

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera de Psicología

PSICOANÁLISIS Y TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES:
UN ACERCAMIENTO A LA PROBLEMÁTICA DE LA FUNCIÓN
SIMBÓLICA.

Profesora Guía: Kathya Araujo Kakiuchi

Metodólogo: Francisco Kamann Campaña

Alumno: Daniel Lorca Baronti

Tesina para optar al título de Psicólogo

Santiago, 15 de Enero de 2010

AGRADECIMIENTOS

A FONDECYT, que por medio del proyecto N° 1085006 apoyó el desarrollo de esta investigación. A Kathya Araujo, quien además de guiar esta investigación, me ha brindado apoyo y guía constantes en los últimos años.

A mi padre, Richard, a Margarita y Valentina, quienes me acogieron en momentos difíciles. A mis tíos Ramón y Soledad, sin cuyo apoyo no podría haber continuado. A los compañeros de siempre, Patricio Álvarez, Sebastián Seguin y Nicolás Russell, quienes han sido un apoyo fundamental en todos estos años. A Patricia, por su compañía y esas inagotables reflexiones nocturnas.

A los profesores Alejandro Bilbao, Patricio Moraga y Juan José Soca, por los comentarios, conversaciones y material facilitado que contribuyo a enriquecer el proceso.

A los compañeros del Colectivo Krisis, Sascha, Isca, Andrés, Natalia, Carla, Antonia, Jorge. A mi gran amiga María Elena Fuentes y todas quienes conformaban el equipo de PROGENERO, en particular a Guacolda Rojas. A Marcia Suazo, por sus “gestiones”. A todos quienes conforman el Hospital Día de Pudahuel, usuarios y equipo, quienes contribuyeron y enriquecieron enormemente mi experiencia. A Jennifer, por sus “ánimos” y a todos los que han contribuido a este proceso que más que cerrarse, ahora recién comienza.

Finalmente a mi madre, quien aun no estando presente, acompañó cada paso.

A la memoria de mi madre, Rosella Baronti Barella (1962-2009), quien fuera
un pilar para mi vida.

RESUMEN

La presente investigación constituye un acercamiento teórico a la problemática de la función simbólica, en el marco de la discusión entre psicoanálisis y ciencias social. El propósito es comprender el modo en que algunas vertientes del psicoanálisis lacaniano han abordado el problema de las transformaciones socioculturales ocurridas en las últimas décadas, y las formas de subjetividad y malestar que han traído consigo. En un recorrido que comienza por una caracterización de la relación entre sujeto y cultura en Freud y Lacan, pasando por el abordaje de la teoría social respecto de la “segunda modernidad”, se pretende dar cuenta de la discusión actual en psicoanálisis sobre la emergencia de nuevas estructuraciones psíquicas como consecuencia de la declinación de la función simbólica.

(...) Todos los tipos de muerte hacen cola
ante mi puerta esperando su hora.
El instrumento es quien cambia de rostro,
pero yo sé que hay un único odio.

Sé que todas las palabras
con que le canto a la vida
vienen con muerte también.

Sé que el pasado me odia
y que no va a perdonarme
mi amor con el porvenir.

Por eso manda verdugos
con todos los uniformes:
mi asesino es el pasado,
aunque con mano de hombre. (...)

Silvio Rodríguez. *Nunca he creído que alguien me odie.*

Cuando tanto se sufre sin sueño y por la sangre
se escucha que transita solamente la rabia,
que en los tuétanos tiembla despabilado el odio
y en las médulas arde continua la venganza,
las palabras entonces no sirven: son palabras.

Balas. Balas.

(...) Siento esta noche heridas de muerte las palabras.

Rafael Alberti. *Nocturno.*

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	7
2. OBJETIVOS.....	16
2.1. Objetivo General.....	16
2.2. Objetivos Específicos.....	16
3. MARCO METODOLÓGICO.....	17
3.1. Enfoque Metodológico.....	17
3.2. Tipo y Diseño de la Investigación.....	17
3.3. Ejes Temáticos.....	18
3.4. Técnicas de Obtención de la Información.....	21
3.5. Fuentes.....	22
3.6. Operaciones de Análisis.....	24
4. DESARROLLO TEÓRICO.....	27
4.1. Capítulo I. Sujeto y Cultura en Psicoanálisis: Freud y Lacan.....	27
4.1.1. Elementos sobre Sujeto y Cultura en S. Freud.....	28
4.1.2. Elementos sobre Sujeto y Cultura en J. Lacan.....	42
4.2. Capítulo II. Subjetividad y Transformaciones Socioculturales en Teoría Social.....	55
4.2.1. Modernidad y Transformaciones Socioculturales.....	57
4.2.2. Subjetividades contemporáneas.....	63
4.3. Capítulo III. Psicoanálisis y Transformaciones Socioculturales: Hacia el Problema de la Función Simbólica.....	69
4.3.1. De la Clínica a lo Social.....	70
4.3.2. De lo social a lo histórico-político.....	78
5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES.....	88
6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	93

1. INTRODUCCIÓN¹

Ochenta años han transcurrido desde que Freud señalara la situación humana como sujeta, en su devenir trágico, a un inexpugnable *malestar*². Hoy, tras el despliegue feroz de las fuerzas productivas, la vertiginosidad inusitada de nuestra cotidianeidad, y la disolución de lo que alguna vez constituyeran sólidos referentes culturales, dicho malestar parece arremeter con más violencia, cobrar novísimas y espectaculares formas, diversificándose en una florida gama de fenómenos que dejan entrever lo que en el límite del desarrollo de la técnica, la ciencia y la administración actuales no es posible de apaciguar.

Si bien lo acerbo de las tesis freudianas se encuentra en cierta medida justificado por el oscuro panorama de aquella época –que dudáramos hoy en designar por su antónimo-, la radicalidad de las mismas se sostiene en la intemporalidad atribuida a ciertos procesos psíquicos y al carácter fundamentalmente *ahistórico* –sería más justo tal vez decir *transhistórico*- que marcaría la relación entre los seres humanos y la cultura (cf. Freud, 1929/2007). Las formas en que, por el contrario, esta relación se manifiesta, no son en nada estáticas y responden a condiciones históricas precisas. Lo mismo podría decirse del malestar inherente a aquella o, más bien, a cómo se nos presenta y qué podemos hacer con él. Ése es el camino por el que Freud parece haber conducido el psicoanálisis: como un intento, advertido por él mismo de *imposible*, por confrontar las penas del devenir humano (cf. Freud, 1937/2007)

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1085006 “Procesos de Individuación y Configuración de Sujetos en la Sociedad Chilena Actual”, dirigido por la Dra. Kathya Araujo K.

² Como resulta evidente, se hace referencia a la célebre obra de Freud (1929/2007) “El malestar en la cultura” publicada hacia fines de 1929.

En este sentido, es lícito preguntarse por cuáles son las formas en que dicho malestar se hace presente en nuestros días, y cómo han sido abordadas por los continuadores del legado freudiano; o, en otras palabras, cómo se ha planteado la discusión respecto de lo social desde el psicoanálisis contemporáneo. La tarea que responder a estas preguntas supondría, resulta sin duda pretenciosa a la vez que inagotable, pero no parece inapropiado presentar ciertas líneas del abordaje contemporáneo que se ha planteado a esta cuestión, poniendo en tensión y confrontando algunos de los principales argumentos, dentro de un marco relativamente acotado. Aún así, esto requiere dar un doble rodeo, que parece ser ineludible: por un lado, el de presentar el decurso de algunos de los planteamientos específicos con los que se ha abordado dicha problemática, principalmente los desarrollados por los seguidores de la enseñanza de Jacques Lacan, y por otro, el de recoger desde el terreno común de las ciencias sociales ciertos abordajes que permitan dar cuenta de las lógicas que se subtienden tras el panorama sociocultural contemporáneo. Ello implica de antemano que el resultado no podría ser más que fragmentario, inacabado y en cierta medida algo superficial, lo cual no indica que deba ser por ello desprolijo o poco coherente. De todas maneras, es necesario acotar todavía más el asunto, pero ello irá decantando en la medida en que, como se verá, se va desarrollando la discusión.

Pareciera que no es posible sustraer, aun cuando éstas muchas veces lo trasciendan, las producciones subjetivas al período histórico en que ellas se presentan. Los constantes cambios que han caracterizado a la modernidad, han transformado una y otra vez las maneras en que los seres humanos nos relacionamos, nos organizamos, e incluso pensamos. Lo social impone un límite, en su devenir histórico, no sólo a las condiciones materiales en que existimos, sino también a las formas de subjetividad propias de cada época. De variadas maneras se ha intentado dar cuenta de los fenómenos sociales, ya apuntando a la descripción de los elementos preponderantes de una época, ya enfocándose en las lógicas mismas tras éstos. Así, el período histórico en que nos encontraríamos ha sido llamado por diversos nombres, que vienen dados por el énfasis particular que cada autor atribuye en sus análisis sociales

a unos u otros factores. De esta manera, se ha señalado nuestra época como *posmodernidad* (Lipovetsky, 2002), *modernidad tardía* (Giddens, 2001), *modernidad líquida* (Bauman, 2004), *modernidad reflexiva* (Beck, 1998) o *sobremodernidad* (Auge, 2001), y más allá de los elementos que hacen divergir las respectivas miradas, el diagnóstico pareciera ser en muchos aspectos coincidente: procesos de personalización, individualización, caída de los referentes sociales y políticos, fragmentación de las relaciones sociales, mecanismos de responsabilización, etc. Lo que se encontraría a la base de estos enunciados, guarda relación principalmente con una suerte de ‘fragmentación’ o ‘disolución’ de lo social, en tanto la cultura – entendida aquí como ‘producción cultural’- ya no aseguraría más la cohesión del orden social, sino por el contrario, sería agente activo de fisión, de divorcio, entre el individuo y la sociedad (Martuccelli, 2007). Frente a ello, se produce un distanciamiento tal, que los individuos dejan de reconocerse en lo social, produciéndose una subjetivización de sus malestares, en la medida en que las retóricas político-sociales son incapaces de otorgar sentido a éstos; terreno fértil para una psicologización de los discursos sociales, que implica una psiquiatrización de las retóricas psicológicas (cf. Martuccelli, 2007). Así, el giro que se produce en términos históricos tras la caída de los ‘metarrelatos’ y los ‘grandes ideales’, de la mano de procesos concretos de aceleración de los ritmos de vida, de un salto cualitativo de la técnica, de una capacidad de movilidad inédita en la historia, y una nueva explosión del consumo masivo, ha desarraigado a los individuos de lo que la cultura ofreciera en otros tiempos como referentes (políticos, religiosos, etc.), dejándolos a la deriva y generando a su vez un movimiento de repliegue de éstos que se manifiesta en todas las vertientes del individualismo contemporáneo (cf. Martuccelli, 2007; Lipovetsky, 2002). Existen por cierto otros autores que no ven en estas manifestaciones más que un incremento de una tendencia contenida en las bases mismas de la modernidad (Adorno y Horkheimer, 1998; Marcuse, 1969), o una actualización de la dinámica propia de ésta, caracterizada por la sentencia de Marx según la cual “todo lo sólido se desvanece en el aire”, que definiría la experiencia de la modernidad en su conjunto (Berman, 1989); dinámica que se vería hoy simplemente acelerada.

En otros ámbitos de la cultura, las transformaciones no han sido menos relevantes: cambios profundos en las estructuras familiares y de parentesco, una difuminación del sentido desde lo colectivo a lo individual, un atiborramiento de imágenes e información que paraliza a los individuos –ya sea por actitudes pasivas de inactividad como por compulsiones de todo tipo-, una reactualización de conflictos religiosos de carácter fundamentalista a la vez que emergen todas las formas posibles de cultos sectarios frente a la disolución casi completa de las religiones hegemónicas, así como la proliferación de sub-culturas y modas desechables que pueblan todos los espacios –desde las calles a la ‘web’. La cultura parece desmembrarse y los grupos sociales atomizarse, organizando a los individuos en torno a los retazos culturales que se esparcen por el aire. Las formas subjetivas que se desprenden del estado actual de la cultura resultan concomitantes de las características hasta aquí mencionadas, tal y como lo ha referido Lipovetsky (2002): “El narcisismo, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro” (p. 55). En este sentido, la fragmentación de lo social se manifiesta en una fragmentación de la subjetividad; si antes, el problema de la ‘subjetivación’ se hallaba en directa relación con la problemática ‘sujeción/emancipación’ (Martuccelli, 2007), hoy en día podemos ver una proliferación de subjetividades incapaces de reconocerse en un ‘sujeto’ colectivo, que por una parte poseen la apariencia de un despliegue de libertad individual, pero que sin embargo, por otra, no constituyen más que un repliegue narcisista que fractura el lazo social e imposibilita la capacidad de transformar los malestar subjetivos en luchas políticas (cf. Martuccelli, 2007, pp. 52-61).

Frente a este estado de cosas el psicoanálisis, o ciertos psicoanalistas, no han podido permanecer impávidos. No es difícil advertir que a todas estas formas de transformación en el ámbito sociocultural traen consigo asociadas nuevas formas de malestar subjetivo y de subjetividad. Esto ha hecho tambalear las categorías nosográficas clásicas, introduciendo fuertes cuestionamientos en el ámbito de la psicopatología, que han llevado a hablar de *nuevas enfermedades del alma* (Kristeva,

1995) o incluso *nuevas economías psíquicas* (Melman y Lebrun, 2005), en un intento por definir las formas de subjetividad y malestar con que nos topamos hoy, a partir de la evidencia que la práctica clínica ofrece, para tratar de asir los cambios sociales que han hecho posible dichos cambios a nivel de las estructuras individuales. En una línea similar de abordaje, otros psicoanalistas (Miller y Laurent, 2005; Soler, 2000) han intentado explicar dichas transformaciones sin adscribir necesariamente a la tesis de un cambio a nivel de las estructuras subjetivas mismas, sino más bien en la mutación fenoménica que acontece una vez que se han develado históricamente las estructuras subyacentes, lo que permite resituar las problemáticas actuales en las mismas claves ya conocidas, pero dando cuenta a la vez de las transformaciones en el plano social e individual.

Por otra parte, otros –independiente de las tesis contrapuestas que existen- han situado esta cuestión a partir de análisis que podríamos llamar “historicistas”, en una preocupación que no toma como punto de reflexión central la clínica, sino que se aboca a las transformaciones en el ámbito familiar y de las estructuras de parentesco, y desde allí a su inscripción en tanto formaciones políticas, planteándose a partir de ello los posibles alcances de éstas (Roudinesco, 2003; Tort, 2007).

En una línea de análisis algo diferente, ciertos autores principalmente provenientes de la filosofía política (por ej. Butler, Laclau y Žižek, 2000) han integrado el corpus teórico psicoanalítico en sus reflexiones, centrándose en discusiones sobre las problemáticas históricas, sociales y políticas en tanto tales, extendiendo el psicoanálisis a un abordaje donde la clínica no resulta un eje central, sino que éste es integrado a análisis sociales y políticos donde se combina con otros campos teóricos, pero manteniendo como punto crucial la discusión sobre la relación sujeto-cultura, que sin duda constituye un elemento clave en todas las reflexiones mencionadas.

Lo fundamental que subyace a todas estas discusiones, en términos generales, guarda relación con la situación y estatuto del *Padre* como articulador de lo social –

tal como lo concibe el psicoanálisis- o, en otras palabras, sobre lo que se entiende por *función simbólica* y la caída o debilitamiento de ésta a que asistimos actualmente.

Ciertamente, para el psicoanálisis el lugar del padre resulta crucial para la comprensión tanto de lo social como de los aspectos psíquicos individuales, así como de su articulación a través de la relación sujeto-cultura, y resulta ya una preocupación en la obra de Freud, quien encuentra en su figura el agente primordial de prohibición y por tanto de instauración de la ley y la renuncia que son indispensables para pensar el establecimiento de la cultura (Freud, 1913/2007). Dicha figura, será un elemento que atraviese toda la obra de Lacan (Dor, 1991), y la tesis de su declinación estará planteada de entrada en uno de sus primeros escritos (Lacan, 1997/1938; cf. Roudinesco, 1995), internándose en esta cuestión a partir de una lectura de índole más sociológica, para posteriormente desarrollarla en sus escritos y seminarios desde una mirada estructuralista, entendiendo dicha figura en su relación con las estructuras del lenguaje. Esta operación de abstracción en la obra de Lacan –ya iniciada por Freud (1939/2007) en su *Moisés-* sobre la figura del padre, que va desde la función social que ha correspondido a éste en la historia de occidente, hasta convertirla en una pura operación simbólica que actuaría determinando las estructuras subjetivas – *neurosis, psicosis y perversión-*, articulando el entramado sociocultural en tanto campo simbólico, y marcando por tanto la relación del sujeto con la cultura, ha sido leída por algunos como una sacralización de un orden histórico ya en decadencia (Roudinesco, 2003) o completamente extinto, en un intento desesperado por apuntalar un orden por entero resquebrajado apelando a elementos estructurales fuera de toda historia o contingencia política (Tort, 2007) –que ha sido señalado como *falocentrismo-*, mientras que los otros han encontrado en ella las claves para explicar el estado actual de la subjetividad y el lazo social (Miller y Laurent, 2005; Soler, 2000) o la emergencia de nuevas formaciones psíquicas (Melman y Lebrun, 2005) y nuevos padecimientos (Kristeva, 1995), e incluso las bases de una actitud crítica, subversiva y revolucionaria, como herramienta de análisis que permitiría atravesar el velo *ideológico* y resituar la *economía política* en el centro del debate (Žižek, 1999, 2001, 2005). Al margen de la variedad de posiciones y contraposiciones al interior de

cada uno de estos dos casos, es posible ver en el primero el riesgo de un *historicismo relativista* (cf. Žižek, 2003, pp. 294-300) –del cual no podríamos aseverar que las posiciones de Melman y Lebrun se encuentren exentas-, y de una suerte de reduccionismo, que comprende lo social y la política como lo que hay de social y político en la familia y las relaciones de parentesco, mientras que en la otra parte, el segundo corre el riesgo que supone la lectura desde el *déficit*, es decir, interpreta el estado actual de cosas como una degradación constante de un orden, llevando en el extremo a adoptar actitudes conservadoras e incluso reaccionarias (cf. Tort, 2007).

Como ya se señalaba al comienzo de esta introducción, la interrogante que orienta la presente investigación es por los modos en que ha sido abordada la problemática sociocultural contemporánea por parte de algunos –que resultan significativos para los propósitos aquí perseguidos- psicoanalistas o teóricos que apoyan sus análisis sociales en el psicoanálisis de orientación lacaniana, en la medida en que lo que subyace como telón de fondo es el cuestionamiento por las formas de subjetividad contemporánea, específicamente buscando dar cuenta de la discusión acerca de la *función simbólica*, sobre su caída, mantenimiento o incluso inexistencia actuales, discusión que se encuentra a la base de las diversas maneras en que estos psicoanalistas han enfrentado el conjunto de problemáticas que se nos presentan hoy por hoy, las que guardarían estrecha relación con las importantes transformaciones socioculturales acaecidas en las últimas décadas. Es en función de este derrotero, que la investigación comprende en su desarrollo teórico –es decir, a continuación de la exposición de los objetivos y justificaciones metodológicas correspondientes- básicamente tres ejes de trabajo o capítulos, que buscan exponer la problemática en las distintas aristas que de por sí plantea, comenzando por una exposición sobre algunos elementos del psicoanálisis que resultan cruciales en tanto soporte y fundamento de la discusión contemporánea, que se centran en cómo ha sido comprendida la relación entre sujeto y cultura en el psicoanálisis, particularmente en Freud y Lacan, teniendo en consideración que debido a la envergadura de ello no pretende ser un abordaje exhaustivo sino tan sólo situar los elementos más relevantes de los planteamientos de estos autores, puntuando ciertas líneas teóricas que resultan

indispensables para comprender la discusión actual. Luego un segundo capítulo que, como contrapunto, pretende mostrar la forma en que se han abordado las grandes problemáticas actuales por algunos autores relevantes pertenecientes al ámbito de la teoría social y las ciencias sociales, en tanto permite situar y caracterizar las transformaciones socioculturales y sus correlatos en términos de la subjetividad contemporánea, en consonancia con los interrogantes que también han movido a los autores de raigambre psicoanalítica a sus reflexiones, a la vez que permite abrir la discusión al terreno de las ciencias sociales, que en cierta medida es lo que nos convoca. A continuación de ello, y cerrando el desarrollo teórico propuesto, un capítulo en que se expone específicamente la discusión actual que han sostenido las distintas posiciones aquí recogidas desde el psicoanálisis contemporáneo en sus planteamientos respecto de la cultura y sus distintos aspectos, lo que como anticipábamos, se ordena en torno de la pregunta por el Padre y la función simbólica. Finalmente –y a modo de conclusión-, una puesta en tensión y discusión crítica de los aspectos más relevantes que se desarrollan en los capítulos precedentes.

Una investigación que se plantea de esta manera, corre con muchos riesgos debido a la amplitud y ambición que parece contener, entre los que cabe mencionar el de pretender abarcar demasiado cayendo en la falta de rigurosidad o la superficialidad para tratar un tema y –peor aún- el de perderse en divagaciones que no conducen a ninguna parte (cf. Eco, 2005). Sin embargo, tal vez sea posible sino anularlos, a lo menos reducirlos sustantivamente, en la medida en que se realice un enmarque adecuado tanto de la problemática como del tratamiento de la misma³. De ahí que se plantee principalmente como la presentación de una discusión sobre las problemáticas actuales y en ninguna medida como una investigación acabada sobre ello, descartando mayores pretensiones en cuanto a generar propuestas. A pesar de esto, es posible poner de manifiesto la relevancia de esta investigación, en tanto tiene alcances teóricos y prácticos. Así, permite un primer acercamiento a una problemática

³ Todos estos *riesgos* y la forma en que se pretende evitarlos o reducirlos lo más posible, serán tratados en el apartado correspondiente al Marco Metodológico, en el cual se pretende dar justificación a la pertinencia en este sentido a la investigación.

tan actual como dispersa en la variedad de las posiciones y autores aquí recogidos, sobre lo cual –al menos en el ámbito local- no se cuenta con ninguna aproximación de este tipo. En este sentido, su relevancia para la disciplina es doble: por una parte, psicología y psicoanálisis no son lo mismo –independientemente de sus acercamientos y distanciamientos (cf. Freud, 1926/2007; Lacan, 1964/1999)-, por lo cual resulta sumamente enriquecedor, para quienes nos situamos en la primera de estas disciplinas, los aportes que en su especificidad ha ofrecido desde siempre la segunda a la comprensión de los fenómenos sociales e individuales, a la forma en que se configura la subjetividad en la relación sujeto-cultura; por otra, y en tanto la psicología se inscribe en el marco general de las ciencias sociales –o de la teoría social-, la preocupación por las transformaciones socioculturales que nos afectan a diario es central, para lo cual resulta indispensable nutrirse de los aportes de otras disciplinas de ese ámbito, como la sociología o la antropología. La apuesta por tanto persigue lo transdisciplinar, pues el objeto en sus contornos se entremezcla, permitiendo de esta manera una mirada más amplia y tensionando las discusiones de los respectivos saberes. El psicoanálisis se ha caracterizado por su hermetismo conceptual, y las ciencias sociales –a excepción de la psicología- por dejarlo sistemáticamente fuera de sus discusiones; razón que mueve a una exigencia de síntesis y claridad en la exposición que no suele ser la más común. En consecuencia, y ahora en términos prácticos, sin ninguna pretensión de manual o introducción, este acercamiento sitúa desde una perspectiva crítica una discusión que, aun cuando no resulte evidente, tiene importantes implicancias en el ejercicio profesional –por ejemplo nos topamos a cada instante con ello en la clínica, en el trabajo institucional, así como en las problemáticas que acontecen a la comunidad-, por lo que su conocimiento enriquece de por sí la práctica misma, pues, tal como señalaba Lacan (1997c): “mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (p.309).

