

## IV. PRUEBAS DE LA EMANCIPACIÓN





# La revolución ya ha ocurrido\*



MARIE-JEAN SAURET\*\*

Universidad Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

Le pari de Lacan, París, Francia

## La revolución ya ha ocurrido

Este mundo es insensato, y el humano no puede vivir sin poner su vida en relato. Es una de las lecciones de la Revolución Francesa. La elección del Ser supremo no la protegió de la religión capitalista. Pero planteó la pregunta sobre una trascendencia laica que indizaría el agujero en el saber. Y la pregunta persiste: ¿sabremos estar a la altura? Se impone, más que nunca, poner al psicoanálisis a la cabeza de la política: para dar la posibilidad al sujeto de interpretar el genio de su división, el antídoto en el clivaje. Atrevámonos a afirmarlo: sin el Discurso Analítico, no hay lazo social. ¿Qué lugar damos nosotros, los que practicamos el análisis, a la Ciudad en el psicoanálisis?

**Palabras clave:** revolución, psicoanálisis, sublevación, pandemia.

## The revolution has already happened

This world is senseless, and humans cannot live without putting their lives into a story. This is one of the lessons of the French Revolution. The choice of the supreme Being did not protect it from capitalist religion, but it raised the question of a secular transcendence which, in our terms, would index the hole in knowledge. And the question persists: Will we know up to the task? It is necessary, more than ever, to put psychoanalysis at the head of politics: to give the subject the possibility of interpreting the genius of its division, the antidote in the cleavage. Let us dare to affirm it: without analytic discourse, there is no social bond. What place do we who practice analysis give to the city in psychoanalysis?

**Keywords:** revolution, psychoanalysis, uprising, pandemic.

## La révolution a déjà eu lieu

Ce monde est insensé, et l'homme ne peut pas vivre sans mettre sa vie en récit. C'est l'une des leçons de la Révolution française. Le choix de l'Être suprême ne la protégeait pas de la religion capitaliste, mais elle a posé la question d'une transcendance séculaire qui indexerait le trou du savoir. Et la question persiste: saurons-nous à la hauteur? Il s'impose, plus que jamais, de mettre la psychanalyse au chef-directive de la politique: pour donner au sujet la possibilité d'interpréter le génie de sa division, l'antidote au clivage. Osons l'affirmer: sans le discours analytique, il n'est pas de lien social. Quelle place, nous, qui pratiquons l'analyse, faisons-nous à la Cité dans la psychanalyse?

**Mots-clés:** révolution, psychanalyse, soulèvement, pandémie.

**CÓMO CITAR:** Sauret, Marie-Jean. "La revolución ya ha ocurrido". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 279-304, doi: 10.15446/djf.n21.101241.

\* 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

El presente artículo se desarrolló a mayor profundidad en el libro *La Révolution a eu lieu* (París: Le Retrait, 2021).

\*\* e-mail: marie-jean.sauret@univ-tlse2.fr

© Obra plástica: Lesivo Bestial



1. Jacques Lacan, "Au-delà du 'Principe de réalité'", *l'Évolution Psychiatrique*, 3 (1936): 67-86; Jacques Lacan, "Más allá del principio de realidad" (1936), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 81-98.
2. Jacques Lacan, "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie" [Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología], 13.ª conferencia de los psicoanalistas de lengua francesa (29 de mayo de 1950), *Revue Française de Psychanalyse*, tomo xv, n.º 1 (enero a marzo de 1951): 7-29. Cfr. En *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 129-150.
3. Jacques Lacan, "Le sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse" [El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis], Clinique universitaire de neuropsychiatrie, Viena (Profesor Dr. Hoff) lunes 7 de noviembre de 1955, "Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne" [Notas en alemán preparatorias a la conferencia sobre la Cosa freudiana] Trad. del alemán al francés por Geneviève Morel y Franz Kaltenbeck, en *¿Ornicar?*, n.º 42 (1987): 7-11.

La pandemia y el confinamiento me sorprendieron mientras redactaba este artículo. Aparte de este primer párrafo, solamente lo noté en el camino: la inflexión que vino después es instructiva en sí misma, es la primera lección, finalmente extensión, de este trabajo al que una inesperada tregua vino a favorecer! Una caca de murciélago en la espalda de un pangolín detiene la economía mundial, ¡cosa que ninguna revolución ha logrado hasta ahora!

En numerosas ocasiones Lacan evoca "la revolución freudiana", haciendo un esfuerzo por precisar lo que la caracteriza. Los términos con los que dio cuenta de esta muestran cómo la valoró. Es claro que ha ocurrido una revolución, pero, culminado el instante, se requiere de un tiempo para comprender: y no es seguro que el momento de concluir haya llegado para nosotros. Si Lacan promueve un "retorno a Freud", retorno al instante de ver, ¿no es acaso porque, entre tanto, lo más real que tiene el psicoanálisis habría quedado enterrado? Las menciones inaugurales con las que Lacan saludó dicha revolución dicen lo que lo impactó primero.

De hecho, muy pronto<sup>1</sup> subrayó que el psicoanálisis es revolucionario en comparación con la psicología dominante (asociacionista) que busca garantía en una determinación fisiológica de la verdad. Por su parte, el psicoanálisis se ubica del lado de quienes concuerdan en torno a una "función de lo Real", que le dicta su método: ofrecer una experiencia que consiste en ponerse a la escucha del sujeto mismo, con esas dos "leyes" de "no omisión" y de "no sistematización" que la "asociación libre" reúne. De esa manera, el psicoanálisis acoge todo lo que la psicología recusa como "sin sentido" (que Lacan anotará más tarde como *a*). Aproximadamente 15 años después<sup>2</sup>, Lacan subraya que hasta los trabajos de los conductistas que buscan una explicación genética para el crimen no pueden privarse de "leer en los hechos humanos las significaciones que los especifican como tal", asunto esclarecido por Freud al aportar la dimensión estructural del incesto y del parricidio.

Se necesitarán todavía cinco años, además de la nota preparatoria a "La cosa freudiana"<sup>3</sup>, para que Lacan sitúe esta revolución "desde el punto de vista de una interpretación del hombre en su ser sujeto", situando "el gran descubrimiento de Freud" en "el inconsciente reprimido". Lo reprimido es "amnesia épica", que pasa por las

palabras. De ello resulta “lo Simbólico, el distrito del lenguaje, como el campo principal del psicoanálisis”. El campo asignado por Freud al psicoanálisis es el de los síntomas en un sentido ampliado a los “fenómenos paradójicos, e incluso a los límites de lo normal: a la ilusión, al engaño, al lapsus y, menos severo, al chiste. En este sentido, el síntoma funciona como la palabra: es captado en el campo del lenguaje”.

Lacan recurrió a menudo a la comparación freudiana con la revolución copernicana. Queda confirmado en la primera ocasión: “En efecto, es la revolución copernicana con la que Freud mismo comparaba su descubrimiento, subrayando que estaba en juego una vez más el lugar que el hombre se asigna en el centro de un universo”<sup>4</sup>. Lacan la comenta en “Radiofonía”<sup>5</sup>, pero en ese momento recusa el que Copérnico haya operado una revolución, pues el heliocentrismo es enteramente compatible con el resplandor del Rey Sol (y al mismo tiempo justifica que Freud se lo tome prestado); lo alegoriza al sugerir la destitución de un centro en beneficio de otro: este préstamo resulta de la necesidad de rebajar el esplendor que todo monocentrismo sostiene, uno de los cuales, y que aún perdura, es el de pretender la unidad de la psicología. De hecho, Kepler se preocupó menos por el heliocentrismo que por escapar de la idea según la cual “el movimiento de rotación, por engendrar el círculo (es decir, la forma perfecta), es el único que puede adecuarse a la afectación del cuerpo celeste que es el planeta”. A pesar de eso, seguía siendo “ptolemaico” y caía en necedades como la de las “revoluciones celestes”.

El verdadero giro “revolucionario” se encuentra en la formulación matemática de Kepler, y sobre todo en la formulación de la gravitación de Newton, sobre la que Lacan subraya “que no haya lugar en ninguna crítica de la razón imaginaria”. El comentario es valioso si se recuerda que Lacan llegaría a ironizar sobre la revolución reconduciéndola a la revolución de los planetas, para decir que ese retorno al mismo lugar subraya su Real (inmutable, imposible de desviar). La fórmula matemática “es de hecho la plaza fuerte cuyo asedio mantiene en la ciencia el ideal de universo a través de la cual existe dicha ciencia; que el campo newtoniano no se deje reducir a ello queda bien designado en mi fórmula: lo imposible, es lo Real”. Concluye: “Es desde ese punto una vez alcanzado, que refulge nuestra física”. Salvo que, al inscribir la ciencia en el discurso histórico, la sitúa precisamente en una relación con el psicoanálisis: “El abordaje de lo Real es estrecho. Rondándolo es como el psicoanálisis se perfila”. ¿Qué queda hoy del Real que el psicoanálisis ha rondado? ¿Nos hemos habituado de nuevo a este?<sup>6</sup> ¿Todavía son perceptibles los efectos del interés que el psicoanálisis tiene por este? ¿Conciernen a la ciudad? En su resumen de *El Acto psicoanalítico*, Lacan se pregunta: “¿Pero ¿quién oirá [...] de nuestra meditación sobre este acto, [...] de dónde vendrá mañana el relevo del psicoanalista, y qué hizo las veces del psicoanalista en

4. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1953), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 483.
5. Jacques Lacan, “Radiofonía” (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 425-469.
6. “Se habitúa uno a lo Real. A la verdad, se la reprime”. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1953), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 483.

la historia? ”. Esto nos impulsa a tomar el asunto aguas arriba del advenimiento del psicoanálisis como tal, focalizándonos en ciertas “revoluciones” que dan fe de un Real perturbador y de una real perturbación.

### UN *BIG BANG* SINGULAR

Ciertamente, el *Big Bang* es una singularidad física. Pero hay otra, de un tipo diferente, que sobreviene cuando unos antropoides compensaron su incapacidad nativa con la prótesis del lenguaje. Esta mutación condiciona la posibilidad misma de revolución. Una vez que el poder de simbolización se puso en marcha, a pesar de sus límites, “algo” ya no podía ser como antes, para lo bueno y para lo malo. Se conocen los límites: el lenguaje es un lamentable medio de comunicación. Es incapaz de aprehender el Real de lo que habla. Solamente representa: mente, y en consecuencia introduce el asunto de la verdad como enigma. En cambio, trae a la existencia, en calidad de hecho de dichos, lo que está ausente o lo que no existe: crea. En un sentido, ese momento inaugural es el de la irrupción de lo Real del sujeto, así como el de la organización de su pérdida.

