve reemplazado allí por el súperdestinatario, es decir, por la instancia impersonal que abre a la *gran temporalidad* que libra a la interlocución de todas las contingencias locales que lo ocasionaron. Por eso cuando una afirmación que se considera objetiva deja de ser aceptada, deja este espacio de la *gran temporalidad* para verse *ipso facto* resubjetivada y relocalizada: es reemplazada entonces en el contexto de su enunciación que la invalida (científicamente) personalizándola e historizándola<sup>23</sup>. La escena discursiva del *logos* es entonces un previo necesario para todo discurso que pretenda la objetividad. Pero tenemos que señalar que si ese discurso no puede prescindir enteramente del saber narrativo (toda exposición teórica debe ser ventilada por frecuentes relajamientos del discurso demostrativo en favor de breves interacciones entre los sujetos), y aún si no acude a regañadientes a una parte de seducción *mêtis*,

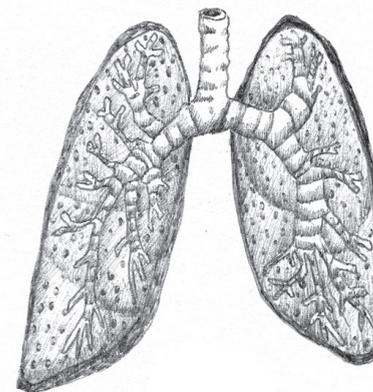
21. Benveniste, “Structure des relations de personne dans le verbe”, en *Problèmes de linguistique générale 1* (París: Gallimard, 2014), 225-236.

22. Amorim, *Raconter, démontrer... survivre*, 27.

23. *Ibíd.*

para mantener la atención de su auditorio, se singulariza, no obstante, por dominar y domesticar enteramente esas otras dos formas de saber para ponerlas a su servicio.

Esta forma discursiva organizó el lazo social mientras predominó el gran relato de la Razón: sus más bellas realizaciones transcurren a todo lo largo de la modernidad, desde los grandes cambios filosóficos y científicos del período clásico, hasta finales del siglo xx. Se apoya en la desigualdad de los lugares entre interlocutores: entre un amo que carga con la responsabilidad del saber y sus alumnos. Pero esta asimetría se ha vuelto cada vez menos sostenible; en un tiempo de abrasión de todas las diferencias (generacionales, sexuales), cuando toda disimetría es combatida y aplastada hasta el punto de que el saber mismo perdió su autoridad, el docente ya solo tiene por única función la de acompañar la emergencia en el alumno de un saber supuesto ya allí. La instalación de la escena binaria que se requiere para la elaboración del saber demostrativo resulta en adelante difícil entonces. La transmisión de los conocimientos por vía del diálogo crítico cede lugar al intercambio de opiniones entre pares. La retórica agonística hace las veces entonces de debate: la confrontación de las opiniones, en donde lo que prima ya no es la búsqueda de lo verdadero, sino la victoria de uno de los interlocutores por sobre el otro. En otras palabras, cuando las diferencias de lugares entre interlocutores se borran, cuando se allana la disimetría entre enunciador y (súper) destinatario, el *logos* y el *mythos*, que resultan menos practicables, ceden su lugar al desencadenamiento de la inteligencia *mētis*.



