



**Rodrigo Baudagna
Silvia Mariana Mamani
(Comps.)**

**Actualizar el lazo.
Escrituras entre el (des)encuentro
y la contingencia**

Actualizar el lazo.

Escrituras entre el (des)encuentro y la contingencia

Rodrigo Baudagna
Silvia Mariana Mamani

(Comps.)

**Colecciones
del CIFYH**



Actualizar el lazo : escrituras entre el (des)encuentro y la contingencia / Natalia-Lorio... [et al.]; Compilación de Rodrigo Baudagna; Silvia Mariana Mamani; Ilustrado por Gerardo Oberto. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1844-7

1. Escritura. 2. Comunidades. 3. Filosofía Contemporánea. I. Lorio, Natalia II. Baudagna, Rodrigo, comp. III. Mamani, Silvia Mariana, comp. IV. Oberto, Gerardo, illus. CDD 150.195

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Actualizar el lazo.
Escrituras entre el (des)encuentro
y la contingencia



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH **María Saleme de Burnichon**

Dirección: Lic. Isabel Castro Olañeta

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. María Angélica Vega

Área Filosofía: Dra. Natalia Lorio

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Presentación	13
Glosas como prólogo <i>por Diego Fonti</i>	17
Parte 1. La comunidad, unión y límite	29
Comunidad y lazo social. Entre la conjetura, la ficción y la apuesta <i>por Natalia Lorio</i>	31
Comunidad de nombres propios <i>por Jean Luis Hourgras</i>	53
La experiencia como límite. El individuo, la comunidad y sus restos <i>por Germán David Arroyo</i>	63
Parte 2. Encuentros aleatorios en la actualidad	75
La comunión de los animales que tasan <i>por Rodrigo Baudagna</i>	77



El lugar de la Inteligencia de la Contingencia en la época de la Inteligencia Artificial <i>por Silvia Alejandra Quinteros</i>	97
El lazo social desde una perspectiva psicoanalítica y la clase media <i>por Patricio Debiase</i>	107
Parte 3. Sobre las pasiones	115
Un odio sin amor. El discurso amoroso frente a los nuevos discursos del odio <i>por Juan Manuel Conforte</i>	117
El desenmascaramiento del odio: de la “economía afectiva” a la “imitación afectiva” <i>por Paula Massano</i>	133
Exuberancia y sacrificio: el erotismo de la transgresión en la escritura de Georges Bataille <i>por Jesús Yamil Aedo Maestú</i>	149
Parte 4. Imágenes otras	163
Lazo y disolución <i>por Andrés Petric</i>	165
El tocar en la experiencia analítica. Una tregua <i>por Mariana Quevedo Esteves</i>	169
Se escribe a tuestas o equivocar la escritura en Anagramas, de Lorrie Moore <i>por Silvia Mariana Mamani</i>	181
Epílogo <i>por Franca Maccioni</i>	197





"Exilio" (2014).
Acrílico sobre Lienzo.
Autor: Gerardo Oberto.

Exilio es parte de un conjunto de pinturas que nacen de registros filmicos realizados en súper 8 en los años 70. Son registros caseros, cotidianos, lo que comparten es el contexto político que los atraviesa. De las distintas películas tomo instantes, detalles silenciosos; un lugar, un momento. Referencias que en conjunto dan coordenadas de sentido. Hay también un deseo en el trabajo manual de acercarme a esas historias registradas a partir de las superficies de las imágenes. Un intento de reproducir con el grafito y el acrílico el clima tan característico en esos films; sus colores, sus residuos. Como si en esas superficies estuviera presente el tiempo que les dio origen.



Presentación

La anterior publicación de este grupo de Investigación, en el marco de las Colecciones del CIFFyH, *La vía de lo inútil. Aportes para una revolución improductiva* (2021), surgió como una tentativa de plantear *lo inútil* como una línea de exploración, en tanto producto del momento histórico en el que vivíamos (la pandemia del coronavirus y su relación con el capitalismo), y también como punto de culminación de años previos de trabajo. En el marco de encuentros que nombramos como “Conversaciones sobre el desastre” se marcaron ejes que permitieron arribar a la temática de *la urgencia de lo inútil*.

La presente publicación surge también como un impulso de escritura, una anticipación, como gesto alrededor de un real que nos toca y del cual aún desconocemos sus efectos. Por lo mismo, como la publicación anterior, forma parte del proyecto de investigación¹ que continúa y nos seguirá convocando en los próximos años.

Durante el periodo pospandémico, pero sobre todo durante el año 2023, vivimos en Argentina un fenómeno que también se replicó a lo largo de diversas partes del mundo: la crisis de las democracias y el ascenso de la nueva derecha. Este fenómeno está signado por distintas corrientes surgidas de las sociedades liberales modernas, entre ellas la nuestra, y que

1 Trabajo que se da en el marco del grupo de Investigación de “Filosofía y psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones” (radicado en el CIFFyH) y del Proyecto FORMAR “Lazo social y capitalismo: resistencias, articulaciones y pliegues” (SECyT- CIFFyH 2024-2026) y que reúne en sus distintos formatos y variaciones a Dra. Natalia Lorio, Lic. Juan Conforte, Dra. Franca Maccioni, Dra. Andrea Teruel, Lic. Rodrigo Baudagna, Lic. Germán Arroyo, Lic. Mariana Mamani, Lic. Mariana Quevedo Esteves, Lic. Jean Luis Hourgras, Lic. Paula Massano, Lic. Andrés Petric, Lic. Patricio Debiase, Est. Jesús Aedo Maestú, Lic. Silvia Alejandra Quinteros, est. Antonella Mazzon Palermo y la Lic. María José Borgogno.

han logrado desestabilizar y conmover las maneras en las que nos afectábamos política y socialmente los unos a los otros.

El capitalismo, en tanto estructura y maquinaria, modifica las reglas de convivencia social al postular valores como los de productividad y la afirmación de sí, y con ello somete la existencia de los sujetos a procesos de alienación y de declinación de deseo. Estas transformaciones trastocan los modos de relación ajustándolas a un goce excesivo y que no hace lazo.

En “El futuro del *Mycoplasma Laboratorium*”, Jacques-Alain Miller (2008) plantea el ejercicio de un pesimismo frente a las transformaciones en curso de la vida en sociedad, la *Wirklichkeit*, la realidad efectiva. Tanto la tradición como el progreso pueden ser espejismos imaginarios para pensar lo actual. Podemos correr el riesgo de que nos coloquen en posiciones anacrónicas y, al decir del autor, en *inercias imaginarias*. En este sentido, problematizar la cuestión del lazo social habilita el abordaje desde categorías diversas que incluyen y a la vez exceden aquellas del pensamiento contemporáneo.

En el marco de las reuniones del grupo se realizaron diversas lecturas que permitieron plantear un eje general: el estudio de las formas del lazo social. Se buscaba con ello abordar aquellas transformaciones que el capitalismo produce, lo que constituía también una continuidad con el proceso de trabajo previo del grupo. Los intercambios y las lecturas fueron llevados adelante desde una perspectiva crítica en torno a la filosofía, el psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo.

En el texto *La actualidad del trauma*, German García (2005) señala que es en el encuentro entre lo que acontece y lo que se habla o calla sobre eso donde surge una nueva posibilidad. Si lo que insiste se sostiene desde la repetición, es también allí el lugar en el que se produce la apertura a un acto, aquel que permite el cruce, el pasaje *entre* discursos. Hablar de actualidad implica referirse a ese margen o hiancia que es ya una interpretación del acontecimiento, conlleva una ruptura o un corte con el sentido establecido. “Actualizar”, además de esto, introduce la intención de incluir las variaciones de voces, tiempos e implicancias que el estado actual precisa. Actualizar es ubicar al lazo social en tanto operador, con la intención de formular distintas preguntas acerca de sus modos, su articulación con el capitalismo y sus posibilidades. El infinitivo habilita trazar vías a partir de las cuales es posible plantear una lectura más abarcativa y tensar nuevas

vías de articulación entre aquellos modos heterogéneos y hasta disímiles que se presentan alrededor del concepto.

Tanto a nivel epistémico, en cuanto discurso, como a nivel de práctica, en el presente libro nos proponemos problematizar y pensar sus aspectos clínicos, políticos y filosóficos. Efectuar un análisis no buscando una salida o extracción, sino como un intento de abrir el diálogo, de plantear un marco para futuros intercambios, de efectuar un *análisis de nuevo allí*, que permita reconciliar aquello singular de cada discurso, para el encuentro con lo inédito que espera acontecer.

Agradecemos la posibilidad de participar en las Colecciones del CIFIH, que nos motiva al ejercicio del diálogo y la escritura. También agradecemos al Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon (CIFIH), en vinculación con el Área de Publicaciones de la CIFIH. Finalmente, dirigimos un ineludible agradecimiento a la participación de Diego Fonti y de Franca Maccioni por sumar sus voces en el presente libro y por su lectura atenta y vital.

Solo nos resta invitar a la lectura de los siguientes ensayos alentando al encuentro de lazos novedosos en la singularidad de los textos.



Glosas como prólogo

Diego Fonti*

Cuando abordamos la lectura de grandes pensadoras y pensadores que fueron capaces de advertir, anticipar e interpretar rasgos de época, puede que sea difícil distinguir si sus operaciones se parecen más al trabajo sismográfico o al semiológico. Es decir, si están advirtiendo con sensibilidad algunos movimientos todavía imperceptibles pero que tendrán efectos impactantes a posteriori, o si describen síntomas y llegan a etiologías de algo ya instalado pero que no había sido todavía reconocido.

Al leer los textos de este libro, escritos por miembros de un grupo que admiro por su continuo trabajo, por la profundidad de sus análisis y por la capacidad de discusión interdisciplinaria, encuentro ese mismo rasgo doble. Un motivo posible, más allá de las capacidades personales, es que estos trabajos nacen de investigaciones y discusiones en el contexto concreto del año 2023. Ese momento en que comenzaron a eclosionar en Argentina, con una entidad claramente identificable y políticamente eficaz, algunas de las configuraciones y conceptos que previamente y durante años habían sedimentado su poder en la aquiescencia popular. La elección presidencial consagró ese giro hacia un tipo de liberalismo “libertario” y anarco-capitalista, al menos en el planteo conceptual de su figura más visible. Al mismo tiempo, una serie de giros del lenguaje, prácticas comunicativas, expresiones afectivas y expectativas extendieron sus efectos e ingresaron rápidamente en las formas de vida de numerosas personas de diversos grupos y clases sociales. Más aún, fueron configuraciones capaces de vincularse con tradiciones y conceptos previos – como el liberalismo o la autonomía – que, vistos con detenimiento y con un testeo de coherencia, poco tenían que ver con aquellas. Un simple botón de muestra es la posición reaccionaria de este “liberalismo” respecto de la terminación libre del embarazo.

Además, usando el rasero de la coherencia racional, aparecieron demandas muchas veces autolesivas para los mismos sujetos que las enarbolaban. Como correctamente señala el texto de Germán Arroyo en esta compilación, dichas configuraciones concluyeron con muchos ciudada-

* UCC - CONICET / diegofonti@gmail.com

nos, que dependen de la organización social solidaria, decantándose por el candidato que afirmaba que la justicia social y cualquier carga impositiva para sostener ese entramado social son un delito y un robo inadmisibles. Por eso, los discursos que sostuvieron esta opción no fueron inocuos, en tanto los sectores desposeídos y dependientes del propio entramado social comenzaron a señalarse como receptores de un privilegio indebido, sin importar cuán escasa fuera su participación en los beneficios sociales. Quedaron así asociados a los grupos efectivamente privilegiados por la acumulación histórica de capital y poder, como si fueran lo mismo. Finalmente, los afectos de desprecio comenzaron a inflamarse y mutar en modos del odio, con una notable inconsistencia: los beneficiarios reales de la renta económica acumulada o de los privilegios del poder en la sociedad devinieron figuras aspiracionales e incluso benefactoras, mientras que quienes padecen los embates económicos y la desprotección social se volvieron objeto del odio “libertario”. Fue el acto final de la perversión de los conceptos y la redirección definitiva del objeto de rechazo.

¿Estamos ante un acontecimiento único por su extrañeza y particularidad? El problema con los discursos sobre las novedades que se consideran incomparables y únicas – más cuando se trata de la (tan autopercebida como discutible) singularidad argentina –, es caer en el desconocimiento de sus antecedentes y el marco estructural que las condicionaron. En cambio, abordar el evento aprovechando las advertencias del artículo de Juan Conforte, o sea teniendo en cuenta en este caso tanto el rol del capitalismo global como los antecedentes inmediatos del evento (por ej. el rol de la tecnología en la pandemia), nos permite una ubicación más compleja y sistémica del problema. Así, quienes han escrito estas páginas pudieron vincular sus preocupaciones e investigaciones personales previas con un tema concretamente situado, sin caer en la casuística coyuntural sino buscando dar sentido, descubrir antecedentes, establecer preocupaciones y, eventualmente, generar alternativas.

Advierto a lo largo del libro dos hilos conductores, junto a núcleos particulares que funcionan como hitos de orientación. El primer hilo es la cuestión de la unidad social y sus múltiples variantes. El segundo es su disolución, particularmente bajo efectos del odio. A partir de estos hilos conductores, podemos plantear algunas estaciones en ese recorrido: la co-

munidad y su constitución, las tecnologías y ficciones de la relación, los riesgos de la unidad y de la desunión, el rol de lo imposible.

De este modo, los textos permiten establecer, en este marco y al mismo tiempo, una identificación del problema, una reconstrucción y una propuesta de abordaje. Usando esta guía, para estas palabras iniciales reemplazaré el formato más tradicional del prólogo por el género glosa. Esto me permitirá no solo presentar los ejes transversales y algunos puntos significativos de cada trabajo, así como también advertir relaciones y tensiones, sino además dar cuenta en alguna medida de operaciones posibles de los textos en quien lee, algunas reflexiones suscitadas por su lectura y las posibles continuidades en el diálogo filosófico e interdisciplinario.

Antes de las breves glosas resta una advertencia. Si a las dos analogías mencionadas para la tarea intelectual –sismográfica y semiológica– agregamos la vieja pregunta de la filosofía práctica “¿qué hacer?”, llegamos a una tercera analogía, la terapéutica, ante las patologías sociales advertidas. Ciertamente sería una búsqueda fallida el rastreo de modelos de intervención, porque las autoras y autores de este libro no ofrecen soluciones determinadas. En todo caso, para usar un giro que ya tiene su historia, nos presentan una cripto-normatividad, una serie de posiciones para el debate práctico –ético, político y también estético– nacidas del análisis previo. O quizás, mejor aún, formulan sus intervenciones de modo abierto pero interesado, no neutral. En ese interés mismo radican las intervenciones posibles o, para usar a Lacan, el tercer tiempo lógico.

1. La comunidad y su constitución: el trabajo de Natalia Lorio comienza con la reconstrucción de las configuraciones de *comunidad* y *sociedad* a partir de la modernidad, es decir, lo *dado* y lo *inventado*, respectivamente. El texto vuelve sobre dos matrices, Hobbes y Rousseau, para presentar, con el primero, la comprensión “artificial” del pacto constitutivo a partir de la supremacía del poder que prescinde de la comunidad, y con el segundo, el rol activo de la solidaridad comunitaria. Al mismo tiempo, aborda el papel de las emociones en estas configuraciones. Si el miedo es el motor hobbesiano que recurre a un poder sin comunidad para las garantías individuales, la repugnancia ante el sufrimiento ajeno y el deseo de satisfacción de las necesidades emocionales llevan a Rousseau a considerar la insuficiencia de la sociedad y a plantear la necesidad de generar un modo de comunidad. Lorio propone una “mirada diagonal”, para identificar cuánto

de estas posiciones siguen configurando nuestro pensamiento. De hecho, su reconstrucción actualizada y detallada de las reflexiones filosóficas contemporáneas sobre la comunidad apuntan a eso, e incluyen el modo en que las izquierdas intentaron aprovechar la noción de comunidad, *prima facie* cercana a las derechas. Aquí la pregunta es cómo y con qué modelo tomar las pasiones en juego y construir una vida comunitaria que, al mismo tiempo, reconozca los aspectos “liberales” de la sociedad, garantía de protección de esos espacios privados, vedados al otro y a los otros. Lorio recurre a Michel de Certeau: “La ficción para de Certeau amplifica la posibilidad de traer algo ausente del saber hacia el discurso, sea para hacer un duelo de lo real, sea para funcionar en conjunto con formas del saber y hacer posibles ciertos discursos, sea para hacer inteligible lo real que insiste en la historia”. La ficción no instala sobre todo una fuerza sino que señala una ausencia, habilitando otras creaciones pero mostrando su falta persistente. Así, continúa Lorio siguiendo a de Certeau, “la ficción crea a-topías, abre no-sitios (ausencias) en el presente, instando a reconocer que a veces la ficción hace ver mejor lo que de la fantasía está obrando en lo real”. Como suele suceder, subsiste la pregunta por el criterio y la garantía, o sea por el modelo que orienta la intervención ficcional y la operación emocional, y los límites de las mismas, porque sabe que “ni lo común está dado, ni somos indemnes a los circuitos de afectos que forjamos y que nos constituyen”.

Para usar otras palabras, la pregunta es cómo esas configuraciones pueden sostener la isonomía en la construcción social y la singularidad en la comunitaria, la igualdad liberal ante la ley y la garantía de construcción particular de un sujeto en el marco de la comunidad que le da fondo y forma. Jean Luis Hourgras plantea un problema análogo sobre el trasfondo de *La comunidad inconfesable* de Blanchot, interpretando la primera parte del libro como el abordaje de lo universal, para desembocar en lo singular, en la segunda parte. Y lo hace sabiendo que la comunidad parece algo perdido en las sociedades masivas y pluralistas modernas. Leo este texto, particularmente su alusión posterior al trabajo de Lacan en la fundación de su Escuela, como una respuesta a la pregunta de qué hacemos en una época donde las comunidades están, aparentemente, en vías de extinción, y al mismo tiempo parecen ser todo el tiempo la base de reclamos identitarios. Por eso, también sirve como respuesta a la segunda pregunta de qué hacemos cuando, en una época donde la comunidad está desapareciendo, se

forman comunidades cerradas, reactivas, centradas en su sesgo y por tanto en su distinción respecto de toda otra comunidad o sujeto. Sirve para ello un uso analógico de la propuesta de Hourgras de recuperar la interpretación lacaniana de escuela como “comunidad de experiencia”: “¿que sería esa *comunidad de experiencia*? Esa experiencia tiene que pasar de un saber supuesto a un saber expuesto, es decir puesto a conversación con otros, ya sea en un escrito, o en una exposición ante un público”. La comunidad como lugar de exposición de una experiencia parece ofrecer un desgarror por el que pueden colarse otros. ¿Quiénes son esos otros? ¿Los de la comunidad ya configurada o los aspirantes a ingresar? ¿O serán los miembros de otros colectivos, autoidentificados o no, con quienes se entabla esa conversación? ¿Es posible acceder, al modo de una cofradía adoptiva, al grupo de otro por vía de afinidad o afecto, por la experiencia compartida, aun cuando haya aspectos fundamentales que no son comunes? ¿Es posible pensar la sociedad entera todavía como un tipo de comunidad de experiencia, donde universal compartido y singularidad particular queden garantizados? La historia del pensamiento político a menudo resume las respuestas apelando a técnicas operativas.

2. Las tecnologías de la relación: La crisis de la comunidad y la demanda afectiva de algún tipo de reemplazo de la misma, alguna ficción que permita performativamente actuar un vínculo, sirven para entender los intentos (a menudo fallidos) de generarla. Juan Conforte parte de una distinción valiosa a partir del psicoanálisis: no es lo mismo lazo que relación. Mientras que el lazo señala un lugar, un rasgón y un rasgo que nos afecta y sitúa singularmente, la relación siempre recurre a tecnologías para establecerse y sostenerse. Ellas permiten constituir lo político, pero también son una hipótesis de los motivos de su declinación. “Esta declinación de lo político en su vínculo con la subjetividad ha sido determinada, en este nuevo siglo, por el aumento de figuras extremadamente individualistas y discursos orientados más desde el marketing y la «producción de sí»”. Hay aquí un doble análisis posible. Las técnicas y la comprensión performativa de la subjetividad han posibilitado relaciones, pero todavía no lazos; actores pero no sujetos; votantes pero no ciudadanos. El texto reconstruye las figuras que en diversas latitudes tomaron esas técnicas y los resultados concretos en el plano político, así como los discursos de odio que dieron lugar. ¿Pueden esos discursos también constituir un lazo y una comuni-

dad, o solo una relación operativa en tanto el objeto de odio se mantenga? Pero más radicalmente, ¿puede haber un modelo de amor que destotalice y reconozca la falta, es decir lo que la relación – en estos términos – pretende suplir, sin asumir, como el lazo, que la falta es constitutiva para una sociedad sin totalitarismo ni odio?

La pregunta por esas tecnologías que inciden socialmente aparece de otros modos a lo largo del libro. El texto de Silvia Quinteros responde enfocándose en la IA y su rol social, particularmente en su incidencia en las prácticas psicoanalíticas. Tomando también la figura del lazo, y a la luz de los dos sitios del analista (en el que toma parte y en el que el paciente es la parte tomada, y el del sujeto supuesto saber), muestra algo fundamental en la práctica psicoanalítica: la inteligencia de la contingencia. La contingencia es algo muy sensible también para la tradición filosófica. Ingresa con la pregunta por el determinismo o el destino frente a lo no-necesario del mundo, lo indeterminado, lo libre que escapa a las causaciones fijas de la naturaleza, la contingencia. En cambio, las tecnologías informáticas, particularmente la IA, reflejan una muy eficaz capacidad de acumulación y evaluación de datos previos y determinados. Frente a esto, la práctica psicoanalítica – yo agregaría, como toda práctica subjetiva – “es un universo donde el accidente de lo contingente aparece para hacer que ella no se reduzca a lo previsible”. No es la ciencia estadística de lo anticipable, por eso el instrumento para abordarla es la prudencia, que “es posible referirla a cualquier práctica. No se puede anticipar toda acción del sujeto previamente, ya que el orden de la contingencia no es previsible y solo se la puede captar en el instante presente en el que ocurre”. Hay algo profundamente ético-filosófico en este trabajo de la prudencia (*malgré*, para Miller), ya que se trata de la inteligencia práctica que, por más que en la deliberación tome algunas verdades universales y prevea consecuencias, siempre está pensando en cada encarnación singular.

A partir de estas ideas sobre el lazo y la prudencia conviene establecer un rol para filosofía y psicoanálisis en un tiempo de caída de la comunidad y avance de una “inteligencia artificial”. Se trata de sostener, en toda pretensión socialmente influyente, el espacio operativo de lo que se resiste al todo. Eso que suscita de parte de muchos el afecto del odio, particularmente ante esas subjetividades que no se pliegan a lo esperable por el algoritmo, el patrón de consumo, el modelo marcado de lo deseable. Al mismo tiempo, filosofía y psicoanálisis pueden pasar al ataque y revisar

los “datos” de la IA. Porque precisamente los cultores de este estadio del capitalismo afirman asentar sus “bases” sobre datos aparentemente insoslayables que responden a criterios como eficacia, seguridad y protección de la libertad y la vida. Un análisis a partir de las subjetividades y las configuraciones sociales permiten desmentir precisamente esas afirmaciones en su falsedad, mostrando la incompetencia de sus resultados aún en sus propios términos. Como suele repetir Hinkelammert, falaz es la eficacia y la supuesta atención a la vida de un sistema que sacrifica a los sujetos a alguna finalidad que no son ellos mismos.

Por esto, el psicoanálisis también puede ser visto, al mismo tiempo, como un lazo y como un corte del lazo. En los trabajos de Andrés Petric y Patricio Debiase vemos dos facetas de esta relación. Petric se formula la posición del psicoanálisis a la luz de la disolución de la Escuela de Lacan, como modos de ensayo de nuevos lazos sociales. Un ámbito donde las palabras reconstruyen y a veces estropean significados, porque saben de eso oscuro y del malentendido que permanece activo. Pero aquí hay un riesgo que va del escepticismo al cinismo, la herencia posmoderna que hoy se manifiesta como posverdad. Petric advierte: “esta verdad que se derrumba a cada salto [...] da lugar a otra, también un poco deforme como la anterior”, esa verdad “cuenta con el *oscurantismo* que es un nombre del Otro, un modo de la palabra; por ende, cuenta con el lazo, viene del lazo (nacemos en el *malentendido*, dice Lacan). Es, de hecho, un defecto coyuntural, aunque poco duradero, creerse por fuera del lazo”. Así, el psicoanálisis “corta lazos, si entendemos por tales a los tentáculos con que el hombre se deja enredar en falsas alienaciones que prometen saldar su *falta en ser*; y lo hace para abrir el juego de su radical coalescencia con el Otro”, no va contra la verdad sino contra su entificación y su fijación en un punto determinado. Rompe lazos para que surjan otros en los que el sujeto revele su falta de ser, o como dice Petric: en la experiencia analítica se pone a andar la propia decepción ante lo esperado. Aquí la disolución tiene el rol afirmativo de ubicarse al límite de la imposibilidad y reconstruir allí lo deshecho.

Por su parte, Debiase parte de analizar el lazo teniendo en cuenta el rol constitutivo del *Nebenmensch*, el otro-prójimo, para la constitución subjetiva según el psicoanálisis. La figura lacaniana de la “extimidad”, como un modo de introducir la dimensión ética frente a la experiencia límite del otro, su rol en el nacimiento del deseo, y fundamentalmente la emergen-

cia de esa “cosa”, *Ding*, que excede y frustra toda representación, es tomada por Debiase “para situar un primer lazo que está antes del lazo social”. Pero a continuación, siguiendo a Masotta, da un paso más, mostrando cómo las representaciones y frustraciones de la clase media permiten una particular interpretación del lazo dañado. El vínculo con el deseo (traicionado) caracteriza ese daño: “la solución en la que encalla la clase media y traiciona al deseo, como la sonrisa de quien tiene la feliz dicha de morir en la cama sin haber despertado nunca a las condiciones sociales que determinan su propia enfermedad”. La crisis social y la ruptura del lazo tendría así un componente notable, la inconciencia o el sueño ante las condiciones de la propia enfermedad, que permiten que el enfermo extrapole su rechazo al atribuirlo al otro.

3. Los riesgos de la unidad y de la desunión: Esa verdad singular y contingente no tiene porqué dar pie al individualismo y la disolución de la comunidad. Por el contrario, parece la marca de Caín que portan todos los miembros de la comunidad. Sin embargo, la comunidad como algo enfrentado a la individualidad es un signo distintivo de la modernidad, como el texto de Arroyo expone al remitir a la disociación de individuo y sociedad en Hegel. Tempranamente influido por Hegel, Dewey encuentra ese mismo riesgo en la democracia estadounidense (y podemos proyectarlo sobre toda otra democracia). “La desintegración del lazo social no sería posible si, efectivamente, la comunidad fuera una substancia que se basta a sí misma, en contraposición a la ficción moderna de un individuo que está separado y decide voluntariamente unirse a otros”. Consciente de esto, la democracia muestra que su tarea es más que la mediación de conflictos o la regulación del poder: también es la construcción de un espacio para la mayor capacidad de desarrollo individual con la mejor configuración de una comunidad de seres que se necesitan mutuamente. Esa relación no supone ningún éxito, su resultado es abierto. Aquí está también la paradoja de la isonomía liberal: la equivalencia es necesaria pero al mismo tiempo puede conducir a la disolución, si no es capaz de considerar lo “abierto” de su condición. Es decir, que lo que une no es algo fijo sino algo que no es. Y en el momento en que se lo quiere fijar, o en el momento en que se abandona su búsqueda, se impone una de las dos fuerzas disolutorias.

El imposible que señalaba Lorio a partir de de Certeau es motor y garantía, pero también riesgo cuando su satisfacción no reconoce su propio

límite. En este sentido, el texto de Jesús Yamil Aedo Maestú, que sigue el rastro de Bataille en sus análisis del sacrificio, el erotismo y la religión, vincula ese límite con lo excesivo y el gasto, refractarios a la subordinación. Ciertamente ese rasgo fue lo que hizo de su práctica social un ejercicio de riesgo, así como lo que justificó su “normalización” en instituciones controladas. De ahí que es difícil admitir tanto lo “ilógico” que se señala sobre la prohibición como la reducción a la complicidad de religión y poderes. Si bien efectivamente hubo esta complicidad, mucho más interesante es la afirmación de que “la religión busca la intimidad como una cosa, volviéndola inasible; pero solo en la mediación (de la destrucción) el orden real es subvertido hacia la búsqueda de la intimidad perdida”. El abismo horroriza y las mediaciones (religión, razón, instituciones) nos permiten vivir a su margen, sabiendo su límite e impidiendo que nos fagocite. Pero también permiten despertar a los sujetos normalizados al llevarlos al borde de eso inasible. El riesgo, claro, es que las mediaciones pretendan a su vez negar ese abismo que las trasciende, sintiéndose capaces de superarlo, y generando al mismo tiempo el otro horror: la negación del abismo.

Pero no solo conviene advertir riesgos a partir de los efectos de lo negativo e inasible. También es preciso analizar los riesgos que conllevan tanto la unificación comunitaria como la desunión causada por el odio. El trabajo de Paula Massano parte del rol de la mimesis en la economía afectiva y su productividad. La mimesis es capaz de organizar el deseo, y el odio es un modo particular de esa organización: genera familiaridad, identifica un objeto que delimita a los propios a partir de lo ajeno, permite el contagio afectivo, interviene en la capacidad de decir y nombrar: “el odio no es sólo un contenido de la mente, sino más bien una organización del deseo que sigue determinadas estructuras y reglas organizativas”. Además, propone una separación iluminadora entre fuerza y poder, ya que la liberación de los efectos inmediatos de la fuerza no eximen de los efectos de poder. Finalmente, y para seguir con la metáfora teatral que guía a la autora desde el inicio del texto – mimos es actor, y los actores son personas/personajes o máscaras – los inventos sociales para evitar esta separación mediante las máscaras de igualdad, que son creadas por diversas técnicas y reaparecen en diversos modos y con diferentes términos a lo largo de este libro, generan ciertamente una capacidad de equivalencia pero pueden detonar nuevamente el conflicto. “La máscara posibilita, por un lado, el proceso de imitación, pero al mismo tiempo la distancia infi-

nita. En la muchedumbre, todos están metamorfoseados, en el sentido en que se vuelven portadores de una máscara que nos permite volvernos idénticos a otros y no idénticos”.

A pesar de la importancia de la economía afectiva, hay una estructura en la que todo afecto y racionalidad se encarnan, así como toda unidad o desunión, toda armonía o violencia. Se trata del momento histórico del capitalismo. A partir del método de leer textos del pasado como si fueran el presente, Rodrigo Baudagna toma “El capitalismo como religión” de Walter Benjamin y establece algunos parámetros notables para comprender esta ruptura. Benjamin encuentra algunos rasgos fundamentales de lo religioso en el capitalismo, pero reconociendo en cada uno de ellos una perversión: no el contenido de su fe, sino su culto, es lo definitorio; no hay día de “interrupción”, para usar a Metz, sino que todo día es todo el día la acción del mercado; no hay redención de la culpa sino una culpa/deuda incremental; y su dios se mantiene oculto en tanto es la propia fe lo que lo instauro, sin trascendencia a la acción de sus (libres o forzados) fieles. Baudagna indaga los modos de unión y desunión que establece este modelo de relación por vía de mercado y competencia. La liberación de los vínculos forjados por las tradiciones religiosas, con todos sus claroscuros, no significó una libertad mayor sino un vínculo todavía más opresivo. Baudagna analiza las respuestas a esta situación provistas por Nietzsche y el propio Benjamin, y ofrece una respuesta notable: la cuestión del límite. El límite es aquello que objeta todo intento totalizador, toda voluntad de poder, todo sueño de prórroga eterna de este estado de cosas y de este modelo de consumo. En otros términos, es la irrupción de lo imposible de ser sometido a la lógica del capital.

4. El rol de lo imposible: Una configuración social que rechace la castración, o lo que no puede someterse al cálculo o a algún modo de simbolización acabada, está poniendo fuera de juego ese punto inabarcable y generando así una violencia suprema a los sujetos que la constituyen. Selecciono de este libro dos modos que son retomados en diversas ocasiones pero son eje central en los trabajos de Mariana Quevedo Esteves y Silvia Mariana Mamani: el tacto y la escritura, respectivamente.

Por un lado, Mariana Quevedo plantea en su ensayo que, en la experiencia analítica, el tacto es una caja de resonancias. A partir de Nancy y sus variaciones sobre el tocar, se plantea cómo el tacto introduce ese

no-todo inasible. Numerosos ecos hay de la obra de Nancy, que termina en una ética del no tocar, con su alusión al imperativo de Jesús resucitado a María Magdalena. El todo abarcable y conceptualizable – en muchos idiomas, incluido el castellano, “concepto” tiene como raíz atrapar con la mano, el acto más radical del tacto que abarca algo en su totalidad – es puesto en cuestión: “la experiencia del tocar adviene cuando la vía fantasmática, del todo y lo fijo, se eclipsa y algo de otro orden contingentemente se siente como una resonancia que anuda un goce de la vida, que es indecible. El vacío que esta experiencia del tocar introduce, hace sentir un goce en el cuerpo como un efecto de amor”. Y es muy apropiado el recurso a la anécdota sobre el “*geste-à-peau*”: la ternura es la forma del amor que no puede pasar al odio, porque sabe su propio límite.

Por su parte, el trabajo de Mamani sobre la escritura permite retomar la alusión de De Certeau: la escritura es la vía con la que el lenguaje cubre una ausencia de modo productivo. A partir de las obras de Lorrie Moore, Mamani analoga escritura y amor. Hay una decisión no lineal en juego, con un intercambio de deseo y resistencias porque la palabra y los significados pugnan entre sí. Intentan fijar sentidos pero siempre es provisorio, contingente, eventualmente fallido. Mamani ve cómo Moore “nos alerta sobre el cuidado de escribir siguiendo una tesis fija, lo que implica un deseo fijo, una idea ya realizada”. “Las palabras son para nosotros, como lo son para ellos, especies de animales que nos pueden devorar o bien permitir otra existencia. En cuanto te aman, luego te pueden matar. Una historia de amor siempre es finalmente una historia de suspenso. Lo que se siente, lo hace en el cuerpo”. Escribir es el reemplazo continuo de un mundo por otro, que a su vez volverá a ser reemplazado, desplazando la consistencia a la perseverancia en esa búsqueda y no poniéndola en una fijación determinada.

Repasando estos núcleos mencionados hasta ahora, como el tocar, el erotismo, lo religioso, las técnicas mismas que también son parte de nuestra relación con las palabras, etc., conviene retener que, para la posibilidad de una comunidad, se precisan al mismo tiempo el suelo compartido y el abismo.



Parte 1.

La comunidad,
unión y límite



Comunidad y lazo social. Entre la conjetura, la ficción y la apuesta

Natalia Lorio*

El que nada imagina sólo se tiene a sí mismo,
está solo en medio del género humano.
Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

En estos tiempos, una vez más, la pregunta por la comunidad y el lazo social nos interpela: ante el embate de la atomización de lo social, del individualismo meritocrático, del dispositivo de la seguridad y el descrédito de la política como construcción colectiva la pregunta por la posibilidad de lazos y de lo común insiste y se despliega en otras preguntas ¿qué sería eso que nos vincula?, ¿qué hace lazos? ¿qué afectos propician lo común? ¿qué es eso común que tironea para sacarnos de nuestra soledad? Pero también ¿qué somos y qué nos pone en relación con otros? ¿Cómo se enlaza la idea de comunidad con el sujeto, la amistad, el amor, la utopía, la política?

No hay comunidad sin otros y sin lazos, así como no hay política sin cuerpos y sin afectos. Así es cómo, en las diferentes caracterizaciones de la comunidad que pueden encontrarse en la historia del pensamiento, se hace visible la centralidad de la idea de lazo social -no siempre hallable bajo esa denominación- en la que podemos vislumbrar, por un lado, la existencia de algunos elementos en común y, por otro, momentos de desestabilización de ciertas coordenadas de constitución del lazo social y político. Entre los elementos de continuidad está presente la posibilidad de estabilización de lo común en torno al reconocimiento de iguales o semejantes a partir de afectos, ideas, creencias o prácticas que confirman un *nosotros*. Entre los elementos que cambian está lo que conforma el lazo, lo que lo hace estable o inestable y su constitución misma en términos naturales, esenciales o artificiales (según de la perspectiva de que se trate).

En este sentido, el pensamiento moderno marca un momento interesante e intenso en relación a la pregunta por la constitución de lo co-

* CIFFyH - UNC / nalorio@unc.edu.ar

mún en términos de lazos sociales y afectos (signada en el pensamiento filosófico por la tensión entre la naturalidad y la artificialidad de la vida en común). En ese marco, resulta interesante, en nuestra perspectiva, volver sobre esa matriz, insistiendo en los afectos en torno al artificio de un pacto y de la voluntad puesta al servicio de un contrato. De modo que la caracterización moderna de lo común y la comunidad se constituirá aquí como una suerte de paradigma para entender lo político de esos lazos y para reconocer allí un dispositivo de vínculos, afectos de lo común y de invención explícita de una política en relación a formas de inmunización del peligro¹.

Podemos entender los lazos en relación a afectos políticos, entendiéndolos, con Ahmed (2015), en términos de movimiento y circulación, y, con Safatle (2019), en términos de circuitos de afecto. Para Sara Ahmed -desde el feminismo, la teoría sociológica durkhemiana, el psicoanálisis y el marxismo- “las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación” (2015, p. 35). Retomando dicha caracterización, abordar una reflexión sobre lo común y la comunidad implica atender que no sólo se trata de un entramado de lazos y formas de vida, sino de la producción de afectos políticos². Desde esa lectura de los

1 Sobre la comunidad y el dispositivo inmunitario, cf. Esposito (2003 y 2005).

2 Esta perspectiva, si bien no se inscribe en el llamado *giro afectivo*, comparte intereses y preguntas con desarrollos del mismo, como por ejemplo con los de Sara Ahmed (2015) en torno a los efectos sociales que generan diversas emociones, a través de su pregunta sobre “¿qué hacen las emociones?” (p. 24), incluso en relación a la comprensión de los afectos/emociones: “las emociones no son simplemente algo que “yo” o “nosotros” tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el “yo” y el “nosotros” se ven moldeados por -e incluso toman la forma del contacto con los otros” (Ahmed, 2015, p. 34).

Ahmed profundiza en el análisis de los afectos y los cuerpos, desde figuras del discurso y de “vocabularios políticos utilizados de manera habitual” (2015, p. 341) que condensan la emocionalidad singular y compartida. Reconociendo la pregnancia de esta perspectiva feminista contemporánea de desarme de la linealidad de ciertos afectos políticos y lo fructífero de los desarrollos sobre la circulación de los afectos que se derivan de esta lectura, vale aclarar que no seguimos aquí estos desarrollos en todas sus implicancias, ni realizaremos un análisis de los archivos y los discursos tal como lo hace la autora. Más que partir de archivos y discursos actualísimos, nos interesa volver sobre las conjeturas y ficciones que están a la base

afectos y deslizándonos hacia otras canteras, entendemos que hay formas de lo social y desarrollos sobre los afectos (propias de la modernidad) que parecen delinear y sostener aún formas actuales de lo social: insistiendo en afectos que continúan repitiéndose, conformando los modos en que se entreveran las percepciones acerca de los otros y trazando modalidades de los lazos sociales.

Así, en este desarrollo abordaremos la pregunta por la comunidad y el lazo social, prestando atención a las conjeturas y ficciones que los configuran. Nuestra apuesta conjuga tanto las conjeturas modernas (de Hobbes y de Rousseau) que nos permitirán atender a los afectos puestos en juego, como el salto de la ficción (con Lemebel) que nos permitirá actualizar esas matrices paradigmáticas en torno a modos del lazo y de lo común. Para ello, realizaremos primero un brevísimo *racconto* del derrotero de la noción de comunidad en el pensamiento filosófico. Luego, profundizaremos en las dos perspectivas modernas que entendemos que resultan paradigmáticas en tanto señalan las formas o modos en que entramos en relación con los otros. Por último, nos interesa volver sobre los afectos y efectos de esos modos paradigmáticos que están a la base de ese circuito de afectos que conforman lazo. Por un lado, para reconocer allí las conjeturas de base que permiten ciertas modulaciones de los afectos y configuraciones sociales y, por otro lado, para propiciar una lectura desde la ficción de y en los lazos contemporáneos.

Comunidad/es

Al hablar de la comunidad parecen necesarias algunas distinciones: es evidente que el concepto de comunidad es polisémico en la misma medida que es claro que difiere, incluso se enfrenta, al de “sociedad”. Entonces partamos de esas distinciones: la comunidad no es la sociedad. La idea de comunidad aparece como un reducto de lo social (que podría tomarse como el ámbito más amplio de la relación entre sujetos), pero también como la posibilidad de un lazo que asocia- distinguiéndose de la sociedad en tanto puede ser más pequeña que lo social (aunque podría excederla en

de concepciones de lo social, ideas que aún tienen efectos en nuestros modos de hacer y pensar la política, los vínculos y los otros (efectos que podemos reconocer también como muy actuales).

términos de intensidad). El lazo o vínculo social más intenso que la mera agregación hace a lo común³.

La noción de lazo social parece inseparable de la matriz más sociológica en la que en un abanico amplísimo (desde Durkheim a Lyotard) se distinguen la comunidad y la sociedad. Por un lado, en la lectura durkheimiana la comunidad se liga a lazos sociales tradicionales bajo sus formas de socialización y la sociedad (moderna) supone otra (nueva) estructura racional; por otro lado, para Lyotard los caracteres materiales y técnicos de la sociedad posmoderna (bajo la pregnancia económica del capitalismo en su fase actual) no niegan la existencia de lazos sociales comunales, sino que los reecribe en una multiplicidad de formas comunicacionales de juegos de lenguaje⁴.

3 Resulta interesante el planteo de *Magia. Una metafísica del vínculo social*, en la que De Sutter (2023) propone pensar matices heterogéneos (esotéricos, religiosos, mágicos) del vínculo social. En un rastreo que hace eje en Rousseau, pero con conexiones que van de Bruno a Gabriel Tarde, de Montesquieu a Marcel Mauss y Émile Durkheim, del derecho romano a Giorgio Agamben, el autor ahonda en aspectos no racionales de lo que constituye la *fuerza* del vínculo social (para nosotros aquí, lazo social). Al atender a los caracteres de esa fuerza reguladora y que podía unir partes poniéndolas en relación, Laurent De Sutter muestra, desde la hipótesis mágica, los puntos de contacto (heterológicos, podríamos decir) entre el derecho, la política, la moral y la economía. La institución arcaica del *nexum*, la obligación, el lazo inmaterial y abstracto, la convención que les da lugar, marca el derrotero presentado por el autor para dar a ver el problema de la continuidad entre personas (derecho) y entre mundos (magia) (De Sutter, 2023, pp. 79-87).

4 En *La condición posmoderna*, Jean-François Lyotard (2006) brinda un diagnóstico acerca de los modos de darse el lazo social en la postmodernidad, en la que lee un despliegue renovado de la matriz económica del capitalismo en su fase actual (atravesado por técnicas y tecnologías comunicacionales) que no sólo implica un cambio en la función de los Estados sino también de la sociedad (cuya dirigencia deja de ser la tradicional clase política, para conformarse de jefes de empresas, altos funcionarios, ceos, etc). Ante la descomposición de los grandes relatos, señala Lyotard, algunos creen ver allí la descomposición del lazo social y la disolución de lo que liga o ata a la mera existencia de átomos o individuos en movimiento caóticos y azarosos. Lyotard ve que el extremo de esa representación es la de un lazo que todo lo liga en una organicidad paradisiaca, sin quiebres ni rupturas, una unicidad perdida. Ante esto, el autor propone un cambio de matriz respecto del lazo que hace eje en la importancia de los juegos de lenguaje y ve allí el lazo social, no sin contexto, siempre puesto en cuestión: “desde antes de su nacimiento, el ser humano está ya situado con referencia a la historia que cuenta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más

En la polisemia e historia del concepto de comunidad (Fisteti, 2004; Wolin, 2004) encontramos que la comunidad remite a esa conformación social que se autoinstituye como sociedad política (en la *polis* griega) y en donde el lazo social se establece en la subordinación de lo económico a lo político. En Aristóteles, por caso, la *polis* aparece como la forma de comunidad más elevada ya que el lazo social está vinculado al reconocimiento entre ciudadanos, es decir, entre libre e iguales. Sin embargo, la autoinstitución de la comunidad política (como espacio público-político) tiene un carácter siempre parcial, cambiante y provisorio, no es un acontecimiento recurrente y no es un fenómeno que se conquiste de una vez y para siempre (Fisteti, 2004).