Es de esta manera como descubrimos que esos primeros hombres, así fuesen neandertales, se equiparon de un arte rupestre, tenían una representación de sus semejantes a los que inhumaban, y sabían contar<sup>8</sup>. Cuando sus primos *homo sapiens* pasaron a ser sedentarios, modificaron la biodiversidad seleccionando especies animales y vegetales: ahí comienza el Antropoceno.

Quien consiente hablar consiente mentir (cfr. la *proton pseudos*): a preocuparse en adelante por la verdad imposible de decir. Tal está obligado a preguntarse por lo que es, y a verificar a costa suya el fracaso del lenguaje para responder. Solo tiene acceso a un “ser de palabras” en el lugar de lo Real de su ser: una identificación, una imagen, un Yo. Habla, adolece del Real de su ser que Lacan tradujo por “ser de goce”: porque esa falta introduce en el sujeto ese efecto en el que Freud reconoció el deseo. Llamó, además, inconsciente al saber no disponible sobre lo Real del sujeto, y encontró que el sujeto buscaba recuperar cabos de Real, de los cuales extraía una satisfacción parcial. Una satisfacción absoluta extinguiría el deseo y consagraría la muerte, no la del individuo vivo psicosocial, sino la del sujeto: melancolía, tristeza, depresión, aburrimiento, anorexia dan una idea de lo que está en juego.

Debido a la insatisfacción de su “ser de palabras”, el humano la ha adosado a un “ser de filiación”: no puedo decir lo que soy, pero sí de quién soy hija o hijo. El enigma se traslada entonces a aquellos: ¿qué son realmente? Y, gradualmente, el enigma termina soportado por el primero de la serie, aquel que no tiene a nadie antes de quien pueda decirse que lo engendró, porque es el primero en haber nombrado

7. Jacques Lacan, “El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 402.

8. “Las fibras trenzadas más antiguas fueron halladas en el yacimiento de Abri du Maras en el sur de Francia”, *Hominidés.com*, (12 de abril del 2020). Disponible en: <https://www.hominides.com/html/actualites/neandertal-tresse-des-cordes-maras-1414.php>. La traducción es mía.

a su hijo “hijo” y a quien este hijo ha llamado “padre”<sup>9</sup>. El lenguaje es portador del orden de las generaciones, y la función “paterna” (el ser de filiación) permite al sujeto inscribirse allí: habita el lenguaje. Mitos y religiones se amparan de ese primer extra Simbólico, y por lo tanto Real, para construir la figura mítica del padre primitivo de la horda o religiosa de Dios. Proveen la primera versión de lo social para los que la comparten, y Dios (o Tótem) garantiza la autoridad de quienes regularán la vida social en su nombre. La humanidad ha adoptado la familia para distribuir los cuidados (nutrición, limpieza, educación), de aquellos cuya prematuración, por exigir un largo desarrollo, se prolonga en infancia, pero también para transmitirles la condición de su humanización: el lenguaje.

La dificultad para imaginar de dónde viene el lenguaje, la imposibilidad de pensar racionalmente el instante de antes, justifica que habláramos de *Big Bang* (¿qué hay más acá o más allá del Otro de lenguaje?). Fechada su irrupción, el humano no ha dejado de hacer uso del poder de simbolización, acarreado profundos cambios en la esfera de lenguaje, pero descubrimos que también en el universo al que parasitó. Una revolución ha ocurrido. Conviene recordar qué soluciones ha fabricado el humano con el mito y con la religión.

## UN ANIMAL REVOLUCIONARIO

Fue primero el humano el que fue parasitado por el lenguaje (y a partir de allí él contamina el ambiente). Esto lo desnaturaliza: la necesidad deviene pulsión y el instinto libido. El celo y los calores ya no le dictan sus comportamientos sexuales, sino el deseo. Ya no come para vivir: debe pagar su tributo al lenguaje y comer significativo (la cocina es un arte)... Con todo, las pulsiones no pueden ser sublimadas enteramente: ello consagraría la muerte del viviente. La agresividad busca expresarse, amenazando en adelante al grupo. También la sexualidad es en parte sublimada, en amor por el prójimo a fin de contener la violencia interna y dirigirla hacia afuera del grupo.

No obstante, agresividad y sexualidad continúan exigiendo un mínimo de satisfacción directa, a la que Freud califica como perversión. Esta es el motor de las transformaciones sociales. La sociedad fuerza a su represión, hasta producir neuróticos. Estos buscan escapar de allí con nuevos inventos culturales. Ese trabajo de cultura lleva a buscar una nueva salida directa para las pulsiones, una nueva perversión. Y esta obliga a la sociedad a renovarse para tratarla, etc. ¿Será la perversión el fermento de la revolución “permanente”?

9. En sentido genérico, como cuando se dice “padre de familia”: *parent* [n. t.].

## SUBVERSIÓN DEL SUJETO

El lenguaje se descompone en significantes (*grosso modo*: las palabras), y el significante, cuando está aislado, es asemántico. No se representa ni a sí mismo, está en oposición a todos los significantes, inclusive a sí. Solamente contribuye al sentido cuando se articula con otro (tal es la ley simbólica). Pero no se articula solo: el sujeto debe portarlo, vivo, ante ese otro para contribuir al saber, de suerte que el saber es siempre por lo menos dos significantes. Por eso Lacan escribe “saber” con el matema  $S_2$ , el cual se descompone en  $S_1 \rightarrow S_2$ ; este  $S_2$  nunca es segundo sino siempre binario (y siempre en el horizonte):  $S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow (\dots \rightarrow S_2)))$ .

No hay significante que no represente primero al sujeto que lo hace constar en la palabra. Pero si el  $S_1$  identifica entonces al sujeto ( $S_1/\$$ ), no le confiere sentido alguno: el sujeto lo espera entonces del saber. El significante ( $S_1$ ) representa al sujeto ( $\rightarrow$ ) para otro significante ( $S_2$ ). Lo mejor que puede entregar este último es una significación insatisfactoria que le concierne. Además, produce, de hecho, en calidad de perdido, aquello que, de lo Real del sujeto, no se deja atrapar por el lenguaje. En este sentido, el sujeto es un agujero en el saber: es ese Real inaprehensible que solamente deja la huella de ese agujero, que Lacan escribe  $a$ . Ese Real busca hacerse significar: es el responsable de los tropezones de la lengua (lapsus, olvidos, actos fallidos...). En todos los casos, hablar no consiste en repetir lo que ya ha sido dicho o formulado por el Otro, por una parte, aún si todas las palabras están en la lengua: hablar es lo mínimo del acto creador; por otra parte, la imposibilidad de producir la respuesta definitiva a la pregunta de lo que es el sujeto en realidad lo relanza incesantemente en esta creación: esta especie de revolución perpetua es calificada por Lacan como “subversión del sujeto y dialéctica del deseo”<sup>10</sup>.

El  $a$  inscribe en el sujeto el lugar de ese resorte pulsional en el principio del acto de palabra y del trabajo cultural (los despliegues y los cambios del saber) como transformaciones societales.

## LAS MUTACIONES DEL SABER

El trabajo de cultura ha parido una verdadera revolución con el advenimiento de la ciencia moderna, un modo riguroso de producción de un saber refutable en lenguaje matemático: se escribe y no se habla. Esta revolución es tanto epistémica como económica, social y cultural.

Es revolución epistémica porque la ciencia descalifica el saber existencial incapaz de rivalizar. Sustituye la búsqueda de la verdad y sus formulaciones filosóficas o religiosas por la exactitud del cálculo y la justeza de la demostración. Pare un nuevo

10. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 755-788.

sujeto, el sujeto de la ciencia; nuevo porque busca exclusivamente la razón en toda cosa<sup>11</sup>, aun cuando el saber que produzca no alcance la objetividad sino al excluirlo y aun cuando sus descubrimientos lo angustien eventualmente.

Esta revolución también se efectúa en el plano económico, porque el matrimonio de la tecnociencia con el mercado (hecho posible gracias a la operacionalización de la ciencia), promueve el sistema capitalista. La tecnociencia impone la forma industrial, el mercado sus características esenciales: propiedad de los medios de producción, explotación de los trabajadores, extorsión de la plusvalía, acumulación del capital.

El capitalismo viene acompañado de una revolución social, los sujetos no habitan un sistema sino el discurso que les permite vivir colectivamente: el discurso capitalista. La descalificación tendenciosa de las respuestas existenciales (míticas y religiosas) se ve compensada por la invención de los liberalismos: el liberalismo filosófico, según el cual a cada cual su verdad (es por lo tanto el fin de las querellas religiosas); el liberalismo político, según el cual conviene desconfiar de toda forma de autoritarismo, puesto que ya nada garantiza la autoridad; y el económico, para el cual las relaciones interindividuales se ven reducidas a su único valor mercantil (fetichismo de la mercancía).

Esta revolución deviene cultural. Es la de las luces: la ciencia y los progresos que promete deberían poner fin a los oscurantismos. Ahora bien, el humano no puede prescindir ni de responder a la pregunta por el sentido de su vida ni de poner su vida en relato, para la cual la ciencia es igualmente inepta. De ahí, en realidad, la resurgencia y el agravamiento de las guerras de religiones. El discurso capitalista suscita el cientificismo: promete responder a todas las preguntas (científicas, por supuesto, pero también existenciales) por los medios de la ciencia, y promete que comprenderemos todo. Promete también fabricar y que gozaremos de todo: un nuevo paraíso terrestre.

Se deriva de ello una verdadera mutación del saber, la cual tiene un impacto en los sujetos. El ideal del nuevo saber es matemático: sin agujero, indudable. El deseo queda rebajado a la necesidad que el mercado colmará. La falta es propensa a ser borrada. El saber existencial no está disponible para dar cuenta de la presencia de cada cual ni de la del mundo mismo, las soluciones míticas y religiosas están desacreditadas: “otra cosa” ha de inventarse que pueda preservar la estructura del sujeto y su capacidad de subversión...

