



MALESTARES DE GUERRA EN TIEMPOS DE PAZ

RITA CANTO VERGARA

Artículo
Recibido: 04/03/2018
Aceptado: 14/05/2018

RESUMEN

Con la frase que da título a este artículo: “Malestares de guerra en tiempos de paz”, se pretende llamar la atención acerca de la lógica –en apariencia contradictoria– que subyace al fenómeno que irrumpe en la vida social de manera sorpresiva, muchas veces violenta, y de forma siempre dolorosa, quedando inscrito en la psique humana bajo la forma de un trauma. Hemos de mencionar que la lógica del trauma responde al armazón subjetivo con el que cuenta cada individuo, pero también al contexto histórico y cultural en el que se reconoce en el devenir de una época, como la nuestra, en la que se observa un proceso cultural en curso en el que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz. Este problema, visto desde el punto de vista del capital, de la subjetividad y del pensamiento contemporáneo, constituye un campo de investigación estrechamente vinculado con la práctica clínica del psicoanálisis que hoy en día rinde testimonio del malestar que emerge al interior de la vida cultural.

PALABRAS CLAVE GUERRA; PAZ; SUBJETIVIDAD; INCONSCIENTE

ABSTRACT

With the phrase that gives title to this paper: “Diseases of War in Times of Peace”, I pretend to direct the attention to the apparently contradictory logic that lies in the phenomena that bursts into the social life, most of the times in a violent manner and always in a painful way, and which remains inscribed in the human psyche as a trauma. I have to mention that the trauma's logic responds to the subjective armature that every subject have but it also responds to the historical and the cultural context, where is possible to observe the transformation of an epoch that develops a cultural process by virtue of which becomes impossible to differentiate the war from the peace. This problem, seen from the point of view of the research about the Capital, the subjectivity, and the contemporary thinking, constitutes an inquiry field closely connected with the clinical practice of the Psychoanalysis, which nowadays gives their testimony about the diseases that emerge in cultural life.

KEYWORDS WAR; PEACE; SUBJECTIVITY; UNCONSCIOUS

1. ANTECEDENTES

Durante los primeros años de la década de los cincuenta, la Asociación Psiquiátrica Americana bautizó con el nombre de “*Gross Stress Reaction*” al conjunto de síntomas derivados de la exposición a acontecimientos altamente estresantes y concretamente a aquellos acontecimientos propios de las situaciones de guerra. En este contexto nace el *DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)*; un manual que al día de hoy ha sido editado en cinco ocasiones y que podría ser considerado como el “libro de cabecera” de la psiquiatría.

En su primera edición, el *DSM* reunía el conjunto de estadísticas recogidas por los psiquiatras militares que fueron testigos de las secuelas que la Gran Guerra dejó impresas en la psique de los soldados estadounidenses. Después del conflicto de Vietnam, los desastres de la guerra y la impresión indeleble que éstos marcaron en el inconsciente de los soldados, fueron renombrados con el nombre de “*Post-traumatic Stress Disorder*”. Un término que, dicho sea de paso, cosecha miles de millones de dólares con cada nueva guerra.

Miles de millones que la industria farmacéutica gana comercializando paliativos para el así llamado “mal de guerra”, y hablamos de “paliativos” porque no existe –y muy probablemente nunca existirá– pastilla alguna capaz de curar el mal subjetivo que deja tras de sí una guerra, aún menos, el mal social. Se podría incluso decir que hoy en día esos “paliativos” ejercen las funciones de los “dispositivos”¹ destinados a controlar los discursos, las conductas, los deseos subjetivos y sus expresiones, en una época en la que la guerra ha dejado de diferenciarse de la paz.

No hace falta recorrer un largo camino para encontrar voces críticas que anuncian el error que subyace a la conceptualización del así llamado “*Post-traumatic Stress Disorder*”. Este error puede señalarse a través del célebre *principio de repetición* que Freud vio en los síntomas que aquejaban, entre otros, a los veteranos de guerra. De modo que, con Freud, se puede decir que los efectos de la guerra no deben considerarse como efectos “post-traumáticos”, sino como una huella que está en constante actualización, y esto sucede porque la

¹ Un dispositivo, nos dice Foucault, “siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a los límites del saber que lo originan y, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, sostenidas [a su vez] por ellas” (Foucault, 2004: 229)

guerra deja traumas o experiencias que se imprimen bajo la forma del presente continuo en la psique humana, repitiéndose una y otra vez. Por ello, y lejos de cualquier sentido figurado, la guerra continúa persistiendo aún en tiempos de aparente paz.

En este contexto se puede hablar de una especie de “*shock cultural*” a la inversa, en el sentido en el que el *shock* que se produce con los eventos traumáticos que cada guerra arroja, abre el acceso a un mundo en el que las reglas y las certezas que hasta ese momento solían dar sentido a la vida de los sujetos dejan de ser válidas (Green, 2015: 15). De modo que aquí vemos asomar un redoble de la sospecha fundada por Freud según la cual el malestar en la cultura se localiza en el origen de la cultura misma.

Entrar en el mundo de la cultura supone un sacrificio, para Freud este sacrificio es el de la renuncia a los propios instintos. De forma que, una vez dentro, se produce una especie de encuentro que genera una grieta o hendidura, misma que pone de manifiesto el punto en el que se localiza el límite que impide el acceso al lugar mítico en donde se aloja la idea de una estado precedente, como el estado de naturaleza, en el que sería posible llegar a alcanzar la satisfacción total.