## LA AUTONOMIZACIÓN POSMODERNA DE LA INTELIGENCIA MĒTIS

Al considerar esta “inteligencia del instante” como la forma más valorizada actualmente, Marília Amorim muestra, en efecto, su autonomización respecto a las dos grandes matrices enunciativas que acabamos de distinguir: la de la expresividad del sujeto (diálogo ordinario) y la de la construcción del objeto (diálogo científico). Pero la relativa emancipación de esta forma de inteligencia respecto de los dos discursos, *mythos* y *logos*, que la enmarcaban hasta entonces, no deja de tener efectos en el lazo social. El primero es el auge del tecnicismo, es decir, la sumisión de todas las esferas del mundo humano a la influencia de la técnica, con su ideal de eficacia práctica: nada le escapa, tampoco el lenguaje, cuya función expresiva y poética queda depreciada en provecho de una lengua estrictamente operativa. Ya no es al artista ni al científico a quienes se les entrega la tarea de reinventar el mundo aquí, sino a la figura idealizada del ingeniero: en adelante el ingeniero, con su lenguaje ultratécnico, con su reivindicación de eficacia, con su capacidad de mecanizar todo lo que toca, se infiltra por todas partes, en lo social (la ingeniería social en boga), en la pedagogía (la ingeniería

pedagógica). El segundo efecto es el estrago de la ciencia en tecnociencia: al paso de la lógica mercantil, la razón ya no apunta al desarrollo de un saber más extendido sobre el mundo (rol conferido a la ciencia moderna), sino que se dedica a la fabricación en serie de objetos que supuestamente satisfagan las necesidades de cada cual. La figura del ingeniero, sospechosa siempre de pensar demasiado, es reemplazada entonces por la del “emprendedor”, encarnación de la pura acción: en vez de los “descubrimientos”, que constituyeron los días maravillosos de la ciencia, se prefiere ahora la “innovación”, a saber, las nuevas aplicaciones técnicas (comercializables) extraídas de descubrimientos antiguos. Un nuevo universo de lenguaje se despliega de esta manera, cuya paradójica novedad proviene de que en muy contadas ocasiones se componen ya palabras realmente nuevas: las palabras “ingeniería”, “innovación” y “eficiencia”, por ejemplo, existían mucho antes de su recuperación por la ideología dominante. La lengua, como lo había ya situado Klemperer, una vez alienada en la ideología, no inventa nada y brilla por su pobreza; en cambio, “cambia el valor de las palabras y su frecuencia [...], impregna las palabras y las formas sintácticas con su veneno, somete la lengua a su terrible sistema, gana con la lengua su medio de propaganda más poderoso, el más público y el más secreto”<sup>24</sup>. Las modificaciones discretas que sufre la lengua bajo el efecto de una ideología cambian al mismo tiempo nuestra relación con el mundo y nuestras representaciones de ese mundo, es decir, finalmente, a ese mundo mismo. Por eso cuando los significantes que provienen del mundo de la empresa (evaluación, eficiencia, gobernancia, innovación, etcétera) se cuelan en todas las esferas de la sociedad, desde la empresa hasta el espacio doméstico<sup>25</sup>, se pasa, sin siquiera darse cuenta, de un universo moral a otro: se cambia de un mundo organizado por la ética, tal como nos la legaron los filósofos de la Ilustración (que, después de Kant, trataban siempre a la humanidad “al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio”<sup>26</sup>), a una moral en que el otro deviene un simple medio de alcanzar el único fin que guía la empresa: la rentabilidad. ¿Acaso no asistimos hoy en día a la emergencia de ese mundo nuevo perfectamente en contacto con los valores de la empresa, un mundo calcado según el modelo del mercado, en donde solo cuenta la lógica del golpe ganador? Bajo el imperativo tácito de la innovación permanente, ningún valor se inscribe allí en la duración, y toda coordinada simbólica se expone a una rápida obsolescencia. En ese nuevo espacio inestable, cada cual es llamado en adelante a volverse “flexible”, es decir, capaz de adaptarse a los flujos del mercado.