## ¿EN QUÉ SENTIDO LA REVOLUCIÓN FRANCESA ES UN ACTO?

Dios ya no garantiza la autoridad del monarca. Rousseau revela que el hombre es proclive a ser transformado por la educación, que no está fijado a sus determinacio-

11. Emmanuel Kant registra la irrupción de este sujeto en varias ocasiones: *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica de la facultad de juzgar* (1790).

nes religiosas y naturales. Podemos, entonces, cortarle la cabeza al rey. ¿Es un acto revolucionario más, un paso al acto o un *acting out*? Sin duda su valor no es el mismo según los actores.

En su primer discurso con ocasión del juicio de Luis XVI, Robespierre<sup>12</sup> recusa que se trate de un proceso y que la asamblea esté haciendo de juez, puesto que (consecuencia del “ni Dios ni Rey”) sus miembros *son* en adelante la autoridad: hombres de Estado y representantes de la nación. “Luis ha sido destronado por sus crímenes”. Robespierre recuerda que él mismo reclamó la abolición de la pena de muerte ante la Constituyente “en favor de tanto desafortunado cuyos delitos son menos suyos que del gobierno (del rey)”. Su solicitud siempre fue rechazada ¿y quisiera hacerse una excepción para el rey? “Proponer procesar a Luis XVI, de la manera que sea, es recular hacia el despotismo real y constitucional; es una idea contrarrevolucionaria porque es poner a la revolución misma en litigio”: Luis es supuesto inocente, la República “re-ensamblada” (*rassemblée*: reunida) como monarquía es inconsistente. De allí su conclusión: “Luis debe morir, porque la patria debe vivir”.

En una intervención que ya tiene sus años, Anne-Marie Cocula<sup>13</sup>, y, además, a su manera también, Slavoj Žižek<sup>14</sup>, ponen de relieve las razones enumeradas por Robespierre y sus seguidores para no cortar la cabeza coronada: a) las monarquías europeas se unirán contra el ejército revolucionario y habrá guerra; o b) la república perderá y la realeza será restaurada; o c) esta ganará, iy hay muchas razones para temer que el general victorioso reivindique la cabeza del Estado! No hay una buena razón para hacerlo. Pero, concluye, precisamente por eso, por esa razón, conviene decapitarlo. Es un acto que escapa a toda determinante, con lo cual los revolucionarios y las monarquías habrán cambiado para siempre. En ese sentido, el acto verifica la desaparición de la garantía, y en ese instante la asume.

Un acto que no es para todos, sin duda, y no asumido como tal, frágil por ser precisamente un acto, y, como todo acto, sin garantía. Esto se constata en la respuesta que se da a una pregunta inédita planteada por la revolución: ¿cómo hacer que las masas se mantengan juntas sin una autoridad garantizada? La respuesta se conoce: con el terror. Y para salir del terror no se halló nada mejor que el culto al ser supremo, impuesto por el mismo Robespierre, para luchar contra el ateísmo militante. A los ojos mismos de Robespierre, hay que creer que la soberanía nacional no basta para fundar la autoridad, que la “falta de fe” y la “falta de moral” que se le suponen al ateísmo representaban un peligro.

Fueron los montañeses, deístas, quienes introdujeron la referencia al ser supremo en 1794, cuyo culto, un “teofilantropismo”, duró desde 1797 hasta su prohibición en 1803<sup>15</sup>. Esta referencia al Ser supremo figura explícitamente en el preámbulo de la

12. Emilien Robespierre, “Discours sur le jugement de Louis XVI (primer intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792”, *Institut d’Histoire de la Révolution Française (IHRF)*. Disponible en: <https://ihrf.univ-paris1.fr/enseignement/outils-et-materiaux-pedagogiques/textes-et-sources-sur-la-revolution-francaise/proces-du-roi-discours-de-robespierre/> (consultado el 4 de mayo del 2020).

13. Anne-Marie Cocula, “Le passage du Rubicon”, en 4.º *colloque acf Bordeaux : Actes et inconscients* (27 de enero de 1986).

14. Slavoj Žižek, “Robespierre ou la ‘violence divine’ de la terreur”, en *Robespierre : entre vertu et terreur. Slavoj Zizek présente les plus beaux discours de Robespierre* (París: Stock, 2008).

15. Michel Vovelle, 1793: *la Révolution contre l’Église : de la Raison à l’Être suprême* (Bruselas: Complexe, 1988).

“Declaración del hombre y del ciudadano” de 1789, eje del sistema jurídico, social y político que sucede al antiguo régimen: la asamblea nacional reconoce y declara, en presencia y bajo el auspicio del ser supremo, los derechos siguientes del hombre y del ciudadano. En esas condiciones, acaso podría uno sospechar que, por mucho, la decapitación del rey, aun cuando anterior (21 de enero de 1793), le estaba dirigida y venía al lugar de una interpretación jamás ocurrida: ¿un *acting out*?

La bancarrota de la garantía de la autoridad pone en problemas el ser de filiación aún en las familias y más allá en lo íntimo. El *logion* evangélico de Cristo resulta ilegible: “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Juan, xiv, 11). ¿No se puede sospechar que el hecho de limitar el derecho de voto solamente para los hombres maduros hipotecaba la universalidad de los derechos del hombre y del ciudadano, e intentaba salvar al padre? Con el “machismo”, la excepción se había difundido ampliamente.

Olympe de Gouge lo presentía con su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*<sup>16</sup>: lo pagó con su vida, en el patíbulo ya en 1793. Es ella quien subraya que las mujeres se someten voluntariamente: “nunca las mujeres tuvieron mayor enemigo que ellas mismas. Rara vez se ve a las mujeres aplaudir una bella acción, una obra de una mujer”<sup>17</sup>. A pesar de la protesta de los juristas, ¿no fue acaso de allí que provino el que se mantuviera en el derecho la mención “como buen padre de familia”, suprimida en Francia en el 2014 y reemplazada por “razonable”? Los juristas<sup>18</sup> recuerdan que el buen padre de familia es una persona normalmente prudente, atenta, cuidadosa y concienzuda. El buen padre de familia no es excesivamente prudente ni completamente negligente. Ese criterio se utiliza para determinar si el comportamiento de una persona en una situación dada es errado o no. Lo “razonable” que lo sustituye apunta a tomar nota de la igualdad entre mujeres y hombres. Esta igualdad en la que un individuo vale lo que otro y este “razonable” son más fácilmente reductibles a lo “calculable”.

## LA REVOLUCIÓN Y LA GARANTÍA

Detengámonos un instante en el destino de la religión civil. Sophie Wahnish<sup>19</sup> relata, a fin de comentarlos, una serie de textos revolucionarios que dan fe de la búsqueda de un lugar para la religión que no obstaculice ni la laicidad ni la libertad de los ciudadanos. Una demanda popular proveniente de los pueblos y las ciudades (y no “de arriba”) exige ritualizaciones y conmemoraciones (como la del Juramento del Jeu de Paume, por ejemplo): se trata “de crear la cohesión de auxilio sagrado ante el enemigo temido”. El juramento “suelta la dimensión sagrada de esta religiosidad revolucionaria cívica”. Cada cual jura fidelidad a la ley y al servicio de los derechos del hombre y del ciudadano.



16. Olympe de Gouge, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (París: Mille et une nuits, 2003).
17. Olympe de Gouge, “Préface” a su obra *Mirabeau aux Champs Élysées* (París: Garnery, 1791). Retomado en *Œuvres complètes*, presentación de Félix-Marcel Castan, tomo 1 (Montauban: Ediciones Cocagne, 1993).
18. Las líneas que siguen las he tomado de Internet, donde aparecen repetidamente en diferentes artículos y blogs (2 de mayo del 2020).
19. Sophie Wahnish, *L’intelligence politique de la Révolution française, Documents commentés* (París: Editions Textuels, 2012), 165-189.

La ley es religión de Estado: requiere de ministros, altares, escuelas. Las emociones patrióticas son emociones religiosas. Esta sacralidad revolucionaria constituye una verdadera religión civil: se ocupa de los asuntos de aquí abajo, dejando al cristianismo el ocuparse del “más allá”. El culto del ser supremo propone un sincretismo que concilia la mayor libertad de culto religioso con “un culto civil con expresión obligatoria de sentimientos” (ya sean sinceros o no): “la religión de los deberes del hombre”.

Sophie Wahnish ve su rastro en el hecho de que a algunos funcionarios (franceses) todavía se les tome juramento, pero subraya que ya no somos capaces de “patriotismo cívico”: “la fe en lo imposible parece haber desaparecido, y con esta la dimensión utópica, es decir, profundamente imaginativa de nuestro porvenir”. ¿Este borramiento de una transparencia laica será acaso la marca del borramiento de lo Real al cual respondía la revolución? ¿Cuál sería? La religión civil, en todo caso, no es el nombre de otra religión confesional. La religión confesional fue remitida a la esfera privada, con ayuda del liberalismo filosófico<sup>20</sup>. La religión civil resulta de la esfera pública de la política.

Podemos seguir su desarrollo desde la Ilustración. Por ejemplo, Rousseau<sup>21</sup> da cuenta lúcidamente de la imposibilidad en que se hallaba el legislador para acudir a la razón con el fin de hacer reconocer la necesidad del lazo social. De ahí el recurso a la autoridad de los dioses. ¿A qué si no a una potencia sobrenatural podía someter el hombre su libertad? De esta manera, “en el cristianismo, Jesús estableció en tierra un reino espiritual, lo que separó el sistema teológico y el sistema político. El Estado dejó de ser uno, y los pueblos cristianos no cesaron de verse agitados por divisiones intestinas”. El desdoblamiento del poder entre príncipe y religión acarrió un conflicto perpetuo de jurisdicción (ilustrado claramente por los altercados entre el papá y el imperio). Al lado, escribe Rousseau, “hay una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar no precisamente como dogmas religiosos sino como sentimientos de socialidad”. Ciertamente es que la religión civil tiene sus fallas: hace intolerante al pueblo y en guerra contra todos los demás países. No obstante, importa poco al soberano saber cuáles son las creencias del pueblo mientras estas no le impidan ser un buen ciudadano. Y estos deberían tolerar toda religión que tolere a las demás. Rousseau no se da cuenta de que la autoridad del soberano mismo está, por ende, amenazada, salvo cuando se la apoya en lo arbitrario o en la fuerza.