Para Freud estar enuncia suponía la

fuerza del malestar que aquejaba la vida cotidiana de sus contemporáneos. Sin embargo, hoy en día vemos asomar un redoble; una especie de mutación por medio del cual el malestar adquiere una nueva forma, en la que la renuncia al anhelo de llegar a alcanzar la satisfacción absoluta, que como tal nunca llegará a producirse, se transforma en el imperativo que impele al sujeto gozar aquí y ahora, sin límite y sin ley.

La cultura es para Freud algo así como un “mal necesario” porque el hombre no puede sobrevivir sin la cultura, pero tampoco puede ser feliz al interior de ella. De forma que el precio a pagar por entrar en ésta es el del propio síntoma, cuya clave radica en su repetición y en el hecho de que, por definición, el síntoma se resistirá a ser interpretado porque en él converge el sentido y el goce sin significación, es decir, en el síntoma converge el sentido y la fuerza del goce improductivo, por lo que un síntoma puede ser caracterizado como una especie de auto tratamiento que el sujeto se impone a sí mismo como respuesta ante un insoportable.

Sin embargo, el malestar que antaño le era atribuido a la represión que aseguraba un punto de tensión que hacía las veces de ligazón o de puente entre el *principio de placer* y el *principio de*

realidad, es decir, entre el principio que tiende a evitar el displacer y el principio que a través de un rodeo busca evitar la satisfacción directa o inmediata del mismo, ha mutado hasta convertirse en otra forma de desazón que se desencadena ahí en donde la tensión entre ambos principios cede ante el imperativo de nuestra época. Este imperativo se traduce en una especie de “llamado cultural a gozar”, el cual podría resumirse bajo la frase: *¡Goza de ti mismo, como si de una mercancía se tratase!*

El *malestar en la cultura* fue publicado por primera vez en el contexto del periodo de entreguerras, al comienzo de la primera gran crisis económica mundial que marcaría el rumbo del desarrollo de Occidente. A través de este libro, Freud buscó una explicación del malestar en lo “evidente”, es decir, buscó una explicación del malestar en los fenómenos cotidianos que, más allá de la superficie, nos muestran que las cosas no son lo que dicen ser.

Los fenómenos cotidianos nos muestran los indicios que nos llevan a caer en la cuenta de que es, en las cosas mismas, en donde se alojan las razones que hacen crecer una interrogante susceptible de llegar a rasgar la realidad para mostrarnos que, detrás de la apariencia, se localiza el haz o envés

constitutivo de los fenómenos que organizan otra cara de la realidad social. En virtud de estos fenómenos, Freud alcanzó a observar y a descifrar la lógica que subyace a los síntomas insertos en la vida cotidiana, sin embargo, con la honestidad intelectual propia de un pensador de su talla, nos dice lo siguiente:

Ninguna de mis obras me ha producido, tan intensamente como ésta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de malgastar papel y tinta, de ocupar a tipógrafos e impresores para exponer hechos que en realidad son evidentes. Por eso abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría psicoanalítica de los instintos, al apartarse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente. (Freud, 1930: 106-107).

Freud se refería a la modificación de la teoría psicoanalítica en relación al problema del instinto de muerte, es decir, en relación al problema de la pulsión y a su vínculo con el deseo al interior del circuito psíquico del sujeto que, a su vez, y como veremos a continuación, está inscrito en el circuito del intercambio económico que motiva la vida social.

2. EL CAPITAL Y SU RELACION CON EL INCONSCIENTE

Para dar cuenta de la relación que se establece entre el circuito económico que subyace al aparato psíquico de cada sujeto y el circuito económico que rige el intercambio social, permítanos, el lector, tomar como ejemplo un proceso cuya irrupción puede datarse el 11 de septiembre de 1973, fecha en la que Chile se transformó en una suerte de “laboratorio” de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías económicas de Milton Friedman, y que fueron ejecutadas por el grupo de chilenos que formaba parte del clan de los *Chicago Boys*.

Durante el tiempo que Friedman fue asesor de Augusto Pinochet, se dio cuenta de la importancia de actuar con rapidez en épocas de crisis. De modo que aprovechando el shock psíquico que sufría la población chilena tras el golpe militar, así como el shock económico que se traducía en un violento proceso de hiperinflación, Friedman comprendió que había que apresurarse e imponer paquetes con medidas económicas que contemplaran los recortes en el gasto social, la privatización de los servicios, el

libre mercado, así como un llamado a la liberalización y a la desregulación que aseguraría la transformación del país.²

Las secuelas de aquellas medidas económicas implementadas por la vía de la violencia propia de los campos de exterminio en donde fueron torturados, ejecutados o desaparecidos los opositores a la dictadura militar y económica, fueron testimoniadas desde el punto de vista clínico por un grupo de psiquiatras que durante varios años había tratado, sin aparente éxito, a varias mujeres que fueron víctimas de la tortura durante el periodo de la dictadura.³

Además de los limitados recursos terapéuticos que les ofrecía la psiquiatría de corte tradicional, estas psiquiatras se encontraba con un vacío en el campo del derecho respecto a las atrocidades cometidas en contra de sus pacientes, por lo que después de varios años de tratamiento, y ante la imposibilidad de establecer un vínculo de transferencia con ellas, este grupo de psiquiatras recurrió a la teoría psicoanalítica, con la diferencia de que en vez de tratar individualmente a cada uno de los casos, decidieron darse a la difícil tarea de tratar colectivamente a estas mujeres.

