

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011-2012**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN
SOCIOLOGÍA POLÍTICA**

SUJETO Y ESTRUCTURA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

JOSÉ ALBERTO ALTAMIRANO VALLADARES

SEPTIEMBRE, 2014

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011-2012**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN
SOCIOLOGÍA POLÍTICA**

SUJETO Y ESTRUCTURA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

JOSÉ ALBERTO ALTAMIRANO VALLADARES

**ASESOR DE TESIS: DANIEL GUTIÉRREZ VERA, Ph.D.
LECTOR: IVÁN SANDOVAL, Dr.**

SEPTIEMBRE, 2014

AGRADECIMIENTOS

A Danielita, mi hija, por todo lo que me ha enseñado de mí mismo.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	5
CAPITULO I.	7
EL “SUJETO” DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES O EL (FALSO) PROBLEMA: INDIVIDUO VS. SOCIEDAD.....	7
Olson, Smelser y Tarrow, las perspectivas de la primacía estructural	7
Melucci y Touraine, la importancia de la identidad y del “sujeto colectivo” ...	11
CAPITULO II.	16
EL SUJETO NO ES UNA FIGURA DEL YO.....	16
El cuerpo y los tres registros	16
Lo Simbólico, el Gran Otro	16
El sujeto no es más que división	19
Lo imaginario o porque el Yo está estructurado como una imagen	24
La identificación y la desidentificación, no la identidad	27
CAPITULO III.	30
LA CONTINUIDAD ENTRE LO PARTICULAR Y LO SOCIAL.....	30
Extimidad: el sujeto, no sin el Otro	30
Las paradojas del narcisismo	32
El Yo es la masa	34
Sobre la autonomía	36
Mas allá del funcionalismo	37
CONCLUSIONES	40
BIBLIOGRAFIA	42

RESUMEN

La Sociología de los movimientos sociales cuenta con nociones implícitas o ha desarrollado conceptos explícitos de lo que constituye un “sujeto”. Se trata de un “sujeto” con mayor o menor capacidad de autonomía frente al sistema social en el que se inscribe o que lo inscribe. De manera general, los “sujetos” de Olson, Smelser y Tarrow son un efecto de los cambios, las crisis o las oportunidades que tienen lugar en el sistema social y su acción se limita a encontrar en éste, los medios para buscar algún tipo de interés personal. Melucci y Touraine se desprenden de esta idea para dar lugar a un espacio de autonomía y agencia a sus “sujetos”. En particular, Touraine parece haber construido un “sujeto” que no se reduce a la característica de responder automáticamente a los cambios (o a la percepción de los cambios) en las condiciones exteriores: al sistema, al medio ambiente, o a la estructura. Su “agencia” tampoco se reduce a la idea de la obtención de un beneficio “racional” de su acción social, ni a su capacidad para movilizar recursos.

Ahora bien, mi objetivo es demostrar que estas perspectivas o bien manejan la concepción del “sujeto” clásico: unitario, autónomo y no dividido, que constituye una dimensión diferente de la estructura/sistema social, o bien manejan una concepción de “sujeto” entendido como la simple reacción ante lo que esa dimensión “exterior” (estructura/sistema) le impondría. Es decir, en estas perspectivas existe una relación esférica entre el individuo y la estructura, pues ambos constituirían dos esferas separadas. Propongo que dicha concepción (implícita o explícita) de “sujeto” coincide con la del Yo en la teoría psicoanalítica, pero se diferencia absolutamente de la categoría de sujeto de la misma teoría.

El sujeto del significante reivindica la *extimidad moebiana*¹ entre él y el Otro: continuidad entre lo “interno” y lo “externo”, entre lo “particular” y lo “social”, etc. Esta continuidad anula tanto la idea de una simple determinación estructural (puesto que el sujeto es siempre particular) como la de una independencia y autonomía del “sujeto” (puesto que el sujeto es siempre efecto del significante).

¹ Este sintagma se explica en el acápite titulado “Extimidad: el sujeto, no sin el Otro”.

Para demostrar esto, primero explico cómo la concepción del sujeto en psicoanálisis permite develar cómo una misma estructura inconsistente (El Otro del lenguaje) puede producir siempre efectos particulares (el sujeto dividido). Luego explico al Yo como el efecto narcisista de la identificación con la imagen especular del cuerpo que, al presentarse como una superficie cerrada, determina también la idea de un “exterior” y de un “interior”, sostenible únicamente desde ese punto de vista imaginario. Después ejemplifico la insostenibilidad de dicha dicotomía en relación a la idea de identidad, puesto que ella es el efecto de la identificación con una imagen y un nombre externos que se los toma como propios, y puesto que el sujeto, al estar determinado por el significante, es siempre diferente de sí mismo. Más tarde, explico las paradojas que nos presenta por un lado, la relación de “intima exterioridad” (extimidad) entre el sujeto y el Otro y por otro, el narcisismo, al mostrar un amor en el cual los límites entre el Yo y el objeto son siempre mutables y nos pueden explicar la sostenibilidad de los fenómenos de masa y los de la identificación en la acción colectiva. Finalmente, muestro la insostenibilidad de la idea de un “sujeto autónomo” pues el sujeto no es más que el efecto de una causa que se le escapa y que implica un goce que va más allá de cualquier explicación funcionalista y utilitaria centrada en la búsqueda de placer a través de una racionalidad consciente.

CAPÍTULO I.
EL “SUJETO” DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES O EL (FALSO)
PROBLEMA: INDIVIDUO VS. SOCIEDAD.

Olson, Smelser y Tarrow, las perspectivas de la primacía estructural

En la teoría de Olson hay un “sujeto” que podríamos calificar de “interesado”. En la medida en que dicho “sujeto” no participa en una acción colectiva a menos que obtenga algo a cambio con su participación², podríamos decir que dicha participación es funcionalista y utilitarista. Sin embargo, a pesar de que “las ganancias conseguidas mediante el sacrificio que realice un individuo para servir a una meta común son compartidas por todos los miembros del grupo” (Olson, 2001: 204), lo que se obtiene a cambio de la participación no es siempre lo mismo. Olson asegura entonces que “si sólo se diese una conducta individual, voluntaria y racional, en la mayoría de los casos no existirían gobiernos, grupos de presión o cárteles, a no ser que los individuos los apoyen por alguna razón *distinta* de los bienes colectivos que proporcionan” (Ibíd.: 205, 206). Esa razón distinta tiene que ver con incentivos positivos (desde dinero hasta satisfacción moral, altruismo, reconocimiento, etc.) o negativos (castigos, impuestos, multas, etc.) que se aplican “selectivamente a los individuos según contribuyan o no a procurar el bien colectivo” (Ibíd.). Si hay una aplicación selectiva de incentivos, eso quiere decir que en el transcurso de una lucha los individuos se benefician de diferente manera. Por ejemplo, no es lo mismo pertenecer a la dirigencia que a las bases de un movimiento social. Según esta perspectiva, las bases deben contar con algo que no es el interés de la dirigencia para sostenerse en la lucha, dado que carecerían de las ventajas de pertenecer a ella.