Retoma Tocqueville<sup>22</sup> a manera de respuesta: “De la religión considerada como institución política, y de cómo esta sirve poderosamente para el mantenimiento de la república democrática entre los americanos”. Según este, la religión no interviene a nivel de las leyes sino de las costumbres. La elección de laicidad está marcada por la separación entre la Iglesia y el Estado. La religión civil, por su parte, es la legitimación

20. Este comentario proviene de un artículo de Henry Mottu, profesor de teología de la Universidad de Génova, “La religión civil americana es la legitimación religiosa de la libertad”, en *Opinions*, 13 de mayo del 2003, (consultado el 3 de mayo del 2020).

21. Jean-Jacques Rousseau, “Chapitre VIII: De la religion civile”, en *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762) (Flammarion, CF, 2001).

22. Alexis de Tocqueville, “Chapitre IX : Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats Unis”, en *De la démocratie en Amérique*, Institut Coppet, p. 283. Disponible en: [www.institutcoppet.org](http://www.institutcoppet.org) (consultado el 3 de mayo del 2020).

religiosa del concepto de libertad. Esta herencia de la revolución francesa se vuelve a encontrar entre los “padres fundadores”, en Lincoln, pero también en Kennedy, en Carter y en Bush hijo, y parece presente en la sociedad. El “dios” de la religión civil es en resumen el nombre genérico del lazo social supremo, que une en una misma solidaridad de destino a aquellas personas tan disímiles como son los habitantes de los Estados Unidos. Hay que unificar allí donde todo lleva a la división por clase, raza, lengua, denominación religiosa”.

Esta religión merecería un estudio específico. Si se exige de un ciudadano que tenga una fe, no importa cuál, es porque esta garantiza una cierta relación con la verdad y el respeto del contrato: es *“capitalocompatible”*. Muestra también que, tras la religión civil, la religión confesional no está lejos. En Brasil, y sin duda ya con Bush hijo, esta es recuperada con fines mesiánicos por el poder aliado con los evangelistas radicales. Los Estados Unidos se piensan como la “nueva Israel”: tierra prometida, luz de todas las naciones y nación redentora. “La libertad que celebramos, llegó a declarar Bush, no es el regalo de América para el mundo, es el don de Dios a la humanidad”. Tal doctrina no da lugar alguno a la alteridad. Sin duda, Trump está más lejos de los evangelistas que sus predecesores (dejemos a Obama aparte), pero la doctrina sigue siendo la misma: con su extraña similitud con la posición del gobierno de derecha y con la extrema derecha israelita que hoy en día se sostienen sin reservas, arroja luces. Allí, la religión civil confina en adelante a una religión confesional: en desprecio de quien esta excluye.

## **LA REVOLUCIÓN, POR LA LIBERTAD DE DESEAR... ¿DE UNOS POCOS ?**

Saint-Just no era un terno. Promulgaba el terror como medio para salvar la revolución (una teoría de choque), e hizo adoptar la ley de los sospechosos, la cual permitía arrestar a quienes *“no habiendo hecho nada contra la libertad, no hubieran hecho nada por ella”*. Sin embargo, la que queda en la memoria es una propuesta de otro tipo: *“la idea de felicidad es nueva en Europa”*. Con él, Lacan toma acta de que la felicidad sea un factor político, aun cuando le cuestiona su primicia. Ya Aristóteles había escogido, entre los bienes dignos de devoción, aquel que se ofrece a la contemplación del amo. Pero, indica Lacan, ello ya no vale para nosotros. La dialéctica del amo y del esclavo, aludiendo a Hegel, está desvalorizada *“por razones históricas”*, insiste. Estas *“dependen del momento histórico en que vivimos, y se expresan en la política a través de la siguiente fórmula: no podría haber en ello satisfacción de algunos sin la satisfacción de todos”*. Esto llega hasta el sacrificio del interés privado por el interés público, del interés de uno solo por el de la mayoría, lo cual implica, por una parte,

considerar a los individuos como iguales e intercambiables, y, por otra parte, adoptar un instrumento de medida de este interés: instrumento que se halló con el valor de mercado y la economía.

Este interés de la mayoría depende del conjunto constituido. La abolición de la esclavitud hizo debate entre los promotores del igualitarismo revolucionario. Se me perdonará el carácter sumario de esta evocación que coincide aquí con las manifestaciones actuales contra el racismo ante unos descendientes de esclavos negros<sup>23</sup>. La conferencia de Valladolid, dos siglos antes, reconoció la humanidad de los indios de América y de las poblaciones indígenas acordándoles un alma a pesar de una fe diferente de aquella de los europeos. Si las poblaciones liberadas no fueron sometidas, sí fueron masacradas, mientras que los esclavistas iban a servirse en África: la Iglesia no se atrevió a llevar más lejos una condena que atentaría contra la economía de los Estados poderosos. La esclavitud fue suprimida ya en Francia cuando Luis XVI renovó la abolición de la servidumbre y del derecho de descendencia (a través de una ordenanza del 8 de mayo de 1779). Fue después de feroces disputas que Robespierre, Brissot, Dubois-Crancé y muchos otros obtuvieron, primero de la Asamblea Nacional (el 4 de abril de 1792), la plena ciudadanía para todos los “libres de color”, y, luego de la convención, la abolición de la esclavitud (el 4 de febrero de 1794). La Revolución francesa se ubicó conforme a esos ideales, presionada por las revueltas en las colonias.

No obstante, Napoleón restableció la esclavitud con la paz de Amiens que le restituye a Francia Martinica, Santa Lucía y Tobago (ley del 20 de mayo de 1802) en los territorios recuperados. Y fue bajo la monarquía de julio que el gobierno firmó el decreto de abolición del 27 abril, publicado el 2 de mayo de 1848. En consecuencia, 250.000 esclavos de las colonias francesas debían ser emancipados. Ha de notarse que, al igual que para las nacionalizaciones que hizo el general De Gaulle, se acordaron indemnizaciones en contrapartida para los antiguos propietarios que “tuvieron que aplicar la prohibición de la esclavitud” y perder por ello mano de obra gratuita (ley del 30 de abril de 1849). Aquí, lo que sigue se adivina en filigrana: la abolición de la esclavitud, en virtud de la igualdad y la intercambiabilidad de los individuos, liberaba de hecho una fuente ilimitada de trabajadores asalariados para el capitalismo industrial naciente.

Esta lectura me parece ir en la misma lógica que la adopción, desde 1791, bajo el impulso del abate Sieyès, redactor de la Constitución, del sufragio censitario, según el cual el derecho de voto está reservado para los ciudadanos que paguen un impuesto directo más allá de un umbral llamado censo electoral. De hecho, Sieyès<sup>24</sup> argumenta que, si la soberanía pertenece a la nación, el voto no es más que una función. Debe estar reservada únicamente para los individuos (hombres) que tengan las capacidades

23. Volveré más adelante a esta alusión a la actualidad. Cfr. Christian Delacampagne, *Histoire de l'esclavage de l'antiquité à nos jours* (París: Ediciones Le Livre de Poche, 2002); Jean-Michel Deveau, *Femmes esclaves, d'hier à aujourd'hui* (París: Ediciones France Empire, 1998); Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *Atlas des esclavages* (París: Ediciones Autrement, 2006); Christiane Taubira, *L'esclavage raconté à ma fille* (París: Ediciones Bibliophane, 2002).

24. Redacción de la revista “Débat sur le suffrage censitaire en 1789 (D'après A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution*, Armand Colin, 1901)”, *Revue Quart Monde*, 131 (febrero de 1989).

(inteligencia, nivel económico) de ejercerla. De hecho, solo los ricos que contribuyen a la economía nacional (los accionarios de la gran sociedad) serían legítimos para esta función. Al lado de “accionarios”, nótese la aparición del “ciudadano pasivo”; plantea el abate: “Todos los habitantes de un país deben gozar de los derechos de ciudadanía pasiva”; todos tienen derecho a la protección de su persona, de su propiedad, de su libertad, etc., pero no todos tienen derecho a tomar parte activa en la formación de los poderes públicos; no todos son ciudadanos activos. Las mujeres, por lo menos en el estado actual, los niños, los extranjeros, y también los que no contribuyesen en nada a sostener el establecimiento público, no deben tener influencia activamente sobre la cosa pública. Todos pueden disfrutar de las ventajas de la sociedad; pero únicamente quienes contribuyan al establecimiento público son como los verdaderos *accionarios de la gran empresa social*. Solo ellos son los verdaderos ciudadanos activos, los verdaderos miembros de la asociación”<sup>25</sup>.

La famosa réplica de Guizot (bajo Luis Felipe) confirma la recuperación burguesa de la revolución y la producción de un sujeto compatible con el capitalismo. En efecto, a quienes se quejaron de no tener los medios financieros para votar y exigieron la abolición del censo, él les replicaba: “¡Enriquézcanse!”. Es la versión capitalista de la respuesta que dio María Antonieta a los parisinos con hambre: “¿Ya no tienen pan? ¡Que coman brioche!”.

Sin embargo, hay un contemporáneo de Saint-Just, Sade, que cuestiona que la idea de felicidad sea nueva, lo cual permite a Lacan situar mejor lo inédito de la Revolución francesa a pesar de sus avatares. Señala Lacan que Sade retoma a Saint-Juste “allí donde toca. Que la felicidad se haya vuelto un factor de la política es una proposición impropia. Siempre lo ha sido y retrotraerá el cetro y el incensario que se le acomodan bastante bien”. En cuanto al cetro, la restauración napoleónica de la esclavitud, el impuesto del Cent, la separación de las mujeres lejos de la cosa política y, en cuanto al incensario, el episodio del Ser supremo lo demuestran. En cambio, prosigue, “es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución, siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo”<sup>26</sup>. La protesta del sujeto contra una forma de colectivización, para salvar su deseo está en el fundamento de la Revolución.