Otro es el sentido que encontramos en la comunidad cristiana como la constitución de comunidad de fieles, no ligado al reconocimiento de libres e iguales, sino al fin antipolítico de la salvación, donde por ejemplo, la libertad no es un fin en sí mismo sino es un medio para ese fin superior. Allí, el lazo social en todo caso es transpolítico, atravesado por el amor (Fisteti, 2004, p. 71). La especificidad de la idea de comunidad recae en esa forma de agrupación que reúne los cuerpos y los corazones bajo ciertas formas afectivas que los hace partícipes de un modo de ser en común en el tiempo y espacio o más allá de ellos. Wolin y Fisteti señalan que en la religión, en el cristianismo y en el protestantismo, la comunidad señala hacia ese modo de ser con otros que se asocian y cohesionan en virtud de algo más que la mera supervivencia material. Ese rasgo de lo comunitario, que abreva en ir más allá de la supervivencia, impone pensar en ese elemento que transgrede la lógica de la gestión de la vida de los cuerpos que son contemporáneos entre sí: se trata de un modo de habitar el tiempo-espacio-afecto que va más allá de la satisfacción de las necesidades materiales vitales y que señala ese otro tiempo o más allá del espacio en el que la comunidad prospera en su asociación y lazo. Se trata de un lazo que se funda en una experiencia no mundana pero que anuda fraternalmente a quienes conforman una comunidad. Paradojalmente, sin ser un lazo mundano, le da sentido a la vida y al tiempo en este mundo; dicho de otro

sencillamente aún: la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquel que la plantea, a aquel a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social” (2006, p. 47).

modo, negando el interés en este mundo y excediéndolo: dándole con ello sentido al mundo.

En la modernidad, con el paso de la comunidad a la sociedad ordenada, aparece una nueva dimensión. Si antes la comunidad parecía lo dado, o lo que estaba de antemano presupuesto (en la familia, en la *polis*, en la comunidad de creyentes o iglesia, etc.), en la modernidad la comunidad no preexiste, es creada, fabricada, inventada (con contratos de asociación y sujeción). Un contrato da cuenta del lazo, lo hace o lo deshace, estipula, demarca u homogeniza el vínculo entre individuos o sujetos que parecen estar sueltos. En ese marco, indicar la existencia de lo común es inseparable de la puesta en marcha de una conjetura sobre lo que hace lazo.

Sin embargo, el quiasmo de la perspectiva moderna se da en la debacle de la política y en la catástrofe del totalitarismo que, asumiendo la sustancialización de la comunidad -o la re-sustancialización forzada del cuerpo político a instancia de la trascendencia según Lacoue-Labarthe y Nancy (2000)-, volvió difícil hablar sin más de comunidad. Mientras que Carl Schmitt, desde un decisionismo excepcionalista, distingue la comunidad en términos de amigo/enemigo (sustancializando *un* espíritu e identidad *propios* del Pueblo como lazo y entronizando la soberanía en términos de excepcionalidad de la ley), planteos contemporáneos y críticos al totalitarismo abogan por otras formas de comunidad no sustancializadas, no identitarias, sino más bien expuestas.

Desde estas otras matrices contemporáneas, la comunidad está atravesada por la indeterminación, puesto que no remite a la pertenencia a un suelo, a un territorio, o una identidad, etc, sino que puede atravesar la sociedad, en la que se dan relaciones que se sustraen a la lógica del mercado y el estado. Esta apuesta tuvo sus momentos álgidos en el pensamiento de una serie de pensadores e intelectuales que centraron gran parte de la discusión actual en relación a la comunidad, ya no desde la conjetura de un origen de lo social, sino desde una crítica de la obra de muerte (que se hizo patente en la idea de Comunidad y de lazos sociales identitarios sustancializados). La tradición que va de Bataille a Blanchot⁵, de Nancy

5 Nos referimos a la tradición que puede trazarse a partir de lo que tuvo lugar en dos momentos fundamentales: entre 1937 y 1939, con el *Colegio de sociología sagrada*, y en los años 80, con la revisitación del problema de la comunidad realizada por filósofos franceses e italianos.

Respecto al colegio de sociología fundado por Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, reunidos por lo que Denis Hollier llama "afinidades electivas", se

a Agamben, de Negri a Esposito se entrama en torno a la disputa por no entregar el concepto de comunidad a lo que niega al otro⁶, y por restituir formas de lazos sociales ligados a experiencias transgresoras, intensas, en clave de apertura afectiva a y desde la insuficiencia y la desclausura, formas opuestas a la lógica del capital o revolucionarias (Negri, 2011). En ese derrotero, como sostiene Biset, la pregunta por lo común y la comunidad, “no es sino un modo de reinención del pensamiento de izquierda” (2016, p. 26).

En este brevísimo recorrido por algunas de las ideas de comunidad que es dable reconocer en la tradición del pensamiento occidental, podríamos situar diversos modos en que se constituyen los vínculos políticos y los lazos sociales. En los diferentes nombres de la filosofía y el pensamiento podríamos encontrar que la comunidad supone distintos afectos que constituyen variables modos de encarnación de lo común e incorporación del otro en/al tiempo y espacio de la experiencia compartida. La amistad, el amor, el cuidado, la envidia, el odio, la solidaridad, la simpatía, el des-

plantearon como tarea no tanto la enseñanza de la sociología, sino más bien su sacralización. Donde la sociología, más que una ciencia, es tomada como aquel elemento contagioso que podía movilizar a una sociedad que se describía como atomizada y extenuada (Lorio, 2013). En este marco y en lo que acontecía en *Acephale*, el problema de la comunidad y de los lazos se hace presente en la discusión sobre qué es lo que nos reúne (a contraluz de ideas de conformaciones sociales más ligadas a formas contractuales o identitarias). La comunidad pretendida por el *Colegio* y, específicamente, por Bataille, que seguirá profundizando en torno a la misma a lo largo de su obra, está ligada al contagio propiciado por los desgarros de la integridad de los seres humanos (los individuos).

Blanchot, Nancy, Agamben, Negri, entre otros, retomarán más adelante, en los años ‘80, desde diversos enfoques, la pregunta por lo común, tensando el arco de los modos de comprender lo común y la comunidad, sea desde la crítica a una sustancia, o una crítica a un fundacionismo identitario de lo político y la comunidad, o sea en la apertura del significante a lo común implicando existencias, agentes y lazos (incluso con no-humanos), y que conforman la materialidad de lo que se comparte y de lo que es en común (cf. Negri, 2011).

6 Para un desarrollo sobre la cuestión de lo común desde un rastreo posfundacional, remitimos al texto “Formas de lo común” de Emmanuel Biset (2016), en donde no sólo se historizan las nociones de lo común y la comunidad (en vínculo con lo singular, lo plural y el ser-con), sino que además se bosquejan las aporías o dificultades de los desarrollos contemporáneos, y se profundizan las implicancias de una ontología política de lo común.

amparo, la insuficiencia, son algunos de esos afectos que están en la base de esas conjeturas y apuestas en torno a la comunidad.

Huelga decir que de este abanico de afectos que conforman modos de darse los lazos y lo común acaso no sea posible decir que hay encarnaciones históricas puras o perfectas. Más bien se trata de rasgos que configuran las expectativas de lo común y las experiencias de los lazos que se performan a partir de tal o cual economía de los afectos. Sin embargo, y desde esta advertencia, quisiéramos volver sobre dos matrices modernas que pueden posibilitarnos enmarcar- aunque esquemáticamente- diversas formas de los lazos y de lo común. Volvemos a Hobbes y a Rousseau.

La matriz moderna

En la modernidad, el problema de qué es lo que nos reúne, qué es lo social y cómo es que llegamos a vivir políticamente juntos se hace lugar en la filosofía de forma renovada: no sólo signada por la invención de un dispositivo no-natural sino también trazando circuitos de afectos que estructuran la modalidad del lazo. El relato y las conjeturas acerca de un estado presocial comienza a reiterarse con diversos matices. ¿Qué había antes del lazo social? ¿Qué hace que sea necesario el lazo? ¿Bajo qué modalidades se da la vida en común?. Todas estas son algunas de las preguntas que insisten y sombrean las postulaciones en torno a la naturaleza humana y el estado de naturaleza, cuestiones que se vuelven vertebrales de gran parte del pensamiento moderno de lo político. Si asumimos con Safatle que las sociedades son circuitos de afectos que se configuran en torno a formas con tal fuerza de adhesión que se fundamentan en afectos específicos, produciendo “continuamente afectos que nos hacen asumir ciertas posibilidades de vida sobre otras” (2019, p. 18), Hobbes y Rousseau aparecen como dos paradigmas insoslayables a la hora de pensar los lazos y los afectos que se ponen en marcha en la vida en común.

Comencemos con Hobbes. El pensador británico presenta una antropología política desde un realismo que no pretendía regenerar a los hombres por el orden político. Los lazos tanto como el orden político eran exteriores a los hombres que, según Hobbes, no eran más que individuos, particularidades “en continua pugna de honores y dignidad” (2003, p. 139), llenos de envidia y odio. Esa antropología describe conflictos en la congregación humana, que se enlaza negativamente en tanto hace que

entre los hombres surja la guerra, desde un particularismo “cuyo goce consiste en compararse a sí mismos con los demás hombres” (Hobbes, 2003, p. 139)

Como sostiene Wolin, la sociedad hobbessiana no pretendía superar la particularidad, sino garantizarla, “la función del orden político era satisfacer las pretensiones particulares protegiendo a cada hombre en sus adquisiciones” (2004, p. 293). Así, el pensamiento de Hobbes signa gran parte de la sombra que pesa sobre el pensamiento de la comunidad y los lazos. Indicando la primacía de los individuos y de las pasiones del temor y la inseguridad, señala la artificialidad de lo común y del lazo que no puede surgir sino desde un pacto. En ese marco, la comunidad civil surge de una antropología de las pasiones violentas puesto que es el miedo el que genera la posibilidad-necesidad de la protección de cada uno (Cf. Wolin, 2004 y Fiseti, 2004). El pacto demarca los caracteres de esa asociación política que señala en Hobbes la artificialidad del lazo: en *Leviatán* se da noticia de cómo se superpone la comunidad -en términos de artificialidad- con la sociedad civil -en términos de multitud de hombres unidos como una sola persona- y el Estado -como dispositivo mecánico de dependencia en pos de la seguridad y el bien común (que no es más que el bien de los particulares)-.

Wolin (2004) señala que, con Hobbes, estamos ante la supremacía del poder sin comunidad: se trata de la emergencia de la forma Estado sin suponer ni anhelar la comunidad. Podríamos decir que si bien abunda una pasión, esa pasión no crea lazos comunitarios, más bien atraviesa los vínculos, pero sin delinear lazos. Se da una “gestión social del miedo, a partir de su producción y circulación como estrategia fundamental de aquiescencia a la norma” (Safatle, 2019, p. 21). El miedo producido y movilizado continuamente se constituye en motor de cohesión social.

No obstante, la perspectiva hobbessiana no tiene un interés meramente histórico, pues como señala Safatle, “trata, principalmente y de manera silenciosa, de definir la figura del individuo defensor de su privacidad e integridad como horizonte, al mismo tiempo último y fundador de los vínculos sociales (2019, p. 19). Allí donde el miedo es la pasión que abunda, sólo hay posibilidad de mantenerse al resguardo frente a otros: el otro está allí para amenazar mi seguridad y existencia⁷. También Sztulwark señala

7 Para una lectura contemporánea de las “economías globales del miedo” remitimos a Ahmed (2019, p. 114 y ss.).

que, en torno al *Leviatán*, nace con Hobbes la idea de una sociedad basada en un individualismo atemorizado y calculador que funda el liberalismo, y allí el Estado aparece como garante último de la seguridad que, por tanto, está atada al orden y la obediencia. Ahí Sztulwark ve la esencia antipolítica del Leviatán, en tanto “El estado emerge de una necesidad racional derivada de un pacto que funda la sociedad. Su legitimidad procederá de su capacidad efectiva para defender la sociedad” (citado en Deleuze, 2016, p. 11).

Habrà que esperar a Rousseau para que cobre forma un pliegue distinto de los afectos, un pliegue distinto entre el estado de naturaleza y la naturaleza humana: un pliegue que señala el *error* de Hobbes al trasladar al estado de naturaleza los caracteres propios de la sociedad civil (como la codicia, la crueldad, la vanidad y la competencia) para entender desde allí la naturaleza humana. Habrà que esperar a Rousseau para que el sintagma del *lazo social* aparezca⁸.

El autor del *Emilio* no identifica estado de naturaleza y naturaleza humana, pues mientras la primera es un estado caracterizado por la necesidad, por la satisfacción de esas necesidades y por la ausencia de *lo que agita el alma*, la segunda se juega en un vacío de humanidad, una maleabilidad en la que se atemperan el amor de sí y la piedad⁹. La autopreservación y

8 En una profundización de la metáfora del lazo social en Rousseau (y su vínculo con Durkheim), Alvaro (2017) señala lo siguiente: “Cuando en *El contrato social* Rousseau nombra el *lien social*, se refiere al interés común del cual depende la existencia de la sociedad, aquel que resulta del acuerdo entre los intereses particulares y opuestos de los muchos individuos. Y el interés común —sea como sea que se lo interprete— no puede más que ser espiritual o moral. Sin embargo, Rousseau habla muy claramente de la solidez y del relajamiento, de la extensión y hasta del riesgo que aquel corre de romperse. Es interesante notar que prácticamente todas las apariciones de esta metáfora en el texto de Rousseau tienen una connotación material. Pero sobre todo es interesante notar que, después de Rousseau y más allá de él, la metáfora del «lazo» o del «vínculo social» envuelve esta ambigüedad entre la materialidad y la idealidad, lo concreto y lo abstracto, lo literal y lo figurado. La envuelve e inmediatamente queda envuelta en ella. La arrastra consigo mucho más allá de los confines históricos y teóricos de su contexto de emergencia. De hecho, la misma ambigüedad vuelve a aparecer en Durkheim, cuya perspectiva sobre el *lien social* confronta abiertamente con la de Rousseau y, bastante más cerca de nosotros, se la vuelve a encontrar en algunos de los autores contemporáneos que advierten sobre la crisis del lazo/vínculo social” (pp. 6-7).

9 El movimiento rousseauniano delinea otro modo de comprender lo que signa la naturaleza humana atravesado por la perfectibilidad humana.

repugnancia por ver sufrir a un semejante son las marcas de este estado de naturaleza contra-Hobbes (cf. Waksman en Rousseau, 2008a, pp. 26-31).

Desde otra antropología, la perspectiva rousseauniana señala el enfrentamiento entre comunidad y sociedad. La sociedad es la instancia que configura o instituye la gestión de la vida en común, pero centrada en aquello que supone la satisfacción de determinadas condiciones morales, determinadas formas de autodesarrollo y determinadas condiciones materiales. Sin embargo, Rousseau exige que la comunidad sea algo más que la sociedad, exige la satisfacción de sus sentimientos, pues atender necesidades emocionales es algo que sólo la comunidad puede ofrecer (Wolin, 2004). Y será agente de la efectividad de la comunidad eso que le da nombre al lazo rousseauniano, la solidaridad¹⁰.

En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau deja constancia de su modo de comprender la realidad de lo social y afirma que los hombres se reúnen por sus afectos y no por sus necesidades: “El efecto natural de las primeras necesidades fue alejar a los hombres y no aproximarlos” (2008b, p. 27). A distancia de la perspectiva hobbesiana de las pasiones que signan la vida humana y social, Rousseau plantea que:

Sería absurdo creer que de la causa que los distancia proviene el medio que los une. ¿Dónde pueden entonces tener su origen? En las necesidades morales, en las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de vivir obliga a alejarse. No es el hambre ni la sed sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, las que les arrancaron las primeras voces (2008b, p. 28).

10 Se hace evidente todo lo que Emile Durkheim aprende de esta lección rousseauniana. ¡Cuánto de este modo de ver o considerar el lazo social está presente en la escuela durkheimiana, cuánto de esas pasiones (miedo, angustia, temor, devoción esperanza) está presente en la constitución del lazo como la realidad eminente de lo social! Ante el derrumbe del universo simbólico y del universo social, Durkheim entrevera la noción de lazo social con la conciencia colectiva y los modos en que se da la solidaridad mecánica (en las sociedades tradicionales) y la solidaridad orgánica (en las sociedades modernas). Al final de su vida, vuelve a esas formas elementales de la vida social en las que interpreta que lo sagrado (como realidad social, casi identificado con lo social) constituye lazo. Así, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, lo sagrado es la fuerza que estructura nuestra realidad y representaciones. Para ahondar en los aspectos fundacionales de la comunidad y de lo social en Durkheim remitimos a Lorio (2013).

Si seguimos a Rousseau y llevamos estas ideas hacia la noción de comunidad, son las pasiones las que generan lazos, no la necesidad. Para Rousseau, las afecciones sociales se desarrollan en nosotros gracias a la inteligencia y la imaginación que pone en movimiento la conmoción, trasladándonos fuera de nosotros mismos. Sin estas pasiones, se pregunta Rousseau, “¿[c]ómo imaginar males que desconozco?, ¿cómo sufriría viendo sufrir a otro si no sé que sufre, si ignoro lo que hay de común entre él y yo?” (2008b, p. 54). Interesa señalar el rol preponderante que cobra aquí la imaginación -y su claro sentido político- en la conformación del lazo, pues es ella la que posibilita la salida de la soledad y que cada quien no se tenga sólo a sí mismo. La imaginación es ese elemento intelectual que confluye con las pasiones y que las conmueve, y tiene un sentido político central que es el de arrancarnos de lo que nos ata o nos circunscribe a lo mismo y a lo próximo, o más fuerte aún, hacernos salir de los peligros de la soledad¹¹.

La soledad, el aislamiento, los particulares “suelos” son desde esta matriz signos de barbarie, es el ensimismamiento lo que achica el mundo humano de los lazos y lo que mueve a considerar en términos de enemigos a quienes esporádicamente se encuentran. La diferencia entre el estado de naturaleza y *perfectibilidad* de la naturaleza son conjeturales, pero esa conjetura (o ficción) no sólo es probable, sino que también tiene sus efectos: la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza, solo hay lazo cuando hay sociedad -incluso cuando se trata de lazos de dependencia y servidumbre-, y buscar los desórdenes de la sociedad o la ilegitimidad de sus instituciones tiene el sentido o bien de mostrar su contingencia (que no surge como un destino) o bien de retardar esas contingencias inevitables (cf. Waksman, citado en Rousseau, 2008a, p. 44).

Frente a lo fortuito de los encuentros, frente a lo asocial que está determinado por las necesidades -claves de lectura de la política que la modernidad afianzó bajo el paradigma hobbesiano, donde “la primera máxima de la política moderna es tener a los sujetos bien alejados” (Rousseau, 2008b, p. 111)-, frente a este sentido de la política que hace foco en el

11 Es notable que la barbarie para Rousseau está atada a lo que se circunscribe a lo mismo y a lo próximo (que lleva a que lo extraño sea considerado enemigo). Desear lo que está al alcance y perseguir solo sus necesidades, lejos de acercar a un individuo a sus semejantes, lo aparta de ellos. “En cada encuentro, los hombres se atacaban, pero se encontraban raramente. Por todas partes reinaba el estado de guerra, y toda la tierra estaba en paz” (2008b, p. 55).

carácter anticomunitario, el pensamiento de Rousseau ofrece otra mirada. Pone en tensión la libertad y la enajenación -Rousseau dirá que hay que liberarse de esa dependencia, instaurar un vacío¹²-, la soledad y la comunidad, la comunidad y la sociedad. Indicando la potencia que se deriva de la unión, a favor de la voluntad general y la comunidad, su interés está inclinado tanto a sobrevivir a los peligros de la vida solitaria como a retrasar la decrepitud de lo humano.

En este marco, al pensar un principio de instauración política racional, el lazo de asociación aparece con contundencia en Rousseau: planteado en términos de contrato social, “este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 2003, p. 39). Si bien la instauración política como constitución de un yo común puede ser pensada en términos organicistas, hay lecturas que posibilitan ir más allá de esa metáfora. Entendido en términos de la constitución de lazos y vínculos políticos, el cuerpo político (que performa el contrato social) señala hacia la posibilidad de atender a los cuerpos y afecciones políticos, a la incorporación, a la encarnación común como “dispositivo de expresión de afectos” (Safatle, 2019, p. 22). En esta configuración de este otro circuito de afectos, no sólo hay cohesión alimentada por la solidaridad, sino también hay lazos que se fundan en un compromiso recíproco, con afectos que, contemplando los miembros particulares, no se restringe a su cuidado securitista. Se trata de afectos que exceden el mero cuidado de los miembros particulares, de afectos que crean lazos.

Conjetura y ficción del lazo

Tomar estas figuras modernas no parte tanto del interés de profundizar en los desarrollos de esas filosofías políticas, sino más bien del de visitar algunos tópicos tomados como elementos que estructuran gran parte de nuestro modo actual de entender los lazos y la posibilidad de lo común.

12 Es más, Deleuze (2016) remitirá al carácter de la ética rousseauiana en clave materialista- en resonancia con Spinoza-, lo que supondría sustituir la dependencia en relación a las personas por la dependencia en relación a las cosas. Un cambio en la situación moral sensitiva, donde la ética es poder seleccionar lo que es capaz de dar independencia y eliminar lo que es capaz de dar dependencia.

Así, poder distinguir dos modos distintos en los que aparecen no se da desde la certeza de la veracidad de esas dos modalidades (de su fuerza, de su enfrentamiento o de sus líneas rectoras diversas) o de la verdad de una de ellas (según la lectura y el sesgo ideológico desde cual sean leídas), sino más bien de lo que su relato pone en marcha y de lo que ponen en juego.

Por ello, plantear matrices modernas de lo común y del lazo tiene el sentido aquí, desde nuestras preguntas, de señalar lo que sigue moldeando los modos en que comprendemos lo común, lo político, los vínculos con los otros, los afectos. Privilegiar una mirada diagonal respecto de esas lecturas modernas (que apenas hemos esbozado) para volver a insistir en lo que de esas matrices aún conforman nuestro pensamiento, es devenir pregunta al horizonte de las ideas, afectos y prácticas que conforman nuestra vida social actual. O, dicho de otro modo, insistir sobre los afectos y efectos aún vigentes de las conjeturas sobre los que esos tratamientos se alzan.

Hablar del estado de naturaleza, remontarse a los orígenes de la sociedad, o al hombre originario, no puede hacerse por medio de los hechos, sino solo elucubrar como una posibilidad, como una ficción que trata de dar cuenta de una realidad que nos resulta inaccesible. Esa es una de las críticas que Rousseau le hace a los filósofos modernos que le precedieron (Grocio, Locke y Hobbes) a quienes “ni siquiera se les ocurrió poner en duda que el estado de naturaleza hubiese existido” (2008a, p. 70). Siendo imposible de probar, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* deja de lado los hechos y propone avanzar con razonamientos hipotéticos y condiciones, con conjeturas que dice tomar prestadas de la propia naturaleza del hombre.

Según Esposito (2003) Rousseau, “evita la entificación afirmativa del concepto de comunidad: solo se la puede definir basándose en la falta que la caracteriza. No es *nada más* que lo que la historia ha negado” (p. 46). Mientras que Hobbes veía en la naturalidad el origen y fundamento del estado civil, vale decir, de los modos de darse el lazo social y de la conformación de la sociedad desde un paradigma sacrificial, Rousseau quiebra ese paradigma para señalar que la naturalidad del hombre era de ausencia de lazo, de ausencia de vínculo: “no era ni pacífica ni el no-vínculo, la no-relación, no es el producto de un estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad” (Esposito, 2003, p. 89)

La conjetura rousseauniana, los indicios para contar la historia de ese estado de naturaleza antes de la historia, se sitúa así como un elemento heterogéneo a la caracterización del origen y fundamento de lo social. Sin poder saber qué era esa naturalidad de ausencia de lazos, los indicios marcan no un fundamento de los lazos, sino la proyección de las aporías que los constituyen (entre la autoconservación y la empática piedad por los semejantes, entre la necesidad saciada en la ausencia de lazos y la libertad y la desigualdad de lo social).

De los marcos teóricos aquí presentados podemos reconocer distintas siluetas políticas, puesto a que en cada uno de ellos se trazan distintas economías de los lazos y se ponen en juego otros circuitos afectivos. Los mismos sugieren paradigmas de vínculos políticos disímiles: desde el miedo hobbesiano que fogonea lo que Safatle (2019) llama el “cuerpo paranoico” y que podría pensarse también en términos de una política de Estado paranoico; a la preeminencia rousseauniana del lazo o vínculo social respecto del individuo, lo que constituye lo que podemos llamar un “cuerpo solidario”, un cuerpo social de lo común, empático, un “Estado que tenga por objeto el bien común y no sólo el de unos pocos” (Alvaro, 2017, p. 10).

Cabe preguntarse si podríamos tomar las conjeturas modernas como ficciones, o más aún, preguntarnos qué permiten pensar esos indicios en los que se basan las conjeturas políticas y por qué ligarlas a la ficción. Si tiramos de las matrices hobbesiana y rousseauniana que aquí hemos presentado, ¿qué dilemas se nos presentan?, ¿qué horizontes se dibujan?, ¿qué consecuencias se derivarían de cada matriz de pensamiento?

Una serie de indicaciones de Michel de Certeau (2007) - que está pensando en el cruce entre historia, escritura y psicoanálisis- nos resultan provocadoras para dar cuenta de la riqueza de la ficción y de lo que puede performar. Desde allí, la ficción no es lo falso, ni puede ser deportada sin más al terreno de la irrealidad¹³. La ficción para de Certeau amplifica la posibilidad de traer algo ausente del saber hacia el discurso, sea para hacer

13 Antes bien, de Certeau (2007) plantea cuatro funcionamientos de la ficción en relación con la historiografía. Esas funciones son la Mítica, literaria, científica, metafórica. En la primera, se da la lucha intestina entre “ficción” e “historia”, en donde la ficción cobraría el lugar de la fabulación de mitos y leyendas (entendidas en su caracterización de falsas), mientras que la historia tendría el carácter de aquello que puede diagnosticar lo falso, señalar la falsabilidad. En la función literaria, enfrentamiento entre ficción y realidad, donde la historiografía tendría la función de apuntar a lo real (como no “falso”), y en ese mismo señalamiento, por

un duelo de lo real, sea para funcionar en conjunto con formas del saber y hacer posibles ciertos discursos, sea para hacer inteligible lo real que insiste en la historia (en la temporalidad y el tiempo que asume lo real cada vez).

Si “la ficción no es extraña a lo real” (de Certeau, 2007, p. 21), incluso si “la alteridad de lo real resurge en la ficción” (2007, p. 118), ¿cómo no convocar esa fricción de la ficción para que resurja algo de lo real que se juega en el lazo? Permítasenos entonces un salto, una cabriola para llegar a Pedro Lemebel y dos escenas del lazo presentes en *Tengo miedo torero*. Lemebel (2020) nos ofrece dos escenas en que se hacen presentes formas de lo real del lazo (¿o es acaso una sola escena que se desdobra y se abre a su sombra, aunque con distintos personajes, una sola escena donde se despliega lo real del lazo social en dos modalidades?). Tomamos de allí dos modos del aparecer de los otros, de lo que se comparte, de lo que posibilita la imaginación y la política del lazo.

§ Santiago de Chile. La Loca del Frente- el nuevo vecino de la zoología social del barrio que vive entre las cesantías, la escasez y los saldos de las protestas, una novia encantada- organiza un festejo de cumpleaños para Carlos, un muchacho del Frente patriótico con el que se ha ligado en medio de acciones para atentar contra Pinochet. La fiesta es ofrecida por la Loca del Frente como don al agasajado, para su propio regocijo y desplegando la fantasía de un cumpleaños al modo como (se imagina) es en Cuba. Invita a los niños del barrio un poco por azar y por cercanía, para que una fiesta sea realmente una fiesta. Una fiesta de cumpleaños para el guerrillero de quien está enamorado, abierta a lo que se comparte, pero también ofrecida a quien hace latir su corazón y mariposear sus pestañas. Un don para la alegría de su alegría, un don para Carlos. Una fiesta de cumpleaños que la Loca del Frente hace a la cubana, con torta de merengue, con sombreros y cornetas para los invitados, con globos y fastos de colores dignos de una celebración.

vía negativa, lo que “no es falso” debe ser lo real, y “por su reversibilidad la ficción es deportada a lo irreal” (p. 2).

En la función científica, la ficción y la ciencia funcionan en conjunto, haciendo posible ciertos discursos, una nueva especie de ficción. Este “uso” de la ficción por la historiografía, se tendría por un uso propicio, como por ejemplo en los modelos. En la función metafórica, la ficción y lo propio, designa una deriva semántica (no por falsa, real o artefacto).



El despliegue es paradigmático tanto por el fasto compartido en un barrio pobre, como por quienes allí celebran, sujetos que parecen no entrar en la altura de la vida adulta, ni de la vida servil y temerosa a la implacable dictadura del amedrentamiento y el esfuerzo del trabajo. Allí están los niños de la cuadra -cabros impacientes por el juego-, el homosexual enamorado y el guerrillero. Entre grieteríos, sorpresas, risas y exageraciones se comparte lo que no se tiene: la eufórica invención de un común, la invención de un común por un festejo, un compartir, por el don de lazos venidos de vaya a saber dónde.

Páginas después, otra forma del lazo se despliega. En los preparativos de la celebración del natalicio de Augusto Pinochet, el dictador reniega del festejo recordando su infancia. Lemebel pinta el relato con el odio a las fiestas, globos y tortas del niño Augustito, aversión desde que su madre había celebrado su día en una fiesta obligando a su hijo a repartir tarjetitas a todos su compañeros “¿A todos? preguntó el niño con altanero desdén. A todos, ratificó la madre mirándolo con firmeza, porque no creo que tan chico ya tengas enemigos. Todos son mis enemigos, rezongó augustito con soberbia. Ya, no sea rencoroso, las peleas de niños se olvidan jugando.” (Lemebel, 2020, p. 94).

En la casa de una familia aristocrática, los detalles de lujo y parsimonia se traman con el trañín de los momentos previos de un festejo. El niño ya listo para recibir a sus “detestables compañeros”, esperando que se posaran sobre su torta:

Augustito no cabía de gusto, imaginando sus bocas engullendo la torta, preguntando qué sabor tan raro, qué gusto tan raro, ¿son pasas? ¿son nueces? ¿son confites molidos? No, tontos, son moscas y cucarachas, les diría con una risa macabra. Todo tipo de insectos que los había despedazado, echándolos a escondidas a la bella torta. Entonces vendría la estampida, las arcadas, escupos y vómitos que arruinarían el mantel (p. 95)

y ahí la confirmación de lo innecesario de la invitación, la fantasía que su madre se sumara a echarlos y confirmara su odio y desdén. Pero pasa el tiempo y los invitados no llegan, llega el atardecer, y luego anochece y entonces sí, se prenden las velas de la torta en un festejo simulado, se reparte la torta en porciones para tres, aunque el niño podrá comerse toda la torta solo... y Augustito “tragó y tragó sintiendo en su garganta el raspaje espinudo de las patas de araña, moscas y cucarachas que aliñaban la tersura lúcum del pastel” (p. 96).

Estas dos escenas de *Tengo miedo torero* presentan una ficción en la que se prefiguran diversos modos de darse el lazo, y la ficción se teje con la historia, jugando a hacer aparecer la dinámica de los afectos, las fantasías sobre el otro y los fantasmas (en este caso, la de una izquierda festiva y feminizada y de la derecha negadora de la amistad y los otros).

Recordemos a De Certeau cuando afirma que la ficción crea a-topías, abre no-sitios (ausencias) en el presente, instando a reconocer que a veces la ficción hace ver mejor lo que de la fantasía está obrando en lo real. Si lo real resurge en la ficción poniendo en juego modos de ver y pensar, perspectivas vitales de lo que nos pone en relación, es porque está atravesada por lo que la imaginación llega a enlazar en la construcción, visualización y conmoción del lazo social. Para completar, para reparar, para dar cuenta de aquello que retrama, lanza, teje el lazo.

En cada una de las escenas de Lemebel reina una forma del lazo. Una escena trata de un circuito que convida a una celebración- bajo la sombra luminosa de enamoramiento- sin algo en común más que el festejo, una torta exuberante que es compartida por quienes comparten un espacio, acaso el espacio de lo precario, y el tiempo específico de la fiesta, una fiesta *a lo Cuba*. Lo común es lo que se comparte, lo común es lo que no se niega. Signado por un vínculo amoroso de enamoramiento y por una política de la fantasía comunista, el lazo -aunque efímero, no sustancializado, contingente- y los otros aparecen y tienen lugar.

La otra escena está signada por el circuito de la enemistad, de la imposibilidad de compartir, o más aún, de lo ridículo del compartir, de lo que quita y de lo denigratorio del estar con otros. Signada por la ausencia de fiesta- baste recordar la implicancia de la suspensión de la vida homogénea que la fiesta propicia- la riqueza material es directamente proporcional a la pobreza de lazo social: la pobreza del cumpleaños del niño dictador está en la ausencia de otros. El plan de dar el mal a quien no se merece más que eso (los otros niños que faltan a la fiesta), pone en marcha un circuito en el que lo que vuelve y retorna es lo real de la fantasía depositada en los otros. De allí que no queda más que tomar su propia medicina, comer su propio pastel envenenado.

A modo de cierre

El abordaje de la cuestión de la comunidad y del lazo social ha sido desarrollado en este texto desde los circuitos de afectos que implica. Si partimos de la comunidad, y si pensamos en formas de los lazos de lo común, fue bajo el reto de no museificar aquello que la comunidad fue, sea o será. Su complejidad nos hizo avanzar por los meandros de preguntas varias y de diversas tradiciones. Así, el arco de problemas y zonas de preguntas que nos interpelan no sólo fueron bordeadas desde la filosofía política y la filosofía contemporánea, sino también desde aportes de la ficción. Al tomar lo que del lazo y lo común es propuesto desde el siglo XVIII, hemos apostado por rastrear las huellas que las conjeturas sobre el lazo y los afectos fueron dejando en relación a las concepciones sobre lo común y la comunidad. Desde la reconstrucción de esas huellas hemos señalado cómo los lazos de asociación se han tensado entre la matriz de la dependencia y el individualismo (en el temor) y la matriz de una potencia común (en la asociación).

En esa tensión que atraviesa lo social hemos apostado por reconocer el caudal en el que dos grandes matices configuran paradigmas de los diversos modos de entrar en relación y ser con otros, ampliables a lo que se modula entre la vida en común y los caracteres afectivos que refieren al lazo social. Afectos, pasiones, necesidades que se congregan en el significativo del lazo social y que aparecen de múltiples modos entre quienes han pensado y piensan lo común y la comunidad.

Bajo estas posibilidades, el lazo social aparece como lo que reúne en el pacto, lo que configura contratos, pero también lo que atrapa o de lo que hay que cuidarse, resguardarse por medio de un pacto. El lazo social aparece tanto en forma de ligadura y nudo (por momentos como trampa de dependencia y temor), como de unión, afinidad, alianza y obligación. Sin embargo, las hebras que conforman ese lazo no están dadas de antemano. Gestionar o potenciar lo común no sólo lleva a pensar la forma moderna que cobró el vínculo social a partir de la idea de contrato y las conjeturas que están a la base del mismo: en el paradigma hobbesiano, el peligro y de lo que hay que resguardarse es el otro; mientras que en paradigma rousseauniano, es en la soledad donde está el peligro, no en el otro.

Según este recorrido, los lazos sociales no pueden pensarse allende una caracterización de lo común, sino a partir de comprender circuitos de

afectos de lo común. En las matrices paradigmáticas de Hobbes y Rousseau está presente un movimiento *pático*: un circuito no cree en la libre articulación de lo colectivo por los afectos colectivos, sino imagina a lo social como configurado en relación a la supremacía de la necesidad y las pasiones que remiten a la individualidad y que quieren preservarla por sobre los afectos y pasiones colectivas; el otro circuito indica que el lazo social puede leerse como ese tipo de relación que se independiza de las necesidades, un vínculo que se da porque hay formas de simpatía e interés colectivo.

En las conjeturas modernas señalamos entonces una posibilidad privilegiada de reconocer caracteres de la agonística del lazo social que entendemos que están aún vigentes en discursos, prácticas y formas que cobra la política actual. Los afectos aparecieron así como aspectos no homogéneos del lazo social, pues se trazan distintas economía afectivas de los vínculos. En el paradigma rousseauniano hemos querido mostrar la importancia de lo otro y el otro, en la que puede trazarse una heurística de lo ausente (de la historia). Esta escritura conjetural urde una razonable ficción filogenética, trama una ficción politogónica o incita a una ficción política de una comunidad humana posible.

Tanto las conjeturas teóricas cuanto la performatividad de la ficción que hemos convocado nos señalan afectos y efectos del lazo social. La conjetura de un tiempo sin lazo se hace presente para señalar el rumbo y la posibilidad del lazo que, sin ser antídoto de la dependencia, la soledad y la sujeción, puede ser la base y fuente de una vida en común imaginada desde lo colectivo. La ficción lemebeliana hace presente aspectos de lo real y de las fantasías que se juegan en los circuitos afectivos y en los lazos. Ni lo común está dado, ni somos indemnes a los circuitos de afectos que forjamos y que nos constituyen.

Entre las conjeturas y deseos, entre las ficciones y las experiencias, el lazo social aparece entreverado entre lo que se elucubra en términos filogenéticos y politogónicos, pero además, pone en tela de juicio la inocencia de los relatos que nos contamos, de las fantasías que nos sostienen, de las creencias sobre lo que somos (uno y los otros, unos con los otros).

Referencias

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvaro, Daniel (2017). La metáfora del lazo social en Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim. *Papeles del CEIC*, vol. 2017/1, pp. 1-26. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15726>
- Biset, Emmanuel (2016). Formas de lo común. *Caja Muda*, N° 8, pp. 18-31. https://issuu.com/cajamuda/docs/numero_8
- De Certeau, Michel (2007). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Sutter, Laurent (2023). *Magia. Una metafísica del vínculo social*. Madrid: Herder.
- Deleuze, Gilles (2016). *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Buenos Aires: Cactus.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fisteti, Francesco (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe y Nancy, Jean-Luc (2000). La “retirada” de lo político. *Revista Nombres*, Año X, n° 15, pp. 33-46.
- Lemebel, Pedro (2020). *Tengo miedo torero*. Buenos Aires: Bordes.

- Lyotard, Jean-François (2006). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lorio, Natalia (2013). La potencia de lo sagrado y la comunidad: un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología, *Areté*, Vol. XXV, N° 1, pp. 111-13.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008b). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Encuentro grupo editor y Editorial de la UNC.
- Safatle, Vladimir (2019). *El circuito de los afectos. Cuerpos políticos, desamparo y el fin del individuo*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Wolin, Sheldon (2004). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.



Comunidad de nombres propios

Jean Luis Hourgras*

263. Conclusión.

Amigo, es suficiente.

En caso de que quieras leer más,
ve y vuélvete tú mismo la escritura
y tú mismo la esencia.

Angelus Silesius. *Peregrino Querubínico*.

Co, del latín cum, con o junto con.

Etimología. www.es.wiktionary.org/wiki/co-

Uno

El presente escrito no es un intento de responder a la pregunta de qué es una comunidad, sino que se busca ubicar algunas paradojas sobre la comunidad en torno a la filosofía y en el campo del psicoanálisis de orientación lacaniana tomando como disparador el texto de Maurice Blanchot (2016), *La comunidad inconfesable*.

Partamos de la siguiente premisa: “La dilucidación del *ser en el mundo* mostró que no *es* inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros” (Heidegger, 1968, p. 132). Como señala luego Heidegger, pensar un sujeto aislado, solo, sin relación al otro, es imposible, ya que el *ser ahí* es esencialmente, en sí mismo, *ser con*.

La comunidad inconfesable toma inspiración de un artículo de Jean-Luc Nancy¹, que es ampliamente citado en el libro de Blanchot, habilitando una conversación entre ambos; Nancy había sido inspirado previamente por la escritura de Blanchot, y luego Blanchot toma a Nancy para escribir su texto; Nancy escribe después un postfacio a *La comunidad inconfesable* y continúa la conversación en torno a la comunidad en numerosos artículos

¹ *La Communauté désœuvrée*, de 1983.

* CIFFyH - CIEC / juanluishourgras@gmail.com

y libros. Esta cantidad de citaciones entre ambos nos da un par, un Uno y un Dos. Con eso tenemos la cantidad necesaria para hacer una comunidad, y ya con ese gesto, ese modo de aproximación al texto, vemos como el juego con un Otro se empieza a tejer:

[...] la experiencia no podría tener lugar para quien es único, porque tiene como rasgo romper la particularidad del particular y exponer a éste al prójimo: así pues, ser esencialmente para el prójimo, si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga para el prójimo (Blanchot, 2016, p. 44).

La comunidad inconfesable está dividida en dos grandes partes; la primera, llamada *La comunidad negativa* (es nombrada e inspirada por su amigo Georges Bataille, quien al menos usó esa frase una vez²) y la segunda, llamada *La comunidad de los amantes*.

Blanchot trabaja sobre diferentes modos de la comunidad, pero fundamentalmente porque tanto la palabra *comunidad* como también *comunismo* necesitaban una revisión: “la comunidad era una palabra ignorada por el discurso del pensamiento” (Nancy, citado en Blanchot, 2016, p. 99), y “el concepto únicamente pedía examen” (p. 100). Recordemos que el libro de Blanchot se publicó en el año 1983, en donde el comunismo y la Unión Soviética aún tenían gran presencia en el mundo.

Durante la segunda parte, Blanchot introduce el texto de alguien más a la conversación sobre la comunidad, incluyendo para su análisis al libro de Marguerite Duras: *El mal de la muerte*. Por tanto, podríamos decir que, si en la primera parte ubica distintos modos de la comunidad entre varios: desde el comunismo, lo ocurrido en Francia durante el Mayo del 68^o, una comunidad soportada en una revista como *Acéphale* (fundada por Georges Bataille) o la comunidad que puede formarse entre amigos; en la segunda parte se hace foco, por el contrario, en esa comunidad de dos, esa comunidad de los amantes.

Allí donde se forma una comunidad episódica entre dos seres que están hechos, o que no lo están, el uno para el otro, se constituye una máquina

2 La frase es la siguiente: “revisar en particular la ausencia de comunidad e insistir en la idea de comunidad negativa: la comunidad de los que no tienen comunidad” (Bataille, 2016, p. 306).

de guerra o, mejor dicho, una posibilidad de desastre que lleva en sí, aunque fuere en una dosis infinitesimal, la amenaza de la aniquilación universal (Blanchot, 2016, p. 83).

Georges Bataille es otro en quien Blanchot se apoya fuertemente para el desarrollo de su libro, formándose entonces una trama entre varios: se inspira en un texto de Nancy para ubicar su réplica, y en el mismo libro no solo lo cita permanentemente, sino que se apoya en Bataille, como también en Duras; es decir que el mismo texto de Blanchot forma una comunidad de nombres propios. También están nombrados Freud y Lacan. Así pues, como dice Blanchot,

[m]i presencia en el *prójimo*³ en tanto que éste se ausenta muriendo. Mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo como única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad (Blanchot, 2016, p. 23-24).

Entiendo entonces a las dos partes del libro *La comunidad inconfesable* como un modo de ir atravesando, durante la primera parte, lo universal, para desembocar luego, hacia la segunda parte, en lo singular.

