



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

Subjetividad,
lógicas del exceso y
contemporaneidad;
la travesía política
de los espacios del
anonimato

Alejandro Bilbao

RESUMEN:

EL TEXTO PRESENTA UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS CATEGORÍAS TRABAJADAS POR MARC AUGÉ RELATIVAS A LAS LÓGICAS DEL EXCESO DE LA SOBREMERNIDAD, INTENTANDO EN ESTA REFLEXIÓN EVIDENCIAR LOS ALCANCES DE LA ANTROPOLOGÍA Y DEL PSICOANÁLISIS COMO LECTURAS DE LO POLÍTICO.

THE TEXT REFLECTS THE CATEGORIES MARC AUGÉ WORKED ON, RELATED TO THE LOGIC OF THE EXCESS OF 'SUPERMODERNITY', TRYING, IN THIS REFLECTION, TO SHOW THE ACHIEVEMENTS OF ANTHROPOLOGY AND PSYCHOANALYSIS AS INTERPRETATIONS OF THAT WHICH IS POLITICAL.

PALABRAS CLAVES: MODERNIDAD, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, IMAGINARIO, PSICOANÁLISIS, ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

Subjetividad, lógicas del exceso y contemporaneidad; la travesía política de los espacios del anonimato¹

Dr. Alejandro Bilbao²

"El tema de la historia inminente, de la historia que nos pisa los talones (casi inmanente en la vida cotidiana de cada uno) aparece como previo al del sentido o el sin sentido de la historia, pues es nuestra exigencia de comprender todo el presente lo que da como resultado nuestra dificultad para otorgar un sentido al pasado reciente"

Marc Augé,
Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, 1992

Las derivas que en la constitución de la subjetividad ha generado el contexto de la sobremoder-

1 Este texto retoma parte de las ideas trabajadas en el Coloquio "La subjetivación y sus avatares político-culturales: psicoanálisis y malestar en la cultura contemporánea", realizado por el programa de Magister en Etnopsicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y que contó con la participación de M.Augé, P.Gutton, B.Ogilvie, P.Vermeren, E.Chamorro, G.Gutiérrez y F. Richard.

2 Psicoanalista, psicólogo Universidad de Chile, Magister y Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis, Universidad de París 7 Denis-Diderot. Director del programa de Magister en Etnopsicología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. E-mail: alejandro.bilbao@ucu.cl

nidad³, han sido tratadas desde diversos enfoques de trabajo, todos ellos evidenciando que en las lógicas propias de la contemporaneidad, yacen elementos de estrecha vinculación con las formas en que el hombre edifica su identidad relacional e histórica. Dichas formas de construcción de identidades y de pertenencias a universos simbólicos, no han sido nunca tan significativamente consideradas como lo son hoy a la luz de las modificaciones aportadas por el contexto de la “sobremodernidad”⁴, que como entretejido político, técnico y social, ha producido serias alteraciones en las formas de comprender el tiempo, el espacio y la individualidad.

En 1992,⁵ Marc Augé se encuentra sumergido en pensar los efectos que esta sobremodernidad ha representado para pensar el lugar que una antropología de la contemporaneidad podría poseer, pensando a la sobremodernidad no tanto en relación a la factibilidad de un proyecto con arreglo a ciertos fines, sino más bien desde el punto de vista de los contextos paradójales que ésta genera. Esta situación de “contexto paradójal”, halla en Augé una positividad extrema, por cuanto le es útil para pensar a las condiciones previas de establecimiento de un objeto antropológico en la sobremodernidad. Augé toma entonces a tres categorías como son el tiempo, el espacio y la

individualidad, para iniciar dicha reflexión sobre el objeto de la antropología, retomando a estos efectos, la noción de lugar de M. Mauss (*Sociologie et anthropologie*, 1950). Dicha categoría de lugar, implica pensar a la cultura como un universo de producción significativa, ubicado en un tiempo y un espacio determinado. Al mismo tiempo, ella es una entidad de totalización simbólica, pues desarrolla dinámicamente una idea de identidad y pertenencia entre la individualidad y lo colectivo. Mencionemos en este sentido, que este concepto de “*lugar antropológico*” ha sido útil en su momento para sostener las dicotomías ya consabidas entre el “aquí” y el “afuera”, brindándole a la antropología una cierta idea de continuidad en su objeto de estudio. Augé observa que como producto de la “sobremodernidad”, la idea de lugar se ha visto alterada, modificándose por ello, a las categorías de sentido que el hombre utiliza para simbolizar sus espacios.