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo General

- Dar cuenta de la discusión psicoanalítica de orientación lacaniana respecto de las transformaciones socioculturales y su impacto en términos de las formas de subjetividad actuales en el contexto de los debates en las ciencias sociales en torno a dicha problemática.

2.2. Objetivos Específicos

- Caracterizar y analizar la relación sujeto-cultura en Freud y Lacan.
- Definir y sintetizar los planteamientos de algunos autores de las ciencias sociales respecto de las transformaciones socioculturales y las formas de subjetividad que conllevan.
- Analizar ciertos planteamientos psicoanalíticos respecto de las transformaciones socioculturales y las subjetividades actuales.
- Analizar el problema de la función simbólica subyacente a los planteamientos psicoanalíticos.

3. MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque Metodológico

Tal como ha sido propuesta hasta este punto, en términos generales es posible sostener que la presente investigación es de carácter teórica, ya que, por una parte, trabaja sobre conceptos ya elaborados, abstractos, y no con experiencias directas, y por otra, se basa en fuentes secundarias; tal como ha señalado Eco (2005): “Una tesis teórica es una tesis que se propone afrontar un problema abstracto que ha podido ser, o no, objeto de otras reflexiones” (p. 30). En un sentido más específico, es posible señalar que la presente corresponde a una investigación bibliográfica y que como tal, se circunscribe al ámbito de la investigación cualitativa, pues “los métodos cualitativos parten del supuesto básico de que el mundo social está construido de significados y símbolos” (Jiménez, 1999-2000, p.1). “Una investigación cualitativa perseguirá, entonces, descubrir determinadas características o rasgos que se supone están presentes en el universo bajo estudio” (Guezada, citado por Cornejo, 2008, p. 22), lo cual se ajusta a los objetivos perseguidos en esta investigación, en tanto se pretende analizar distintos postulados teóricos respecto de fenómenos relativos a las formas de subjetividad actual en el marco de las transformaciones socioculturales de las últimas décadas.

3.2. Tipo y Diseño de la Investigación

De acuerdo a los antecedentes planteados en la introducción, es posible apreciar que si bien existe amplia bibliografía respecto de esta problemática, ésta se encuentra dispersa y se sostienen distintas posturas respecto de la temática, no habiéndose encontrado ningún trabajo en que se exponga de una manera sintética y ordenada del modo y la óptica que aquí se pretenden –esto al menos en lo que respecta al ámbito local y en lengua castellana-, pues por los antecedentes recabados,

la discusión suele abordarse en general siguiendo los lineamientos de las distintas *escuelas* teóricas a las que adscriba cada investigador.

Es por estas razones, que el tipo de investigación es de carácter exploratorio, en el sentido específico planteado que hace referencia a la producción local y el abordaje del tema –desconociéndose si en otros idiomas o países de la misma lengua se hallen trabajos similares. Por otra parte, la investigación es de tipo descriptivo –no experimental-, en tanto pretende *dar cuenta* de una discusión teórica de una manera crítica, pero en ninguna medida pretende establecer explicaciones o correlaciones entre fenómenos que sean de carácter causal (Hernández, Fernández y Baptista, 1997) –deben guardarse las consideraciones de que el carácter descriptivo no tiene que ver en este caso con *medir* un concepto con precisión en la realidad, sino de exponer o presentar una discusión que se encuentra en medios documentales.

Finalmente, y siguiendo a Sabino (1992), el diseño de la investigación es además bibliográfico, para el cual la estrategia que más se acerca es la de *investigación documental* (Valles, 2000), pues trabaja con fuentes documentales secundarias, por lo cual los procedimientos metodológicos han sido definidos en función de ello.

En síntesis, la presente investigación es de carácter *bibliográfica*, con un diseño de tipo *exploratorio-descriptivo*, y guiada por una estrategia de *documentación*.

3.3. Ejes Temáticos

El desarrollo propuesto, se ordena en torno de 3 ejes o capítulos de análisis, de acuerdo a lo señalado en la introducción, los cuales comprenden, a su vez, subcapítulos y acápite de éstos, que permiten realizar un ordenamiento interno de dichos ejes en función de los elementos y dimensiones de análisis correspondientes a cada uno de éstos.

1. El primer capítulo se aboca a caracterizar la problemática de la relación entre sujeto y cultura, tal como es comprendida por el psicoanálisis, de acuerdo a los planteamientos del propio Freud y los de Lacan, basándose principalmente en algunos textos seleccionados de estos dos autores. Sin embargo, la envergadura de la obra de ambos autores, hace indispensable recurrir a lecturas complementarias; ya la lectura que ofrece Lacan de Freud marca el modo de aproximarse a éste, en tanto permite poner de manifiesto ciertos aspectos de la teoría freudiana de un modo que no es necesariamente el de otras *escuelas* psicoanalíticas. Asimismo, Lacan es un autor complejo, por lo que los elementos teóricos tratados por él han sido complementados con lecturas de sus seguidores –principalmente Miller y Dor. El propósito de ello es mostrar cómo son comprendidos, por una parte el sujeto y la cultura, y por otra, la relación que se establece entre éstos, lo que implica un acercamiento a cómo es comprendida la subjetividad, las formas del *lazo social*, y el malestar inherente a ellas, por estos autores, a la vez que permite establecer una base para la discusión de los apartados siguientes, en tanto los postulados psicoanalíticos actuales que aquí se presentan, corresponden –aun si están a favor o en contra de dichos planteamientos- a un desarrollo sobre los conceptos aportados por Freud y Lacan. Para establecer cierta coherencia a un tema tan amplio en la obra de estos dos autores, es que se ha estructurado el capítulo en dos subcapítulos: uno de los cuales corresponde a Freud y el otro a Lacan. El subcapítulo correspondiente a Freud ha sido dividido en cuatro acápite, que específicamente abordan la cuestión sobre (a) la relación sujeto-cultura, (b) sobre el sujeto, (c) sobre la cultura, y (d) sobre el malestar. El capítulo correspondiente a Lacan, también ha sido seccionado en cuatro acápite, que en consonancia con la división precedente, se abocan a (a) la estructura, (b) el sujeto como efecto de estructura, (c) el Otro, y (d) el fantasma y el goce. Cabe recalcar que dicha división posee más bien un

carácter *esquemático*, pues estos elementos conceptuales se encuentran imbricados en el desarrollo mismo de cada subcapítulo.

2. El segundo capítulo pretende señalar algunos de los abordajes más importantes en el ámbito de las ciencias sociales, en tanto se pretende caracterizar y definir a qué se refieren y en qué consisten las *transformaciones socioculturales* para la teoría social, y cuáles son las lógicas que operan a la base de ellas, tal como las comprende ésta. Sin duda, y como se señalaba en la introducción, dichas transformaciones en el ámbito sociocultural implican de por sí –o incluso son indistinguibles de– transformaciones en las formas de subjetividad, es decir, lo que interesa de esto es la manera en que desde los aportes recogidos de la teoría social han sido caracterizadas las subjetividades contemporáneas. Esto, a su vez, integra en cierta medida la pregunta por las formas de malestar, las cuales son leídas en general desde una óptica que pone el acento en las formaciones sociales contemporáneas. El ordenamiento de este capítulo no responde a los postulados específicos de uno o dos autores, sino que pretende situar un sucinto panorama respecto de cómo las ciencias sociales comprenden los fenómenos que se han señalado como característicos de nuestra época, por lo que el análisis de ello ha sido ordenado en función de subcapítulos que versan sobre aspectos específicos de la problemática. El primero de ellos pretende hacer una breve referencia a qué vamos a entender en esta investigación por *teoría social* y cómo se han caracterizado desde ella los elementos centrales que definen la modernidad y sus transformaciones –que la mayoría de los autores disciernen como profundas, llevándoles a hablar de que nuestra época sería sustancialmente distinta de la modernidad. El segundo, pretende esbozar algunos elementos cruciales que corresponden al estado actual de lo social, en relación con las subjetividades contemporáneas.
3. Finalmente, el último capítulo busca situar específicamente el modo en que han sido abordadas las transformaciones caracterizadas en el capítulo

anterior, desde la óptica específica del psicoanálisis la cual, por una parte, se refiere a los planteamientos fundamentales de ésta recogidos –aunque tan solo sea de una manera esquemática- en el primer capítulo, mientras que por la otra, pretende dar cuenta de las problemáticas tratadas en el segundo capítulo, ya sea comprendiéndolas desde la matriz analítica esbozada en el primer capítulo, ya sea incorporando a ésta ciertas modificaciones, o incluso estando abiertamente en contra. En un primer subcapítulo se abordarán las cuestiones relativas a las –que podríamos llamar provisoriamente- transformaciones *estructurales*, a nivel del psiquismo y lo social (*nuevas economías psíquicas, nuevas enfermedades del alma, liquidación colectiva de la transferencia, declinación del Otro*, etc.), que son trabajadas desde la evidencia clínica hacia reflexiones sociales, situando la discusión sobre un plano de análisis que se cruza con los problemas psicopatológicos actuales. El segundo, ordena la discusión en torno de las reflexiones que toman como punto de referencia lo social mismo, es decir, sitúan la discusión de entrada más allá del ámbito clínico y psicopatológico –sin desconocerlo, por cierto-, abordando las transformaciones principalmente desde las dimensiones política e histórica.

3.4. Técnicas de Obtención de la Información

Una vez delimitado el objeto de estudio –lo cual implicaba por cierto un primer acercamiento a la problemática-, las fuentes para los desarrollos de los ejes temáticos propuestos fueron sugeridas principalmente por la Profesora Guía de esta investigación, y posteriormente también por medio de *conversaciones informales* (no registradas) (Valles, 2000) con otros académicos para algunas referencias más específicas o discusiones informales que aportaron a la investigación⁴.

⁴ El Profesor Dr. Alejandro Bilbao (psicoanalista), junto con sugerir alguna bibliografía específica, con sus conversaciones ayudó a aclarar más de algún pasaje oscuro sobre el tema. El

La técnica utilizada para la obtención de la información fue la *recopilación documental* que abarcó los distintos tipos de fuentes trabajados (ver *infra.*), que de acuerdo a la clasificación de Almarcha y otros (citado en Valles, 2000) corresponde a *documentos literarios*, sistematizando posteriormente la información por medio de fichas de lectura (manuales y digitales), a la vez que disponiendo físicamente de buena parte del material bibliográfico (cf. Eco, 2005; Sabino, 1992).

3.5. Fuentes

El tipo de fuentes utilizadas para esta investigación es de carácter *secundario*. En primer lugar, porque el objeto no constituye ni un actor social ni un autor u obra en específico, sino un problema teórico abordado desde distintos autores y perspectivas (cf. Valles, 2000). En segundo lugar, porque la mayoría de las obras pertenecen a otras lenguas (principalmente Francés, Inglés y Alemán), y aquí se ha trabajado con traducciones y ediciones críticas (cf. Eco, 2005). Por último, aun así es posible identificar distintos tipos de fuentes de acuerdo a otros criterios –lo cual no modifica su carácter de fuentes secundarias, sino que las agrupa según criterios técnicos y teóricos-, lo que se especificará en función de los ejes temáticos.

Para el primer capítulo, las fuentes trabajadas fueron, en general, las de los propios autores (traducidas). Así, para el primer subcapítulo, se trabajaron principalmente los textos culturales de Freud⁵ (2007/1913, 1921, 1927, 1929, 1932, 1939), incorporando planteamientos específicos presentes en otras obras (i. e. Freud, 2007/1901, 1920, 1923, 1926, 1937), complementando y a la vez orientando su lectura, en torno de artículos específicos referidos a dicho autor o problemática (por ejemplo Araujo, 1999a; Bilbao, 2004; Aceituno, 2005). En el segundo subcapítulo, se

Profesor Dr. Danilo Martuccelli (sociólogo), mediante aportes y críticas, ayudó delimitar ciertas perspectivas y problemáticas, que sirvieron fundamentalmente a la redacción del capítulo 2 del Desarrollo Teórico. El Profesor Juan José Soca (psicoanalista), además de las gratas conversaciones, contribuyó en facilitar material bibliográfico. El Profesor y amigo Patricio Moraga (filósofo y psicólogo), con sus constantes conversaciones y comentarios, permitió enriquecer el proceso.

⁵ A pesar de conocer en la mayoría de los casos las otras ediciones de las *Obras Completas* de Freud para los textos referidos, se ha preferido trabajar y referenciar las obras en editorial Amorrortu, por razones técnicas concernientes a la traducción y edición.

consideraron algunos de los *Escritos* más relevantes de Lacan (1980, 1999, 1997) y algunos de sus seminarios establecidos⁶ (1955, 1957, 1964, 1969), guiándose a partir de lecturas complementarias, principalmente tomadas de Miller (1990) y Dor (1991, 1994), además de artículos especializados.

Para el segundo capítulo, en una primera caracterización del problema de la modernidad, se han tomado autores –ha estas alturas ya- *clásicos* como los de la *Escuela de Frankfurt* (Marcuse, 1969, 1999; Adorno y Horkheimer, 1998) o M. Berman (1989). Además de ello se han trabajado ciertos planteamientos de algunos de los autores más significativos contemporáneos, como Giddens, Bauman y Beck, para la sociología, y Augé para la antropología. Y finalmente para considerar los problemas de las subjetividades, se ha seguido principalmente la lectura de Lipovetsky (2002), junto a otras complementarias. En términos generales, se torna en muchos sentidos útil para la comprensión y abordaje de estos problemas contemporáneos el trabajo de Martuccelli (2007), que ha sido una referencia central a este apartado.

El último capítulo, ha sido trabajado en base a autores pertenecientes a distintas corrientes o escuelas, pero que han mantenido la discusión señalada más arriba en torno principalmente de los argumentos de Lacan, y que en cierta medida resultan algunos de los más significativos del último tiempo –tanto los psicoanalistas propiamente tales, como los filósofos que han tomado esta corriente psicoanalítica para el análisis social, en sus respectivos campos de investigación.

Tanto para los conceptos psicoanalíticos como para otros en general (de carácter filosófico o de otro tipo) se han utilizado diccionarios específicos, los cuales tan sólo se han referido en casos muy puntuales, pero se utilizaron a lo largo de toda la investigación.

⁶ Cabe recordar que no todos los *Seminarios* de J. Lacan se encuentran “establecidos”. Existen sin embargo obras completas en ediciones no autorizadas traducidas a lengua castellana, donde se reúnen todos sus seminarios, con las cuales he contado para la investigación, pero que han sido utilizadas tan sólo para aclarar cuestiones específicas, evitando por completo citarlas.

Es importante señalar una última apreciación respecto de las fuentes a tener en cuenta. Conociendo las dificultades planteadas por Eco (2005) a este respecto, y considerando que casi la totalidad de las fuentes trabajadas son traducciones de las obras originales en otras lenguas, cabe argumentar lo siguiente: primero, respecto de los textos de Freud y Lacan, son autores ya consagrados y en suma estudiados, por lo que existen –sobre todo para el primero- excelentes traducciones y ediciones críticas; segundo, y respecto de los otros textos de carácter psicoanalítico, los mayores problemas corresponden al tratamiento de conceptos técnicos en la obra de Freud y Lacan, los cuales –sumado al apoyo de los diccionarios específicos- conocidos por el investigador, pueden reducir los problemas en referencia al idioma. En términos generales, hemos de señalar que esta investigación no es de carácter filológico ni se centra en conceptos u obras específicos, por lo que es posible ofrecer un tratamiento adecuado a una primera aproximación investigativa, teniendo siempre en cuenta las limitantes existentes, además de que el gran impacto del psicoanálisis en países de habla castellana, hace que dicha tarea se torne posible en tanto existen traducciones disponibles aún a textos escritos hace muy poco (v. gr. Melman, Miller o Tort). Cual el estudiante de Eco (2005), sabemos que aun tomando el tema a pecho y siendo esta tan sólo la entrada a un campo de investigación gigantesco, esta no puede ser sino “una solución de repuesto pero al menos puede ser resuelta de un modo digno” (p. 42), empero –y cuando hablamos de que lo que se emprende pretende algún carácter científico: ¿cuál no lo sería?

3.6. Operaciones de Análisis

De acuerdo a lo expuesto en 2.2 y 3.3, a continuación se definen las operaciones de análisis con las cuales se elaboró el desarrollo teórico en función de cada eje temático, y se ofrece un *matriz* de análisis donde se agrupan dichos procedimientos en relación a los objetivos específicos:

1. Para el primer capítulo las operaciones corresponden a *sistematización* y *síntesis*, en tanto se pretende caracterizar la relación entre sujeto y cultura

como dimensión central –tanto de este capítulo como de los siguientes- y las formas de malestar inherente a ellas de acuerdo a las teorías de Sigmund Freud y Jacques Lacan, por lo que se ofrece una *síntesis* de sus postulados centrales en torno de aquella dimensión (relación sujeto-cultura) y una *sistematización* en la medida en que dicha síntesis se presenta ordenada en torno de conceptos cruciales que permiten situar en correlación los postulados de ambos autores.

2. Para el segundo capítulo, los niveles de análisis corresponden a *síntesis* y *comparación*, pues se pretende entregar una visión general del asunto de acuerdo a algunos de los desarrollos de la teoría social a la cuestión de manera *sintética*, los que por su carácter divergentes en ciertos puntos, permitirán realizar una *comparación* que enriquezca dicha presentación sinóptica, en torno de dos dimensiones que comprenden a las transformaciones socioculturales y a las formas de subjetividad tal como son comprendidas desde este lugar.
3. En el tercer capítulo las operaciones corresponden a *síntesis*, *sistematización* y *comparación*, pues se presentan los elementos de la discusión de manera *sintética*, a la vez que son *organizados* en torno de elementos conceptuales y las dimensiones de análisis propuestas, que aquí corresponden a la relación sujeto-cultura en función de las formas de subjetividad y al estatuto de la función simbólica en los distintos planteamientos, los que, en consideración de su carácter variado, serán además *comparados*.

Objetivos específicos	Dimensiones	Sub dimensiones	Indicadores
1. Caracterizar y analizar la relación sujeto-cultura en Freud y Lacan.	Sujeto y cultura	Planteamientos de Freud Planteamientos de Lacan	<ul style="list-style-type: none"> · Concepto de Sujeto y de Cultura · Relación sujeto-cultura y subjetividad · Malestar · Violencia
2. Definir y sintetizar los planteamientos de algunos autores de las ciencias sociales respecto de las transformaciones socioculturales y las formas de subjetividad que conllevan.	Transformaciones socio-culturales Subjetividades actuales	Planteamientos sociológicos Planteamientos Antropológicos	<ul style="list-style-type: none"> · Transformaciones en la técnica y la ciencia · Transformaciones en los modos de vida · Transformaciones en las formas de subjetividad y procesos de socialización/subjetivación/individuación. · Transformación en los malestares
3. Analizar ciertos planteamientos psicoanalíticos respecto de las transformaciones socioculturales y las subjetividades actuales.	Relación sujeto-cultura actual y subjetividades	Transformaciones psíquicas Transformaciones del lazo social Psicopatológica Histórico-política	<ul style="list-style-type: none"> · Economías psíquicas · Malestar actual y nuevas enfermedades · Nuevas formas del lazo social · Elementos políticos en la discusión · Neoliberalismo, globalización y discurso científico.
4. Analizar el problema de la función simbólica subyacente a los planteamientos psicoanalíticos.	Estatuto de la función simbólica	Estatuto de la función simbólica	<ul style="list-style-type: none"> · Estatuto de la función simbólica, el Padre y el Otro. · Alternativas

4. DESARROLLO TEÓRICO

4.1. Capítulo I. Sujeto y Cultura en Psicoanálisis: Freud y Lacan

Para poder abordar la cuestión sobre la que versa este trabajo, ante todo se torna necesario situar la discusión a partir de lo que constituyen sus fundamentos, así como introducir ciertas distinciones conceptuales que resultan cruciales. Intentaremos en este apartado dar cuenta de los principales aspectos de la teoría psicoanalítica que operarán de marco para la discusión ulterior. Aun cuando éstos han sido abordados en innumerables ocasiones, por gran cantidad de autores, no es posible eludirlos, pues a partir de ellos es que se instaura ya una primera matriz analítica; baste con hacer la salvedad de que no se pretende encontrar nada nuevo en ellos, ni de establecer una exégesis u ortodoxia de los mismos, pues sería bastante embarazoso pretender descubrir la pólvora.

Así, se trata de realizar un breve examen a la cuestión de la relación entre sujeto⁷ y cultura, no sólo por ser de alguna manera el elemento central planteado a nuestro estudio –es decir, constituye el eje en torno del cual, independiente de las distinciones conceptuales y formas en que sea denominado a lo largo de esta investigación, puede ordenarse ella toda-, sino debido a que en estos tres términos radica todo el asunto –comprendamos, desde un comienzo, la ‘relación misma’ como otro término, que determina a los extremos del sujeto y la cultura. Efectivamente, constituye un interés central ya en la obra de Freud, en lo que se ha dado en llamar sus textos culturales o antropológicos (véase 3.5), en los cuales la preocupación principal serían las implicancias recíprocas entre los fenómenos colectivos e individuales, así como lo conflictivo de las relaciones de los seres humanos, ya con

⁷ A pesar de que Freud prácticamente no utilice el concepto de sujeto, es posible hallar diversos argumentos que justifican su empleo en este caso aun cuando no se lo nombre de esa manera, tal como se explicará más adelante. Véase Araujo (1999a), Bilbao (2004).

sus semejantes, ya con las propias instituciones que erigen, ya consigo mismos (Freud, 1929/2007). Lo que se presentará entonces, en relación a dicho autor, ha de ser en consonancia por cierto con la lectura específica de Lacan sobre éste, respecto de quien, posteriormente, pasaremos a examinar el modo en que conceptualiza los conceptos freudianos de una manera radical –en el sentido de sostener una postura hasta el extremo. Así, por una parte, podrán apreciarse algunas de las continuidades y discrepancias que se presentan en estos dos autores, para elaborar –aunque tan solo sea de manera esquemática- la problemática indicada, y por otra parte, permite construir el soporte conceptual sobre el que se desplegará el desarrollo del tercer capítulo.