El Líbano es un ejemplo del lazo social dominado por la *mētis* para pensar tal configuración social. Deleuze y Guattari produjeron, muy al comienzo de los años ochenta, su noción de “rizoma”. El rizoma es el espacio amorfo y movedizo que resulta de la evicción del Tercero. Se presenta como “un sistema acentrado, no

24. Victor Klemperer, *LTI, la langue du Troisième Reich* (París: Pocket, 2004).

25. Thibault Le Texier, “Le management de soi”, *Le Débat* 183, 1 (2015): 75-86.

26. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (París: Nathan, 2010).

jerárquico y no significativo, sin General, [...] únicamente definido por una circulación de estados”<sup>27</sup>. Nada está fijado u ordenado en un rizoma, el cual se desplaza y se propaga a través de “flujos subterráneos” imprevisibles. ¿No es acaso eso lo que se produjo en el Líbano durante los años treinta posteriores al final del Mandato francés? Kassir<sup>28</sup> nos enseña en efecto que, en el contexto beirutí del segundo tercio del siglo xx, solamente tuvo curso la ley del mercado, la ley de la oferta y la demanda, es decir, no la Ley simbólica cuya vocación es poner riendas al goce, sino, al contrario, la ley degradada del superyó, el puro imperativo de goce (“¡Goza!”): en el mercado libanés inmobiliario y de tierras, la imbricación de los intereses privados en la esfera pública hacía simplemente imposible pensar el más mínimo proyecto urbanístico, que habría implicado para los emprendedores renunciar a gozar de todo el espacio disponible al escapar durante decenios a todo proyecto global, rompiendo todas las reglas de urbanismo; Beirut se esparció rápidamente comiéndose los pueblos de los alrededores para incluirlos en su esfera mercantil. Al propagarse como un rizoma, todo ocurrió como si las partículas elementales que componen el vasto organismo beirutí se hubiesen de repente desolidarizado para conducir —*sálvese quien pueda*— su propia vida: los barrios, que crecían en altura cuando no podían extenderse horizontalmente, llegaron entonces a ser igualmente espacios *desterritorializados* (fuera de las reglas, fuera de un principio organizador) que abrigan una multiplicidad de organismos autónomos, y que se conectan entre sí siguiendo una lógica inestable que les es propia. La aglomeración beirutí (por lo menos antes de que los clivajes religiosos de los años setenta no volvieran a soldar a los habitantes en grandes comunidades confesionales) ilustra entonces lo que puede llamarse una organización “rizomorfa” indiferenciada, que no se ordena verticalmente a partir de un punto de excepción (el que viene a ocupar el significativo amo, el plano director, en las masas convencionales), sino que se extiende horizontalmente por rebrotes permanentes. Esta inestabilidad estructural es la que se refleja, en nuestra opinión, en la lengua libanesa misma.

Esta, mimética, parece ajustarse a su realidad social caótica. Significativamente, una de las palabras más usuales en el hablar libanés de hoy es *fabrek*, que es una palabra francesa libanizada: cuando se le pregunta a alguien qué hizo durante el día, hay muchas posibilidades de que responda “*fabraket*”. La palabra remite a un pulular de prácticas animadas por la lógica de sobrevivencia. Hay un verbo emblemático de esta lógica, que ha llegado a prevalecer en el Líbano y tal vez en otras partes, *awtab*, que significa hacer corto circuito, y por extensión “hacer fechorías”, que sugiere la idea de un individuo capaz de evitar las reglas gracias a sus pases. En el horizonte de esas nuevas maneras de vérsela con las reglas de la ciudad, aparece un nuevo estilo subjetivo, que una serie de sustantivos comunes portan: *Harbu* designa al habilidoso,

27. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2* (París: Minuit, 1997), 14.