A partir de lo anterior, es un nuevo trabajo el que debe desplegarse para una intelección de la idea de la historia, pues esta *historización social*, pasa entonces a estar delimitada por nuevas coordenadas de tiempo, de espacio e individualidad. De este modo, y antes de pensar en cualquier institución, o en las nuevas formas sociales que son producto de la contemporaneidad, se hace preciso delimitar a las grandes categorías mediante las cuales los hombres piensan su identidad y sus relaciones recíprocas.

Si bien, en una primera aproximación, estas reflexiones se podrían pensar como acotando una realidad intrínseca al etnólogo (como un análisis relevante de su formación), las teorizaciones trabajadas durante ese año por M. Augé, conducen a un replanteamiento por la función de la historia, del espacio y de lo político (formas de la individualidad), permitiendo un interesante análisis para pensar a las condiciones político-sociales inauguradas por la sobremodernidad. Lo que es sin embargo extremadamente interesante, es que esa elaboración sea consecuencia de una reflexión por un “*objeto disciplinar*”, donde rápidamente

3 El término es utilizado aquí en la acepción que Marc Augé le brinda, y que se opone a la idea de modernidad trabajada por Baudelaire. La sobremodernidad no expresa la habitación dual que puede desarrollar lo pasado con lo presente, ella hace referencia más bien al matiz exótico que lo pasado toma en el contexto de una teoría de los no lugares.

4 Esta categoría remite a los análisis realizados por M. Augé en 1992, *Non lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Editions du Seuil, París, Francia. Esta categoría de la (sobre) modernidad, intenta expresar según Augé, el excesivo trabajo de significación y sentido en el cual el hombre se ha introducido producto de los cambios que la sobremodernidad ha aparejado. Abundancia de acontecimientos que dificultan toda idea de historia, pérdida de las referencias temporales para determinar el antes del ahora, sobreabundancia de la cercanía espacial como producto de los avances tecnológicos, la presencia cada vez más importante de los grandes medios de transporte, situaciones todas ellas que terminan por alterar toda idea de lugar, como de toda idea de espacio.

5 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Editions du Seuil, 1992.

se destaca que el pensar en las condiciones del objeto antropológico en la sobremodernidad, es al mismo tiempo, un pensamiento acabado en torno a las condiciones de la "contemporaneidad". Augé habla en este sentido acerca de "las condiciones previas" que deben considerarse para pensar el objeto de la antropología en la contemporaneidad, pero también se podría señalar que esa "indagación previa" es ya en sí misma la "*sobremodernidad como objeto*". El entender a esta "sobremodernidad como objeto", abre a la dimensión específica de lo político, y que Augé solo trabaja de una manera tangencial en el último apartado del texto de 1992.⁶ En esta última sección, se pueden encontrar reflexiones muy generales sobre el papel de lo político en la constitución de una antropología de la sobremodernidad, pero que sin embargo, brindan elementos de juicio interesantes para considerar una vinculación entre una etnología de la soledad, la subjetivación política y el psicoanálisis.