4.1.1. Elementos sobre Sujeto y Cultura en S. Freud

Para poder esbozar estos elementos, hemos de considerar tres ejes de abordaje: primero, el factor de la violencia como constitutiva de la relación misma entre sujeto y cultura, que en el extremo se encontraría movilizada por la pulsión de muerte; segundo, la correlación entre los planos de la psicología individual y colectiva, en cuya articulación toma parte central la figura del Padre, en tanto asegura el desarrollo individual –en la conformación del psiquismo-, a la vez que garantiza el lazo social por medio del sentimiento de culpa debido a la ambivalencia afectiva en torno a su figura; y tercero, la tensión inherente a la relación sujeto cultura que Freud designa como “malestar”, que atraviesa toda formación cultural, siendo a su vez motor tanto de las mociones hostiles de los individuos como de los procesos de subjetivación de éstos.

En consideración de ello, es que se exponen a continuación dichos elementos ordenados en torno, primero, a la relación misma entre sujeto y cultura, luego a cómo se entiende específicamente cada uno de estos términos (sujeto y cultura), para dar paso a una caracterización acerca de la figura del malestar.

De la relación sujeto-cultura

En principio, y de acuerdo a cómo Freud (1913/2007) aborda esta problemática, es posible apreciar que la relación entre sujeto y cultura está atravesada por la violencia, tal como nos la presenta éste a partir de la hipótesis del *asesinato del padre*, donde se aprecia tal violencia con un carácter constituyente para ambos extremos de la relación; tanto sujeto como cultura se fundan sobre un mismo movimiento, en lo pretérito como en lo actual, que siguiendo a Goethe, Freud (1913/2007) sentencia con las palabras de Fausto: “en el comienzo fue la acción” (p. 162); el asesinato. Este asesinato, perpetrado por la horda fraterna contra el ejercicio tiránico del macho que guardaba para sí los privilegios sexuales de todas las mujeres de la horda primordial, instituye la prohibición del incesto y la imagen de éste (el macho) en ‘Padre’, a partir de la identificación al muerto –movilizada por los sentimientos ambivalentes hacia su figura- tras comérselo, con la cual se vedaba a cualquiera la posibilidad de ocupar su lugar, a la vez que los prevenía de correr la misma suerte. Así discierne Freud el origen de la cultura, fundada sobre la instauración de una prohibición en el plano de la sexualidad –o sea, una restricción al libre desenvolvimiento de la pulsión, pulsión que a su vez había movilizado el asesinato-, promovida por el arrepentimiento tras el acto criminal; en otras palabras, la institución cultural (sus leyes y prohibiciones) vendría a ser la violencia devuelta que se ha mudado del plano de la acción al del pensamiento, bajo la forma del sentimiento de culpabilidad, introyectando con ello la función censora y violenta del padre: “así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida (...), tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos” (Freud, 1913/2007, p. 145). Posteriormente dicha función será comprendida por Freud (1923/2007) como una instancia psíquica reguladora del curso de las pulsiones: el

*súper yo*⁸. Con esto, se sitúa por tanto en directa correlación la estructura psíquica individual respecto de la formación cultural, situándose su origen en aquel acto criminal.

Esta hipótesis, arroja luz no sólo sobre los ámbitos onto y filogenético, dando una explicación acerca del origen de la cultura y del individuo humano ‘civilizado’, sino que además traspone la temporalidad histórica, en tanto que dicho proceso se actualiza constantemente en la vida psíquica de los individuos (en la neurosis), pero también en las instituciones sociales (en el orden de Derecho y en las formaciones religiosas, principalmente). De esta manera, Freud traza el devenir cultural como sustentado en la renuncia pulsional del individuo desde un comienzo –cuestión que retoma constantemente en sus *textos culturales*-, lo que sólo sería posible tras la acción violenta que constituye un traumatismo original⁹:

De este modo nacieron unos rasgos que en lo sucesivo siguieron comandando el carácter de la religión. La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado. Todas las religiones posteriores demuestran *ser unos ensayos de solucionar el mismo problema*, que varían según el estado cultural en que se emprenden y los caminos que se escogen; pero todos ellos son reacciones de igual meta *ante el mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad*. [Cursivas mías](Freud, 1913/2007, pp. 146-7)

⁸ Para una discusión de este concepto y una desambiguación respecto del término de *ideal del yo*, véanse las entradas correspondientes en Laplanche y Pontalis (1998).

⁹ La teoría del ‘trauma psíquico’ en Freud va cambiando en el desarrollo de su obra, empero tal como señala Aceituno (2005): “Freud nunca abandonó la lógica –es decir, una forma de pensar- del trauma para establecer los tiempos por los cuales la subjetividad se constituye en la historia” (p. 181). Así mismo, el cambio en la teoría del trauma de un hecho ‘realmente’ ocurrido, respecto de uno ‘fantaseado’, se muestra en consonancia con la construcción de la hipótesis del asesinato del padre, en tanto poco importa que este hecho haya o no ocurrido ‘realmente’. Cf. Aceituno (2005), Araujo (1999a).

Esta cita es particularmente rica e ilustrativa de cuanto queremos mostrar: primero, sitúa a la conciencia de culpa como soporte de la institución cultural, en tanto operaría como *obediencia de efecto retardado* a la prohibición que el Padre representaba respecto de las finalidades pulsionales de los hermanos, amparada en la identificación a éste; segundo, la mención de la *religión totemista* hace alusión a que dicha prohibición es la del incesto; tercero, que la violencia desplegada en el acto de matar al Padre retorna bajo la forma del sentimiento de culpa, que sólo logra ser moderado en función de la restricción, de la *obediencia* –y por tanto la *exclusión* del Padre de la formación cultural (cf. Araujo, 1999a)-, necesaria para la instauración de la nueva forma de organización (la cultura); en resumen: la cultura sólo es posible gracias a –o más bien como transmutación de- la violencia, que se difumina en todos sus ámbitos bajo prohibición de concentrarse en un solo lugar, como soporte de su institución. Aun hemos de destacar todavía otro aspecto –en cursiva en la cita-, y es que pareciera haber una fisura en la constitución misma de la cultura que no se logra suturar, la cual se manifiesta en “la presencia del pasado en las vicisitudes siempre actuales de las exigencias para la vida anímica y para los vínculos intersubjetivos” (Aceituno, 2005, p. 180), pero que más allá, sitúa un acontecimiento –ficticio o real- de orden traumático, que estaría movilizándolo constantemente a los seres humanos y sus instituciones a un trabajo por apaciguar sus efectos, es decir, dicha fisura sería a la vez fuente de malestar y de disposición creadora –*sublimadora*- por parte de la cultura (cf. Freud, 1939/2007).

Del sujeto

Tenemos hasta aquí una primera aproximación de la relación entre sujeto y cultura. Es necesario sin duda, para seguir avanzando, situar ahora los términos mismos. Freud (1901/2007) sostiene que la vida anímica del individuo se encuentra movilizadora por el deseo inconsciente, que estaría determinado por la búsqueda de

satisfacción de una pulsión; una tensión interna que intenta resolverse¹⁰. En su presentación del *aparato psíquico* cobran relevancia tres aspectos o ejes, mediante los que se organiza su comprensión; éstos son: el *tópico*, el *dinámico* y el *económico*. Así, el primer aspecto pasa por reconocer la existencia de un espacio (*topos*) autónomo de lo psíquico, independiente de la anatomía o cualquier tipo de correlato biológico, el cual respondería a sus propias *leyes*, y a una cierta disposición espacial que es deducida de su funcionamiento. Luego, dicho espacio constituiría un lugar en el que se encuentran fuerzas y tendencias contrapuestas, que buscan resolverse por medio de descargas de elementos energéticos reprimidos (*pulsiones*), lo que sería el verdadero motor de la vida anímica. Por último, la consideración de que dichas tensiones guardan relación con *montos de afecto*, cantidades de energía (*libido*), lo que supondría la existencia de una *economía psíquica*, que sería en última instancia determinante de la vida anímica, pues toda regulación de la misma vendría dada por las transacciones desiguales de los montos en juego (cf. Freud, 1923, 1926 /2007). Más allá de las distintas representaciones tópicas¹¹, tenemos que la “diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis (...)” (Freud, 1923/2007, p. 15), es decir, que “el psicoanálisis no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar” (Ibídem). Esto expresa el carácter inconsciente de los procesos que determinan tanto el *obrar* como el *pensar* de los seres humanos, lo que es puesto de manifiesto en la conocida analogía según la cual el yo se asemeja al jinete que conduce al caballo, y este último al ello; el animal provee las fuerzas y, en última instancia, puede llegar a forzarlo a ir donde le plazca (Op. cit. p. 27).

¹⁰ En realidad el término pulsión no aparece hasta 1905, pero ciertamente como *noción energética* ya se hallaba presente antes de la obra referida. Véase la entrada de dicho término en Laplanche y Pontalis (1998).

¹¹ Como se sabe, Freud elaboró a lo largo de su obra distintas representaciones tópicas del aparato psíquico, las cuales no resulta pertinente exponer aquí. Tómense como referencia las que canónicamente se conocen como *primera* –consciente, pre-consciente, inconsciente- (Freud, 2007/1901) y *segunda tópica* –yo, ello, súper-yo- (Freud, 2007/1923).

Con esta escueta referencia al aparato anímico, no resulta del todo claro qué podría justificar hablar de sujeto en vez de individuo –tal vez si entregáramos más detalles podría resultar más claro, pero la fuerza de la distinción no se manifiesta por esa vía. Para ello habremos de recordar las palabras con que Freud (1921/2007) comenzaba su “Psicología de las Masas”, con las cuales disolvía la oposición entre psicología individual y colectiva, a la vez que situaba en directa correlación ambos planos de análisis (onto y filogenético):

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. (...) En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (p. 67)

Tal como Freud nos lo plantea, se encontraría ya en la formación de las disposiciones psíquicas la presencia del otro, lo cual por sí mismo es razón para dejar de lado la categoría de individuo¹². Dicha categoría hace referencia a un ente ‘indivisible’, completo en sí mismo y con límites bien definidos, lo que por ejemplo se grafica en los modos de análisis sociales y sociológicos clásicos para los cuales, desde el mecanicismo hobbesiano o la *physique sociale* de Comte, el individuo viene a ser el ‘átomo’ de la ‘materia’ social (cf. Adorno y Horkheimer, 1971). Efectivamente en cierto nivel de análisis es imposible dejar de referirse al individuo o a la persona, pero ciertamente lo que se encuentra en juego en un nivel más profundo para Freud es la idea de que no puede haber ser humano fuera, o independiente de, la cultura (Araujo, 1999a), y que por tanto sus disposiciones internas no están a priori

¹² En el sentido más lato de este término, pero a la vez el que se encuentra implícito en cualquier definición del mismo, tenemos que “como traducción del término *ἄτομος* (v. ATOMISMO) el vocablo latino *individuum* (== 'individuo') designa algo a la vez in-diviso e in-divisible” (Ferrater Mora, 1969, p. 936).

delimitadas del mundo exterior, sino que responden a un trabajo de apropiación de éste –formación del *yo* e *ideal del yo*- que introyecta elementos externos – principalmente por vía identificatoria- que terminan por erigirse en funciones psíquicas, en cuyo proceso no son sino los otros y sus instituciones quienes participan activamente (cf. Freud, 1929, pp. 67-69; 1923, pp. 25-29; 1921, pp. 99-104 /2007). Los límites del yo devienen así algo que, tras las apariencias de demarcación e integridad, se muestra bastante difuso, debido a que su delimitación del mundo exterior es operada, en primera instancia, bajo el influjo del *principio del placer*, y sólo ulteriormente, por medio de las constantes vicisitudes a que se enfrente, podrá gobernar en el yo el *principio de realidad* (Freud, 1929/2007). De acuerdo a ello, el yo lo abarca en un primer momento todo (*yo-real*) para luego segregarse de sí aquello que resulta displacentero, guardándose todo lo que constituya a él placer (*yo-placer*). Esto generará una división en suma arbitraria, pues parte del placer proviene del exterior (por ejemplo el pecho materno), mientras que parte del displacer proviene del propio cuerpo (por ejemplo el hambre), pero permitirá que se instalen los esbozos del *principio de realidad (yo-realidad)*. La libido de objeto y la libido narcisista se confunden en cierto punto, en tanto los objetos externos son incorporados. Posteriormente, y una vez se haya introyectado la prohibición externa que representa el padre, en tanto no sea posible acceder a un objeto único de satisfacción (v. gr. la madre) y se deba renunciar a él, operará un nuevo *repliegue narcisista (narcisismo secundario)* que tomará al propio yo como objeto, permitiendo la emergencia de la sexualidad bajo el modelo del autoerotismo, que ulteriormente moverá al individuo a buscar los objetos *fantaseados* en el mundo exterior, emergiendo en ese proceso la *subjetividad*¹³ (cf. Baronti y Moraga, 1999).

Es por ello que se torna pertinente la noción de sujeto¹⁴, en tanto responde a la idea de algo que ‘subyace’ a un conjunto de relaciones, que no constituye nunca un

¹³ Este concepto puede ser entendido en su sentido más amplio, como la estructura que media entre sujeto y objeto (Molina, 2007).

¹⁴ Respecto de la etimología de la palabra (*subiectum – substratum* del Latín, analogado al *τὸ ὑποκειμενον* Griego) y las distintas significaciones filosóficas de este concepto, véanse en Ferrater Mora (1969) las entradas correspondientes a *substrato* y *sujeto*.

ente aislado o aislable, sino que está atravesado en su existencia misma por la cultura; no se corresponde con una partícula *indivisible* que se encuentra en interacción con otras, que se inscribirían en un espacio social –como si lo social fuera un espacio vacío que *contiene* individuos, y ambos existieran independientemente. La sola idea de *psicoanálisis*, es decir –etimológicamente hablando-, de poder *analizar*, esto es *descomponer* o *seccionar* para su comprensión, lo *psíquico* (el *alma*), supone de antemano un ente no *indivisible*, sin que por ello el psicoanálisis no reconozca al interior del sujeto, a pesar de su propia división, un núcleo irreductible que viene dado por la pulsión.

Hemos de insistir entonces en el elemento pulsional que determina el devenir del sujeto. Así, y tal como ha caracterizado Freud a la pulsión, ésta exige una satisfacción inmediata, de acuerdo al modelo del *principio del placer*, en tanto descenso de la tensión, mientras que por otra parte, la cultura exige constantes renunciaciones pulsionales para asegurar su existencia y la cohesión de sus participantes, pues el libre desenvolvimiento de ésta sólo podría atentar contra la institución cultural. Es por ello, que la cultura deviene fuente de malestar y sufrimiento a los individuos, lo que marca con el sello de la hostilidad la relación sujeto-cultura. A la base de todo ello, Freud (1920/2007) aísla un tipo de pulsión que se encontraría *más allá del principio del placer*, es decir, movida por un mecanismo primero de *compulsión de repetición* –que intentaría repetir estados anteriores de mayor estabilidad, aún en desmedro de una búsqueda de placer- que en última instancia tiende para todo organismo vivo a una búsqueda de lo inanimado, esto es, la muerte. Aquella pulsión de muerte sería fundamental frente a la pulsión de vida (Eros), tendiendo esta última a la aglutinación en unidades cada vez más vastas, es decir a la unión de los individuos, mientras que la primera tendería a la destrucción de éstas. Como se puede apreciar, ambas pulsiones tienden en el extremo a confundirse, pues las pulsiones eróticas tienden a la fusión e incorporación, que no es sino la anulación y dominación de lo incorporado (Freud, 1929/2007). Esto es precisamente lo que se encontraría ya actuando en la ambivalencia afectiva frente al Padre, que permite a los hermanos de la horda primordial primero aliarse, luego matar al Padre, para

finalmente devorarlo; idénticamente sucede en el complejo de Edipo: el niño toma primero al padre como modelo, luego le odia y teme por significar un obstáculo a su deseo, para luego aceptar la prohibición que representaba introyectando su función.

De la cultura

La hostilidad y violencia que determina la relación entre sujeto y cultura, no sólo va dirigida desde los sujetos hacia sus instituciones, debido a las restricciones a sus mociones de deseo que la cultura supone, sino que también en sentido contrario. Así, el orden cultural no se sostiene, en sus exigencias, sino por aquella violencia que ejerce desde sus instituciones, desde la imagen del padre asesinado hasta el orden de Derecho:

He ahí, pues, el estado originario [horda primordial], el imperio del poder más grande, de la violencia bruta o apoyada en el intelecto. Sabemos que este régimen se modificó en el curso del desarrollo, cierto camino llevó de la violencia al derecho. ¿Pero cuál camino? Uno solo, yo creo. Pasó a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. «L'union fait la force». La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único, (...) la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad. (Freud, 1932/2007, pp. 188-189)

Debido a que dicho orden de derecho nunca ha logrado constituirse igualitariamente, es que vuelve a generarse una división en la sociedad que se traduce en una pugna entre un sector dominador, que se ha hecho de este aparato para sus propios intereses, y uno sometido que buscará expandir dicho orden hacia la totalidad de la sociedad, culminando o en la transformación de dicho orden o en la suspensión del mismo y un retorno al estado de violencia hasta que sea restaurado el de derecho

(Freud, 1932/2007). En este sentido, se aprecia claramente que la cultura –que para Freud es exactamente lo mismo que la civilización- exige el sometimiento de sus integrantes, quienes deben renunciar al libre desenvolvimiento de sus pulsiones, en tanto éste culminaría inevitablemente en el despliegue de las tendencias agresivas reprimidas, pero a la vez dicha institución que se erige ofrece elementos sustitutos, permitiendo la coexistencia de los individuos y garantizando en cierta medida su seguridad, pero al costo de no lograr nunca la satisfacción anhelada.

Para Freud (1927/2007) la cultura constituye una forma de protección, en principio para resguardo de las fuerzas de la naturaleza, pero por sobre todo, frente a las propias tendencias hostiles de los individuos. Constituye, desde sus inicios, una imposición, que supone grandes renunciaciones pulsionales a sus participantes para la consecución de sus propósitos. Dicha imposición no puede sino suscitar mayores tendencias agresivas, por lo cual la cultura ofrece diversos sustitutos desde los cuales pueda extraerse la satisfacción requerida, a fin de mantenerse cohesionada. Freud discierne entre estos sustitutos las producciones artísticas, los ideales que la cultura ofrece, y las ilusiones (cf. Araujo, 1999a). Las producciones artísticas constituirían sublimaciones culturales, pero sólo serían satisfacciones para cierta clase y no para la totalidad de los miembros de la cultura, pues las masas estarían en general privadas de éstas; los ideales, por su parte, perseguirían una satisfacción narcisista del sujeto, en tanto le permitiría soportar las duras restricciones con la compensación de sentirse orgulloso de pertenecer a tal cultura y no a otra, impulsándolo incluso a imponer sus preceptos culturales frente a las otras civilizaciones; las ilusiones, por excelencia las religiones, lograrían sus fines en la medida en que se asientan en el sentimiento de culpa, y operan en base a la figura del Padre, que permitiría cohesionar al colectivo en base a la ambivalencia afectiva que se sostiene en torno del líder, en tanto constituye un sustituto paterno y permite a su vez la identificación al semejante (cf. Freud, 1921/2007). Así, lo que mantiene cohesionada la cultura es el *amor*, en tanto las pulsiones eróticas son las que tienden a la agrupación de los individuos, lo que determina que el carácter del *lazo social* es libidinoso, pues la pulsión sexual que se realiza bajo los presupuestos culturales, lo hace en la unión sexual de dos individuos,

o actuando como *meta inhibida*, los mantiene cohesionados en base a vínculos fraterno –que en su origen, perseguían también la unión sexual. La cultura, por otra parte, a pesar de requerir del amor como su soporte, a su vez restringe las pulsiones eróticas, ya que su libre desenvolvimiento sería fatal; debe regular el curso de las pulsiones para desviarlos de sus metas a aquellos objetos que sean apropiados al mantenimiento de sí misma (Freud, 1929/2007). La hostilidad del sujeto, empero, no pasa tan sólo por la frustración de sus mociones pulsionales (cf. Araujo, 1999a), sino que deviene exteriorización de la pulsión de muerte, que se torna pulsión de agresión o destrucción al estar referida hacia los objetos internos, y que se vuelve *malestar* y sufrimiento al estar constreñida y tomar al propio yo como objeto de satisfacción (Freud, 1929/2007). El ‘lazo social’ supone necesariamente de una *represión primordial* [*Urverdrängung*], que para la cultura se manifiesta en la prohibición del incesto tras el parricidio y el olvido del crimen que sin embargo es actualizado por el rito religioso, en tanto que en el sujeto supone la introyección de dicha prohibición y la renuncia a la madre como objeto de satisfacción, lo que se actualiza sin cesar en los avatares de la neurosis; esta *represión primordial* es necesaria para la entrada en la cultura¹⁵ y la conformación por tanto del sujeto (cf. Freud, 1939/2007). La cultura toda depende por tanto para su existencia de ese *carácter neurótico*, pues no puede sostenerse de otra manera –la perversión sólo podrá *renegar* [*Verleugnung*] de aquella represión primordial, mientras que la psicosis consistirá en su enérgico *rechazo* [*Ververfung*] (cf. Dor, 1991). Debemos señalar, sin embargo, que Freud se muestra en algunos pasajes bastante cauteloso de las extrapolaciones que puedan hacerse desde el terreno de la psicopatología individual hacia lo social, pero no deja por ello de indicarlo como un camino de investigación¹⁶.

¹⁵ Un fracaso en dicha operación represiva no supone un mantenimiento de algún estado de *naturaleza* o “animalidad” preexistente; se asemeja más bien a una “aberración” cultural que no encuentra correlato en la naturaleza. Así, el individuo expuesto a estas circunstancias no puede dejar de pertenecer a la cultura –pues no hay algún terreno fuera de ella al que pueda ir a dar-, quedando segregado de ella en ella misma, lo que no se experimenta de igual manera en todas las formaciones culturales, habiéndolas algunas capaces de asignar lugar a dichos individuos.