28. Kassir, *Histoire de Beyrouth*.

con un matiz de malicia (astuta) que la expresión francesa (*bricoleur*) no traduce. *Chaffit*, el tramposo, capaz de robar con destreza, de ratear. *Lawfaqjé* designa a un individuo ultraadaptativo, que logra sus fines por medios desviados (pasos en zigzag); *Bayid tanajer* remite al que blanquea cacerolas, es decir, el que “acaricia en el sentido del pelo”. *Kechtbangé*, etimológicamente cercano a “dado de costura” (*kechtben*), arrastra la idea de que el individuo *Kechtbangé* engaña al adversario ingenuo (con artimañas, artificios y astucias). Todas estas locuciones expresan claramente una modalidad de lazo social reducida al cara a cara entre pares, sin mediación de ninguna instancia tercera. En esta modalidad del vivir juntos, el individuo reivindica el hecho de ser *Mal'oun* (*malin*), avisado. Justamente, para poner límite a la agresividad inherente a toda relación especular, se presenta ya sea como *Kechtbangé* (solapado, que busca protegerse del otro y enredarlo) o como *Bayid tanajer*, capaz de amoldarse a las intenciones tomadas del otro hasta llegar a hacerse *Lawfaqjé*, tan metamorfoseable como el camaleón (animal particularmente impregnado de la inteligencia *mētis*). ¿Qué pasa con el sujeto entregado a este mundo sin tercero y sin límite, donde la ley del lenguaje ya no lleva más que una marca apenas perceptible en su economía libidinal, una huella desazonada hasta el punto de poner en peligro el lazo social mismo?

¿La subjetividad a la altura de la época moderna? Ante el “individuo camaleón” que acabamos de describir, la ley se desmorona, la verdad se disuelve, y el sujeto, atomizado en la multiplicidad de los encuentros y de las necesidades deviene un pulular de posibles deslastrados de toda identidad estable. Pero en ese campo de la metamorfosis permanente, donde ninguna forma se fija, cuando el yo (*je*), que se ha vuelto reflejo del tú, diluye en un mismo movimiento al sujeto y a la alteridad, ¿no es acaso la matriz de todo discurso, la estructura ternaria yo/tú/él, organizadora del vínculo entre los seres hablantes, la que debería hallarse a todo momento amenazada de disolución? Sin embargo, los sujetos se mantienen juntos, aún en las extremas condiciones de vida del Líbano. ¿Cómo explicarlo si no postulando la insistencia del sujeto (de la enunciación, de lo inconsciente), en el mismo lugar en donde se anuncia su desaparición, a saber, en el corazón de los discursos? Ese sujeto que acabamos de describir parece poseer todas las características del “neosujeto” que emergió, estos últimos años, de un haz de trabajos convergentes. Según Melman, este “hombre liberal” que puebla masivamente nuestra posmodernidad “sin gravedad”<sup>29</sup>, pues no tiene lastre en su inconsciente, revelaría una “nueva economía psíquica”<sup>30</sup>, de andadura perversa en la medida en que, así como los toxicómanos, se sostendría esencialmente del goce del objeto de consumo, el único que le confiere un poco de materia subjetiva. ¿Qué hacer ante esos “a-sujetos”<sup>31</sup> que, se nos dice, son incapaces de formular una demanda en el encuentro clínico con estos? ¿Debe uno seguir

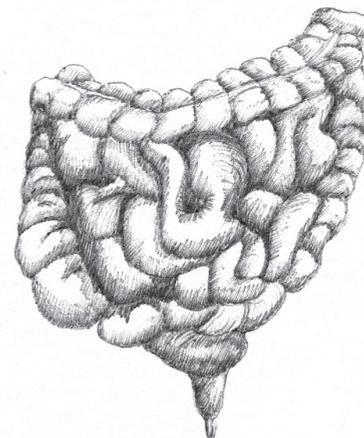
29. Charles Melman, *L'Homme sans gravité : Jouir à tout prix* (París: Denoël, 2004).

30. Charles Melman, *La nouvelle économie psychique* (Toulouse: Erès, 2009).

31. Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes: sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total* (París: Denoël, 2003).

el consejo de Sztulman cuando afirma que es necesario adaptar el marco de la cura tipo a las “características del paciente”<sup>32</sup>, concebido como indeciso y desorientado, incluso escudriñando en las herramientas técnicas de las terapias cognitivo conductuales?