Retengo la enigmática y paradójal frase de Bataille con la que inicia el primer epígrafe de *La comunidad inconfesable*; “comunidad de los que no tienen comunidad” (Bataille, citado Blanchot, 2016, p. 9). ¿Cómo puede ser posible hacer comunidad, justamente, de los que no tienen comunidad? A este respecto, plantea Blanchot que

[...] (un convenio o un acuerdo común, aunque fuere aquél, momentáneo, de dos seres singulares, que rompen con unas pocas palabras la imposibilidad del Decir que el trazo único de la experiencia pare-

3 Cf. la nota al pie del traductor: “«*Ma présence à autrui*» [...] *autrui* no sólo es el otro, sino que representa la posición de una alteridad que es totalmente inalcanzable para mí. [...] esa presencia no debe entenderse como un estar presente *ante* el prójimo, así como tampoco tener presente *al* prójimo, sino que el prójimo (en cuanto *autrui*) me tenga presente a mí, es decir, que yo esté presente en él, con una presencia que por lo demás [...] se vuelve *mía* en el preciso momento en que él «se ausenta muriendo»” (Blanchot, 2016, p. 24).

ce contener; su único contenido: ser intransmisible, lo que se completa así: sólo merece la pena la transmisión de lo intransmisible). Dicho de otro modo, no hay experiencia simple: hay que disponer todavía de las condiciones sin las cuales ella no sería posible (en su imposibilidad misma), y es ahí donde una comunidad es necesaria (Blanchot, 2016, p. 39).

El psicoanalista argentino Germán García, quien tuvo durante su vida una suerte de *pulsión fundante* por la cantidad de espacios que creó para agrupar singularidades como los psicoanalistas y para instalar en la cultura el discurso psicoanalítico, dice acerca de la comunidad lo siguiente: “La comunidad es posible, imposible y necesaria. Y cada uno, como decía Roger Callois, trabaja para sí mismo” (García, 2000, p. 59).

La necesidad de una comunidad es algo en lo que el psicoanalista Jacques Lacan trabajó mucho durante una parte de su enseñanza. Surge la pregunta, entonces, inspirada en la ya mencionada frase de Bataille, de ¿qué sería una comunidad de analistas?

Dos

Al final del primer párrafo de su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, Sigmund Freud dice:

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. (Freud, 1992, p. 67)

Por tanto, la cuestión de lo social o la relación del sujeto con el otro es siempre tenida en cuenta desde el psicoanálisis, y no sucede, como muchas veces ha sido criticado, que por solamente enfocarse en lo singular olvida lo social. En una primera etapa, Lacan dijo irónicamente que un psicoanalista es lo que se espera de un psicoanálisis; sin embargo, luego tuvo que hacer sus esfuerzos lógicos e institucionales para poder dar forma a dicha frase. Para empezar, decidió crear su propia escuela una vez que fue exco-

mulgado en el año 64 'de la institución creada por el mismísimo Sigmund Freud, la *International Psychoanalytical Association* [IPA].

Lacan funda en el plano simbólico una Escuela, tomando como inspiración a las escuelas socráticas en donde no se impartía una enseñanza curricular, sino que eran los discípulos los que elegían al maestro al cual seguir, o como plantea Blanchot,

[...] difícilmente ha lugar a distinguir entre comunidad tradicional y comunidad electiva, la primera nos es impuesta sin que decida sobre ella nuestra libertad: es la socialidad de hecho, o incluso la glorificación de la tierra, de la sangre, hasta de la raza; pero, ¿y la segunda? Se da llama electiva en el sentido de que sólo existiría por una decisión que une a sus miembros en torno a una elección sin la que no habría podido tener lugar; ¿es libre esa elección? (Blanchot, 2016, p. 80).

Esta comunidad electiva que plantea es la que también Jacques-Alain Miller menciona en su curso *Sutilezas analíticas*:

[...] la idea de Lacan era que uno se vuelve psicoanalista porque no puede hacer otra cosa, que esta cosa tiene valor cuando es forzada, es decir, cuando se ha hecho un recorrido por otros discursos y se volvió a él [...] uno sólo se arroja en el discurso del analista porque no puede hacer otra cosa (Miller, 2011, p. 41).

En los *Otros escritos* de Lacan, al final en los anexos, está disponible la primera versión de la *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*, tal como fue leída ese día frente a los analistas. De ese primer texto extraigo la siguiente cita: “Escuela no lo es solamente en el sentido de que distribuye una enseñanza, sino en tanto que instaura entre sus miembros *una comunidad de experiencia*, cuyo corazón está dado por la experiencia de los practicantes” (Lacan, 2012, p. 604)⁴.

Es curioso que, en la otra versión de su *Proposición*, también incluida en *Otros escritos* (p. 261 y ss.), no esté incluida la frase subrayada, “una comunidad de experiencia”, sino que además el texto original está modificado sustancialmente.

4 El subrayado es mío.

Entonces, en Lacan, ¿qué sería esa *comunidad de experiencia*? Esa experiencia tiene que pasar de un saber supuesto a un saber expuesto, es decir puesto a conversación con otros, ya sea en un escrito, o en una exposición ante un público.

Una vez establecida su Escuela, Lacan empieza a pensar lo que se denomina el dispositivo del pase, que es un dispositivo que sirve para investigar lo que es un psicoanalista; se basa en el testimonio del propio caso del analista, el cual testifica hacia la comunidad su propia experiencia de fin de análisis. Dicho dispositivo no es algo obligatorio de hacer, sino que depende de cada analista el arriesgarse, o no, a atravesar la experiencia del pase para luego brindar su testimonio a la comunidad analítica.

Entonces aquí reside una paradoja:

[...] solo una enseñanza que quebranta esa *Koine*⁵ traza el camino del análisis que se intitula didáctico, puesto que los resultados de la experiencia se falsean por el solo hecho de registrarse en esa *koine*" (Lacan, 2009, p. 796);

es decir que en una comunidad como la Escuela creada por Lacan se está advertido de que se esperan pegoteos imaginarios, formación de grupos; en donde las palabras se repiten tanto que se pierde el valor de su sentido y son gozadas por un enorme coro de otros, sin poder escuchar un estilo que conlleve a perturbar ese coro con una cacofonía, un chillido que logre quebrantar la *koiné* de la lengua lacaniana.

Tanto la Escuela como el pase están soportadas por la pregunta de qué es un analista. Pregunta que solamente podrá ser respondida uno por uno, ya que no hay un universal del ser analista, es decir, no hay curso para ser psicoanalista, nadie se recibe de psicoanalista, ni tampoco hay un diploma que diga que alguien es psicoanalista; por ende, el analista es anti-capitalista, ya no hay una producción en serie de un analista, sino que cada quien dará su propia versión de cómo llegó hasta ahí y cada uno lo hará con un estilo singular, un estilo que es imposible de reproducir ya que no hay un rasgo común entre los analistas. Habrá analista, uno por uno.

Advertido de esto, Lacan instrumenta una serie de dispositivos con funciones permutables para evitar ese pegoteo. Es así que todas las instan-

5 *Koiné* no solo es comunidad, sino también una operación de nivelar las lenguas o dialectos a fin de obtener una lengua común.

cias de su Escuela no son permanentes, sino rotativas y por un periodo de tiempo determinado.

Las presidencias, los directorios, inclusive el período en donde un Analista de la Escuela (AE) testimonia sobre su propio caso, tienen un inicio y un fin, para que no se queden identificados a ese lugar que fueron asignados. Incluso Lacan al final de su vida decide la disolución de su Escuela y funda otra, dejando en claro que la disolución está siempre a la vuelta de la esquina.

Volviendo a la comunidad de nombres propios, destaco lo que Heidegger plantea: “el *ser ahí* se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el *ser ahí con* hace frente generalmente destacándose de lo «a la mano» dentro del mundo. [...] tropezamos con ellos [los otros] *en el trabajo*, es decir, primariamente en su *ser en el mundo*” (Heidegger 1968:136).

Ese tropiezo es lo que hace que haya la posibilidad de un encuentro con otros. En el presente ensayo he tropezado con varios nombres propios que han podido tejer una red sobre una temática, y han mantenido una relación cercana para poder pensar la comunidad.

En la literatura analítica sobre el dispositivo del *cartel*⁶ (órgano base de la escuela) encuentro y me tropiezo con un artículo de German García (2000) titulado “La comunidad inconfesable” (artículo publicado también en su libro *D’escolar*), y luego destaco un artículo de Jacques-Alain Miller (2010) llamado “Nueve facetas sobre la comunidad analítica” (publicado en *Conferencias porteñas tomo II*) en donde Miller cita al texto de García, que a su vez cita el texto de Blanchot, *La comunidad inconfesable*, armándose así una serie de nombres propios abordando la temática de la comunidad; provocando y poniéndome al trabajo de escritura e investigación.

Addenda

Para quienes llevan adelante la experiencia de un psicoanálisis, este propone la desidentificación de la masa para lograr una identificación al síntoma, una salida por lo más singular de cada quien; sin embargo, la misma quedará sin ligazón al Otro, pero para que ello ocurra debe haber en lo

6 Dispositivo creado por Lacan para la investigación en psicoanálisis. Se conforma tradicionalmente de cuatro analistas, quienes eligen a un Más Uno para la elaboración colectiva sobre un tema, pero la producción del trabajo de cartel siempre es singular. Tiene una duración de 2 años.

social un contexto y condiciones de analizabilidad. Si Freud inventó al psicoanalista es porque este puede interpretar el malestar en la cultura y los síntomas que la misma produce en los sujetos.

Retomo la pregunta que Blanchot (2016) deja planteada al finalizar *La comunidad inconfesable* cuando invierte la frase de Wittgenstein (“de lo que no se puede hablar, hay que callar”), por un, “para callarse, hay que hablar. Pero ¿con palabras de qué clase?” (p. 94). Al dejar esa pregunta abierta sobre el final Blanchot confía a otros a cargar con la temática de la comunidad y prolongarla, habilitando a que dicha pregunta tenga un sentido político acuciante.

Mientras tanto, en el psicoanálisis podemos decir que hay lo confesable, se confiesa sobre un goce, se confiesa ante otro y en un primer momento ante un analista. Y si dicho análisis es llevado hasta su fin se espera con ansias el testimonio del AE (analista de la Escuela) ante la comunidad analítica, ya que, tal como escribió Freud a Groddek, “[e]s difícil practicar el psicoanálisis como un individuo aislado, es más bien una empresa de exquisita sociabilidad” (Citado en Miller, 2010, p. 170).

Referencias

- Bataille, Georges (2016). *La experiencia interior. Suma ateológica I*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Blanchot, Maurice (2016). *Comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros.
- Freud, Sigmund (1992). *Obras completas. Volumen 18 (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, German (2000). *D'escolar*. Buenos Aires: Atuel.
- Heidegger, Martin (1968). *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (2009). *Escritos 2*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.



Miller, Jacques- Alain (2010). *Conferencias porteñas. Tomo 2*. Buenos Aires: Paidós

Miller, Jacques-Alain (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.



La experiencia como límite. El individuo, la comunidad y sus restos

Germán David Arroyo*

El debate entre individualismo y comunitarismo está siendo actualmente reactualizado de diversos modos. Aquellos que consideran que el mérito individual es condición necesaria y suficiente para una buena vida se opondrían, en principio, a quienes reconocen en la comunidad y, en ciertos aspectos, en el Estado¹, una instancia ineludible para garantizar derechos que de otro modo los individuos no podrían materializar por sí mismos. Es una vieja discusión, que, por alguna razón, no deja de insistir en el debate público². Algo pasó, o muchas cosas pasaron, para que gran parte de la población tenga como una opción viable la elección de un proyecto político que afirma el mérito y la libertad individual como los valores fundamentales de un orden social justo.

En este ensayo no intento develar, mediante un análisis sociológico o de psicología social, qué ocurrió exactamente para que tantas personas, cuyas vidas dependen en gran medida de la existencia de redes de contención comunitarias y estatales, se hayan inclinado por un candidato para

1 Un ejemplo de esta confianza en el Estado como lugar de asiento transitorio de luchas emancipatorias es la del filósofo Santiago Castro-Gómez (2015), quien propone una vía intermedia entre el “estatalismo” de Laclau y Dussel, y el autonomismo de Rancière y Negri.

2 Hegel ya había dado un nombre a la ruptura entre las prácticas comunitarias institucionalizadas y los intereses individuales de los ciudadanos: *Entzweiung* (Cf. Jessop, 2012, p. 11; y Benhabib, 1986, pp. 22-32). Se trata de un fenómeno que Taylor (1984), en referencia directa a Hegel, llama *alienación*: “las normas, tal como se expresan en prácticas públicas, ya no cuentan con nuestra lealtad. O bien son vistas como irrelevantes, o son denunciadas como una usurpación. Esto es la alienación. Cuando esto ocurre, los hombres deben recurrir a otra cosa para definir lo que es realmente importante para ellos. (...) El individualismo viene, como dice Hegel (...), cuando los hombres cesan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando ‘reflexionan’, esto es, se vuelven sobre mismos, y se ven a sí mismos, lo más importante, como individuos con fines individuales. Este es el momento de disolución de un *Volk* y de su vida (pp. 186-187).

* FONCyT - UCC / germanarroyo7@gmail.com

quien la justicia social es una aberración; la educación y la salud públicas, bienes que pertenecen al mercado, y la soberanía, un invento de la clase política.

No es inusual leer y escuchar explicaciones de corte epistemológico, es decir, que apelan a la ausencia de conocimiento por parte de muchos votantes acerca de las consecuencias perjudiciales de optar por un candidato de extrema derecha. La tarea, para quienes adoptan esta explicación, sería informar por todos los medios que estén a su alcance de los efectos desastrosos que tendría una elección semejante. Uno de los elementos en disputa es el individualismo, y la preeminencia que sobre éste tiene o debería tener lo comunitario. Expresiones como “la salida es colectiva” o “nadie se salva solo” ilustran este esfuerzo por desactivar los núcleos individualistas que resuenan ante discursos como los de Javier Milei. Pero si hay algo que podemos reconocer sin mayores dificultades es que la superioridad moral, epistemológica y política de lo común sobre lo individual no es algo que pueda afirmarse sin más, en gran medida porque -y esto es en torno a lo cual girará este ensayo- la comunidad no es algo *dado*, una cosa cuya existencia sólo puede ser negada por personas o bien ignorantes, o bien egoístas.

Considero que este contexto socio-político es una buena oportunidad para pensar el problema del vínculo entre comunidad e individuo bajo una nueva luz. Lejos de resolver el problema eliminando la idea moderna de sujeto individual y poniendo en su lugar un sujeto colectivo como única estrategia filosófico-política para alcanzar cierto grado de emancipación, creo que, si la idea de individuo sigue insistiendo o resonando en nuestros días como un escollo para alcanzar una sociedad verdaderamente democrática, es necesario incluirla en el análisis del problema. En este sentido, John Dewey puede darnos el punto de partida para llevar a cabo este trabajo. En *The Crisis in Human History: The Danger of the Retreat to Individualism* (1946), el filósofo norteamericano afirma lo siguiente: “El peligro consiste en separar ‘individual’ y ‘social’ el uno del otro desde el comienzo, y después terminar por descubrir que están en oposición el uno con el otro” (p. 210). Si bien Dewey no se refiere específicamente a la comunidad, que tiene un lugar propio en su filosofía, está lidiando, no obstante, con una interpretación antropológica que también conduce a una definición deficiente de lo comunitario. Oponer el individuo a la sociedad implica desconocer la doble dimensión del ser humano: “En el mejor de

los casos, *individual* y *social* son rasgos de seres humanos unitarios; rasgos, además, que son tan integrales que no son más que dos aspectos del hombre en su existencia real” (p. 210). Es en este sentido que la democracia no puede ser pensada ni como un sistema de gobierno que tenga como valor último la defensa de la libertad negativa -propia de la tradición que va de Hobbes a Robert Nozick³-, ni como un modo de defender a toda costa lo común, presuponiendo una “pura totalidad colectiva” (Nancy, 2000, p. 17), sin tener en cuenta la singularidad de los ciudadanos.

La desintegración del lazo social no sería posible si, efectivamente, la comunidad fuera una substancia que se basta a sí misma, en contraposición a la ficción moderna de un individuo que está separado y decide voluntariamente unirse a otros.

¿Por qué entonces lo común es lo que nos salva, y no el mérito individual? ¿Hay alguna explicación que no apele ni a un instrumentalismo de lo social -en términos de los beneficios directos que obtienen los individuos de las organizaciones e instituciones- ni a una esencia de lo comunitario?

Una de las formas de responder a esto es siguiendo la pista de Nancy (2009) cuando éste dice que el problema del individualismo liberal es que “no produce más que la equivalencia de los individuos” (p. 45). Una vez identificado este problema, podría parecer que la solución es descartar la subjetividad individual como destinatario de la política democrática y proponer, en su lugar, a la comunidad. Pero la comunidad, así como el individuo, no es algo dado. Recaer en esta ficción conlleva un alto peligro. Como dice Nancy en el *Conloquium* al texto de Esposito (2003):

Que la obra de muerte (...) se haya llevado a cabo en nombre de la comunidad —aquí la de un pueblo o una raza autoconstituida, allá la de una humanidad autotrabajada— es lo que ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo dado del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). (p. 11)

Pero no es necesario llegar hasta el punto de reconocer las atrocidades que históricamente ha desencadenado esta idea de comunidad para desestimar su justificación fundacionista. La obra de muerte a que ha dado

3 Cf. Honneth (2014, pp. 36-46).

lugar es una de las razones, pero bien podríamos pensar que incluso en democracias liberales como la nuestra, la apelación a lo común-dado puede llevar a consecuencias no tan extremas, pero igualmente indeseables.

Cuando las condiciones de vida son adversas, cuando la política se propone objetivos que es incapaz de cumplir, cuando el *ethos* se ve permeado por el discurso individualista, es necesario volver sobre nuestros pasos, tal como lo hizo Espósito (2003) al oponer su estudio sobre la comunidad a todas las concepciones para las que ésta “es un ‘pleno’ o un ‘todo’”; incluso “un bien, un valor, una esencia que (...) se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso ahora podrá volver a pertenecernos” (p. 23). Salir del paradigma de la comunidad como un todo implica aceptar que lo que une a sus miembros no es una identidad sino precisamente aquello que los expone a su desconocimiento, a sus límites, a lo que *no es*. Hoy más que nunca es necesario abrirse a un *sentido* nuevo de la comunidad más que a su significado preciso. Y ese sentido no se conoce, no se da a conocer más que en los límites: no sabemos hasta dónde llega la comunidad, ni quiénes la componen:

«Abierto» no es simplemente ni ante todo generosidad, amplitud en la hospitalidad y largueza en el don, sino en principio la condición de coexistencia de singularidades finitas, entre las cuales —a lo largo, al borde, en los límites, entre «afuera» y «adentro»— circula indefinidamente la posibilidad de sentido. (p. 21)

La comunidad se ofrece como sentido en sus límites, contra sus límites, en el entre de un afuera y un adentro, por el hecho de hallarse no como cosa a la cual acceder con nuestro pensamiento o nuestra sensibilidad, sino como *lugar*, como marco de referencia para alcanzar una vida singular que no se identifique ni con un cuerpo de creencias ni con una individualidad cerrada sobre sí misma que antes de la comunidad ya cuenta con sus certezas morales, epistémicas y políticas. La posibilidad de una comunidad que no anule la singularidad sino que oficie como lugar para su sentido es el desafío al que nos enfrentamos actualmente. No puede concebirse de otro modo: hoy pagamos las consecuencias de dar por supuesta la existencia de una comunidad que no se traicionaría a sí misma al elegir como gobierno un proyecto que niega el lazo social, que exacerba el mérito individual, que reduce la singularidad a la equivalen-

cia intercambiable de su existencia, incluso, literalmente, en términos de compra y venta.

Si no queremos reducir la explicación de esta elección a la ignorancia o a la ingratitud, debemos reconocer la contingencia de lo singular. La respuesta, entonces, frente a la equivalencia a la que se somete a las personas en el marco del individualismo liberal no es la equivalencia de lo común. Otra vez, el ser-en-común no es algo dado del que no se pueda salir, pues cuando no hay *lugar* para el *sentido*, salirse es una opción que muchos estarán tentados a tomar.

Como dice Nancy (2009): “El destino de la democracia está ligado a la posibilidad de un cambio del paradigma de la equivalencia” (p. 44). Así pues:

lo común debe hacer posible la afirmación de cada uno, pero una afirmación que sólo “valga”, justamente, entre todos y en cierto modo para todos, que remita a todos como a la posibilidad y la apertura del *sentido singular* y de cada relación. (p. 45)

Esta es la forma de salir del nihilismo del “todo vale lo mismo” que atraviesa actualmente a nuestra sociedad. Nancy reconoce que la afirmación del valor incommensurable de la singularidad y de las relaciones en el marco de lo común puede sonar idealista, pero es precisamente ese carácter el que permite salir del *impasse* en el que actualmente se encuentra la democracia, y de la decepción ante ella que puede conducir a su propia abolición. Entender la democracia como un ideal es lo que permite acercarla a una reformulación de la comunidad. Esto es lo que nos enseña Dewey, y es el punto en el que coincide con Nancy. Para éste, “la democracia no es en absoluto una forma política, o bien, y al menos, no es *ante todo* una forma política” (p. 56). Incluso afirma que la democracia “es *espíritu* antes de ser forma, institución, régimen político y social” (p. 31). Por su parte, Dewey plantea que:

La democracia, en una palabra, es algo social, es decir, es una concepción ética, y sobre su significado ético se apoya su significado como forma de gobierno. La democracia es una forma de gobierno únicamente porque es una forma de asociación moral y espiritual. (EW 1, p. 240)

Siguiendo a Dewey, el ideal ético a ser realizado por la democracia tiene en su centro mismo el problema de la comunidad: “el ideal democrático plantea, más que resuelve, el gran problema: cómo armonizar el desarrollo de cada individuo⁴ con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades de uno contribuirá al bien de todos los demás” (1981, p. 350). Ese ideal se basa en el postulado ético que se resume en la siguiente formulación:

en la realización de la individualidad se encuentra también la necesaria realización de alguna comunidad de personas de la cual el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que satisface debidamente a la comunidad en que participa, por esa misma conducta se satisface a sí mismo. (1967, p. 322)

El fracaso de la política democrática, entonces, no implica el fracaso de la democracia, justamente porque la democracia excede la forma de gobierno y no se reduce al aseguramiento de todas las esferas de la existencia. Es el ideal ético de poder vivir en una comunidad en la que cada individuo o, en términos de Nancy, cada singularidad, pueda hallar un lugar y, dentro de él, un sentido que no se agote ni dependa exclusivamente de las políticas de un gobierno en particular:

La decepción ante la democracia proviene de la expectativa de un reparto político de lo incalculable [arte o amor, amistad o pensamiento, saber o emoción]. Hemos quedado prisioneros de una visión de la política como puesta en marcha y activación de un reparto absoluto: destino de una nación o de una república, destino de la humanidad, verdad de la relación, *identidad de lo común*. (Nancy, 2009, pp. 34-35)⁵.

La política no puede impregnar todas las esferas de la existencia: todo aquello que excede el cálculo, todo lo inconmensurable, lo *inequivalente*,

4 Cabe aclarar que al hablar de individuo Dewey rechaza la concepción moderna del individuo atómico y autosuficiente. No abandona el término, sino que lo reformula para dar cabida a la posibilidad de una comunidad que no se componga de átomos. Llega hasta el punto de afirmar que el ser humano no sólo depende de sus relaciones con otros, sino que está *constituido* por esas relaciones (1967, p. 309).

5 Las cursivas corresponden al autor del ensayo.

toda singularidad y toda relación se sustraen en cierto punto de su reparto; la política no afirma la comunidad sino que da las condiciones para su afirmación: “no expresa el ‘sentido’ o el ‘valor’: hace posible que estos encuentren su sitio y que ese sitio no sea el de una significación terminada, realizada y reificada” (p. 47). Es decir, garantiza que la comunidad pueda surgir -lo repetimos- no como “una cosa en el sentido de un ‘dado-presente-en-algún lado’. [Porque] la comunidad no está en un lugar, porque es más bien (...) el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia” (Esposito, 2003, p. 17). Pero la política no hace a la comunidad, ni siquiera la crea en tanto lugar, porque la comunidad no surge de la obra: “No se la produce, sino que se hace experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud (...) ella es simplemente el estar de las singularidades -su estar suspendido en su límite” (Nancy, 2000, p. 42).

Llegamos aquí a un punto crucial en este intento de repensar la comunidad, puesto que se añade un elemento sin el cual la comprensión de la singularidad en el marco del ser-en-común no sería posible, esto es: la experiencia.

La experiencia es el límite donde la comunidad alcanza su posibilidad de ser más allá de cualquier reparto. Salir de la lógica de la equivalencia implica acercarse a la experiencia de lo común que no puede prescindir de lo singular. Es el límite porque está precisamente justo en ese punto del afuera y el adentro que no puede ser apropiado ni por el individuo ni por la comunidad, sino que los implica a ambos. Como dice Martin Jay (2009):

la “experiencia” es tanto un concepto lingüístico colectivo (...), cuanto un recordatorio de que tales conceptos dejan siempre un residuo que escapa a su dominio homegeneizante. La “experiencia”, cabría decir, se halla en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual. (p. 20)

La experiencia a la que nos referimos es la de una experiencia “post-subjetiva”, aquella que no *pertenece* a un “sujeto integrado, coherente y más o menos autónomo, quien era su portador y beneficiario y poseía conciencia y la capacidad de actuar sobre el mundo” (Jay, 2009, p. 312). Reducir la experiencia a una posesión privada volvería imposible cualquier sentido de comunidad, implicaría reforzar los límites del individuo

y anular cualquier posibilidad no sólo de comunicación verbal (en cuanto la comunicación de la experiencia por medio de la palabra jamás traduciría lo que efectivamente se vivió -una *Erlebnis* intraducible-) sino de apertura en cualquier sentido. Sin embargo, en la experiencia del ser-con no es posible, por todo lo que dijimos antes, apelar a una pura experiencia *de* la comunidad (en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo) mediante la anulación de la singularidad en un sujeto colectivo o supraindividual.

Un modo de salir de este atolladero entre dos extremos de la experiencia, el de lo puramente individual y lo puramente comunitario, podría encontrarse en la *experiencia interior* de Bataille. Por un lado, para Bataille “la experiencia no podía localizarse en una noción tradicional del Yo capaz de atravesar un proceso acumulativo de formación o cultura (*Bildung*)” (Jay, 2009, p. 425). La experiencia interior es, paradójicamente, lo que extrae al sujeto de sí mismo, hasta el punto de poner en peligro (uno de los sentidos derivados de la etimología de “experiencia”) su propia existencia. En palabras de Bataille (1987), “[l]a *experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, tiene conciencia de desgarrarse a sí mismo, y no la resistencia opuesta desde fuera” (p. 42). Sacar al sujeto de sí mismo hasta el punto de negarlo como sujeto de la propia experiencia implica asumir un no-saber indispensable para la (im)posibilidad de una comunidad. Pero la comunidad, por otra parte, “no significa la superación de todos sus límites ni la fusión de sus miembros en un todo colectivo” (Jay, 2009, p. 432). Más bien hay una reformulación de esos límites al interior de la comunidad; se mantiene una tensión entre el recorte que separa al individuo de los otros y que permite su supervivencia, y la pulsión de retornar a la indistinción a través de la aniquilación. La inclinación de la balanza hacia el punto donde el individuo puede perderse es lo que permite poner en cuestión los límites de su propia vida para acercarlo al abismo de la nada que es la muerte, siendo este acercamiento la única posibilidad de hacer experiencia de la comunidad, siempre y cuando el otro pase por la misma experiencia. De ahí que, en palabras de Bataille:

la presencia del otro (...) se revela plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece *entre dos seres puestos en juego*: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada (citado en Esposito, 2003, p. 198).



Es por ello que la experiencia interior que saca al sujeto de sí mismo alcanza su culminación en la experiencia límite. La única experiencia que cuenta para la comunidad está fuera de lo cotidiano; como dice Foucault (1991), en “ese punto de la vida lo más cercano posible a la imposibilidad de vivir, que yace en el límite o en el extremo”. Al igual que Blanchot y Nietzsche, Bataille le da a Foucault la lección fundamental de que la experiencia “tiene la tarea de ‘desgarrar’ al sujeto de sí mismo de tal manera que no sea más un sujeto como tal, o que sea completamente ‘otro’ de sí mismo, para que que pueda llegar a su aniquilación, a su disociación” (p. 31).

Resulta entonces que la idea de experiencia que comparten tanto Bataille como Foucault permite eliminar la barrera entre lo individual y lo comunitario a través de una noción de experiencia que sólo se comprende en el límite de la propia existencia, en la apertura que lleva hasta el final la posibilidad misma de lo experimentable. El punto problemático de esta solución consiste en la imposibilidad, o cuando menos la irrelevancia, que implica para la experiencia en el marco de lo cotidiano. Queramos o no, la mayoría de las personas vivimos bajo el imperio de lo que Taylor (2006) llama “la afirmación de la vida corriente”. Dentro de ella, la producción y la familia cobran una relevancia tal que sustraer a los individuos de la posibilidad de producir lazos dentro de ese marco genera todo lo opuesto a una experiencia de la comunidad. “La imposibilidad de vivir” ya no es algo que haya que buscar deliberadamente para salir de sí mismo cuando la cercanía a esa imposibilidad se vuelve una experiencia cotidiana. La experiencia de la carencia, del gasto improductivo (para usar otro concepto de Bataille), de la donación sin retorno, lejos de comunicar a las personas las retrae al ámbito privado. Es ahí donde el presunto liberalismo contemporáneo explota sus habilidades discursivas: puesto que no es posible experimentar en comunidad una vida corriente, la solución está en cada uno. Y es ahí donde la democracia peligró.

Pero si entendemos que la democracia no se reduce a una serie de *políticas*, ni al reparto equivalencial de *la política*, si la democracia es más bien la comunidad entendida como lugar para el sentido y el desarrollo de las singularidades, entonces la búsqueda de un vínculo democrático entre lo individual y lo comunitario deberá asumir un talante más bien modesto. Se trata, en otras palabras, no de la búsqueda de experiencias límites, sino de la experiencia como límite. Pero ¿límite frente a qué o respecto de qué? De cualquier discurso homogeneizante tanto de lo que

significa ser un individuo como de lo que significa vivir en comunidad. Cada singularidad debe ser capaz (y esto es lo que debe habilitar la política) de encontrar un lugar y un sentido a partir de una experiencia que por sí misma, según la definición de Martin Jay, implica ya el lenguaje público. Y esto no necesariamente se reduce a la militancia, la asamblea, o la deliberación en la esfera pública. En cada vida hay lazos que se tejen fuera de estos espacios pero que forjan un sentido de lo común que a muchos puede parecerles insuficiente. Pero negar el valor de la experiencia de esos lazos mínimos en nombre de La Comunidad, sin embargo, es una actitud arrogante que puede conducir a un individualismo aún más recalcitrante. Afirmar lo común no basta para revertir los efectos perniciosos del individualismo neoliberal. La tarea va más allá de pretender abrir los ojos de los individuos para que éstos vean una comunidad que *ya está ahí* pero que desconocen. La persuasión racional respecto de la comunidad encuentra en la experiencia, precisamente, el límite que no puede rebasar, el resto que cae fuera de la red conceptual que intenta captar toda articulación posible entre individuo y comunidad. El desafío, entonces, consiste en mantener viva la tensión entre la dimensión individual y social de cada ser humano, permitiendo que la amistad, el amor, el arte, el pensamiento, en fin, todo aquello irreducible al reparto absoluto de la política, pueda ser experimentado libremente. Sólo así se formarán nuevas comunidades, pequeñas o grandes, culturales, familiares, incluso políticas. Pero nunca hay que olvidar que, como dice Bernstein (2006): “No podemos escapar de la apelación a la experiencia (en una de sus múltiples y cambiantes formas) en nuestro irreprimible intento de dar sentido a nuestro ser-en-el-mundo” (p. 8).

Referencias

- Bataille, Georges (1987). *L'erotisme*. En *Ouvres complètes*, tomo X (pp. 7-270). Paris: Gallimard.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.



- Bernstein, Richard (2006). Review of Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, 5(2), pp. 1-8. <https://repository.brynmawr.edu/bmrcl/vol5/iss2/3/>
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F.: Akal.
- Dewey, John (1967). *The Early Works (1882-1898), Volumen 3*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1981). *The Later Works (1925-1952), Volumen 7*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1991). *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York: Semiotext(e).
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.
- Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Jessop, Sharon (2012). Education for Citizenship and 'Ethical Life': An Exploration of the Hegelian Concepts of *Bildung* and *Sittlichkeit*. *Journal of Philosophy of Education* 46(2), pp. 1-16. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2012.00849.x>

Taylor, Charles (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (1984). Hegel: History and Politics. En Sandel (ed.), *Liberalism and its critics* (pp. 177-199). Nueva York: New York University Press.



Parte 2.

Encuentros aleatorios
en la actualidad



La comunión de los animales que tasan

Rodrigo Baudagna*

Tesoros valiosos caían víctimas de la devastación interior [...].

Era como una enfermedad de la materia

Alfred Kubin, *El otro lado*

Otro tiempo, otro lugar

Escribir sobre el presente, y más sobre el presente en Argentina, surge desde el principio como una tarea paradójica. Para empezar, la palabra parece llegar siempre tarde a los hechos. Como si ellos nos arrastraran incesantemente al futuro. Pero también los hechos parecen repetirse siempre como ecos del pasado. De manera que la escritura queda siempre anacrónica: llega tarde a decir lo que debería haberse dicho en el momento oportuno. Por eso, la escritura de este ensayo está atada a esa ambigüedad inevitable, buscando qué hacer con ello. Si mi idea era, en una primera instancia, reflexionar sobre la situación económica y política actual, todo lo que pueda decirse quedaría impotente frente a los hechos. El ejercicio contrario, escribir sobre textos del pasado, puede resultar mucho más actual en sus efectos.

Hay un breve texto de Walter Benjamin (2016a), escrito aproximadamente hace cien años, allá por 1921, titulado *Kapitalismus als Religion*, que plantea como primera y fulgurante idea que “[e]n el capitalismo puede reconocerse una religión” (p. 187). Empieza así el texto, como si ese ensayo, o fragmento poético diría algún comentarista, pretendiera diagnosticar la condición religiosa de nuestra época. La hipótesis condensada en esa frase explica que hoy nos sea imposible ver cualquier otro horizonte salvo el capitalismo sacralizado y los lazos que nos unen como comunidad de culto consumista y productora que junta intereses a cada segundo, sea en las deudas de la tarjeta de crédito, en las espurias inversiones en las cuentas de las billeteras virtuales, o sea en las esperanzas hasta hoy fallidas de que nuestros sacrificios nos lleven a un lugar mejor.

* CIFFyH - CONICET - UCC / robaudagna93@gmail.com

La pregunta por los lazos sociales que van construyendo una sociedad como algo más que la suma de sus individuos se hace aún más necesaria en nuestro contexto argentino actual, en el que la crisis económica no da señales de revertirse y los intentos políticos se han orientado a insistir aún más en las prácticas que hacen de las relaciones económicas una forma, y pareciera en el fondo la única, de adorar un dios y constituir un grupo en el proceso.

Quiero intentar, sobre todo, un deliberado anacronismo (o, más bien, anatópismo), al escribir este ensayo entre las problemáticas que atraviesa nuestro país y aquellas reflexiones de Benjamin: es decir, trataré de leer los textos del pasado como si hablaran de los sucesos actuales. En cierta forma, el hecho de que textos de hace más de cien años, y de países y lenguas extrañas, puedan decirnos algo sobre lo que hoy nos sucede, muestra la persistencia de problemas que parecen universales, o al menos parecen constitutivos de la forma en que nos hemos organizado en comunidades y hemos establecido la administración de los bienes que producimos.

El punto de partida para este ensayo es, en principio, la crisis económica permanente en la que vivimos. Nuestros pesos pierden cada día parte de su valor. La inflación es tan grande que los políticos pueden diagnosticar diez mil o doscientos por ciento y poco parece importar la falsedad o verdad de su relato. La deuda del Estado, siempre creciente, no para de agudizar nuestros problemas. Y el reciente cambio de gobierno ha traído consigo la promesa de que los sacrificios actuales servirán para, en un futuro, recibir una recompensa mucho mayor. Si asumimos la tesis benjaminiana de que el capitalismo es una religión, entonces hace tiempo que estamos en una crisis de fe. Pero vayamos primero a analizar el texto de Benjamin.

Como señalé anteriormente, el texto inicia con la explicitación de su tesis: “En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (Benjamin, 2016a, p. 187). Tal como indica luego, Benjamin plantea esta tesis en diálogo con Weber¹, por lo que, para una com-

¹ Hay, sin embargo, una diferencia fundamental en la forma en que entienden la secularización: mientras que Weber plantea al cristianismo protestante como antecedente histórico que favorece el desarrollo del capitalismo, para Benjamin (2016a), “[e]l capitalismo –como se evidenciará no sólo en el Calvinismo, sino

prensión más profunda de su planteo, esta debe situarse en su contexto: una República de Weimar naciente, tanto política como económicamente frágil, y las esperanzas que muchos habían depositado en la también joven Unión Soviética². Y es que la relación entre religión y capitalismo es uno de los temas más importantes en las discusiones filosóficas sobre los legados del cristianismo en el mundo moderno. Son varios los que leen el paso de la mentalidad medieval a la moderna como una gradual transformación del cristianismo al capitalismo. Como indica Baecker (2003) con respecto a esta tesis, es difícil rechazar la idea del carácter cuasi religioso del capitalismo en la medida en que este parece ser el horizonte en el que la humanidad se inscribe en este siglo que comienza.

Benjamin señala cuatro rasgos básicos que evidencian la estructura religiosa del capitalismo: 1) Es una pura religión de culto, de manera que importan menos sus dogmas que rendir culto a su divinidad; 2) Duración permanente del culto: no hay día ordinario; al contrario, todo día es sagrado en el capitalismo, lo que se traduce en que cada instante es susceptible de transformarse en una relación de compra-venta. Por lo mismo, el dinero exige generar siempre interés, y el peligro de dejarlo inoperante en la cuenta bancaria se acentúa con una inflación tan grande como la de nuestros días o la de aquellos, en la República de Weimar, en la que Benjamin escribió su texto. Por otra parte, tenemos el caso curioso de nuestro actual mercado de criptomonedas, que parece tomar aún más al pie de la letra aquel segundo rasgo: durante las veinticuatro horas del día, todos los días del año, sin importar el país en el que uno se encuentre, uno puede entrar en la vorágine de sus fluctuaciones, cambiando, por ejemplo, nues-

también en las restantes direcciones de la ortodoxia cristiana— se ha desarrollado en Occidente como parásito del Cristianismo, de tal forma, que al fin y al cabo su historia es en lo esencial la historia de su parásito, el capitalismo” (p. 188). En relación con esto, Weidner (2010) afirma que “Benjamin no toma la tesis de Weber al pie de la letra, sino como objeto de un experimento poético sobre su significado” (p. 146) y que, en el fondo, supera únicamente a ciertas interpretaciones reduccionistas de la tesis de Weber.

2 Difícilmente hoy podría encontrarse una alternativa razonable al capitalismo, mientras que en aquellos años las esperanzas revolucionarias hacían mucho más posible la crítica. Como señala Löwy (2009), “inspirado en Weber, pero yendo mucho más allá de su sobrio análisis sociológico, el fragmento de Benjamin de 1921 pertenece a una constelación intelectual que podría designarse como *las lecturas anticapitalistas de Max Weber*” (p. 71).

tros pesos por unos equivalentes a dólares; 3) El culto es culpabilizante, y no expiatorio, como en las religiones tradicionales. Benjamin recurre a la doble acepción de *Schuld*, que significa tanto deuda como culpa, de manera que se puede traducir una culpa moral en una deuda económica. De esta manera, como el cristianismo, el capitalismo también nos impone una culpa originaria que exige redención a cambio de seguridad y prosperidad. Además, plantea Benjamin, en cuanto religión de la culpa, se arroja a un “movimiento monstruoso” (p. 187) que engendra y universaliza la culpa, hasta extenderla a su mismo dios; y 4), finalmente, el dios de esta religión, una “deidad no madurada” (p. 188), debe mantenerse oculto.

Giorgio Agamben (2016) aborda también esta caracterización del capitalismo como religión del texto de Benjamin y plantea que dicho dios oculto es, en realidad, la propia fe que sostiene el sistema. Su análisis etimológico lo lleva a indagar en el vocablo griego de πίστις, que se puede entender como “el crédito del que gozamos con Dios y del que goza la palabra de Dios con nosotros” (p. 18). Hay precisamente algo del lazo que une a los hombres en esta acepción de “fe”, puesto que, en tanto la fe es la que sostiene la comunidad cristiana y la que establece la relación con Dios, es también, sostiene Agamben, “lo que da realidad y crédito a lo que todavía no existe, pero en lo que creemos y tenemos fe” (p. 18). Como veremos luego, las nociones de culpa, deuda y fe se encuentran entrelazadas como metáforas de ese mismo lazo incorpóreo que expresa el crédito que tomamos al comprar un objeto o que le otorgamos a quien nos hace una promesa. Materializado en las tarjetas, los pagarés o los acuerdos internacionales, el crédito opera también como modo de lazo entre los individuos modernos. La fe, entonces, puede ser entendida como crédito, de manera que una religión fundada enteramente en la fe, como el capitalismo, es una religión de crédito cuyo dios solo existe por esa fe, es decir, por la persistencia del crédito.

Ahora bien, si incluso el dios de la religión capitalista, tal como la interpreta Benjamin, se encuentra atravesado por la deuda, la totalidad del mundo se encuentra en un estado de endeudamiento. Por esto mismo, Agamben (2016) señala que el capitalismo financiero contemporáneo se puede caracterizar sobre todo por la estructuración sobre un acto de fe continuo, la confianza en el crédito eterno y la acumulación infinita de intereses. Desde el otro extremo de este juego de conceptos entre culpa, deuda y fe, Benjamin (2016a) señala que, en tanto pura religión de culto,

el capitalismo tiende a extenderse por la totalidad de todo lo existente, hasta inculpar incluso a un dios que, habiendo perdido toda trascendencia, desparrama su culpa como billetes por el mundo.

Recordemos que aquel tercer rasgo que caracterizaba, según Benjamin, al capitalismo como una religión es que es un culto que universaliza la culpa. Benjamin tiene varios textos en los que reflexiona sobre la condición del ser humano como culpable, como heredero de un pecado original que no es posible determinar cuándo fue cometido. Esta culpa originaria puede ser entendida como una forma primitiva de lazo social, al menos en la medida en que, para Benjamin, la culpa es algo compartido no solo por el capitalismo y la religión, sino también con toda la naturaleza. De hecho, en “Destino y Carácter”, un texto escrito el mismo año que *Kapitalismus als Religion*, señala que “[e]l destino es el nexo de culpa [Schuldzusammenhang] de los vivos” (Benjamin, 1977, p. 175). El destino, y podríamos pensar en el destino funesto de desesperanza que Benjamin apunta en *Kapitalismus als Religion*, establece la unidireccionalidad de los acontecimientos en tanto nexo continuo de culpa, estructurado como una progresión temporal hacia un futuro en el que la deuda se acumula cada vez más sin ser saldada. En este sentido, las formas modernas de destino se delinearán en las inversiones a largo o corto plazo, en las temibles fechas de cobro o en la paulatina caída del precio de nuestras monedas. Pareciera como si el interés que produce el dinero constituyera una forma de cifrar el tiempo, puesto que remite a un pasado en su acumulación y a un futuro en su consumación como toma de ganancia o pérdida. En pocas palabras, como el destino. A la manera de las tragedias antiguas, el destino marca la persecución eterna de la culpa, que de una u otra forma deberá ser saldada. Y la culpabilización de todo lo existente, que unifica la totalidad en una sucesión continuada de deudas, establece, con esta fe, el nexo entre los vivos.

El capitalismo es, señala Benjamin (2016a), una religión de destrucción del ser: todo lo convierte en *Schuld*, es decir, en dinero circulante, cuyo valor real es irrelevante para el valor de la moneda que lo compra. Por eso, en *Kapitalismus als Religion*, Benjamin señala una profunda fuerza teleológica en el capitalismo, heredera de aquella mitológica del destino, que apunta a convertir todo en capital, en deuda. Incluso la libertad humana, que entra en la forma del *Übermensch* nietzscheano, está desde un principio atrapada por la lógica de la acumulación incesante: es decir, por la culpa.