¹⁶ “¿De qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día

Como es posible apreciar, la función del *Padre* para la articulación de toda formación cultural es clave, pues es su asesinato primordial y su constante asesinato en el complejo de Edipo lo que permite tanto el establecimiento arcaico de la cultura, como la actual conformación del sujeto. Lo que en el origen mítico instituye la cultura, es decir la emergencia de la religión totemista en torno de la *imagen* del *Padre*, con el decurso de la historia llegará proveer con el nacimiento del judaísmo la abstracción de dicho Padre a una pura idea *irrepresentable*, a un *nombre*:

Ahora bien, esta vuelta de la madre al padre [que opera en el tránsito de las supuestas culturas matriarcales que habrían sucedido al crimen primordial hacia el patriarcado] define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa. La toma de partido que eleva el proceso del pensar por encima de la percepción sensible se acredita como un paso grávido en consecuencias. (Freud, 1939/2007, p. 110).

La innovación cultural que acontece con la *actuación* del crimen primordial, tal como es discernido por Freud (1939/2007) en el asesinato de Moisés y la posterior instauración en el pueblo judío de su religión, da paso a algo que éste no puede sino denominar *progreso*, que por una parte logró mantener unido a un pueblo frente a innumerables dificultades en torno de un *ideal*, y le proveyó de una riqueza cultural y un sentimiento narcisista que lo hicieron poseer las cualidades que aun en la actualidad presenta y que ha movido el odio de otros grupos en determinados periodos históricos¹⁷. Tal progreso es análogo de aquél que Freud (1920/2007) celebraba en su nieto cuando jubiloso jugaba con el carretel, y lograba con ello

alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales.” (Freud, 1929/2007).

¹⁷ Habría que dar todo el valor al temor con que Freud planteaba el asunto de la *identificación* a los ideales (cf. Araujo, 1999a) y a sus aprehensiones respecto del *narcisismo de las pequeñas diferencias*: Hoy, el pueblo judío que fuera perseguido y exterminado en otras épocas –y de lo cual el mismo Freud fuera víctima-, vuelve su poderío actual con una barbarie comparable contra sus vecinos del pueblo palestino.

apoderarse por medio del juego de una vivencia en suma penosa (las ausencias de la madre): “La interpretación del juego resultó entonces obvia. Se entramaba con el gran logro cultural del niño: su renuncia pulsional (renuncia a la satisfacción pulsional) de admitir sin protestas la partida de la madre” (p. 15).

Del Malestar

Hemos señalado ya la fuente y algunas características de lo que Freud designa con este nombre, a saber, que proviene de una parte, por las restricciones y modos de regulación que impone la cultura al desenvolvimiento de las pulsiones eróticas, y por la otra, de aquella particular pulsión irreductible, *más allá*, que es la de *muerte*. De ambas partes se ha mostrado más arriba el elemento común de *violencia* y *muerte* que contienen y que se *repite* sin cesar a lo largo de la historia de las más variadas formas: tanto en el *amor* como en la *agresividad*, en el *progreso* como en la *barbarie* –que posiblemente no sean sino una y la misma cosa (cf. Adorno y Horkheimer, 1998). La *hostilidad* no logra discernirse sino como inmanente a la relación misma entre sujeto y cultura.

Es por ello que Freud (1929/2007) mostrará tantos reproches frente a la persecución del ideal de felicidad y los *calmantes* que la cultura ofrece ante su imposibilidad¹⁸: arte y ciencia, ideales (religiosos, políticos, etc.), y tóxicos. Es que tales calmantes no cumplen más que una función de *prótesis* frente a la finitud propia que demanda una imagen de protección, paterna, que en el pasado fuera proyectada sobre la figura de los dioses y que hoy, en que el hombre se asemeja a un *dios-prótesis*, más bien aumenta la insatisfacción cuando debe desprenderse de sus objetos (*calmantes, prótesis*).

Asimismo, encontrando justificación en la ambivalencia ante el Padre, es que la cultura –en sus diversos aspectos, pero de manera clara y explícita en las

¹⁸ “Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la Sociedad” (Freud, 1929/2007, p. 85).

religiones- se sirve para sus propósitos, para su existencia, del sentimiento de culpa y las variadas formas en que éste se expresa, que revelan en su interior no ser más que angustia frente a la omnipotencia del Padre, a quien se dirigen las mociones más hostiles a la vez que la más grande necesidad de protección. Es el infantilismo que domina a la cultura, que no ha logrado desprenderse de sus restos más arcaicos, tan patente en aquel *sentimiento oceánico* que Romain Rolland le achacaba a Freud (1929/2007) como valor último de la religión, “que aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto” (p. 73). Freud (1929, 1939 /2007) en varios pasajes achacará al cristianismo, la *religión del hijo* que suplanta a la del *padre*, buena parte de estos problemas.

Si situamos ahora el punto de vista *económico* con que Freud (1929/2007) concluye esta argumentación, y retomando el impacto de éste en la conformación subjetiva, tenemos que:

Esta lucha entre individuo y comunidad no es un retoño de la oposición, que probablemente sea inconciliable, entre las pulsiones primordiales, Eros y Muerte; implica una *querrela doméstica de la libido*, comparable a la disputa en torno de su distribución entre el yo y los objetos, y admite un arreglo definitivo en el individuo (...) [cursivas mías] (p. 136).

Así, el malestar, más allá del elemento pulsional en eterna pugna, parece responder, al menos de manera específica, a las formas particulares históricas de subjetividad, y pareciera ser menester a la subjetividad moderna el sufrimiento para constituirse: ella misma deviene malestar.

4.1.2. Elementos sobre Sujeto y Cultura en J. Lacan

Jacques Lacan, por medio de lo que él mismo denominara su *retorno a Freud*, ha conceptualizado de manera novedosa y radical el psicoanálisis, dando fundamento a sus posiciones a partir de los desarrollos de distintas disciplinas, para dar un nuevo ímpetu a los planteamientos freudianos a la vez que elaborar, en el decurso de su *enseñanza*, una sofisticada teoría que no deja de preguntarse por las mismas cuestiones con que ya había topado el fundador del psicoanálisis, sumando otros tantos interrogantes sobre la condición del sujeto y la cultura.

Hemos, en la exposición, de centrarnos en algunos de los elementos más importantes sobre los que orbita la discusión que se presentará en el Capítulo 3. En este sentido se pretende, por una parte, allanar el camino para una comprensión del desarrollo ulterior, y por otra, recoger el modo en que son reelaborados por este autor los planteamientos ya desarrollados respecto de Freud. Así, se tendrán en cuenta en primera instancia los planteamientos que operan de fundamento en Lacan, relativos a la cuestión de la *estructura* –en sentido amplio, tanto la estructura que asigna a la *realidad*, como la que corresponde específicamente al campo *socio-simbólico*–; luego los elementos que permiten caracterizar en su peso específico el concepto de sujeto tal como es elaborado por el autor (*sujeto dividido*), para pasar a retomar las cuestiones de la estructura en su función en el orden de la cultura (el *Otro* y los *discursos*), para finalmente exponer los elementos que marcan la relación entre sujeto y cultura en tanto que *sujeción*, alrededor de los conceptos de *goce* y *fantasma*.

De la estructura

Para comenzar, hemos de caracterizar ciertos aspectos que para Lacan definen la estructura de la relación sujeto-cultura. Ya en los comienzos de su enseñanza realiza una distinción crucial sobre el concepto mismo de *realidad*, que trae consigo

fuertes implicancias ontológicas y epistemológicas. Así, introduce lo que designa con el nombre de *tres registros de la experiencia humana*: lo *real*, lo *simbólico*, y lo *imaginario*, a partir de los cuales se organizaría la *realidad*. Esta distinción tendrá distintas elaboraciones a lo largo de su enseñanza, comprendiendo dichas instancias más bien a la manera de *campos* en un primer momento, mientras que hacia el final de su enseñanza constituirán un asunto central, donde las conceptualizará en base a la topología de nudos. En términos generales, lo simbólico corresponde a todo cuanto guarda relación con el lenguaje, en tanto “conjunto diacrítico de elementos discretos” (Miller, 1990, p. 16), es decir, como un *campo* organizado de significantes –de por sí carentes de significado- que sólo adquieren *valor* por oposición entre ellos. Lo imaginario, por su parte, guarda relación con el *campo* de la representación en tanto imaginación, fantasía (*fantasma*), virtualidad¹⁹. Por último lo real viene a ocupar el lugar de lo imposible, lo que falla, lo no aprehensible por ninguno de estos dos campos (Lacan, 1964/1999, 1980). Dicho de otra manera, “el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa (...)” (Lacan, 1997c, p. 307), lo que significa que *la cosa* [*das Ding*], en su estatuto de *real*, es inaccesible para el lenguaje, implicando la mediación de un *campo fantasmático* entre el discurso –en tanto significante- y lo real, en un intento por recubrir dicha brecha –sin lograrlo, por supuesto.

Esto es sin duda determinante para la comprensión de la relación sujeto-cultura, que se advierte ya bastante problemática. Cuando Lacan (1997a) plantea su teoría sobre el *estadio del espejo*, pone de relieve lo conflictivo del campo imaginario como constitutivo de la relación del sujeto con el mundo. Según ésta, el niño se encuentra en una situación de prematuración biológica al nacer, que lo torna radicalmente dependiente de la asistencia ajena. Ello lo sitúa en falta respecto de quienes le asisten, devolviéndole una vivencia de *protofragmentación* –es decir, que se vive a sí mismo como un manojito de pulsiones parciales incoherentes y no

¹⁹ Lacan analogía los significantes a los *Vorstellungsrepräsentanzen* (*representantes de la representación*) freudianos. Así, lo imaginario se caracteriza por ser representación [*Vorstellung*], en tanto lo simbólico por proveer elementos a los cuales dichas representaciones pueden asociarse. Véase Lacan (1964/1999); cf. Fink (1995), Chemama (1996).

unificadas- que se apresurará por controlar: “el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; (...) desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad” (Lacan, 1997a, p.90). Dicha *ortopedia*, no es sino el apuntalamiento de su propia imagen por el otro que la completa, lo cual instala un eje de alienación imaginaria fundamental, pero a la vez inscribe una primera matriz simbólica que será fuente de toda ulterior simbolización, y por tanto, de su entrada en el orden del discurso.

Así, el niño constituye la instancia crucial en la que se produce el choque entre la cultura y lo pulsional, a lo que la primera intentará domeñar; es a partir de este encuentro violento –la cultura se impone encausando y restringiendo las pulsiones del infante desde un primer momento- con un orden simbólico que le precede y le asigna un lugar, pero que a la vez se le presenta como completamente extraño, como otredad radical, que podrá advenir en ese lugar un sujeto. Esa estructura socio-simbólica que precede y se impone para producir un sujeto, es lo que Lacan designa con el nombre de *Otro (A)*, el Otro del discurso, “tesoro de significantes”, lugar que ocupa por excelencia la madre, pero que en estricto rigor no se corresponde con un individuo, sino que constituye la estructura misma que es vectorizada por la *función* materna.

Se puede apreciar entonces, que el sujeto se encuentra atrapado en una *alienación imaginaria*, marcada por el sello de la agresividad, en tanto la relación especular con el otro hace que éste se le presente como ocupando su lugar, ubicando así el mecanismo de la paranoia en el origen de la constitución subjetiva (Miller, 1990; Lacan, 1997b). Lacan (1997d) plantea entonces una división en la constitución subjetiva que sería residual del paso por el estadio del espejo, en que por un lado se encuentra el yo [*moi*] como colección imaginaria de las identificaciones alienantes, mientras que por el otro estaría el yo [*je*] en tanto que sujeto del inconsciente²⁰. Esto determina, además, que cuando el sujeto se dirige al otro, en tanto que otro sujeto,

²⁰ Siguiendo la convención de los traductores de Lacan, se señalará explícitamente entre corchetes cuando se haga referencia al yo si corresponde al *je*, mientras que si aparece solo, se referirá al *moi*.

sólo logra entrar en relación con la imagen de ese otro, que no es si no una duplicación de su propio yo en términos proyectivos, por lo cual queda atrapado en el juego de espejos sin poder nunca referirse más allá de su propia imagen. En este sentido, se plantea que todo discurso del sujeto se dirige al Otro, como instancia que lo valida, pero no puede hacerlo de otra forma que a partir de la relación imaginaria que lo aliena con el otro –su *partenaire*, el *semejante*- en la medida que la imagen de éste actualiza su propia imagen en espejo, lo cual instala la función del desconocimiento en el seno del reconocimiento, puesto que el sujeto mientras más trata de aprehenderse, es decir, en su intento por representarse frente a sí mismo, más se aliena (Lacan, 1955/2002, 1999a; cf. Dor 1994a, pp. 139-146):

Lo que el sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo es el paradigma de todas las formas del parecido que van a aplicar sobre el mundo de los objetos un tinte de hostilidad proyectando en él el avatar de la imagen narcisista, que, por el efecto jubilatorio de su encuentro en el espejo, se convierte, en el enfrentamiento con el semejante, en el desahogo de la más íntima agresividad. (Lacan, 1999b, p. 788)

Es posible señalar, por tanto, que para Lacan sujeto y cultura no son sino una misma superficie subvertida bajo la figura de la banda de Möbius²¹, en que la *realidad* se subtiende entre los extremos del sujeto dividido y el Otro. La *realidad* opera sobre un corte compelido desde lo real engendrando simultáneamente los campos de lo simbólico y lo imaginario para el sujeto, donde la división del *yo* dará paso a dos estructuras a base de las identificaciones a que se haya encontrado sometido el sujeto: del lado del *moi* se conformará el *yo ideal*, mientras que del lado del *je*, el *ideal del yo*; el primero recogerá las identificaciones que se produzcan en el campo imaginario, mientras que en torno al segundo se agruparan las identificaciones simbólicas: las primeras *mortíferas* –fuentes de *agresividad*-, las segundas *pacíficas* –en tanto permiten la aprehensión por el símbolo- (Lacan, 1997b, 1999a; cf. Miller, 1990). El sujeto deviene así como un efecto del orden simbólico sostenido

²¹ Superficie no orientable de un solo borde, que se construye uniendo un trozo de cinta en sus extremos aplicando una torsión de 180° a uno de éstos previamente.

a aquél por la mediación de un campo imaginario –esto es *proyectivo*, que define todo conocimiento sustentado en base al modelo de la paranoia- , es decir, el sujeto como efecto de estructura –significante-, que sólo se relaciona con los otros dentro del marco de sus propias *fantasías* (Lacan, 1999a).

Del sujeto como efecto

El sujeto, como decíamos, es entendido por Lacan como un efecto –y no como causa- de la estructura, es decir, del Otro en tanto campo simbólico que se ordena en torno a un significante para representar al sujeto. Esto encuentra su razón en una tesis fundamental que atraviesa la enseñanza de Lacan, a saber: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*; lo cual, como Miller (1990, p. 6) ha señalado, determina las condiciones de posibilidad del psicoanálisis (cf., Dor, 1994a). Esta proposición sitúa en un orden distinto la coherencia lógica del psicoanálisis, en términos teóricos y prácticos, explicando paso a paso los resortes por los cuales el análisis, por una parte, tiene efectos –y cuáles son éstos- sobre el sujeto que ingresa en el dispositivo –de lo que se siguen una serie de implicancias en la práctica y técnica propia al psicoanálisis-, y por otra, respecto del estatuto teórico del mismo que, como se ha intentado mostrar hasta aquí, permite resituar los términos del sujeto y la cultura de manera radical (cf. Miller, 1990).

Esta afirmación encuentra justificación en los propios procesos con que Freud describió el inconsciente, que Lacan en su *retorno*, explicará introduciendo planteamientos de la *lingüística estructural* de Saussure y Jakobson. De esta manera, invierte el esquema clásico de Saussure, dando total primacía al significante, dejando al significado como caído tras la barra [S/s], y por tanto perdiéndose toda univocidad en la relación entre ambos, lo que significa que es el significante el que determina la significación. Así, de la idea de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* se sigue que el inconsciente constituiría una cadena de significantes, a la manera de un discurso. Existiría entonces una separación en el discurso del sujeto, entre un *sujeto del enunciado* –aquél al que se refiere la cadena de significantes, que

es representado por ésta- y un *sujeto de la enunciación* –el lugar desde el que es enunciada-, pues “no se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo” (Lacan, 1997e, p. 497), es decir, que en el discurso mismo del sujeto se expresa la brecha que lo separa entre lo que *es* y como *se* presenta. Esta brecha es, por tanto, correlativa de una división operada en el sujeto mismo:

¿Quién habla? Cuando se trata del sujeto del inconsciente. Pues esta respuesta no podría venir de él, si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia del análisis entera nos lo enseña.

Por lo cual el lugar del inter-dicto, que es lo intra-dicho de un entre-dos-sujetos, es el mismo donde se divide la transparencia del sujeto clásico para pasar a los efectos de *fading* que especifican al sujeto freudiano con su ocultación por un significante cada vez más puro (...). (Lacan, 1999b, p. 780).

El sujeto, lejos de ser transparente a sí mismo, se *desvanece* en la misma medida en que trata de enunciarse, pues se torna patente en dicho gesto su división por el orden significante que lo aliena.

Por otra parte, esta vez siguiendo a Jakobson, Lacan (1997e) comprende los mecanismos del *trabajo del sueño* descritos por Freud, a saber, *condensación* y *desplazamiento*, como las figuras retóricas fundamentales en lingüística, que son *metáfora* y *metonimia*. La metáfora queda definida así como la sustitución o *sobreimposición* de un significante por otro que hace emerger la significación, y la metonimia, por su parte, como un deslizamiento de la significación de uno a otro significante. Se plantea entonces al sujeto como aquello que atraviesa la cadena de significantes, fijándola en un punto y engendrando la significación de manera retroactiva, es decir, la trama de significantes consecutivos adquiere sentido desde el final, cada significante que se agregar introduce un nuevo elemento que permite al sujeto resignificar todos los precedentes.

Si el inconsciente se encuentra estructurado como lenguaje, esto conducirá a que Lacan (1957/2004) plantee que el *inconsciente es el discurso del Otro*. Esto encuentra justificación en la triada *necesidad, demanda, deseo*, de acuerdo con la cual la primera correspondería a aquello que emerge desde lo real como un puro sinsentido, siendo la segunda “lo que, de una necesidad, por medio del significante dirigido al Otro, pasa [*passé*]” (p. 90). Así, el infante, quien en un primer momento nada sabe del lenguaje y no puede valerse por sí mismo, requiere de la asistencia del Otro para que calme su necesidad, pero la respuesta a ello por parte de éste no puede más que venir acompañada de significantes que el niño deberá recoger para poder dirigirse posteriormente a éste, lo que alterará por completo el orden de la necesidad por la introducción del significante –que debe recordarse, en el comienzo el niño no tiene como significar, son un puro sinsentido–, marcando éste, el significante, por medio de su imposición, el curso de la demanda y al quedar ésta por tanto desconocida, no satisfecha en su carencia de sentido, permitirá la emergencia del deseo. El deseo se plantea así como *deseo del deseo del Otro*, pues en realidad el infante lo que desea no es más que mantenerse en ese estado de satisfacción que sólo el Otro puede aportar, debido a que es éste el que provee los significantes, lo que supone que sólo allí podría hallarse sentido: el sentido está del lado del Otro, por lo cual el deseo del sujeto se aliena al deseo del Otro donde se supone una respuesta; lo que se desea entonces no es tanto un objeto, sino el deseo mismo de ese Otro.

Si el Otro constituye la estructura significativa sobre la que emergerá el sujeto, y los significantes en un comienzo no poseen más sentido que por oposición, se vuelve necesario que algo opere como articulador de dicho orden simbólico que, de lo contrario, sería ilimitado –en tanto cada significante remitiría infinitamente a otro sin encontrar un punto en que fijarse. Lo que actúa como límite y articula el campo del Otro, permitiendo la estructuración subjetiva, será lo que Lacan denomina *Significante Nombre del Padre* (en adelante SNP). El SNP permite la represión originaria [*Urverdrängung*], en la medida en que constituye una operación de metáfora –esto es, una sustitución significativa– sobre el deseo materno (Lacan, 1999a). Así el deseo materno, que en un primer momento estaba referido

exclusivamente al infante como objeto de su satisfacción, es de esta manera mediatizado por la función del padre, que separa al niño de aquel objeto exclusivo de goce (la madre), despojándolo de su identificación con el *falo* –en tanto objeto que moviliza el deseo materno-, instalando así la función de la *castración*, para insertarlo en el orden de la cultura. El complejo de Edipo es leído entonces en términos estructurales como proceso constituyente de la subjetividad, en tanto que el padre, en su triple efecto *privador*, *interdictor* y *frustrador*, instala la prohibición del incesto. Así, el padre posee una función real, como elemento separador de la díada niño-madre, una función imaginaria, en tanto rivaliza con el infante movilizándolo el deseo de la madre, y una función simbólica, que opera como ley de prohibición del incesto. Sería esta última, la función que viene a ser ocupada por un puro significante, extraído del campo del Otro –es decir, introducido por el discurso materno-, que permite organizar la estructura psíquica²² (Lacan, 1957/2004; 1999a).

Posteriormente, Lacan (1999c) dará con una definición de sujeto que sintetiza estos elementos, y pone de manifiesto el carácter de efecto de éste respecto de la estructura significativa que lo marca y lo divide:

El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante. Es la estructura, sueño, lapsus y rasgo de ingenio, de todas las formaciones del inconsciente. Y es también la que explica la división originaria del sujeto. El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no ubicado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de coagularlo. Lo que allí *había* listo a hablar (...) desaparece por no ser ya más que un significante. (p. 819)

El sujeto se halla aquí reducido a un puro significante, un significante *amo* [S₁], que lo representa frente al resto de significantes, la *batería de significantes* o *saber* [S₂], que constituyen el conjunto de significantes organizados (i. e. el Otro),

²² Va a depender del lugar específico de ese significante, la particular estructuración psíquica como *neurosis*, *psicosis* o *perversión*, según el modo de relación a éste.

donde se torna palmaria la condición de *puro efecto* del sujeto respecto de la estructura que lo hace emerger.

Tenemos, con todo, que el sujeto se define por estar barrado [§], dividido, en una triple escisión: del lado de lo imaginario es presa de las identificaciones al otro, quien se le presenta como un puro *semblante* que lo atrapa en su imagen especular, quedando dividido entre el *yo* y el *otro*, que opera de mediación consigo mismo; por parte de lo simbólico está marcado por el orden significante, que lo aliena en su deseo al Otro, separándolo entre su decir y su dicho, en el desconocimiento propio de la dialéctica *demanda-deseo*; mientras que del lado de lo real, cae en el sinsentido y en un *goce* mortífero que lo atrapa, *repite* sobre lo que siempre *falla*, donde se instaura una dimensión de lo *no realizado*.