El “sujeto” de Olson se caracteriza entonces por su capacidad de elegir de manera interesada y de alguna manera “racional”, en la medida en que hace un juicio (una especie de análisis costo/beneficio) en base a ciertos incentivos que le son presentados desde instancias exteriores. Sin embargo, lo que aquí se entiende por

² Más adelante, en el acápite “Mas allá del funcionalismo”, veremos que todo dependerá de la forma de entender ese “algo” que se obtiene.

“racional” no tiene mucha diferencia con lo que se entiende por “irracional” en otros contextos. De esta forma, los beneficios a veces parecen transformarse en costos, cuando el placer deviene dolor por ejemplo³. Las paradojas que deparan las relaciones entre lo racional y lo irracional, son ignoradas por un “sujeto” que como el olsoniano está definido, como lo está el “sujeto liberal”, por su capacidad de elegir “racional” o “libremente” de entre las perchas que le ofrece el mercado de productos, servicios o ideas políticas. La diferencia es que mientras que el “sujeto liberal”, al perseguir su interés individual, consigue el bienestar común (claro, con ayuda de una mano invisible), el “sujeto racional” de Olson en cambio depende de ciertos incentivos (burocráticos) que recompensan por “otras vías” a su interés individual. En palabras de Offe:

si no bastan por sí solos los procesos del mercado, únicamente pueden encontrarse soluciones, o bien reconduciendo los costes, preferencias y beneficios por medio de un programa marco de estímulos y penalizaciones impuesto por el poder o bien neutralizando la prosecución de intereses propios activando las fuerzas de integración (1992: 138).

El sujeto olsoniano, como el sujeto liberal, está constituido solipsísticamente. Como el dios aristotélico, es la causa de sí mismo. Ambos realizan elecciones guiadas por sus propios intereses en un “medio ambiente” que está separado de ellos de modo esférico, es decir que lo individual y lo social constituyen dos esferas cerradas.

Esta relación esférica entre lo social y lo individual, este presupuesto teórico, también se encuentra presente en el “sujeto” implícito de Smelser. Aunque éste hace una diferencia entre “ambiente social” y “tensión estructural”, de cualquier manera este “sujeto” se define por una determinada respuesta ante las condiciones exteriores. Smelser advierte: “cierta tensión estructural deberá existir para que aparezcan uno o más tipos de comportamiento colectivo” (Smelser, 1995: 63). Por su parte, la crítica de Touraine a este “sujeto” nos indica que éste no es sino una reacción a su medio ambiente, pues la acción social no sería más que un “esfuerzo de defensa, de

³ Este tema se retomará en el acápite titulado “Más allá del funcionalismo”.

reconstrucción o adaptación de un elemento enfermo del sistema social” (Touraine, 1987: 93).

Tarrow por su parte, también parece borrar la idea de un “sujeto” no reaccionario, sin embargo también promueve la idea de que es más importante la *percepción* de un cambio en la estructura de oportunidades que el cambio en sí mismo, puesto que si la percepción implica no solo factores biológicos sino también discursivos⁴, hay la posibilidad para un “sujeto”, cuya subjetividad juega un papel en su decisión -y en su percepción-, de participar en la acción social. Esta perspectiva tiene el mérito de, sin renunciar a una perspectiva utilitarista, explicar los casos de protesta en los que los manifestantes fueron masacrados, puesto que su participación en dicha protesta se la podría atribuir a un “error perceptivo”: los manifestantes vieron un espejismo, vieron una oportunidad ahí donde no había ninguna.

De todos modos, la división entre un “sujeto” que percibe cambios y una estructura de oportunidades políticas (en la que dichos cambios son percibidos) que le es exterior, se mantiene. La idea de estructura de oportunidades políticas propone que “lo que varía ampliamente con el tiempo y el lugar son el nivel y el tipo de oportunidades que la gente experimenta, las restricciones a su libertad de acción y amenazas que perciben sobre sus intereses y valores” (Tarrow, 1997b: 109). Con esto, esta idea pone el acento sobre lo “exterior” al sujeto como lo determinante para su participación en la protesta o en cualquier otro tipo de acción social.

Desde este punto de vista, el “¿cuándo?” explica el “¿por qué?” de la movilización social. Tarrow (criticando a la explicación de la privación relativa) ejemplifica claramente esta idea a través de las experiencias de Francia y Estados Unidos, en contraste con los casos alemán e inglés, casos que demuestran el peso que las coyunturas y estructuras políticas tienen sobre la posibilidad de ocurrencia de acción colectiva:

⁴ Esto se abordará en el acápite “El Yo está estructurado como una imagen”

En los años treinta hubo oleadas de huelgas en Francia y Estados Unidos, y no en Alemania o Gran Bretaña porque las administraciones reformistas que habían accedido al poder (...) se mostraron dispuestos a introducir innovaciones en las relaciones político económicas y reticentes a respaldar la represión obrera. Fueron las oportunidades abiertas por el frente popular francés y el New Deal americano y la relajación que propiciaron en la represión del movimiento obrero las causantes de los conflictos laborales en estos países, y no la gravedad del descontento en los trabajadores o la abundancia de sus recursos (Ibíd.: 112).

A pesar de la magnitud de las “evidencias” en que Tarrow sostiene sus ideas, el autor no nos explica como se produce la percepción, es decir la relación entre los cambios “reales” introducidos por el frente popular y del New Deal, y los cambios en la percepción (si lo que determinó el cambio en la percepción fue un cambio en la realidad entonces la distinción entre ambos carece de relevancia). El autor tampoco explica si existieron cambios en la percepción de todos (los franceses o norteamericanos) o no, ni porque algunos tomaron la decisión de sumarse a las huelgas mientras otros no lo hicieron.

Por otro lado, se puede hacer referencia a la terminología que estas tres perspectivas parecerían compartir con la psicología de la conducta, llamada también behaviorismo: comportamiento, medio ambiente y respuesta. El conductismo retoma el concepto de comportamiento del discurso biológico, y lo entiende como la respuesta de un organismo a los cambios de su medio ambiente. De este modo se confunde el medio ambiente “natural” de los animales con el “medio ambiente” social del hombre, que está constituido por discurso, historia, cultura, etc. Por su puesto, esta diferencia no argumenta nada a favor de la “agencia” del “sujeto”, puesto que éste puede ser tan reactivo a la estructura social como el animal a su medio. La pregunta que me parece relevante es sin embargo la siguiente: ¿Lo “exterior” al individuo es su medio ambiente? Pero para responder a esa pregunta ¿no deberíamos primero determinar cuáles son los límites entre lo exterior y lo interior⁵?