Mencionemos en principio que las vinculaciones entre antropología y psicoanálisis no son nuevas, se conocen los desarrollos de la Escuela de cultura y personalidad (Mead, 1928; Benedict, 1935), las ideas que a propósito de la universalidad del complejo de Edipo desarrollaron tanto G. Devereux como G. Roheim (G. Roheim 1952; Devereux, 1972), y las de C.L. Strauss con sus célebres textos de post-guerra compilados en la antropología estructural (C.L. Strauss, 1958)⁷. En estos textos, es posible encontrar ciertas precisiones que Lévi-Strauss despliega para el psicoanálisis, y que llevan a múltiples comentarios que emergerán a lo largo de su obra (El hombre desnudo, 1971; La alfarera celosa, 1985) en relación a las posibilidades efectivas de vinculación entre la antropología estructural y el psicoanálisis freudiano. En décadas posteriores, estos comen-

tarios concentrarán al nódulo de los esfuerzos por parte de los psicoanalistas, para hallar los fundamentos culturales de muchas de sus conceptualizaciones (A. Green, 1985; M-Zafiroopoulos, 2001; 2003; R. Georgin, 1983). En todo caso, del puño del creador de la antropología estructural, tales vínculos son impensables, desalojando toda posibilidad de acercamiento entre el inconsciente trabajado por la antropología y el inconsciente de Freud (C.L. Strauss, 1971, 1985).

Aun si la historia de estas vinculaciones no es el fin del presente artículo, es interesante hacer notar que los señalamientos realizados por Lévi-Strauss no se estructuran al interior de una comparación disciplinar⁸, pues estos descansan más bien en el estricto ámbito del objeto de la antropología, tomando al psicoanálisis como un objeto más de la indagación antropológica. En efecto, Lévi-Strauss procede en la reflexión que realiza del pensamiento de Freud, a partir de su oficio, es decir pensando a partir de las condiciones intelectuales propias y generales de la antropología, hallando en el psicoanálisis, otro objeto antropológico como podrían ser los sistemas de alianza, de la religión, del don y de la brujería. De allí que sean relevantes las indagaciones entre el oficio del psicoanalista y el accionar mágico del joven chaman Quesalid, que el autor trabaja en los ensayos de 1949 dedicados a la función de la magia y de la eficacia simbólica. Lévi-Strauss traza así un viraje antropológico de excepción, al centrarse en 1949 en un objeto de indagación antropológica (el psicoanálisis), que como formulación teórica, es propia de la modernidad de Occidente. En 1992, Marc Augé también se centra en una indagación de la contemporaneidad del "ahora", nada más que esta vez, las categorías de análisis no se encuentran particularmente centradas en base a la noción de estructura, sino más bien, en las del sentido de las "*experiencias vividas*". Es decir, que es la indagación de un antropólogo pensando al mundo contemporáneo, en su relación con las problemáticas referidas a la

6 De los lugares a los no-lugares, op. cit. 1992.

7 Los textos a los cuales se hace referencia se titulan: "*Le sorcier et sa magie*" (1949) y "*L'efficacité symbolique*" (1949). El primero de estos textos fue publicado en Temps modernes nº41, y el segundo apareció publicado como un texto dedicado a Raymond de Saussure en la Revista de Historia de las Religiones, t. 135. nº1.

8 Que es por lo demás como generalmente ha sido entendido.

subjetivación política y los conflictos identitarios que son su consecuencia. La noción clave para llevar adelante dichos análisis, es indudablemente la del *sentido*, como categoría de donación de significación de la vida de los hombres. A estos fines, Augé se inclina a observar en el eclipse de los grandes relatos de la humanidad, así como en los proyectos de emancipación política que pudieron acompañarlos, figuras de contrariedad histórica, que conjuntamente con toda la sucesión de guerras y genocidios del siglo XX, hacen inoperable toda idea de un porvenir moral en la sobremodernidad. Al mismo tiempo, todo ello subvierte cualquier propósito de establecimiento de un sentido que pueda captarse en un curso inteligible de la historia. La idea de acontecimiento histórico queda de este modo sumergida en la eclosión de acontecimientos infinitos, donde la idea de infinito equivale a la imposibilidad de erigir sentidos y significaciones unívocas, pues las exigencias de sentido no trabajan ahora en razón de "*lugares de referencia*", sino en la inmaterialidad propia del evento como producción significativa desamparada de toda referencia de lugar.