Del Otro y los discursos

El sujeto, así comprendido, corresponde a un descentramiento respecto del sujeto del *cogito* cartesiano y de la *ilustración*. Dicho descentramiento había sido realizado ya por Freud, en tanto se encuentra en sus postulados la idea de un sujeto del deseo, de la pulsión y de la cultura (Araujo, 1999a; véase 4.1.1), pero Lacan (1964/1999) lo pondrá en referencia al sujeto cartesiano, pues para él ambos apoyan su *certeza* en la *duda*; el desplazamiento freudiano estriba en que la certeza del inconsciente que éste encuentra en la *repetición*, está antes de la operación de pensar: allí donde no pienso *yo*, sino *otro*. Esto justifica que Descartes deba postular un *Dios* que no engaña, mientras que allí estaría el índice precisamente de que en el inconsciente hay algo Otro que preexiste, un orden significante que precede a la emergencia del sujeto, y que se infiltra por entre el discurso de éste.

Lacan (1964/1999) señala que la función de la *causa*, lo que se designa como tal sobre un entramado de sucesos, se encuentra siempre en oposición a la *ley*; esta última es lo que hay de determinación, en tanto que la *causa* responde a algo inasible, que *cojea*, una *hiancia* o fisura que opera desde lo real en tanto indeterminado. En la

causa del sujeto se encuentra por tanto aquel orden de lo real que se expresa como fisura, sobre la que comienza a tejerse el entramado de significantes. Lacan denominará *rasgo unario*²³ a aquella primera inscripción significativa que *rasga*, la marca primera que se opera sobre la fisura que deviene por ella dimensión de la *falta*; el “objeto *a*” (*objeto causa del deseo*) cae así como resto de aquella rasgadura como taponando la fisura. De ello se deriva que en un plano ontológico el sujeto es inconsistente, pues se yergue sobre una fisura *–pre-ontológica*, que no debe confundirse con una *nada*- desde la que irradia el campo del inconsciente, cuyo estatuto, “tan frágil en el plano óntico, como se los he indicado, es ético” (Lacan, 1964/1999, p. 41).

Lacan (1964/1999) sitúa el surgimiento del sujeto en el campo del Otro, pues es en ese lugar donde se ubica el significante *unario* que lo rasga y lo constituye, lo que por medio de la represión original devendrá significante *binario* [*Vorstellungsrepräsentanz*] para representar un sujeto frente al *unario*. El sujeto queda así atrapado en parte en el campo del Otro, lo que instala la dialéctica de la *alienación* y *separación*, pues para que el sujeto pueda emerger en su ser, debe separarse del Otro y renunciar a su condición de sujeto –que sólo el Otro reconoce-, mientras que si elige ir por el sentido, alienarse, queda obligado a perder una parte de éste como resto de la castración. Lo que cae como resto de aquella separación con el Otro es el objeto *a*, objeto vacío, que será el único modo para el sujeto de reencontrarse con el Otro –por medio del objeto.

Por otra parte, luego de plantear la necesidad de que el deseo de la madre remita a otro (padre) para que se desplieguen los efectos estructurantes del *Edipo*, Lacan (1957/2004) señalará que el Otro debe mostrarse deseante para que ello ocurra, y por lo tanto, debe estar él también marcado por una falta. El Otro debe revelarse así inconsistente para que el sujeto pueda emerger en la interrogación por su deseo. Ello

²³ Cabe destacar que el *rasgo unario* instituye la posibilidad de identificación simbólica, en tanto ésta operaría sobre la *repetición* que realiza la demanda en ese punto, sobre ese rasgo *uno*, que nunca deviene igual a sí, pues la *repetición* compulsiva siempre más allá de ella misma. Véase también Chemama (1996).

supondría que entonces habría un Otro del Otro, cuestión que devuelve a este la consistencia, pero Lacan niega que ello sea posible, reiteradamente señala que no hay Otro del Otro, pues no hay ningún ente externo que asegure la consistencia del Otro – en tal caso, sería devolver el problema a plantear un *Dios que no engaña-*, pues además supondría una recursividad al infinito. De ello se sigue entonces que “el Otro no existe”, ya que está barrado y es inconsistente, por lo cual aquel elemento que opera como indicador del deseo del Otro queda reducido a un puro significante [S(A/)], que a su vez es interno a su campo –el único Otro que realmente existe es el del psicótico. Tal es el caso de lo que se instala como SNP en tanto es un significante proveniente del campo del Otro que lo devela deseante y lo muestra fisurado. Respecto de dicha falta en el Otro es que en el sujeto será movilizada la estructura del *fantasma*, como respuesta a lo que en el Otro no se encuentra (Lacan, 1957/2004, 1964/1999, 1999b). Esto significa que el campo de lo socio-simbólico constituye una ficción.

Posteriormente, dicha relación entre el Otro inconsistente y el SNP será abordada por Lacan (1969/1999) a partir del par ordenado S₁-S₂, que representan al sujeto como efecto²⁴. Así, introduce lo que designa con el nombre de *cuatro discursos*, que constituyen las cuatro formas del lazo social que Lacan (1969/1999) logra aislar operando en el campo sociocultural. Éstos se definen mediante una relación de orden de cuatro términos (significante amo, saber, objeto *a*, y sujeto barrado) que ocupan cuatro lugares distintos (el del agente, del otro, la producción y la verdad), que situados en ese orden constituyen el *discurso del Amo*, y por medio de una permutación de sus términos en sentido horario (los lugares se mantienen fijos), genera los otros tres discursos: de la *Histórica*, del *Analista*, y de la *Universidad*²⁵. El discurso del Amo sería la forma dominante social hasta fines del s. XIX, caracterizado por extraer del saber del esclavo el *plus de goce* (objeto *a*), dejando en

²⁴ La lectura del *Seminario XVII* por sí sola entrega la idea de que el significante Amo ocupa el lugar de lo que antes era reservado al SNP, mientras que el Saber el del Otro, sin embargo Lacan (1969/1999) no lo aclara nunca explícitamente. Miller señalará que dicha distinción corresponde a la pluralización del Nombre del Padre (*los nombres del padre*) (Miller y Laurent, 2005).

²⁵ Resulta por cierto un tanto engorroso definirlos sin recurrir a su representación gráfica. No nos interesa aquí mostrar sus especificidades, sino tan sólo los elementos generales que los caracterizan.

su lugar a un sujeto barrado, sometido. El de la Histórica se hace dominante en la interpelación por un saber (sobre lo sexual) al Amo que lo devela impotente, como en el caso de las histéricas de principios del s. XX. El de la Universidad se caracteriza por situar en el lugar del agente el saber, que apunta al objeto, pero escondiendo en el lugar de la verdad al amo; tal sería el caso de las burocracias. Finalmente el del Analista, sería aquel que opera como semblante de objeto, para interpelar al sujeto barrado, situando en el lugar de la verdad el saber del inconsciente.

Las formas del lazo social, debido a ser lo social un campo de lenguaje, simbólico, adquieren el carácter de discursos, en los cuales el sujeto se sitúa desde su posición de enunciación.

Fantasma y goce

Lo que determinan los *discursos* son las formas en que los sujetos se relacionan con el *plus de goce* en el campo social. El concepto de goce corresponde a aquella dimensión de la pulsión de muerte que se opone al deseo, en tanto constituye la satisfacción de una pulsión. Así, la relación entre el sujeto y la cultura se plantea menos del lado de la hostilidad, que del de un sujetamiento. Los sujetos no se encontrarían en hostilidad frente a la cultura, sino domesticados por ésta, pues en ella se determinan los modos en que les es dado gozar.

La estructura del *fantasma*, que para Lacan (1957/2004) corresponde a la relación entre el sujeto barrado y su objeto (causa) de deseo [$\$ \langle a \rangle$], surge como respuesta a la pregunta por el deseo desconocido del otro, articulándose como fantasía, y determinando con ello las formas en que es dado al sujeto desear y gozar. Esto implica una dimensión de intersubjetividad, en la medida en que el fantasma está articulado en función del deseo del Otro, lo que supone una dimensión imaginaria que media entre el término simbólico del sujeto barrado y el real del objeto. Así, lo que constituye la matriz que orienta la acción del sujeto se encuentra en ese sustrato de

fantasía, completamente individual, pero sobre el que se entrecruza una dimensión del Otro, y por tanto de lo sociocultural.

Así, el malestar guarda directa relación con las formas que adquiere el goce, en tanto mortifican al sujeto. En efecto, mientras más goce el sujeto más fijado a la estructura se hallará, pero a la vez en una situación de tensión cada vez más elevada. Lacan con sus *cuatro discursos* introduce precisamente la dimensión histórica en tanto aquellas formas de goce y de relación de los sujetos a éste no serían en todas las épocas iguales. Sin embargo, sitúa al sujeto como inevitablemente atrapado por el goce, y sostenido igualmente por un campo fantasmático, por lo que aquella dimensión mortificadora del sujeto resulta a todas luces inherente a su constitución misma en tal *ser-hablante*. El lenguaje separa el cuerpo del goce que luego retorna por las vías culturales bajo la forma de un excedente, un *plus de goce*, que anula el elemento dinámico del deseo, fijando al sujeto por la vía de sus síntomas, a tal o cual formación social. La cultura no sería entonces sino una forma de regulación de aquel goce, que mantiene a suficiente distancia a los sujetos de lo real, por tanto independiente de las formas que adquiriera el malestar en cada época, éste es indisoluble.

4.2. Capítulo II. Subjetividad y Transformaciones Socioculturales en Teoría Social

En este segundo capítulo, hemos de intentar pesquisar aquellos elementos de la *teoría social* con los cuales, por una parte, poder realizar una caracterización acerca de qué podemos entender por *transformaciones socioculturales* en el marco de las ciencias sociales, y cómo han sido abordadas por algunos de los autores más representativos de éstas, y por otra, intentar asir las formas de *subjetividad* subyacentes a dicha caracterización de lo social; ambos elementos para poder situar la discusión psicoanalítica en un terreno más amplio, haciendo de pivote entre lo que se desprende de lo postulados centrales del psicoanálisis en torno de la relación sujeto cultura (abordados en el capítulo precedente) y la discusión actual en psicoanálisis, que pasa por una pregunta respecto de dichas transformaciones y su impacto a nivel subjetivo.

En términos generales, y siguiendo a Marcuse (1999), podemos plantear que la *Teoría Social* corresponde a un viraje en la producción del conocimiento humano que deja de preguntarse por un orden abstracto y especulativo de las cosas, para centrarse en el conocimiento de las formas de vida humanas en su desarrollo histórico y social. En este sentido Marcuse plantea que dicho viraje ya es operado en la filosofía hegeliana, con la cual culmina el desarrollo del racionalismo filosófico que constituía desde el s. XVII el modelo teórico de la emergente burguesía, en el cual hallaban justificación los postulados del liberalismo que intentaban ajustar las relaciones sociales a un modelo racional de naturaleza, para dar paso al estudio de las instituciones sociales como formas de *realización de la razón*. En este sentido, la teoría social es comprendida en su origen como una transformación de los modos de reflexión y producción de conocimientos, que resulta correlativa de las transformaciones sociales propias de aquel estado de desarrollo de la modernidad:

Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y de la libertad. Al mismo tiempo, Hegel reconocía en el orden político y social que el hombre había alcanzado, la base sobre la que habría de realizarse la razón. Su sistema condujo a la filosofía al umbral de su propia negación, constituyendo así el único vínculo entre la vieja y la nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría social. (Marcuse, 1999, p. 249)

De acuerdo a ello, en aquel punto de inflexión se vislumbra el nacimiento de la teoría social, el que para el autor encuentra su herencia no tanto en la *filosofía positiva* –donde por ejemplo se encuentran las bases de algunas de las ciencias sociales actuales en sus vertientes positivistas, como la sociología de Comte- que le sucede como *reacción* e intenta anular a la *filosofía negativa* de Hegel, sino que reencuentra su carácter crítico en la teoría marxista y su dialéctica. Ambas vertientes surgen de aquel punto culminante de la filosofía y el desarrollo de la modernidad – una como oposición y la otra como superación-, lo que se plasma una tendencia que marca el desarrollo subsiguiente de la teoría social:

La profunda convicción de que la filosofía había llegado a su fin impregnó las primeras décadas posteriores a la muerte de Hegel. Se expandió la creencia de que la historia del pensamiento había alcanzado un momento decisivo y de que sólo quedaba un medio en el que podía encontrarse «la verdad» y ponerla a funcionar, a saber, la existencia concreta material del hombre. (Marcuse, 1999, p. 258)

Si hemos de recoger en estas líneas esta idea de teoría social y cómo es concebida en su origen, es para rescatar el carácter por completo ajeno a la delimitación disciplinaria de ésta, a la vez que poner de manifiesto las mociones *críticas* que la animaban. Esto permite, en el desarrollo que se propone, desmarcarse en parte de las especificidades con que cada disciplina se plantea el análisis social, en

la medida en que las ciencias sociales –como en general toda producción de conocimientos a través del desarrollo de la modernidad- tienden a una parcelación del conocimiento que opera en detrimento de una comprensión más amplia de los fenómenos, apelando a una suerte de *transdisciplinarietàad*, que en cierta forma es lo que justifica un abordaje en tensión de la problemática más allá de los márgenes del propio psicoanálisis.

4.2.1. *Modernidad y Transformaciones Socioculturales*

Si se toma por objeto las transformaciones de lo que, a falta de mejor término, se designa por *socioculturales*, debe plantearse en su primer acercamiento el que tanto el concepto de *cultura* como el de *sociedad* –o incluso *lo social*- resultan bastante controvertidos y problemáticos, pudiendo ser analogados en ciertos aspectos y diferenciados en otros. Como se dejaba entrever en el primer capítulo, para Freud lo que interesa de ambos se encuentra del lado de la cultura, en tanto formación humana que permite la regulación y el resguardo de la propia vida, lo que lo lleva en muchos aspectos a un acercamiento hacia las perspectivas antropológicas sobre tal concepto. En otros términos, y en general desde una perspectiva sociológica, la cultura puede ser entendida como *producción cultural*, estética, llevada a cabo por la *civilización* o la *sociedad*. No interesa aquí entrar en estas problemáticas –baste con señalarlas-, por lo cual el término compuesto (*sociocultural*) viene a designar precisamente el valor de conjunto de estos elementos²⁶, pues las transformaciones a que lo social se ve expuesto, abarcan tanto los elementos *exteriores* que comprenden el ámbito de la técnica y la producción cultural, como los elementos *interiores* que se relacionan con los planos de lo ético, lo estético y subjetivo –cuya frontera, además, parece imposible trazar, pues se encuentran en la realidad imbricados. Ciertamente todos

²⁶ En realidad es la vieja dicotomía entre *cultura* y *civilización*, que algunos autores intentan disolver mientras que otros la sostienen, con diferentes matices y definiciones, a la que se suma lo complejo de una definición del término *sociedad*. Para una discusión de esto, véase Adorno y Horkheimer (1971). En caso de que se preste a confusión, o sea necesario introducir distinciones, éstas serán precisadas.

estos aspectos resultan así de problemáticos, por el carácter mismo de la moderna sociedad occidental que, en su pretensión de progreso y diferenciación de otro tipo de formaciones culturales, no logra más que dejarnos con estos pobres conceptos, tan confusos.

Si se plantea esta cuestión, es en razón de que no es posible captar el aspecto de la transformación, sino en referencia a lo que es la modernidad. Son tantas las perspectivas en que se la ha abordado y tantas las definiciones como autores que lo han hecho: su origen se presenta tan difuso como su pretendido final. Si se plantea desde un punto de vista historiográfico, existen un conjunto de acontecimientos que suelen ser indicados como “surgimiento” de la modernidad –desde el “descubrimiento” de América hasta la Revolución Francesa- (cf. Pérez, 1996). En términos sociológicos, el asunto suele abordarse a partir de la dicotomía entre *comunidad* y *sociedad*, correspondiendo la primera a formas de organización basadas en la tradición, en referencia a un orden divino y una formación *orgánica* donde el individuo se encuentra disuelto en la colectividad, mientras que la segunda correspondería a una separación del individuo en una agrupación *mecánica*, basada en el poder y ya no en la autoridad, donde lo sagrado se torna secular (Nisbet, 2003). El desarrollo de la revolución industrial a partir de los avances tecnológicos proveídos por el nacimiento de la ciencia, genera una transformación de los medios de producción que transforma las condiciones de vida en términos generales. La transformación en la esfera de las ideas en la filosofía, las ciencias naturales, el arte y la política, manifiesta igualmente un gran cambio. Evidentemente no pueden separarse todos estos elementos para designar un *origen* de la modernidad preciso; ésta responde a un proceso histórico de largo aliento del que ya se encuentran indicios a partir del s. XII, pero que se manifiesta con mayor intensidad desde el s. XVI en adelante. Desde una perspectiva marxista, lo propio de una época histórica guarda relación con los modos de producción que la definen, y en ese sentido el modo de producción capitalista constituiría ese punto de inflexión en que surge la modernidad, cuyo prolongado proceso de emergencia se corresponde con el avance de la burguesía hasta consolidarse como clase dominante (cf. Adorno y Horkheimer, 1971).

Marshall Berman (1989) ha comprendido la modernidad como una *experiencia* que afecta a los distintos ámbitos de lo social –desde la vida en las calles hasta los sistemas de pensamiento- como un constante vértigo que tiende a disolver las nuevas formaciones antes de que logren consolidarse. Dicha experiencia estaría marcada por una dialéctica entre *modernización*, es decir, el impulso que tiende a la movilidad de lo social sin frenos, y *modernismo*, que sería el intento por apropiarse de dicha vorágine. Las transformaciones que acarrea la modernidad respecto del orden social precedente, que remecan los cimientos mismos de lo social que durante siglos fueron referencias prácticamente invariables (tradiciones, sistemas de parentesco, religiones, formas de vida, etc.), confluyen en el sentimiento de que *todo lo sólido se desvanece en el aire*.

Es precisamente a partir de los años 70⁷, donde pareciera hallarse el punto más álgido de aquella experiencia, que en su expansión por el globo lleva a un sinnúmero de científicos sociales a preguntarse si no se tratará del advenimiento de una nueva época, de una transformación profunda en las lógicas que configuraban el espacio social hasta ese entonces, e incluso vaticinando ora el fin de la modernidad y su superación, ora el fin mismo de la historia²⁷.

Se plantea así la idea de una *posmodernidad*, por una parte –la cual no está exenta de posiciones controversiales o divergentes, por ejemplo en sus vertientes filosóficas (cf. Vattimo, 1987) o sociológicas (cf. Lipovetsky, 2002)-, y en una postura más ‘moderada’ –como a medio camino entre modernidad y posmodernidad, o mediante una relación ambigua a cada uno de estos términos- se plantea el advenimiento de una *segunda modernidad*, caracterizada por su *reflexividad*, su *liquidez* o su *globalidad* (Beck, 1998; Bauman, 2004; Giddens, 2001). Por otra parte –desde la antropología-, Augé (2001) ha puesto de relieve el elemento de exceso que

²⁷ “La pretensión o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu, colocaría por cierto a lo posmoderno en la línea de lo moderno, en la cual dominan las categorías de lo nuevo y de la superación. Pero las cosas cambian si, como parece que debe reconocerse, lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del "fin de la historia", en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma.” (Vattimo, 1987, p. 12)

atraviesa la época actual, a partir de figuras como *sobremodernidad* o *hipermodernidad*, que ponen de manifiesto el carácter de complejización creciente que adquieren los fenómenos contemporáneos.

A pesar de los puntos en que los análisis provenientes desde estas distintas posturas se separan, parecen subyacer bastantes elementos comunes en la descripción de los fenómenos. Lipovetsky (2002) ha planteado que desde la segunda mitad del s. XX se habría producido un viraje en los modos de socialización e individuación, los cuales seguirían la lógica de un *proceso de personalización*: “la edad moderna estaba obsesionada por la producción y la revolución, la edad posmoderna lo está por la información y la expresión” (p. 14); dicho proceso, mediante sus dos caras, una *limpia y operativa*, y la otra *salvaje o paralela*, determina una tendencia hacia el individualismo y narcisismo que serían característicos de nuestra época, a la manera de una *apatía new look*: “cuanto mayores son los medio de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto” (ibídem). No habría sido el modernismo, sino el consumo masivo lo que habría propiciado estos cambios culturales. El capitalismo ya no constituiría una *totalidad orgánica*, sino que estaría fragmentado en distintas esferas (tecnológica, económica, política y cultural) con lógicas antinómicas (hedonismo, eficacia e igualdad).

Para Beck (1998) lo que en los comienzos de la sociedad industrial fuera una *modernización* de la tradición, es decir, un desarrollo de las fuerzas productivas cuya lógica apuntaba al incremento de la riqueza, terminó por alcanzar un punto de *reflexividad* en el cual comenzó a modernizarse a sí misma, teniendo como consecuencia que la lógica predominante ya no fuera aquella, sino la de la *producción de riesgos*, cuyo impacto sería el de una tendencia a la globalización de estos procesos, dejando de circunscribirse a cualquier tipo de frontera (nacionales, laborales, de clase, temporales, etc.) para generalizarse a nivel mundial. En este sentido, lo que la teoría social clásica veía como central de la sociedad industrial o de clase, a saber, el problema de la distribución desigual de las riquezas y su

legitimación, deja de ser lo relevante, dando paso en la realidad a una preocupación de las instancias políticas y científicas por una *administración del riesgo*, es decir, sobre cómo amortiguar o disminuir los efectos sumamente problemáticos de un proceso de industrialización que se sobrepasa a sí mismos, llegando a representar una amenaza constante a gran escala. Esto conlleva en una transformación de la esfera política, en tanto cada vez más la especialización de los sectores productivos, y con ella, las de la ciencia y técnica que los comandan, tiene como consecuencia, por una parte, la amenaza de un riesgo desconocido, pues el saber que los define se encuentra monopolizado por los saberes científicos, y por otra, como consecuencia de ello, que ocurre un debilitamiento de la política que debe dejarse llevar a ciegas por el camino que le señalan los expertos.

Con esta disolución de todas las fronteras, que propicia un debilitamiento de los estados nacionales que ahora se transforman en gestores del riesgo, se opera un proceso de *individualización*, de acuerdo con el cual se *desintegran las formas sociales* precedentes, llevando al *colapso de las biografías normales* (Beck y Beck-Gernsheim, 2003), desplazando el ámbito de la transformación social antes externo, a una vivencia de constante transformación de la vida privada, frente a una sociedad que no parece cambiar.

Así, ya entrada la década de los 90', se aprecia que dichas transformaciones se han masificado y diversificado, expandiéndose a todos los rincones del planeta, en lo que se ha llamado el fenómeno de la *globalización*, el cual no guarda relación solamente con las transformaciones económicas, sino que implica los distintos ámbitos de la esfera social, trayendo profundos cambios políticos, tecnológicos y culturales. En este sentido, los riesgos, que forman parte integrante del capitalismo, ya no son sólo *externos* (como la naturaleza o el azar), sino que los mayores riesgos son los *manufacturados*, que son producto de las mismas acciones humanas (Giddens, 2001).