## EL ADVENIMIENTO DEL PSICOANÁLISIS Y LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

La estructura le viene al sujeto de la estructura del lenguaje: de esta recibe una identificación y se sitúa por su relación con el saber<sup>27</sup> ante el cual es representado. Con

25. Las cursivas son mías.

26. Jacques Lacan, “Kant con Sade”, en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 746-747.

27. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 755-788.

ello habita el lenguaje y hace uso del discurso para hacer lazo social. En adelante, toda operación sobre el lenguaje, el saber y el discurso tendrá un impacto en su funcionamiento tanto psíquico como social (esto queda verificado con el advenimiento de la Ilustración y del discurso capitalista). Ahora bien, con la modernidad, la identificación queda velada por la antropología del hombre organismo, máquina, empresa, que ha de ser rentable, eficaz, productivo, económico, flexible, etc. El deseo “liberado” es rebajado a necesidad que los objetos del mercado deben satisfacer. El saber es el saber sin agujero del cientificismo, el cual no tiene la capacidad de tratar los asuntos existenciales que él mismo hace impensables. Sin embargo, lo que del sujeto no se deja atrapar por lenguaje alguno no deja de manifestarse en síntomas leídos en el lenguaje de la época: astenia, depresión, anorexia ante los objetos con los que el mercado busca cebarlo, etc.

Marx explica, con precisión y método, de qué manera el capitalismo genera pobreza y riesgo social, responsables de grandes sufrimientos. Al igual que Adam Smith y David Ricardo, Karl Marx considera que el valor de una mercancía se mide por la cantidad de trabajo necesario para producirla. El obrero vende su fuerza de trabajo, invierte en la producción de un bien manufacturado, a un empleador que la retribuye en salario. Desde los comienzos de la industrialización (en Inglaterra), la competencia es tal que los obreros deben aceptar salarios en el umbral de la pobreza. La fuente del valor de intercambio de una mercancía es el trabajo que allí se le incorpora. Marx llama “plusvalía” al valor de plus-trabajo, es decir, del trabajo no pagado realizado por el trabajador para el capitalista. Sin esta plusvalía no hay acumulación posible del capital<sup>28</sup>. Con la adopción del mínimo costo de fabricación, el objeto manufacturado facilita el desprendimiento del valor agregado (plusvalía) con el que el capitalista se queda. Ese provecho es esencial para el sistema capitalista: sin este, el empleador renuncia. Llanamente: ¿por qué el capitalista querría siempre más dinero que termina por invertir para poder ganarle siempre más, sin jamás tocar el capital?

Todo ocurre como si este estuviese, en suma, advertido de que el objeto del mercado no hacía más que exacerbar la frustración de los sujetos: porque ningún objeto es capaz de satisfacer el deseo absolutamente, así se lo reduzca a la necesidad. El capitalismo es un sistema de frustración que, con este artificio, enrola a los individuos en el mercado del consumo. El capitalismo, escribe Pierre Bruno<sup>29</sup>, es, entonces, una fuente en la que, entre más se busca hartarse, más sed se tiene. El dinero funciona, por su parte, como un equivalente general de todos los objetos en los que se puede soñar, marcados por los más íntimos deseos. *No obstante, Marx no se dio cuenta de esta confusión entre la plusvalía y el plus-de-gozar*<sup>30</sup>. Para convencerse de esta sobreimposición bastará con un simple cálculo: supongamos que uno de los lectores

28. Wikipedia (en francés) precisa que “este valor es igual a la cantidad de trabajo medio incorporado en el subproducto, siendo el subproducto la componente del producto que resulta del periodo de plus trabajo”. La traducción es mía.

29. Pierre Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme* (Toulouse: Erès, 2010).

30. *Ibíd.*

de este artículo, nacido bajo la Revolución francesa (1789), que aún no hubiera muerto, economizara diariamente el equivalente a 200.000 dólares. Tendría que esperar entonces casi dos años<sup>31</sup> para igualar los 17.000 millones de los que dispone Bernard Arnaud. Nuestro “ecónomo” necesitará 232 años y 320 días, cuatro vidas humanas ordinarias, empezando a amasar una fortuna cotidiana desde el día de su nacimiento, icuando a nuestro millonario francés le bastaron 50 años! ¿Qué otra cosa sino el deseo puede llevar a una capitalización tan inútil y deletérea, socialmente hablando?

En cambio, Marx había visto claramente que el trabajo mismo era “incomensurable”, es decir, “no mercantilizable”. El trabajo es ni más ni menos que el individuo, un ser vivo, pensante, y no una mercancía, pero que puede amonedar su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Uno de los “éxitos” del capitalismo es el de haber impuesto la idea de un “costo del trabajo” (por supuesto, siempre demasiado caro), cuando este es el único productor de riqueza, y de servirse de esta noción para chantajear al proletario.

Para esta lógica que privilegia la acumulación de la plusvalía (capaz de cebar al capitalista), el capitalismo no es moral: todos los predadores —financieros, políticos, sexuales— obedecen al mismo imperativo de goce. Por una parte, el capitalista goza poniendo su deseo (y esto es capaz de satisfacerlo en todo punto si se le viniera en gana) en una caja fuerte; por la otra, el proletario es invitado en adelante y literalmente a “dejar para luego todo lo que concierna al deseo”<sup>32</sup>: itodo eso no es muy animado! Marx lo sabía, pues escribió con Engels que, en la nueva sociedad, “el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos”<sup>33</sup>. En ese contexto Marx, antes de Durkheim, subraya el impacto de la organización social sobre los individuos. Se adjudica de esta manera, para insistir en ello, el examen de casos provenientes de diferentes clases sociales empujados al suicidio, realizado por un archivista francés de la policía nacional: Peuchet<sup>34</sup>. Subraya, sobre todo, el despojo de los individuos a los que, una vez que han vendido su fuerza de trabajo, ya no les queda sino su capacidad de reproducción física: los proletarios. Lacan saludará en este análisis la invención del síntoma, el único síntoma social. Le reprocha, no obstante, el haber conferido a los proletarios un valor y un rol mesiánicos, antes de reclutarlos para la gran velada de la revolución.

Sin embargo, aquellos sujetos a los que la mutación en curso perturba son los mismos que irán a pedir ayuda a Freud. Entre estos, hay uno, la histérica, cuyo síntoma interesa a los demás: es así como la histeria es otra forma de lazo social. Dicho sujeto se sirve del enigma de lo que él es, y ajusta su síntoma para objetar al amo, así tenga la talla de Marx. Este contemporáneo (a menudo contemporáneo de “izquierda”) sale de la “manifestación” y lleva ese síntoma (entre otros) al consultorio de Freud. Este último

31. Escribo estas líneas en mayo del 2020; el confinamiento (17 de marzo - 11 de mayo del 2020) da tiempo para... calcular.

32. “La moral del poder, al servicio de los bienes es «en cuanto a los deseos, ya veremos luego. Que esperen» [...]. Una parte del mundo se ha orientado resueltamente hacia el servicio de los bienes, rechazando todo lo que tiene que ver con la relación del hombre con el deseo —es lo que se llama la perspectiva posrevolucionaria—. Lo único que se puede decir es que no dan la impresión de darse cuenta de que al formular así las cosas no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder, a saber: continuemos trabajando, y en cuanto al deseo, ya veremos luego. Pero qué importa. En esta tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, del que reparte amigos y enemigos en función del bien de la ciudad, sino suponiendo, lo cual no es nada, en efecto, que el campo de los bienes, al servicio de los cuales hemos de situarnos, pueda englobar en cierto momento a todo el universo”. Jacques Lacan, *Le séminaire livre VII: L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE (1959-1960)*, Lección del 6 de julio de 1960, documento de trabajo de la *Association Lacanienne Internationale*. La traducción es mía.

33. Karl Marx, Friedrich Engels, “II – Communistes et prolétaires”, en *Manifeste du Parti communiste (1847)*, presentación y traducción de Émile Bottigelli, corrección y notas de Gérard Raulet (París: Flammarion, 1998).

34. Karl Marx, *Du Suicide. L'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*, (París: Ediciones Le Retrait, 2018).

intenta vanamente someterlo con ayuda de la hipnosis y la sugestión, pero su síntoma está hecho para resistirles. Ciertamente es que las más de las veces es llevado por sujetos que se ubican del lado femenino. Si permitimos que el comunismo y la Revolución de Octubre exploten, “el efecto revolucionario del síntoma”<sup>35</sup> social, el síntoma histérico, toma inmediatamente otro camino.

La genialidad de Freud es la de acatar la orden que recibe de escuchar: es la primera vez que quien enseña es el paciente mismo. ¡Verdadera revolución clínica! La histérica (en femenino) habla con esta ausencia de respuesta posible, situando a Freud en posición de Sujeto supuesto saber... escucharla, y “ella” adora ese saber. Tal es la transferencia: hay tanto amor dirigido al saber como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, que cifra lo que escapa al saber y encuentra una salida eventual en el descifrado prometido en adelante.

### LA REVOLUCIÓN CLÍNICA

¿Qué hay de inédito en lo primero que enseña el analizante? Enseña a Freud cómo, debido a la descalificación científica de la garantía divina de la autoridad, este lo sustituye por la figura que tiene al alcance de la mano: el padre edípico. Lo conduce a tomar acta del fantasma, una historia singular que determina su vida psíquica en lugar de los grandes relatos. El síntoma descubre su función de solución para vincular las dimensiones con las que está fabricado el sujeto (lenguaje, sentido, ser de goce) entre sí y con el lazo social. La cura revela cómo el sujeto simboliza la falta necesaria para el deseo al apoyarse en la interpretación de la existencia de dos anatomías como diferencia sexual (complejo de castración). En resumen, dichos sujetos han reemplazado la neurosis universal obsesiva, la religión, por una religión privada: la neurosis.

¡La neurosis dota al proletario de un psiquismo! Los sujetos vienen a pedir a Freud que los ayude a arreglárselas con su proletarización “sin Dios”: por eso Lacan podrá ver en la empresa freudiana un intento de salvar al padre, a semejanza del intento posrevolucionario de inventar una religión laica. De Marx a Freud, se ahonda aparentemente una distancia. La cura apuntaría a que “donde está el síntoma social, debe advenir el síntoma singular”. El psicoanálisis (discurso analítico) es el retorno en lo Real de lo que la ciencia y el discurso capitalista rechazan: el psicoanálisis se ampara del síntoma para esta emancipación de cada cual que debería preceder al libre desarrollo de todos. El veredicto de Lacan da qué pensar: el síntoma solo tiene efecto revolucionario si ya no marcha bajo la batuta marxista, lo cual Lacan sitúa como posible al término de un análisis: no hay diferencia, entonces, con “[...] el sujeto que se consagra a la subversión hasta producir lo incurable donde el acto halla su fin propio”<sup>36</sup>.