En la intensidad indeclinable de atribuir un sentido al presente, la contemporaneidad se ve cercada por la sobreabundancia del presente, sobreabundancia que Augé trabaja en un triple plano: tiempo, espacio e individualidad. Estas tres categorías como figuras de una "lógica del exceso", aparecen delimitadas en 1992 para hacer posible un pensar por el objeto de la antropología en el contexto de las sociedades contemporáneas. Tiempo, espacio e individualidad, dan lugar a un pensar relativo a los sistemas significantes de la cultura, a los sistemas simbólicos donde lo humano se reconoce e identifica. Es en este contexto donde la historia encuentra las dificultades propias a su desenvolvimiento, y donde la antropología encuentra espacios que subvierten toda consideración anterior del "lugar" de lo cultural. Lógica de la sobreabundancia significativa, que trastocando toda referencia al espacio, al tiempo y a la singularidad, somete indeclinablemente al mundo actual a ciertos efectos de contradicción como "*crisis*

del sentido". Es así que si las contradicciones del tiempo han movilizao al historiador a un ejercicio de reflexión inevitable en lo que respecta a su objeto de estudio (el pasado), dicha reflexión conduce a que la historia no pueda volver a ser tomada en este contexto como un saber estable, como un principio pleno de inteligibilidad, volviéndose entonces exótica toda idea de un sentido histórico de las formaciones sociales. El fin de los grandes relatos del siglo XX como sistemas de interpretación y lectura del pasado, vuelven a traer la inconsistencia de una historia como portadora de un sentido esclarecedor. Si estas dificultades se hacen hoy patentes, es indudablemente por las limitaciones de inscripción del "*acontecimiento*" en una serie reglada de significaciones. El evento ha terminado por eclipsar a la historia, ubicándose fuera de toda posibilidad de concebirlo en relación a un antes y a un después. El evento no es más la continuación de lo anterior, imposibilitando todo registro de lectura en una progresión posterior. La "sobreabundancia de acontecimientos" lo hace imposible, terminando por generar una pérdida de los criterios estables para discernir la relación del sujeto frente a sus universos simbólicos de referencia. De este modo, el hombre de la sobremodernidad se desapropia de los "lugares", creando "espacios" que en la lógica de la sobreabundancia, terminan por definirse como no-lugares. "*El no lugar es lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica*" (Augé, 1992). Dicho en otras palabras, los "*momentos oportunos de interpretación*" (*Kairos*), como momentos del acontecer histórico, se desvanecen para ceder terreno al "*escándalo del fuera de tiempo*" (*Zeitlos*). El *acontecimiento* antes comprendido en la historia de un "antes" y de un "después", se ve ahora recubierto por la dimensión de la "aceleración". La aceleración misma de la historia corresponde así a una multiplicación impensable del acontecer, que poniendo en cuestionamiento a la idea misma de contemporaneidad, la vuelve un problema de índole antropológica.

M. Augé menciona:

“Este sobredimensionamiento de sentidos, ejemplarmente juzgados desde el punto de vista antropológico, es también el que testimonian, al precio de contradicciones cuyo despliegue no hemos terminado de observar, numerosos acontecimientos contemporáneos; por ejemplo, cuando se hunden en un abrir y cerrar de ojos regímenes cuya caída nadie osaba prever; pero también, y más aun tal vez, en ocasión de crisis larvadas que afectan la vida política, social y económica de los países liberales y de las cuales hemos tomado insensiblemente la costumbre de hablar en términos de sentido” (Augé, 1992).