² Para un estudio detallado de la irrupción en el escenario global de las políticas neoliberales inspiradas en las teorías de Milton Friedman, ver en Naomi (2007)

³ Actualmente este grupo de psiquiatras forma parte del Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS).

Lo que observaron fue que cuando una mujer se reconocía en el relato de otra mujer, entonces cada una podía finalmente nombrar las torturas que, hasta aquel momento, nunca habían sido verbalizadas. Torturas que ellas mismas no recordaban o que mantenían en la memoria de manera confusa, como si se tratase de un estado de irrealidad. Esta experiencia analítica llevó al grupo de psiquiatras a rendir testimonio clínico frente a la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación celebrada en 1990 en Santiago de Chile. Pero lo que realmente marcó la diferencia en el proceso analítico, lo que devolvió el *shock* o el trauma a la memoria social, fue cuando el vacío legal comenzó a disiparse y el gobierno chileno reconoció, en gran parte gracias a esos testimonios, las torturas y las vejaciones a las que muchas personas fueron sometidas. Porque un principio de curación se entremezcla con un principio de reconocimiento, fue entonces cuando las víctimas finalmente llegaron a afirmar su propio relato: —*Sí, eso fue lo que sucedió*, decían. De este modo la fuerza de la acción terapéutica se desplegó en su pleno sentido, es decir, en el sentido en el que la acción terapéutica es también una forma de acción política, para la cual se vuelve necesaria la tarea de sumergirse en la superficie, nadando

entre los fenómenos de la vida cotidiana que, en su condición de “evidentes”, nos muestran otra cara de la realidad que, sin embargo, no posee el mismo valor. De forma que aquí emerge un punto de torsión que da paso al movimiento por medio del cual la profundidad vertical se convierte en horizontalidad, revelando con ello el haz o envés constitutivo de los fenómenos cotidianos que organizan los intercambios al interior de la vida social. En el lugar en el que esta torsión tiene lugar se advierte una especie de anclaje ontológico; un espacio en el que presuponemos que se localiza una condición, un punto que abre paso a una escisión que nos lleva a sospechar que es posible pensar de otro modo la realidad social, pero aquí habrá que aclarar que no hablamos de un punto originario, de un punto cero desde donde se presupone el comienzo de algo, más bien, hablamos del punto en el que algo no llega a romperse por completo a la mitad, es decir, del punto de fusión o, si se quiere, del punto de quiebre, que hace posible el movimiento por medio del cual el ser de una cosa llega a adquirir su propia consistencia. Hablamos, en suma, del punto en el que se asientan las identificaciones que hacen que una cosa pueda ser reconocida como ella misma y no como cualquier otra. Aunque hemos de recordar que a través del trabajo que

se realiza por la vía de la experiencia analítica estas identificaciones también son susceptibles de caer y de mostrarnos la existencia de otra cara de la misma moneda que, sin embargo, y como hemos mencionado antes, no posee el mismo valor.

La idea de volver nuevamente al problema visto por Freud acerca del estatuto ontológico que adquiere un trauma en la vida cultural surge de la necesidad de atender a ciertos procesos que crecen y se propagan a través de la vida contemporánea, manifestándose con elevadas dosis de malestar que en muchas ocasiones se tornan insoportables. Lo que queremos es recuperar la posibilidad de hacer, una vez más, la pregunta acerca del malestar que se reconoce como estando debajo, oculto o enmascarado, pero que es susceptible de ser escuchado y después de un largo camino es susceptible de convertirse en saber.

Del mismo modo que Zaratustra, al principio de *El capital*, Marx advierte cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital o del valor, no es en realidad sino superficialidad (Foucault, 1967). De igual

manera, Freud también observó que no es en la profundidad sino en la superficie en donde se recrea el malestar de la vida cultural. En la vida cotidiana, Freud localizó el emplazamiento en el que adquieren sentido los síntomas que por mor de la repetición terminan habitando en la superficie, enmascarados como si fuesen fenómenos “evidentes”.

En este sentido, el síntoma ejerce una función vital en la economía psíquica del sujeto, en la que se revela un decir que vuelve desde el ser Otro o desde el lugar en el que es posible descifrar las coordenadas sintomáticas de la cultura en la que él mismo se encuentra inmerso. Esto puede ser analizado a través de dos dimensiones, por un lado, la dimensión patológica, que es la dimensión que se expresa a través del sufrimiento y, por otro lado, la dimensión que hace posible el anudamiento o la fijación que sostiene al sujeto, ya que la pulsión no trae consigo un objeto fijado y algo deberá fijarse para que el sujeto se constituya como tal. En esto consiste la salida de la infancia, durante la adolescencia algo terminará de anudarse en el sujeto, para el cual el síntoma se revela como la forma de tratar con su goce. De modo que un síntoma bien anudado generará satisfacción porque constituye el *quantum* de energía que se despliega en el inconsciente como efecto

de la palabra.

Una vez que hemos llegado a este punto habrá que advertir que quizás sea imposible definir el término “cultura” desde el punto de vista de una fenomenología de la experiencia patológica, es decir, desde el punto de vista de los fenómenos de emergencia en los que el pathos—que acompaña desde siempre la existencia del *ser-en-el-mundo*—se revela como “algo” que al mostrarse, a su vez, deja entrever “algo” más que permanece oculto. Lo que hace de cualquier intento de definición un intento fallido, en el que cada vez que se busca una definición con la pretensión de llegar a localizar el punto en el que el significado del término “cultura” se estabiliza, entonces obliga al mismo término a revolucionarse una y otra vez, escapando así de todo intento de estabilización.