⁵ Más adelante, en el acápite titulado “Extimidad: el sujeto, no sin el Otro”, se desarrollaran las razones para afirmar que no hay límite sino más bien extimidad moebiana (este sintagma se explicará ahí también).

Melucci y Touraine, la importancia de la identidad y del “sujeto colectivo”

Para Melucci los individuos no son meros entes reactivos a los cambios, o a la percepción de los cambios, en la estructura social. El autor afirma que “los actores colectivos continuamente negocian y renegocian” (1994:159) los fines, los medios y el ambiente en los que se desarrolla su acción. El autor incluso critica las perspectivas de la elección racional y la de estructura de oportunidades políticas, dando crédito a la acción del “sujeto” en la construcción de su identidad, elemento indispensable para su participación en el movimiento social: “Entre el análisis de los determinantes estructurales y el de las preferencias individuales falta el análisis del nivel intermedio relacionado con los procesos a través de los cuales los individuos evalúan y reconocen lo que tienen en común y deciden actuar” (Ibíd.: 167). Para el autor entonces, existen dos realidades diferentes que se relacionan entre sí a través de ciertos procesos mediadores.

Para Melucci “el sujeto” se caracteriza por su capacidad de definirse a sí mismo, por una identidad que se relaciona constantemente con las formas negociadas de su participación y acción sociales. Para Melucci la clave de la acción social es la identidad colectiva: “Que un actor elabore expectativas y evalúe las posibilidades y límites de su acción implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente. Este proceso de construcción de un sistema de acción lo llamo ‘*identidad colectiva*’” (Ibíd.) ¿Desde dónde el individuo elabora sus expectativas y evalúa sus posibilidades? ¿No lo hace ya desde algo que se podría definir como su “identidad”? ¿No es desde ahí desde donde se puede establecer lo que un individuo “tiene en común” con otros para decidir actuar o negociar?

Para el autor no hay movilización que no sea al mismo tiempo un proceso de construcción de identidad. La pertenencia al grupo a través de la identificación recíproca y los sentidos compartidos sobre lo que el mundo debería ser, son condiciones indispensables para la acción social, pero si la identidad colectiva depende de la capacidad del individuo para definirse a sí mismo, entonces ¿dónde radica lo “colectivo” de la identidad? (¿todos los miembros de un grupo comparten el mismo tipo

de pertenencia?) Para Melucci lo “colectivo” de la identidad radica en “reconocerse y formar parte de un ‘nosotros’” (Ibíd.: 157).

Para Melucci, el “nosotros”, la identidad colectiva, es precisamente el fruto de la interacción negociada entre estructura y “agencia”. Lo que se percibe como límites y oportunidades de la acción está determinado por la identidad colectiva del grupo y no depende únicamente de la elección interesada (estímulos selectivos, costo/beneficio) del un actor individual que se moviliza por sus expectativas o por la privación relativa de sus necesidades materiales. De hecho, el conocimiento actual sobre la crisis ecológica, si es tomado como “la gota que derramó el vaso” de la paciencia y que obligó a la acción colectiva, implicaría una vuelta a la explicación de la privación relativa, o sea aquella que indica que lo insostenible de las circunstancias es la que obliga.

Ahora bien, Alain Touraine por su parte, desarrolla un concepto de “sujeto” que se define por su capacidad de reflexividad sobre sus propios objetivos de lucha. Se trata de una reflexividad que no responde a consideraciones funcionalistas ni reactivas: “Las luchas no son respuestas sino iniciativas” (Touraine, 1987b: 96). Su concepción de sujeto tampoco tiene nada que ver con una supuesta naturaleza inmutable del ser humano:

Las críticas enviadas al humanismo, en particular por Michel Foucault, tienen el mérito de haber contribuido a eliminar todas las llamadas post-religiosas a las esencias, a leyes naturales, a los valores permanentes. Pero ellas no van en contra la idea de sujeto: porque éste es todo lo contrario de una esencia, y no tiene ningún contenido sustancial permanente (Touraine, 2011).

Como lo anuncia el título de su obra “El regreso del actor”, Touraine quiere destacar el sujeto que el estructuralismo habría dejado de lado, dado que la lingüística (“madre” del estructuralismo francés) nace como estudio de la lengua y no se mete con la problemática cuestión del sujeto hablante. El “sujeto” de Touraine no es un efecto de la estructura, no es el efecto de la interpelación ideológica que recae sobre los individuos para constituirlos como “sujetos”, como reza la popular sentencia de Althusser (Cf. 2005: 52). Para Touraine “Conviene sustituir la responsabilidad impersonal del

‘sistema’ con la responsabilidad individual y colectiva” (Touraine, 1987b: 103). Su “sujeto” “no es un dato empírico ni una entidad positiva sino un principio ético de orden no social” (Gutiérrez, 2002: 33), es una toma de partido “en contra de la anulación de la acción social y la individualidad por la determinación estructural” (Ibíd. 40).

Touraine claramente no está interesado en la descripción de una realidad empírica de la cual extraería una porción a la que denominaría “sujeto”, al contrario, le apuesta a la reflexividad de los individuos sobre el control de la orientación de la sociedad: “individuos y grupos se convierten en sujetos en el conflicto por el control de las orientaciones normativas de la vida social, que son las que definen la historicidad (...) (entendida como) la capacidad de lo social de constituirse de manera autónoma” (Ibíd.). Touraine no propone entonces un sujeto guiado únicamente por sus intereses personales y aislado de manera autística, al contrario la condición de “sujeto” está siempre en relación a la lucha por el control de los medios de reproducción social.

Rechacemos entonces las tentativas ilusorias para analizar al actor fuera de toda referencia al sistema social o, a la inversa, para describir un sistema sin actores. La primera, que tiene como forma ideológica el liberalismo, reduce la sociedad al mercado (...) La segunda toma la forma no menos confusa de un sistemismo que es a menudo una forma extrema de funcionalismo, según la cual el sistema social se adaptaría por homeostasis a las fluctuaciones de su entorno, pero que se vuelve a veces contra ella misma reconociendo, particularmente en la teoría general de los sistemas, que lo propio de los sistemas humanos es estar abiertos, producir y transformar sus propios fines, lo que nos acerca al tipo de sociología de la acción (Touraine, 2011).