Es este el punto en el cual el término sobremodernidad toma todo su peso, por cuanto es la necesidad de sentido la que conduce finalmente a una lógica del exceso, un exceso de sentido correlativo a una lógica de sobreabundancia del acontecer. Si no podemos pensar al tiempo es evidentemente por un exceso de acontecimiento, que sin recuperar tiempo alguno, se renueva permanentemente en una producción infinita. En los intentos de inteligibilidad del tiempo, solo una conclusión se hace factible; y ésta es que en la atribución extrema de sentido, tanto la naturaleza (Umwelt) como el medio social (Milwelt), han quedado naturalizados para el hombre. *La dimensión del desencanto⁹ es inevitable.*

Esta aceleración de la *historia* prontamente termina en una aceleración de los *espacios*, que vuelve a toda heterogeneidad de los lugares a una lógica del no-lugar. Las producciones de la sobremodernidad convierten todo cuanto antes era lejano en una cercanía avalladora, ofreciendo un exceso de espacios que solo provocan el detrimento de los lugares¹⁰ y que Augé da en

llamar “espacios del anonimato” (Augé, 1992). Lógica del exceso espacial que se debe entender como súper-abundancia de los espacios del presente. Por lo anterior, es preciso observar, que si la experiencia de descentramiento de la mirada etnológica del siglo XX pudo ser facilitada por una reflexión sobre el colonialismo, hoy “*el mundo de la sobremodernidad no tiene las medidas exactas de aquel en el cual creemos vivir, pues vivimos en un mundo que no hemos aprendido a mirar todavía. Tenemos que aprender de nuevo a pensar el espacio*” (Augé, 1992).

La tercera figura de las lógicas del exceso generadas por la sobremodernidad, es como se mencionara, la de la individualidad, figura del exceso que remite a pensar muy particularmente en las condiciones del individuo en la actualidad. Dicha condición no se encuentra exenta de vinculación con las figuras de la sobreabundancia del tiempo y del espacio, por cuanto las condiciones de esta individualidad delinean una manera peculiar de comprender el tiempo y el espacio de lo subjetivo. El lugar se ve así privatizado en una idea de espacio sin “habitación existencial, miseria perenne de la individualidad”. Sin embargo, esta individualidad de los procedimientos no debe sorprender, pues ella evidencia explícitamente cómo estas historias individuales tiene que ver con una historia colectiva, y al mismo tiempo, cómo esta referencia colectiva se encuentra sometida a la fragilidad de los acontecimientos. La producción individual de sentido es, por lo tanto, más necesaria que nunca.

Esta producción individual de sentido permite entonces ser comprendida como una producción político-literaria, pues exige en el sujeto la habilitación de ciertos espacios políticos de sentido, (respecto de su identidad y su pertenencia) como formas de generación de una historia, de un relato que le sea propio. Como si se tratase de un repliegue de significación, la individualidad permite la “ensoñación” de un relato de lo propio y de lo subjetivo. En otras palabras, la apropiación de un “lugar” sin firma, de un “espacio de anonimato”.

9 Brindando como lo menciona Augé, a los desencantados de la tierra; los desencantados del socialismo, del liberalismo y prontamente del post-comunismo.

10 Los grandes desplazamientos migratorios toman aquí un lugar destacado, los campamentos de poblaciones enteras desplazadas, como asimismo, los espacios de la lejanía alterados con la emergencia de los nuevos medios de transporte.

Es sobre todo esta última figura de las “lógicas del exceso” la que mejor ilustra el matiz político de estos desarrollos, pues las condiciones “previas” de la sobremodernidad que intenta pensar Augé, son también los determinantes para un pensamiento por el aspecto político de la sobremodernidad. Pensando en estas condiciones previas del objeto antropológico de la sobremodernidad, Augé centra un “afuera” que se hace necesario al texto, y que como “afuera”, opera desde el borde, trozo marginal de la “alteridad esencial” (Augé, 1992).