En consonancia con ello, Bauman (2004) pinta un cuadro que pretende renovar la dicotomía modernidad/posmodernidad por una suerte de continuidad entre

una modernidad *sólida* y una actual *líquida*, en la cual las crecientes *libertades individuales*, que formarían parte de un desplazamiento del control social desde el sistema a los individuos, vuelven a éstos *pasajeros de un avión sin piloto*, como consecuencia del “poder de licuefacción [que] se ha desplazado del ‘sistema’ a la ‘sociedad’, de la ‘política’ a las ‘políticas de vida’... o ha descendido del ‘macronivel’ al ‘micronivel’ de la cohabitación social” (p. 13), llevando al extremo las posibilidades de movimiento, que tornan de ésta una época *liviana*, gobernada en todos sus aspectos por la seducción del consumo. La desintegración social sería así una expresión del poder que requiere librarse de cualquier tipo de traba para fluir, pues en ello radicaría precisamente su eficacia, de modo que:

No es raro que en nuestros días ya no se escriban distopías: el mundo “fluido-moderno” posfordiano de individuos con libertad de elección no se preocupa por el siniestro *Gran* Hermano que castigaría a todos lo que no siguieran las normas. Pero en ese mundo tampoco hay demasiado lugar para el benévolo y amante Hermano *Mayor*, en quien se podría confiar en el momento de decidir qué cosas vale la pena hacer o tener, y que seguramente protegería a su hermanito de los matones que lo persiguen; así, tampoco se escriben utopías de una buena sociedad. Por así decirlo, todo recae ahora sobre el individuo. (Bauman, 2004, pp. 67-68)

Augé (2001), en una reflexión que toma por objeto etnográfico la propia cultura occidental, y en un giro correlativo al de la sociología que apunta hacia dar cuenta de lo social por vía del individuo, en tanto “toda representación del individuo es necesariamente una representación del vínculo social que le es consustancial” (p. 26), ha caracterizado tres figuras del exceso propias del período de *sobremodernidad*: el *tiempo*, que en la aceleración de los ritmos de vida actuales ha implicado una aceleración de la historia, llegando al punto de que la historia individual forma parte de la historia, lo que conlleva en una constante exigencia de significación frente al tumultuoso influjo de acontecimientos; el *espacio*, que en una superabundancia se

excede de los márgenes acostumbrados, dando paso a una multiplicidad de *no-lugares*, lugares de paso destinados a la circulación constante; y el *ego*, en una reflexión antropológica que, acostumbrada a ir “afuera”, vuelve sobre sí misma y toma al propio antropólogo como nativo.

En suma, es posible apreciar que en general las reflexiones contemporáneas gravitan sobre temas análogos y ofrecen diagnósticos similares –que varían principalmente en el énfasis de unos u otros elementos- respecto de las lógicas de las transformaciones ocurridas desde la segunda mitad del s. XX. Todos coinciden en que la transformación del tiempo y el espacio es un elemento clave de comprensión, que borra todas las barreras entre lugares y torna de ésta una cultura de la *instantaneidad*, montada sobre un consumismo desenfrenado que tiende en todas partes a procesos de individualización, que hacen perder –o al menos dificultan- la continuidad entre el individuo y lo social.

A continuación, intentaremos poner de relieve algunos de los fenómenos más significativos que estos procesos han implicado, en función de su impacto en términos de las subjetividades.

4.2.2. *Subjetividades contemporáneas*

Las transformaciones referidas, destacan el elemento de fragmentación social, que tiende a volver todo lo que antes fuera estable, en móvil e instantáneo. Esto trastorna los diversos ámbitos en que los individuos se desenvuelven, tanto en un plano de alteridad (civilidad, relaciones familiares, de género, laborales, etc.) como en un plano individual (biografías, tiempo libre, trayectorias laborales, etc.), lo que hace emerger nuevas formas de subjetividad y nuevos malestares asociados a ellas.

El *riesgo* de las grandes catástrofes que veía Beck (1998) en los 80’, se ha tornado individual; ahora los individuos deben gestionar sus propios riesgos. Éstos, dejados a la deriva sin mayores referentes sociales que orienten sus prácticas, tienden a estar confrontados a un constante estado de *crisis*:

La biografía normal se convierte, así, en <<biografía electiva>>, en <<biografía reflexiva>>, en <<biografía “hágalo usted mismo”>>. (...) La biografía <<hágalo usted mismo>> es siempre una <<biografía de riesgo>>, por no decir incluso una <<biografía de cuerda floja>>, una situación de peligro permanente (en parte abierta y en parte oculta). La fachada de prosperidad, consumo y brillo puede a menudo enmascarar un precipicio cercano. (Beck y Beck-Gernsheim, 2003, p. 40).

En este contexto, en que las instituciones ya no representan referentes para la orientación de las prácticas de los individuos, la *libertad* a que éstos se ven expuestos constituye el más amenazante de los riesgos, que los lleva a huir y refugiarse en una serie de dispositivos que ofrecen respuesta mediante anuncios de salvación a los extraviados, donde florecen las ofertas del mercado psicológico (Beck y Beck-Gernsheim, 2003; cf. Lipovetsky, 2002)

Ya en los años 80' Lipovetsky (2002), siguiendo los análisis de D. Bell, había planteado esta cuestión, a partir de la creciente individualización y el vacío social que estaba generando, llevando a los individuos al narcisismo:

Ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis. (pp. 9-10).

El efecto de esto es un *narcisismo* y una cultura del *hedonismo* extendidos, como resultado del proceso de personalización. Así, “El narcisismo encuentra su modelo en la ‘psicologización’ de lo social, de lo político, de la escena pública en general, en la subjetivización de todas las actividades antaño impersonales u objetivas” (Lipovetsky, 2002, p.14), el cual lleva a los individuos a una búsqueda constante de sensaciones inmediatas, a un *trip sensorial*, seducidos por una oferta incesante que los obliga a elegir constantemente. Los individuos se mantienen en una indiferencia respecto de todo, en la que ya no son pertinentes la figura del nihilismo o

la reificación para describirlos, sino las de *apatía* y *deserción*, cuyo malestar más patente es la depresión: “la deserción social ha provocado una democratización sin precedentes de la <<enfermedad de vivir>>, plaga actual difusa y endémica” (Lipovetsky, 2002, p. 46).

Al contrario de –por ejemplo- Giddens (2001), Lipovetsky (2002) había señalado que el desarrollo de la democracia es parte fundamental de las causas de este estado de cosas, en tanto que se sustenta en la *persona que elige*. El *humor*, la *moda*, y la *publicidad*, hacen de ésta una sociedad *cool* y vacía, que se burla de sí misma; en ella, “el estadio supremo de la autonomía de lo político no es la despolitización radical de las masas, es su espectacularización, su decadencia burlesca” (p. 162).

Si en las sociedades tradicionales la violencia poseía un significado definido, socializando incluso a los individuos, el Estado y mercado modernos hacen de ésta ya no un elemento cohesionador, sino expansivo y fragmentador, al disociarse de los códigos sociales. Esto da paso a una *escalada de pacificación*, en que la violencia disminuye y la percepción del miedo aumenta. Se combinan así lo *cool* y lo *hard* en el fenómeno de la violencia, que tiende cada vez menos a dirigirse a un otro *desubstancializado*, volviéndose sobre sí (Lipovetsky, 2002).

Para Bauman (1999), en estas sociedades del consumo todo se encuentra en constante movimiento, perdiéndose todos los límites. Las diferencias sociales se actualizan por medio de los *grados de movilidad en la escala social* entre, por un lado, los *turistas*, que serían aquellos que gozan de la infinitud de posibilidades, tienen capacidad de consumir y desplazarse, llegando al exceso de no encontrar un punto de referencia fijo, y por el otro, los *vagabundos*, *consumidores defectuosos*, anclados temporal y espacialmente, sin capacidad de consumo ni acceso al mundo globalizado; unos *globalmente móviles* y los otros *localmente sujetos*: “la primera es una vivencia de libertad posmoderna, la segunda produce una exasperante sensación de esclavitud en los tiempos posmodernos” (Bauman, 1999, p. 121). La sociedad se distribuye entre esos dos extremos, donde la mayoría oscila en la inestabilidad subjetiva de “que nunca tienen plena certeza acerca de dónde están parados en un

momento dado ni, menos aún, de si conservarán su situación actual al día siguiente” (p. 127).

Tal como ha señalado Augé (2001), lo que caracteriza a la sobre modernidad es la producción de *no-lugares*; si en la modernidad los lugares tradicionales de otras épocas eran reservados aunque sólo fuera como espacios de memoria, actualmente dichos lugares son constantemente borrados. Los tres excesos característicos de esta época (tiempo, espacio, y ego), compelen a los individuos a un constante esfuerzo por dar sentido: a su historia sobrepoblada de acontecimientos, a un espacio desbordado y relativizado que no sólo se manifiesta en una superabundancia de no lugares, sino que resulta correlativo de la expansión de una dimensión de la imagen que constantemente transgrede los márgenes, y por tanto, en la marea de elementos, de dar coherencia a la propia individualidad; “lo que es nuevo no es que el mundo no tenga, o tenga poco, o menos sentido, sino que experimentamos explícita e intensamente la necesidad cotidiana de darle alguno” (pp. 35-36). El individuo que habita el no lugar se encuentra siempre en movimiento, donde es bombardeado por textos que lo hacen disolverse en un sinnúmero de ofertas identificatorias, que le hacen perder toda frontera que lo delimite. Así, todos estos excesos le devuelven la vivencia del vacío:

En definitiva, se encuentra confrontado con una imagen de sí mismo, pero bastante extraña en la realidad. En el diálogo silencioso que mantiene con el paisaje-texto que se dirige a él como a los demás, el único rostro que se dibuja, la única voz que toma cuerpo, son los suyos: rostros y voz de una soledad tanto más desconcertante en el a medida en que evoca a millones de otros. (...) El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud. (Augé, 2001, pp. 106-107)

Martuccelli (2007) ha puesto de relieve cómo la teoría social en un determinado momento se volvió incapaz de dar cuenta del *dominio subjetivo* de los individuos, lo que favoreció una apropiación de éste por parte del discurso

psicológico. Si los individuos habían dejado de reconocerse en lo social, se volvía entonces necesario poder dar cuenta de este ámbito a partir de sus propias vivencias, y de ahí la preponderancia de la *individuación* como matriz preferente de la teoría social contemporánea²⁸ -tal como se puede apreciar en las perspectivas abordadas más arriba. De acuerdo con esto, y visto en perspectiva, “si el dominio subjetivo es una dimensión mayor del individuo contemporáneo ello, se debe al hecho que la modernidad es el fruto de una escisión fundadora, de una distancia insalvable entre lo objetivo y lo subjetivo” (p. 39). En este sentido, se plantea una crítica de aquellos discursos psicológicos o psicologizantes que rebasan el ámbito cultural –tanto provenientes de la psicología misma, como en ciertos análisis sociológicos-, trayendo a escena las lógicas sociales que se encuentran tras lo que a primera vista aparece como malestares, más que subjetivos, psicológicos; lo que se plantea no es tanto restar validez a la dimensión psicológica de los fenómenos, como mostrar que no basta tan sólo con una explicación de esa índole. Así, mediante el análisis de los *contornos del individuo psicológico*, se desplaza el problema de los malestares contemporáneos desde una lectura psicologizante hacia la crisis actual de las retóricas políticas (Martuccelli, 2007). En definitiva, los malestares subjetivos que se tornan cada día más patentes en los individuos, responden en buena medida a factores culturales y políticos para los cuales no existen retóricas capaces de dar cuenta y, debido a las características culturales actuales –que serían agente activo de fisión entre individuo y cultura-, lo que en realidad son malestares colectivos, no logran más que traducirse a los términos de la patología individual, sosteniendo el estado de fragmentación social contemporáneo.

Aun cuando desde las posiciones contemporáneas revisadas se han criticado ampliamente planteamientos como el de Marcuse (1969), quien ve el cambio social –

²⁸ Según Martuccelli (2007), en su decurso, la teoría social se ha aproximado por tres vías distintas a su objeto de estudio, tres matrices analíticas diferentes pero no excluyentes, a saber, la *socialización*, la *subjetivación* y la *individuación*: la primera, centró sus análisis en los procesos que permiten la ‘incorporación’ de los individuos a la sociedad; la segunda, se orientó a partir de la problemática de la sujeción/emancipación, investigando los modos en que los individuos se configuran como ‘sujeto colectivo’; la tercera, ha concentrado sus esfuerzos en determinar los mecanismos estructurales mediante los cuales cada sociedad produce determinado tipo de individuos.

en aquella época aún en ciernes- de la segunda mitad del s. XX como una ruptura de la tensión que había atravesado a la modernidad en el plano cultural, avanzando hacia una *administración total* de la vida y un vaciamiento de sentido en la cultura que es sobrepasada por la realidad social, que tienden a la *unidimensionalidad* totalitaria²⁹ de individuos completamente controlados, no es posible desconocer del todo el valor de dichas tesis –así como los análisis de la *industria cultural* de Adorno y Horkheimer (1998)- en su contenido crítico, tan ausente en la indiferencia contemporánea. Berman (1989) mismo había intentado dar respuesta a ambas posiciones –la tesis de la unidimensionalidad de Marcuse, por un lado, y el naciente posmodernismo, por el otro- por medio de una visión dinámica que situaba aquel momento en perspectiva histórica, mostrando cómo el vértigo que se vivía no era tan nuevo como se planteaba, a la vez que tampoco se había perdido aquella tensión propia de la modernidad. Sin embargo, los distintos planteamientos actuales, en sus distintas vertientes, por más que pretenden alejarse de aquellas perspectivas, en parte son objeto mismo de la confirmación de dichas tesis. Tal como indica Martuccelli (2007), la teoría social en sus análisis más ‘sistémicos’ como los más ‘individuales’, no logra dar cuenta de la tensión entre los modos en que es comprendida la sociedad y el desarrollo de la modernidad:

No asistimos hoy día a la licuefacción de los lazos sociales, en la que terminaría por desaparecer las tradicionales rigideces o elementos de solidez; y no es más cierto que ayer estuvimos encerrados en estructuras o instituciones que dictaban el orden de los acontecimientos. (...) La vida social, detrás de su “licuefacción”, conserva evidentes límites “sólidos”. (Martuccelli, 2007, p. 214).

²⁹ “El poder absorbente de la sociedad vacía la dimensión artística asimilando sus contenidos antagonistas. En el campo de la cultura el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia” (Marcuse, 1969, p. 82)

4.3. Capítulo III. Psicoanálisis y Transformaciones Socioculturales: Hacia el Problema de la Función Simbólica

Como se pudo apreciar en el capítulo precedente, la fragmentación social parece ser el elemento más preocupante para la teoría social, en sus diversas formas, que van desde el individualismo extremo contemporáneo hasta la aceleración constante de los ritmos de vida que trastocan la experiencia cotidiana, propiciando la más variada gama de *malestares subjetivos*. Antes hemos expuesto el modo en que desde el psicoanálisis de Freud y Lacan es comprendida la relación sujeto-cultura, y como ella comporta un malestar y una tensión que se traducen al plano individual en sufrimiento. Lo que en Freud corresponde a una visión *trágica* de la existencia humana, en Lacan se aprecia como una asfixiante situación de sujeción de la que pareciera no haber salida. Aun este último no logró ver el grado superlativo de las problemáticas subjetivas a que parece nos encontramos sometidos hoy por hoy, aunque sin lugar a dudas ya por aquella época se anticipaban en cierta medida las transformaciones que se avecinaban. Las elaboraciones que han continuado esta línea teórica no han podido eludir el problema de hacer frente, por una parte, a fenómenos clínicos imprevisibles, mientras que por la otra, a la necesidad de establecer una coherencia entre éstos y los fenómenos sociales contemporáneos, así como más allá del terreno psicopatológico, plantear la pregunta por el carácter de la relación sujeto-cultura en nuestros días.

Tal como se señalara en la introducción a esta investigación, la discusión en este terreno se ordena en torno del estatuto actual de la *función simbólica*. El lugar del *Padre* –como se mostró en el primer capítulo– es un elemento crucial para el psicoanálisis, que se encuentra presente como articulador central de la teoría, tanto en lo que corresponde a los aspectos individuales como a los colectivos. Precisamente en la actualidad, en que las relaciones familiares y de parentesco se transforman progresivamente hacia formas completamente nuevas, y más allá de ello, los

elementos articuladores de lo social parecen haberse disuelto, la dimensión simbólica estaría retrocediendo frente al exceso de figuras imaginarias. Si hoy lo que se aprecia es una fragmentación social, con un correlato de malestares subjetivos que dicen relación principalmente con formaciones narcisísticas, y para el psicoanálisis aquello que opera de articulador de lo social y permite la constitución subjetiva es el Padre en tanto que instauro la función simbólica, su lugar y estatuto –si es que tiene aun o ha tenido alguno- debiera por tanto no ser el mismo de hasta hace sólo algunas décadas.

En las líneas que siguen, se pretende precisamente exponer algunas de las posiciones más significativas –en torno de la referencia lacaniana- respecto de esta cuestión: en términos generales, la relación sujeto-cultura y las formas de malestar subjetivo propiciadas por las transformaciones socioculturales del último tiempo, y en específico, sobre el estatuto del Padre y la función simbólica en dicho panorama. Para ello, en un primer momento se desarrollará la discusión sobre las transformaciones que se encuentran movidas por la experiencia clínica hacia reflexiones sobre lo social, y en un segundo apartado, aquellas que abordan directamente los fenómenos sociales más allá de la discusión clínica, para finalmente realizar una síntesis que ponga de relieve el problema de la función simbólica.

4.3.1. De la Clínica a lo Social

Las transformaciones en el plano subjetivo y en las formas de malestar contemporáneo son un dato que la clínica conoce hace mucho. Las entidades clínicas en psicoanálisis, y las categorías nosográficas psiquiátricas en general, distan bastante en sus aspectos fenomenológicos de las formas que existían en tiempos de Freud. Resulta evidente que los modos en que se expresan los malestares dependen del tipo de sociedad en que se presenten, y el campo de la psicopatología no se encuentra al margen de ello –salvo, por supuesto, para las perspectivas biologicistas-; tanto la antropología (cf. Martínez-Hernández, 1993) como la sociología (cf. Bastide, 1981) dan cuenta del papel fundamental de la cultura en la enfermedad. Desde los llamados *estados-límites* (cf. Lebrun, 1998) hasta el auge de las depresiones en la sociedad

globalizada (cf. Araujo, 1999b), como de las toxicomanías (cf. Baronti y Moraga, 1999) y las *impulsiones* (Rabinovich, 2003). Algunas posturas sostienen que dicha gama de patologías no constituye más que una variedad sintomática, pero sobre la base de las mismas estructuras clínicas, en tanto que desde otras se plantea la emergencia de nuevas patologías.

Tal es la posición de Kristeva (1995), quien ha denominado *nuevas enfermedades del alma* a esta gama de patologías que no coinciden con las catalogaciones clásicas, como una suerte de mixtura entre distintas estructuras clínicas. Éstas, a veces a mitad de camino entre la neurosis y la perversión, o con rasgos psicóticos, expresarían el carácter de los tiempos actuales:

No tenemos ni el tiempo ni el espacio necesarios para hacernos con un alma. La simple sospecha de semejante preocupación parece irrisoria, desplazada. Atrincherado en su reserva, el hombre moderno es un narcisista, quizá doloroso, pero sin remordimientos. (...) Habitante de un espacio y de un tiempo fragmentados y acelerados, suele tener dificultades para reconocerse una fisonomía. Sin identidad sexual, subjetiva o moral, este anfibio es un ser fronterizo, un <<borderline>> o un <<self falso>>. (p. 15)

Las tendencias culturales parecieran propender a apagar la actividad psíquica, a producir una *dificultad para representar*, que sería el substrato de estas nuevas formaciones. Una caída del estatuto de la palabra que deja en silencio a los sujetos, encerrándolos en la *prisión* de sus fantasías. Aparece entonces una tendencia a conformar *estructuras abiertas*, propias de la adolescencia, como consecuencia de las transformaciones culturales:

La evolución de la familia moderna, la ambigüedad progresiva de los roles sexuales y de los roles parentales, el debilitamiento de las prohibiciones religiosas y morales son algunos de los factores que ya no estructuran a los sujetos alrededor de una posición firme sobre lo prohibido o la ley (Kristeva, 1995, p. 130)

Sin embargo, en una búsqueda histórica por los antecedentes, que va desde las figuras de la Biblia hasta Joyce y los movimientos feministas, se muestran los giros de una subjetividad compleja que no sólo lleva las marcas de una degradación, sino que a su vez contiene, en las diversas figuras, un potencial creativo que se va renovando en la historia en una *temporalidad paradójica*, que intenta encontrar estabilidad en la *liquidez* de nuestra sociedad. Se plantea entonces, en este punto, más bien a la manera de una pregunta, en el señalamiento de un cambio que pareciera ser profundo (Kristeva, 1995).

Por otra parte, Lebrun (1998) constata el hecho de la existencia de tales estados –en términos fenomenológicos y sintomáticos- y se interroga por las razones de aquella *erosión del alma* y su articulación a lo social –cuestión que, en sus palabras, Kristeva no responde. Reinscribe el fenómeno de los estados-límites en las estructuras clínicas lacanianas y señala su causa en la *decadencia* de la función paterna y la dimensión simbólica, permitiendo que predomine un *hundimiento en lo imaginario*. La “des-institucionalización” de la familia y la primacía de lo privado por sobre lo público conllevarían a que, aun cuando la figura del Padre pueda ser introducida en el complejo, ésta no encontraría soporte en lo social, donde debiera ser ratificada para que logre inscribir adecuadamente la dimensión simbólica y posibilite el deseo; por el contrario, la sociedad actual comportaría una ambigüedad que propiciaría una eternización de la adolescencia. Sería la decadencia de la *autoridad* y la preponderancia del *poder* propias de la modernidad lo que redoblaría la dimensión imaginaria. Siguiendo a Lacan, Lebrun (1998) plantea que sería el discurso de la ciencia, en su despliegue y expansión a todas las esferas de lo social, el que progresivamente borraría la categoría de lo *imposible* (lo real) en la particular manera de construir su saber sobre el mundo, que excluye al sujeto de su enunciación, conformando un saber impersonal que conlleva a una pérdida del sentido de límite (“todo es posible”) y a un *totalitarismo pragmático*: “el lazo social que vehiculiza el discurso de la ciencia podría llegar hasta arrancar el pilote, no obstante indispensable, de la prohibición en la categoría de lo imposible” (p. 31).