La culpa, así como es un nexo temporal que unifica la historia³, y hace del tiempo una secuencia diferenciada entre pasado, presente y futuro, es también el que moviliza y une a la sociedad. Como señala Betty Schulz (2014) en referencia al texto de Benjamin, la circulación constante del crédito y la deuda cumple la función de las antiguas religiones: mantener unida a la sociedad. La culpa cristaliza en la organización material de la vida, que se estructura en torno a la reproducción permanente de la deuda y convierte a todos en deudores; es decir, culpables. Es en este sentido que debemos entender las palabras finales de *Kapitalismus als Religion*:

Contribuye al conocimiento del capitalismo como una religión imaginar-se que el paganismo originario –más próximo a la religión– comprendió, con seguridad, la religión no tanto como un interés «moral» «elevado», sino como el interés práctico más inmediato, que, en otras palabras, tenía tan poca noción de su Naturaleza «ideal» «trascendente» como el capitalismo actual, y veía antes en el individuo de su comunidad irreligioso o de otro credo un miembro certero de la misma exactamente en el sentido en el que la burguesía de hoy lo ve en sus integrantes no productivos. (Benjamin, 2016a, pp. 189-190)

En efecto, en la religión capitalista, todos formamos parte de esta por más que haya miembros con más ganancias que otros, o algunos improductivos: todos formamos parte en tanto somos igualmente deudores/culpables por el mero hecho de haber nacido en esta tierra.

La vinculación entre la deuda económica y la culpa religiosa es algo que también interesó a Nietzsche (2016), quien en *Zur Genealogie der Moral* parece considerarla como evidencia de un lazo social originario. En efecto, Nietzsche señala que hay una idea antigua, profundamente arraigada, tal vez imposible de erradicar, de que habría una equivalencia entre daño y dolor. Esa idea tiene su origen en la relación entre acreedor y deudor. En la medida en que hay ley y un ordenamiento social de los individuos, surge la relación contractual entre acreedor y deudor, y la primera deuda consiste precisamente en la entrega de seguridad y protección de

3 Como señala en un fragmento póstumo fechado alrededor de los mismos años que este texto que analizamos, para Benjamin (1985) la culpa es “la categoría más alta de la historia universal [*Weltgeschichte*]” (p. 91).

una comunidad, como préstamo al individuo, a cambio de obediencia. Y la crueldad hacia sus miembros está asociada a recordar a los criminales la bondad de los bienes otorgados en préstamo por la sociedad.

El castigo, precisamente, pasa a ser lo que se recibe, o lo que se entrega, cuando no se puede pagar la deuda. Para Nietzsche (2016),

[m]ediante el «castigo» al deudor el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin por una vez alcanza él también el sentimiento exaltante de poder despreciar y maltratar a otro ser como si estuviera por «debajo-de-uno» - o, al menos, en el caso de que la verdadera competencia punitiva, la ejecución de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, por lo tanto, en un derecho y una orden que autorizan la crueldad. (p. 490)

Los dioses gozan de nuestro dolor, así como gozan de nuestra fe. Ambos son intercambiables. Y acaso, podríamos conjeturar, nuestras deudas modernas, bien materiales, son también la máscara de aquella amenaza originaria del castigo sagrado por no pagarlas.

Al mismo tiempo, de esa deuda originaria con la divinidad, o con quien se constituya en patrón y origen de la comunidad, surge la ley como necesaria obediencia y la culpa como la consecuencia de su transgresión. Así, señala Nietzsche, toda organización social encuentra su forma mínima en el intercambio económico, de manera que las religiones, y de entre ellas el cristianismo, son una deriva sacralizada de esta situación profana. Es aquí donde se sitúa la conexión con el texto de Benjamin, ya que en ambos la relación entre deuda y culpa encuentra, o cree encontrar, una conexión entre el cristianismo y el capitalismo. Al respecto, Nietzsche (2016) sostiene que

[e]l sentimiento de la culpa, de la obligación personal [...] ha tenido su origen, como veíamos, en la relación personal más antigua y originaria que existe, la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: ahí fue donde por primera vez se puso una persona frente a otra persona, donde por primera vez *se midió* una persona con la otra. No se ha encontrado aún civilización alguna, por poco desarrollada que esté, en la que no sea ya perceptible algo de dicha relación. Poner precios, tasar valores, idear equivalencias, intercambiar — son cosas que en tal medida han preocupado el

pensamiento primigenio del hombre que en cierto sentido constituyen *el* pensar: ahí se cultivó la especie más antigua de perspicacia, ahí se podría suponer también que estuvo el punto de arranque del orgullo humano, su sentimiento de supremacía respecto de otros animales. (p. 494)

Más que animal racional, entonces, el ser humano es un “animal que tasa” (p. 494), puesto que lo más propiamente humano es comprar y vender, deber y cobrar. Si es, entonces, la comunidad del intercambio aquella forma originaria de lazo social⁴, resulta más que sugerente considerar la manera en que ha evolucionado en nuestras sociedades modernas, en donde intercambiamos ideas, monedas y bienes, y constituimos nuestras sociedades sobre la fe en el crédito que el propio billete, como promesa de futuros intercambios, representa.

El diagnóstico de Nietzsche va de la mano de, podría decirse, una suerte de ingenuidad u optimismo de lo que vendría al otro siglo. Allí plantea, como hemos visto, que la culpa del ser humano proviene de su propia constitución social como acreedor. Ahora bien, la vinculación que Nietzsche (2016) hace entre el Dios cristiano y la culpa le lleva a considerar que con el cristianismo se extiende sobre la tierra “el *máximo* de sentimiento de culpa” (p. 508). De esta manera, el optimismo del filósofo estriba en que la decadencia del cristianismo traería consigo la liberación de la culpa:

Suponiendo que hayamos entrado ya en el movimiento *contrario*, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano se podría deducir, con una probabilidad no pequeña, que ya ahora se estará dando también una decadencia notable del sentimiento humano de culpa; es más, no hay que rechazar la esperanza de que la victoria completa y definitiva del ateísmo pueda liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de estar en deuda con sus comienzos, con su *causa prima*. Ateísmo y una suerte de segunda inocencia van de la mano (p. 508).

Por el contrario, la hipótesis benjaminiana, que parece mucho más acertada en vista de que tampoco la religión ha decaído, implica que la secularización de estos motivos religiosos solo trajo una acentuación de la

4 En palabras de Nietzsche (2016), “[c]ompra y venta, junto con todo su aparato psicológico, son más antiguos incluso que cualesquiera formas de organización y agrupación sociales” (p. 494).

acumulación de deuda y la cercanía mayor al peligro de su límite y su castigo. Ahora bien, para ser justos con Nietzsche, considera acertadamente que esa liberación de la culpa no es una consecuencia directa y necesaria de la muerte de su fundamento. Al contrario, destaca que al menos el cristianismo cree en un acreedor (Dios) sacrificándose por su deudor, pagando con ello esa deuda infinita. Pero en la sociedad moderna, cuando las deudas y las culpas son pura propiedad del hombre, no hay posibilidad de ese sacrificio absoluto. Por ello, señala Nietzsche, este camino de liberación de la culpa se ha detenido y la culpa vuelve contra nosotros, los deudores de Dios, y también contra el acreedor, sea Dios, o aquellos primeros homínidos que decidieron formar un grupo e intercambiar cosas, o la naturaleza.

Límites

Volvamos ahora a *Kapitalismus als Religion*. Allí, el lazo entre los términos de “fe”, “deuda” y “culpa” adquiere aún más fuerza hacia la segunda mitad del breve texto de Benjamin. Señala allí que si la vida es culpable por la ausencia de justicia divina, también Dios es culpable por ausentarse, de ahí que un dios “incluido en el destino humano” (2016a, p. 188), incorporado y a la vez reprimido, “paga intereses sobre el infierno del inconsciente” (Benjamin, 1985, p. 101). Este dios culpable, quizá la ilusión a la que destinamos nuestra fe y nuestro crédito en el capitalismo, toma préstamos tanto del inconsciente como de la naturaleza, ya que no tiene otra alternativa seguir extrayendo recursos de ambos, agotándolos poco a poco. Por esto mismo, señala uno de sus comentaristas que,

[e]l beneficio, motor secreto de la economía capitalista, tiene su contrapartida indispensable en el endeudamiento. Como un *Deus absconditus*, así Benjamin imagina esta conexión: la avidez de beneficios lleva al capitalismo a la crisis, en la que el poder del beneficio se revela inquebrantable. En la hiperinflación de principios de los años veinte, Benjamin debió de ser directamente consciente de la dinámica apocalíptica de este mecanismo económico. (Steiner, 2011, p. 170)

Un principio fundamental de la religión capitalista es, entonces, la fe en que no hay límite para la deuda. Es un principio que se explicita en

la muy gráfica decisión del Congreso de los Estados Unidos de extender periódicamente el monto máximo de endeudamiento del Estado⁵, amenazando siempre unos meses antes de la fecha decisiva con la posibilidad real de que, por esa vez, el límite no se extienda. Ahora bien, a pesar de esta creencia, abundan los límites en la naturaleza y la vida humana, y las crisis económicas son, la mayoría de las veces, la prueba de que en algún momento el crédito se acaba. Por ello, en la perspectiva de Benjamin, la tarea política se orienta al rechazo de esta exacerbación de la reproducción de la deuda capitalista.

La cuestión de la deuda y sus límites es también un tema que preocupa a los Estados modernos, tanto aquellos en eterna crisis como a los que suelen calificarse de primer mundo. A este respecto es interesante el ensayo, publicado en 2015, de la filósofa italiana Elettra Stimilli (2019), que recupera este lazo entre deuda y culpa como un elemento central para comprender la condición del individuo moderno como individuo adeudado. Uno podría considerar que dicho ensayo está demasiado situado en su contexto, puesto que es explícitamente una escritura que pretende reflexionar sobre la crisis económica europea posterior a 2008. Ahora bien, nuestra participación, siempre inconclusa y periférica, del sistema económico mundial, nos hace padecer similares problemas. Y el culto endeudante del capitalismo, que nos liga como miembros deudores de nuestra tierra, nos sitúa también en ese no-lugar del eterno inclinarse ante el ídolo.

Pues bien, Stimilli señala que la deuda es la condición en la que nacemos en las sociedades modernas: por el solo hecho de ser ciudadanos, nos corresponde una cuota de la deuda de los Estados. Y, por ello, “como coacción, la deuda es la expresión de un vínculo social, cuya ruptura implica la culpabilidad del incumplimiento” (2019, p. 159). En este sentido, todos pasamos a ser un pequeño monto de esa deuda: una inversión puesta en nosotros que debemos devolver, poco a poco, a tipos de interés insostenibles. Es decir, capital humano; idea que ha devenido recientemente título de un ministerio y que pareciera simplemente evidenciar lo que siempre hemos sido. Como capital nos piden paciencia, ahorrándonos el quejarnos de nuestras miserias hasta que la magia del interés compuesto dé sus frutos y el sacrificio sea recompensado. En palabras de la autora italiana,

5 Hasta enero de 2025, cuando el Congreso deberá decidir nuevamente si aumenta o no el techo de deuda.

[1]a culpa, aquí, no es sólo la expresión de un vínculo que condena *a priori* a ser culpable. Es la condición que se produce cuando las formas de atribuir valor a la vida con las políticas neoliberales se corresponden plenamente con la valorización del capital, haciendo posible que cada individuo se convierta en «capital humano» (Stimilli, 2019, p. 161).

Pareciera, en efecto, que la deuda es el modo en que los individuos modernos han encontrado para compartir y universalizar su culpa antaño religiosa. Pero no solo a los individuos, sino que también a los Estados les llega la culpa: culpa por una mala gestión de la economía, culpa por destinar sus recursos a los más desfavorecidos, culpa por tener fe en que el límite sea apenas una ilusión ingenua.

Lo que vendrá

Hacia el final de su segundo tratado sobre la genealogía de la moral, Nietzsche (2016) imagina un superhombre como el único capaz de redimirnos y liberarnos de la culpa. Sobre todo, destaco el cierre del penúltimo apartado de dicho tratado. Allí, Nietzsche sitúa a ese superhombre como una figura salvadora por venir, a la manera del mesías de esta religión capitalista de la que fue delineando sus trazos al indagar en el concepto de culpa. Dice Nietzsche que

[e]se hombre del futuro, que nos redimirá del ideal habido hasta ahora, así como de *lo que hubo de surgir de él*, la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que hará que la voluntad sea de nuevo libre, que devolverá a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tendrá que llegar...* (p. 512)

Benjamin toma este diagnóstico y propone, por el contrario, que ese superhombre es tan solo la instancia final de una religión capitalista practicada de manera confesa. Por más que implique un rechazo de la culpa y una vuelta a la existencia mundana, sin preocuparse por pecados heredados o promesas ultraterrenas, tiende a volver inevitablemente a la acumulación de la deuda por su negación. Esta “condición humana aumentada” (Benjamin, 2016a, p. 188) implica una sustitución de las metas del cielo

por las de la tierra, y la esperanza de expiación sigue presente en la bien terrenal acumulación de dinero. Por ello, para Benjamin, tanto el superhombre nietzscheano como el nuevo hombre del socialismo mantienen la esperanza en el interés compuesto, e insisten en una meta alcanzable, allí donde los bienes abunden para todos y la naturaleza y los cuerpos sigan financiando, con sacrificios, la vida mundana⁶. Aquello que se perdía de vista en ese vencedor de la nada era aquello que, siempre inculpado, debía seguir en silencio: la naturaleza. Posiblemente por esto, en una nota dentro del mismo manuscrito de *Kapitalismus als Religion*, Benjamin recurre a una curiosa metáfora que vincula el dinero con la lluvia.

Recordemos que el texto de Benjamin fue escrito alrededor del año 1921, en donde se va insinuando la crisis política y económica de la República de Weimar, que había nacido dos años antes con una deuda inmensa de la que, con el futuro ascenso del nazismo, surgirán terribles consecuencias. En esos años, la crisis económica se constituye casi en una condición natural de la existencia. Varios años después, en 1928, todavía en un contexto de debilidad económica y política, Benjamin publica *Calle de dirección única* (1972, pp. 83 y ss.), y allí hay un fragmento que prácticamente reproduce aquella nota, lo cual indica que, como mínimo, esta metáfora rondaba por su mente. El fragmento, titulado “Asesoría fiscal”, alude a la inflación y al aumento desmedido de la cantidad de billetes y plantea que, en el mundo moderno, hay una relación de fondo entre la vida natural (el tiempo humano, sus experiencias, la generación y la corrupción de las cosas) y el dinero, de manera que la multiplicación de los billetes, en lugar de enriquecer, va reduciendo el valor, por empequeñecimiento, de los instantantes de la vida. Lo imagina, en ese sentido, como una lluvia, y afirma que “el dinero y la lluvia van juntos” (p. 139), y no habrá un reino despejado, sino la inundación de una lluvia que ya no puede ser absorbida por la tierra, hasta que no se corte el lazo entre el dinero y la vida. O, lo que es

6 Frente al superhombre [Übermensch] que adviene como redentor final en el extremo último de la historia, Benjamin atiende a su contrario, el no-hombre [Unmensch]. Es decir, otro extremo. En un excelente comentario al texto de Benjamin, Hamacher (2002) plantea que la liberación del nexo de culpa buscada por Benjamin se situaba en un espacio intermedio, ni dentro ni fuera de la religión capitalista, puesto que “la posibilidad de liberación de la culpabilidad solo puede situarse en el extremo mismo de la culpabilidad” (p. 98). Un extremo que aparece en la ruina, en la catástrofe y sobre todo en lo no-humano, el sujeto de una historia natural de declive.

lo mismo, hasta que ya no se deba firmar un pagaré por cada bocanada de aire que se tome. Pues bien, esta idea ya se encontraba en aquella nota del manuscrito de *Kapitalismus als Religion*, de manera que al menos este fragmento de “Asesoría fiscal” puede leerse en conjunto con este. Reproduzco, por su brevedad, la traducción de la nota entera:

El dinero y el tiempo (sobre la crítica de Lesabendio)

La lluvia es el símbolo de la adversidad de este lado.
El telón ante el drama del fin del mundo
La espantosa espera del sol
Mirando a través del tiempo y del dinero
No hay movimiento unilateral en ninguno de los dos
El utópico estado del mundo sin clima
El propio clima es un límite para la relación de la humanidad con el estado apocalíptico del mundo (tempestad), la dicha (sin tiempo, sin nubes), el dinero denota otro término aún desconocido.
Lluvia, tormenta: desfile del fin del mundo. Se relacionan con esto como un resfriado con la muerte.
El dinero pertenece a la lluvia, no al sol.
El espacio sin clima de los acontecimientos planetarios puros es el velo ante el clima.
El dinero en *El otro lado* de Kubin es como el clima.
(Benjamin, 1972, p. 941)

Se puede decir mucho de esta interesante nota, pero me quedaré con dos cosas que ayudan a iluminar retrospectivamente lo considerado al principio de este ensayo. Por un lado, la metáfora de la lluvia. El límite, en tanto clima, frente a una deuda que se cree infinitamente incrementable. En varios textos, Benjamin se refiere al sufrimiento de la naturaleza culpable (inculpada tal vez por la caída humana de la que no formó parte), por lo que podríamos preguntarnos si acaso la lluvia no representa sus lágrimas. Pero también es algo mucho más mundano: las gotas que hielan de frío al que está en la intemperie. Para ilustrar esto sirve recurrir a un pequeño fragmento del *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2016b). En uno de los proyectos iniciales del libro, fechado en el mismo año en que salió publicado *Calle de dirección única*, describe a los pasajes de París, unas galerías

de vidrio que incluían numerosas tiendas, como una metonimia del mundo⁷. En un día soleado, entran allí solo los que necesitan comprar, pero en los días de lluvia el agua los fuerza a todos a refugiarse bajo el techo de cristal, tanto a los que necesitan comprar como a los que, simplemente, se vieron sorprendidos. Pero no todos se refugian allí, puesto que “[l]a lluvia solo lleva a los pasajes al cliente pobre que carece sobre todo del aislante o del impermeable” (p. 865). La lluvia seguramente habría llevado también a refugiarse a los que no tenían con qué pagar lo que los vendedores, dentro de los pasajes, les ofrecían intensamente. La lluvia y el comercio los unía en un lazo frágil que duraba lo que duraba la tormenta.

Lo otro que quería destacar es la última oración de dicho fragmento: la enigmática referencia a *El otro lado*, una novela de Alfred Kubin de 1909. Si volvemos a la nota, encontraremos que inicia con la afirmación de que la lluvia es el símbolo de la adversidad “de este lado” [*diesseitigen*], mientras que, en “el otro lado” [*Andere Seite*], el dinero es como el clima. La extraordinaria novela de Kubin, que ha influido en el surrealismo o en Kafka, narra las experiencias de un dibujante que es invitado a vivir a un Reino Soñado, que al principio se presenta como una utopía de artistas y melancólicos, pero que luego se va revelando en toda su decadencia como un lugar opresivo e inhabitable. Si bien la novela es, ante todo, una alegoría del viaje de autoexploración del artista, la utopía imaginada tiene sentido por sí misma en tanto representación de una sociedad humana con su organización política, su burocracia, sus clases sociales. Y, sobre todo, su economía.

Partiendo de la afirmación de Benjamin, quería tomar, para esta breve interpretación de la novela y cierre del ensayo, a la figura del dinero. De hecho, por más que en la novela este tema quede subsumido bajo la catarata de imágenes destructivas y de su atmósfera onírica, considero que es una de las claves de interpretación. Para empezar, el protagonista sin nombre, más allá de la invitación y los argumentos para visitar el Reino Soñado, se convence de ir cuando, junto a la invitación, se le otorga una gran suma de dinero. Cien mil marcos, una pequeña fortuna, tal como la caracteriza el protagonista, aparece como el elemento material que justi-

⁷ “A ambos lados de estas galerías, que reciben la luz desde arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que un tal pasaje es una ciudad, e incluso un mundo en pequeño, en el que el comprador ávido encontrará todo lo que necesita” (Benjamin, 2016b, p. 865).

fica la arriesgada decisión de ir al Reino Soñado. Al recibirlo se adopta, al menos en la imaginación del protagonista, una obligación: “Cuando Gautsch me tomó el juramento de silencio no parecía estar bromeando. Era posible que un traidor no fuese admitido en el Reino Soñado y tuviese que devolver el dinero” (Kubin, 2017, p. 36). Todo el inicio de la novela, al menos hasta el capítulo en el que describe la vida cotidiana del reino onírico, se encuentra atravesado por las preocupaciones del dinero, como si se condensara en ellas el lento abandono de lo mundano para introducirse en el otro lado. El protagonista se plantea, por ejemplo, que “[t]arde o temprano se nos acabarán los billetes; ya me lo imagino. Y nos quitará lo que nos dio, exigiendo unos intereses descarados” (p. 39). Una vez llegado al reino recibe aún más dinero, otro obsequio a los recién llegados. Pero esta vez son monedas que, para la época en que se sitúa la novela, ya estaban fuera de circulación: el cruzado [*Kreuzer*] y el florín [*Gulden*], además del oro.

Aquí, como el clima en el lado mundano, las monedas mutan, se intercambian como las figuras de los sueños, y en ningún día tienen un valor idéntico al anterior. Por el contrario, el clima permanecía siempre igual:

el cielo que se extendía por encima siempre estaba cubierto de nubes. *Nunca* brillaba el sol; de noche *nunca* se veían la luna o las estrellas. Eternamente iguales, las nubes colgaban muy bajas sobre la tierra. Si bien se apelotonaban cuando había tormenta, el firmamento azul nos estaba vedado. (p. 55)

La economía de este reino, en efecto, presenta rasgos caóticos, anuncio de las tormentas por venir y marca del efecto perturbador que todo lector tendrá al cruzar esta descripción de la economía de los sueños con las crisis económicas que verán los alemanes y austríacos en la primera posguerra. Como cuenta el protagonista sin nombre,

[q]uienes llegaban al Reino Soñado notaban enseguida la patraña permanente que regía la vida económica. A primera vista, se negociaba y se compraba igual que en cualquier lugar. Pero eso era pura apariencia, pura y ridícula apariencia. El manejo del dinero era «simbólico». Uno nunca sabía cuánto poseía. El dinero iba y venía; uno gastaba y recibía; todos

tenían algo de prestidigitadores, y pronto yo también aprendí algunos buenos trucos (p. 66).

Lo único sólido en este reino era la fe en el poder ilimitado de la mano que regía todo, el soberano Patera. El dinero, marca probable de este reino onírico y decadente, se revela desde el principio como ilusión, de manera que los individuos pueden dedicarse a disfrutar de los placeres de la ciudad sin tiempo, hasta que el sopor del sueño les exija despertar. Se describe luego con más detalle la economía de la ciudad: los precios cambiaban abruptamente y uno no podía mantener su riqueza. La volubilidad del mundo de los sueños se expresaba en las relaciones económicas, en las que “[a]parecían acreedores que nunca habían prestado nada y exigían su pago” (p. 68) o “[l]os que se creían muy vivos debían pagar fortunas por los alimentos más básicos” (p. 68) o “[d]e pronto uno tenía centenares en el bolsillo y, al rato, nada” (p. 68). En el Reino había un metafórico “contador invisible [que] no aceptaba negociaciones” (68). “En realidad [reflexiona el protagonista] todo funcionaba lo más bien sin dinero. Solo que todos tenían que hacer como si entregaran algo” (p. 68). Refuerza además esta apariencia de ilusión al describir el otro componente fundamental de la administración del mundo terreno: el gobierno. Se presenta una descripción casi pre-kafkiana de la burocracia interminable y opresiva a la que el protagonista se intenta acercar “[c]on culpa, como si estuviese interrumpiendo algo” (p. 69). Al igual que la economía, esa estructura burocrática, el Archivo, era mera apariencia, “pura comedia de autoridad” (p. 72). Encontramos sutilmente este lazo de la culpa y la deuda, como ese encuentro contingente bajo la lluvia de los pasajes parisinos, aludido en fragmentos en los que, en la novela, se señalan deudas que jamás se han tomado, o se rechaza a procrear porque los niños “pocas veces, en general a desgano, estaban dispuestos a devolver lo que habían recibido” (p. 61), o aparecen de misteriosos *doppelgänger* que se endeudaban en lugar de los habitantes del reino.

En la última parte, el Reino construido sobre una economía y una burocracia de pura apariencia sucumbe al desmoronamiento como revelación de la fragilidad del sueño que lo concibió. La aparente utopía de *El otro lado*, sin dinero y sin clima, con los días siempre iguales y sin otra deuda más que la que crean los avatares de la suerte, se sostenía sobre cimientos falsos, y la intromisión de lo ajeno solo revela la imposibilidad



de un orden del mundo regido únicamente por la energía de los sueños. Evidenciando con ello la falsedad de la promesa con la que se nos presenta al Reino Soñado: un lugar en el que “el malestar material es imposible que suceda” (p. 15).

El dinero introduce una perturbación que desde el principio habitaba en la atemporalidad del sueño. El dinero nunca valía lo mismo. Y por tanto no podía ser medida ni de la vida ni de nada, a pesar de que las vidas de sus habitantes estaban regidas por la compra y venta de bienes. Solo desaparece el dinero en la ruina del reino, allí donde lazos se rompen y el individuo se pierde y deviene poco más que masa amorfa. Tal vez, como el reino soñado, nuestra economía también es un conjunto de ilusiones religiosas construidas para encontrarnos y darnos relevancia (“Y de eso se trataba este país: de *representar* algo, cualquier cosa, aunque fuese un ladrón o un vagabundo” [Kubin, 2017, p. 66]) y quizá nuestro destino sea el mismo que el imaginado por Kubin: al final, la economía se revelará como apariencia y los animales invadirán la tierra.

En un intento de cierre de este ensayo podemos volver a Walter Benjamin y su teoría del capitalismo como religión. Creo encontrar allí muchos elementos para pensar el presente, en el lazo con otros textos del filósofo y con la novela de Kubin. No hay, en estos textos, un rechazo absoluto a la religión capitalista porque esta es, por ahora, el punto de partida inevitable, pero sí hay una insistencia en los límites de la deuda y en su condición a la vez de necesidad y apariencia. La deuda es una de las formas en que los seres humanos nos hemos propuesto para encontrarnos. Para formar comunidades igual de aparentes que el Reino Soñado y, por lo mismo, atadas a unos límites que la naturaleza y la lluvia marcan en un interés compuesto que se acaba mucho antes que lo que señalan las matemáticas. En el fondo, el planteo de Benjamin implica que no es posible, al menos a mediano plazo, la existencia de un grupo humano sin religión. Y tampoco sin tiempo, puesto que el clima y el calendario se requieren como marcas discretas del paso hacia el futuro. El mismo sentido adquiere la acumulación de intereses en la deuda: un monto que se acrecienta con el paso de los días y que va consumiendo, con cada segundo que pasa, la vida del deudor que troca esos segundos por billetes.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2016). Capitalism as Religion. En Daniel McLoughlin (ed.), *Agamben and Radical Politics* (pp. 15-26). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Baecker, Dirk (ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlín: Kulturverlag Kadmos.
- Benjamin, Walter (1972). *Gesammelte Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1977). *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1985). *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2016a). El capitalismo como religión. *Katatay*, 13-14, 187-191. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>
- Benjamin, Walter (2016b). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Hamacher, Werner (2002). Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion". *Diacritics*, 32 (3-4), 81-106. DOI:10.1353/dia.2005.0010.
- Kubin, Alfred (2017). *El otro lado*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- Löwy, Michael (2009). Capitalism as religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73. <https://doi.org/10.1163/156920609X399218>
- Nietzsche, Friedrich (2016). De la genealogía de la moral. En *Obras completas. Volumen IV* (pp. 439-560). Madrid: Tecnos.

- Schulz, Betty (2014). The Guilt Cult of Capitalism versus the Debt of the Living: Walter Benjamin on Schuld and Redemption. *Studies in social & political thought*, 23, 24-31. <https://philarchive.org/archive/ISHSDR#page=26>
- Steiner, Uwe (2011). »Kapitalismus als Religion«. En Burkhardt Lindner (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (pp. 167-174). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Stimilli, Elettra (2019). *Debt and Guilt. A political philosophy*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Weidner, Daniel (2010). Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the “Religious Turn”, and the Poetics of Theory. *New German Critique*, 37 (3), 131-148. <https://doi.org/10.1215/0094033X-2010-017>



El lugar de la Inteligencia de la Contingencia en la época de la Inteligencia Artificial

Silvia Alejandra Quinteros*

¿Qué lugar ocupa la contingencia en la época actual? ¿Marca una nueva época? ¿Qué significa hoy la IA para la sociedad? ¿Se trata solo de un simple avance tecnológico o es un asunto que llegará a transformar el lazo entre analista y analizante en la experiencia psicoanalítica?

Es visible que existen fábricas sin trabajadores humanos donde los robots vienen a sustituir a las personas, y la industria en general, así como también los artefactos, los celulares por ejemplo, están cada vez más configurados por la IA. Concurrimos a la creciente automatización y universalización de la atención médica, y la IA se está convirtiendo en una herramienta cada vez más común en el diagnóstico y tratamiento de enfermedades mentales.

Afirmamos que estamos ante una irrupción de un fenómeno que está afectando de las más variadas maneras a la sociedad de nuestros tiempos. Quizás estemos entrando en una nueva época. Esto se produce muy ocasionalmente. Pueden pasar centurias y hasta milenios antes de que se generen aquellos cambios que merezcan considerarse como la irrupción de una nueva época. Por tanto, se trata de una afirmación muy fuerte y trascendente que merece entenderse y examinarse cuidadosamente y que, en cuanto hace al Psicoanálisis, implica la emergencia de una nueva clase de sujeto. Un tipo de sujeto de características distintas al actual, lo cual es suficiente fundamento para considerar que esto concierne al Psicoanálisis y a la Filosofía abriendo preguntas complicadas.

La idea de que estamos ante una nueva clase de sujeto resulta, en principio, difícil de aceptar. El individuo de nuestro tiempo le da un valor a la libertad por lo cual le es posible asumirse como sujeto que toma decisiones y orienta su vida en una manera singular, y no asume la misma a partir de decisiones ajenas. Un sujeto contemporáneo es aquel que está inscrito en una forma particular de relación con la vida. Por ejemplo, a un sujeto contemporáneo no le sorprendería que un psicoanalista le diga que asocie

* CIFYH - Adherente del CIEC / silviaalejandraquinteros@yahoo.com.ar

libremente, pero si el sujeto que oye eso pertenece a un orden discursivo diferente, aquello podría resultarle extraño.

A lo largo de este texto, exploraremos qué significa, en esta nueva época, la idea de un nuevo lugar, un nuevo lazo, un nuevo sujeto, en cuanto al impacto en la relación con la práctica del Psicoanálisis y el lugar que viene a ocupar hoy, en el ámbito de la salud mental, el uso de la inteligencia artificial.

Partimos preguntándonos si la IA puede sustituir la posición del analista en la época actual. Para ello, nos apoyaremos en algunos seminarios de la obra de Lacan y especialmente en los cursos psicoanalíticos de Miller (2013 y 2022): *El lugar y el lazo* y *Como terminan los análisis*, ya que allí se profundiza en estos conceptos y en la manera en que se relacionan con la práctica psicoanalítica actual.

Lugar y lazo

Lugar y lazo son dos conceptos fundamentales en la enseñanza del psicoanalista Jacques-Alain Miller (2013). Para el autor, el concepto de lugar se refiere a la posición del analista y es desde allí donde se establece un lazo. Por ello, hay dos sitios que el analista en su práctica ocupa: por un lado, está en el lazo en donde toma parte y el paciente es parte tomada y, por otro lado, está en el lugar como Sujeto Supuesto Saber. Es entonces, para Miller, muy importante considerar en la experiencia psicoanalítica la práctica del control, donde lo que se controla es la relación entre el lugar y el lazo y si cada uno está en su sitio. Es decir, el control apunta a verificar el lazo del analista con el lugar: su grado de desubjetivación en la experiencia para escuchar y para leer despejadamente el *rasgón singular* de cada paciente. En su curso *El lugar y el lazo*, Miller (2013) sostiene que el consultorio psicoanalítico es un lugar que aloja las incoherencias del sujeto, aloja su síntoma. Es un lugar donde el sujeto se saca de encima sus diversos lazos, se desprende de ellos. Es un lugar de liberación a costa de establecer un nuevo lazo llamado lazo transferencial que va más allá de lo que ocurre entre analista y analizante. Se trata de un lazo con el lugar en el que se lleva a cabo específicamente el desprendimiento de lazos que perturban y angustian al sujeto, pero que por el recorrido analítico pueden ser percibidos y desde allí se puede asumir la responsabilidad de seguir enganchados a esos lazos, o no, pero con un nuevo saber hacer allí.

El nudo borromeo, en el psicoanálisis de la orientación lacaniana, no es algo para desestimar. Un lazo implica un nudo, nos enseñó Lacan (1973-1974) en su última enseñanza. El nudo borromeo está estructurado por tres lazos trabados, pero donde al mismo tiempo hay movilidad y juego entre las cuerdas, permitiendo dar lugar a representaciones diferentes según se ajuste más una u otra. Plasticidad que permite contemplar caso por caso las diferentes configuraciones de los lazos que cada sujeto ha armado en su vida. Lacan (1973-1974) se pregunta para qué sirve este nudo Borromeo de tres. Y se responde:

[m]e sirve [...] para inventar la regla de un juego, de manera tal que pueda figurarse con él la relación de lo real con lo imaginario y lo simbólico. Tres registros posibles de relacionarse entre sí. Registros independientes con respecto a los otros, pero homogéneos y que solo se comprenden en su anudamiento. (Lacan, 1973-1974, p. 42)

Así, en esta línea de argumentación, diremos que el anudamiento borromeo es el modo a partir del cual cada sujeto hace en cada lazo y a partir del cual se plantea la cuestión del sentido y su relación con el inconsciente, con el síntoma y, por ende, con el goce de cada quien. Se trata, entonces, de un Lazo nodal fundado en la experiencia psicoanalítica que solo aplica para un sujeto con un analista y por ello es imposible de sustituir y generalizar.

La inteligencia de la contingencia

La inteligencia de la contingencia es una idea que desarrolla Miller (2022) en su libro *Cómo terminan los análisis*, donde invoca a la prudencia, en tanto orientación, para que la práctica psicoanalítica se haga de forma conveniente. Dice allí:

La prudencia no es del orden de la ética, es una cualidad o una virtud de la inteligencia, no científica, sino, propiamente de una inteligencia de la contingencia. Aquí es donde se mueve lo que llamamos “una práctica”, en un universo donde todo puede ser distinto de lo que es, es decir, un mundo en el que el accidente no se deja reducir a la esencia. (p. 198)

Miller muestra una bella concepción de lo contingente que une el pensar con la prudencia y con el actuar que la práctica le da a la naturaleza propiamente humana del vivir. La vida para los seres humanos discurre, a diferencia de las máquinas, solo en parte en el campo de lo previsible, ya que también se sitúa en lo contingente. Una práctica es un universo donde el accidente de lo contingente aparece para hacer que ella no se reduzca a lo previsible. Allí se sitúa la inteligencia de la contingencia, en tanto la práctica psicoanalítica, por definición, no se deja reducir a aquello que pueda anticiparse.

A la prudencia es posible referirla a cualquier práctica. No se puede anticipar toda acción del sujeto previamente, ya que el orden de la contingencia no es previsible y solo se la puede captar en el instante presente en el que ocurre. La inteligencia de la contingencia nos permite pensar que es una práctica del psicoanálisis. Un psicoanalista no solo cuenta con un saber previo, sino que también cuenta con lo contingente para poder hacer una práctica ética y adecuada al caso por caso. La prudencia es una manera de orientarse en la contingencia. La sola puesta en acción de un saber ya establecido no alcanza para actuar en la realidad ni para resolver lo contingente del caso.

Son estas cuestiones las que permiten pensar el término *inteligencia de la contingencia*, propuesto por el psicoanalista Miller (2022), en contraposición con lo que implica la inteligencia artificial. Basándonos en esto, parece plausible contrastar las dos conceptualizaciones.

Una característica de la inteligencia de la contingencia es que permite ejercer un acto con un grado adecuado de prudencia y así poder reconocer y elegir el momento oportuno. Por ejemplo, en una experiencia de psicoanálisis, una interpretación hecha a tiempo, acorde a los tiempos subjetivos del paciente, será una interpretación que surtirá algún efecto positivo en la subjetividad del analizante. El lugar del consultorio se teje por un lazo sintomático alojado en la transferencia, donde puede existir la chance de que algo distinto ocurra más allá de la repetición. Miller (2013) afirma que “esta característica elemental alcanza para poder ver y sentir la diferencia entre lo nodal y lo mecánico, entre el lazo nodal y la sujeción mecánica” (p. 31). Así, el lazo nodal comprende una manera de andar por la vida muy distinta a la manera mecánica. Desde la mirada del Psicoanálisis, el pensar verdadero discurre en el campo de lo contingente, en donde el sujeto es alguien que le otorga un lugar a dicha contingencia y se descu-

bre, allí, como ser pensante. El pensar combina diferentes experiencias y no excluye la contingencia.

Usos de la contingencia en la modernidad. ¿Valor o desprecio?

Ubicamos ante la racionalidad contemporánea lo contingente y lo determinado frente a lo indeterminado. Para la ciencia, el problema esencial es establecer qué determina la aparición de un fenómeno. Porque la determinación implica un reconocimiento de una ley que llamamos científica y que sirve para tratar de entender al mundo. Miller (2013), elaborando este problema, dedujo de Lacan la idea de definir lo contingente por oposición a lo determinado. Lo contingente es sin ley, como lo real. Sobre esto, Miller nos recuerda que, para Lacan, el planteo científico implica que hay saber en lo real, pero que no es esa la medida del Psicoanálisis, porque lo que Lacan llama “real” no permite situar saber en él. Es por ello que Lacan (2008), particularmente en una conferencia intitulada “Psicoanálisis y cibernética”, indica a este respecto que:

[...] el real del psicoanálisis no es el real de la ciencia. El sentido que el hombre le dio siempre a lo real es que lo real es eso que se vuelve a encontrar en el mismo lugar y que nuestros propios desplazamientos no tienen ninguna influencia para que lo real cambie de lugar. El real de la ciencia está dotado de saber, un real obediente y manejable en contraposición al real del Psicoanálisis que es fuera de sentido y sin ley. (p. 439)

Lacan, en su primera enseñanza, supuso que el campo del inconsciente estaba determinado por otro tipo de leyes, similares a las que establecieron las ciencias del lenguaje, y se dirigió a esas ciencias para determinar las leyes del inconsciente. Por un periodo largo, Lacan fue determinista, siendo un importante referente de eso el texto que escribió sobre la determinación de la lógica de *La carta robada* (Lacan, 2008). Tiempo más adelante, en los Seminarios XXIV y XXV, Lacan (1976-1977 y 1977-1978) le da un nuevo valor a lo contingente, sosteniendo que la contingencia está situada en el campo de lo real. La contingencia no hace serie. Entonces, podemos decir que lo contingente, en tanto concepto, define lo real del Psicoanálisis.

Inteligencia artificial (IA)

Nos serviremos de la IA, en concreto, para que nos diga por medio de un chat una definición sobre la misma. La respuesta es la siguiente:

La **inteligencia artificial (IA)**, en el contexto de las ciencias de la computación, es una disciplina y un conjunto de capacidades cognoscitivas e intelectuales expresadas por sistemas informáticos o combinaciones de algoritmos cuyo propósito es la creación de máquinas que imiten la inteligencia humana para realizar tareas, y que pueden mejorar conforme recopilen información. En otras palabras, la IA busca diseñar tecnología que emule la inteligencia humana, permitiendo a las máquinas aprender, razonar y resolver problemas de manera similar al cerebro humano. Este campo abarca una amplia variedad de subcampos, desde áreas generales como el aprendizaje y la percepción, hasta aplicaciones específicas como el reconocimiento de voz, el juego de ajedrez, la escritura de poesía y el diagnóstico de enfermedades. En resumen, la inteligencia artificial sintetiza y automatiza tareas intelectuales, y su potencial es relevante en diversos ámbitos de actividades humanas (ChatGPT, comunicación personal, 13 de diciembre de 2023).

Ahora bien, concebimos a la misma como un programa especial que le es anexo a una máquina y que con base a ese programa la máquina puede ejecutar ciertas tareas a partir de los llamados *big data* (es decir, universos de datos) y que puede tomar ciertas decisiones e incluso dialogar con un sujeto humano, como lo hace el chatGPT, que permite una conversación. Sabemos que una máquina computacional se distingue claramente de lo humano, según Turing⁸, aunque por momentos podemos creer que esa prueba comienza a vacilar en la actualidad. Es que una máquina puede responder, proponer ideas, establecer hipótesis y resolver enigmas. Actúa por imposibilidad estructural en el orden de la automatización de lo previsible, y queda de esta manera excluido todo aquello que sea contingente.

⁸ Alan Turing fue un matemático y lógico conocido por realizar importantes contribuciones a los fundamentos de la informática, las matemáticas y la inteligencia artificial modernas. Nació en Londres en 1912 y se graduó con una licenciatura en Matemáticas en 1934 de la Universidad de Cambridge y fue elegido miembro de la beca de King's College. Turing fue un pionero en el campo de la informática debido a sus importantes logros.

Es decir, son máquinas que aún no hacen lo que les da la gana. La característica esencial es que no piensan, solo hacen cálculos y estadísticas.

Ahora bien, el chat introduce el uso del lenguaje y no solamente el intercambio de datos, de manera que se puede ingresar en una relación verbal con las computadoras. No deja de ser extraordinario que no solo se trate de un sí o un no, sino que la IA toma la iniciativa de desarrollar ideas y que propone acciones y en algunos casos las ejecuta. La IA no es solo un desarrollo técnico que complementa ciertos aspectos de la vida industrial, sino que también puede llegar a afectar inclusive la vida diaria del sujeto con consecuencias impredecibles aún.

Concluyendo

En cuanto a la relación entre el lazo que se da en un tratamiento psicoanalítico y el que se da en un chat de inteligencia artificial, decimos que la IA establece relaciones entre los pacientes y los profesionales de la salud mental. Por ejemplo, algunos pacientes pueden sentirse más cómodos hablando con una IA que con un ser humano debido a la falta de estigma y prejuicios asociados con la salud mental. Sin embargo, esto mismo plantea preguntas sobre la calidad de la atención y la capacidad de la IA para comprender y responder adecuadamente a las necesidades de los pacientes uno por uno.

Si se reduce todo al saber establecido y no desarrollamos la inteligencia de la contingencia planteada por Miller (2022), seguramente se dificultará la existencia del hombre, tornando complejas las relaciones con la vida. Lo que un análisis busca es que el analizante consiga desarrollar, en la medida de lo posible, la inteligencia de la contingencia, ya que gran parte de lo que llamamos problemas subjetivos consisten en una cierta parálisis de dicha inteligencia de la contingencia, causando un lazo de goce repetitivo y perturbador. Es por eso es relevante pensar esta problemática desde la niñez, ya que la adultez es un claro ejemplo de hábitos conformados por una cierta incapacidad de alojar lo contingente. Darle el lugar que le corresponde a lo contingente exigirá cierta dosis de coraje y capacidad para orientarse en lo real y poder interpretarlo. La inteligencia de la contingencia nos conecta con el problema de lo singular y reconocemos que va más allá de las prácticas establecidas. Es necesario invocar, para el vivir de los humanos, una relación íntima entre lo contingente y lo singular.

Vemos que el espíritu tecnocrático de la época tiende a producir un tipo de sujeto que comienza no solo a interesarse por la IA, sino que hace uso de ella desde temprana edad, como se evidencia en los colegios, por ejemplo, donde los alumnos salen al paso con el chat inteligente de WhatsApp llamado *LuzIA* para obtener datos y certezas al momento de realizar las tareas del colegio.