Como trozo del afuera del texto, lo político traza la cartografía de las tensiones del lugar y del no lugar, como formas de habitación de la ciudad. Si lo político puede definirse entonces como lugar, como territorio de subjetivación colectiva, las condiciones de la sobremodernidad evidencian el espacio del no lugar, evitando la creación de identidades singulares y de relaciones de pertenencia. Solo *soledad* y *similitud*. La soledad de la condición miserable de la masa anónima, junto a las economías uniformizadas de la resignación religioso-redentiva. En efecto, las condiciones económico-políticas de la sobremodernidad trabajan también sobre las figuras de la ilusión como agentes de transmisión y pertenencia, que Freud supo situar adecuadamente en sus ensayos relativos a las cuestiones suscitadas por la modernidad (Freud, 1929). La cuestión central radica entonces en poder determinar si todo el proceso de metaforización desfalleciente creado por la sobremodernidad, puede pensarse como una etapa que podrá ser superada por la cultura, si el hombre podrá construir cimientos sociales no anclados en representaciones sin una verdadera realidad, y que puedan apuntalarse en un más allá de las “ilusiones”. Todo apunta en este sentido a que el siglo XXI deberá ser “religioso”, y donde el adjetivo religioso imperiosamente designa: “una creencia ilusoria, compartida y necesaria para hacer lazos entre los hombres” (Rey-Flaud, 2004).

El psicoanálisis ha visto en el establecimiento del principio de realidad (Freud, 1911), el accionar de dos condiciones que rigen en conjunto la *Ur-*

verdrängung; el renunciamiento al bien supremo (*das Ding*) y el olvido de la muerte del padre como proceso de metaforización. Mientras una lógica de los bienes ideales y de las satisfacciones opera como “ejecución creencial” de la cosa perdida, el súper-yo ligado a la culpa expresa la parte sumergida de la metáfora paterna. Así, el Edipo encuentra su consagración en la esfera social, mientras que la “*imaginarización de la ley simbólica del lenguaje (Urverdrängung) integra el individuo al seno de una comunidad de creyentes*” (Rey-Flaud, 2004). Cosa que Freud expresa diciendo que “*la civilización brinda al pequeño infante la idea de dios ya constituida*. Se trata igualmente de un procedimiento político de asignación y pertenencia, pues en esta idea del padre, radica también la posibilidad del hombre moderno. En este sentido Zizek menciona:

“*La emergencia del individuo abstracto moderno, que se relaciona con su particular modo de vida como algo con lo cual no está directamente identificado (el modo de vida depende de un conjunto de circunstancias contingentes; se tiene la experiencia fundamental de que las particularidades de nuestro nacimiento y status social –sexo, religión, riqueza, etcétera– no nos determinan totalmente, no tienen que ver con nuestra identidad más profunda), se basa en la mutación funcional del complejo de Edipo, en la unificación de los dos lados de la autoridad paterna (el ideal del yo y el súper-yo prohibitivo) en una y la misma persona del “padre real”*”¹¹ (Zizek, 1999).

La cuestión es entonces poder determinar si se puede constituir una comunidad humana prescindiendo de las imaginarizaciones del Edipo, que para Freud implica pensar en un más allá delimitado por la idea de la muerte y de la castración. En este sentido, cuando Freud apela a la mayor injerencia que debería desarrollar *la ratio* en el desarrollo y la preservación de la cultura, no se trata de ningún modo de la apelación a

¹¹ Las bastardillas corresponden a Zizek.

formulaciones amparadas en el iluminismo, pues retrotraen al hombre hacia figuras primordiales que fusionan a los registros de lo filo y lo ontogénico (el asesinato del padre como figura de la especie, y el desamparo primordial como figura de lo ontogénico). La sobremodernidad trabaja de este modo en las articulaciones políticas que el psicoanálisis ha creído hallar en las figuras del asesinato del padre y del desamparo inicial del ser humano, constituyendo sus precondiciones. Sobre ambas figuras de la falta y de la muerte, la sobremodernidad recrea una economía del deseo, que aniquilando toda figura de la verdad, somete a la comunidad de iguales a patrimonios creenciales de difícil disolución. Cuando Augé apela a la noción de una “etnología de la soledad”, no se refiere sino a la instauración de una antropología fundada sobre las economías del deseo, que por las situaciones mismas de la sobremodernidad, emerge como una condición humana (des)afectada, al ser reducida también a una asignación de valor desde las propias producciones del cuerpo social. Entre una etnología de la soledad y una economía de las producciones del deseo, se abren vinculaciones fecundas para pensar en los espacios de constitución política del sujeto, que deben ser consideradas en toda apreciación referida a la habitación de la polis.