Para el sociólogo francés la noción de movimiento social se encuentra en consonancia con la noción de “sujeto colectivo” y es indefinible por fuera de éste, pues se trata de un “sujeto” que alcanza dicha condición por su capacidad de comprometerse políticamente por razones éticas (y no reactivas, ni egoístas) en la lucha por el control de la historicidad: “el sujeto es el nombre del actor cuando éste se sitúa al nivel de la historicidad” (Ibíd.). Para Touraine, una situación social

(...) constituye el resultado del conflicto entre movimientos sociales que luchan por el control de los modelos culturales y de la *historicidad*, conflicto que puede desembocar en una ruptura del sistema político o, por el contrario, en reformas institucionales y que se manifiesta cotidianamente en las formas de

organización social y cultural y en las relaciones de autoridad. (Touraine, 1987b: 97).

Touraine considera que un movimiento social aparece cuando la acción colectiva intenta “transformar las relaciones de dominación social ejercidas sobre los principales recursos culturales como la producción, el conocimiento, las reglas éticas” (Ibíd.). No toda forma de acción colectiva constituye un movimiento social, así como no todo individuo que participa en ella constituye un “sujeto” (actor social individual o colectivo). Se llama “sujeto” “al deseo de (...) crear una historia personal, de otorgar sentido al conjunto de las experiencias personales (...) El asunto es (...) tener la capacidad de producir, no simplemente consumir, la existencia” (Touraine, 1995: 29 en Gutiérrez, 2002: 41). Para Touraine, el concepto de “sujeto” hace referencia a lo que permite una liberación de los mandatos de la tradición y a la capacidad de autodeterminación del Yo. Este concepto de sujeto

(...) representa la capacidad de los hombres de liberarse a la vez de principios transcendentales y reglas comunitarias. La noción sujeto, que guarda todavía una connotación materialista en la época del Renacimiento, se identifica a partir de la Reforma con la idea de conciencia, que no deja de cobrar la importancia a lo largo del siglo XIX. La humanidad no aparece más entonces como amo de la Razón y de la Naturaleza sino como creadora del Yo. (Touraine, 2011).

Por otra parte, creo que el “sujeto” de Touraine, incluso se podría decir que es producto de un método. Es decir, que el sujeto se produce como tal a través del método. Eso implica que el “sujeto” de Touraine se encuentra en las antípodas del “sujeto” de Smelser, que se presta a la observación empírica directa: “El comportamiento colectivo (...) constituye una especie particular de laboratorio, en el que podemos estudiar directamente ciertos componentes del comportamiento que, de ordinario, permanecen latentes” (Smelser, 1995: 15). Para Touraine por el contrario, “Hasta podemos pensar que en el momento revolucionario las fuerzas sociales están menos visibles, más encubiertas por los problemas del Estado, y los mecanismos sociales remplazados casi por entero por la dictadura de las armas o de la palabra” (Touraine, 1987a: 128).

La propuesta touraineana es la intervención sociológica: “método para estudiar la manera con la cual una sociedad produce sus modelos culturales, sus relaciones

sociales y prácticas” (Ibíd.). Su método implica la creación de condiciones artificiales que permiten analizar la relación de los individuos con la condición de “sujetos” en lucha por el control de la historicidad:

Es necesario crear de manera casi experimental, lugares donde el peso de las situaciones cotidianas sea el menor posible, que permitan al actor expresar lo más intensamente que pueda su protesta frente a esa situación, sus objetivos y la consciencia que tenga de los conflictos en los cuales se ve comprometido para alcanzar esos objetivos. (Ibíd.: 129).

El método consiste en la formación de grupos de militantes comprometidos en el análisis del sentido de su acción (más que con su ideología) frente a otros grupos de amigos o adversarios. El rol del investigador es sostener el “intercambio de puntos de vista entre los actores y sus interlocutores (...) (e) impedir a las partes presentes huir de la discusión” (Ibíd.: 131). Este análisis está “orientado hacia el descubrimiento del significado más profundo de la acción, pero en la práctica (...) Todo actor trata de quedarse como dueño de su sentido; su ideología resiste al análisis” (Ibíd.). Para evitar la trampa ideológica es preciso que el investigador pueda producir una “conversión”: transformar a los “grupos testigo” en “grupos figura” mediante la creación de interpretaciones sobre el sentido de su práctica con el fin de obtener el sentido más alto posible de dicha práctica.

La ideología, en la medida en que constituye un obstáculo para el análisis, no es la condición del sujeto como anunciaba Althusser en su sentencia. Al contrario, el sujeto touraineano se produce cuando es posible someterla a análisis. Este peligro es algo de lo cual no está exento el investigador (intérprete y analista) del grupo: “el principal peligro que amenaza a los investigadores no es posiblemente guardar demasiada distancia con respecto al grupo, sino por el contrario identificarse demasiado con él” (Ibíd.: 134). Con el método, se hace notorio que el “sujeto” de Touraine no está dado de una vez y por todas (no es una realidad positiva), sino que es necesario un conjunto de procedimientos para que tenga existencia.

CAPÍTULO II.

EL SUJETO NO ES UNA FIGURA DEL YO

El cuerpo y los tres registros

Confrontados a definir lo “interno” y lo “externo” no podemos sino encontrarnos con paradojas. Comencemos por el primer referente para establecer esa diferenciación: nuestro cuerpo. ¿Qué es un cuerpo? Para el psicoanálisis un cuerpo por lo menos debe ser entendido en tres registros: Simbólico, Imaginario y Real. Para que exista un Yo hacen falta por lo menos tres elementos: un cuerpo, la imagen de dicho cuerpo y la palabra de su reconocimiento. Nuestra cédula de identidad consta precisamente de nuestra fotografía, nuestro nombre y la marca de una parte de nuestro cuerpo, con ellos podemos hacernos una idea lejana de lo que constituyen las tres dimensiones fundamentales del cuerpo: lo Simbólico, es decir la marca del lenguaje que ordena al cuerpo en una estructura social determinada y que determina que el cuerpo hable (de diferentes formas), lo Imaginario, es decir todo lo que se deriva de la identificación con la imagen del cuerpo en el espejo, y lo Real, es decir la experiencia del cuerpo que goza (que no coincide con el “cuerpo biológico”, que no existe; lo que existe es un discurso biológico sobre el cuerpo, que deberíamos llamar “organismo”) o aquello que del cuerpo y sus exigencias pulsionales, queda excluido de la imagen que tenemos o de las palabras que podemos decir, de nosotros mismos. Es lo que no se puede simbolizar ni imaginarizar.