Vemos allí esbozada una de las tesis centrales, a saber, la de la caída del Padre y la función simbólica. La radicalización de estas posturas, llevará a Melman y Lebrun (2005) a hablar de *nuevas economías psíquicas*. Éstas serían consecuencia de la *caída de los referentes*, del *fin de lo político* ante la caída de la autoridad, en un mundo sobrecargado de imágenes y objetos que se ofrecen como promesa de satisfacción instantánea, como resultado de un *progreso* indebidamente asimilado, que propiciaría un *borramiento de los límites*. Nos encontraríamos así “frente a una mutación que nos hace pasar de una economía organizada por la represión a una economía organizada por la exhibición del goce” (p. 16). Lo que caracterizaría a estas *nuevas economías psíquicas* sería el hecho de constituir una pérdida de la dimensión del deseo, incitando a un goce *incestuoso* que se relaciona directamente con los objetos (reales) eliminando la dimensión de la falta (objeto *a*), propiciando un paso del ámbito de la *representación* hacia el de la *presentación*, la exhibición, que encuentra el goce en lo *auténtico del objeto*, como consecuencia de lo que los autores designan como *liquidación colectiva de la transferencia*³⁰. Precisamente es la represión lo que se opera a partir de la *instancia fálica*, en la medida en que inscribe al sujeto en el orden significante por medio de la castración, lo que frente al debilitamiento de la autoridad devendría en una *liquidación* de dicha instancia, constituyendo ello un “rasgo más de la nueva economía psíquica: no hay división subjetiva, el sujeto no está más dividido. Es un sujeto en bruto.” (p. 28)

La imagen que se ofrece –ya desde el título- es la de un sujeto *flexible*, móvil, sin referencias ni lugares fijos a habitar, extraviado en un mundo sin márgenes en el que nada parece tener peso; sujetos ingravidos en un *mundo psicótico*, donde la única defensa frente a la psicosis parece ser la de una *perversión generalizada*, que invita al goce autista del encuentro con objetos exclusivos de goce al alcance de la mano. Dicha perversión generalizada se encuentra montada sobre una *economía del signo*,

³⁰ Esta expresión podría decirse que es un equivalente de la *caída de la función simbólica*, en tanto lo que caracteriza la transferencia para Lacan (1964/1999) es que el analizante sitúa al analista en el lugar de *Sujeto Supuesto Saber*, lo que lo sitúa frente a éste como equivalente del gran Otro y permite una *apertura de la transferencia* (Miller, 1990). El término *liquidación colectiva*, apunta entonces a la declinación del Otro en tanto estructura socio-simbólica que permite la emergencia del sujeto.

en la medida en que éste hace referencia a las cosas a diferencia del significante. Lo que se pone en juego, por tanto, es cómo el capitalismo corresponde a una esclavitud respecto del goce, que mortifica al sujeto que insiste sobre ello como única salida de una subjetivación posible:

Lo propio de la nueva economía psíquica es que no incita absolutamente a contener la pulsión de muerte, ¡aspira a ella! Cuando uno no tiene apetito más que para la satisfacción realizada, el mantenimiento de la vida no constituye en ningún momento un factor restrictivo (Melman y Lebrun, 2005, p. 132)

La caída del Padre sería responsable de los estragos subjetivos contemporáneos, que se manifestarían en un *lazo social empobrecido*, producto de un exceso en la dimensión superyoica que instiga a un goce *unisex*, en una perversión *moral* que conmina a los sujetos al exceso, al punto incluso de mantener a la humanidad al borde de su propia destrucción. La decadencia del patriarcado, daría el paso a sociedades matriarcales donde se sostiene una promesa de goce absoluto (Melman y Lebrun, 2005).

A partir de una pregunta sobre la *desproporción sexual*, esto es, el abismo que se produce en la relación con el otro –caracterizado por el aforismo lacaniano de que *no hay relación-proporción sexual*–, con el otro sexo, Soler (2000) ha planteado la cuestión del amor como forma de regulación del goce que implicaría al otro y cómo, al encontrarse en decadencia las figuras del amor, se abre paso al goce autista propio de nuestros tiempos. A partir de ello el diagnóstico que se establece es similar: un efecto de *esquizofrenización* producido por el avance de la ciencia y de la técnica, en relación de un superyó que incita al consumo compulsivo de objetos de goce sustitutos; una pulverización de los *semblantes* que pierden su capacidad de representar al Otro y abren paso a la dimensión puramente imaginaria del partenaire; y una *ideología contractual*, donde abundan los *comités* que regulan la vida excluyendo al Otro del contrato. En este sentido, la declinación del Otro se expresa –a diferencia del caso anterior– por la vía de la ausencia de modelos e ideales que

normen, pero no el sentido de su caída, sino más bien de su exclusión del discurso –es decir, del lazo social. En contraposición a las tesis –introducidas por Freud- que sostienen el carácter antisocial del deseo femenino, Soler (2000) –siguiendo a Lacan-, plantea que el deseo femenino en tanto heterosexual, no sería correlativo de una fragmentación de lo social, sino que permitiría articular el lazo social frente a la decadencia del patriarcado. En efecto, habrían dos *estados* del síntoma, dependiendo de si éste se fija a un goce heterogéneo al sujeto que corta el intercambio con el otro, es decir, el goce *autista* que se sustrae a la relación con el *partenaire*, o por el contrario, si aquel síntoma implica al otro en una posición de goce, donde constituiría una *síntoma insertado en el lazo social*. De allí que si “el amor es el síntoma que encierra el síntoma autista en un lazo social” (Soler, 2000, p. 137), se plantee una *ética heterosexual* –en el sentido de lo diferente- que introduzca la dimensión de la alteridad, de lo Otro del Uno inconsciente. Así, se señala que frente a la tesis de que *el Otro no existe*, se contrapone y complementa la del *Otro que existe*, en tanto sustento topológico de la estructura que articula al sujeto, en un movimiento constante de búsqueda de lo real que haga de tope al *relativismo generalizado*. Soler (2000) evoca así, frente al panorama de ausencia de límites, la figura de un *narcisismo cínico*, o *narcinismo*, que condensa las dos dimensiones del sujeto actual: el amor a sí mismo fragmentador del lazo social y la *aspiración furiosa al goce*.

Por otra parte, Miller y Laurent (2005) ese mismo año³¹, desarrollaban la tesis lacaniana de que *el Otro no existe*, para desde ahí arrojarse al análisis de los síntomas contemporáneos en su articulación con lo social. Se plantea la figura de los *comités de ética* como indicativo de una época donde se constataría la ausencia de referencias normativas, que traduce la inexistencia del Otro en la multiplicación de los semblantes por vía del otro: “los comités de ética son, en definitiva, la conversación de los débiles –en sentido propio, no en el sentido común, vulgar-, la conversación de los desconectados del discurso del Otro” (p. 39). El eje de análisis por tanto está puesto en cómo abordar los fenómenos clínicos actuales en la historización de los

³¹ El seminario de Miller y Laurent (2005) corresponde al mismo año y período lectivo del de Soler (2000), 1996-1997.

síntomas en el plano de lo social, en su relación con el Otro como dimensión socio-cultural que se transforma. Lo central que recorre estos análisis guarda relación con la idea de que, en contraposición al problema de la alienación del sujeto respecto de los discursos sociales, el malestar actual estaría caracterizado, en tanto se torna patente la inexistencia del Otro –en otros términos, éste declina-, por la forma de la separación, la *afánisis*, en tanto que el sujeto es eyectado de la cadena del discurso como resto, que lo niega en su ser y lo mueve al goce fuera del orden del discurso. Dicha afánisis se muestra en consonancia con una pérdida de sentido que, en la medida en que es la pulsión la que en un primer momento empuja al sujeto hacia el Otro, y al no encontrar sustento de éste en lo social, retorna sobre el propio cuerpo a la manera de las *impulsiones* (cf. Rabinovich, 2003). De esta manera son abordados los fenómenos actuales como las toxicomanías, las sectas, la anorexia y bulimia, o el consumismo desenfrenado sobre todo artículo que presente el sello de lo novedoso:

El culto de lo nuevo –y que lo nuevo sea nuevo cada vez menos tiempo- tan necesario para nuestro goce actual, no es otra cosa que la forma contemporánea de la pulsión de muerte, y es lo que anima todo el movimiento de la civilización. Los profesionales que saben manipular el goce a favor del consumo, los publicistas, saben que lo que hace vender es lo nuevo. (Miller y Laurent, 2005, p. 331)

El planteamiento específico que se deja entrever en torno de la problemática del Padre, señala que el *Nombre del Padre* responde a un significante en específico, y que por tanto Lacan pluraliza este significante (*los nombres del padre*) con la introducción del significante amo en la articulación de los *discursos*, por lo cual la problemática de la función simbólica se desplaza a los términos antes planteados del Otro, pues la referencia al Padre sería un caso específico dentro de otro más general:

Este S_1 [significante amo] de Lacan es más bien equivalente a un I (A/) [ideal del Otro barrado], a lo que queda del ideal cuando desapareció todo, el ideal sin el resto, sin el sistema, desaparejado. Mientras que, como recuerda Lacan, el Nombre del Padre es el significante amo según

la tradición –aunque no forzosamente según todas las tradiciones-, el S_1 siempre tiene un carácter arbitrario o, en todo caso, de semblante. En cambio, no nos damos cuenta de que el Nombre del Padre es semblante, es algo que durante mucho tiempo no se percibió. El S_1 es la versión de la vertiente identificatoria, cuando se sabe que carece de valor y sin embargo funciona. (Miller y Laurent, 2005, p. 38).

En este sentido, la declinación de la función simbólica respondería a aquella fragmentación del Otro en la multiplicidad de semblantes, lo que introduce la variedad fenomenológica del malestar actual, pero no altera en rigor las estructuras psíquicas. Aun cuando se plantea que operaría una declinación de la función simbólica, es decir, habría un déficit de lo simbólico que no permite atravesar la dimensión imaginaria, se sostiene de todas formas la referencia al ideal –aunque fragmentado- y por tanto a la dimensión del Otro estructurante, que seguiría operando al nivel de los semblantes –podríamos decir en un plano ‘microsocial’. Con todo, el diagnóstico no resulta divergente de los otros examinados, y continúa situando en cierta medida una lectura del déficit y la degradación de la dimensión normativa que tiende a una perversificación de lo social, pero por otra parte, al trasladar el problema fuera de la dimensión del Padre, y por tanto de las funciones de los padres en términos históricos en las transformaciones de la esfera familiar, permite desmarcarse de lo problemático que tiene esa lectura.

Lo que podemos apreciar en las posiciones esbozadas, dice relación en todos los casos con un diagnóstico de lo social motivado por la reflexión clínica, es decir, que va desde lo que puede apreciarse –con todos los matices y divergencias que supone en cada una de estas posiciones- en la clínica en tanto fenómenos psicopatológicos de carácter individual, hacia un análisis de fenómenos o estructuras sociales. Esta operación en realidad es muy propia del psicoanálisis y no tiene nada de reprochable –el mismo Freud se orientó en el análisis de los fenómenos culturales y antropológicos a partir de las reflexiones clínicas-, pero por una parte, corre el riesgo de hacer extrapolaciones abusivas, mientras que por otra, mantiene un análisis

de los fenómenos sociales como al margen de éstos, es decir, no integra una dimensión política y suele descuidar la histórica de ellos, a pesar de éstas ser algo propio de lo social en tanto tal. Esto es lo que se ha reprochado desde las posiciones que serán presentadas más abajo, que priorizan un análisis de lo social a partir de los elementos políticos e históricos, pero que, al igual que como se aprecia en este caso, las miradas respecto del estatuto del Padre y la función simbólica resultan también contrapuestas.

4.3.2. *De lo social a lo histórico-político*

El estatuto del Padre en la discusión sobre la relación sujeto-cultura, que presenta en la obra de Freud y de Lacan un doble componente en lo que respecta a las dimensiones histórica y estructural, puede ser abordado desde estas dos vertientes difíciles de articular entre sí. Las perspectivas expuestas más arriba centran sus desarrollos a partir de situar el elemento estructural en el primer plano, y desde ahí abordan la cuestión histórica, llegando en el extremo a plantear la pregunta por el alcance a nivel estructural de las transformaciones sociales en ésta. Por el contrario, otras perspectivas han indicado que no es posible situar el elemento estructural por fuera del desarrollo histórico, lo que invierte la situación y se pregunta por la validez de las tesis sobre el Padre y la función simbólica en el contexto de una transformación radical en la familia y las relaciones de parentesco ocurrida en el último tiempo.

En esa línea, Roudinesco (2003) ha realizado una revisión a la historia del Padre en su función en la familia desde la antigüedad hasta nuestros días. En ella se plantea la degradación del estatuto del Padre en su función social desde el patriarcado antiguo hasta el *desorden* actual de la familia, debido a la progresiva *irrupción* de lo femenino en la esfera social, como consecuencia de las transformaciones en el orden de Derecho, con las cuales el padre perdía cada vez más atributos que irán siendo cooptados por el Estado. A ello, en la modernidad se suman la desexualización y el igualitarismo de género a que llevarían la ciencia y el discurso moderno apoyado en ésta, como posteriormente el cambio en las concepciones del niño, que terminarían

por mermar completamente el poder del padre, maternalizando a la familia. Así, la figura histórica del Padre es comprendida como aquel elemento (*logos*) *separador* del atrapamiento por el goce materno del niño, que mostraría una doble tendencia, por una parte, hacia una abstracción en su función, en tanto su poder y autoridad al interior de la familia habría ido decayendo con el correr de la historia haciendo necesaria la figuración de su función de una manera cada vez más abstracta, en un intento por revalorizarla, y por la otra, un consiguiente debilitamiento de aquella función (separadora), en la medida en que las transformaciones sociales habrían tendido a descomponer la familia reduciéndola cada vez más hacia el individualismo contemporáneo:

A lo largo del siglo XIX, la autoridad paterna se revalorizó sin cesar; aunque, por otra parte, se fracturó, dividió, fragmentó y laicizó de manera constante. (...) Si el padre claudicaba, si cometía faltas o injusticias, debía recibir una sanción. De tal modo, la sustitución del poder de Dios padre por el *pater familias* allanó el camino a una dialéctica de la emancipación, cuyas primeras beneficiarias serían las mujeres y los niños tras ellas. (Roudinesco, 2003, pp. 42-43)

Luego, realiza una crítica al complejo de Edipo introducido por Freud a partir de las figuras de Edipo y Hamlet, señalando que la teoría freudiana –así como el esfuerzo conjunto de la antropología y sociología de la época-, frente a la constatación de la decadencia de la autoridad paterna y la fragmentación del orden familiar, constituye un intento por salvar la figura y función separadora del padre, que a su vez no sería más que la consecuencia de una época marcada por la decadencia de la autoridad:

Es posible plantear la hipótesis de que Freud reinventó *Edipo* para responder de manera racional al terror ante la irrupción de lo femenino y la obsesión por la borrada de la diferencia sexual que habían embargado a la sociedad europea de fines de siglo (...). Con la ayuda del mito reconvertido en complejo, Freud, en efecto, restablecía

simbólicamente las diferencias necesarias para el mantenimiento de un modelo de familia cuya desaparición en la realidad se temía. En síntesis, atribuía al inconsciente el lugar de la soberanía perdida por Dios padre, para hacer reinar en él la ley de la diferencia: diferencia entre generaciones, entre los sexos, entre los padres y los hijos, etc. (Roudinesco, 2003, pp. 68-69)³².

Hacia el final de todo el recorrido, que pasa también por señalar análogas objeciones a Lacan, Roudinesco (2003) terminará por corroborar el mismo diagnóstico hasta aquí resaltado: “Es evidente, sin embargo, que el principio mismo de la autoridad –y del *logos* separador- sobre el cual siempre se fundó la familia está hoy en crisis en el seno de la sociedad occidental” (p. 214). De ahí que “si Edipo había sido para Freud el héroe conflictivo de un poder patriarcal declinante, Narciso encarnaba ahora el mito de una humanidad sin prohibiciones, fascinada por la potencia de su imagen: una verdadera desesperación identitaria”. (p. 173)

Desde una perspectiva más extrema, Tort (2007) ha criticado no sólo la posición de Roudinesco, sino todas las hasta aquí revisadas –en una particular aversión a Lacan y los lacanianos³³. En este sentido, lo que se plantea es un análisis histórico de las formas de paternidad y las relaciones entre los sexos, en el marco de una dimensión política, en tanto los análisis históricos realizados respecto de esta cuestión no irían más allá de constatar aquello que serían las premisas universalizantes de la teoría:

No basta con constatar que desde Grecia hasta el judaísmo y el islam reina el “logos separador” paterno, si esta estructura no está cuestionada

³² Tort (2007) criticará duramente este pasaje: “Si Freud salva a la familia occidental invaginando a Dios Padre en el inconsciente, ¿comprendemos por qué lo paterno inconsciente se parece furiosamente a su Padre! Pero, más aún, comprendemos en qué consiste el psicoanálisis.” (p. 24).

³³ No es posible establecer aquí hasta qué punto –debido al limitado acceso de las fuentes respecto de este autor contemporáneo con que hemos topado- las críticas de Tort pueden conciliarse con los postulados básicos del psicoanálisis, tanto en el plano de la cura analítica como del aparato teórico mismo y sus alcances respecto de la relación sujeto-cultural, pues en ciertos puntos lo que se plantea va en abierta contradicción con postulados freudianos sin los cuales el psicoanálisis mismo pareciera desarticularse.

en el plano psicoanalítico mismo, para que se pueda saber de qué se hace la historia (y la geografía) y qué alcance, qué consecuencias entraña la continuidad entre las representaciones tradicionales y el psicoanálisis. De lo contrario, el resultado no se hace esperar: se identificará a los “universales” del psicoanálisis con lo que prevalece históricamente “desde siempre”. (Tort, 2007, pp. 22-23)

En este sentido, lejos de apelar a una *declinación*, ya del patriarcado, ya de la función simbólica como correlato psíquico de éste, Tort (2007) celebra el fin del patriarcado y la caída del Padre –que sitúa como consecuencia de la Revolución Francesa- como término de un orden de sometimiento y dominación en pos de nuevas libertades e igualdades que se abren. Lo que se plantea guarda relación con situar la discusión en el terreno propio de la historia en su articulación política, dando verdadera cabida a la transformación, pues sostiene que las perspectivas que abordan el problema desde una lectura del déficit o la declinación, no permiten pensarla: “en efecto, la vulgata sostiene, como hemos visto, que al ser el Padre una función universal atada a las estructuras del patriarcado, la historia se reduce a la decadencia histórica, a una especie de desmoronamiento infinito que casi no requiere comentarios”³⁴ (Tort, 2007, p. 33). De acuerdo con ello, “no hay razón para hacer del patriarca, alias “el Padre”, un modelo: es una figura histórica, se está terminando; la declinación es positiva, no hay cabida para los lamentos” (p. 56), lo que indica la vía de un análisis –desde una matriz *foucaultiana*- de las formas *positivas* de parentalidad, filiación y configuraciones familiares que se articulan actualmente y cómo la discusión jurídica respecto de ellas involucra al saber científico y a la religión sobre un trasfondo claramente político. Así, se pretende develar las formas naturalizadas en que se tiende a representar esta problemática, que serían indicativas de un dispositivo donde se coagulan formaciones del poder históricamente definidas, que atraviesan las relaciones sociales:

³⁴ Y la crítica se extiende: “Lo que surge finalmente es la angustia del doctrinario y del adoctrinado. Cuando el discurso que lo sostiene (aquí, la teoría del padre) se vuelve socialmente inconsistente, él mismo se siente sorprendido por la inconsistencia y se pone a profetizar que llegó el fin, el apocalipsis. La desorientación de sus creencias se vuelve el fin del mundo.” (Tort, 2007, p. 50)

En una palabra, existen formas de organización históricas de la parentalidad, transmitidas, dominantes o en regresión, y formas de simbolización nuevas más o menos inventivas de las relaciones de sexo y de parentesco. No se trata de hacer la crónica alarmada de una declinación del Padre, sino el análisis de las formas antiguas y de las nuevas, de las emergencias de dispositivos nuevos de los modos de ser padre y de ser hijo. No basta con mencionar vagamente algunas grandes transformaciones estructurales del último siglo, relativas a los saberes o a las técnicas, para dar cuenta de la aparición de las nuevas problemáticas.

Si nos situamos ahora en el extremo opuesto, podemos encontrar los abordajes de Žižek, quien no siendo psicoanalista ha incorporado en sus análisis sociales, políticos y culturales el aparato conceptual del psicoanálisis lacaniano –desde la vertiente milleriana- que atraviesan prácticamente toda su obra. Su principal aporte ha sido integrar, por medio de una novedosa teoría de la *ideología*, los planteamientos de Marx, Freud y Lacan. Dicha teoría podría dividirse en dos momentos, el primero, en que ésta es concebida a la manera del *síntoma* que opera en lo social (Žižek, 2005b), y el segundo, en que es comprendida a la manera de un *fantasma* social (Žižek, 1999).

La ideología en tanto *síntoma social*, se plantea a partir de una consideración epistemológica –siguiendo una indicación de Lacan- en que se homologa la operación de *interpretación* en Marx y Freud. Lo que Žižek (2005b) plantea es que cuando Marx realiza su análisis del *fetichismo de la mercancía* opera de manera semejante a como lo hará Freud en su análisis sobre el *trabajo del sueño*. Así, para éstos, el fundamento de su análisis no estaría en *develar* el contenido oculto tras la forma (trabajo humano para el primero, contenido latente para el segundo), sino en cómo ese contenido adopta una determinada forma particular, pues es en ese proceso donde se revela la estructura subyacente que distorsiona dicho contenido para darle aquella forma. De ello se sigue que poco importa si el contenido oculto es o no verdadero,

sino que la verdad emergería tras desmontar aquel mecanismo distorsionador, desnudando las relaciones ocultas que lo determinan (sistema capitalista; represión inconsciente). En este sentido, Žižek (2005b) propone que la ideología operaría a la manera de un *síntoma social*, pues constituye el elemento que niega la totalidad a la vez que ofrece su clausura (del mismo modo que el síntoma neurótico operaría como una particular fijación al goce que niega el deseo y a la vez lo realiza):

El “síntoma” es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de “crítica de la ideología” es ya “sintomático”: consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada. (Žižek, 2005b, p. 339).

De este modo es posible realizar sostener la crítica de la ideología en tanto que no se requiere apelar a un lugar de verdad universal para realizarla, “puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*” (Žižek, 2005a, p. 15), mediante el cual se ocultaría algún tipo de relación de dominación.

En el segundo momento de la teoría de la ideología, Žižek (1999) analiza el procedimiento ideológico a la manera en que opera el *fantasma* para el sujeto –en especial el del *perverso*- en el campo social. Así, el problema de las relaciones de dominación operaría en un plano de intersubjetividad, propia del fantasma en tanto determinación de las vías de goce y de deseo en relación al objeto *a*, que para el caso de lo social, operaría atrapando por la vía del goce a los sujetos. Los sujetos se encontrarían en una situación de dominación, pues sería la única forma en que les es dado gozar. Asimismo, el marco ideológico constituiría, por una parte, un *velo* que cubre y oculta el objeto para el sujeto, volviéndolo inalcanzable para éste, mientras

que por otra, aseguraría que el encuentro entre ambos no se produzca –cuando el fantasma *cae*, el sujeto es presa de la angustia. (Cf. Žižek, 2006).