Sin embargo, del reconocimiento de la dificultad que encierra la pretensión de llegar a establecer una definición no se sigue que el término “cultura” sea un término inaccesible es, más bien, “la filosofía, ella misma un producto cultural, el cauce por donde la cultura se autocritica” (Pérez-Tapias, 1995: 12). La especificidad del término “cultura” requiere una forma siempre viva de pensamiento e interesada por el cambio constante de la realidad humana. Este

cambio, que no se realiza necesariamente como una progresión, depende del movimiento de las relaciones de poder que, a su vez, siempre son relaciones de saber, al interior de las cuales se configura la realidad humana, dando forma a una especie de entresijo de relaciones de saber y de poder que se ponen de manifiesto a través del circuito en el que se lleva a cabo el intercambio entre individuos. En este sentido, la cultura podría comenzar a caracterizarse como el nexo que garantiza el intercambio entre los individuos, por lo que es menester preguntar entonces ¿qué es aquello que intercambian los individuos? Para Marx la cultura es el centro de legitimación del poder y de los procesos de opresión que dan sentido a la forma de organización que adoptan los seres humanos en relación a la actividad económica, al interior de la cual Marx observó que el modo de producción del hombre está íntimamente relacionado con la forma en la que sus pensamientos y sus deseos se determinan. En el producto enajenado del trabajo, Marx localizó la fuente de los fenómenos patológicos que acontecen en la vida del hombre, por lo que hizo del producto enajenado del trabajo uno de los temas fundamentales de *El capital*, a través del cual observó la manera en la que trabaja

lo que nombró como el *fetichismo de la mercancía*; una forma —dice Marx— en la que “la producción capitalista transforma las relaciones de los individuos en cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía de la producción capitalista” (Marx, 1846: 61).

Hoy en día un síntoma social puede ser pensado en el contexto del capitalismo a través de la idea del *fetichismo de la mercancía*, por medio de la cual se observa cómo el valor de una cosa se transpone a otra, y cómo esta última termina adquiriendo la apariencia del valor que se encontraba en la mercancía original. De forma que el valor se convierte en lo contrario, es decir, en su forma aparente. Permítanos, el lector, sugerir como ejemplo a una mercancía A, que podríamos representar como un antidepresivo comercializado con el nombre de “Paxil”⁴. Este medicamento únicamente puede expresar su valor refiriéndose a otra mercancía B, que en el mercado contemporáneo es comercializada bajo el nombre de “Salud”. La mercancía B o “Salud” es equivalente sólo en la medida en la que la

mercancía A o “Paxil” se relaciona con B bajo la forma de la apariencia de su propio valor, pero la apariencia resulta ser exactamente lo opuesto.

El fetichismo consiste en una especie de sortilegio por medio del cual A “Paxil” parece relacionarse con B “Salud”, como si B “Salud” fuera ya en sí equivalente a A “Paxil”. Es decir, como si la propiedad de ser un “equivalente” le perteneciera aún fuera de su relación con A “Paxil”, en el mismo nivel que las otras propiedades efectivas y naturales que constituyen su valor de uso.

En virtud de esta apariencia se abre paso una poderosa ficción por medio de la cual la verdad, en tanto verdadero valor, es distorsionada por completo en función de la figura del fetiche o del falso valor que, sin embargo, ordena y organiza el mundo de la verdad que es también el mundo del valor. De forma que el lugar que ocupa la verdad y el lugar que ocupa la apariencia terminan por invertirse.

En el año 1927 Freud introdujo en la teoría analítica la estructura clínica de la perversión, el “fetichismo” fue un concepto clave para explicar esta estructura que a modo de una imposición

⁴ Compuesto de paroxetina hydrochloride es un medicamento antidepresivo que forma parte de la familia de las drogas llamadas «Inhibidores Selectivos de la Recaptación de Serotonina (ISRS)». En el año 2002 la empresa Glaxo Smith Kline, propietaria de la patente y encargada de fabricar este producto, facturó un total de \$2,12 mil millones de dólares con la venta de este medicamento que es conocido como el método más extendido para tratar el síndrome de estrés postraumático en los veteranos de la Guerra de Irak. Para un comentario crítico acerca de las campañas publicitarias de este medicamento ver en Salecl (2004)

lleva al hombre a “consolarse” de la pérdida de ser y de la pérdida de verdad con falsas figuras de semblante, es decir, a consolarse con figuras que dan la apariencia de consistencia ahí donde “algo” le falta al sujeto⁵. Estas figuras son las formas del nihilismo reactivo, en virtud de las cuales los hombres toman lo falso por verdadero, retirándose así del mundo de la vida, al convertir el mundo que circunda a la muerte en el mundo del valor, en el que la verdad del ser termina exiliada y ahí donde todo deviene insignificante la respuesta sólo puede ser la indiferencia.

En opinión de Freud las enfermedades de la civilización y las enfermedades de los individuos siempre van de la mano, los cambios ideológicos que se dan al interior de la sociedad afectan el sufrimiento de las subjetividades y, en este sentido, podemos observar de qué manera la medicina occidental, de la cual la psiquiatría es parte, se basa en un principio epistemológico que centra su atención de manera casi exclusiva en los procesos biológicos de la enfermedad, olvidando que los síntomas también se

engendran e incluso se modifican en relación a la vida cultural.