Lo Simbólico, el Gran Otro

El orden simbólico, el campo del Gran Otro, se refiere a todo lo que se desprende del hecho de hablar/escribir y de lo que lo hace posible: el conjunto de elementos que componen la estructura lingüística⁶ que antecede y sobrevive a los sujetos, y que les indica (nunca de manera cabal) su lugar en el mundo. Un hijo existe primero en el deseo

⁶ El lenguaje es una estructura formada por un número limitado de elementos formales caracterizados por su arbitrariedad, interdependencia, distintividad, oposición, diferenciación y capacidad indefinida de producción de enunciados según sus leyes de articulación combinatoria.

de sus padres (especialmente en el de la madre pues ella lo llevará en su propio cuerpo), ellos lo nombran y hablan de él incluso antes de su nacimiento. En lo simbólico somos inmortales en el sentido de que nuestro rasgo simbólico, nuestro nombre propio, inscrito sobre nuestra lápida, preserva algo de lo que fue nuestro paso sobre el mundo. De ahí que Antígona se revele contra la prohibición de enterrar a su hermano, de ahí que las destrucciones de tumbas sean consideradas como una grave falta a la memoria de una persona.

Para el psicoanálisis el sujeto y el Otro se producen *simultáneamente* en el acto de hablar, pero el Gran Otro está más allá del pequeño otro (del semejante), es “el Otro del discurso universal, de todo lo que ha sido dicho (...) Es el Otro de la verdad, ese Otro que es un tercero respecto a todo diálogo, porque en el diálogo del uno y del otro siempre está lo que funciona como referencia” (Miller, 1986: 18 en Gutiérrez, 2002: 38). Basta que alguien hable/piense para que se constituya el campo del Otro como lugar lógico al que se dirigen las palabras del sujeto, más allá de la presencia o ausencia de los otros/semejantes. Por ejemplo, en un momento de tristeza se puede gritar “¿Porqué diablos me pasa esto mi?” sin dirigirnos a ningún ser humano en particular, sino buscando dar un sentido a la tragedia; y tanto mejor si no hay nadie cerca (a menos que se haya perdido la vergüenza, como en el caso de la melancolía). De la misma manera, cuando se espera una “señal del destino” que nos quite el peso de elegir, dándonos alguna clase de garantía más allá de nosotros mismos, no se apela sino a ese Otro⁷... que no responde (salvo en casos de psicosis), que no existe, que no es sino ficción simbólica, pues sin lenguaje tampoco hay exigencia de dar sentido a la existencia.

Los elementos que componen el campo del Otro, son las palabras, o el nombre que ellas adquieren cuando se subraya su naturaleza ambigua, es decir los significantes. En psicoanálisis el significante no remite jamás a un significado ni a una cosa (como en el caso de la lingüística estructuralista) sino a otro significante. No es sino una ilusión aquello de que “el significante responde a la función de representar al significado” (Lacan, 2008e: 466), pues es en “los lazos propios del significante y de la amplitud de

⁷ En esta medida el Otro equivale al Dios del cristianismo.

su función en la génesis del significado” (Ibíd.: 465) que se comprende que la pregunta por el significado de cualquier significante solo puede responderse recurriendo a más significantes. Si buscamos la definición de una palabra en un diccionario, lo único que encontramos son más palabras, y si buscamos la definición de éstas encontramos aún más palabras... y así indefinidamente (la ambigüedad no se elimina solo se transfiere a un nuevo lugar) o hasta que llegemos al pleonasma. Por ejemplo, sería impensable dar el concepto del significante “árbol” sin acudir a otros significantes como: “planta”, “tallo”, “ramas”, “hojas”, etc., pero el concepto de éstos a su vez no se podrá establecer por fuera del significante “árbol”.

Si el significante no significa nada por sí mismo, sino solo en su relación con otros significantes, entonces “la significación solo podrá establecerse en la cadena significante, [...] en alguna clase de unidad superior al signo lingüístico, en la frase, en la locución, en el discurso” (Braunstein, 2005b: 185). La significación surge únicamente del encadenamiento (las asociaciones entre las palabras forman cadenas que se superponen y se agrupan como redes) o la sucesión de los significantes, y no de cada uno de ellos de manera aislada. La significación dependerá entonces “del momento o del punto en que se produzca la escansión, la interrupción del encadenamiento” (Ibíd.). Momento en cual de manera retroactiva, cada uno de los elementos encadenados adquirirá el valor que le corresponde dentro del contexto y podrá modificarse por la agregación de nuevos significantes. Por ejemplo, no es lo mismo decir: “Un niño.”, “Un niño bien.”, “Un niño bien parecido.” o “Un niño bien parecido al mono”.

Dado que siempre será posible agregar nuevos significantes a la cadena, se puede decir también que siempre faltará al menos un significante. Así se justifica concebir al orden simbólico y con él a todo tipo de saber (puesto que éste se funda en aquél), como un conjunto de significantes estructuralmente incompleto (algo falta en el Gran Otro⁸ y por eso Lacan lo escribe tachado). Por eso toda teoría depende de axiomas, principios capaces de demostrar muchas cosas, pero indemostrables ellos mismos. De hecho, el teorema de incompletud del matemático Kurt Godel “probó que cualquier

⁸ Es en este sentido que debe ser entendido el Falo en psicoanálisis, como un significante que designa no lo que se tiene sino lo que falta en el Otro y lo hace desear.

sistema que sea más complicado que contar (números) será o bien inconsistente (...) o incompleto” (Hill, 2002: 103).

El sujeto no es más que división

Cuando se habla, escribe o piensa solo se puede ir agregando a la frase (cadena significante) una palabra cada vez y no dos al mismo tiempo. Sin embargo, los *lapsus linguae* enseñan ocasiones en las que ciertos “errores” muestran la existencia de varias palabras cohesionadas ocupando un mismo lugar o en la sustitución de una palabra por otra. La existencia de producciones mixtas como la palabra: “Abogánster” (abogado y gánster a la vez) o el fenómeno por el cual una mujer llama a su novio actual con el nombre de su ex-pareja, indican la intromisión de un significante en el lugar que le correspondía a otro (el inconsciente no opera sino a partir de las posibilidades que le ofrecen las leyes del significante: metáfora y metonimia, y por eso la más conocida sentencia de Lacan afirma que “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”). De la misma forma, el que una chica quiera escuchar una canción por que le parece agradable, y enseguida, sin previo aviso, le sobrevenga un recuerdo perturbador, una asociación, una relación significante, entre esa canción y un ex novio del que no quisiera acordarse, muestra la existencia de pensamientos extraños e involuntarios, huéspedes perturbadores de origen desconocido que provocan extrañeza al manifestarse, las formaciones del inconsciente: sueños, lapsus, actos fallidos, síntomas, etc.

¿Por qué quisiéramos rechazar, ignorar u olvidar ciertas representaciones/significantes? Precisamente porque cuando nos percatamos de su existencia se podría producir una sensación displacentera, porque esas representaciones entrarían en conflicto con el resto del tejido significante con el cual el Yo se identifica (he ahí la razón de ser de la represión). De esta manera se muestra la existencia de una división en el sujeto: “Por un lado está la cadena de pensamientos que discurre, el inconsciente, y por el otro está el yo que encuentra que tales pensamientos le son ajenos y desagradables” (Braunstein, 2005b: 165). Por ejemplo, si yo me pusiese a escribir

aquí todo lo que se me ocurriese, sin duda no podría terminar este trabajo. De todos los pensamientos que discurren en mí, tengo que “elegir” unos y descartar otros.