En un análisis sobre la discusión específica respecto de las sociedades contemporáneas, Žižek (2001) retoma las tesis de la caída del Padre y la declinación de la función simbólica del modo como son planteadas por Miller y Laurent (2005)³⁵, llevándolas a un análisis de las *sociedades del riesgo* y sus formas de subjetividad – tal como son entendidas por Beck (1998). El problema de la declinación de la función simbólica es abordado para comprender la transformación de las lógicas de dominación, ya que “el momento del cambio es el momento crucial en el cual el sistema reestructura sus reglas para acomodarse a las nuevas condiciones, incorporando el momento originalmente subversivo” (p. 349).

Así, sin caer en una lectura de la “degradación”, la tesis del *Otro que no existe* se articula para comprender las formas contemporáneas de subjetividad –que sin embargo estarían marcadas por las figuras descritas más arriba (relativización de la eficacia simbólica, narcisismo, atrapamiento imaginario, etc.). De acuerdo a ello realiza una crítica al modelo de las sociedades del riesgo, en tanto por una parte, a pesar de situar la *segunda modernidad* a partir del giro reflexivo de la sociedad, sigue suponiendo un sujeto *auto-transparente* completamente moderno, y por la otra, opera *personalizando y psicologizando* los procesos sociales objetivos:

La gran noticia de la actual era pospolítica del “fin de las ideologías” es entonces la despolitización radical de la esfera de la economía: se acepta el modo de funcionamiento de la economía (la necesidad de recortar la asistencia social, etcétera) como una simple percepción del estado objetivo de las cosas. (Žižek, 2001, p. 376)

³⁵ En este punto habría que hacer una salvedad, ya que si bien el análisis de Žižek se aboca a los fenómenos sociales y políticos directamente, el marco conceptual desde el cual interpreta está tomado a su vez de una reflexión proveniente del ámbito clínico, aunque evidentemente el modo en que se plantea hace que se distancie de dicha posición, en su referencia a “Tótem y Tabú” y “Moisés y la religión monoteísta”.

Por lo cual la apuesta de Žižek se sitúa del lado de una *repolitización radical de la economía*, que reinscribe los fenómenos de transformación social en la lógica de la economía política, pues de acuerdo con la dialéctica marxista de la fetichización, “la reificación de las relaciones entre las personas (...) siempre aparece duplicada por el proceso aparentemente opuesto, por la falsa “personalización” (“psicologización”) de lo que en realidad son procesos sociales objetivos” (Žižek, 2001, p. 372).

Esto permite analizar las formas en que son concebidos el poder y la autoridad hoy en día, en que “lo que sucede en la actual y tan condenada ‘declinación del Edipo’ (la declinación de la autoridad simbólica paterna) es precisamente el retorno de figuras que funcionan según la lógica del ‘padre primordial’: desde líderes políticos totalitarios hasta acosadores sexuales paternos” (Žižek, 2001, p. 333). De esta manera, a toda *ley*, en tanto prohibición simbólica, subyace una dimensión imaginaria (la *norma*) obscena, que figura como transgrediendo dicha ley cuando en realidad la sostiene (Žižek, 1999). En ese sentido, Žižek observa una cierta tendencia en las grandes revoluciones a sustituir un orden del *Amo tradicional* por uno del *Líder moderno*, de una figura de un *Amo impotente* apoyada en el orden simbólico, a la figura de un *Líder obsceno* que goza en lo real; “en síntesis, Freud fue víctima de una suerte de ilusión de perspectiva: el “padre primordial” es un fenómeno posterior, eminentemente moderno, post-revolucionario, el resultado de la disolución de la autoridad simbólica tradicional” (Žižek, 2003, p. 305; cf. Žižek, 2001, pp. 331 y ss.).

Finalmente, Žižek (2003) ha defendido las tesis lacanianas contra las críticas *historicistas* de raigambre foucaultiana, señalando que Lacan está lejos de perder de vista la historia, pero situando la dimensión del trauma y de lo real en primer plano, lo que implica cierta *ahistoricidad* que funda el entramado simbólico de la historia:

El punto crucial es distinguir historicidad propiamente dicha de historicismo evolucionista. La historicidad propiamente dicha entraña una relación dialéctica con un núcleo ahistórico que sigue siendo el mismo, no como esencia subyacente, sino como roca que hace tropezar todo intento de integrarla dentro del orden simbólico (...). Lacan está

muy lejos de convertir lo real en “tabú”, de elevarlo a entidad intocable exenta de análisis histórico; antes bien, para él, la única posición ética verdadera es asumir plenamente la tarea imposible de simbolizar lo real, incluyendo su fracaso necesario. (Žižek, 2003, pp. 295-296)

Como se ha podido apreciar hasta aquí, las distintas tesis presentan tanto elementos recurrentes, a veces diferenciados en aspectos menores, como elementos claramente divergentes o radicalmente opuestos. Por un lado se plantean como ejes la discusión sobre la evidencia clínica, que implica una dimensión psicopatológica, y que a partir de una reflexión en este terreno, frente a la *novedad* con que se topa, indaga en los fenómenos sociales buscando causas, correlaciones, o justificaciones del dato clínico, mientras que por el otro, se intenta una discusión sobre los aspectos socioculturales y sus transformaciones en referencia a una dimensión política e histórica, que apoyan su análisis en los mismos elementos teóricos o, por el contrario, buscan criticarlos. En realidad dicha separación corresponde más bien a un intento nuestro por ordenar las discusiones que a una separación tajante de ambos ejes, pues no es posible sostener que la dimensión psicopatológica se encuentre al margen de las dimensiones política e histórica, mientras que tampoco es posible analizar estas últimas –aun si se busca una crítica radical- sin tener un mínimo de terreno común con la primera.

Vemos, aun así, que surgen como oposiciones lo clínico y lo político –lo individual y lo social-, como también la *degradación* respecto de la *transformación*³⁶, e incluso entre lo histórico (*historicista*) y lo ahistórico (*estructural*). Estas vertientes se tensionan entre sí, en un panorama complejo de delimitar. Efectivamente, en la medida en que se tiende hacia un extremo, se resuelven cuestiones que dejan otras

³⁶ En este sentido Richard (2008), tomando distancia tanto de las posiciones de Melman y Lebrun como las de Tort, ha señalado que “si las interdicciones familiares y sociales se hacen menos apremiantes, la necesidad psíquica interna de referencia no disminuye, lo que conlleva una discordancia y un sentimiento depresivo generalizado. La función paterna se ve entonces requerida para inventar un vínculo social intergeneracional más democrático. *Ella no desaparece, cambia*, y en esta transición se diría que se sostiene paradójicamente gracias a sus fallas” (p. 39).

tantas abiertas en el otro. La pregunta que parece imponerse, de todas formas, es por cómo pensar la transformación sin evaluar la historia como degradación, a la vez que lograr explicar el auge y creciente complejización de lo patológico, la diversificación de los malestares, en una adecuada articulación entre sujeto y cultura.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En el recorrido propuesto, se ha visto el desarrollo de la problemática en la relación sujeto-cultura en psicoanálisis, en contrapunto con la teoría social, en el marco de las transformaciones socioculturales. Nuestro punto de partida decía relación con el malestar inherente a la relación sujeto-cultura según la hemos caracterizado para Freud, y los modos en que éste ha ido cambiando en función de las transformaciones socioculturales y su correlato en términos subjetivos, para culminar en algunos de los planteamientos psicoanalíticos contemporáneos respecto de esta cuestión, donde se revelaba como central la referencia a la función simbólica y el estatuto del Padre.

El modo en que es comprendido el malestar por Freud responde a un elemento irreductible bajo las diversas formas en que se expresa la pulsión de muerte. La relación entre sujeto y cultura es entendida así en un marco de hostilidad, en tanto la cultura restringe, regula y aglutina a los sujetos, en tanto que la tendencia pulsional de éstos los movería en sentido contrario, buscando descargar la pulsión de muerte circulante en la relación. El Padre aparece en este autor como un elemento central en la articulación del sujeto con la cultura, tanto en el origen simultáneo de ambos, como en el desarrollo histórico de las diversas formaciones culturales y subjetivas, en tanto constituiría a la vez un hecho traumático y un precursor de la civilización como garante, por medio de su exclusión y sucesiva abstracción, de toda formación cultural.

Lacan lleva esta posición hasta el punto de determinar los elementos estructurales que configuran dicha relación, como un campo continuo entre sujeto y cultura que, aunque también determinado por la pulsión de muerte –que Lacan retoma bajo el concepto de goce-, no presentaría tanto el sello de la hostilidad como el de la *alienación*. En este sentido, si bien el carácter estructural de la lectura lacaniana apunta en un sentido *ahistórico*, la historización de las formas subjetivas y de

malestar opera en el sentido de *discursos* que conforman el lazo social, a los cuales los sujetos adscriben como salida ficticia para sostenerse entre las exigencias contrapuestas de deseo y goce. El estatuto del Padre y la función simbólica que representa es llevado aquí hasta el punto último de garante del orden cultural y constitución subjetiva, pero abriendo paso a una concepción que permite situar aquella función en un plano de abstracción que la vuelve conciliable con la decadencia del patriarcado –mostrándose una tendencia a desplazar dicha función de la figura contingente del Padre, hacia otras formas igualmente estructurantes de la subjetividad.

Los desarrollos de la teoría social que hemos revisado, ponen en el centro del debate la cuestión de la transformación social y el alcance de ésta en las lógicas mismas que constituyen lo social. Así, se plantea en la mayoría de los casos un giro operado desde la segunda mitad del s. XX, que habría trastocado las lógicas de la modernidad, llevando a la sociedad hacia diversas figuras del exceso (o de riesgo, globalidad, etc.), que impactarían con una tendencia hacia la fragmentación social, un creciente individualismo, y una *licuefacción* de los lazos sociales frente a la pérdida de referentes sólidos en lo social que constituyan alguna garantía a los sujetos en la orientación de sus acciones. Esto revela unas formas de subjetividad marcadas por el *narcisismo* y la exigencia de *reflexividad* o producción de sentido por parte de los sujetos, para lograr sostenerse en el vértigo siempre cambiante de nuestra época.

Finalmente, en consonancia con aquellas transformaciones, las posiciones psicoanalíticas aquí abordadas han tratado de responder a las implicancias de éstas en el plano de la constitución subjetiva, frente a la emergencia de nuevas formas de malestar y subjetividad inéditas en la historia, que ha llevado a una controversia tanto en el abordaje de la dimensión psicopatológica como de las dimensiones política e histórica. La referencia a la decadencia de la función simbólica como correlato de la caída de los referentes sociales es el terreno privilegiado en que se ha sostenido esta discusión, desde donde es leída en términos de *degradación* o de *transformación*, evaluando su impacto ya en la emergencia de nuevas estructuraciones psíquicas –sean

éstas ‘peores’ o ‘mejores’ que las anteriores-, ya como signo de un cambio operado a nivel meramente contingente (no estructural), o ya como señal de transformaciones en la dimensión política –que abre o cierra nuevas posibilidades.

Tal como se apreciaba hacia el final del capítulo dos (4.2.2), una puesta en perspectiva permite ver que bajo la imagen del desenfreno y la desintegración progresiva de lo social, es dudoso, por una parte, que hoy no sigan existiendo ciertos referentes *sólidos* respecto de los cuales orientan sus prácticas los sujetos, y por otra, que la cultura se dirija inminentemente a su propio colapso. Las formas maleables del capitalismo permiten sospechar que tras esa inestabilidad recurrente, habrían formas bastante estables que precisamente sostienen el sistema más allá de las constantes transformaciones, lo que llevaría a preguntarse por si dichas transformaciones son en realidad tan radicales en cuanto a romper o no con las lógicas que hasta un punto habrían determinado la estructura social.

Tal interrogación podría por cierto extenderse al marco de la discusión psicoanalítica abordada –o plantearse *desde él*-, donde se mostraría una tendencia a una lectura del *déficit* y la *degradación*, que hacen imposible no extrañarse cada vez más de los procesos y la realidad social en una perspectiva que podríamos calificar propiamente de *idealista* –no en un sentido peyorativo, por cierto, sino en el de la oposición *materialismo/idealismo*-, en tanto evalúa la realidad en función de conceptos deducidos abstractamente, y no a la inversa. Por otra parte, inclusive la lectura de la *declinación* no necesariamente implicaría una posición extrañada, sino podría incluso desde ahí proyectarse sobre cómo es posible una transformación respecto del estado actual de cosas.

Aun así, en la perspectiva opuesta, que aborda la transformación en su forma *positiva*, se corre el riesgo de perder toda perspectiva histórica que permita evaluar la naturaleza real de los fenómenos, dejándose llevar por la apariencia cambiante de éstos, pudiendo llegar en el extremo a un *historicismo relativista*, donde ya no es posible pensar cuáles son los elementos que estructuran y sostienen tanto la dimensión de la subjetividad como la de los procesos sociales.

Además de ello, es posible apreciar que en ciertas perspectivas (tanto en teoría social como en psicoanálisis) existe una tendencia –abierta o soterrada- a psicologizar las problemáticas sociales, lo cual tiende a obnubilar las lógicas sociales que sin embargo siguen operando en la *otra escena*.

Respecto del estatuto actual de la función simbólica y de la figura del Padre, las posiciones son tan controvertidas que efectivamente suponen un problema difícil de enfrentar. Por una parte, una lectura de la *caída del Padre* debe medir el alcance de sus proposiciones respecto de no apelar a una restauración del orden perdido, en tanto tampoco dejarse llevar hacia la tendencia a ver el cambio en todas partes, sin evaluar aquellos elementos que aun hoy permiten dar coherencia a las formas de subjetividad. Por la otra, en la medida en que la caída correspondería sólo a una figura histórica y no a su verdadera función estructurante, puede tenderse a erigir en preceptos universales cuestiones que se circunscriben a procesos históricos definidos, mientras que a su vez, si que se supone dicha caída de la figura histórica sumado a un debilitamiento de la función, se puede reconducir el problema hacia la tendencia histórica a la *degradación*, o incluso no ver el cambio histórico, aun cuando se pretenda encontrar allí los elementos para una crítica que apunte a la transformación.

No compete, por cierto, al interés de esta investigación evaluar cuál de estas posiciones es ‘mejor’ o ‘peor’, pues ni se cuenta con acceso a alguna garantía última que permita apoyar dicha decisión, ni se cuenta con los elementos adecuados para juzgar la propia coherencia interna de cada una de ellas. Tampoco, como el *ecléctico*, podría elegirse una de ellas, o peor aún, pretender combinar elementos de una y otra, pues aquello supondría un desconocimiento absoluto de los fundamentos contradictorios a la base de cada cual, teniendo cualquier resultado de dicha operación por insostenible. Tan sólo se ha intentado señalar cuáles podrían ser los alcances de una u otra de estas posiciones si se llevan al extremo; nada más nos es dado concluir a un tema tan complejo como interesante, donde todo parece ser disputa, tanto teórica como política, respecto de fenómenos sumamente relevantes en el punto actual de la cultura, cuyos efectos –los de que se esté en tal o cual posición, o

en el desconocimiento absoluto de la discusión- sin lugar a dudas impactan sobre las prácticas (clínicas, comunitarias, sociales, etc.) de quienes trabajan en el ámbito disciplinar de la psicología.

Con todo, tal como señala Martuccelli (2007), los análisis que se abocan a la realidad social no deberían tender a reducir, por una parte, los fenómenos sociales, políticos e históricos, al análisis de mecanismos psicológicos, como tampoco erigir teorías que den cuenta de aquellas dimensiones en un plano global, pero que no logren acercarse a comprender las problemáticas subjetivas. Lo que enriquece los análisis según éste, sería precisamente la capacidad de oscilar en ellos entre estos extremos, sin reducir uno en el otro. En ese sentido, sigue abierta la pregunta por cómo integrar los ámbitos subjetivo y objetivo en los análisis, profundamente escindidos por la modernidad, y en ese sentido, dar cuenta de los procesos *estructurales* en medio de la *contingencia*, rescatando aquellos elementos que en el panorama de desarticulación y disolución de lo social que han trazado las ciencias humanas, de qué elementos siguen operando en el nivel individual que permiten a los individuos devenir sujetos (Araujo, 2009). Por último, queda abierta también la pregunta por como comprender el ámbito de la transformación, sin desconocer las tendencias más estables, sin caer en el determinismo, ni proclamar con cada suceso, como ya es costumbre hace un par de siglos, el fin de la historia.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aceituno, R. (2005). Trauma, memoria y transmisión. Notas sobre historia y psicoanálisis. *Academia*, 10, 177-183.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1971). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Araujo, K. (1999a). La relación entre sujeto y cultura en la obra de S. Freud. Un acercamiento a partir de sus textos culturales. *Castalia*, 1, 59-73.
- Araujo, K. (1999b) El goce de la globalización. En C. Degregori y G. Portocarrero (eds.), *Cultura y globalización* (pp. 289-305). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, PUC del Perú.
- Araujo, K. Rogers, F. (2000). El Hombre ¿existe? En J. Olavarría y R. Parrini (Eds.) *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia* (pp. 59-66). Santiago, Chile: FLACSO, Red de Masculinidad Chile, UAHC.
- Araujo, K. (2009). *Habitar lo social. Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago, Chile: LOM.
- Auge, M. (2001). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Baronti, R. y Moraga, P. (1999). Operaciones de extracción y exorcismo presentes en el tratamiento tradicional de toxicomanías. El malestar que encubre el adicto. *Castalia*, 1, 99-114.
- Bastide, R. (1981). *Sociología de las enfermedades mentales*. México D.F.: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: F.C.E.

- Bauman, Z. (1999). Turistas y Vagabundos. En Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (pp. 103-133). México D.F.: F.C.E.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Mexico, D.F: Siglo XXI.
- Butler, J. Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: F.C.E.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cornejo, S. (2008). *Eugenesia liberal: biotecnología, ideología y sociedad. Una aproximación desde la antropología social*. Tesis de Licenciatura no publicada, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Dor, J. (1991). *El Padre y su función en psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dor, J. (1994a). *Introducción a la lectura de Lacan: El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Dor, J. (1994b). *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto*. Barcelona: Gedisa.
- Eco, U. (2005). *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Gedisa.
- Ferrater-Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía* (5ª ed., 2 Vols.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Freud, S. (1901/2007). Sobre la psicología de los procesos oníricos. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 5* (pp. 504-609). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.

- Freud, S. (1913/2007). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas (O.C.) vol. 13* (pp. 3-164). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1920/2007). Más allá del principio del placer. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 18* (pp. 1-62). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1921/2007). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 18* (pp. 63-136). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1923/2007). El yo y el ello. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 19* (pp. 1-66). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1926/2007). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 20* (pp. 165-244). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1927/2007). El porvenir de una ilusión. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 21* (pp. 1-56). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1929/2007). El malestar en la cultura. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 21* (pp. 58-140). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1932/2007). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 22* (pp. 179-198). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1937/2007). Análisis terminable e interminable. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 23* (pp. 211-270). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.

- Freud, S. (1939/2007). Moisés y la religión monoteísta. En J. Strachey y cols. (eds.) y J. L. Etcheverry (trad.), *O. C. vol. 23* (pp. 1-132). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Fink, B. (1995). Language and Otherness. En B. Fink, *Lacanian subject. Between language and jouissance* (pp. 3-13). Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Giddens, A. (2001). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Hernández, R., Fernández, C., Baptista, L. (1997). *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- Jiménez, B. (1999-2000). Investigación cualitativa en salud. *Investigación cualitativa y psicología social crítica. Contra la lógica binaria y la ilusión de la pureza*, 17. Extraído el día 4 de Julio de 2006, desde <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug17/entrada.html>
- Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.
- Lacan, J. (1955/2002). *El Seminario de Jacques Lacan libro 3: Las Psicosis 1955-1956*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957/2004). *El Seminario de Jacques Lacan libro 5: Las formaciones del inconsciente 1957-1958*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/1999). *El Seminario de Jacques Lacan libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1969/1999). *El Seminario de Jacques Lacan libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1980). *Psicoanálisis: Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama.

- Lacan, J. (1997a). El estadio del espejo como formador del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 86-93). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1997b). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 94-116). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1997c). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 227-310). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1997d). La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 384-418). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1997e). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En J. Lacan, *Escritos I*, (pp. 473-509). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1999a). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En J. Lacan, *Escritos 2*, (pp. 513-564). México, D.F: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1999b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2*, (pp. 776-807). México, D.F: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1999c). Posición del inconsciente. En J. Lacan, *Escritos 2*, (pp. 808-829). México, D.F: Siglo XXI.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lebrun, J. (1998). Hipótesis sobre las “nuevas enfermedades del alma”: argumentos para una clínica de lo social. En R. Aceituno y M. Rosas (eds.), *Psicoanálisis: sujeto, discurso, cultura* (pp. 25-56). Santiago de Chile: UDP-RIL.

- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México D.F.: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1999). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Martínez-Hernández, A. (1993). Una genealogía de la antropología de la medicina. En P. Moraga (comp.), *Compendio de cátedra de psicopatología social*. Santiago de Chile: UAHC.
- Martuccelli, D. (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago, Chile: LOM.
- Melman, C. y Lebrun, J. (2005). *El hombre sin gravedad. Gozar a cualquier precio: entrevista con Jean-Pierre Lebrun*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Miller, J. (1990). *Recorrido de Lacan: ocho conferencias*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J. y Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética. Seminario en colaboración con Éric Laurent*. Buenos Aires: Paidós.
- Nisbet, R. (2003). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Pérez, C. (1996). *Sobre la condición social de la psicología*. Santiago de Chile: LOM.
- Rabinovich, D. (2003). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires: Manantial
- Roudinesco, E. (1995). *Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: F.C.E.

- Sabino, C. (1992). *El proceso de investigación*. Caracas: Panapo.
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- Tort, M. (1998). Psicoanalistas guardianes de la ciudad. En R. Aceituno y M. Rosas (eds.), *Psicoanálisis: sujeto, discurso, cultura* (pp. 89-100). Santiago de Chile: UDP-RIL.
- Tort, M. (2007). *El Padre y el psicoanálisis. Una historia política* [R. Aceituno (ed.)]. Santiago de Chile: Palinodia.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México, D.F: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005a). El espectro de la ideología. En S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). Buenos Aires: F.C.E.
- Žižek, S. (2005b). ¿Cómo inventó Marx el síntoma? En S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 329-370). Buenos Aires: F.C.E.
- Žižek, S. y Daly, G. (2006). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.