El peso de la argumentación que exponemos sobre la IA por ahora solo señala que, respecto de los avances que permitirían que ella lograra conquistar lo contingente, aun es solo una posibilidad y no una realidad. Además, se observa una precariedad actual por parte de la IA para asumir lo contingente, desplazando al futuro la solución del problema. Si el peso del argumento está en el futuro, deberíamos exigir una argumentación en el presente que nos muestre por qué es posible prever eso si aún no tiene esa capacidad hacerlo. No hay en el presente buenas razones que permitan prever que en el futuro sea posible. En el momento presente, la IA admite, por así decirlo, que solo trabaja con lo previsible y no con lo imprevisto, puro automatismo, y que no posee inteligencia de la contingencia porque lo centra todo en el reconocimiento de patrones.

La IA trabaja con patrones, pero en lo contingente los avances del aprendizaje automático solo reconocen patrones emergentes, pero que de todas maneras constituyen patrones, al fin y al cabo. Lo previsible obedece a patrones. Si definimos lo contingente como aquello que escapa a estos, y si examinamos el actuar humano y encontramos allí que estamos permanentemente pasando de un patrón a otro, la contingencia parece surgir entre dos patrones. En este sentido, lo contingente podría concebirse como un obstáculo a la tecnocracia.

Si valorizamos lo aquí propuesto sobre la inteligencia de lo contingente, estamos obligados como psicoanalistas a saber decir mejor en qué consiste lo imprevisible desde el punto de vista conceptual y abstracto, ya que, para la orientación lacaniana, la práctica no se basa en un programa estandarizado para todos. Ya nos enseña Lacan (1976-1977) en su clase del 11 de enero que es lo mismo el “saber hacer” que el “saber hacer con”. El primero remite a la prescripción, a la cuantificación, a lo tipificable y por lo tanto generalizable por la IA. El segundo, en cambio, remite a lo singular de cada síntoma, al imprevisto, a la contingencia que escapa a la automatización.

Una vida sin acontecimientos es una vida insípida, aburrida e incluso peligrosa si se reduce solamente a lo previsible y a la disposición de todo en su lugar. El acontecimiento imprevisto viene a irrumpir para afectar la vida colectiva e individual. Por consiguiente, no se puede eliminar lo contingente de la vida de cada sujeto ni hacer de cuenta que no existe, siendo ese punto el que omite hoy la IA, porque no es perfecta y tiene límites en sus posibilidades; pero, sobre todo, porque no es un sujeto y no podrá ubicarse jamás en la posición del analista, en tanto es una posición que no está solo conformada por saberes epistémicos sino que también pone en juego una constante transformación del sujeto analista vía la formación, el control y el análisis.

En una práctica psicoanalítica se alojan y subjetivan, caso por caso, los encuentros contingentes con un real que da lugar a la pequeña invención, inspirada en un *saber hacer con*, que permite desenvolverse mejor con lo que cada uno es capaz en determinados momentos de impasses subjetivos. Creemos que dar el lugar a lo que llamamos, junto con Miller, la inteligencia de la contingencia, del mismo modo en que hablamos de vacilación calculada del analista, es lo que afianza *el lazo* en la transferencia, condición necesaria para que se produzcan efectos en la subjetividad del sujeto analizante. La práctica del psicoanálisis permite encarnar un anudamiento entre el registro clínico, epistémico y político, lo que la vuelve específica y capaz de aportar una perspectiva nueva a las prácticas hoy imperantes.

Referencias

Lacan, Jacques (1973-1974). *El Seminario 21. Los no incautos yerran (los nombres del padre)*. Clase 12 de marzo de 1974. Inédito.

Lacan, Jacques (1976-1977). *El Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*. Inédito.

Lacan, Jacques (1977-1978). *El Seminario 25: Momento de concluire*. Inédito.

Lacan, Jacques (2008). *El Seminario 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques Alain (2013). *El lugar y el lazo. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques Alain (2022). *Cómo terminan los análisis. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós



El lazo social desde una perspectiva psicoanalítica y la clase media

Patricio Debiase*

El presente trabajo hace un breve recorrido sobre el concepto de *extimidad* en relación a la dialéctica del deseo de Jacques Lacan (2015) planteada en el Seminario *La ética del psicoanálisis* con el propósito de introducir la dimensión ética del deseo en la noción del lazo social. Dimensión que sitúa de entrada al sujeto en la posición de tener que responder en torno a un objeto que es lo más íntimo y extranjero a la vez. En esta línea, a partir de la lectura del texto “Roberto Arlt, yo mismo” de Oscar Masotta (1982), se realiza un análisis del problema lógico que prevalece en el lazo social de la clase media y que organiza el andar del sujeto.

Apuntes sobre la *extimidad* en el lazo social

El lazo social es una noción muy utilizada en el ámbito de las ciencias sociales, normalmente para significar la influencia del entorno social en el comportamiento humano, y que se ha extendido también al campo de la práctica psicoanalítica. Sigmund Freud (1992), en *Psicología de las masas y análisis del yo* [1920], hace todo un recorrido para profundizar en la manera en que lo social influye en el sujeto desde la teoría de la libido, y lo más importante a destacar es que dicha influencia se produce sobre la base de una satisfacción libidinal.

La influencia del otro está presente desde los primeros trabajos de Freud. Por ejemplo, en el *Proyecto de Psicología*, publicado en 1895, el otro interviene en la primera experiencia de satisfacción del niño lactante (Freud, 1991). Luego, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, retoma dicha premisa para decir que en el camino de la satisfacción pulsional el sujeto no puede prescindir del vínculo con los otros. Freud (1992), en dicho texto, toma la primera experiencia de satisfacción del niño lactante y ubica a la madre como el primer otro que asiste para proveer aquellos objetos que calmen el hambre, el sueño o el dolor. Pero aquí nos interesa destacar que la madre es el soporte de un objeto con el cual el niño mantiene una

* CIFFyH - CIEC / patriciodebiase@gmail.com

relación íntima y a la vez ajena que no se reduce a su persona. De aquí en adelante, el vínculo del niño con los otros se irá ampliando pero cada uno de los encuentros estará teñido por la presencia de dicho objeto ante el cual el sujeto será llamado a responder. Este objeto tendrá sus consecuencias en la constitución del aparato psíquico y para ello resulta preciso trazar algunas coordenadas para ubicar al otro. De hecho, Freud define al otro, en singular, como el *Nebenmensch*, concepto que Lacan (2015) rescata en el Seminario 7, traducido al español como “prójimo”, para otorgarle el estatuto de un objeto respecto del cual el sujeto debe ubicarse de entrada.

Para definir al lazo social desde el psicoanálisis nos interesa partir de la noción de *extimidad*, introducida por Lacan (2015) en *La ética del psicoanálisis*, porque ésta se ubica en un paso anterior a la constitución del inconsciente estructurado como un lenguaje y quizás esta noción sea el aporte más singular del psicoanálisis para investigar el lazo social. No solo porque otras disciplinas afines al campo social no la tienen en cuenta, sino también porque reintroduce una dimensión ética en el lazo social, en tanto resulta un momento crucial donde el sujeto es convocado a resolver un problema mediante una acción específica. En principio, dicha acción específica está dirigida a reproducir el estado inicial de la experiencia de satisfacción. Para Lacan, el prójimo designa dicha experiencia límite que sucede en el primer encuentro del sujeto con el mundo externo. En ese límite, el sujeto tiene relación del modo más íntimo con un objeto que queda aislado como siendo de naturaleza extranjera: el *Das Ding*. *Das Ding* es un objeto situado en el exterior, es el primer afuera con lo que el sujeto tiene contacto, pero su influencia se expresa de la manera más íntima. Es el adentro del afuera. No se trata de los estímulos físicos que provienen del organismo y del mundo exterior sino de un objeto que está perdido en tanto nunca más se lo vuelve a encontrar.

Cuando Lacan plantea que el objeto está perdido, al cual se le atribuye haber participado de una satisfacción absoluta, hace una aclaración sutil que desplaza la razón del estar perdido al hecho de que nunca se encuentra. Porque el objeto en realidad nunca se perdió, y si no se encuentra, es porque las representaciones inconscientes articuladas por el principio de placer producen y mantienen una distancia alrededor del *Das Ding*. Es por la intervención del inconsciente que una parte del objeto nunca llega a inscribirse. Por eso mismo, la vivencia de satisfacción nunca llega a concretarse de manera absoluta porque la acción específica está guiada por

el inconsciente. Así el encuentro con el *Das Ding* siempre es fallido. Pero ¿para qué sirve el primer encuentro con el *Das Ding*? ¿De qué sirve para concebir el lazo social?

Por un lado sirve para que el inconsciente se manifieste, porque al fallar en el encuentro con el objeto, muestra algunas aristas del deseo. Por otro lado, sirve para que el lazo se anude. Aquí es importante destacar que para Lacan las *Vorstellung*, las representaciones inconscientes, las impresiones significantes en el inconsciente, que son del orden de una escritura inapreciable, están esencialmente descompuestas y difuminadas. Es muy ilustrativa la descripción que toma Lacan (2015) de Freud sobre las *Vorstellung*, como “un cuerpo vacío, un espectro, un pálido incubo de la relación con el mundo, un goce extenuado...” (p. 79). El inconsciente estructurado como un lenguaje es una máquina muda que se difunde de manera parasitaria y enloquecedora. Y lo que hace que dicha máquina se ordene en un mundo simbólico articulado, como así también que el objeto se forje como una esfera imaginaria, es la presencia de dicho objeto nunca vuelto a encontrar. Sin este objeto situado en lo real por las representaciones inconscientes, no es posible producir la envoltura imaginaria y simbólica que permita orientarse en el mundo simbólico.

En torno de este objeto perdido se organiza todo el andar del sujeto con el deseo de volverlo a encontrar. Esta búsqueda requiere de un gasto considerable en la economía libidinal para hacer la prueba de que aún hay algo presente en la realidad con el fin de que los deseos puedan alcanzar la satisfacción. No se trata de la prueba de realidad en miras de hacer coincidir la representación con la percepción real del objeto que calmaría el hambre, el dolor, las necesidades vitales. Se trata de otra cosa, de asegurarse de que el objeto no encontrado aún esté presente para reproducir la satisfacción absoluta del deseo. Pero como el objeto no se vuelve a encontrar, el deseo queda a la espera de otra cosa que lo pueda estar aguardando, ya sea algo mejor o peor.

Este breve recorrido sobre el *Das Ding* sirve para situar un primer lazo que está antes del lazo social. Un primer lazo que une piezas heterogéneas de modo tal que mantengan entre sí alguna distancia. Es un movimiento de pliegue que envuelve lo íntimo y lo exterior, la separación y la identidad, la vida y la muerte. Dicho lazo es necesario que se produzca para que el sujeto no quede aferrado a lo que le hace mal. Un lazo donde el sujeto pueda sostenerse ante las tres fuentes de sufrimiento que Freud (1990)

menciona en *El malestar en la cultura*: la naturaleza hiperpotente que lo somete, el cuerpo propio como fuente de sufrimiento y las relaciones mantenidas con los otros.

La clase media: lectura de Oscar Masotta a partir de la traición del deseo en Lacan

En “Roberto Arlt, yo mismo”, Oscar Masotta (1968) afirma tener algo para decir de la clase media porque muchas de sus propias conductas se explican por pertenecer a dicho grupo social. La respuesta de Masotta sobre la clase media puede resultar anacrónica, ya que él mismo considera que algo bien dilucidado luego cae en la banalidad. Una banalidad que lo acompañó gran parte de su vida. Pero dicha respuesta aún produce efectos esclarecedores por el nivel en que es planteado el problema de la clase media. Masotta plantea que se trata de un problema lógico donde el sujeto es llamado a resolver para obtener una respuesta acerca de su posición ante el deseo. Una respuesta cuya certidumbre se obtiene a nivel de las acciones del sujeto, de sus movimientos y detenciones, que son maneras de expresar decisiones y dudas ante algo importante que se juega en la vida y se desconoce. De manera similar a lo que sucede en el sofisma de los tres prisioneros en el texto “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” de Lacan (2009), en el que la vacilación del otro, expresada en los momentos de suspensión, hace signo de algo que para el sujeto se ha vuelto significativo. Y de ese modo el sujeto se precipita en una certidumbre anticipada al pensamiento que responde al problema.

Lo que destaca Masotta al enigma que se le presenta al sujeto es que dicho problema ya está resuelto en estructura y las soluciones no se encuentran en el pensamiento, sino en la repetición de determinadas conductas que el sujeto desconoce. Para Masotta, las enfermedades son estructuras inconscientes inscriptas en el cuerpo que privilegian determinadas acciones debido a ciertas exigencias lógicas de coherencia. Y la clase media padece de una enfermedad mental cuyo germen anida en la delación. En el corazón de la clase media late la acción de la traición que desconoce y empuja al sujeto a no saber que vive como un farsante. Al principio no resulta fácil digerir esta afirmación para quien se identifica con el ideal de progreso, tan afín a la clase media, por el cual destina su tiempo al trabajo sin poder, en realidad, hacer mucho dinero. La clase media más bien se

siente traicionada por la política debido a que no puede permanecer por mucho tiempo en la tierra prometida de la prosperidad. Las crisis económicas cada tanto la sacuden de su sueño. Por eso le cuesta asimilar la traición cuando cae de su parte. Pero si seguimos la conducta del delator que encarna Astier, el personaje principal de la novela *El Juguete Rabioso* de Roberto Arlt, encontramos que al final no solo se comporta como un Judas Iscariote, sino que delata a su amigo de la infancia para hacerle un “bien”. Lo delata para salvarlo del mal camino y se vanagloria de que por su amor altruista está dispuesto a soportar la humillación de quedar en la historia como un traidor. Estos pasajes, si bien nos pierden por los laberintos despreciables de la delación, también nos lleva a una traición mayor en la que incurre la clase media y que encuentra su respuesta en Lacan con en el Seminario de *La ética del psicoanálisis* (2015).

Cuando Lacan habla de la traición, es en relación al deseo. En *La ética del psicoanálisis* señala “que de la única cosa de la que se puede ser culpable, desde la perspectiva psicoanalítica, es de haber cedido en su deseo” (Lacan, 2015, p. 190). Lo peor para Lacan es cuando se tolera la traición justificada por hacerle un bien al otro, porque dicha elección del sujeto es el camino de entrada a una vida ordinaria sostenida por un pacto donde cada uno se compromete a abandonar el deseo. Y qué resulta de ese pacto, sino la sospecha de que una parte de sí mismo se ha vuelto un espectro que transita la vida como un muerto viviente.

El estilo de escritura de Masotta es de una trama similar al movimiento de pliegue que rodea al objeto. Como por ejemplo la locura de tener que resolver mediante la escritura las contradicciones estructurales que pesaban en su historia. O bien, la locura que no se expresa tanto en experimentar un sentimiento de lejanía con su libro, como si lo hubiese escrito otro, sino de pensar que dicha distancia le permitiría juzgar su escritura como si se tratara de un objeto extraño. Este objeto libro que resulta extraño, y a la vez lo más íntimo, se puede apreciar en su título: “Roberto Arlt, yo mismo”. A pesar de reconocer lo engañoso de dicho sentimiento de lejanía, y la pretensión de analizar objetivamente su propia obra, Masotta teje la telaraña donde apresar sus elecciones, a partir de dicha experiencia de extrañeza, que le permitieron producir un saber singular pero transmisible.

Por ejemplo, cuando se pregunta “¿quién era yo, entonces, cuando escribí ese libro?” (Masotta, 1968, p. 177), en parte es para decir que cuando escribió *Sexo y Traición en Roberto Arlt* experimentó cierto carácter exótico

de su escritura. Lo extraño que se evidencia en usar un estilo refinado francés para escribir sobre un autor como Roberto Arlt, cuyo estilo estaba mucho más cercano a él que Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty. Es como si el hecho de haber tomado prestado el tono extranjero desde el cual interpretar a un autor local, le hubiese devuelto la pregunta sobre sí mismo. En ese momento su escritura estaba influenciada por el estilo refinado de tonos que usaba Merleau-Ponty para nombrar los objetos. Una lengua que proviene de un orden social muy distinto al de Argentina. Toma como ejemplo las lenguas chino-tibetanas, que aparecen históricamente en sociedades muy jerarquizadas, en las que los tonos de las frases son utilizados para nombrar objetos. Algo totalmente lejano para Masotta y Roberto Arlt, ambos integrantes de la clase media Argentina, que en su corta historia nunca tuvo un orden aristocrático, y que tampoco fueron hablados por ninguna otra lengua de tonos que no sea la popular.

Volviendo a dicho objeto que se presenta como lo más íntimo y ajeno a la vez ante el cual el sujeto es llamado a responder, se puede tomar del texto de Masotta la sonrisa dibujada en el rostro de su padre muerto en el cajón. Dicha sonrisa le devuelve primero la certeza de que amaba esa cara y segundo la indignación repulsiva. ¿Qué es lo indignante y repulsivo, si no amar a un padre que ignora su propia enfermedad? Cito a Masotta (1968): "...no le perdonaba lo que mis ojos veían, su ceguera con respecto a los determinantes de clase, de trabajo y de dinero, que pesaban tanto sobre él como sobre mí" (p. 185). Este pasaje muestra cómo el discurso de Masotta puede captar que lo más amado y odiado en el otro es una parte de sí que sigue en movimiento, determinado por un orden simbólico pero hasta ahí, o aún más...

Todos los pensamientos aborrecibles dirigidos al padre testimonian en Masotta el deseo de ir más allá de la solución paterna. Más allá de la solución en la que encalla la clase media y traiciona al deseo, como la sonrisa de quien tiene la feliz dicha de morir en la cama sin haber despertado nunca a las condiciones sociales que determinan su propia enfermedad. Masotta lo hace, da el paso. Pero, si bien no traiciona su deseo, ¿por qué cae en un padecimiento más espantoso? Como la experiencia inquietante en el cuerpo de cosas que están por fuera de los marcos del inconsciente. Ahora bien, que el padre ignore su propia enfermedad, ¿no es equivalente a que el inconsciente ignore la suya propia? Si la enfermedad del inconsciente son aquellos espectros que se relacionan con el mundo con un goce

extenuado ¿qué queda sino también traicionarlos? Sin el encuentro con lo real, ¿cuál es la satisfacción del inconsciente sino seguir el curso de las representaciones hasta que el cuerpo extenuado ya no pueda hacer más pareja con dicha máquina descompuesta?

Referencias

Freud, Sigmund (1990). El malestar en la cultura. En *Obras completas. Volumen XXI* (1927-31) (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1991). Proyecto de psicología. En *Obras completas. Volumen 1* (1886-99) (pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas. Volumen 18* (1920-22) (pp. 66-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Masotta, Oscar (1968). Roberto Arlt, yo mismo. En *Conciencia y estructura* (p. 177-192). Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez.

Lacan, Jacques (2009). "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma". En *Escritos 1* (pp. 193-208). México D.F.: Siglo XXI.

Lacan, Jacques (2015). *El seminario 7. La ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.



"Invierno" (2015).
Acrílico sobre Tela.
Autor: Gerardo Oberto,

Parte 3.

Sobre las pasiones



Un odio sin amor.

El discurso amoroso frente a los nuevos discursos del odio

Juan Manuel Conforte*

Porque antes que tu madre
mucho antes que el dolor.
El amor cambia tu sangre
Charly García, *Anhedonia*

El presente trabajo parte de una indagación sobre lo que de una manera general llamamos, desde el psicoanálisis, el lazo. Ese ha sido el propósito de las lecturas e investigaciones a lo largo de dos años de trabajo en el colectivo de estudio al que pertenecemos como grupo de investigación. Definir al lazo y consecutivamente el lazo social, el lazo identificador, incluso el lazo amoroso, no es una tarea sencilla cuando escuchamos todo el tiempo de una forma repetida como un mantra, que el tejido social, que el lazo social, está en crisis. Es que solemos confundir lazo con relación, y definir el lazo como las relaciones de los sujetos entre sí, o con algo que los trascienda; incluso, de una manera sociológica, concebimos las relaciones como aquello que tiende a mantener y reproducir los modos de producción. El lazo, tal cual lo concebimos, implica un paso (no) más allá de esos vínculos. Es, en principio, un lugar, una marca que sitúa una singularidad. Es lo que define Jacques-Alain Miller (2013) en su curso sobre *El lugar y el lazo*. El lugar es una especie de *rasgón*, en tanto el rasgo nos aparta y nos sitúa; nos arranca de lo indeterminado y determina un rasgo anterior a la representación, a la consciencia, que insistirá en nuestro devenir cotidiano.

Que ese rasgo, que ese lazo, al mismo tiempo con el lugar y con lo indeterminado, pueda ser influido por las determinaciones de la época y por las implicaciones de la política, será indagado a partir de una serie de fenómenos interrelacionados: por una lado, la salida de la pandemia global con la consecuencia directa del asentamiento de la técnica y lo tecnoló-

* CIFFyH - UNC - CIEC / juan.conforte@unc.edu.ar

gico en la vida de las personas y por ende en sus modos de vinculación; y, por otro, con el ascenso a lugares de gobierno de la ultraderecha. Ambos fenómenos acentúan la segregación como operación social primordial y acentuada, sosteniendo una modalidad discursiva singular puesta de manifiesto por los llamados “discursos de odio”.

¿En qué posición queda el amor en este contexto? ¿Qué sucede con el discurso amoroso, como un modo singular de lazo con el lugar y lo indeterminado? Como dice Lacan en una de sus charlas en Vincennes, el capitalismo “deja de lado las cuestiones del amor” (Lacan, 2012, p. 106). Entonces, ¿cuál es hoy por hoy su potencia? La intención del presente texto es indagar en este contexto los discursos de amor y de odio; ver sus transformaciones e incluso rondar una pregunta al mismo tiempo crucial y naif: ¿porqué “prenden” más los discursos del odio, que “el discurso amoroso” (así, en singular, como lo nombró Barthes)?

La declinación de lo político

Partimos de una sospecha: así como la tecnología irrumpió masivamente durante la pandemia sin dejar espacio para otros modos, la salida de la pandemia nos enfrenta a la caída de lo político como semblante desde el cual ciertos malestares podían tramitarse. Sospechamos que la conexión entre la expansión de la técnica durante la pandemia y el colapso de la política, con el consecuente ascenso de la ultraderecha en distintas partes del mundo, forma parte de la decadencia de los discursos que sostenían el lazo social.

La pandemia coincidió con el Brexit, Bolsonaro y Trump; la salida de la pandemia se asocia con Vox, Meloni y Milei, pero también con la guerra en Ucrania y los nuevos conflictos bélicos en Gaza. Estos nombres y eventos señalan un acontecimiento sobre el cual aún no hay palabras concretas, aunque no falten análisis. A esta falta de palabras la llamamos trauma¹.

1 Definimos en este texto la noción de trauma a partir del libro *Voces de Chernóbil* de la escritora bielorrusa Svetlana Alexievich (2015). En uno de los testimonios sobre el accidente, una de las científicas implicadas en la investigación del hecho dice: “No se hallaban palabras para los sentimientos nuevos y no se encontraban los sentimientos adecuados para las nuevas palabras”. Adoptando esta definición, sentimientos para los que no hay palabras y palabras para los que no hay sentimientos, ponemos el acento en que el trauma es, esencialmente, un hecho que

¿Son los discursos del odio una respuesta al trauma que significó la pandemia? ¿O son la consecuencia lógica de una modalidad mercantil, un pseudo discurso capitalista que tomó la pandemia como momento de “aceleración” y consolidación técnica? Un poco de ambas. La pandemia desafió el sistema democrático, llevando a los estados a comportarse con visos de dictaduras y obligando a los ciudadanos a aislarse. Las respuestas fueron indignación y reclamo para recuperar las libertades perdidas, atribuyendo esto más a los gobiernos que al propio virus. El espacio técnico, el espacio virtual, se convirtió así en un gran catalizador de los famosos discursos del odio y sus diversas expresiones, entre las que se destaca la negación. Negación al hecho mismo del virus y luego, negación a todo lo que provenga del Estado.

La negación deviene en “negacionismo”. Muchas veces aparece como un rechazo, una desmentida, incluso una forclusión, de lo real del otro y del Otro. Los ecos de tal acontecimiento se escuchan en todos los ámbitos de socialización de los sujetos, incluso tienen una notoriedad directa en la práctica clínica, ya no solo como un mecanismo psíquico, sino como un nuevo “discurso”: el discurso “anti” (anti- estado, anti- derechos, etc.). Parecería no tratarse, en muchos procesos clínicos, sólo de la soledad del sujeto en diálogo con sus imposibilidades, sino de un intento de reafirmación de sí sobre los beneficios secundarios del síntoma y el narcisismo imperante, y, por ende, rechazando a un tiempo todo lo que pueda venir del otro, por supuesto del Otro, y por ende, un rechazo en general al análisis. Así, este “nuevo” discurso de la negación (o negacionismo) se va imponiendo. Diremos que de algún modo “hace lazo”.

Esta dimensión se corrobora en los ámbitos más diversos. No es que antes la política no fuera parte del discurrir de los pacientes, pero ahora parece entrometerse desde un lugar novedoso. Ya no como contexto general que podría marcar los rumbos de algunas contingencias subjetivas, sino como texto, donde el vínculo consigo mismo, la pregunta por algo

desfaza el lenguaje y el cuerpo. Nos deja sin palabras y muestra ese agujero en el lenguaje que Lacan denominó *trouma*. El trauma no es siempre silencioso, habla, incluso a veces habla por demás, el tema es el agujero con el que se encuentra en su imposibilidad de nombrar aquello que sucede para volver a darle consistencia al cuerpo que lo soporta.

del “problema del sujeto con él mismo” (Lacan), se ve interferida por un nuevo texto modelado por este momento del mundo técnico².

Esta declinación de lo político en su vínculo con la subjetividad ha sido determinada, en este nuevo siglo, por el aumento de figuras extremadamente individualistas y discursos orientados más desde el marketing y la “producción de sí”. Desde el “empresario de sí” pasando por “el influencer”, y llegando más descaradamente a la denominación de “capital humano” —que recuerda inmediatamente al diagnóstico heideggeriano del humanismo como la creación de un stock—, o como decía Lacan (2008) en el seminario 17, el síntoma social de la proletarización. Así, esa “proletarización de sí” ha construido una modalidad del saber en pseudociencias como los Recursos humanos, el coaching ontológico, etc., que, desvinculándose del discurso científico, filosófico e incluso psicológico, operan en ese umbral entre lo subjetivo y lo social, entre el sujeto y su ser con otros³.

Este pseudo-discurso que hoy ocupa el lugar de la política —que incluso gobierna en múltiples lugares del mundo— cuestiona profundamente el lazo social e incluso predica su destrucción.

Una nueva escritura

En el año 2021, Luis Ignacio García compila para la Biblioteca Nacional el libro *La Babel del odio*, y en el texto de presentación habla de esta nueva lengua que lleva al extremo esto de *hacer cosas con palabras*, es decir, el performativo. Basándose en distintas experiencias artísticas, entre ellas los

2 No vamos a entrar en la disputa de la época, o las épocas, que tanto insisten en psicoanálisis. El diagnóstico y sus implicancias fue y sigue siendo el de Heidegger (1996), quien sentenció la época como la imagen del mundo, y la era como determinada por la técnica. Las consecuencias simbólicas de esto tienen, por supuesto, implicancias reales en parte expuestas por Lacan y que podríamos resumir a partir del curso de Miller (2005) sobre *El Otro que no existe*.

3 Este ha sido el problema esencial de la política contemporánea. Esta siempre enfrentó, encontró y acendró la diferencia entre el individuo y el cuerpo social que lo sostiene. El enraizamiento del individuo como aquel que detenta el ser, como aquel que porta la esencia de lo humano, se pone en contradicción con su determinación social. A esta experiencia del individuo, Lacan (1961-1962) la llamó en el seminario 9 la época del nihilismo, y el capitalismo no ha hecho otra cosa más que potenciar esa experiencia del yo (*moi*) en detrimento del *mitsein*, es decir de su condición de *ser* siempre *con* otros.

Diarios del odio de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny, quienes compilaron los comentarios de lectores de los principales diarios de Argentina, García nos presenta una babel del odio en la cual la lengua produce una anulación absoluta del otro.

En el *phylum* de lo que Carlos Correas había hecho en *La manía argentina*, poniendo de manifiesto la “guerrificación” del lenguaje por parte del “proceso de reorganización nacional”; o de Marguerite Feitlowitz en el análisis de los discursos del general filólogo Massera⁴, quien hablaba de una “guerra por el lenguaje”; García pone en evidencia las herramientas lingüísticas que, desde una izquierda feminista, llevaron a plantear el performativo como autoafirmación de las subjetividades disidentes, en el despunte de una nueva ultraderecha radicalizada que, lejos de las calles, fue rápidamente cooptada por los medios digitales. Del performativo autoafirmativo de las disidencias, a las expresiones de odio que se multiplican desde los comentarios a noticias periodísticas, hasta twitter.

La expresión del odio, la injuria, son dichos que tienen una estructura performativa. Verdaderamente son formas de *hacer* con el lenguaje. Quizás habría que tener en cuenta aquí las propiedades, más que del lenguaje performativo, de lo simbólico como registro que mantiene en cierta cohesión a los significantes. Que el lenguaje no sea lo simbólico implica una diferencia esencial entre el significante y la palabra, aunque suelen aparecer como equivalentes y a veces lo sean. El famoso aforismo lacaniano de que el inconsciente está estructurado “como” un lenguaje, implica en sí esa diferencia. De este modo, el significante determina más allá de la voluntad del individuo, y su performativo no implica el acto volitivo, sino aquello que más allá de la intensión aparece como inesperado. La regulación simbólica le quita toda certeza al acto, en tanto lo falla, lo equivoca. Así, con Lacan podemos decir que *soy allí donde no pienso*, o bien *soy allí donde no digo lo que quería decir*. Es en ese acto donde Lacan ubica algo de lo performativo de lo simbólico y no en su acción voluntaria: *soy lo que digo, hago lo que digo*.

4 La investigación de Feitlowitz se centra en la oratoria de Massera quien había estudiado filología de joven y tuvo siempre una obsesión por el lenguaje llegando a decir en uno de sus discursos que “para reparar tanto daño hay que recuperar los significados de las palabras malversadas” (Feitlowitz, 2015, p. 53). Así, la denominada “lucha contra la subversión” (del sujeto), fue también una lucha y un terrorismo de estado de la lengua con las consecuentes apropiaciones de significados, palabras, discursos, etc.

Por otro lado, a partir de una lectura del performativo butleriano y sus derivas sobre la violencia, García pone de manifiesto no solo la consecuencia directa de una lengua que pierde su capacidad simbólica de ordenar el discurso para llevarlo a la acción, sino la evidencia de que algo en la estructura de la lengua parece haber cambiado radicalmente.

Proponemos la hipótesis de que lo que ha cambiado esencialmente es un modo de la *escritura*. La letra y el significante implicaron, para el psicoanálisis, el modo en el que lo simbólico, el texto o la Otra trama, solían tejerse dentro de los discursos enlazando o encarnando lo simbólico en lo real. Pero, a la luz de la irrupción del mundo técnico y las transformaciones sustanciales en el modo de relacionarse con el lenguaje que este opera, nos preguntamos: ¿cómo se ve afectada la manera en la cual la letra y el significante se insertan en la dinámica subjetiva?

La nueva escritura es la escritura de la programación sobre la base de la cual se sostienen todos los *dispositivos de fijación móvil* que tenemos en nuestras manos. La escritura de la programación se sostiene con el lenguaje binario (0 y 1); unidades básicas llamadas *bit* (*binary digit*) a partir del cual se programan una gran cantidad de aplicaciones y sistemas operativos. Sin entrar en detalles sobre la cantidad de lenguajes binarios y sus modos de escrituras, podemos decir que, en el lenguaje binario de la programación, 0 puede significar tanto apagado (en tanto el sistema no percibe señal de encendido), como ausencia (no hay señal de respuesta de una determinada función) y falsedad (en tanto no hay correspondencia) y el 1 puede significar encendido (hay señal), presencia y verdadero.

Podemos correlacionar esta reducción de la escritura digital, a la noción de paradigma señalada por Roland Barthes (2004) en su seminario sobre lo neutro. Barthes define el paradigma como “la oposición de dos términos virtuales de los cuales actualizo uno al hablar, para producir sentido” (p. 51): o blanco o negro, o todo o nada, etc. “El sentido se basa en el conflicto y todo conflicto es generador de sentido” (p. 51). El beat del bit no acepta otras pulsaciones más que estas: apagado-encendido, falso-verdadero, etc. La escritura digital exacerba el paradigma excluyendo aquello que Barthes llamó “lo neutro”, es decir aquello capaz de desbaratar el paradigma e introducir matices. Es decir, en este tipo de aplanamiento, la ruptura del *paradigma* que podría operar, por ejemplo, el significante en su constante diferir, en su aparición evanescente, parece estar forcluida.

Esto tiene implicancias también a nivel de la letra. En un texto reciente, la psicoanalista Helga Fernández escribe lo siguiente:

La transmisión digital se sostiene en un estatuto de la letra donde los signos de percepción impresionan, pero no encarnan. Muerde del lado de la bifrontalidad donde la carne es refractaria a lo simbólico y donde ésta, más que extender sus tentáculos hechos de libido, muta hacia lo latoso. Conlleva la desencarnación: una descomplejización del sistema o una evitación de la encarnación. Supone un tratamiento de la palabra, en el que la letra es un tabique indiferenciado, una incandescencia, no una marca, una reviviscencia no una experiencia (Fernández, 2023, p. 8).

En este contexto, en donde la letra funciona como un “tabique indiferenciado”, lo simbólico tampoco sirve como potencia de elaboración, de memoria, de marca, de huella; en conclusión, del sujeto tal cual lo formula el psicoanálisis. Para decirlo con otras palabras, la repetición de los discursos del odio anula la repetición de la marca en tanto un retorno de la letra y su vinculación con el goce; el discurso se vuelve unidireccional, no hay retorno sobre un sujeto que pueda hacerse responsable de esa posición de goce. Así, el lenguaje que se deriva de este tipo de pseudo discurso, de la transmisión digital, como dice Helga, deja de lado la enunciación y queda prendado a un lenguaje empujado a la autoafirmación y a la acción de injuria, de anulación, de segregación del otro.

El performativo queda reducido al “soy lo que digo” y “hago lo que digo”, rechazando así el saber inconsciente articulado entre la letra y el significante e identificando el sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación. No hay hiancia.

La babel del odio

Como decíamos antes, lo novedoso es que este tipo de discursos (o pseudo-discursos) que apelan a la injuria, al anatema y al performativo como modo de transmisión, ocupen hoy el lugar de gobierno. Su escritura binaria (o bien o bien; lo uno o lo otro) sitúan al semejante en la posición de aliado o competencia jugando la identificación imaginaria el papel principal en el modo de lazo.

Los mentados discursos del odio socavan la política y la llevan a la oposición, a la guerra, a la grieta, y a una falsa idea de diferencia y agonismo. Falsa en el sentido que ya no se juega con el otro una tensión, sino que se impulsa su anulación. Con esto habría que re pensar el odio como pasión más allá de la ambivalencia amor-odio a la cual el psicoanálisis debe gran parte de sus debates sobre el tema.

Si en el mito de la horda primordial, el odio al otro estaba mediado por el odio al padre; si en el Complejo de Edipo el odio a la madre estaba mediado por el amor al padre, etc.; hoy el odio parece repartirse en una fraternidad dispuesta a la destrucción del otro y de sí misma. El paradigma del totemismo con la consecuente introyección de las leyes paternas deviene en la lucha cuerpo a cuerpo por los goces disponibles.

Como escribió Lacan en el seminario 17, la característica esencial de la fraternidad es la segregación: “Esta manía de la fraternidad [...] es la segregación” (Lacan, 2008, p. 121). Nuestra sociedad se caracteriza por la segregación (del goce) y la fraternidad, “incluso no hay fraternidad que no pueda concebirse sino es por estar separados juntos, separados del resto” (p. 121). Así, el otro se disputa el lugar entre el hermano y aquel capaz de robar el goce (de todas formas, perdido). El paradigma de la fraternidad deviene en el racismo como operatoria ritual.

Así lo sostiene Miller (2010) en su curso sobre la *Extimidad*: el modelo al que nos vemos expuestos a partir del discurso científico implica el racismo⁵ como modelo de vínculo. No solo se descalifica al otro por tener o no tener tal o cual cualidad, por ser o no ser de una determinada raza, de pertenecer a determinada casta o a determinado partido u orientación ideológica, sino que se basa en su eliminación (a veces matizada, en esta época, por la palabra “cancelación”).

En este sentido, el odio que vemos aparecer detrás de las nuevas rechas técnicas, implica un odio que no se sostiene mediante un discurso;

5 Jacques Alain Miller hace una distinción entre el racismo antiguo y el moderno. El racismo moderno tiene su base en lo que Miller llama el humanismo contemporáneo, que es humanismo de la ciencia dado que se sostiene “poniendo el cuantificador universal *para todo hombre*” (Miller, 2010, p. 49). Este universal forcluye el modo de goce en tanto no universalizable sino elaborable en cada uno desde su *cadaunería* (p. 51). Así, el odio se basa en el ser del otro en tanto goza: “se odia especialmente la manera particular en la que el Otro goza” (p. 53). Si el devenir de la ciencia hoy es la técnica, entonces ese tipo de humanismo es el que impera dentro del paradigma de los gobiernos técnicos de derecha.

es decir, no encuentra en el equívoco del significante la posibilidad de una referencia a sí que lo desubique en su narcisismo. “El significante está desubjetivizado” (Miller, 2010, p. 49) para el discurso tecno-científico: es a la vez universal, pero al mismo tiempo nadie está implicado en él. Así, mucho menos implica un modo de lazo social.

El lazo amor-odio se ve hoy por hoy escindido. El odio en su modelo racista, que es el odio al goce del Otro, implica el desconocimiento de las raíces de la propia castración.

Nosotros sabemos que el estatuto profundo del objeto es haber sido siempre sustraído por Otro. Este robo de goce nosotros lo abreviamos escribiendo $-\phi$, matema de la castración.

Si el problema tiene aspecto insoluble, es porque el Otro es Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo, desde esta perspectiva es el odio al propio goce. (Miller, 2010, p. 55)

Ambi-valencia

Nuestro problema, nuestra pregunta es ¿qué sucede en este contexto con los discursos del amor? ¿por qué los discursos del odio parecen hacer lazo (o bien como lo sugiere Jean Claude Milner con la tontería: hacen lazo social), mientras que el discurso amoroso queda relegado a una retórica demodé?

Las lenguas del odio, sostenidas- como dijimos anteriormente- por una escritura binaria que aplanar el registro simbólico al imaginario, definen una identificación capaz de sostenerse en una fraternidad enfrentada a ese Otro al que se acusa, se denigra, se injuria por el robo de un goce. La famosa lógica schmittiana de amigo-enemigo reconfigura el campo social a partir de un lenguaje que, como dice Jacoby, “se torna él mismo en basura” (García, 2021, p. 117). Por otro lado, la lengua amorosa a la que usualmente le adjudicamos la responsabilidad y el cuidado del lazo, no condesciende a la identificación (ni del amigo ni del enemigo). Apunta al uno, a aquello que se presenta como imparidad entre el amado y el amante. De hecho, como dijimos en el apartado anterior, es importante indagar el vínculo entre amor y castración y, entre el amor y la no-relación.

Pero antes de entrar en ello deberíamos indagar sobre la ambivalencia amor-odio. ¿Es válido todavía sostener esta ambivalencia como motor de

los discursos del amor y del odio? ¿no nos muestran que, aun circulando un trayecto en común, van por vías paralelas? El odio en el amor y el amor en el odio (*odioamoramiento*, como lo llama Lacan (2013) en el seminario 20) suponen la puesta en juego del semejante como un enigma que divide al sujeto. Por otro lado, los nuevos discursos del odio hacen pensar en una modalidad en la cual el odio prescinde del amor porque esencialmente prescinde del lazo con el semejante. No hay una constitución de ese otro que en “su ser” me cuestiona, sino la reproducción de un lenguaje que reproduce al otro como resto, como basura, como algo a ser eliminado. Esto no solo atenta contra la constitución del semejante sino contra la constitución del discurso *per se*, en tanto este garantiza el lazo social.

El discurso amoroso en el capitalismo técnico

Como Roland Barthes (1993) advierte en sus análisis sobre sus fragmentos del discurso amoroso, tanto el amor como el discurso están en crisis. El discurso en tanto garante del lazo social queda anclado en su modalidad performativa y absolutamente personalista, como decíamos anteriormente. Y el amor como tema queda excluido de las cuestiones del capitalismo, tal como plantea Lacan (2012):

Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿el rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa. (p. 106)

Para diferir el amor del odio, deberíamos poner de manifiesto al menos dos formas del amor: el amor identificación, la erótica, y el amor-letra (o la *lettre d'amour*). El amor identificación ya ha sido expuesto por Freud en sus análisis sobre la vida erótica: amarse a sí mismo a través de otro, amar en el otro eso que lo identifica con el Otro, etc. El amor identificación no escapa de un goce de lo Mismo, nunca expuesto a lo Otro. En este sentido, y como podemos imaginar, no es un tipo de amor que exponga a la castración, o a la “no-relación”, sino, contrariamente, es un tipo de amor narcisista que nuestros dispositivos tecnológicos explotan al máximo.

En nuestra era tecno-científica, el amor y la erótica se reducen al intercambio sexual vía las aplicaciones de citas. Toda palabra tiene la intención deliberada e impuesta de concretar un encuentro sexual sin que se instaure una conversación; no solamente un intercambio de palabras (como sucede habitualmente a partir del intercambio vía Instagram o WhatsApp), sino de la palabra en tanto es la *ditmansi*ón de un cuerpo. En este punto vemos exactamente como las aplicaciones dejan de lado la castración, forcluyen la “no-relación” y ponen la dimensión amorosa y erótica como un modo de lo performativo. Por supuesto que esto puede fallar, y, de hecho, tarde o temprano lo hace; pero ello no quita que algo del empuje técnico se imponga como imperativo a gozar.

En este sentido, la erótica o el erotismo implican siempre una *puesta en juego* (al decir de Bataille) en donde el sujeto es dividido y expuesto a su propia finitud. Es una ruptura absoluta con la *continuidad*, que Bataille define como la necesidad de “ser de un modo general” (Bataille, 1997, p. 19) y que se contrapone a la *discontinuidad* en tanto exposición a la experiencia como “seres individuales que mueren aisladamente en una aventura ininteligible” (p. 19). Es decir que la erótica pone en juego la castración en tanto ruptura con ese modo de ser general y generalizado, desgarrando al sujeto de ese supuesto universal.

En la misma línea, Miller (1991) analiza la lógica de la vida amorosa a partir de dos vinculaciones con lo imposible. Por un lado, la barra del Otro, y por otro el pequeño objeto *a*, dos alteridades absolutas que ponen en jaque la continuidad del individuo. Por el lado de la barra del Otro, Miller se refiere a que “[s]iempre que hay amor, por detrás está esa castración” (p. 16). Eso que hace que ese Otro no sea, o no tenga un todo. El amor es destotalizador. Por el lado del objeto *a*, encontramos aquello que Lacan (2003) destaca en el Banquete de Platón en el seminario 7: el *agalma*. Ese brillo singular que es a la vez interior y exterior, que no se puede capturar y que hace de enlace entre el sujeto, el Otro y el *a*. Objeto incapturable, evanescente, que dota a la persona amada de un ornamento singular.

Así, podemos destacar la experiencia amorosa (ligada a una erótica), como una experiencia destotalizadora que expone al sujeto a la “no relación”. No relación con el Otro, no relación con el objeto, no relación con la totalidad. Ahora bien, esto no impide a Lacan definir el amor como una de las modalidades que suplen la “no relación”. No porque la hagan existir,

sino porque la *escriben*. La escritura es la marca de la “no relación” con lo indeterminado y el lugar, como decíamos en nuestra introducción.

El amor y la letra

Esto nos lleva a la vinculación del amor y la letra, cuestión que tiene varias aristas de las cuales tomaremos al menos dos: el amor cortés y la mística. Desde el seminario 7 sobre *La ética del psicoanálisis*, Lacan (2003) analiza el amor cortés como una de las invenciones singulares que, desde un uso particular de la letra y el significante, es decir desde una poética particular, logran “inventar” un modo de escritura y un modo de relación que dura hasta nuestros días:

[...] el amor cortés era en suma un ejercicio poético, un modo de jugar con cierto número de temas convencionales, idealizantes, que no podían tener ningún equivalente real concreto [...] sus incidencias en la organización sentimental del hombre contemporáneo son totalmente concretas y perpetúan en él su huella.