El *cogito ergo sum* de Descartes demuestra que “el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca la esencia del lenguaje” (Lacan, 2008d: 821). Esta fundación del ser al sustentarse en el lenguaje no puede sino dar como resultado un sujeto dividido puesto que:

No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo de aquél que hablo [...] Ese juego significante [...] se juega [...] allí donde no soy porque no puedo situarme [...] pienso donde no soy, luego soy donde no pienso (Lacan, 2008e: 484).

¿Qué es lo que quiero decir cuando hablo de mí como “obrero”, “intelectual”, “médico”, “punk”, “heterosexual”, “mujer”, “metalero”, “joven”, etc.? Cada uno de esos títulos son significantes por fuera de los cuales nadie podría ser nada más allá de “carne y huesos”. De la misma forma, es gracias a la antinomia que quien dice “tú eres mi mujer”, simultáneamente podría también decir: “yo soy tu hombre”⁹, y compromete al otro a dar una respuesta, un tipo de reconocimiento (Cf. Lacan, 1981: 63).

Esos significantes representan al sujeto, pero ¿lo representan ante quién? Lo representan no ante otro sujeto, como podría pensarse, sino ante otro significante y esa relación entre significantes es absolutamente particular, a pesar de que los significantes en sí mismos son representaciones socialmente compartidas.

⁹ ¿Equivale eso a una especie de legitimación de la heteronormatividad? En ningún caso, pues como enseña la experiencia freudiana con relación a la histeria, el tener un sexo determinado no asegura una determinada orientación o identificación sexual. Como ya dijimos, el famoso postulado lacaniano: “No hay relación sexual”, quiere decir que el sexo no determina ningún tipo de relación (heteronormativa, o de cualquier especie) en el ser hablante. Por otro lado, es Freud mismo quien proclama la bisexualidad universal del ser humano, sin negar por ello la diferencia sexual. En palabras de Freud: La investigación psicoanalítica se opone terminantemente a la tentativa de separar a los homosexuales como una especie particular de seres humanos (...) sabe que todos los hombres son capaces de elegir un objeto del mismo sexo, y aún lo han consumado en el inconsciente (...) el Psicoanálisis considera (...) que lo originario a partir de lo cual se desarrollan luego, por restricción hacia uno u otro lado tanto el tipo (de sexualidad) normal como el invertido es la *independencia de la elección de objeto respecto del sexo* de este último, la posibilidad abierta de disponer de objetos tanto masculinos como femeninos, tal como se puede observar en la infancia, en estados primitivos y en épocas prehistóricas. *En el sentido del Psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento* (Freud, 2004e: 132) (las cursivas son mías).

¿Cómo se llega a esta conclusión? La respuesta comienza por Freud. Su vía de entrada en el siglo XX es la singularidad del soñante en el relato de su sueño, se trata de la contingencia de la emergencia de su palabra nacida en la relación al otro, supuesto intérprete. ¿Qué nos dice Freud sobre el inconsciente en su primera obra considerada psicoanalítica? En “La interpretación de los sueños” Freud da cuenta de que un significante del sueño no significa nada sino en su relación a otro significante y que dicha relación no existe sino para cada sujeto tomado uno por uno, incluso aunque ese sujeto mismo desconozca dicha relación. La revolución freudiana en relación a la interpretación onírica consiste precisamente en que, a diferencia de todas las otras formas desarrolladas en la antigüedad, cada elemento del contenido del sueño solo puede significar aquello que evoca (en asociación libre) el soñante, no al intérprete ni a un sistema previamente codificado de significaciones (como un diccionario de los sueños, por ejemplo). De esta manera es al soñante a quien se le “defiere [...] el trabajo de interpretación” (Freud, 2004b: 120), puesto que es a partir de la evocación de sus ocurrencias que el sentido de un elemento onírico es significado.

Nada tiene que ver que X sueñe con un caballo y que Y sueñe también con un caballo, porque “caballo” más allá de ser una imagen, es un un significante (los sueños no son más que pensamientos/frases transformadas en imágenes) que como tal no significa nada por sí mismo, sino sólo en su relación a otros significantes seleccionados de acuerdo a la particularidad de las asociaciones del soñante con lo soñado. En cada caso, el caballo soñado podría recordar cosas tan diversas como el caballo de un hacienda visitada en el verano pasado, las carreras de caballos, los “cabellos” de una mujer, la buena suerte representada en sus herraduras, la muerte de una hermana a la que le gustaban los caballos, etc. Cada vía asociativa es propia de la particularidad de cada sujeto. De ahí podemos comprender que para Lacan, es de la relación elemental de un significante con otro, que resulta “la emergencia de lo que llamamos sujeto – por el significante que, en cada caso funciona como representando a ese sujeto ante otro significante” (2008b: 11). Así, en un caso particular, el significante “caballo” podría representar a un sujeto ante el significante “muerte de mi hermana” o ante el significante “suerte”. El significante “León Febres Cordero” no es el mismo para dos personas si a una de ellas este significante la representa frente al significante

“reconstructor de Guayaquil” y si a la otra la representa frente al significante “Violador de los derechos humanos” (¿no es la lucha por la imposición de una significación por sobre otras, una parte esencial de la lucha política?). Pensemos en un evento de una amplitud tan vasta como los acontecimientos del 11 de Septiembre del 2001: todos lo recuerdan, pero no de la misma manera. Unos lo enlazan con el lugar en donde estaban, otros con la política exterior de EEUU, por su conexión con otros hechos que sucedieron simultáneamente, etc. El efecto de significación de todo significante será entonces diferente en cada caso porque ella no es más que el efecto de enganchamiento de significantes (efecto del significante sobre el significante¹⁰) en una articulación particular para cada uno.

Es por eso que el psicoanálisis trata a cada sujeto en su particularidad, se trata de una clínica del “uno por uno”. Si Lacan afirma que todos somos en alguna medida perversos o fetichistas, es simplemente porque cada objeto deseado no es sino una construcción tan particular que no carece de cierta excentricidad: Freud cuenta el caso de un hombre que se sentía atraído por mujeres que tenían un brillo especial sobre la nariz (Cf. Freud, 2004a: 147), eso constituía el interés de su deseo, y parece seguro decir que la fórmula del deseo de este paciente difícilmente se podría aplicar a la humanidad entera. En ese sentido el deseo es muy discriminatorio, pero además dispara la cuestión de la elección de objeto sexual hacia la indefinición absoluta: definir el deseo como heterosexual, homosexual, pedófilo, etc. es una reducción injusta, dado que el objeto que nos hace desear no existe sino para cada uno: dos hombres heterosexuales no desean lo mismo en una misma mujer¹¹.