Como habíamos visto antes, entrar en el mundo de la cultura supone un sacrificio. De modo que hemos pasado aquí de una forma de relación económica a una forma de relación psicológica, al interior de la cual se articula el efecto que toda renuncia inevitablemente contiene. Sin embargo, la psiquiatría que se ejerce bajo la influencia del DSM no advierte el hecho en virtud del cual se observa que este manual está inscrito en la cultura contemporánea a modo de un canon mediante el cual el comportamiento de una sociedad entera puede llegar a regularse, por lo que una vez incluido en el DSM, un “trastorno” será reconocido como un problema en la cultura popular y esto afectará la manera en la que pensamos acerca de nosotros mismos. Así, una condición que ha sido reconocida como una “enfermedad mental” dependerá en gran medida de factores sociales, políticos y, hoy en día, fundamentalmente de factores económicos cuyas formas de producción recrean enfermedades provocadas por

5 Aunque también hay formas de ser detrás del semblante y a partir de ellas es posible hacerse pasar por lo que, en realidad, se es.

6 Este es el discurso que, de acuerdo a J. Lacan, es consecuencia del discurso del amo en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Sin embargo, a diferencia del discurso del amo, el discurso del capitalista constituye un falso discurso porque éste no genera ningún lazo social, que es la función en virtud de la cual el significado del mundo ha sido estructurado.

un estilo de vida impuesto por el discurso del capitalista.⁶

3. MALESTARES EN TIEMPOS DE PAZ

De manera análoga a la forma en la que Adorno y Horkheimer (1998) se refirieron a la industria cultural para hacer notar la capacidad del capitalismo de producir medios de masas capaces de imponer el imperativo de la diversión, hoy se erige la dictadura de la industria farmacéutica que promueve el imperativo de la “salud” bajo el mandato de la “normalización”. Sin embargo, también se contemplan otras vías por medio de las cuales el pensamiento contemporáneo pretende llegar a localizar el origen del malestar que se localiza en las desavenencias de la cultura.

A través de la reelaboración que durante el siglo XX se llevó a cabo al interior de teoría psicoanalítica se puede observar que hay algo del orden de la “causa” o de la “estructura” subjetiva que cuestiona la idea según la cual el poder es el único encargado de producir a los sujetos. Lo que está a la base de esta idea es la intención de dirigirse hacia los centros de poder y cuestionarlos, a modo de una tarea política, ciertamente ineludible, que nuestra época ha de acometer, ya que hay “algo” de esa estructura subjetiva que aún hoy, en la época del exacerbado

triumfo de la vía biopolítica, continúa persistiendo y da cuenta del núcleo en el que se constata la *im-posibilidad* o el espacio-vacío en el que se encuadran las coordenadas que dan consistencia a la existencia de un sujeto, en tanto que sujeto de lenguaje.

En virtud de ese espacio-vacío, en el que la subjetividad adquiere su consistencia, es posible localizar la naturaleza del “acto” mediante el cual los sujetos son susceptibles de articular una vía capaz de sustraerse a la misma lógica del poder que los genera. De forma que hemos de dirigir la mirada hacia el componente patológico que se enuncia a través del discurso, porque lo patológico posee la facultad de rasgar la realidad, dejando entrever los procesos en función de los cuales una cosa llega a adquirir su valor. A través de los fenómenos patológicos es posible escuchar el testimonio del malestar subjetivo que no siempre hace eco en el campo de lo social, pero que sin duda es ahí, en el ámbito de lo social, en donde adquiere su valor y, por lo tanto, su verdad. La vía del psicoanálisis, y concretamente la vía de la orientación lacaniana, asume que la verdad como saber es la verdad a la que se llega después de haber recorrido un camino cuyo proyecto es el de *llegar a saber, sin-saber*. Este proyecto que parte del reconocimiento de que la vida es

portadora de un enigma a través del cual la verdad sólo puede “decirse a medias”. Para que el enigma pueda desplegar su sentido es necesario acceder a la diferencia entre el enunciado y la enunciación. Esta diferencia hace que el enigma probablemente pueda ser una enunciación y decimos “probablemente” porque dependerá de cada quien llegar a convertir el enigma en un enunciado: “Apáñenselas como puedan, como hizo Edipo, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto”, le decía Lacan (1991: 37) a su auditorio en 1970.

Replantear el sentido de la verdad fue lo que Lacan hizo a lo largo de *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, en el que durante la sesión del 10 de junio de 1970, aseveraba que “la verdad tiene más de un rostro”. Se trata de una verdad que no cesa de escabullirse entre tropiezos, deslices y choques de los significantes. Es la verdad del deseo inconsciente, una verdad que se revela entre sueños, lapsus, chistes, actos fallidos, es decir, se revela a través de las manifestaciones del inconsciente, pero ¿a través de qué elementos estas manifestaciones adquieren consistencia o alcanzan su verdad?

Para Lacan decir que “el ser es hablante” constituye un pleonasma porque el ser-habla. Esta es una fórmula radical que abre la vía de la búsqueda del saber

a través de la palabra que es, al mismo tiempo, la búsqueda de la verdad a través del ser. Para Lacan, del mismo modo que para Hölderlin, en el principio, “éramos un signo desprovisto de sentido”, éramos olvido, éramos Mnémósine que se funde en el olvido. Éramos un agujero en el saber que, sin embargo, gobernaba la potencia de las representaciones que determinan la relación de cada individuo con la verdad.