35. Jacques Lacan, “El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

36. *Ibíd.*

Me complace subrayar esta comunidad de destino entre el movimiento revolucionario y el advenimiento del psicoanálisis, esta comunidad de análisis de Marx y Freud, confirmada por el mismo Lacan. Ciertamente es que, así como lo planteo, ese retorno en lo Real constituye en sí una verdadera revolución que concierne a la relación del sujeto con lo Real, con la verdad, con el saber, con la religión. Pero, más allá, ¿acaso no deberíamos considerar que las condiciones del tipo revolución en las que ha consistido el advenimiento de lo humano como tal tienen lugar nuevamente, como si fuera la primera vez, en los tiempos del capitalismo con este advenimiento del psicoanálisis? Al igual que los planetas, el acto de palabra vuelve al mismo lugar: sin duda para la física el movimiento es, entonces, real y una fórmula es capaz de escribirlo. Pero aquí, con el acto de palabra, siempre diferente, lo real es lo que el sujeto no logrará decir, lo cual provee la razón de su deseo y sostiene el enigma de la verdad. La revolución tuvo lugar bajo las formas de la “subversión del sujeto” y la “dialéctica del deseo”, pero quedan consecuencias por sacar.

*¿Es acaso un momento de pase como el “retorno a Freud” supo inaugurarlos, en donde se anuncia un fin cercano, así como el “retorno a la infancia” precede a la desaparición de ciertas personas de edad?*

## SEGUNDA MODERNIDAD

No se necesita ser un analista agudo para constatar que los tiempos de Freud y de Lacan ya han culminado. El capitalismo ha pasado de ser industrial a ser financiero y luego numérico... En los proletarios reunidos en un gran número de abandonados (un lumpenproletariado de desempleados, de paupérrimos, de sin domicilio, de movilidad reducida, etc.) surgen nuevas figuras antropológicas de empleados (muchos de los cuales son precarios o parcializados). David Djaiz<sup>37</sup> muestra una nueva visión del trabajo entre los trabajadores sedentarios, cuyas tareas exigen la presencia física (auxiliar sanitario, cajeras, basureros, etc.), y los nómadas, para quienes el teletrabajo les permite instalarse a su conveniencia. Me parece que esta distinción no debe hacer olvidar a quienes en este periodo garantizan con su trabajo las tareas necesarias para la vida de la nación (“*les premiers de corvée*”), para contrarrestar el comentario elitista del jefe de Estado francés que empuja a las personas o entidades que arrastran, que dan el impulso, al ir a la cabeza (*les premiers de cordée*): enfermeras (sí, a menudo nombradas en femenino), personal de asistencia (ídem), conductores de ambulancias, cajeras (ídem), domiciliarios, empleados de correos, empleados del sector agroalimentario, basureros, etc., es decir, al proletariado que nunca puede dejar su puesto, a riesgo de que falte un rodamiento esencial en la máquina social y de que los demás ni siquiera puedan disfrutar de su



37. David Djaiz, *Slow démocratie. Comment maîtriser la mondialisation et reprendre notre destin en main* (París: Éditions Allary, 2019).

abrigado confinamiento. Ese es el nuevo proletariado. La lógica de rentabilidad (la maximización del beneficio) se perfecciona requiriendo nuevas disciplinas y suscitando la nueva antropología de lo políticamente correcto: el hombre neuronal de la biología y el hombre cognitivo de las neurociencias resultan asociados con el hombre digital de la informática.

Sin embargo, esta nueva mutación del saber no deja de tener consecuencias. Es cierto que el sujeto continúa protestando lógicamente contra el formateado que así se le impone. Resiste con su síntoma, que protege su singularidad. Pero también aquí los síntomas son leídos en los términos de la antropología ideológica vigente, con lo que pierde así su potencial revolucionario: perturbación cerebral o accidente del *hardware*, virus del *software*, disfunciones, *bug*, fragmentación, adicción a las pantallas, en fin... Los profesionales de la singularidad son descalificados en favor de los técnicos que emanan de esas ideologías para los servicios que requiera el hombre nuevo: consejeros, reparadores, mecánicos, informáticos, ingenieros, directores de recursos humanos. ¡Al diablo con la clínica de la singularidad!

Sin duda deberíamos acaso ver en el transhumanismo la figura del hombre numérico integralmente: con su inteligencia descargada, dotada de calculadoras cuánticas en red, este “hombre” será capaz de operaciones inimaginables. Se acabó el engorro del organismo, se acabó el temor a las enfermedades, a los virus y a otras bacterias, se acabó la vida “natural”. ¿Pero, entonces, para quién trabajaría la máquina y por qué? En esto habría una especie de fin del capitalismo cuyo deseo quedaría desactivado... En términos freudianos, esta inmortalidad adquirida con el abandono de la vida biológica sellaría el triunfo de la pulsión de muerte realizado por medio del “todo sublimado”, sin resto, sin pulsión ni síntoma.

Mientras llega ese día, soñado por los unos y funesto para los otros, la supremacía del cálculo por sobre cualquier otra consideración, articulada con las fuentes bautismales del capitalismo, alcanza con el neoliberalismo numerizado un nivel jamás alcanzado. La rentabilidad en términos mercantiles es verificada casi continuamente (flujo tendido) con el modelo de las cotizaciones bursátiles. Hemos pasado del gobierno a través de la ley a la “gobernanza” de los números<sup>38</sup>, en la era de “evaluarlo todo”. El poder administra también el tiempo del sujeto: en la época del capitalismo industrial existían los “apuntadores”, que registraban la llegada y la salida de cada cual. El teletrabajo y las innumerables aplicaciones de nuestros teléfonos nos localizan en directo, nos dictan y controlan lo que debemos hacer, indican el tiempo que se ha pasado en cada actividad... Este imperativo matemático<sup>39</sup> envenena nuestras instituciones e hipoteca la posibilidad misma de la clínica. ¿Cómo llegamos a consentir en ello, por qué los dispositivos que defienden la clínica tal como intentamos sostenerla son combatidos

38. Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres* (París: Fayard, coll, 2015).

39. Jean-Pierre Dupuy forjó el término “economistificación” para designar la pretensión de regular las relaciones interhumanas desde un estricto punto de vista mercantil: Jean-Pierre Dupuy, *L’Avenir de l’économie : sortir de l’écomystification* (París: Flammarion, 2012).

globalmente<sup>40</sup>, hacia qué nos arrastra este movimiento, con qué podemos contar para resistir? Sin responder a estos interrogantes, ¿para cuándo queda el retorno de la revolución que ya ha ocurrido?

## NUESTRA ÉPOCA DE CONFINAMIENTO

En el momento en que escribo estas líneas (abril a mayo del 2020) se constata una cierta paradoja: los nómadas de ayer están confinados en sus domicilios —sin poder eliminar el mínimo de salidas vitales—, mientras los supuestos sedentarios ison los únicos que tienen que desplazarse físicamente a sus lugares de trabajo! Y no es la única constatación. Yann Algan<sup>41</sup>, economista, señala primero una baja de actividad y una caída brutal del PIB a pesar del teletrabajo, lo cual demuestra la necesidad económica del cuerpo en las empresas. Resalta sobre todo que, al lado de una minoría para la cual esta situación es satisfactoria (trabajo en el campo, disfrute de la agremiación entre allegados, lejos de los fastidiosos superiores...), hay manifestaciones de “insatisfacción”: las depresiones, el fastidio, las reacciones psicósomáticas. Estas prueban la exigencia del cuerpo para el lazo social (aún si otros síntomas, como las expresiones de violencia, obligan a otras consideraciones). Sin embargo, esos síntomas son interpretados, por las ideologías políticamente correctas, como consecuencias mecánicas del estrés.

Durante el confinamiento, los dispositivos psicoanalíticos de escucha telefónicos, sin contar a los analizantes que han proseguido de esta manera telefónica su cura (algunos han preferido suspender), no han funcionado en verdad (cuantitativamente hablando), ya sea porque, como Freud lo explicaba, las razones concretas para sufrir que el sujeto encuentra en la enfermedad o los accidentes de la vida lo dispensan de la neurosis —porque muchos expresaban no poder separarse de sus sufrimientos por temor a desfondarse cuando tuvieran que encarar el horror de los servicios de urgencias, por ejemplo—, o porque sencillamente en los tiempos de la concepción maquinal de los caprichos del psiquismo, la oferta psicoanalítica era incomprensible para la gran mayoría. No obstante, cuando funcionó, obligó a que los psicoanalistas evaluaran que lo que constituye lo Real de la presencia del psicoanalista no depende de su única presencia física<sup>42</sup>.

La gestión política de la pandemia en Francia y, sin duda, en el mundo entero provee una visión hiperrealista de la biopolítica: capaz de mantener millones y tal vez miles de millones de personas en sus casas, de prohibir todos los agrupamientos (deportivos, culturales, políticos), de decidir quién trabaja a riesgo de contaminarse, de imponer prioridades en los hospitales (lo cual equivale a decidir quién debe vivir y quién morir), de esbozar los desplazamientos, de imponer autorizaciones de salida

40. De entre sus numerosos avatares, mencionemos la plataforma que exigía la exclusión del psicoanálisis de la salud, de la justicia y de la enseñanza, publicada en el *Nouvel Observateur* y firmada por Martine Wonner, diputado de la cuarta circunscripción del Bajo Rin, miembro de la Comisión de Asuntos Sociales, vicepresidente de los grupos de estudio de la “Lucha contra las adicciones” y de la “Pobreza, precariedad y personas en situación de calle”.

41. Yann Algan, “L’invité du matin”, *France Culture* (30 de abril del 2020).

42. Cfr. *Journal clinique*, blog creado por Luz Zapata. Disponible en: <https://journalclinique.fr>.

y un toque de queda como en los peores momentos de la historia, de suspender parcial o totalmente las asambleas democráticas, de decidir autoritariamente sobre las maneras de luchar contra la pandemia, en resumen de declarar el Estado de urgencia y de obtener una dictadura sanitaria...