¹⁰ Esto se explica con mayor amplitud en el acápite “Lo Simbólico”.

¹¹ Esa imposibilidad de definir (en el sentido de definir con una fórmula) como especie aquello que de manera universal haría posible el encuentro entre los sexos, es lo que Lacan quiere indicar, entre muchas otras cosas, con su conocida sentencia: “No hay relación (*rappor*t) sexual”. En el campo animal hay periodos temporales, disposiciones fisiológicas, luchas, entre otros factores, que guían los ciclos de reproducción de una especie. En la nuestra no hay un saber capaz de establecer universalmente lo que debería llevar al encuentro sexual. Ese es el ejercicio de ideologías religiosas, políticas y científicas. Escribir esa fórmula de la relación sexual e imponerla es lo que se ha encargado de hacer, por ejemplo, el cristianismo, cuando nos dice que una relación sexual debe ser exclusivamente heterosexual, genital, dentro de los límites del matrimonio, y que debe tener como única finalidad la población de la tierra mediante la procreación.

Si bien todo discurso se funda en una estructura que es válida para todo hablante¹², sus contenidos, o las relaciones del sujeto con los mismos, serán diferentes en cada caso. Los significantes son parte del sistema de elementos que componen la lengua hablada en el medio socio cultural en el que se inserta un individuo, de ahí que se marque un límite en lo que creará ser: perteneciente a una determinada religión, a un sexo¹³, a una filiación, etc. Sin embargo, eso no asegura que el efecto del significante en la subjetividad tenga un carácter de universalidad (y por tanto no es algo que se pueda calificar de “cultural”) porque en cada historia de un sujeto particular existe un número muy específico de significantes-amo (S1) entrelazados en relaciones muy particulares que componen lo determinante en el inconsciente de cada uno y cuyo efecto es el sujeto dividido (\$). La escritura de la cadena significativa (S1 --> S2) nos indica que un significante (S1) interviene sobre un campo ya constituido, que constituye una red, un saber, un conjunto organizado de significantes (S2). De esta articulación surge el sujeto en tanto dividido (\$).

El “sujeto individual”, el individuo, no es in-diviso, no constituye ninguna unidad pues está ya dividido. El significante que lo representa tiene una relación contingente con otros significantes que muy bien podrían contradecirlo. Lo que decimos es por naturaleza contradictorio en el sentido de que al invocar a un término, éste se confronta enseguida con otro. De este simple hecho de la estructura del lenguaje depende la existencia misma de todas las formaciones del inconsciente: si una mujer que quería decirle a su novio “te espero en el quinto (piso)”, termina por decirle “te espero en el cuarto”, su posible bochorno no sería sino el efecto de una relación de continuidad entre dos significantes (provocada por un empuje pulsional). Este movimiento de nuestro interés que se desplaza de un significante a otro, movimiento

¹² El discurso es el requisito indispensable para participar en la vida social: “es el discurso el que crea lazos entre los individuos y establece lo social como dominio de intercambio simbólico (...) porque asigna el lugar a ocupar a quienes estás así conectados, organizando y haciendo posible la acción social” (Gutiérrez, 2002: 40)

¹³ Para el psicoanálisis lo determinante en la posición sexuada de los seres hablantes no es ni la anatomía, ni la identificación, ni la pasividad o la actividad, y ni siquiera el poder denominativo del discurso (que cuenta bastante), sino una cierta modalidad de goce (Cfr. Lacan: 2011). La clínica de la histeria enseña que la pregunta “¿Soy hombre o soy mujer?” es fundamental para todo sujeto hablante y no tiene relación con el sexo: “Cuando digo que no hay relación (rapport) sexual, despliego muy precisamente esta verdad, que el sexo no define ninguna relación en el ser-hablante (parlêtre)” (Lacan, 2011: 13).

que puede ser asumido, es a esto a lo que se podría llamar un sujeto de deseo. Este sujeto no puede ser considerado en medida alguna un reaccionario.

Lo imaginario o porque el Yo está estructurado como una imagen

Si la experiencia cotidiana nos muestra un sujeto dividido ¿de dónde nos viene entonces la idea de un “sujeto” unificado? Para el psicoanálisis la respuesta es clara: de lo que llamamos Yo. Éste se experimenta como la síntesis de nuestro ser, como unidad separada del resto de objetos del mundo, como la causa autónoma de su discurso, ignorando aquello que lo determina. ¿Cómo llegamos a tener esta experiencia? A partir de la alienación en una imagen:

El bebé (...) festeja alegremente el reconocimiento que hace de su propia imagen en el espejo y juega con ese ser sonriente que tiene ante su mirada; juega a mirarlo y a verse mirado por él, a hacerlo aparecer y desaparecer de su campo visual, a controlarlo. Pronto, muy pronto se le confirma que detrás del espejo no hay nada. Se trata de una imagen; pero la forma de esta imagen es la forma de un ser humano comparable a los otros que le rodean (por eso los llamamos “semejantes”) (...) El otro, el que le sostiene, le ratifica que ése que se ve tras el cristal es “él”, que así es como es visto desde afuera, que es a esa forma a la que se dirigen cuando lo llaman por su propio nombre. Identificado por el otro con esa figura (...) también él se identifica, es más, se enamora de sí mismo (pero no sin el amor del otro, pues éste debe tener algún interés en el niño para darle el don del nombre y para provocar el reconocimiento de su imagen especular¹⁴ diciéndole: “Sí ese eres tú Pedrito, Juanito, mi amor, mijito, etc.”). Es Narciso. (Braunstein, 2005a: 109).

El orden imaginario es todo lo que se desprende esta identificación narcisista con la imagen especular del cuerpo en la que se funda el Yo (Cf. Lacan, 2008a: 100). Yo, que creo ser yo mismo, ignoro que en verdad “yo soy otro” -como decía Rimbaud- porque nos identificamos con una imagen exterior y ajena, por lo menos en principio¹⁵, y de hecho nunca dejamos de hacerlo, puesto que el Yo, sin saberlo, es un precipitado de identificaciones con rasgos parciales de una diversidad de otras personas¹⁶, sus

¹⁴ La así llamada “auto-estima” entonces no es independiente del otro.

¹⁵ Sin embargo, los casos de despersonalización psicótica muestran un rechazo constante a ese reconocimiento. Por otro lado cabe la pregunta no sólo si identificamos o no nuestra persona con esa imagen (puesto que la persona es su imagen), sino si nos sentimos realmente satisfechos con ella.