Si al principio fue Mnémósine, hubo un primer momento en el que tuvo que caer el elemento que asegura la memoria y abre paso al olvido. Esa caída primera del significante que hace posible la presencia del *ser-en-el-mundo* se dio a partir de un proceso de transcripciones en las que un cuerpo de signos se inscribió en otro cuerpo de signos más elevado. De esta manera transcurrieron los años de la infancia; Mnémósine se inscribió en el sujeto dando paso al sujeto del lenguaje, es decir, al sujeto que es capaz de simbolizar la realidad psíquica a través del lenguaje. A esto fue a lo que Lacan llamó la “condición lógica necesaria para que el inconsciente se ponga en movimiento”; un proceso por medio del cual se reconocerá, una y otra vez, esa caída primaria del significante que dio a Mnémósine la “libertad” de poder olvidar, la “libertad” de poner en acto un proceso por medio del cual el

significante ausente no cesará. De poner en acto el significante-ausente que explica el paso al acto político por medio del cual es posible cuestionar la idea según la cual el poder posee el monopolio de generar a las subjetividades que se recrean al interior de los discursos que cuestionan o que justifican la lógica económica que sostiene la reproducción o la aniquilación del mundo.

En este sentido, Lacan se refirió a la lógica del *discurso del capitalista*, por medio del que se sostiene la forma de producción del mundo demarcado por la excesiva identificación de los sujetos con los dispositivos que controlan, legislan y reproducen a los mismos discursos, a las conductas, a los deseos y a sus representaciones.

En la época del malestar que se manifiesta a través de las enfermedades propias de la guerra, aún en tiempos de aparente paz, se erige un discurso cuya lógica empuja al sujeto a tratarse a sí mismo como si fuese una mercancía renunciando así a la posibilidad de llegar a ser un individuo para convertirse en un sujeto que asume la paradójica posición en la que, para ser parte de la sociedad, ha de renunciar a su individualidad. Pero ¿cómo ha llegado a sostenerse socialmente esta contradicción?

Lacan se da cuenta de que el *ser-habla*

(*parole-être*) y lo hace a través de un extraño discurso, en el que el ser se vincula al no-ser. De modo que lo que aquí interesa es aquello que dice el ser acerca, precisamente, de su falta en ser, porque a través de su extraño discurso el ser se vincula al no-ser en donde el *pathos* de la palabra se deja oír haciendo eco en la sociedad, lo que puede entenderse como un problema de la “estructura”, en tanto que estructura subjetiva, pero también de la estructura donde se aloja la vida social.

En este cruce de caminos asistimos a un diálogo que no ha hecho más que comenzar. Se trata de un diálogo en el que la teoría y la clínica comparten un objetivo común; el de llegar a descifrar el significado que resguarda la verdad que subyace a las manifestaciones de los fenómenos patológicos de nuestra época, pero no se trata de llegar a localizar fenómenos no alienados o incorruptos, es decir, “puros”, sino de llegar a localizar aquellos fenómenos que han ido transformándose hasta adquirir la condición de “evidentes”, y en virtud de esta condición, son capaces de revelarnos algo acerca del origen del malestar actual, porque no hay algo así como “originales incorruptos” hay –para decirlo con Wittgenstein– “parecidos de familia” o estructuras que como observó Lévi-Strauss nos revelan semejanzas.

De modo que cuando pretendemos estudiar un fenómeno para entender su estructura, no se trata de descubrir las relaciones concretas que aparecen en él sino de construir uno o varios modelos susceptibles de revelar la estructura que ahí se halla encubierta. Por ello hemos de preguntarnos por el ser del malestar subjetivo que se reconoce a través del campo de lo social, a modo del malestar que se erige como seña particular o impronta de una determinada época. En este campo de investigación, la forma de aproximarnos a nuestro objeto de estudio dista mucho de una aproximación cuantificable y medible, ya que el decir subjetivo que rinde testimonio se encuentra en constante cambio. Se sustrae, se presenta de múltiples maneras siendo él mismo y diferente a la vez, aunque es susceptible de llegar a localizarse ahí donde el mismo signo siempre regresa, sin embargo, habrá que recordar que no lo hace siempre bajo la misma máscara, porque el signo está en relación al ser de la vida social y, en este sentido, es conveniente tener siempre presente en el horizonte de nuestra investigación la observación de Marx cuando nos dice que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1962: 205).

Desde el punto de vista de la investigación ontológica, el ámbito de la locura y en el ámbito de la sexualidad constituyen los lugares en los que se puede llegar a localizar un punto de inflexión de un decir contemporáneo sin el cual el ser de lo humano no puede ser entendido. Fue precisamente en estos dos ámbitos en los que Freud, Lacan y Foucault respectivamente, llegaron a localizar una hiancia, un punto de ruptura en el que la interpretación final se torna imposible, en la que estos tres autores coinciden en localizar la piedra de toque susceptible de configurar lo más íntimo, y en tanto que íntimo, lo más radical de la subjetividad, entendiendo aquí por “radical” a la esfera cuyo dominio es susceptible de hacer volar por los aires a la propia subjetividad.

Al igual que Foucault, Lacan pensaba que en el delirio, que es la forma de expresión más “evidente” de la locura, que en su centro, “no hay nada que interpretar” (Lacan, 1981). Si esto es así es porque en la locura todo se ha vuelto signo, todo se ha vuelto un sinsentido o, para ser más precisas, todo se ha vuelto un exceso de sentido. Pero Foucault nos recuerda que los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa, “así –nos dice– funciona la moneda tal y como se define en la *Crítica de la economía política* y,

sobre todo, en el primer libro de *El Capital*. Es así como funcionan los síntomas en Freud, y en Nietzsche las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del bien y del mal, consecuentemente los signos son máscaras” (Foucault, 1967: 47).