En efecto, es una huella, es decir, algo que tiene su origen en cierto uso sistemático y deliberado del significante como tal. (Lacan, 2003, p. 182)

El amor cortés sigue siendo, como pone de manifiesto Lacan (2013) en el seminario 20, un enigma. El enigma de cómo un modo de la escritura puede tener una influencia tal en la cultura a punto de poner en funcionamiento una cantidad de invenciones que llegan a transformar incluso los usos y los modos inscritos hasta entonces en el Otro cultural. “Lo que debe ser justificado no son tan sólo los beneficios secundarios que los individuos pueden obtener de sus producciones, sino la posibilidad original de una función poética en un consenso social en estado de estructura” (Lacan, 2003, p. 178). El amor cortés logra de esta forma estructurar la vida amorosa de una manera original y partir de una serie de invenciones que llegarán hasta mostrar una nueva faceta del Otro.

En principio, habría que situar al amor cortés como una intuición sobre el amor en el medioevo, de carácter heresiaco, desparramada por toda Europa por trovadores y juglares, que culmina en las sectas místicas beguinas y las místicas cristianas andaluzas.

El amor cortés constituye toda una literatura que luego será apropiada por el cristianismo, encontrando su apogeo en la oposición y articulación de dos formas de amor que, por distintos caminos, nutrían la vida medieval: eros y ágape. Según las definiciones de Denis de Rougemont— del libro *El amor y occidente*, citado por Lacan en su seminario 20— “Eros busca la unión, la fusión esencial del individuo en Dios” (2023, p. 72), siendo la modalidad extendida por los griegos a lo largo de Europa. Por otro lado, “ágape no busca la unión que se operaría más allá de la vida” (p. 72), siendo la noción cristiana del amor que encuentra en la encarnación de Cristo “el signo histórico de una creación renovada en la cual el creyente se encuentra reintegrado por el acto mismo de su fe” (p. 72) en una religión que lo impulsa al amor al prójimo. Es a partir de la unión de estas dos modalidades, que la retórica del amor cortés encuentra su rasgo distintivo. La cortesía inventa una satisfacción que no se encuentra ni en la fusión con Dios ni en el encuentro con el prójimo. Tomando como ejemplo el tema de la dama, Denis de Rougemont (2023) afirma que “a partir del momento en que deje de ser símbolo de la unión con el Dios increado, se convertirá en símbolo de la imposible unión con la mujer; conservando de sus orígenes místicos no se sabe qué de divino, de falsamente trascendente” (p. 175). La dama ejemplifica así ese punto de fuga entre eros y ágape.

En definitiva, dirá Lacan (2003) en el seminario 7, “[l]o que nos interesa desde el punto de vista de la estructura es que una actividad de creación poética haya podido ejercer una influencia determinante [...] en las costumbres, en un momento en que las claves del asunto fueron olvidadas” (p. 183). Este olvido será motivo de revisitas por parte de Lacan, sobre todo en el seminario 20, en donde los temas centrales de la literatura amorosa cortesana vuelven a ser abordados: el goce femenino, la “no-relación”—en tanto el amor cortés pone de manifiesto la imposibilidad tanto de la unión como fusión (cuestión que estaría del lado del eros) y de la relación con el prójimo (cuestión que estaría del lado del ágape)— y el tema de la escritura. Pero esta vez, lo hará a partir de una de las principales herederas de la literatura del amor cortés: la mística cristiana.

Sin entrar en demasiados detalles sobre la cuestión de la mística, cosa que hemos realizado en trabajos anteriores⁶, tomemos en cuenta la invención particular que la mística introduce: una jaculatoria escrita que “no son ni palabrería, ni verborrea” (Lacan, 2003, p. 92), sino la evidencia misma

6 Cf. “El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan” (Conforte, 2023).

de ese otro goce que Lacan llamará el goce femenino. Las escrituras místicas testimonian aquello que sienten, pero no saben. Es una experiencia absoluta de la letra. Es la acentuación de una diferencia, de una distancia que es al mismo tiempo un lugar en el cuerpo. Para retomar las palabras de Bataille, quien señaló el camino de la mística como experiencia erótica, la mística es la ruptura absoluta con la continuidad (de las identificaciones, del sentido, de todo lo que podríamos llamar lo Mismo). Por ello hace del amor no una experiencia de la fusión sino una experiencia de lo impar, de lo uno no en sentido plotiniano (dirá Lacan), sino de lo uno del cuerpo en lo que tiene de goce singular.

El amor (no) hace lazo social

Así, el amor crea ese lugar que, lejos de comprender el lazo como un modo de relación de unos con otros, pone el acento del vínculo del uno singular con el Otro en tanto alteridad absoluta, es decir, con aquello que pone una barra en el Otro, que lo descompleta.

Alejándose de la mística, el dispositivo analítico toma estas invenciones del amor para poner en evidencia este uno, no de lo universal, sino de aquello que no encuentra par e inventa modos suplementarios para escribir, imaginar, la relación que no hay. El amor, en este sentido, se emparenta con el síntoma en su deriva creativa y en su relación al imposible. Es un dispositivo de invención que supone un uso no ingenuo de la letra.

Tal vez por ello sea esquivo de los dispositivos de escritura digital que intentan fijar los procesos subjetivos en paradigmas de sentido y autoafirmación. La lógica amorosa es esquivia a la lógica de las operaciones racionales a las que nos somete el algoritmo. El amor es contingente. Algo cesa de no escribirse, y a partir de allí aparece un cambio de discurso, un giro en los discursos.

Lo repetitivo del odio lo vincula más a un orden de lo necesario (“no cesa de escribirse”); y en este sentido es un discurso más permeable a la manipulación y a la sugestión. De manera contradictoria, los discursos de la nueva derecha neoliberal ponen el significante de “libertad” como protagonista de sus consignas. Una libertad que siempre está por delante, después de la necesidad, y la necesidad es eliminar al otro. Eliminar aquel que es lastre, basura, desecho y que impide con su mera existencia el desarrollo de la libertad individual. En este sentido, son la anulación de toda

política posible, en tanto definimos la política, al decir de Barthes (1993), como el arte de vivir juntos.

La nueva escritura digital forcluye la contingencia; no deja nada librado al azar, deja de lado, como dice Lacan, “las cuestiones del amor”. El desafío entonces está allí en cómo operar ese cambio de discurso; en cómo lograr el artificio amoroso que alguna vez fue el amor cortés o la mística. La insistencia en una dimensión de la letra que permita el surgimiento de un signo de amor. No hay respuestas inmediatas, ni programáticas, sino continuar con las prácticas que nos acercan a esa dimensión de la letra que hacen borde con el goce singular de cada “uno”.

Referencias

Alexievich, Svetlana (2015). *Voces de Chernóbil*. Madrid: Debate.

Barthes, Roland (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México D.F.: Siglo XXI.

Barthes, Roland (2004). *Lo neutro*. México D.F.: Siglo XXI.

Bataille, Georges (1997). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

Conforte, Juan (2023) “El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan”. En Natalia Lorio y Mauricio Moretti (eds.), *Las prácticas de sí en tensión con lo sagrado* (pp. 81-86). Río Cuarto: UniRío. <https://www.unirioeditora.com.ar/producto/las-practicas-tension-lo-sagrado/>

De Rougemont, Denis (2023). *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.

Fernández, Helga (2023). Mandíbulas autómatas. *Espectros. Revista Cultural*, 8 (9). <https://espectros.com.ar/mandibulas-automas-por-helga-fernandez/?fbclid=IwAR3nrZ-hGbrvyY0uE-vM--u4XuT1Su9ttKFLmV-94i1NZQXqydPmXz4pOBcU>

Feitlowitz, Marguerite (2015). *Un léxico del terror*. Buenos Aires: Prome-teo.

García, Luis Ignacio (ed.) (2021). *La babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Heidegger, Martin (1996). "La época de la imagen del mundo". En *Caminos del bosque* (pp. 63-90). Madrid: Alianza.

Lacan, Jacques (1961-1962). *El seminario 9. La identificación*. Inédito.

Lacan, Jacques (2003). *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2008). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2013). *El seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, Jacques-Alain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.



El desenmascaramiento del odio: de la “economía afectiva” a la “imitación afectiva”

Paula Massano*

La imitación recorre, en la historia de la filosofía, la estética, la literatura, la psicología, y la política un extenso arco de la experiencia humana que nos permite encontrar una clave singular para pensar la vida en sociedad si queremos hacerlo en términos afectivos. Si bien el significado de imitación puede parecer unívoco, a medida que exploramos sus acepciones se puede ir develando un sentido encriptado que es preciso descifrar si lo que se busca es pensar a través de él el lazo social.

La imitación puede ser definida como la acción de reproducir o copiar el comportamiento de otro. El término griego de *mimesis* proviene de *mimos* que significa imitador o actor. También podemos pensarlo como la acción de adaptarse o asimilarse, y de ahí viene mimetizarse. De esta última definición podemos hacer dos interpretaciones: por un lado, adaptarse al entorno invita a pensar la acción de camuflarse o metamorfosearse para no distinguirse de lo otro; por otro lado, se puede pensar como la posibilidad de construir una semejanza.

Más allá de las diferentes definiciones de la imitación se puede recuperar algo con claridad. Desde niños nacemos con la “voluntad de imitar”, nos diría Jacques Rancière (2018, p. 112) y esto es prueba de que la imitación se halla en el centro de la vida humana. En ella, por lo tanto, es posible encontrar una clave para pensar y comprender el lazo social, es decir, aquello que nos liga o nos desliga.

En el presente artículo buscaremos retomar la idea de la imitación anudada a la idea de los afectos para poder pensar cómo la imitación afectiva cobra relevancia política bajo el paradigma del odio. Pues, ese impulso de hacer lo que otros hacen no siempre surge por empatía, sino que a veces es fruto del desencadenamiento de un *contagio afectivo* capaz de volver colectivo un temor o un odio.

* UNLPam - ClIFFyH / paumassano@gmail.com

Las máscaras afectivas como clave conativa para explicar el lazo social

Repito: no me fascinaba imitar a los hombres,
los imité porque buscaba una salida,
por ninguna otra razón.
Franz Kafka

¿Qué afectos se pueden imitar y cuáles no? ¿Quién puede ser imitado y por qué? ¿Qué me motiva a hacer lo que otro hace? En la “Definición de los afectos”, con la que concluye la tercera parte de la Ética, Baruch Spinoza escribe:

[u]n afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra. (Spinoza, 1983, p. 241)

A partir de esta definición nos aventuraremos a responder qué es el afecto. Por un lado, hay que entenderlo como una “pasión del ánimo”; sin dudas, hay una suerte de cadena de palabras entre afecto, pasión, deseo, ánimo, emoción y sentimiento que se conectan con procesos corporales, aunque no siempre necesiten describirse en esos términos. Esta cadena de palabras forma una especie de nomenclatura filosófica que conforma una diada con la acción, pues la pregunta que está de fondo es qué es lo que lo mueve a actuar al hombre.

Esta definición, concluye Spinoza (1983), es una explicación de la “naturalidad del deseo” y en lo primero que repara el autor moderno es que “el afecto o pasión del ánimo es una *idea confusa*” pues, el “alma sólo padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas”. Por lo que tener una idea confusa es lo que le transmite al cuerpo una suerte de “*fuerza de existir mayor o menor que antes*” (p. 241-242). El afecto nos revela *algo confuso* sobre el estado del cuerpo actual que constituye la potencia de obrar del mismo. Esta fuerza de existir que puede verse disminuida o aumentada, puede verse favorecida o reprimida.

Siguiendo esta definición de Spinoza, Suely Rolnik describe en *Cartografía Sentimental: Transformações Contemporâneas Do Desejo* (1989) los tres

movimientos del deseo. El primero, surge del encuentro con los cuerpos. Éste da cuenta de que los cuerpos, entendidos como una mezcla de intensidades, pueden afectar y ser afectados. De este contacto con los otros puede surgir tanto un movimiento de atracción como de repulsión capaz de generar afectos.

El segundo movimiento del deseo consiste en que los afectos confusos generados por el contacto con el otro, buscan formar una máscara para presentarse, para *simular*. La máscara es el resultado del movimiento de simulación en donde aquellos afectos que provienen de ideas confusas van tomando forma y delimitando un territorio en el que sea posible encontrarse. Por ello, el sujeto comienza a ensayar formas, gestos y palabras para poder exteriorizarse ante el otro. Sólo cuando los afectos son capaces de afectar al otro en el encuentro, señala Rolnik (1989), adquieren el espesor de lo real.

La composición de la máscara es el efecto de una serie de simulaciones que comienzan a funcionar al mismo tiempo y sucesivamente generando el tercer movimiento del deseo. La máscara es una forma de agenciamiento de los materiales de expresión que van a ir cristalizando en una configuración más o menos estable, una serie de gestos y figuras que se repiten como una suerte de ritual hasta conformar una cartografía del territorio. Esto hace que te sientas como en casa. La familiaridad con los afectos, con las formas de expresión, da el tercer movimiento del deseo.

Es preciso detenerse en la definición de máscara. Para la autora de *Cartografía sentimental*, éstas tienen una fecha de caducidad. Puede suceder que uno insista en aferrarse a la máscara como si fuera una especie de esencia, quizás por miedo o vergüenza, pero cuando esto sucede la máscara se endurece al no estar siendo irrigada por los afectos. O también, puede pasar que alguien sea más valiente y encuentre que la máscara vigente se le ha vuelto una prisión y por esto quiere librarse de ella para poder entrar en el movimiento de desterritorialización en busca de nuevos materiales de expresión. Los afectos, las intensidades, no tienen forma, ni sustancia, excepto a través de los materiales de expresión. En este sentido, las máscaras son como los operadores de las intensidades del cuerpo.

El movimiento de simulación que produce la máscara no tiene nada que ver con la falsedad, la pretensión o la irrealidad. Mientras la máscara funcione como conductora de los afectos, ella gana espesor de lo real, y, por lo tanto, tiene credibilidad y es verdadera. Pero en la medida en que

deja de ser conductora de los afectos, deja de tener sentido, pierde credibilidad y se vuelve irreal. No es que detrás de la máscara haya un rostro auténtico u original. No hay tal rostro original oculto. La máscara, el artificio, es la realidad misma.

Dos ideas se desprenden de esta definición del afecto: por un lado, el individuo es siempre un sujeto afectado en tanto “somos cuerpos entre cuerpos encontrándonos” (Giraldo y Toro, 2020, p. 38). Por el otro, no es posible pensar un sujeto aislado, al modo de un “yo” cartesiano. El sujeto siempre está entre otros que lo transforman. En este sentido, señala Tatián (2022), a propósito de Spinoza, que “la imitación de los afectos y la adecuación a los afectos trazan las coordenadas primarias de los vínculos humanos y proporcionan la clave conativa que explica la existencia social” (p. 25). Son las máscaras las formas a través de las cuales nos vinculamos con los otros.

El odio como economía afectiva

¡Yo había tenido hasta entonces tantas salidas!...
¡y ahora ninguna más! Estaba encallado. (...)

No tenía ninguna salida, pero tenía que encontrar alguna,
porque sin ella no podía vivir
Franz Kafka

En el contexto actual es evidente un desgaste de los discursos para sostener el lazo social. Esto ha transformado la forma en cómo nos relacionamos con el mundo, que se puede ver al menos en dos aspectos; por un lado, la indiferencia ante el encuentro con lxs otrxs se ha convertido en un modo de vivir generalizado de las sociedades en masa, que tienden a anular o subordinar los aspectos subjetivos. Esto ha llevado a una caída de la experiencia (Benjamin, 2007) y junto con ella a una pérdida del lazo social que se ve reflejado en el hecho de que los hombres parecen comportarse por reflejo. En segundo lugar, nos encontramos ante un sistema que todo lo devora, un sistema que incentiva el goce de apropiarse del otro para aumentar el poder social y narcisista. Es decir, estamos ante un capitalismo antropofágico (Rolnik, 2022). ¿Qué sucede con el afecto en una sociedad que parece comportarse por reflejo? ¿Qué afectos pueden ser irrigados en un mundo que busca devorar al otro? El odio, sin dudas, cobra relevancia

en este contexto. Por ello nos preguntamos qué tan eficiente ha sido el discurso del odio para socavar las reglas democráticas y desmontar los pactos discursivos y civilizatorios.

Para responder esta pregunta, vamos a valernos del análisis del discurso neofascista que realiza Sara Ahmed (2015) en *La política cultural de las emociones*. Y también recuperaremos el ensayo de Gabriel Giorgi (2020), “Arqueología del odio. Escrituras públicas y guerra de subjetividad”. Este último texto explora tres instalaciones artísticas que tienen por objeto el odio: *Diarios del odio*, de Roberto de Jacoby y Syd Krochmalny (2014-2016); *Odiolândia*, de Giselle Beiguelman (2017) y *Menos um*, de Verónica Stigger (2014). Estas performances recuperan los discursos de odio redactados en los comentarios de las noticias o las redes sociales y los exhiben, todos juntos, en un mismo sitio. A través del estudio de estas narrativas es posible dar cuenta que las mismas son sistemáticamente utilizadas para desmontar, a partir del discurso del odio, el lazo social.

¿A qué nos referimos con el discurso del odio? Para poder observar lo que se busca argumentar seleccionamos tres frases tomadas de los textos antes citados:

No es odio lo que llena de ira el corazón de un granjero Cristiano Blanco cuando lee sobre los miles de millones prestados o regalados como “ayuda” a personas extranjeras, cuando a él un gobierno despiadado no le da la menor tregua para salvar su granja en quiebra. No, no es odio. Es Amor. (Ahmed, 2015, p.77)¹

Me confieso racista, no por maldad simplemente está en mi código cultural. Me molestan los negros africanos [...] Buenos Aires se ha transformado en un mercado negro. Blanqueemos el Mercado [...] MOROCHO ARGENTINO=VIOLENCIA, AL PAN PAN Y AL NEGRO CABEZA.²

1 Esta frase fue analizada por Sara Ahmed (2015, p. 77) y fue recuperada del sitio web de Aryan Nations, que es una organización religiosa de supremacistas blancos, cristianos, fundamentalistas y separatistas.

2 Esta frase fue analizada por Gabriel Giorgi (2020) y fue tomada de la instalación *Diarios del odio* de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny.

Basta de inimputabilidad. No existe nación indígena. Existe nación brasileña [...] Basta de esa bobería de la reserva indígena. Pongan esa pandilla de vagos a trabajar [...] Indios? Parecen una banda de sem-terra...³

Tres cuestiones quisiéramos desprender de estos comentarios. En primer lugar, que el vínculo entre los unos y lxs otrxs estalla con la imaginación. Como citábamos antes con respecto a Spinoza, los afectos se presentan como una idea confusa, es decir, son ambiguos, imprevisibles, y, por lo tanto, se mueven por una dinámica que es imaginaria, nunca comprensible del todo. En este sentido, “[l]a lectura emocional de los otros como detestables alinea al sujeto *imaginario* con los derechos y a la nación *imaginada* con la tierra” (Ahmed, 2015, p. 78)⁴. Entender que el discurso del odio estalla con la imaginación, implica comprender que esta fuerza imaginaria es un fenómeno psicosocial donde miedos y ansiedades íntimas se organizan socialmente para incitar pasiones políticas. El miedo y el odio han inundado el paisaje donde debería surgir el pensamiento crítico. Aquí el odio no es sólo un contenido de la mente, sino más bien una organización del deseo que sigue determinadas estructuras y reglas organizativas. En este sentido, el odio es uno de los vectores a través de los cuales fluyen las pasiones fascistas, que se avivan y circulan apoyándose en regímenes cada vez más autoritarios que justifican actos de destrucción.

En segundo lugar, Sara Ahmed (2015) busca pensar cómo funciona el odio para alinear a algunos sujetos en contra de otros, generando -en palabras de Gabriel Giorgi- una suerte de demarcación biopolítica. Esta “actualiza y moviliza todo el tiempo el límite mismo de la especie humana” (Giorgi, 2020, p. 47). La experiencia de odio es un afecto que degrada y violenta a tal punto al otro que transcribe un “antagonismo ontológico”, es decir, determina lo propiamente humano a partir de la segregación de lxs otrxs. En este sentido, afirma Giorgi, las formas contemporáneas del odio se pliegan a las formas de racismo, violencia patriarcal y sexista, al clasismo, a través de un lenguaje biopolítico que determina lo humano de lo no humano.

En tercer lugar, todo discurso de odio se conecta, en el otro extremo, con el discurso del amor. Este antagonismo ontológico se ha ido confi-

3 Esta frase fue analizada por Gabriel Giorgi (2020) y recuperada de la instalación *Odiolandia* de Giselle Beiguelman.

4 El subrayado es nuestro.

gurando a partir del sentimiento por el “amor a la nación” que, al mismo tiempo, organiza no sólo los cuerpos sino también los mundos en el que habitan esos cuerpos: sus territorios. En el discurso del “amor a la nación” la presencia de lxs otrxs emerge como una amenaza, porque pone en peligro su objeto de amor. Todo discurso de amor para Ahmed (2015) viene acompañado de un discurso de odio que se le une: “la emoción del odio funciona para animar al sujeto ordinario, para dar vida a esa fantasía, precisamente a la constitución de lo ordinario como algo en crisis” (p. 79). Así el sujeto ordinario o normativo se reproduce como la parte lesionada por el otro mientras que el cuerpo de lxs otrxs se transforma en “los odiados” mediante un discurso que le da forma: el discurso del dolor.

Para Ahmed, el odio no reside en una figura, un signo específico o un sujeto como el “hater” o el “facho”, sino que circula entre significantes. Al mismo tiempo, el odio no reside en una psique individual, sino que el hecho de que circule da cuenta de una naturaleza en proceso que puede ser capaz de convertirse en otra cosa. Por último, nos señala la autora que el “odio opera en un nivel inconsciente o se resiste a la consciencia entendida plenamente” (Ahmed, 2015, p. 80).

A propósito de Freud, señala Ahmed (2015) que las emociones inconscientes “perciben un impulso afectivo que se interpreta erróneamente y se enlaza a otra idea” (p. 80) En este sentido, lo que se reprime no es el sentimiento o la emoción que se siente, sino la idea a la que ese sentimiento está enlazada. Lo que resalta es que las emociones de odio involucran un movimiento o asociación al que ella llama “efecto ondulatorio de las emociones”. Este movimiento se da hacia los lados, es decir, mediante una asociación pegajosa entre signos y figuras y hacia adelante y atrás, y “la represión siempre deja su huella en el presente, por lo tanto, lo que ‘se queda pegado’ está vinculado con la presencia ausente de la historicidad” (Ahmed, 2015, p. 81).

La escritora británica asocia la teoría psicoanalítica del sujeto carente con una teoría de las emociones como una economía, pues entiende que las emociones funcionan como un capital. Al no residir el afecto en un signo o una figura específica, este se produce como efecto de la circulación. La pensadora está utilizando lo económico para sugerir que los objetos de las emociones circulan o se distribuyen a través de un campo social, así como lo psíquico tomando prestado de la crítica marxista la lógica del capital. En el vínculo entre afecto y valor, la pasión opera como un mo-

tivo para la acumulación del capital. No como el motivo para acumular (valor, poder, significados); sino como aquello que se acumula a lo largo del tiempo. El afecto se vuelve el efecto de la circulación entre objetos y signos. Y estos incrementan el valor afectivo como efecto del movimiento. Pero, ¿cómo es ese movimiento? ¿Cómo opera en las sociedades contemporáneas?

Giorgi (2020) a través del análisis de las instalaciones artísticas distingue tres características que pueden explicar este movimiento: por un lado, tiene efecto de volumen. Los enunciados del odio son muchos, parecen interminables, opera como una masa discursiva que no puede contenerse. Por otro lado, esta masa, que en principio es textual, en su mayoría habilitada por la escritura online, gira alrededor del anonimato. Esto da cuenta de un enmascaramiento inédito posibilitado por las nuevas tecnologías. Por último, hay una correspondencia entre “ese volumen con una ‘masa’ o una ‘multitud’ social real” (p. 37) que tiene una naturaleza viral y anónima. Esto es, el odio no sólo se mueve, sino que también se adhiere a los cuerpos odiados.

La economía afectiva del odio, “afecta los cuerpos de aquellos que se vuelven objetos de odio” (Ahmed, 2015, p. 95); es decir, tiene un efecto directo sobre los cuerpos odiados. En este sentido, señala Gabriel Giorgi (2020) que “el odio como afecto colectivo se vuelve terreno de una pedagogía, a la vez sensible y política, hecha de forma de expresión y de objetivos u horizontes colectivos” (p.12). Una pedagogía que busca dañar el lazo social, y que tiene una fuerza vital que se fija en los cuerpos que lo padecen. Esta economía afectiva del odio busca demarcar un colectivo a partir de un odio común. Y su impulso es el de operar como un *contagio afectivo*.

No es posible pensar el odio como algo individual, privado o secreto; más bien al contrario, el odio es compartible y, por lo tanto, capaz de producir lazos que se forjan para repudiar y despreciar al otro. El odio en este sentido “quiere trazar las coordenadas de un común a partir de la segregación de unx “otrxs” siempre demasiado próximos” (Giorgi, 2020, p. 57)

El concepto de economía afectiva es potente para pensar un desplazamiento de la acción de imitar a la de actuar por contagio. Pareciera que, en las sociedades de masa, lo que mueve a actuar al hombre no es el arte de imitar al otro, ya que este supone de alguna forma un acercarse al otro, un perder el miedo al contacto con lxs otrxs, para poder imitarlo y en esa ac-

ción, devenir otro. Más bien, al contrario, lo que mueve a actuar al hombre es el contagio afectivo y este parte del miedo de que el otro se acerque.

La imitación afectiva como una forma de igualdad distante

Lo primero que aprendí fue el apretón de manos;
un apretón de manos es prueba de sinceridad;
pues bien, ojalá que ahora que me encuentro en el cenit de mi
carrera pueda agregarse a aquel primer apretón
de manos también la palabra franca.

Franz Kafka

¿Cómo se llegó a ese contagio común? ¿Cómo pensar las coordenadas que motivan ese lazo? ¿Es acaso un lazo social? Con el contagio afectivo se incrementó el miedo a ser tocado por el otro, pero también se alimentó el enmascararse desde el anonimato. ¿Es posible desde ahí recuperar el lazo social? En este artículo partimos de la intuición de que el lazo social podrá recuperarse sólo si perdemos el miedo a ser tocado por el otro. Elías Canetti (1981), en *Masa y poder*, nos señala que “nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido” (p. 6) y esta aversión al contacto se puede sentir especialmente cuando nos mezclamos con la muchedumbre. La distancia que el hombre crea con lxs otrxs surge, para el autor, a partir de este temor a ser tocado.

¿Cómo opera el odio en la muchedumbre? Elías Canetti nos señala que las multitudes están dominadas por los afectos más diversos y denominó a las multitudes que se gobiernan por el odio como las “masa de acoso”. Esta tiene una meta rápida, conocida con precisión: “sale a matar y sabe a quién matar”. La meta lo es todo para este tipo de sociedades, “la víctima es la meta, pero también es el punto de la máxima densidad: reúne las acciones de todos en sí misma. Meta y densidad coinciden” (Canetti, 1981, p. 50-51)

¿Qué sucede cuando el odio se contagia masiva, anónima y virtualmente? Si bien Canetti (1981) no está pensado puntualmente en las redes sociales, sí se aventuró a decir algo a propósito del periódico y nos advierte que “en el público de lectores de diarios se ha mantenido con vida una masa de acoso, moderada, pero debido a su distancia de los acontecimientos tanto más irresponsable” (p. 56). Esta irresponsabilidad fruto de la

distancia de los acontecimientos se ve magnificada en el caso de las redes sociales, donde uno, desde su casa, puede expresar este afecto, enunciar su odio hasta el punto tal que se produzca una ejecución pública de otro sin el más mínimo vestigio de culpabilidad compartida. Así, nos señala Canetti (1981), uno no es responsable, ni por la condena social, ni por los testigos, ni por el relato que fue publicado. Pero aún algo más: en la era de las nuevas comunicaciones, esta forma de colectivo ni siquiera tiene la necesidad de reunirse. Sin dudas, esto muestra una nueva configuración convulsiva de lo público y, por lo tanto, de la democracia.

El odio contemporáneo, nos señala Gabriel Giorgi (2020), tiene una cualidad inequívocamente política con una doble inflexión. Por un lado, el odio es un afecto político, que atrae nuevas formas de expresión democráticas. Y, por el otro, si el odio es una pasión política, esta viene acompañada de la transformación de los sujetos. Es decir, lo que parece ser un enunciado efímero y residual permea y demarca subjetivaciones que parecen ser más perdurables. Este discurso del odio, que se expresa en una escritura electrónica, parece transformar a los sujetos.

[e]l odio es siempre una disputa por lo *decible*, por los *pactos de dicción* que definen la posibilidad de la vida democrática -los lugares de enunciación, de interpelación, de lectura- y, por lo tanto, por las formas de repartir eso que llamamos “esfera pública”, y que necesitamos repensar en contextos de una transformación que es a la vez subjetiva, tecnológica y política (Giorgi, 2020, p. 20)

¿Es posible pensar la democracia bajo el paradigma del odio de las muchedumbres? Catherine Malabou (2010), en *La plasticidad en espera*, nos brinda una clave de análisis que nos parece interesante recuperar. Ella, a través de Elias Canetti y Jacques Derrida, busca develar el concepto de muchedumbre para pensar la *génesis* de la democracia.

Comienza la reflexión con una frase del poema de Baudelaire que dice: “[...] no a todos les es dado tomar un baño de multitud: gozar de la muchedumbre es un arte”. ¿Por qué gozar de la muchedumbre es un arte? ¿Acaso este será el motivo del anonimato, y la irresponsabilidad de alejarse del acontecimiento? Malabou, en dicho libro, recorre los conceptos de travestismo, metamorfosis, máscara, disfraz y nomadismo del secreto para pensar a través de ellos la esfera de lo público: la democracia.

Elías Canetti, en *Masa y Poder*, sostiene lo contrario a la filosofía política moderna, puesto que en él no es posible encontrar una teoría política de la representación ni ningún tipo de contractualismo, porque, sostiene, la muchedumbre es irrepresentable. Como sostiene Malabou (2010), a propósito del texto de Canetti, la masa es “lo menos delegable, lo menos asignable a una identidad, en particular a una identidad nacional” (p. 17). Así pues, esto le lleva a la autora a preguntarse cómo es que, en la muchedumbre, es posible encontrar la *génesis* de la democracia. Malabou nos va a señalar que, en la masa, el individuo está libre de la “fobia del contacto” que regula las relaciones con los otros. La muchedumbre es una invitación a pensar el contacto con lxs otrxs, el tocar lo otro. Sólo en la multitud uno está libre de la “fobia del contacto”, lo que devela otra forma del tocar que no es fóbica sino política. Para Canetti, la masa se organiza a partir de una cierta relación de distancia de sí misma y es en esa distancia que surge la posibilidad democrática.

Retomando a Jacques Derrida, Malabou señala que la masa está sometida a lo que el autor francés denominó la “ley del tacto”. Esta ley supone un tocar sin tocar y es en este *sin contacto* que se activa el tocar colectivo que origina la democracia. En efecto, como afirma Malabou (2010), “la democracia es el tacto de la masa” (p. 20). A la autora francesa le es posible explicar esto a partir del principio que constituye el acontecimiento de la masa: el *Wandlung*, que traduce por “transformación” o “modificación”; en otras palabras, “la masa es la posibilidad misma de la transformación” (p. 20). De esta manera, a partir del análisis de la autora, podemos pensar al lazo social como dependiente de la posibilidad misma de la transformación, de la metamorfosis.

Por ello, Malabou (2010) sostiene que “la democracia se ciñe de cierta metamorfosis de la masa” (p. 20), y justamente lo que implica el cambio en la multitud es la igualdad. El hecho de que en la muchedumbre todos se sientan iguales emerge de la posibilidad del levantamiento de la fobia al tocar. Esta igualdad masiva es para la autora una igualdad distante. Pues, “entre una y otra se despliega el espacio de la metamorfosis” (p. 21). Lo paradójico es que la *distancia* sólo se obtiene del “movimiento de identificación con el otro” (p. 21), una identificación que al mismo tiempo se borra, porque la muchedumbre es “la posibilidad de ser todo el mundo, sin ser nadie en particular” (p. 21). Lo que Baudelaire señala a propósito del poeta, es que este goza del privilegio de ser él mismo y otro a la vez.

Y en esa “vacancia, [esa] no-adhesión en la pertenencia” (p. 21) emerge el “espacio democrático” (p. 21), esa distancia que permite regular lo uno y lo otro.

Pero, ¿qué sucede cuando en la muchedumbre uno se libra de la fobia al tocar? Malabou (2010) señala que ese momento se corresponde con la transformación de la fuerza en poder. En el lazo con lxs otrxs, en su contacto, uno se sustrae a la fuerza del otro, pero no a su poder. Mientras que la fuerza es el contacto directo, el “estar atrapado”, algo a lo que todo el mundo le teme, porque se suprime la distancia con el otro; en el poder, se abre el “espacio del juego” (p. 23). Esto mismo es narrado por Franz Kafka (2013) en “Un informe para una Academia”, a propósito del simio que imita al hombre. El simio se encontraba “sin salida” cuando había sido capturado por el hombre. No había espacio para el juego porque “[...] el todo era demasiado bajo como poder estar de pie erguido y demasiado angosto para para sentarse en el piso” (p. 227) y por más que utilizara su fuerza para romper la jaula, el simio sabía que el hombre volvería a atraparlo. Por eso debía buscar una salida. Y esa salida fue imitar al hombre, devenir hombre. En la muchedumbre, por el contrario, si bien todos se tocan, no se fusionan; por lo tanto, todos “gozan de la distancia del poder” (Malabou, 2010, p. 23). El juego es posible porque en esta distancia entre la fuerza y el poder radica la posibilidad de la metamorfosis y por consiguiente la posibilidad de la democracia.

La metamorfosis, tal como la entiende Malabou, es un juego de imitación y disimulación: en el seno del intercambio de identidad, hay creación de una defensa, aunque frágil, caduca e irrisoria, contra la identificación con el otro. La metamorfosis es a la vez mímica del otro y posibilidad de esta misma mímica, creación de una distancia, de un límite, para la identificación y el contacto. Es que toda metamorfosis es, nos señala Malabou (2010), constitución de una máscara (p. 24).

La máscara posibilita, por un lado, el proceso de imitación, pero al mismo tiempo la distancia infinita. En la muchedumbre, todos están metamorfoseados, en el sentido en que se vuelven portadores de una máscara que nos permite volvernos idénticos a otros y no idénticos. En este sentido, la acción de desenmascarar al otro busca aniquilar su poder y reducirlo a la fuerza. Es, por tanto, la acción más despótica. Pero al mismo tiempo, la “metamorfosis prohibida” que supone la separación de las clases y el aislamiento del individuo excluye cualquier forma de transformación so-

cial. En este sentido, “la metamorfosis democrática es una figura particular del poder que no tolera ni su desfiguración ni su rigidización” (Malabou, 2010, p. 27).

La democracia aparece ligada a la posibilidad misma de la metamorfosis y en ese sentido, argumenta Malabou (2010), la democracia como la muchedumbre es poética, “como ese arte de la metamorfosis que permite pasearse en la muchedumbre siendo a la vez uno mismo y otro” (p. 27). La poesía y la democracia tienen un secreto común, el de nunca desenmascarar y nunca ser desenmascarado. En este sentido, “la poética de la democracia, el arte de la democracia se apoya entonces en la manera de llevar el secreto a la vista de todos, de comprometerlo en la más grande de las publicidades para esconderlo mejor” (Malabou, 2010, pp. 28 y 29). El que lleva el secreto es el que puede penetrar la identidad de lxs otrxs, el que es capaz de llevar todas las máscaras, pero al mismo tiempo, el portador del secreto es el que sustenta el poder. El que se esconde, camufla y no se revela ante el otro. Pero quien está detrás de la máscara desaparece y habita el secreto como “su otra piel”. Por ello, el poeta, el político, el filósofo, nos señala Malabou (2010), son quienes saben “disfrazarse tan bien con el secreto del otro. Hasta el punto de volverse secretos para sí mismos” (p. 30). Pero aquí se corre un peligro, porque quien guarda el secreto hasta el punto de avalarlo y olvidarlo es el que tiene tan perfeccionado el arte de la metamorfosis que acaba por no poder transformarse más. Este peligro se puede observar en el cuento de Kafka (2013), pues el simio en el informe para la academia señala que los recuerdos se le niegan cada vez más.

La capacidad de metamorfosis, aquella que funciona como capacidad misma de la igualdad, siempre es posible que se torne en su contra. Aquel que es capaz de habitar todas las máscaras puede acabar por confundirse con su propia máscara y aquí surge la melancolía, el dolor de “descubrirse semejante consigo, de ya no poder transformarse más” (Malabou, 2010, p. 32). Esto hace surgir un afecto político depresivo: la melancolía. Esta se puede dar en dos formas: por un lado, están quienes explotan su capacidad de metamorfosis a tal punto que se vuelven más fluidos que la fluidez misma hasta agotar su potencial metamórfico; y por el otro lado, está la melancolía fruto de un “devenir imperceptible” en la muchedumbre, ¿seremos capaz de formar parte del mundo y por ello, volvernos todo el mundo? Aquí estamos ante un riesgo, el de retirarnos de la muchedumbre, porque esta nos paraliza. Sin embargo, nos insiste Malabou (2010),

“en el espacio de esta extraña reflexividad se aloja la posibilidad de otro acercamiento al lazo social” (p. 34). La apuesta es por una nueva ontología, una morfológica o metamórfica. Una ontología posible entre dos extremos, el de la fluidez metamórfica y el de la completa parálisis, allí en ese *entre* surge el nuevo impulso político. Imitar es buscar una salida, no se imita al otro porque se busque la libertad. El simio de Kafka (2013) no imita al hombre porque busque su libertad, sólo buscaba una salida a algún lado, no tenía otra pretensión. Lo único que buscaba era no quedarse quieto, algo que no hubiera logrado si no hubiera alcanzado la “mayor tranquilidad” (p. 229) y para lograr la tranquilidad lo primero que aprendió a imitar del hombre fue ese apretón de manos, como símbolo de sinceridad y muestra de la pérdida del miedo al contacto; lo que queda es devolverle a la palabra la franqueza.

Referencias

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México DF: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Benjamin, Walter (2007). Experiencia y pobreza. En *Obras. Libro II / vol. 1* (pp. 216-222). Madrid: Abada.
- Canetti, Elías (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Giraldo, Omar Felipe y Toro, Ingrid (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El colegio de la Frontera Sur - Universidad Veracruzana.
- Giorgi, Gabriel (2020). Arqueología del odio. Escrituras públicas y guerra de subjetividad. En Giorgi y Kiffer (eds.), *Las vueltas del odio* (pp. 17-82). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Kafka, Franz (2013). Un informe para una Academia. En *Relatos completos*. Buenos Aires: Losada.
- Malabou, Catherine (2010). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinode.

- Rancière, Jacques (2018). *Maestro ignorante*. Buenos Aires: Edhasa.
- Rolnik, Suely (1989). *Cartografia Sentimental: Transformações Contemporâneas Do Desejo*. San Paulo: Estação Liberdade.
- Rolnik, Suely (2022). *Antropofagia zombie*. Buenos Aires: Hekht.
- Spinoza, Baruch (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Tatián, Diego (2022). Potencia de la imitación. *Círculo Spinoziano*, 2 (3), pp. 22-23.



Exuberancia y sacrificio: el erotismo de la transgresión en la escritura de Georges Bataille

Jesús Yamil Aedo Maestú*

El lenguaje es, a la vez, posición y movimiento.

Estoy sentado en una silla de sangre.

Georges Bataille, *La religión surrealista*

La interrogación que guía este escrito apunta a explorar la relación entre la economía del capitalismo moderno y la religión, en tanto reguladora de los impulsos sagrados de donación y sacrificio y garante de la funcionalidad del sistema. Siguiendo a Georges Bataille, el capitalismo caracterizado en la retención del excedente anula el gasto sagrado al rechazar todo impulso que no esté subordinado al principio de utilidad, rendimiento y crecimiento del sistema. La ordenación generalizada al proyecto y el cumplimiento de la razón capitalista fomenta así una homogeneización de lo social. El modo de producción capitalista unido a la homogeneización general al útil (cumplida en las formas de organización empresarial imperialista) obturan los lazos sociales coagulando los contagios de la intimidad. Primero desde *La parte maldita*, veremos la crítica del principio de utilidad y la economía restringida que administra el cálculo de la violencia imposibilitando su total desencadenamiento. La búsqueda por desarmar las lógicas serviciales a la organización empresarial-militar nos conducirá brevemente a otros dos textos de Bataille, *Sobre Nietzsche*, *Voluntad de suerte* y *La experiencia interior*, para dilucidar el peligro de la totalización de la razón capitalista, desandando la lógica instrumental en el pasaje de una voluntad de poder a una voluntad de suerte. Un segundo momento estará dedicado a *Teoría de la religión* y *El erotismo*, movilizando la pregunta por la articulación del sistema económico social y religioso en relación el sacrificio y la inmanencia en el sentido del gasto. Finalmente, la lectura foucaultiana de Bataille nos servirá para pensar la transgresión y el exceso como formas de erotismo. La existencia no discursiva, como

* CIFFyH / aedojesus@hotmail.com

la risa, el éxtasis, irreductibles a todo proyecto, indican el pasaje de una filosofía (hegeliana-profana) del trabajo y el proyecto, a una escritura del erotismo, el suplicio, y la comunicación.

Profanación del mundo

En *La parte maldita*, Bataille (1987) presenta la noción de *gasto* como respuesta a la insuficiencia del principio de utilidad de la economía clásica. El capitalismo, en tanto economía restringida, produce necesidad y escasez. En contraste, Bataille atiende al exceso en la naturaleza (en la imagen del don, que es la vez destrucción, propia de la irradiación solar) buscando entender el uso dado al excedente en distintas sociedades (en la medida en que dicho uso define la estructura económica y social). La noción artificial de trueque (supuesto modo de economía primitiva) es puesta en cuestión por el *potlatch*, el cual es indisoluble de la fiesta y los juegos de humillación y desafío. En este sentido, podemos pensar el *potlatch* como “lo contrario de un principio de conservación” (Bataille, 1987, p.34); a su vez, en una economía del *potlatch*, el poder es entendido primordialmente como mayor capacidad de perder. Como el gesto de la irradiación solar que se dona sin contrapartida, la lucha de clases, interpretada por Bataille como gasto y desenfreno, encuentra en la revolución la forma superior del *potlatch*.

En la sociedad industrial, la acumulación de riquezas determina el crecimiento dinámico de la producción (a diferencia de las economías de *potlatch* en la identidad entre poder y poder de perder). Para Bataille, los lazos que unían la economía pre-capitalista y el catolicismo romano son asimilables (en la medida de la fuerza de su compromiso) a aquellos que se establecen entre la economía moderna y el protestantismo. Pero en la modernidad el gasto agonístico de clase se desdibuja en una burguesía pudorosa y mezquina que rehúye su obligación al gasto funcional-social; así “la exhibición de riquezas se hace ahora en privado” (Bataille, 1987, p.36). La autonomía del mundo de la producción, efecto remoto de la Reforma, condena lo ocioso en el movimiento que afirma únicamente el valor empresarial de la ganancia. El mundo de la industria moderna, dominado por la economía del beneficio y la acumulación, subordina el ser al crecimiento. A su vez, la ley de la economía que da lugar a la extensión producida mediante el trabajo y la técnica, tiene también el efecto de la dilapidación y el lujo (pero rompiendo su autonomía, reintegrándolos de modo subordi-

nado al mundo del beneficio). La posición separada de cada cosa reducida únicamente a su uso instrumental provoca la necesidad de un retorno a lo íntimo (antiguamente figurado en la consumición). De este modo, el gasto, las formas improductivas como el lujo, los duelos, las guerras, los juegos, los espectáculos, el arte, la actividad sexual perversa, al tiempo que se subordinan a la utilidad se condenan como placer violento de lo patológico, al ser imposible su justificación utilitaria. Así, la pérdida y la ruina sin límites toman la imagen de lo sagrado, llegando a su límite en el sacrificio que posibilita devolver “al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, profanado” (Bataille, 1987, p. 92).