Por nuestra parte, apostamos por el sujeto. Ese “neosujeto”, si bien parece atascado en un tiempo de suspensión de la “elección de su neurosis”, tomado en una posición precaria que le evita “dar a luz al genio de su estructura”<sup>33</sup>, no es porque no tenga inconsciente, aun cuando ya no hable como antes. ¿Cómo hacer, ante este inconsciente mudo, indescifrable por vía de la interpretación, para acompañar al sujeto en el parto de su síntoma? Nos parece prudente, para empezar, evitar dar consistencia a su desorientación a través de una desorientación clínica muy en fase con la *doxa* posmoderna, que recusa toda elección teórico-clínica, toda distinción estructural. El analista debe tomar acto de las mutaciones del lazo social que afectan a los sujetos, no para hacerse su cómplice, sino para mantener la alternativa propuesta por el psicoanálisis. Y esto no se puede contemplar sino sosteniendo el acto analítico a la altura de cierta exigencia ética, sin compromiso: un acto que no se orienta entonces por las prescripciones estándar de eficacia técnica, evaluable, promovidas por el discurso capitalista, ni por los ideales normativos que sugiere la sociedad de consumo, sino que apuesta por la singularidad del síntoma del sujeto, orientándose con su palabra. ¿Qué hacer ante esta palabra que en adelante llama al analista a renunciar a su escucha silenciosa? ¿Acaso hay que responder dando algún consejo normativo, como lo proponen algunos autores? ¿No se trata más bien, por vía de las intervenciones activas que intentan evitar los escollos del sentido inherente a toda palabra, de hacer resonar allí los equívocos del significante para revelar al sujeto, y yugular, así, el goce que allí se disfraza? Hoy como ayer, no hay método que pueda liberar al analista de la unicidad de su acto: independientemente de su estilo, su respuesta debe, en la medida de lo posible, seguir siendo un “libro bien blanco”, con esa nula esperanza de entrever alguna fórmula que resuelva la ambigüedad...



## BIBLIOGRAFÍA

AMORIM, MARILIA. *Raconter, démontrer, ... survivre: Formes de savoirs et de discours dans la culture contemporaine*. Ramonville: Erès, 2006.

BENVENISTE, EMILE. “Structure des relations de personne dans le verbe”. En *Problèmes de linguistique générale 1*. París: Gallimard, 2014.

DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX. *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. París: Minuit, 1997.

DÉTIENNE, MARCEL Y VERNANT, JEAN-PIERRE. *Les Ruses de l’intelligence, la mètis des Grecs*. París: Flammarion, 1974.

32. Henri Sztulman, *Psychanalyse et humanisme: Manifeste contre les impostures de la pensée dominante* (Toulouse: Ombres Blanches, 2008).

33. Marie-Jean Sauret, *Malaise dans le capitalisme* (Toulouse: PUM, 2009).

- DUFOUR, DANY-ROBERT. *L'art de réduire les têtes : sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. Paris: Gallimard, 2003.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *Les mystères de la trinité*. Paris: Gallimard, 2001.
- KANT, EMMANUEL. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Nathan, 2010.
- KASSIR, SAMIR. *Histoire de Beyrouth*. Paris: Perrin, 2012.
- KLEMPERER, VICTOR. *LTI, la langue du Troisième Reich*. Paris: Pocket, 2004.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Seuil, 1991.
- LE TEXIER, THIBAUT. "Le management de soi". *Le Débat* 183, 1 (2015): 75-86.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. *Un monde sans limite: Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Toulouse: Erès, 2001.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.
- MELMAN, CHARLES. *L'Homme sans gravité: Jouir à tout prix*. Paris: Denoël, 2004.
- MELMAN, CHARLES. *La nouvelle économie psychique*. Toulouse: Erès, 2009.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: PUM, 2009.
- SZTULMAN, HENRI. *Psychoanalyse et humanisme: Manifeste contre les impostures de la pensée dominante*. Toulouse: Ombres Blanches, 2008.
- WOLFF, FRANCIS. "Le discours de la science dans la pensée grecque". *Le Trimestre psychanalytique* 1 (1991): 1-5.