Los signos son máscaras a través de las cuales el inconsciente se erige al interior del discurso como una vía de acceso al campo de lo Real. En lo Real la esfera de la sexualidad, de la muerte, del horror y del delirio, se actualiza a modo de cortes ontológicos que emergen como respuesta frente a lo que no podemos pensar, imaginar o representar y, por lo tanto, emergen como una respuesta ante lo que no podemos poner en palabras. Para recuperar un sentido poco ortodoxo de la frase de Wittgenstein se puede decir que los cortes en lo Real están formados de “lo que no podemos hablar”⁷. En este umbral en el que la palabra cede su lugar al silencio se alcanza a ver la puerta de acceso a los cortes que son expresión de lo Real, para los cuales la clínica analítica ofrece un espacio a través del cual es posible transitar alrededor de ellos, no para desinfectarlos y suturarlos, sino para hacer notar que en el preciso momento en el que el discurso

se detiene, entonces se ha llegado al sitio del que emerge un resto que se le escapa al lenguaje. Un resto que puede llegar a formar un corte que después será incluido, rechazado o exhibido en el discurso del sujeto, y una vez que un corte ontológico ha sido localizado en el discurso, entonces habrá que dar un largo rodeo para poder aproximarse hasta el lugar en el que el corte se detiene.

Para acceder al lugar en el que la palabra cede el lugar al silencio habrá que construir un camino hecho de palabras; un camino que se detiene en una hendidura —que es otro nombre para el objeto a— o el punto en el que el ser de una cosa no llega a dividirse por completo a la mitad. Para Foucault este lugar en el que el silencio adquiere relevancia es el campo en el que acontece lo irreductible, lo inclasificable, lo inasimilable. Es también el lugar en el que el poder disciplinario “encuentra su límite” (Foucault, 2003: 205).

Sin embargo, hoy vemos que esos márgenes, de los que habla Foucault, se han desdibujado porque el poder ha penetrado el campo de lo inclasificable. El poder ha penetrado en el ámbito de lo Real encontrando nuevas formas de

⁷ Aunque, como señala J. Derrida. “lo peor con lo que no se puede decir, es callarlo; lo mejor es escribirlo” (Derrida, 1980: 201)

ejercer violencia, de infligir dolor, formas limpias, invisibles y omnipresentes, por medio de las cuales se observa que el horror ha salido de la esfera de lo Real para instalarse en el campo de lo Simbólico. De modo que, a falta de toda mediación simbólica, podemos decir junto con Baudrillard y junto con Žižek; *“¡Bienvenidos al desierto de lo Real!”*. Bienvenidos al lugar en donde lo Simbólico entero se vuelve terrorífico, en donde la nuda vida yace sin poder morir del todo, y en donde las palabras se convierten en heridas que han perdido la posibilidad de inscribir su letra en el cuerpo.

En su desierto, lo Real se convierte en el lugar en el que la lengua y la vida se tornan siniestras, convirtiéndose en el instrumento que hace volar por los aires a esos engarces ontológicos que hacían posible el acceso al lugar en donde se aloja el recuerdo de un olvido, es decir, el lugar en el que habita la posibilidad de poner fin a la eterna repetición del trauma para entonces dar cabida a un pasado que sea, más bien, un pasado contemporáneo del presente, porque si el poder ha penetrado en lo Real, y lo Real se ha infiltrado en la esfera de lo Simbólico, entonces lo Real es el terreno en el que la vida deambula medio muerta sin poder morir del todo, en donde los cuerpos despojados de humanidad han

sido despojados también de toda protección jurídica y política.

Ya en las primeras páginas de *L'Anti-Edipe* se encuentra la descripción, quizás la más contundente de la que fue capaz el pensamiento del siglo XX, en la que se muestra la forma en la que opera –sin aparente fisura– la máquina de máquina llamada “capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 11). Se trata de una máquina de máquina que hace del cuerpo su presa, y extirpándole cualquier rastro de deseo, amputa el impulso que guía a cada individuo en la búsqueda de aquello que ha de constituir la forma de su propia singularidad. Ante la ausencia del deseo, el cuerpo de producción capitalista persevera en el consumo incesante de sobredosis de satisfacción. Sin embargo, cuando la vida presume de estar demasiado satisfecha, la voz alardea de no poder hablar, aunque los cuerpos demasiado satisfechos siempre muestran en qué sentido el exceso termina agolpándose en ellos hasta convertirlos en una inagotable fuente de malestar.

Si fenómenos “patológicos” nos muestran el reverso del signo, es decir, nos muestran en qué sentido éste se convierte en un significante inscrito en el circuito que determina su valor, entonces podemos confirmar que el problema del capitalismo apunta a un problema del

valor. A un problema al que Marx respondió con la hazaña intelectual de haber sacado a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna, en la que el proceso de producción es un proceso de producción de valor. Sin embargo, también hay procesos de producción fundados en la esclavitud, en los que se distingue al trabajador como la voz de un instrumentum mutum (Marx, 1975: 238) como la voz de una herramienta inanimada que lejos de emitir palabras tan sólo emite ruidos.