En un sentido, a nosotros mismos nos puede sorprender la sumisión de las masas. Sin embargo, en Francia, hemos asistido a la declaración del Estado de urgencia ante el terrorismo: ¡y poco tiempo después, hemos visto este Estado de urgencia entrar en la ley, como un estado habitual! ¿No deberíamos desconfiar? ¿Debemos confiar (“sumisión voluntaria”) aun cuando tengamos la prueba que aporta la epidemia sobre las consecuencias de único criterio de rentabilidad sobre la falta de preparación ante la pandemia? La mercantilización de la salud y de la investigación han acarreado una penuria de camas en los hospitales, de lugares para las urgencias, de respiradores, de reactivos para las pruebas de detección, de blusas para el personal de salud, de máscaras también para el personal de salud y para la población, de órdenes y contra-órdenes que contribuyen pesadamente a la gravedad de la enfermedad, incluyendo la destrucción de *stocks* de máscaras cuando faltaban, de interrupción de los trabajos biológicos sobre los corona... La especulación no cesó, los laboratorios aprovecharon para vender excepcionalmente ciertos productos, entregando dividendos vergonzosos a sus accionistas; la principal sociedad administradora de los EPHAD<sup>43</sup> entregó suntuosos dividendos al mismo tiempo que morían por millares en sus establecimientos, y la bolsa siguió especulando según si, por ejemplo, la banca europea garantizaba o no los préstamos que se acordaban a las grandes empresas en dificultades (Renault, Airbus, Air France, etc.).

Muchos llaman a un mañana de crisis que sería el augurio de un mundo nuevo. Y estamos atrapados en esta contradicción que nos ve exigir que el curso de las cosas retome por lo menos para todos aquellos a los que condena económicamente a la miseria y al hambre. Una verdadera contrarrevolución esta vez... ¿Qué signos de transformación social harían las veces de golondrinas de la esperada primavera?

De golpe se descubre que el capitalismo es capaz de sacrificar la rentabilidad económica en pro de salvar vidas humanas, aun cuando escoge las que quiere. Contra lo que sugieren la maquinización industrial, la numerización del mundo y la ideología trashumante, se descubre que no se puede prescindir ni de los cuerpos ni de los sujetos. De hecho, los sujetos han movilizado sus capacidades de creación para que las tecnologías modernas puedan estar al servicio de un lazo social “viable”, a pesar de la “distancia física”. En resumen: existe un espacio para la política que no se disuelve en el ordoliberalismo aun cuando se tema ver el movimiento de la reabsorción del

43. Établissement d' Hébergement pour Personnes Âgées Dépendantes (establecimientos de acogida para personas mayores en situación de dependencia).

primero en el segundo. Lacan escribe la política y la estructura del sujeto con el mismo matema<sup>44</sup>. La identidad de estructura de la política y del sujeto resulta confirmada por la experiencia, lo cual confiere un alcance nuevo (y deberíamos aprovecharlo) a su aforismo “el inconsciente es la política”<sup>45</sup>.

## EL ENEMIGO DE LA CIVILIZACIÓN

El psicoanálisis da cuenta de la estructura del sujeto del acto, responsable de su posición, responsable de lo que él hace con sus determinantes. Sujeto por la gracia del lenguaje, se refunda en cada acto de palabra. Esta indeterminación profunda lo obliga a orientarse con una ética: con qué orientas lo que haces en tu vida? ¿En qué eliges invertir tu deseo cuando nada ni nadie te lo dicta? La misma indeterminación lo constriñe, si me permito decirlo, a “protestar” lógicamente contra todo formateo, contra toda empresa de regulación del deseo, contra toda coerción del tipo que sea, a pesar de su eventual fatiga o sumisión y que el síntoma preserva. Lacan nos ha ayudado a pensar tales características articulándolas lógicamente con la ausencia de respuesta capaz de restituir el real de su ser no solamente en los saberes constituidos sino por el saber mismo. Falta la respuesta en el Otro simbólico, falta el significante y adolece de estructura debido a lo que el mismo sujeto es. Por esa razón, el  $S_1$  que representa el sujeto es siempre el significante de una falta en el Otro:  $S(A)$ . Escribo su matema porque apunta a que da cuenta de la revolución por la cual se ha constituido la aparición del sujeto, y que condiciona todas las revoluciones. Escribe esta paradoja de un sujeto determinado por su indeterminación. Escribe lo que llama la revolución.

Esas formulaciones serían, sin embargo, incorrectas si no tuviesen en cuenta la dimensión social del sujeto. Esa falta en el Otro, ese agujero en el saber, que ubica al sujeto ante la responsabilidad de que la respuesta esté a cuenta suya, lo obliga a la articulación significativa, a dirigirse al Otro silencioso (sin garantía) y a los otros. Participa de esta manera en la construcción de los discursos que constituyen el hábitat de lenguaje que él comparte con sus semejantes. Sabemos de los avatares históricos de esta construcción que puede llegar a permitir al sujeto renunciar a su responsabilidad, a buscar un amo sobre quién reposar, a renunciar al deseo y a borrar toda consideración ética.

Solo que, en ese caso, el síntoma arde. Las revueltas contra el orden establecido y las formas autoritarias encuentran en ello su resorte, que contraría la dejadez de los sujetos y resiste al amo. Pero la lógica discursiva (y los agentes del amo) multiplica los “esfuerzos” de desactivación del síntoma a fin de que la máquina simbólica se ponga

44. El Discurso del Amo (la política), en donde puede leerse claramente la estructura del sujeto: el significante ( $S_1$ ) representa al sujeto ( $\$$ ) para otro significante ( $S_2$ ), produciendo lo que de lo real del sujeto ( $a$ ) no se deja atrapar por el significante.

45. Jacques Lacan, *Le séminaire livre: La logique du fantasme (1966-1967)*, lección del 10 de mayo de 1967, documento de trabajo de la *Association Lacanienne Internationale (ALI)*, seminario inédito. Comenta Lacan: “QUIERO DECIR que lo que vincula los hombres entre sí, lo que los opone, ha de motivarse precisamente en aquello cuya lógica intentamos por el momento articular”. Se olvida siempre de que es en lo que sigue donde Lacan sitúa ese principio que otorga al neurótico el tener que, con oferta, hacer demanda: es decir aquello de lo que el capitalismo se ha amparado tan magistralmente. Se evalúa qué ventajas tendría sacar al capitalismo de casillas desarticulando el objeto manufacturado del objeto que provee su razón al deseo.

a funcionar sola<sup>46</sup>, ahora en su forma neoliberal. Límite imposible de alcanzar sin morir antes, si se requiere del “plus-de-gozar para que la máquina gire, el goce solo señalándose para que se lo tenga a partir de esa borradura, como agujero a colmar”<sup>47</sup>. Por eso no basta con que, en el lugar del síntoma social, advenga el síntoma singular que da fe de que el sujeto está volviendo a “tomar el control”: este último habrá de extraer las consecuencias de ello por su relación con el lazo social mismo.

Tal es, en mi opinión, el sentido de la fórmula que da Lacan en un momento dado sobre el fin del análisis, tras haber subrayado el “no” que el sujeto opone a la intersubjetividad, “en que el deseo se hace reconocer por un momento solamente para perderse en un querer que es querer del otro”. Todas las palabras son preciadas: “[...] Se puede captar allí, al mismo tiempo, que la dialéctica no es individual y que el asunto de terminar el análisis es el del momento en que la satisfacción del sujeto logra realizarse en la satisfacción de cada cual, es decir, de todos los que dicha satisfacción asocia en una obra humana”. Y agrega enseguida: “de todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista tal vez sea la más alta porque opera allí como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto”. El psicoanálisis se sitúa entre el hombre de la preocupación que le trae su síntoma y la tentación del saber absoluto en que triunfaría la pulsión de muerte. La vida está entre ambas. No es exagerado, entonces, situar “la obra del psicoanalista” entre las más altas: es una interpretación de lo que lleva a los dolorosos golpes que el psicoanálisis recibe hoy en día.

¿Por qué la lógica del mundo va tan mal que un virus revela el fracaso de la solidaridad, el sacrificio deliberado de una gran mayoría de vidas humanas a la rentabilidad económica, que tendría siempre la última palabra, la tentación del autoritarismo, la avalancha de las teorías oscurantistas, etc.? Verificamos al mismo tiempo las veleidades de creaciones culturales, de paliativo para la insuficiencia de los servicios públicos y del Estado... Y todo el mundo ha podido notar el rol paradójico de Internet y de lo numérico<sup>48</sup>. Por una parte, revela el artesanado de quienes saben alejarlo del imperativo de goce capitalista, allí donde muestra por lo demás de qué manera busca sujetarnos siempre más al mundo neoliberal: lo vemos enriquecerse como nunca hasta la obesidad... Hemos mostrado su lógica. Pero ¿por qué la complicidad del ciudadano pasivo, por qué los ciudadanos parecen hoy en día, en su mayoría, estén o no ocupados de asuntos públicos, ubicarse entre los ciudadanos pasivos?

La situación degradada no empezó con la epidemia (2019). Después de muchos años de “lanzadores de alertas”, simples ciudadanos, investigadores, políticos previenen la crisis planetaria que se aproxima: ecológica, económica, social, política. El sistema da fe de un encarnizamiento particular para poner al planeta y a sus habitantes en

46. “[...] La máquina se nos presenta [...] como un conjunto de elementos simbólicos, organizado de manera precisamente que «se las arreglen de manera diversa» en secuencias orientadas, y lo suficientemente capaces de «responder al sentido» de las preguntas que se le proponen en su lenguaje, para que lo que se le ha atribuido impropriamente de pensamiento pueda legítimamente imputarse a la función de una mitad de la palabra” (“Le discours de Rome”, *Actes du congrès de Rome, La psychanalyse*, 1956, 202-211, 242-255). ¿Lacan la presenta como amputada de una mitad: lo simbólico menos el sujeto —por no poderlo “llevarla a la escena”—? Es uno de los primeros que pudo producir su teoría en conferencias sobre la cibernética o en su nota posterior al seminario sobre la carta robada, al punto de ser considerado por Jean-Pierre Dupuy entre sus precursores. Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives* (París: La Découverte, 1994).