En el mundo del trabajo y la adecuación al proyecto, la existencia discursiva es ordenada a los confines del mundo profano. En este sentido, el laberinto o la insuficiencia de los seres, es la separación en objetos, el predominio del discurso útil y de la circularidad del saber. Pero la ilusión de separación y la pretensión de totalidad es desacreditada por Bataille. La acción (en la filosofía del trabajo) provoca la fragmentación, pero el deseo soberano de anular el tiempo profano roe y alimenta de angustia, triturando al ser de la tentación en su propia nada. De esta forma se busca salir del dominio del proyecto dominado por el tiempo de suspensión y espera, deseando provocar una supresión de los límites del sujeto y del objeto. La ausencia de meta, el hilo de Ariadna, la imagen de un desierto de instantes inmotivados son figuraciones en las que el derroche, el juego, la comunicación, el sacrificio, son presentados como formas en que se abre el abismo de la pérdida en el cual “la suerte es una interferencia - o una serie de interferencias- entre la muerte y el ser” (Bataille, 1972, p. 170).

Al mismo tiempo, el mundo profano es dramatizado por las religiones y el dualismo moral. En este sentido, Bataille recupera a Nietzsche, profeta de la fatalidad alemana, no como el filósofo de la voluntad de poder, sino como el filósofo del mal; en este sentido “la voluntad de poder es un equívoco. Queda de ella, en cierto sentido, la voluntad del mal, la de derrochar, de jugar.” (Bataille, 1972, p. 187). En este punto podemos señalar la ineficacia de la idea de retorno (¿retorno a uno mismo?) en el instante en que esta vía no alcanza el éxtasis, al cual solo se accede por exceso (y no por defecto). En este arrojio, la mirada dirigida al interior del espacio lleva desde la irregularidad y el caos hasta el laberinto de la existencia en un encuentro con su propia finitud.

La especulación enfocada en la ganancia difiere de la puesta en juego tal cual la entiende Bataille en tanto apertura a la posibilidad ilimitada. La comunicación toma el sentido de la inmanencia al poner en juego y desgarrar los seres suspendiéndolos sobre su nada. La cumbre, “lugar donde la vida es imposible en su límite” (Bataille, 1972, p. 54), es la disolución en un estado de éxtasis de la intimidad. El ir hacia la cumbre del sacrificio es también la puesta en juego. Vinculado a esto, Bataille presenta la imagen de una llama consumiéndose a sí misma, revelando en ese mismo instante su vacío: el vacío de la supresión del objeto. La comunicación conduce hasta la pérdida al entregarse a la soberanía del deseo y de la angustia. Es la noche de un universo vacío sin dios, tragedia del propio Nietzsche: noche que “nace de un exceso de luz” (Bataille, 1972, p. 137). El exceso es aquí “no tener ninguna exigencia finita. No admitir límite en ningún sentido” (Bataille, 1972, p. 138).

Voluntad de sacrificio: la angustia de la duración y la pérdida del sí mismo

Llegados a este punto, Bataille (1998), en *Teoría de la religión*, presenta la concreción de un mundo profano del tiempo del trabajo logrado mediante las prohibiciones fundamentales a partir de las cuales el mundo humano se diferencia de la inmediatez animal. Lo animal, enigma para el pensamiento, se mantiene ambivalente; ni cosa, ni conciencia, paradójico. Animado por el fulgor de la vida, reconocemos en él una profundidad familiar, pero permanece opaco como un enigma. Lo animal, imagen especular que delimita en su reflejo (en una *mentira poética*) a lo humano, se erige como símbolo de inmediatez e inmanencia. El animal no posee la distancia de la mirada dadora de sentido que abre al mundo de la duración, de la aprehensión temporal de las cosas. En el reino animal no hay subordinación ni prestigio. Al cazar, no pone a su presa como objeto, no devora la carne de un *otro*. No hay una trascendencia que lo separe, como tampoco hay restablecimiento de la continuidad al dar muerte. El devorador y el devorado se mantienen en la inmanencia como “agua dentro del agua” (Bataille, 1998, p. 22).

La pérdida del sentimiento animal se da a través del trabajo y las prohibiciones. El mundo reglado del trabajo excluye en la prohibición el impulso violento. Es la conciencia la que rompe la inmanencia del sentimiento

de sí en la separación y negación de su inmediatez. Así, la exclusión de la violencia, la conciencia de muerte (la actitud ante el cadáver, como en la sepultura y los ritos fúnebres) y la sexualidad contenida nacen al mismo tiempo conformado lo humano en la negación de la inmediatez animal. El mundo fundado en la divinización animal del totemismo es también su negación (marca de la separación de la inmediatez por la prohibición). Por ello, el animal sagrado, sumergido en la continuidad por la violencia incesante de la muerte y la reproducción, es símbolo de la soberanía. Lo profano, esfera trascendente del útil, del discurso, de la discontinuidad y el trabajo, es un primer momento de negación de la intimidad y la continuidad. En la duración del mundo profano, la conciencia fundamenta la posición trascendente del objeto. El objeto, “forma naciente del no-yo” (Bataille, 1998, p. 31), convertido en útil y herramienta, no encuentra su fin en sí mismo sino en el empleo para otra cosa en el proyecto. En la modernidad, el ordenamiento al mundo del proyecto condujo a una generalización de la lógica productivista que subordina el esfuerzo al principio de la utilidad. En el mundo profano la conciencia subordina las cosas, despojando también al trabajador de su finalidad.

El mundo de la industria, reino de las cosas autónomas, invierte la relación arcaica del don, buscando la salvación en la producción y condenando la destrucción improductiva. Así, el crecimiento de la producción reconocido como el bien consagró el excedente a la acumulación. A su vez, el predominio de la razón condujo a la contradicción entre la mirada cosificante de la conciencia y lo íntimo. El conocimiento distinto se opone en el tiempo a lo íntimo; la inmediatez difiere de la espera y suspensión exigida por el conocimiento. Pero lo íntimo persiste en una atracción que angustia la conciencia sumergiéndola en la nostalgia y el anhelo de abandonar el mundo de los objetos y sus lazos de subordinación. De la angustia de la separación surge el compromiso del mundo profano con un tiempo de suspensión. Del profundo acuerdo del mundo del trabajo emerge la fiesta como “punto culminante de la actividad religiosa” (Bataille, 1997, p.73). Pero este compromiso desvía el retorno a la inmanencia, manteniendo la tensión entre exigencias incompatibles de lo íntimo y lo profano. La religión busca la intimidad como una cosa, volviéndola inasible; pero solo en la mediación (de la destrucción) el orden real es subvertido hacia la búsqueda de la intimidad perdida. Es por ello que mientras que el mito y las formas de pensamiento deslizante respondían a la inmediatez

de lo divino, los “enunciados híbridos de la conciencia” (Bataille, 1998, p.100) sostienen la escisión entre lo íntimo y lo real. Así, se vuelve posible hacer consciente el “problema de la reducción del hombre a la cosa” (Bataille, 1998, p. 97) dando lugar al sabio como la figura de la completa reducción de la vida al orden real.

Mal, exceso, suplicios

las llamas todas juntas, las olas del mar
Georges Bataille, *La religión surrealista*

La existencia cosificada está mutilada, alienada y amenazada por el edificio de los proyectos. El orden real no rechaza la muerte sino más bien la vida íntima, inmanente, cuya violencia hace peligrar el orden de las cosas. Bajo el dominio moral, las operaciones que tendrían como finalidad el retorno a lo íntimo, se alienan al orden de los proyectos, subordinando también la salvación a la producción. El dominio moral se da en la mediación dualista entre bien y mal. El dualismo prohíbe y excluye el desencadenamiento ilimitado del mundo racional, ordenando la violencia al cálculo. Pero la posición dualista otorga a la conciencia una posibilidad resbaladiza. Así, la conciencia en su ceguera es arrojada a la necesidad de purificarse en una “entera apertura al mal” (Bataille, 1998, p. 84). Mientras que en la soberanía del bien el crimen aparece como exterior a lo divino moral, en el crimen es posible mediatizar la desposesión hasta el aniquilamiento y la ruina del auto-sacrificio. El divino desorden del crimen media su violencia desatada a través del mal. En la destrucción ritual de la oblación, la necesidad de purificarse es también la necesidad de asemejarse en su ardor a lo sagrado, al “incendio ilimitado” (Bataille, 1998, p. 56) del sacrificio.

Lo divino se eleva sobre el mundo de las cosas y sus principios de operación y conservación. La mediación de lo divino que hace impotentes las cosas “en razón de un sinsentido” (Bataille, 1998, p. 92) llama a abandonarlas. La duración está presente para “engendrar la delectación enfermiza de la angustia” (Bataille, 1998, p. 49) y su “inconfesable placer” (Bataille, 1998, p. 57). La melancolía de la continuidad y la nostalgia de la animalidad refuerzan la inconciliable pugna entre el orden profano y lo íntimo, impulsando al abandono del orden de los útiles. La angustia originada en la imposibilidad de ser sin ser cosa, solo logra aplacarse momentáneamen-

te en la destrucción. La interrupción de la duración rompe la subordinación al mundo profano del útil y los lazos de la discontinuidad. Pese a la imposibilidad de tener conciencia de lo íntimo, la negación accede a la herida dejada por lo íntimo. El sacrificio posibilita una representación de la muerte, el desborde de angustia que busca una identificación del sacrificante con su víctima. A través de su destrucción se pretende devolver a la víctima al “capricho ininteligible” (Bataille, 1998, p. 47). La angustia desea invadir y obnubilar la conciencia, en el acto de desgarrar, cortar o exhibir la carne acercándose al sagrado “horror impotente” (Bataille, 1998, p. 39) que se consume en sí mismo. La violencia del derroche, el exceso y la embriaguez que desbordan el cálculo de la conciencia son instantes de abandono que abren la intimidad, no de un yo, sino del “arrebato de una ausencia de intimidad” (Bataille, 1998, p. 54).

La conducta del sacrificio, “la menos clara pero la más divina y la más común” (Bataille, 1998, p. 112) muestra que, pese al triunfo del principio de realidad de la razón sobre la intimidad en la posición arcaica, religiosa o de la mediación, lo sagrado aun pulsa por invertir el fin subordinado de la existencia. Utilidad y trabajo (primeros grados de violencia) son el fondo sobre el cual lo sagrado se separa negándose. La imposible desaparición de la conciencia abre a la búsqueda del instante en que dilapidación y desperdicio generan su inminente crisis. Lo sagrado sin límites, no como sustancia, sino lo incondicionado que “sin tregua amenaza romper los diques” (Bataille, 1998, p. 56) se da en un abandono del valor por la necesidad de cortar el encadenamiento al proyecto. El sentido profundo del sacrificio es don y abandono: “antítesis de la producción” (Bataille, 1998, p.53). La destrucción, que intensifica el instante del desenfreno oscureciendo la conciencia es la noche, “juventud y embriaguez del pensamiento” (Bataille, 1998, p.141), negación de la negación en la que se desfonda la conciencia como contra-operación llevada a cabo sobre sí misma. Al destruir los objetos, la conciencia difumina la opacidad entre mundo y discontinuidad. La noche animal, fuera de la identidad y la duración, es el fondo abismal de la conciencia de sí. La conciencia obnubilada hasta lo imposible en la negación de la diferencia entre el objeto y ella misma es como un “retorno a la situación del animal que se come a otro” (Bataille, 1998, p.116).

Lo prohibido (que señala negativamente a lo sagrado) en su límite puede producir adoración y devoción. La náusea del terror por la prohibición es superada en el vértigo de la transgresión. La violencia desenca-

denada en el rito sangriento expresa los impulsos de donación y sacrificio, que niegan, destruyen y elevan a la víctima por encima del orden profano. El rito es una representación de un mito “esencialmente de la muerte de un Dios” (Bataille, 1997, p. 92). Lo sagrado produce impulsos ambiguos: tanto el terror que lleva al rechazo como también la atracción con su fascinación. En este juego de movimientos contrarios, “lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada” (Bataille, 1997, p. 72). El carácter maldito de la violencia es expresada así en el sacrificio. El sacrificio consagra a la víctima; pero en el mismo acto que se la diviniza, mediante la fiesta religiosa “se dirigía el chorro de sangre hacia los ídolos” (Bataille, 2003, p. 72).

Exuberancia del erotismo

Del profundo acuerdo que nace del rechazo al impulso de la violencia surgen las reglas en las cuales se inscribe la transgresión. La prohibición tiene en el fondo un carácter ilógico que, sin embargo, sostiene el mundo racional. Los excesos que ponen en peligro el orden social son liberados en momentos calculados de transgresión. Fiesta y trabajo organizan el erotismo, restringiendo el exceso al cálculo y la operación racional. La transgresión no niega las prohibiciones, sino que suspende las normas del mundo profano sin destruirlas. La violencia organizada en el sacrificio y la guerra levanta la prohibición de dar la muerte. El furor de la guerra es organizado como el lujo en la fiesta; su crueldad desatada es meditada. Las prohibiciones son violadas según reglas, en ritos o costumbres. Es por ello que una prohibición no involucra abstención, sino más bien una práctica de la transgresión. La ambigüedad religiosa es revelada por la necesidad de matar, y lo condenable del acto. El dar la muerte del guerrero y del cazador involucran así un rito expiatorio para volver a lo profano. El objeto de deseo alterna repulsión y atracción; lo prohibido, el tabú, en tanto estremecimientos que se oponen en la sensibilidad provocan fascinación y a la vez pavor. La exuberancia del erotismo se revela en este juego de contrapesos entre prohibición y transgresión. La transgresión que “levanta la prohibición sin suprimirla” (Bataille, 1997, p. 40) difiere de un retorno a la naturaleza; exhibe la complicidad entre ley y violación.

La transgresión que en cristianismo era asociada al horror, se expresaba en los aquelarres, las misas negras y las fiestas de los suplicios propias

de los ritos de confesión del siglo XVII, en los cuales “la tortura hacia repetir a las víctimas lo que se representaba en la imaginación de los jueces” (Bataille, 1997, p. 131). Pero el cristiano no odia la tortura en sí, sino todo lo contrario, ama el vehículo de la tortura. La paradoja cristiana de estar libremente en el mal, condena y recompensa del licenciado, y lo sumerge en la voluptuosidad. Pero el Mal no es la transgresión, sino solo su condena. En contrapartida al dualismo moral, los espíritus libres negaron lo que la iglesia consideraba divino.

El erotismo aloja en su centro la desposesión. Niega la duración rompiendo los límites discontinuos aproximando la conciencia a la continuidad. La fascinación por la muerte acerca la conciencia a lo continuo hasta su desfallecimiento. La destrucción de la estructura cerrada por la perturbación erótica arranca a la discontinuidad de su propio eje. La obscenidad de la desnudez irrumpe el orden y lo desposee. Pero el *erotismo de los cuerpos* se da aún en un egoísmo cínico; fuera del halo de muerte de la pasión, solo queda egoísmo entre dos. El *erotismo de los corazones* aumenta la desposesión en la imagen de transparencia del amado, en la precaria fusión del abismo entre dos, diluyéndose en el instante de continuidad. Allí, la nostalgia insiste con máxima agudeza arrojando lo discontinuo a la plenitud de la confusión. Pero solo el *erotismo sagrado* llega a la máxima desposesión. Allí, se pierde el “yo” al tiempo que se identifica con el objeto perdido. La nostalgia gobierna los modos del erotismo, en tanto que, solo cediendo a ella, el aislamiento es destituido por un “sentimiento de profunda continuidad” (Bataille, 1997, p. 20). Pero la experiencia de la ausencia de la discontinuidad en el erotismo se da a través de una mediación que involucra un aspecto objetivo que es capturado por el sacrificio religioso.

La experiencia de la transgresión mantiene lo prohibido “para gozar de él” (Bataille, 1997, p. 43). Al transgredir lo prohibido se “toma conciencia de desgarrarse el mismo” (Bataille, 1997, p. 43). A través de la contemplación de la muerte relampaguea la continuidad. El “aspecto lujoso de la muerte” (Bataille, 1997, p. 63) exhibe el desequilibrio en el cual la vida se precipita. El despilfarro, el derroche, la prodigalidad del “ciclo infernal” (Bataille, 1997, p. 43) de nacimiento y muerte conducen a la angustia hasta su límite intolerable. La religión ordena la transgresión de lo prohibido superando la náusea en el vértigo de la actitud religiosa, preludiando la vida ardiente del éxtasis. El rechazo de lo perturbador es necesario para la claridad del mundo. El cadáver signa la nada, provocando angustia en la

violenta amenaza de la ruina. Su purulencia vulnera los límites de la razón en el vacío abierto por la muerte introduciendo la ausencia en su interior. La conciencia agitada, solo en el silencioso pánico que la acerca al sentimiento de lo imposible logra apaciguar momentáneamente las fuerzas de su convulsión.

En la cúspide de la intensidad del juego entre prohibición y transgresión lo humano se desgarrar. En el erotismo se vislumbra el “exceso horrible de ese movimiento que nos anima” (Bataille, 1997, p. 24), la desmesura del pasaje de la nada al ser (y viceversa), del desgarramiento y la marca de su herida. El juego ambiguo de impulsos contradictorios es un exceso que desborda los límites de la razón. El cálculo y la restricción exigido por el mundo profano es excedido en el impulso del erotismo que reclama satisfacción inmediata, contrario a la paciencia del trabajo. Así el exceso propio del erotismo exige un quiebre, una desposesión de los límites de lo individual. Pero la transgresión no resalta la separación sino la afirmación de lo ilimitado, “afirmación que no afirma nada” (Foucault, 1996, p. 129). A través del erotismo, el sujeto de la filosofía es volcado fuera de sí mismo, como un ojo exorbitado que marca el límite del lenguaje. El erotismo abre a una experiencia de la finitud que deja entrever en la fractura la ausencia que en su centro se aloja.

Escritura y transgresión

si de saltar se trata,
¿no podemos decir que Sade no lo haya hecho!
Georges Bataille, *La religión surrealista*

Podemos repensar, junto al *Prefacio a la transgresión*, texto que Michel Foucault (1996) escribió como prólogo a las obras completas de Bataille, el mundo cristiano reconfigurado en relación al deseo -de Sade a Freud- por la violencia que arroja la sexualidad al espacio vacío donde se lleva hasta el agotamiento al límite de la conciencia y del lenguaje. Al interior de este movimiento no hay comunicación con el mundo ordenado de los animales sino para trazar un límite respecto de lo humano. Puede leerse la transgresión como una profanación sin objeto, una profanación vacía que no se dirige a nada distinto de ella misma, en un mundo donde ya no hay objetos ni seres ni espacios que profanar. Lo sagrado en su ausencia cen-

telleante deja al lenguaje revelar en un mismo movimiento la sexualidad y la muerte de dios abriendo el espacio de nuestra experiencia: espacio recorrido por la literatura desde Sade, intensidad donde los gestos se dirigen a la ausencia en una profanación que se agota en sí misma.

La transgresión, gesto que concierne al límite, que salta de la línea de lo infranqueable, debe la consistencia de su ser a la ley que transgrede, a la existencia misma del gesto que la atraviesa. La transgresión lleva al límite que le es propio hasta la proximidad de su desaparición inminente, reconociéndose por primera vez en la experiencia de su pérdida. Mientras que la experiencia de la contradicción domina el pensamiento dialéctico, la transgresión es pensada por Foucault lejos de lo subversivo o escandaloso propio de lo negativo. La transgresión no es la violencia del mundo parcelado o el triunfo sobre el límite, sino que ella “afirma el ser limitado, afirma lo ilimitado en lo que ella brinca, abriéndolo por primera vez a la existencia” (Foucault, 1996, p. 128). La transgresión ya no acecha al modo de los espíritus que buscaban encontrarse en la certeza de hacer el mal¹ debido a que la transgresión no niega nada, “no opone nada a nada” (Foucault, 1996, p. 128).

Se da un pasaje de una filosofía dialéctica que, articulada a una antropología, sustituye el cuestionamiento del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad². La unidad del pensamiento del trabajador y del productor, definida en el modelo del hambre y la escasez, en el sentido de la búsqueda de ganancia (apetito del que no tiene hambre), y su sometimiento a la dialéctica de la producción, es un mínimo antropológico al cual la sexualidad es irreductible. El gesto de la transgresión (su profundo sentido de gasto) reemplaza el movimiento de la contradicción en su interrogación dirigida al límite y en el abandono de la búsqueda de una totalidad ahora dirigida hacia la pérdida. Para Foucault, la sexualidad y su aparición como problema fundamental es absorbida y desnaturalizada por

1 En este sentido la transgresión batailleana es leída por Foucault como el “reverso solar de la denegación satánica” (Foucault, 1996, p. 130).

2 Para Foucault fueron necesarias las figuras de lo trágico y de Dionisio para despertar “del juego combinado de la dialéctica y de la antropología” (Foucault, 1996, p. 141). Desde el reemplazo de la experiencia de lo divino en el pensamiento, la filosofía se interroga por un “origen sin positividad y una abertura que ignora las paciencias de lo negativo” (Foucault, 1996, p. 130) lo que lleva a Foucault a preguntarse por la posibilidad de un pensamiento del origen que pudiera ser al mismo tiempo crítica y ontología, pensamiento de la finitud y el ser.

el lenguaje. Desde la muerte de dios es colocada por el mismo lenguaje en un vacío donde el mismo lenguaje pone la ley que sin cesar transgrede. Este es el movimiento decisivo que para Foucault “marca el deslizamiento de una filosofía del hombre que trabaja hacia una filosofía del ser que habla” (Foucault, 1996, p. 141) moviendo también la relación esencial que la filosofía mantenía en relación al saber y al trabajo, hacia la ligazón con el lenguaje y la sexualidad en tanto “estructura esencial” (Foucault, 1996, p. 141).

De este modo, la ruptura de la soberanía de una subjetividad filosófica, la experiencia de su pérdida hasta el límite, “su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee” (Foucault, 1996, p. 134) pone en cuestionamiento su totalidad. Se experimenta “derramado fuera de sí mismo, vaciado de sí hasta el vacío absoluto” (Foucault, 1996, p. 135) en la abertura de la comunicación. En la *Historia del ojo*³ se presenta la relación que liga al lenguaje y la muerte a través del ojo volteado hallado en la representación del juego del límite y del ser, fundando la posibilidad de dar lenguaje a este juego en el vacío y la ausencia de un sujeto soberano que fractura la unidad del discurso. En el encuentro con la finitud, en la remisión constante a su muerte se da el “espacio de una experiencia en la que el sujeto que habla, en lugar de expresarse, se expone” (Foucault, 1996, p. 142). Ausencia de la cual la sexualidad habla en un lenguaje “donde la muerte *comunicaba con la comunicación*” (Foucault, 1996, p. 142) al tiempo que el ojo arrancado queda mudo, tornándose violencia en la noche del cuerpo.

Referencias

- Bataille, Georges (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Bataille, Georges (1973). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus
- Bataille, Georges (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- Bataille, Georges (1997). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

3 Para Foucault, el ojo abre la pertenencia del lenguaje a la muerte “allí donde el lenguaje descubre su ser en el salto por encima de sus límites: la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía” (Foucault, 1996, p. 139).

Bataille, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.

Bataille, Georges (2003). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo

Bataille, Georges (2008). *La religión surrealista: conferencias 1947-1948*. Buenos Aires: Las cuarenta

Foucault, Michel (1996). Prefacio a la transgresión. En *De lenguaje y literatura* (pp. 123-142). Barcelona: Paidós.



“Mediodía” (2014).

Técnica mixta sobre papel Arches 300 gr.

Autor: Gerardo Oberto.

Parte 4.

Imágenes otras



Lazo y disolución

Andrés Petric*

[C]ualquiera (y a mí me ha sucedido) puede volver a escribir o reescribir la obra de otro, pero nadie podrá resonar tus sueños ni soñar los suyos con tu estilo de soñar, o de escuchar tus sueños

Rodolfo Fogwill

Pienso en la *Disolución*, aquella solución que encontró Lacan frente a las encrucijadas de grupo en la *Escuela* que lo seguía.

Algo se armó alrededor de su palabra y su enunciación. Y eso tal vez empezaba a correr por los mismos rieles que ordenan los discursos ya conocidos. Entonces, una vez planteada la diferencia, esta además ameritaba ensayar formas únicas del lazo con el psicoanálisis.

Ese Lacan, esa serie de textos e intervenciones en torno a un contexto histórico singular, confía en el remolino como filo instituyente.

Buscar respuestas a nuevas preguntas, no comprender, leer otras cosas y volver sobre los mismos párrafos, a veces poéticos, a veces meramente crípticos, siempre interesantes, es una forma de hacer relevo de su lectura, dejarse tocar por algo del espíritu del momento. Dejarse orientar por otros, hasta que el olfato indique que es posible una bifurcación inédita o única, y seguirla, es otorgarse y otorgarle al lector la dignidad que se merecen.

El psicoanálisis es pues un nuevo lazo social, lo dice Lacan. Pero ¿a qué se refiere con esto?

Hay muchas cosas en esa afirmación. Partiendo de Freud, quien descubre principalmente un funcionamiento de la lengua que, no por tener antecedentes, deja de ser radicalmente novedoso, además de pleno en consecuencias para las vidas y la cultura, asumiendo que ésta última es un *savoir faire* con el malestar al que también da sus coordenadas.

El inconsciente es un lazo. Se funda en un lazo, que a su vez depende en parte del lazo *agálmico* de la transferencia.

* CIFFyH / andrespetic2@gmail.com

El sueño también es un lazo, uno muy particular en el que el lenguaje muestra su estructura franca de disolución. El lenguaje se disuelve en las homonimias del sueño (*homonimias y anfibolias*, diría Barbara Cassin), como lo señala por ejemplo Fogwill (2013) en su libro sobre los sueños:

Las palabras estropean cualquier significado que uno pretenda transmitir. Releyendo noto que he empleado varias veces el verbo “advertir”, siempre con funciones parecidas, pero con grados de diferencia que ningún lector advertirá y que no hay adverbios ni complementos con adjetivos que pueda precisarlos [...]. Habría dos mundos: el de los sueños y el de las transcripciones de los sueños. Y entre ambos, flotaría la imaginaria realidad. (p. 26)

El escritor advierte aquí algo que se escapa a las palabras, algo intransferible, una pieza única que no se puede intercambiar. Vivencia de la *diferencia absoluta*, que la palpa precisamente en esa otra escena (otra, respecto a la *imaginaria realidad*), donde los recursos se expanden, a veces para ocultar, otras como revelación o epifanía.

Entonces, a veces un sueño puede ser un lazo, no en tanto vínculo con otros (hay contextos en que esto es muy dificultoso, por ejemplo, la familia), sino con ese Otro del cual el inconsciente testimonia, y la enunciación toma así las maneras esquivas de un polizón: “El *Deseo* [dirá Lacan] que, por estar tomado en el proceso de la represión, se conserva en una permanencia que equivale a la indestructibilidad” (Lacan, 2022, p. 71). En definitiva, ya nadie ignora que el lenguaje es un *virus*. Burroughs, gustoso de las pesadillas, extrema la idea: para él, no solo es invasor y parasitario, sino que puede incluso *matar* a su portador, que a la postre seríamos todos.

Lacan, que tiene otros modales, no menos irónicos, habla de *moterialismo* y del *oscurantismo* propio de la palabra que el inconsciente demuestra.

Se puede leer aquí ese lazo en el que se sostiene, siempre desde el enigma, un enigma lleno de revelaciones que participan de esa extraña *ex sistencia* también pasible de ser mencionada como *ya allí*, expresión con la que Dan Arbib ubica la cuestión del *origen* para el *cogito* cartesiano: “El cogito constituye la posición de un acto que permite elucidar sus propias condiciones de posibilidad” (Arbib, 2023, p. 17). Es decir, encuentran sus condiciones de posibilidad una vez formuladas, nunca antes.

Y este efecto, esta verdad que se derrumba a cada salto y da lugar a otra, también un poco deforme como la anterior, cuenta con el *oscurantismo* que es un nombre del Otro, un modo de la palabra; por ende, cuenta con el lazo, viene del lazo (nacemos en el *malentendido*, dice Lacan). Es, de hecho, un defecto coyuntural, aunque poco duradero, creerse por fuera del lazo.

Ahí sí el psicoanálisis corta lazos, si entendemos por tales a los tentáculos con que el hombre se deja enredar en falsas alienaciones que prometen saldar su *falta en ser*; y lo hace para abrir el juego de su radical coalescencia con el Otro, desde el cual todo el resto cobra nuevo valor, incluso de síntoma.

¿Cómo opera la *Disolución*? No mantiene lazos, definitivamente. Tampoco los sostiene. ¿Los recrea? No. El prefijo *re* no termina de ser certero. Este implica una situación anterior, a la cual retornar, un pasado a restablecer. Así uno pierde lo más radical del lacanismo enunciativo. El mismo Lacan habló de *subversión* y la distinguió de *revolución*. ¿Qué palabra sería más acertada, descartado el *re*?

Recorro *Pasajes de escritura* (Mazza, 2023), salteo párrafos. En la página 159 comienza un breve comentario titulado *Nonsense, el deseo de una palabra sin más allá*. Una *palabra sin más allá* puede ser el esbozo de una respuesta. Un comienzo desde cero que, por supuesto, quiere decir desde las ruinas, pero para otra cosa. Como en el juego de las vanguardias; el “acto de vanguardia”, dice German García (2011), “es un oxímoron que conjuga lo original con el origen” (p. 20).

Lo que no tarda en aparecer es el fantasma del origen. Recuerda García, en ese mismo texto, que Marx había visto que cuando una revolución está por triunfar, los hombres que participan de ella se fortalecen actuando como si restauraran un pasado desvanecido. El vértigo instituyente, el *horror* del acto, dirá Lacan, aparece como insoportable a domesticar, por ejemplo, por la creencia en la *enunciación colectiva*, otro oxímoron que forcluye lo único.

Agregaría que las ruinas, aquellas que, como dice Tabarovski (2018), tienen una existencia paradójica (“lo que fué antes de llegar a no ser”), bien pueden ser las ruinas de la buena decepción. Como lo señaló Jacoby hace algunas décadas atrás respecto a lo que llamaban *el arte de los medios*, en donde las intervenciones apuntaban a exponer el espectáculo de “la propia conciencia engañada” (Longoni y Mestman, 1995, p. 135). Entonces, la

disolución es poner a andar la propia decepción (lo que Lacan llama la *estafa psicoanalítica*) frente a lo esperado (creer en el lazo), para crear, sí, un lazo que, como el arte y el psicoanálisis, solo hablen del presente, pero de un presente *ya allí*, en el filo de lo imposible, es decir, que no cristaliza en sentidos que indefectiblemente, serán administrados, pero eso es otro tema.

Referencias

- Arbib, Dan (2023). "Sobre el cogito cartesiano". En Jacques Alain Miller (ed.), *Ornicar? 1* (pp. 11- 30). Olivos: Grama Ediciones.
- Burroughs, William (2013). *La revolución electrónica*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Cassin, Barbara (2019). *Elogio de la traducción: complicar el universal*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Fogwill, Ricardo (2013). *La gran ventana de los sueños*. Buenos Aires: Alfaguara.
- García, Germán (2011). *Para otra cosa: el psicoanálisis entre las vanguardias*. Buenos Aires: Liber Editores.
- Lacan, Jacques (2022). *En los confines del Seminario*. Buenos Aires: Paidós.
- Longoni, Ana y Mestman, Mariano (1995). "Masotta, Jacoby, Verón: un arte de los medios de comunicación de masas". *Causas y azares*, 3, 127-139.
- Mazza, César Fernando (2023). *Pasajes de escritura: de lo privado a lo público*. Córdoba: El Espejo Ediciones.
- Tabarovsky, Damián (2018). *Fantasma de la vanguardia*. Buenos Aires: Mardulce.



El tocar en la experiencia analítica. Una tregua

Mariana Quevedo Esteves*

¿Qué es lo que se pierde en la abstracción?

Se pierde el tejido, se pierde la tela.

Jacques Lacan, *El momento de concluir*

El camino que queremos trazar sobre el tocar lo abordaremos como una exploración, como un ir a tientas, sin pretender definiciones que cierren. Mantendremos el estado de exploración para abrir imaginarios del tacto. Preguntas sobre el tocar, sobre su experiencia en un análisis orientan nuestro recorrido. Consideramos que es necesario encontrar lugares que den una tregua a la imposición del sentido en su vertiente interminable, y estos están del lado de la experiencia del tocar el cuerpo. Podemos pensar que Lacan, en su última enseñanza, buscaba cómo situar por vía del psicoanálisis lugares de tregua, que son lugares que permiten no sucumbir a la deriva infinita del sentido y de un goce fálico con valor de cambio, que perturba.

Las preguntas por el tocar rozan la pregunta por la contingencia, por lo que la contingencia toca. Ensayamos un trazado sensible que explore la experiencia del tocar y sus variaciones tonales. De lo que toca no podemos decir nada, por ejemplo, cuando reímos no sabemos bien de qué nos reímos, no hay palabras. Lo que opera es un efecto de goce, fuera de comercio, que no tiene que ver con el sentido, sino con su interrupción, con algo que toca el cuerpo y se siente. Este *goce en el cuerpo*, cuando se logra sentir, gana terreno al *goce fálico* que perturba, implica una tregua, una detención, un no-todo, que permite sentir que se tiene un cuerpo.

Jean-Luc Nancy (2003), filósofo del tacto, como lo llamaba Derrida, nos introduce en su escritura como caja de resonancias del tacto. Pulsan en su obra la búsqueda de hacer palpables sentidos afines a lo que se experimenta, a lo sensible, sin respaldo en un sentido último y definitivo. Hoy impera el empuje a lo ilimitado del *progreso* del *crecimiento* y de las *riquezas*,

* CIFYH – CIEC / marianaquevedoesteves@hotmail.com

como sentido fijo. Nancy nos lleva a salir de lo ya dado y acabado de los sentidos que se imponen como todo, para abrir nuestra sensibilidad a la experiencia del tocar. En su búsqueda mantiene el estado de exploración sobre cómo tocar el cuerpo, en lugar de significarlo o de hacerlo significar. Ensayaremos un cruce entre la experiencia del tocar, que nos introduce Nancy con las preguntas por el tocar en un análisis.

¿Qué usos de la palabra nos aproximan a la experiencia del tocar? ¿Cómo usamos las palabras para operar en un análisis? Tomaremos la interpretación como operación de significación vacía que Lacan (2018) aborda en el Seminario 24. Encontramos vías afines entre la experiencia del tocar de Nancy con esta operación que abre la pregunta sobre cómo es posible conseguir un efecto de significación que no vaya por la vía del todo. Ambos autores piensan el tocar como una operación por fuera del sentido dado, que posibilita una apertura a la dimensión de lo que se experimenta, con el efecto de abrir una tregua, una detención a la imposición de sentidos fijos.

Nos servimos de las lecturas que hace Jean-Luc Nancy del tocar, para pensar esta experiencia como un modo de tratar el lazo. No hay tacto sin resonancias con la alteridad. Una dimensión del lazo afín al no-todo, a lo contingente que abre la experiencia del tocar y aloja lo heterogéneo.

Una tregua ante la deriva infinita y su efecto perturbador

Exploramos un uso de la experiencia del tocar como una vía para dar una tregua y como una posible respuesta al problema de la palabra como parásito, que Lacan sitúa en términos de “la palabra cuando se vuelve la forma de cáncer que aqueja al ser humano” (Lacan, 2013, p. 93).

Lo que justifica nuestra intervención es el *penar de más* con el que alguien llega. En ese punto intentamos introducir una pausa respecto de eso. Tomamos la experiencia del tocar como lo que introduce un respiro, una detención, un cambio de tonalidad, de eso que mortifica. Una tregua temporal. Lacan es modesto en este punto y nos advierte que una tregua no implica una solución eterna, sino que sirve en una ocasión, y no está garantizada.

El interés de Lacan en la lógica del no-todo, como lo abierto que no forma clase, y en el goce de la vida, *goce en el cuerpo*, por fuera del valor

cambio, lo pensamos como modos de situar por vía del psicoanálisis lugares de tregua, que permiten no sucumbir a fundamentalismos que segregan y clausuran otros modos de vivir, sentir y hacer lazo.

¿Cómo opera el psicoanálisis?

¿Cuál es el resorte de esta experiencia singular que puede aportar transformaciones profundas? ¿Cómo usamos la palabra para operar en un análisis? ¿Qué usos de la palabra que nos aproximan a la experiencia del tocar?

Una de las operaciones del tocar en la experiencia analítica, que señalamos más arriba, es la alusión de Lacan en el Seminario 24, a “la interpretación como *significación vacía*” (Indart, 2023, p. 271). Operación que implica un trabajo de lectura que no va por la vía del desciframiento, sino que abre la pregunta por cómo tocar el cuerpo. En esta orientación pensamos el lugar del analista como *placa sensible*.

Lacan en este Seminario comienza a explorar un nuevo estatuto de la interpretación. En su búsqueda se sirve de tres referencias a partir de las cuales nos invita a dejarnos llevar por lo que estás pueden aportar a la interpretación como significación vacía: la poesía amorosa de Dante, la escritura poética china y el chiste.

En el marco de su exploración sobre la interpretación destaca que “[l]a interpretación opera únicamente por el equívoco. Es preciso que haya algo en el significante que resuene” (Lacan, 2013, p.18). Va planteando a lo largo de sus elaboraciones que el analista con su interpretación está en el mismo lugar de los significantes que traumaron, tocaron, el cuerpo del analizante, pero a nivel de *lalangue*, que no es un decir en tanto cadena significativa articulada. *Lalangue* es un aluvión de equívocos, es un hablar que resuena en el cuerpo. Plantea a la interpretación analítica como acorde a la sonoridad de *lalengua* para tocar el cuerpo.

Entonces, ¿cómo con la palabra equívoca con la que opera la interpretación se puede conseguir un efecto tal que logre detener la fuga del sentido por introducción de un vacío que resuene en el cuerpo? ¿Cómo servirse de los efectos de las palabras, de sus resonancias, para tocar con el decir una experiencia por fuera de las palabras? ¿Qué efectos hay en el cuerpo cuando se encuentra la resonancia de la significación vacía en una interpretación?

Un efecto de vacío, una tregua

Para que la palabra corra es necesario
que entre los cuerpos exista un vacío
Germán García, *Informes para el psicoanálisis*.

Lacan explora en la escritura poética china un tipo de uso de la palabra que va a tomar para replantear la interpretación. Allí da cuenta del efecto de agujero que la poesía produce en el sentido común, de rutina al que estamos pegados, logrando hacer sentir otra cosa. Anulando ese efecto de sentido produce un efecto agujero, de ese modo se produce una resonancia que hace sentir un vacío, es decir, se llega a sentir una resonancia que toca el cuerpo.

El interés de Lacan en esta poesía apunta a ubicar donde debía orientarse la interpretación analítica para conseguir estos efectos. Se trataría de conseguir otro uso de la palabra que implique un cierre a la proliferación de sentido fálico y fantasmático que sostiene un todo, haciendo resonar un cierre de *significación que es vacío*. El efecto que produce abre a la introducción de un no-todo, de un afecto, que no puede nombrarse porque está fuera del sentido, y que da lugar a un goce en el cuerpo que *se siente*.

La operación que implica la interpretación como significación vacía apunta a vaciar la trama infinita y desbordante de sentido fálico, que es mortificante y que conduce al sufrimiento y la muerte. No implica el sin sentido o la ausencia absoluta de sentido, sino un cierre, un vacío en la vertiente del doble sentido. Cuando opera la significación vacía implica un punto de detención en la vertiente del doble sentido, decimos doble como mínimo, porque implica un mundo de sentidos, que la ubicamos del lado goce del mortificante. Cuando algo de eso se consigue pausar, vaciar, se abre a la posibilidad de otro valor de uso de eso que se goza en el cuerpo. En ese instante opera la interpretación como efecto de significación vacía, que toca dando lugar a una detención, una interrupción, haciendo sentir una tregua ante lo mortificante de la fuga interminable de sentidos.

Entonces podemos ubicar que la experiencia del tocar adviene cuando la vía fantasmática, del todo y lo fijo, se eclipsa y algo de otro orden contingentemente se siente como una resonancia que anuda un goce de la vida, que es indecible. El vacío que esta experiencia del tocar introduce, hace sentir un goce en el cuerpo como un efecto de amor.

El testimonio de Suzanne Hommel, analizante de Lacan, nos permite sentir la dimensión del tocar de la interpretación y sus efectos en su última enseñanza.

En una entrevista ella cuenta una sesión donde algo nuevo aconteció:

Un día, en sesión, le estaba contando a Lacan acerca de un sueño que tuve y le dije: ‘Me despierto todos los días a las 5 de la mañana’, y agregué: ‘Es a las 5 que la Gestapo venía para aprehender a los judíos en sus casas’. En ese momento, Lacan saltó de su silla, vino hacia mí y me hizo una caricia extremadamente suave en la mejilla. Yo lo comprendí como *gesto en la piel* [hay homofonía en francés entre Gestapo y geste a peau], ese gesto [...]. Gerard Miller: ¿Había transformado la Gestapo en un gesto en la piel? Suzanne Hommel: Un gesto muy tierno, hay que decirlo, un gesto extraordinariamente tierno. Y esa sorpresa no disminuyó el dolor, pero lo convirtió en otra cosa. La prueba es que ahora, después de 40 años, cuando recuerdo el gesto todavía puedo sentirlo en mi mejilla. Es un gesto, también, como un llamado a la humanidad, algo así.¹

En este punto nos preguntamos qué hacer frente al real de un horror. ¿Cómo tratar eso? ¿Con qué uso de la palabra? En este gesto que la toca, algo del horror es tocado y toma otra dimensión, algo de eso se detiene, toma otro tono, abriendo una tregua. Se alude a él por otra vía, vaciando la deriva de morbosidad y significación fálica, produciendo una experiencia que la hace sentir una detención, con efectos de vacío y de amor.

El *geste-à-peau* es un equívoco, pero no cualquiera. Está puesto en el lugar, posiblemente, más difícil. Ahí donde para una persona no podría haber lugar a ningún equívoco. ¿Cómo introducir equívocos si se está hablando de tamaña tragedia? No hay palabras para decir que no produzcan un reforzamiento del mismo sufrimiento. Por eso es muy notable que en la mismísima palabra *Gestapo* (*geste-à-peau*), Lacan produce un equívoco, con un resultado que sorprende [...]. Experimentó en ese mismo lugar, Otro goce (Indart et al. 2023, p.246).

1 Testimonio de Suzanne Hommel en “Cita con Lacan”, film de Gerard Miller. <http://www.youtube.com/watch?v=VA-SXCGwLvY>

Ese gesto que da lugar a la experiencia del tocar sin negar el horror, le permite una detención y que algo cambie de tono en ese mismo lugar. Una experiencia de vacío que la toca introduciendo una tregua.

Este fragmento de la experiencia vivida en un análisis, da cuenta de un momento crucial de la cura donde contingentemente algo se trastoca del goce que parasita y hace sufrir, y un viraje de esa modalidad abre a una nueva dimensión donde algo se siente y resuena de otro modo, anudando un goce de la vida que implica un nuevo arreglo con eso que hacía padecer.

El tocar como interrupción

El cuerpo expone la fractura de s
entido que la existencia constituye,
sencilla y absolutamente.
Jean-Luc Nancy, *Corpus*.

La pregunta fundamental que Jean-Luc Nancy (2003) plantea en *Corpus* y atraviesa su lectura es: “¿Cómo entonces tocar el cuerpo, en lugar de significarlo o de hacerlo significar?” (p. 13). Interrogación que nos permite seguir pensando la vía del tocar en la experiencia analítica. Desde la operación de la significación vacía y desde el tocar se producen efectos que suspenden los sentidos ya dados.