En el contexto de la red de determinaciones en las que acontece el ámbito de la vida social aparecen un conjunto de desplazamientos, una serie de pliegues que organizan el mundo gracias a una conjunto de fuerzas que dan lugar al movimiento que se observa, por ejemplo, cuando alguien pasa a ocupar un lugar distinto al que hasta entonces solía ocupar en la sociedad. Pero en la época en la que la voz del trabajador es la voz de un instrumentum mutum, esta serie de desplazamientos reproducen procesos que con altas dosis de sufrimiento soporta el trabajador, quien ve menguar su posición en la sociedad.

Sin embargo, ahí donde el inconsciente se revela junto con su verdad también es posible hacer crecer significantes

intempestivos, es decir, significantes más singulares, pero para que estos significantes puedan llegar a emerger habrá entonces que suponer un saber al sujeto y, para ello, habrá que suponer un sujeto al inconsciente. Un sujeto capaz de empuñar la voz que habla de las formas de *ek-sistencia* política que emanan del deseo, como un deseo que es inconsciente en su origen y que, a partir de un encuentro dialéctico, pone al sujeto ante las puertas del mundo de la cultura. De lo contrario, el totalitarismo que llegó por una falta de sentido anunciando que el destino del pueblo era destruirse, y que tras la Primera Guerra Mundial dejó malestares de guerra en tiempos de paz, se convierte en una legado que responde a la relación que durante el siglo XX se estableció a modo de una obligación que el sujeto contemporáneo ha de cumplir toda vez que apela al imperativo de los significantes amo de nuestra época, tales como los significantes “salud”, “normalidad” y “felicidad”, como imperativos que hoy en día vemos desembocar en una fórmula anti-política cuyo eslogan es la frase “No future”, cuando esta es enunciada desde el punto de vista de la resignación.

En este contexto será necesaria la mirada atenta de lo que emerge, no como una mirada pasiva que va registrando mecánicamente a los

procesos enfermizos con el fin de establecer parámetros y estadísticas en relación a los datos obtenidos. No se trata de datos, sino de fenómenos que vuelven, pero que, como se ha mencionado antes, no regresan siempre igual.

Sin embargo, estos fenómenos sólo pueden ser revelados en su opacidad, porque una vez que emergen a la superficie, habitan entre sutiles sombras. Este efecto de luces y de sombras hace necesaria una investigación bajo tierra, ya que sólo una investigación subterránea podrá evitar la exposición de estos fenómenos que se han mantenido ocultos durante largo tiempo frente a la luz que los exhibe como si se tratasen de elementos ya siempre presentes y, por lo tanto, de elementos que resultan apenas perceptibles, banales e impotentes, incapaces de transmitir el saber que éstos pacientemente resguardan.

Los fenómenos patológicos que habitan entre las sombras del día han cifrado su mensaje como una forma de resistencia, como una forma de denuncia que con el tiempo se ha acomodado a vivir entre

nosotros a modo de un síntoma perene que, a pesar de la costumbre, aún nos dice algo acerca del presente y nos revela aquello que seremos, mediante aquello que solíamos ser, es decir, nos revela el presente al mostrarnos “ese pasado que habrá sido” (Agamben, 2008: 144). Pero para que el presente pueda aparecer habrá que volver al origen de la fractura, al punto en donde se detiene la hendidura que organiza las cosas del mundo, justo ahí hasta donde alcanzamos a ver, es decir, en la superficie que configura nuestro paisaje. Al centrar la atención en los detalles de la vida cotidiana que se manifiestan bajo la apariencia de “evidentes”, los fenómenos patológicos podrán rendir el testimonio, silenciado aún, del deterioro simbólico que padecen los diferentes ámbitos de la vida contemporánea, en donde se revela algo acerca de un malestar generalizado que puede reconocerse en las nuevas enfermedades sociales. Enfermedades que, tal y como Freud había advertido, encuentran en el ámbito de la cultura su más íntimo lugar de pertenencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th., y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos, tr. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta
- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum. Sobre el método*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., y Guattari F. (1972). *L'AntiEdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Editions de Minuit.
- Derrida, J. (1980). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, tr. Haydée Silva. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1969). *Marx, Nietzsche, Freud*, tr. Carlos Rincón. Dossier Nietzsche, 125 años. Revista Econº 113/5, Bogotá.
- Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1973-1974*, tr. Horacio Pons. Madrid: Akal, 2005.
- Foucault, M. (2004). *Dits et écrits, vol. III*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*, tr. Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, Biblioteca Freud, 2008.
- Green, M. (2015). *Aftershock: The Untold Story of Surviving Pace*. London: Portobello Books.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Canada: Knopf.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario 3: las psicosis, 1955-1956*, tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1991). *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, tr. Eric Berenguer y Miquel Bassols. Buenos Aires: Paidós
- Marx, K. (1962). *La ideología alemana*, tr. Wenceslao Roces, en Fromm, E. Marx y su concepto del hombre. México: F.C.E.
- Marx, K. (1975). *El capital, volumen I. Crítica de la economía política*, tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Pérez-Tapias, J. A. (1995) *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Salecl, R. (2004). *On Anxiety*. New York: Routledge.

SOBRE LA AUTORA

RITA CANTO VERGARA

ritacanto@yahoo.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada.

Responsable del Proyecto de Investigación 2016-2018: “Psicosis de guerra en tiempos de paz. Capital, subjetividad y pensamiento contemporáneo”. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Proyecto ID: PIFFyL 2016012.

Actualmente realizo una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, U.N.A.M.