47. Jacques Lacan, “Radiofonía” (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 425-469.

48. Isabelle Berrebi-Hoffmann, Michel Lallement et Marie-Christine Bureau, *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social* (París: Le Seuil, 2018).

corte regulado antes que renunciar al mínimo “beneficio”. La crisis del coronavirus confirma sencillamente ese sacrificio sin contemplaciones de lo humano (salud, investigaciones y vida) a la rentabilidad (mientras sea posible sin pérdida económica). ¿Queremos todavía a nuestros hijos si nos disponemos a dejarles —porque nuestra muerte es ineluctable—<sup>49</sup> un mundo inviable? ¿Qué ha pasado con nuestro papel en las condiciones de transmisión del ser de filiación?

El malestar en la civilización sigue siendo el que el psicoanálisis permitió a Freud diagnosticar. El humano se ha elevado por sobre la condición animal con la cultura. Pero esta implica —se ha visto— dos facetas: “el saber y el poder que han adquirido los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza y para conquistar por sobre estos bienes capaces de satisfacer las necesidades humanas” y “las disposiciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, particularmente la repartición de los bienes accesibles”. Ahí comienzan los problemas: “es curioso que los hombres, que tan mal saben vivir en el aislamiento, se sientan no obstante pesadamente oprimidos por los sacrificios que la civilización espera de ellos a fin de hacerles posible la vida en común. La civilización debe entonces ser defendida del individuo”: organizar la repartición y la preservación de los bienes, pero también proteger todo lo que sirve para dominar la naturaleza y para producir las riquezas contra los impulsos hostiles de los hombres. Ciencias y técnicas pueden tanto crear como destruir.

Freud dividía a la humanidad entre una masa recalcitrante que exige satisfacción inmediata y una minoría “que habría entendido cómo apropiarse de los medios de poder y de coerción” para imponer la civilización a los primeros. Freud considera que dichas dificultades no nos resultan de la civilización en sí misma, sino de “la imperfección de las formas de cultura que han evolucionado hasta aquí”. En cierta forma, los progresos de la política no están a la altura de los desarrollos científicos. “[...] es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que gran número de personas posee suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana”<sup>50</sup>. En resumen, ante el alto costo a pagar para disfrutar de los beneficios de la cultura, todo individuo es virtualmente un enemigo de la civilización. En el fondo, esta es la función del odio estructural, y el malestar es el del deseo.

## UNA SOCIEDAD DE NO RELACIÓN

Todo ocurre como si, a falta de asumir el conflicto pulsional, este volviese a lo Real entre los que no quisieran sacrificio alguno y los que quisieran imponer el paso a seguir a los demás. A decir verdad, me parece que son los mismos, salvo que no ocupan el mismo



49. Marie-Jean Sauret, *La bataille politique de l'enfant* (Toulouse: Erès, 2017).

50. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, t. XXI (Buenos Aires Amorrortu, 2004), 7.

lugar, según si sacan provecho del sistema predador o si lo sufren, de suerte que parecen ocupar, cada cual, una fracción del conflicto pulsional: el discurso capitalista sustituye una rajadura en la división del sujeto, hasta tal punto que el llamado esquizofrénico podría ser su paradigma<sup>51</sup>. Se adivina: la solución no pasará por recurrir a un saber o a un hombre providencial.

En la desmezcla pulsional que se evidencia en el conflicto pervive la idea conforme al imperativo capitalista de que cada cual podría hallar su complemento de goce, es decir, si el uno consintiera en la repartición y el otro en el trabajo. La reducción de la autoridad al poder, el recurso a la fuerza, sería entonces la única solución para mantener una situación injusta y, sin embargo, ineluctable. Pero otra pista parece viable si el sujeto puede evaluar la ausencia no solamente de la respuesta, así como lo he repetido, sino de la inexistencia de un complemento de ser, que Lacan formalizó en los términos de la imposibilidad de escribir la relación sexual. No hay respuesta que esperar, incluyendo en ello la del goce del cuerpo del Otro. Corresponde a los sujetos que se ubican del lado mujer el soportar lo que funda esa no relación para todo sujeto. Una sociedad de no relación, constituida de esta manera, ofrece la posibilidad de inventar una modalidad inédita de vivir en conjunto. Ello supone que cada cual pueda asumir que no existe garantía alguna del camino a seguir: solamente allí está la vía revolucionaria que implica la invención colectiva. Sí, cada cual debe dar el paso que considere necesario.

Este mundo es insensato, y el humano no puede vivir sin poner su vida en relato. Es una de las lecciones de la Revolución francesa. La elección del ser supremo no la protegió de la religión capitalista. Pero planteó la pregunta sobre una trascendencia laica que, en nuestros términos, indizaría el agujero en el saber. Y la pregunta persiste: ¿sabremos estar a la altura? Se impone, más que nunca, poner al psicoanálisis a la cabeza de la política: para dar la posibilidad al sujeto de interpretar el genio de su división, el antídoto en el clivaje. Atrevámonos a afirmarlo: sin el discurso analítico, no hay lazo social. ¿Qué lugar damos nosotros, los que practicamos el análisis, a la ciudad en el psicoanálisis?

## BIBLIOGRAFÍA

- ALGAN, YANN. "L'invité du matin". En *France Culture* (30 de abril del 2020).
- BRUNO, PIERRE. *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*. Toulouse: Erès, 2010.
- BERRÉBI-HOFFMANN, ISABELLE; LALLEMENT, MICHEL; BUREAU, MARIE-CHRISTINE. *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. París: Le Seuil, 2018.
- COCULA, ANNE-MARIE. "Le passage du Rubicon". En *4º colloque acf Bordeaux: Actes et inconscients* (27 de enero de 1986).

51. Hyde y Jekyll, apunta Pierre Bruno, *op. cit.*

- DELACAMPAGNE, CHRISTIAN. *Histoire de l'esclavage de l'antiquité à nos jours*. París: Ediciones Le Livre de Poche, 2002.
- DEVEAU, JEAN-MICHEL. *Femmes esclaves, d'hier à aujourd'hui*. París: Ediciones France Empire, 1998.
- DJAÏZ, DAVID. *SLOW DÉMOCRATIE. Comment maîtriser la mondialisation et reprendre notre destin en main*. París: Ediciones Allary, 2019.
- DORIGNY, MARCEL; GAINOT, BERNARD. *Atlas des esclavages*. París: Ediciones Autrement, 2006.
- DUPUY, JEAN-PIERRE. *L'AVENIR DE L'ÉCONOMIE : SORTIR DE L'ÉCOMYSTIFICATION*. París: Flammarion, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- GOUGE DE, OLYMPE. "Préface". En *Mirabeau aux Champs Élysées*. París: Garnery, 1791.
- GOUGE DE, OLYMPE. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. París: Mille et une nuits, 2003.
- LACAN, JACQUES. "Au-delà du 'Principe de réalité'". *l'Évolution Psychiatrique*, 3 (1936): 67-86.
- LACAN, JACQUES. "El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie" [Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología], 13.<sup>a</sup> conferencia de los psicoanalistas de lengua francesa (29 de mayo de 1950). *Revue française de Psychanalyse*, tomo XV, n.º 1 (enero a marzo de 1951): 7-29.
- LACAN, JACQUES. "Kant con Sade". En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1953). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "Le sens d'un retour à Freud dans la psychanalyse" [El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis], Clinique universitaire de neuro-psychiatrie, Viena (Profesor Dr. Hoff) lunes 7 de noviembre de 1955, "Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne" [Notas en alemán preparatorias a la conferencia sobre la Cosa freudiana] Trad. del alemán al francés por Geneviève Morel y Franz Kaltenbeck. En *¿Ornicar?*, n.º 42 (1987): 7-11.
- LACAN, JACQUES. "Más allá del principio de realidad" (1936). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1970). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- MARX, KARL. *Du Suicide. L'emprisonnement de Lady Bulwer-Lytton*. París: Ediciones Le Retrait, 2018.
- MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH. "II – Communistes et prolétaires". En *Manifeste du Parti communiste (1847)*. Presentación y traducción de Émile Bottigelli, corrección y notas de Gérard Raulet. París: Flammarion, 1998.
- MOTTU, HENRY. "La religión civil americana es la legitimación religiosa de la libertad". En *Opinions*. 13 de mayo del 2003 (consultado el 3 de mayo del 2020).
- REDACCIÓN REVUE QUART MONDE "DÉBAT SUR LE SUFFRAGE CENSITAIRE EN 1789 (D'après A. Aulard, Histoire politique de la Révolution, Armand Colin, 1901)". *Revue Quart Monde*, 131 (febrero de 1989).

ROBESPIERRE, EMILIE. "Discours sur le jugement de Louis XVI (primer intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792". *Institut d'Histoire de la Révolution Française (ihrf)*. Disponible en: <https://ihrf.univ-paris1.fr/enseignement/outils-et-materiaux-pedagogiques/textes-et-sources-sur-la-revolution-francaise/proces-du-roi-discours-de-robepierre/> (consultado el 4 de mayo del 2020).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. "Chapitre VIII: De la religion civile". En *Du contrat social ou Principes du droit politique (1762)*. París: Flammarion, 2001.

SAURET, MARIE-JEAN. *La bataille politique de l'enfant*. Toulouse: Erès, 2017.

SUPIOT, ALAIN. *La gouvernance par les nombres*. París: Fayard, coll, 2015.

TAUBIRA, CHRISTIANE. *L'esclavage raconté à ma fille*. París: Ediciones Bibliophane, 2002.

TOCQUEVILLE DE, ALEXIS. "Chapitre IX : Des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats Unis". En *De la démocratie en Amérique*, Institut Coppet . Disponible en: [www.institutcoppet.org](http://www.institutcoppet.org) (consultado el 3 de mayo del 2020).

VOVELLE, MICHEL. *1793: la Révolution contre l'Église : de la Raison à l'Être suprême*. Bruselas: Complexe, 1988.

WÄHNISCH, SOPHIE. *L'intelligence politique de la Révolution française, Documents commentés*. París, Editions Textuels, 2012.

ŽIŽEK, SLAVOJ. "Robespierre ou la «violence divine» de la terreur". En *Robespierre: entre vertu et terreur. Slavoj Zizek présente les plus beaux discours de Robespierre*. París: Stock, 2008.