La cuestión de la individualidad, de lo político, del espacio y del tiempo, se encuentra como interrogante, ubicada en el universo de estas vinculaciones, evidenciando la estrecha interdependencia entre subjetivación psíquica y colectiva. En 1929 Freud da un paso hacia el pliegue de estas relaciones, al señalar que lo que le interesa no es tomar al cuerpo de las ideas religiosas en su esencia de verdad sino tal y como se le presentan al hombre concreto (Freud, 1929). La cuestión se centra entonces, entre individualidad, comunidad y preservaciones de los ideales. Es por ello que Freud dedicará en los últimos pasajes del *Malestar en la cultura* un extenso análisis para la problemática del súper-yo y de la conciencia de culpa, pues este lugar se define como la materialidad que sustenta a lo creencial. El súper-yo no solamente eterniza

la figura de la culpa, sino también la miseria psicológica a la cual se ve el hombre supeditado, y en la cual solo encuentra coerción y yugulación de las pulsiones. En 1929 Freud cierra los anhelos que había creído hallar para la constitución de la cultura sobre patrimonios culturales ajustados a la pura *ratio*, la tensión creada por la muerte parece insuperable, empujándolo al escepticismo más radical. Las condiciones previas que deben ser generadas por la *ratio* para el establecimiento y preservación racional de la cultura, parecen entonces inadmisibles considerando la ética que estas exigen en su relación con la verdad. La pregunta freudiana puede en este sentido ser compartida por el texto trabajado en 1992 por M. Augé: ¿podrá la verdad ocupar el lugar (y no el espacio) del Bien como soporte de una creencia pura y garantizar de ese modo la asignación de universos significantes? ¿Podrá ser la base de la constitución del lazo social? Ya sea pensando en las condiciones de la sobremodernidad o en las condiciones creadas por el psicoanálisis para pensar a este hombre político, tal mutación de lugar sería el abandono de las categorías del bien y del mal e implicaría la desaparición de la noción de súper-yo. Antígona así lo cree al oponerse a Creonte en nombre de la fidelidad eterna de la historia que la ha hecho hija de Edipo y hermana de Polinices.

El destino de Antígona es consabido, demostrando que la relación de la verdad con el lazo social es desgarradora, llevando la ciudad a la ruina¹². La verdad y la muerte como formas de la *ratio* freudiana no se comparten, no son transmisibles, pues solo los ideales y las creencias son compartibles y transmisibles de una generación a otra. Freud lo menciona claramente en el *Malestar en la cultura* (1929) al señalar que el hombre solo conoce las voces del amor y del odio, y que como pasiones del ser “no pueden erradicarse de su corazón sin aniquilar al hombre mismo y que toda pretensión ideológica inversa desnuda de antemano su designio: enloquecer al Otro” (Rey-

12 Solo basta con observar el caso de Sócrates.

Flaud, 2004). El status de la verdad no solamente lo enloquece, sino que lo lleva a mal(decirla).

El malestar en la cultura es así el malestar de lo político, que como “lógica del exceso de ilusión”, introduce las relaciones de la sobremodernidad con la subjetivación anímica y colectiva.

Referencias Bibliográficas

-M. Augé, Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Éditions du Seuil, París, 1992.

-S. Freud, “Tótem y tabú” (1913), Obras Completas, Vol. 13, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 1985.

“El porvenir de una ilusión” (1927), Obras Completas, Vol. 21, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 1985.

“El malestar en la cultura” (1929), Obras Completas, Vol. 21, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 1985.

-B. Stiegler, Mécréance et discrédit, “Les sociétés incontrôlables d’individu désaffectés”, Éditions Galilée, París, 2006.

S. Zizek, El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina 2001.

J. Rancière, Aux bords du politique, Folio-essais, París, 1998.

J. Le Rider, H. Rey-Flaud, Autour du malaise dans la culture de Freud, P.U.F., 1998.