En esta vía Nancy piensa al cuerpo como interrupción del sentido. La interpretación como significación vacía y el tocar implican efectos donde algo se interrumpe, se discontinúa, y se abre otra dimensión afín al experimentar. Esa pausa hace efecto de tregua a lo que se impone, permite sentir, hacer cuerpo. Nancy ubica esta dimensión como la de una escritura que no es para leer. La experiencia del tocar adviene contingentemente cuando se abre una vía otra que interrumpe la cadena del sentido. “El cuerpo es lo que se sabe o se siente necesario en su contingencia” (Nancy, 2003, p. 94).

Nancy subraya que “[e]l cuerpo es donde se pierde pie” (p. 15), piensa la experiencia de escribir como un tocar el extremo, dando cuenta de una nueva dimensión de la escritura que no tiene que ver con significar. Él ubica esta dimensión como la de una escritura que no es para leer. Por eso, piensa el tocar como una experiencia de escritura que ocurre allí en lo *excrito*, ajeno a toda significación. La experiencia de tocar el cuerpo exige

una escritura otra. Escritura de un goce, podemos decir, en la experiencia analítica, que implica un vaciado, una detención, una tregua de lo simbólico enloquecedor sin límites, que hace sentir una resonancia que toca al cuerpo.

Sostiene que un discurso sobre el cuerpo debe ser a la vez tocado por y tocar lo que no es discurso. En esta vía, indica que el discurso del cuerpo no puede producir un sentido del cuerpo, ni dar sentido al cuerpo. “Debe más bien tocar lo que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso” (p. 88).

Aquí remarcamos la resonancia con lo que implica la interpretación como significación vacía que toca y que introduce una tregua y hacer sonar otra cosa que detiene la proliferación infinita de sentido, y abre a una experiencia de un goce en el cuerpo.

Resonancias sobre el lazo y el tocar como límite

Siempre se trata de eso, de que el sentido, el sentido del mundo,
el sentido del que estamos a cargo, que nos preocupa y nos in-
quieta, pide de nuevo lo sensible en general
Jean-Luc Nancy, *La frágil piel del mundo*

Desde el discurso analítico partimos de la idea de que no hay lazo sin su punto de imposible. Este imposible implica un real en juego— no todo puede decirse, no todo puede escribirse, porque hay siempre una hiancia, un vacío constitutivo en la experiencia del lazo. Esto nos lleva a la pregunta de cómo tratarlo. Hay distintos modos de dar tratamiento a ese real ineliminable. La ciencia intenta manipularlo y empuja a la universalización y a la uniformización, que no hace otra cosa que generar segregación. Nos preguntamos, entonces, cómo abrir otra vía que no sea de la unificación, ni de la segregación. “No obturar ese hiato, sino asumirlo y elaborarlo: ahí está toda la enseñanza de Lacan” (Miller, 2023, p. 23).

Pensamos como otro modo de tratamiento de lo real en juego en el lazo a las operaciones del tocar afines a pensar el lazo desde un lugar que implique la introducción de un *no-todo*.

El segundo camino que Lacan nos invita a rastrear para introducirnos en la interpretación como significación vacía es la poesía amorosa de Dante. Lacan habla de su poesía para ubicar su procedimiento que impli-

ca tocar un lugar fuera del significante, de lo que resulta vía el equívoco cuando un sentido se eclipsa. Esta operación conlleva una pérdida de valor de cambio, de valor fálico, porque hay algo de otro orden que se logra rozar. Lacan se pregunta “¿Cómo puede el poeta realizar ese forcejeo, el de lograr que un sentido esté ausente? Reemplazando ese sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que el pueblo llano cree. Es una palabra vacía” (Lacan, 2018, p. 34).

Dante, en el Canto V de la Divina Comedia, en donde aparece por primera vez el infierno, va a producir una torsión donde toda la trama infinita, de ira, crueldad, lujuria, venganza y tragedia producen un vacío de cualquier fantasma, es decir, no arma un Todo. Produce un cierre otro, que alcanza un sentido vacío. Fue señalado por Eric Laurent que Dante utiliza su poesía para producir un efecto de amor en el Infierno de la Divina Comedia (Indart, 2023). Esta operación implica un tratamiento que hace de límite a la obscenidad, trastoca las imágenes que no hacen más que engordar el sentido morboso, y su procedimiento implica un viraje donde se eclipsa el sentido mortificante y da lugar a una vía para contar la historia que permite hacer sentir el amor como una significación vacía. El efecto poético permite evocar el horror, toca su real, pero produce un efecto de agujero. No agrega sentido, no se dice nada en esa vía, pero no se niega ese real.

Este tratamiento abre a la experiencia del tocar que hace sentir un modo de lazo, como contingencia del gesto que roza, haciendo resonar entre los cuerpos otra cosa, que anude un goce vinculado a la vida, que eclipsa la brutalidad desbordante de la pulsión de muerte y abra a la posibilidad de un entre que no segregue ni rechace, sino que, como un tocar los límites, consienta a lo imposible.

Para Nancy el tacto se halla unido a la noción de límite, remite a lo que está a los dos lados del límite. No hay tacto, sin resonancias con la *alteridad*, sin experimentar lo otro. Tocar supone el quedar afectado en un juego de límites sensibles. El tacto es el intervalo, interrupción, y la heterogeneidad del tocar. “Puede ser que sólo haya abertura gracias a un tacto o a un toque. Y abrir -tocar- no es desgarrar, desmembrar, destruir” (Nancy, 2003, p. 93). Podemos pensar que el límite es lo intocable. Tocable pero intocable.

Lo que se toca debe permanecer extraño. Jacques Derrida escribe:

El objeto, la cosa de lo tocable, es lo intocable. Lo tocable es lo que es imposible de tocar [...]. A1 tacto o al sentido del tacto que hay que tener para “tocar sin tocar”: para poder o saber tocar sin tocar demasiado, ni demasiado poco (Derrida, 2011, p. 122).

Consentir al lazo implica estar advertidos de su imposible, de una experiencia del tocar que es contingente, que pone en juego la vía del no-todo, que hace resonar entre los cuerpos un vacío, un respiro, afecto que no puede nombrarse, y que está por fuera de la lógica del valor de cambio. Nancy (2011) en *58 indicios sobre el cuerpo*, señala:

Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varias (*être à plusieurs*), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El ‘contacto’ -la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión- es la modalidad fundamental del afecto. Ahora bien, lo que el tocar toca es el límite: el límite del otro -del otro cuerpo, dado que el otro es el otro cuerpo, es decir lo impenetrable (penetrable únicamente a través de la herida [...]). Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite: ¿cómo tocarlo y ser tocado sin violarlo? (p. 60).

¿La experiencia del tocar implica un modo de tratar lo real en juego en el lazo? Ensayamos a tientas un posible deslizamiento, para seguir tocando el problema del lazo dejándonos afectar por ese vacío en juego. El tocar como experiencia, como tregua, abre una dimensión que no va por la vía de la segregación, sino que pone en juego una nueva solución que aloja lo heterogéneo. Una relación otra con un límite diferente que implica el tocar y ser tocado, que da cuenta de una vía que da lugar al no-todo, como tregua que abre un vacío entre los cuerpos.

La risa en el tocar como lazo

Por último, tomamos el chiste, la tercera vía que Lacan plantea para explorar la significación vacía. Podemos pensar que nunca sabemos del todo por qué nos reímos de un chiste, como tampoco sabemos del todo por qué una interpretación nos hizo sentir algo de un modo nuevo. La experiencia del tocar es incalculable y contingente.

¿Qué es lo que introduce ese enigmático goce de la risa? En ciertos chistes puede haber un efecto de vacío, donde se produce un blanco en la cadena significativa, un efecto de no-todo que hace resonar algo más allá del campo fálico. La risa en ese punto toca algo más allá de lo simbólico, que resulta enigmático pero que se siente en el cuerpo. Nuestro interés en la cuestión del chiste es que lo que sanciona el efecto del chiste es un efecto en el cuerpo. En la risa hay en juego un goce que implica una detención del sentido de rutina, una discontinuidad, una tregua que detiene la máquina de pensamientos.

La inyección de goce en el cuerpo que es la risa, y que detiene la cadena significativa, implica un encuentro entre los cuerpos que abre a otra dimensión. ¿Podemos pensar a la risa producida por el chiste como un modo de transmisión que hace lazo en el encuentro entre los cuerpos? Un modo de lazo por fuera de los sentidos fijos, que abre un tocar, una tregua, que pone en valor el no-todo como lo real del lazo, contra la ficción de lo fijo del todo que hace existir la relación sexual. En esta experiencia que es contingente algo cambia de tono, se transforma, se siente. Dos se ríen sin saber de qué se ríen. Una risa que no quiere decir nada, que toca un goce enigmático, y que abre a la resonancia de un lazo.

Nancy aborda el juego de la síncope del contacto y lo desliza a la síncope de la risa (Derrida, 2011). Intentamos una articulación con la interpretación como significación que, vía el equívoco, en ciertas ocasiones, puede provocar risa. Mediante un juego verbal hay efectos de inyección de *gocce en el cuerpo* que detiene lo que parasita y mortifica al analizante. El tacto de la risa como síncope, vacía, interrumpe, hace sentir una tregua y algo cambia de tonalidad.

En el fondo no sabemos nunca de modo claro de qué nos reímos, como no sabemos qué de una interpretación nos hizo experimentar otra cosa. En el tocar nunca atrapamos eso que roza y hace lazo en el vacío que nos sostiene.

El tocar como operación en la interpretación abre una tregua que suspende la fijeza del fantasma, adviene un efecto no-todo vía la significación vacía, implicando una pausa, una discontinuidad como resonancias de significación de amor, de vacío, que da lugar a algo nuevo en el sentir y en el lazo.

Nos toca un vacío que es un lugar donde ese tocar se siente. Ahí la pregunta por el tacto se deja escribir, a condición de que algo no puede decirse, ni tocarse, como un goce sutil que siempre se escapa.

Referencias

- Derrida, Jacques (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, Germán (2018). *Informes para el psicoanálisis. Una salida*. Buenos Aires: Otium ediciones.
- Indart, Juan Carlos et. al (2023). *Significación vacía en la interpretación y la transferencia*. Buenos Aires: Grama.
- Lacan, Jacques (2013). *El Seminario 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2018). Hacia un significante nuevo. *Revista Lacaniana*, 25, pp. 31-40.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus*. Madrid: Arenas Libros.
- Nancy Jean-Luc (2011). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Miller, Jacques-Alain (2023). *El nacimiento del campo freudiano*. Buenos Aires: Paidós.



Se escribe a tientas o equivocar la escritura en *Anagramas*, de Lorrie Moore

Silvia Mariana Mamani*

Nada me urge tanto hacer como escribir,
sin embargo, lo hago a tientas.

Lorrie Moore, *A ver qué se puede hacer*

Al inicio de su novela, la autora hace una observación sobre la época en la que la misma fue escrita:

Básicamente, me di cuenta, estaba viviendo en esa espantosa etapa de la vida que va desde los veintiséis a los treinta y siete años conocida como estupidez. Es cuando no sabes nada, sabes incluso menos de lo que sabías cuando eras más joven, y ni siquiera tienes una filosofía sobre las cosas que no sabes, algo que sí tenías a los veinte y que volverás a tener a los treinta y ocho. Aunque intentaste ciertas cosas (Moore, 2020, p. 1).

Escribir se parece al amor, en ambos se parte de una decisión que nunca es lineal. En su inicio hay un deseo y también una resistencia. Aquel que se embarca en el proceso sabe que de manera indefectible deberá, al decir de Barthes (1993a[1982]), “afrontar el embrollo mismo del lenguaje” (p. 70). El amor tiene la cualidad de abismarnos, la escritura también, pero sin embargo nos embarcamos y lo hacemos para intentar tocar lo intocable y decir lo indecible.

Los escritores suelen decir que hay dos o tres temas fundamentales sobre los que escribir, el amor en tanto temática universal devela sin embargo que la insistencia tiene que ver más con su fracaso que con su éxito, con su límite, con aquel espacio que lo crea y le da forma, pero no lo constituye. Nunca se acierta en la verdad del amor o mejor dicho se acierta en pérdida. Tzvetan Todorov, en su ensayo *El arte o la vida* (2016), plantea que el interés del arte radica en delinear aquellos gestos mínimos, profanos, humanos, que suelen pasar como indiferentes en lo cotidiano.

* CIFFyH / marianmam80@gmail.com

Analizando la obra de Rembrandt, afirma que este último no tenía como interés plasmar la densidad de un personaje; en cambio, se detenía en los contornos: la densidad de un carácter no tiene la potencia de la luminosidad y de las zonas oscuras que un gesto permite. Esta suerte de extravío, en el que se pondera más la potencia que la definición, es el que conduce a un efecto de abismo.

Siguiendo a Ram Mandill (2019), abismar nos ubica en un lugar de extrema soledad, ya que nos confronta con “aquello que todo ser enamorado tiene y que repercute, es decir, aquello que todo ser amoroso tiene de intratable” (p.20).

Lo impredecible, la falla estructural

Recanati (en Lacan, 2012b) en la clase que brinda invitado por Lacan plantea al ser como aquello sobre lo que no se puede predicar, y afirma además que en tanto conjunto de todo lo que puede ser atribuido, excede la suma de todos esos atributos. Por ello reserva un término específico para el mismo: “Impredicable”.

[t]al es, idealmente sin duda, el “primer” predicado que empieza el infinito de su serie coja, que, en su intento de significar lo imposible, lo repite constitutivamente por el hecho de exponer su propia vacuidad, trazando de un solo golpe el límite de lo que es posible y de lo que no lo es: lo posible, lo potencial, es desterrado de toda efectividad que no sea contradictoria; por el contrario, la realización en que se efectúa lo imposible no puede hacer de otro modo que dejar abierto lo que como tal lo funda, puesto que lo imposible es aquello cuya expresión no es antinómica con su significación. (Recanati en Lacan, 2012b, p. 20).

En la escritura se ciernen dos trabajos, aquel que insiste en cuanto posible, que involucra un Yo y se realiza transitivamente, es decir, escribiendo. Por otro lado, existe un intento enigmático de significar lo imposible. Buscando intencionalmente la equivocidad entre la Escritura en tanto noción psicoanalítica y la Escritura en tanto creación literaria se puede plantear que escribir es ceder, aceptar, consentir que se escribe como se camina cuando el terreno no es del todo conocido, a tientas. En uno de sus ensayos, titulado “Sobre escribir” [1994], Lorrie Moore (2019a) nos



alerta sobre el cuidado de escribir siguiendo una tesis fija, lo que implica un deseo fijo, una idea ya realizada. Haciendo uso de su ironía destaca este punto:

Creo que es algo común que los escritores en actividad se quedan un poco en blanco, se hacen a sí mismos preguntas demasiado fundamentales sobre lo que están haciendo. Eso tiene que ver en parte, con la pérdida de perspectiva que tiene lugar cuando se está inmerso en algo. Y en parte, tiene que ver con simplemente no tener idea. (Moore, 2019a, p. 82)

Es esperable un cierto grado de fe en la práctica literaria, una que permita conducir la escritura en y desde los márgenes.

En su novela *Anagramas* (Moore, 2020), la escritora construye una estructura que no se corresponde con la historia definida de una pareja (una historia ya escrita), tampoco se reduce a contar coralmente distintas versiones de la misma historia; el procedimiento que utiliza, en cambio, tiene que ver más con una fragmentación, con una ruptura de la estructura novelística, y que procura, sin embargo, mantener una continuidad lógica entre sus partes. Su armado consta de cuatro cuentos y una *nouvelle* final. Los relatos giran en torno a los mismos personajes, mientras que el punto variable y que modifica la trama es la alteración de la posición de cada uno de ellos, de un relato a otro. Al efectuar esto, la autora incorpora la inestabilidad desde el inicio. Al modo de letras, los personajes intercambian lugares, dejando en el lector la tarea de introducir su cuerpo como quien gira un cubo de Rubik, cruzando los dedos, para que la historia tenga alguna resolución.

Anagramar

Saussure (1945) observó sobre todo en escrituras de tradición indoeuropea estructuras rítmicas determinadas por grupos de fonemas o sílabas que se repetían de una manera particular. En himnos antiguos, los nombres propios de héroes o dioses se descomponían hasta resonar anagramáticamente y así dar forma fónicamente al canto. De esta manera el nombre latente aparecía, pero fragmentado en el verso manifiesto. La arbitrariedad se disponía más allá de lo relativo al significado, extendiéndose a otro tipo de ordenación.

En su definición de Diccionario, el término *anagrama* tiene las siguientes acepciones:

1. m. Cambio en el orden de las letras de una palabra o frase que da lugar a otra palabra o frase distinta. Sin.: trasposición, inversión.
2. m. Palabra o frase resultante de un anagrama o cambio en el orden de las letras, como de amor, Roma, o viceversa.
3. m. Símbolo o emblema, especialmente el constituido por letras. (Real Academia Española)

En relación a la escritura, este modo de emplear las reglas permite cierto rompimiento con una coherencia propia del lenguaje en su uso común. La resonancia mediante anagramas permite articulaciones fónicas que si bien no se despegan completamente del sentido incluyen otras posibilidades, aquellas que dependen de un emparejamiento fónico. Un anagrama permite crear otro tipo y calidad de margen de relación entre significantes.

Lorrie Moore (2020) toma un extracto de *All About Strange Beasts of the Past* para hacer un breve elogio del uso del anagrama:

La palabra mamut deriva del término tártaro mamma que significa la Tierra [...]. Por esta razón, algunos creyeron que la gran bestia vivía debajo de la tierra y cavaba madrigueras como un gran topo. Y estaban seguros de que moría cuando salía a la superficie y respiraba aire fresco. (p. 1)

En el uso común de la lengua, la palabra y su significación pugnan por ser y hacer pareja, por fijar un sentido. Lacan (2009) en “Instancia de la Letra” [1957] define a los significantes como hechos de algún modo para ser seriados, para organizarlos, para llevar a cabo una elección, la cual nunca es libre. El signifiante se articula según las leyes de un orden cerrado, generando un juego combinatorio que da lugar a un sentido concreto, no cualquiera.

La escritura, en cierto ejercicio de literatura, logra a veces desmontar mediante operaciones más o menos tácitas o manifiestas del lenguaje dicha fijación.



Moore nos da una indicación acerca de lo que la escritura puede hacer con el significante más allá del sentido: “Toma una cosa, estúdiala, sacúdela, hazla rebotar sobre una superficie quieta para ver cuánta vida imaginada y cuánta vida vivaz ha sido incluida en ella, navega. Observa. A ver qué se puede hacer” (Moore, 2019a, p. 18).

En esta primera novela ella fragmenta el relato, toma a cada personaje como una célula, un significante, y construye una suerte de laberinto de espejos que reflejan otras vidas posibles. Estrategia para intentar nuevas combinaciones, vías alternas, distintos puntos desde los cuales esos significantes puedan conectarse.

La historia que unifica todos los relatos gira en torno a Benna Carpenter y a Gerard Maines. Esa es la combinatoria mínima requerida desde la cual parte la escritora.

Diría Vieira (2018) que en el universo amoroso hay *nuestros amores*, pero también hay un *modo de estar en el amor*, siguiendo la tesis de Lacan acerca de que el amor no es un ser, sino el efecto de una sustitución, de una metáfora. Es en el lugar de la falta donde adviene eso nuevo que puede constituir un decir. La pregunta que sostiene la estructura tiene que ver con ese modo de estar en el amor.

En el primer cuento de la novela, Gerard Maines vive en el mismo piso que Benna. Son vecinos y amigos, o al menos es lo que ellos suelen creer.

Sus departamentos tenían una disposición que les hacía compartir la pared del baño, y Gerard podía quedarse allí, en su bañera, esperando a que ella volviera a las dos de la mañana para escucharla hacer pis, escuchar el ruido del papel higiénico desenrollarse, el resorte metálico lanzando la descarga en el inodoro, el deslizarse de la puerta de la ducha, el chorro, la lluvia, el sisear del agua. (Moore, 2020, p. 18).

Una noche, al igual que tantas otras, comparten una película de ciencia ficción. Al ser interrogada acerca del argumento, Benna no sabe explicar si se trata de una historia de invasión o de escape, aunque sí sabe que existen unos extraños personajes iluminados por luces de neón llamados los *asesinos del amor*.

Lo que acecha en esta historia no se explicita nunca: es el juego que convierte al relato en conjetural y aunque el mismo esté escrito en tercera

persona, al no ser omnipresente el suspenso ocurre tanto para los personajes como para quienes lo leemos. Nosotros vamos alcanzando un saber y perdiéndolo, del mismo modo que lo hacen ellos.

Las palabras son para nosotros, como lo son para ellos, especies de animales que nos pueden devorar o bien permitir otra existencia. En cuanto te aman, luego te pueden matar. Una historia de amor siempre es finalmente una historia de suspenso. Lo que se siente, lo hace en el cuerpo. Siguiendo a Lacan, el pasaje que marca esta dirección es la que va desde el amor al amuro: “El amuro es lo que es que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo” (Lacan, 2012a, p. 13). Estas señales, al modo de huellas, marcan el Aun como el nombre propio de esa falla, desde donde parte hacia el Otro la demanda de amor.

El goce -el goce del cuerpo del Otro- sigue siendo pregunta porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria y todavía hay más. No es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide...aún. (Lacan, 2012b, p. 12)

La tentativa

Escribir es una tentativa de reemplazar un mundo por otro nuevo. Un suspiro que nubla y humidifica la materia ya escrita, convirtiéndola en algo que puede volver a moldearse, a tomar una forma nueva.

[L]a realidad puede eclipsarse con otra nueva, sustituta. El mundo viejo empieza a desaparecer y el nuevo emerge. El sol no se pone como siempre. El horizonte asciende despacio, muy despacio, hacia el cielo, y ese es el mundo que uno está construyendo y viviendo, impidiéndole el paso al cielo real y al paisaje real. La luna y el sol pueden verse nuevos y raros. (Moore, 2019b, p. 2).

Tal como lo hace un escultor, un escritor busca a través de la materia en contacto con la forma, afrontar *el propio embrollo* con el lenguaje. Lo hace cada vez, con palabras que se vuelven opacas y materiales, y cada tentativa nueva implica una distancia con lo previo, pero también con la desorientación inicial, porque implica un intento de situarse de nuevo, un resituarse.

En la clase que brinda Recanati (en Lacan, 2012b), siguiendo el decir de Diotima, afirma que el amor es lo que hace oficio de frontera, de medio frente a esa desorientación. Pero aquello que da inicio a la serie no tiene nombre y se constituye por ello en un plus, un *pas* de *nom* inicial que funda una existencia primordial. Para poder ser nombrado se requerirá de un *interpretante*;

será a la vez el nombre de la relación y el nombre del primer nombre, que subsume potencialmente a la relación [...]. Nombrar, es poner el punto de lo que precede en la serie, pero este punto, como nombre de nombre, participa de la serie, y precede a algo por venir: el Aun (p. 5).

Al ocupar el “Aun” el valor lógico de una función que se define como interpretante, se reconoce la misma con el valor de una repetición. En tanto repetición, contiene una identificación con el objeto (con la condición de que el mismo esté en un lugar inaccesible) y requiere que el encuentro con dicho objeto se realice por la vía de un *après coup*, un reencontro que será siempre también el encuentro con un vacío. “El Aun es el índice del infinito, pero el infinito está ya ahí en la homofonía del nombre [*nom*] y el no [*non*] [...]”. Entre el no inicial y el aún: toda ordenación se apoya sobre estos dos límites” (p. 5).

Aquel punto que se instaura representando el agujero es el que también representa la imposibilidad. Podríamos equivocar la escritura y el amor como representados en dicho lugar, el amor en tanto punto desde el cual se relanza cada vez el acto de escribir y la escritura en cuanto puede permitir un lazo literario con la imposibilidad. Es del lugar mismo de la imposibilidad que surge el intento, aquel que obliga a crear a pesar de la resistencia.

El “Aun” reclama un “Mientras”, un “Entre”. Durante ese “mientras”, quien escribe busca no estar en la realidad, ya que es esa misma materia la que se está conjurando. Mientras se escribe se constituye una especie de rito, de conjuro, de renombramiento. Uno (en tanto escribiente) convive con una inquietud, un deseo que se asoma; trata de imaginarle un mundo acorde y por ello encuentra signos en el mundo cotidiano, signos que le incitan a seguir esa pista y no otra. Las coordenadas espaciales y temporales cotidianas se tornan laxas, pierden densidad, o mejor dicho toman una nueva dimensión, la de la escritura. Cuenta Lorrie Moore, en su en-

sayo *Qué es una novela* (2019b) que el escritor británico Ishiguro, hijo de un inmigrante en Inglaterra, creaba lugares en los que escribía a los que llamaba Japón;

[u]n Japón alternativo. [...] Escribir en la mesa del comedor es algo que, estoy descubriendo, hicieron muchos escritores; se supone que esa habitación es el corazón pulsante del hogar [...]. El escritor entra y se expande. La mesa se convierte en el lugar en el que los mapas son recortados y vueltos a pegar, el mapa y la habitación en una condición de novedad. La libertad del autor es una especie de paseo por el tiempo y el espacio. (Moore, 2019b, p. 4).

Mientras escribo esto estoy sentada en la mesa de la esquina de un café al que vengo a diario, veo pasar con apuro a unas señoras que discuten y se abanican, la temperatura alcanza los 32 grados según las noticias, un abuelo arrastra sus pies en los mosaicos romboides del bar, mientras unos nenes se empujan unos a otros con golpes rítmicos y acompasados. Cada ritmo rompe el anterior. En el fondo de la imagen, la escritura se yergue, irreal, bajo una atmósfera húmeda y antigua. Busco en mi mente algún nombre para esta sensación. Anoto: sagrado, bruma, niebla, oración. Pronuncio esas palabras en voz alta, me gusta sentir su resonancia en los labios y en la parte interna de las mejillas. Siguiendo a Barthes (1993b) algo así como el el cuerpo de las palabras y las palabras en el cuerpo, más allá del texto.

La pulsión de escribir

—¿Sabes de qué se trata la poesía? —dijo Eleanor a Benna—. De la imposibilidad del amor sexual. Los poetas, finalmente, no desean genitales, ni propios ni ajenos. Un poeta quiere metáforas, patrones, alguna física del amor sucedánea. Para un poeta, amar es no tener ningún amante. Y vivir —alzó la copa y no pudo reprimir una sonrisa— es no tener hígado. (Moore, 2020, p. 23).

La pulsión en Freud (2020) es presentada con una característica de plasticidad, es decir, si bien no existe un objeto adecuado para ella, es esta falla de destino la que le otorga dicha cualidad y permite que circule en

objetos y metas sustitutas. Lo que nunca se altera es su fuerza de satisfacción intrínseca. Interesándose en el acto creativo, entre ellos el literario, ligará luego al mismo la compulsión en tanto satisfacción que se repite (en exceso) en cada acto de creación.

Lacan (2012a), a la altura del seminario 20, toma como pivote el concepto del Uno, apuntando no al sentido que se cierne en el significante, sino más bien al goce que en él se integra. Desde esta perspectiva, la letra se concibe como aquello que resta del significante una vez que se desprende de su valor de significación, y se despoja con ello de su valor comunicativo. Algo que “no tiene esencia, solo existencia fuera de cualquier relación, por eso la llamamos goce del uno” (Viera, 2018, p. 68). Cuando uno escribe, abre un diálogo también con ello. Algo de ese retorno narcisista que decía Freud parece ser necesario. En el amor, también confluyen ambas partes, aquella que sí tiene esencia, aunque sea sobre todo fantasmática y aquella parte que se opone a toda relación.

Moore (2019b) dirá que los recuerdos no son suficientes para escribir una novela, y si bien existen en su especificidad emocional, los mismos deben abrirse “para mostrarse, como una nuez” (p. 6). ¿Qué es lo que se abre entonces en el acto de escritura?

Ram Mandill (2019) dirá que “hay algo en el amor que apunta a algo más intolerable de lo que es en el goce mismo. O bien, que apunta a algo del goce que no se reconoce como tal” (p. 40).

En el segundo cuento Gerard y Benna son pareja (sus posiciones han cambiado) y viven en departamentos separados por un pasillo. A Gerard, el mundo le gusta más a cierta distancia, Benna simplemente lo acepta, pero piensa e imagina otro mundo. Para ella, el mundo está hecho de partículas; para él, de cuerdas.

–Escucha las cuerdas –murmuró Gerard y su rostro adquirió una expresión de beatitud. El mundo, toda la materia, yo lo sabía, estaba hecho de cuerdas. Lo había escuchado en la televisión. Los físicos siempre habían creído que el universo estaba hecho de partículas. Pero hacía poco habían descubierto que habían estado equivocados: el mundo, sorprendentemente, estaba hecho de cuerdas delgadísimas (Moore, 2020, p. 35).

Cada repetición del desencuentro amoroso inaugura también en la escritura una envoltura nueva del goce como siendo del y en cuerpo. Dirá Benna en el momento del ocaso amoroso:

Los días eran todos falsos, de un color gris cálido. Días de monóxido. Alfombra de baño sucia. Suela de zapato. Cuando iba al centro, los colores de todas las tiendas se derretían ante mis ojos como revistas húmedas. Había un ruido en el aire que cambiaba con el viento y que podría haber sido música, o rugidos, o voces de niños. Las personas miraban hacia arriba buscando algo en los árboles y yo también alcé la vista y vi lo que era: no lejos de la calle Marini, miles de pájaros oscuros habían aterrizado, habían descendido de sus nidos; geometría resuelta en la confusión del vecindario, esparcían sus graznidos complicados entre los árboles y sobre los techos, en busca de la mancha negra e iridiscente de un derrame de petróleo. (Moore, 2020, p. 50).

La escritura, en tanto inaugura un intento y con ello un nuevo modo de fracaso, crea una nueva forma que nos reimagina, nos reacomoda y nos inventa. Poco importa el significado, dirá Lorrie Moore (2019b), total las vidas humanas yerran siempre al blanco de sus esperanzas. Barthes (1993a) dirá que “la escritura demanda lo que ningún enamorado puede acordarle sin desgarramiento, un poco de su propio Imaginario para asegurar la asunción de una nueva realidad” (p. 89).

Para incluir el Goce en el amor, Marcus Vieira (2018) toma la noción de límite. En tanto elemento lógico externo a una serie, puede constituir aquello que la discontinúa o bien puede proponerse como articulación entre el amor y la satisfacción. Un límite, aparte de ser un obstáculo, puede otorgar presencia. En palabras de Vieira:

Ahora el límite no es exterior y ausente, sino presente en cada presencia de un nuevo elemento incluido en sí, pero coordinando todas las inclusiones posibles. [...] De esta forma, este no es más impedimento o imposibilidad, sino la localización de un imposible, que no está dentro ni fuera de alcance. (p. 70).

Equivocar el sentido de límite permite abrir movimientos no lineales que cuentan en su vecindad con un imposible de decir. Los movimientos de escritura producen efectos de un eco nuevo con lo ya escrito, que

conjura en tanto rito y crea esa voz, que es la tarea del escritor. Espacio cercano al silencio del cual surge la posibilidad de que nazca eso que no se esperaba. Los personajes van delineando y desdibujando al escritor que los escribe.

Las proporciones siempre serán variables o erróneas, pero quién mide el amor y el deseo, si la finalidad no es resolver. Al respecto, Barthes (1993a) toma un fragmento de Boucourechliev:

Saber que no se escribe para el otro, saber que esas cosas que voy a escribir no me harán jamás amar por quien amo, saber que la escritura no compensa nada, no sublima nada, que es precisamente *ahí donde no estás*: tal es el comienzo de la escritura. (p. 90).

Cierto, pero la escritura también es un largo aliento de equívocos que otorgan presencia.

Je t'adore o shut the door.

Hubo un período en el que intentaba hacer anagramas
con palabras que no eran anagramas:
menopausia y menudencia; agallas y toallas;
enamorados y entramados.
Lorrie Moore, *Anagramas*

Escribir anagramas se corresponde con la acción de efectuar una trasposición de palabras para escapar del entramado de *lalengua*, para que juegue e ingrese otro sentido. En cambio, equivocar los anagramas, errarlos, es correr otro riesgo, es equivocar el límite para intentar usarlo en la creación de otras reglas de juego. Es como intentar escribir sin el sentido como brújula o intentar el amor sin la densidad de la esencia.

En una lectura de cuentos de terror a la que fui hace tiempo, ofrecían en la entrada una máquina de escribir Olympic y a su lado habían dejado apiladas hojas de resma de color blanco. No había instrucciones ni persona del evento que explicara la invitación. Intencionalmente o no, la máquina había quedado casi a la altura del piso. Al verla me pasó lo que me pasa siempre, dudé si debía contar algún miedo, lo que opinaba del evento o de mí misma. Aquello que parecía un ejercicio de performativi-

dad libre y serena, pronto se transformó en una dimensión nueva, cercana a lo imposible.

Antes de llegar al objeto, había que hacer una fila, cada vez que alguien nuevo llegaba a la máquina, intentaba inclinar su cuerpo suspendiendo ciertas partes en el espacio, se percibía en los rostros la incomodidad, la tensión motriz y visual hacia el abanico de teclas que apuntaban hacia un único punto fijo. Todos y cada uno de los que pasaban quedaban, durante unos instantes, estáticos, ingravidos. Pero todos anotábamos algo. Yo no recuerdo lo que anoté. Pienso ahora que una carta para nadie. Recordatorios de otra presencia.

“Se supone que escribir finales felices debería ser más fácil en una novela que en un cuento corto” dice Lorrie Moore (2019b), porque los personajes ya dieron todas las vueltas posibles de infelicidad.

Pero qué poco digno pensar que el progreso es la finalidad en cuestiones de escritura y de amor.

En la nouvelle con la que cierra el libro, Benna Carpenter es profesora universitaria, tiene una hija imaginaria y un amigo íntimo, Gerard, de quien descubre un secreto cuando ya es demasiado tarde. El equívoco final, y si por final entendemos como un punto de la serie que cierra pero que habilita una nueva, es esa hija, mezcla de personaje irreal en una realidad que a su vez es ficción, quien porta sentencias como verdades a medias y encarna las contradicciones con una amable humildad. Una cierta versión final imperfecta, pero bella y real.

Cuando se agotan las posibilidades y una imposibilidad queda localizada, es entonces que puede advenir la misma como causa, y como tal, una nueva existencia. “Ella es un regalo que me he hecho a mí misma, una píldora de simulación. Haz de cuenta de que hay un niño dormitando entre nosotros [...]” (Moore, 2020, p. 271).

Una existencia que es ficción, pero no fantasía, un destello, un detalle, un fragmento y dada esta condición, una ruptura con la realidad, que en este caso es literaria. En tanto gesto no tiene la finalidad de un acto, pero alcanza su mismo valor de dignidad.

Es el proceso de extracción y de no integración en el conjunto que permite que se ubique como posibilidad abierta, de guía, pero la diferencia radical es el pasaje de la deriva infinita, de la dispersión en *lalengua* a un valor de existencia que hace una hendidura en la materia. Una vez que la

falla se escribe, que se le otorga un nombre y que ese nombre nos habla, convertimos ese diálogo en decir; escribimos un equívoco.

[...] la lucha principal de todos los escritores es con la danza y las limitaciones del lenguaje, ser digno de su textura, pero hacerlo sin miedo. Se debe arrojar todo lo que se es al lenguaje, como un árbol de Navidad arrojado a una piscina. Se debe escuchar y avanzar, oración por oración, oyendo lo que sigue en la propia historia y eso puede ser enloquecedor. Puede ser como intentar entender un susurro en idioma extranjero ¿dijo je t'adore o shut the door? (Moore, 2019a, p. 86).

Referencias

- Barthes, Roland (1993a). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México D.F.: Siglo XXI.
- Barthes Roland (1993b). *El placer del texto y Lección inaugural*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (2020). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras Completas. Tomo XI* (pp. 53-128). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (2009). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012a). *El seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012b). *Otra vez. Encore Seminario 20 (Versión Crítica)*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Mandill, Ram (2019): ¿Es real el amor? Conferencia U.N.C. *Grulla 13*. Córdoba: Colección Grulla - CIEC.
- Moore, Lorrie (2019a). *A ver qué se puede hacer. Ensayos, reseñas y crónicas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Moore, Lorrie (2019b). *Qué es una novela. (Título algo quijotesco). Conferencia Festival Internacional de Literatura*. Buenos Aires: Fundación Filba.

Moore, Lorrie (2020). *Anagramas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

Saussure, Ferdinand de (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Todorov, Tzvetan (2016). *El arte o la vida*. Buenos Aires: Edhasa.

Vieira, Marcus (2018). *La escritura del silencio (voz y letra en un análisis)*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches.



"El último día del Otoño" (2014).
Técnica mixta sobre papel Arches 300 gr.
Autor: Gerardo Oberto.



Epílogo

Y los espejos no podrán hacer nada para calmar ese vértigo

Franca Maccioni*

Hay una frase que por más que ha sido escrita, reescrita y leída y releída infinitas veces, no ha perdido, para mí, una pizca de su verdad. Esa que dice que nunca se escribe sino por necesidad, contra el tiempo y a favor, así lo espero, de un tiempo por venir. Y la traigo porque me parece una conjetura posible para explicar esta confabulación de singularidades que desde perspectivas diversas buscaron escribir sobre algo común: el lazo social, hoy, acá. Ignoro qué imágenes podría formarse quien lea estos deícticos *hoy, acá* acomodados, así, tan plácidamente en el colchón de la gramática, junto a *lazo social*. Por mi parte, me abstendré de intentar dar con una (digo, con una imagen del lazo social hoy, acá), porque si tuviera que hacerlo solo podría ponerme a describir en detalle un gran Pollock negro. Pero lo bueno es que no estamos obligadxs a hacerlo. Otrxs ya lo han hecho por nosotrxs, han dado sus opiniones y representaciones varias. Y eso también me gustó de este libro. Que tampoco lo hace, que pudo hacer *otra* cosa.

Formular preguntas, por ejemplo, que es un modo poco usual pero bien necesario de interrumpir la urgencia, de demorarse y abrir la espera o la estela a un porvenir que esperemos llegue pronto y sea mejor. Preguntas que desvían las afirmaciones totalizantes sin por eso descansar en la comodidad de lo supuestamente dado. Preguntas como estas, por caso: ¿Cómo no convocar la fricción de la ficción para que resurja algo de lo real que se juega en el lazo? O, ¿por qué los discursos del odio parecen hacer lazo mientras que el discurso amoroso queda relegado a una retórica demodé? ¿cómo operar un cambio de *discurso*? ¿cómo lograr el *artificio amoroso que alguna vez fue el amor cortés o la mística*?. Y también, ¿qué sucede con el afecto en una sociedad que parece comportarse por reflejo?; o ¿cómo abrir otra vía de lo común que no sea ni la de la unificación, ni la de la segregación?

* IDH - CONICET - UNC / franca.maccioni@gmail.com

Abrir preguntas es también un modo posible de ficcionar relevos para las teorías de las que disponemos y con las cuales y junto a las cuales aún pensamos y escribimos. Es, dicho de otro modo, una manera de hacer lugar a imágenes *otras* de lo posible, esas figuraciones distorsionadas que a veces fulguran en las lecturas estrábicas que ponen un ojo en el texto y el otro en el contexto, generando una imagen de pensamiento que por suerte nunca coincide sin restos. Quizás sea un modo de frotarse los ojos, como quería Didi-Huberman (2014). Esto es, “frotar la representación con el afecto, lo ideal con lo reprimido, lo sublimado con lo sintomal” (p. 77). Cuando nos frotamos los ojos, cualquiera lo sabe, lo que vemos es siempre una imagen impura, una imagen no-toda, plagada de pequeños destellos informes que borronean cualquier representación que se pretenda completa. Y esto no es poca cosa en un momento en el que, como sugiere este libro, estamos casi siempre forzados a plegarnos al binarismo del o bien o bien, lo uno o lo otro.

Convocar la mano, en ese gesto que nos recuerda el momento umbralicio del despertar, es un modo también de hacer lugar a lo intersticial. Pero como dijeran Despret y Stengers (2023), “un lugar intersticial no existe a menos que sea capaz de aguantar, de producir su propia manera de consistir, de fabricar su propia razón de ser, vale decir, si lo que «hace» es también lo que lo mantiene en la existencia” (p. 54). Y este libro lo hace *escribiendo*, apostando por la escritura como práctica singular. Y esto podría parecer una obviedad, incluso una tautología: un libro escrito, vaya novedad. Pero no es eso. Porque acá se escribe desde una hipótesis singular: *ha cambiado esencialmente un modo de la escritura*, ésta se encuentra al filo de su imposibilidad. A propósito, recuerdo un libro de Gambarotta (2016) que decía:

Porque, es sabido, hubo alguien que al soñar el diseño de su tableta interactiva lo que se propuso fue abolir los teclados. Al menos quiso una especie de gradual abolición encubierta. Hubo alguien que declaró: no quiero una nación de tecleadores. Es decir, una nación de personas que se dedican a escribir en sus bitácoras virtuales. Y por eso se propuso abolir los teclados como alguien antes se habrá propuesto dar con una droga que mantenga a los humanos despiertos las veinticuatro horas del día. Algunos sueñan con abolir el sueño. Otros sueñan con abolir los teclados. (p. 7)

Gilles Deleuze (1987), en una conferencia sobre cine, decía: “el sueño de los que sueñan concierne esencialmente a los que no sueñan”. Y agregaba: “desconfíen del sueño de los otros porque si son tomados en sus sueños están perdidos”. Y un poco ahí estamos. En un texto de este libro leo: “a veces un sueño puede ser un lazo, no en tanto vínculo con otros [...], sino con ese Otro del cual el inconsciente testimonia, y la enunciación toma así las maneras esquivas de un polizón”. Y si me disculpan la compulsión del subrayado, sumo uno más. Uno de Benjamín Labatut, que en la *Piedra de la locura* (2021) escribe a propósito de esa frase que coreaban recientemente en el país vecino y “que rápidamente adquirió tintes siniestros: «¡Chile despertó! ¡Chile despertó! ¡Chile despertó!»”. En ese libro, leo:

Ebrios de furia, borrachos por nuestro deseo de cambio, fue como si hubiésemos desenterrado la torre de Babel; de pronto todos hablábamos en lenguas distintas, incapaces de comunicarnos los unos con los otros excepto a través del leve temblor que sentíamos por debajo de nuestros pies, un estremecimiento que recorría el suelo y que hacía que todo se moviera, al igual que si hubiésemos invocado, con nuestros cánticos y plegarias, a un titán dormido, un cíclope que estaba sacudiéndose el país de la espalda a medida que se ponía de pie. (p. 18)

¿Y entonces? No lo sé. Y eso también me gustó de este libro. No hay remate, ni programáticas ni conclusiones apresuradas. Porque la pregunta que se hacen estos textos no son retóricas. Como el gato de Schrödinger, su escritura está enrollada como un erizo sobre ese gran principio de incertidumbre de lo posible que se evidencia cuando lo que creemos que es una cosa y su contrario se afirman al mismo tiempo. Y por eso escriben. Porque como lo dijera Jean-Luc Nancy (2013) la escritura es también ese hacer que se sostiene “agazapado como un animal, tensado como un resorte, y ya así en acto” (p. 128).

Referencias

Deleuze, Gilles (1987). ¿Que es el acto de creación? [conferencia]. *FÉMIS*, París, Francia. <https://shorturl.at/bkxY9>.

Despret, Vinciane y Stengers, Isabelle (2023). *Las que hacen historias. ¿Qué le hacen las mujeres al pensamiento?* Buenos Aires: Hekht.

Didi-Huberman, Georges (2014). Volver sensible/hacer sensible. En Alain Badiou et al., *¿Qué es un pueblo?* (pp. 69-100). Buenos Aires: Eterna Cadencia

Gambarotta, Martín (2016). *La abolición de los teclados*. Buenos Aires: N direcciones.

Labatut, Benjamín (2021). *La piedra de la locura*. Buenos Aires: Anagrama.

Nancy, Jean-Luc (2013). *La partición de las artes*. Buenos Aires: Pre-textos.

ciffyh
Centro de Investigaciones
María Salmeron de Burmichon
Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC)

..
Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades (UNC)



unc

ISBN 978-950-33-1844-7



ciffyh

Centro de Investigaciones
María Sotero de Sumichon
Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC

Área de
Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades, UNC



unc