¹⁶ La cotidianidad enseña que un fenómeno como el de la moda (me refiero a todos los tipos de modas) bien puede cambiar las características en las que creíamos definirnos: no es raro que utilicemos palabras,

“semejantes”. El Yo ignora que para existir le hacen falta 3 elementos: un cuerpo, su imagen y un significante (su nombre) que le viene del Otro.

(...) el sujeto que se reconoce en el espejo (...) ha sido objeto de discurso ajeno y destinatario de ese discurso antes de que él pudiese, por su cuenta, hablar. Cuando (...) llega a hablar lo hace ya desde una identificación (...) alcanzada con un cierto lugar de sujeto y con un cierto significante, su nombre propio, que le fueron impuestos por la estructura familiar en la que él, queriéndolo o no (y la pregunta por la “voluntad” está aquí fuera de lugar), habrá de incluirse (Braunstein, 2005a: 77).

El Yo no es más que una “función de desconocimiento” (Lacan, 2008a: 105) pues no sabe, ni quiere saber, de la coyuntura ideológico-histórica que demarca los límites de lo pensable y lo impensable en su espacio y tiempo determinados, ni de su condición de sujeto dividido (por eso las formaciones del inconsciente le causan extrañeza). Esta alienación es la base de toda operación de la ideología, que como tal “no es la falsa consciencia de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la falsa consciencia” (Zizek, 1989: 47).

Esta relación con nuestra imagen no es simplemente un acto cognitivo (aunque existe un número reducido de mamíferos capaces de reconocerse en un espejo, ninguno de ellos es capturado por esta imagen, ninguno de ellos dice “que bien” o “que horrible me veo hoy”), ya que el ser humano es el único animal narcisista, que ama y odia su imagen especular, tal como el personaje del mito griego.

Ahora bien, parafraseando la conocida tesis lacaniana que reza “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” podríamos decir también “El Yo está estructurado como una imagen”, pues es tan sólido y débil como ella. Es únicamente esta dimensión imaginaria la que permite establecer una diferencia entre lo interno y lo externo, puesto que la imagen de nuestro cuerpo es reconocible como una superficie cerrada y sin falta. Lo simbólico, siendo una estructura incompleta¹⁷, además es un cuerpo (de significantes) que no distingue un “adentro” de un “afuera”, puesto que carece de imagen.

ropa o cortes de cabello parecidos a los de personas admiradas, y, dado que esos personajes pueden cambiar, así también los rasgos de identificación.

¹⁷ Esto es explicado al final del acápite “Lo Simbólico”.

Por otro lado, es el hecho de que el cuerpo propio se pueda contar como “uno” (la unidad de imagen corporal) lo que hace que posible que nos podamos diferenciar del resto de objetos de la realidad. Esto nos revela la función del significante sobre lo imaginario ya que, más allá de que las cosas existan por el hecho de que se las pueda ver o nombrar, existen por el hecho de que se las puede contar al nombrarlas o verlas, contar como unidades diferentes de otras (relación de oposición propia de lo simbólico). La función del lenguaje no es posibilitar el habla, menos aún la “comunicación” (presupuesto casi incuestionable para la mayoría¹⁸), sino introducir la distinción, la diferencia, el corte. No es una coincidencia que los primeros objetos de interés científico hayan sido los astros, los cuales se pueden contar como unidades, y tampoco es una coincidencia de que se los llame “cuerpos” celestes. En el caso de la medicina: ¿cómo operar un cuerpo si no se lo divide, en órganos por ejemplo? ¿Cómo extirpar de él un “cuerpo extraño” si no se lo concibe como una unidad que se divide de esa otra unidad que él (el cuerpo) constituye? La operación de división es un efecto del significante, que incluye todo lo que se pueda contar como uno: desde el universo hasta el átomo... e incluso más allá.

El acceso a la realidad depende entonces de una operación de división (que Freud llamó castración). Por ejemplo, más allá de la significación de la palabra “vaso”, lo que importa es que eso designa una unidad contable, separada del resto de cosas, incluso de otros objetos que designamos de la misma manera, pues el significante no solo se caracteriza por ser diferente de otros significantes, sino también de sí mismo (por ejemplo, cuando decimos algo como “ese es un hombre, bien hombre”, sabemos que el primer “hombre” es diferente del segundo). Lo que no deja de señalar el psicoanálisis es la división del sujeto, no sólo en relación a un “mundo exterior”, sino la división en sí mismo.

¹⁸ El modelo E-M-R no incorpora un elemento fundamental de la palabra: el equívoco, el malentendido, la ambigüedad. No hay que olvidar que “El que habla enhebra sonidos y siempre dice más y dice otra cosa que lo que pretende. El que escucha, por su parte, liga esos sonidos con sus particulares redes de relaciones significantes, algo que necesariamente escapa al que habla”. (Braunstein, 2005b: 193).

Por otro lado, se puede decir que la realidad no es sólo lo real, que por definición excluye lo simbólico, sino que incluye en su constitución elementos discursivos. Uno de los ejemplos clásicos, es la forma en que los esquimales distinguen varios colores ahí donde nosotros no vemos más que blanco. La realidad misma y no sólo su percepción está ya condicionada por el lenguaje. La diferencia entre la “estructura de oportunidades” y la percepción sobre sus posibles cambios ¿podría pensarse en torno al efecto de significación de diferentes discursos más que en torno a la existencia de diferentes realidades?

La identificación y la desidentificación, no la identidad

¿Quién soy cuando sueño? ¿Quién habla cuando he cometido un lapsus? ¿Quién realiza los actos en los que no me reconozco? (aunque la pregunta correcta en verdad sería “¿de dónde habla/sueña/actúa eso?”). Si el Yo no se reconoce en sus síntomas, ni en lo que constituye la causa de su discurso, ni en su condición de sujeto, cabe preguntar entonces: “¿Qué es la identidad?” La identidad abordada como principio lógico de igualdad, se expresa con la fórmula siguiente: $A = A$. La idea de una identidad estable es efecto de la alienación especular y resulta inaplicable desde el punto de vista del sujeto porque éste no es igual a sí mismo. Por eso se lo escribe con una barra que lo atraviesa, que es la misma barra que tacha el signo de igualdad ($\$$). El sujeto, al no representarse sino mediante un significante ante otro significante ($S1 \rightarrow S2$), no puede tener una identidad fija, es siempre diferente de sí mismo. Si no fuese así, no habría razón para que, luego de jurar amor eterno, una pareja se divorcie, o para que se piense en cambiar de trabajo, en desafilarse de un partido político, etc.

Si algo puede aseverar la teoría psicoanalítica, apoyada en su práctica, es que algo, algo de la palabra que otros le dirigieron, resta en el sujeto. Es más, puede aseverar que el sujeto no es sino el efecto de su posición, en su historia, ante esas palabras con las que se ha identificado: “lindo”, “feo”, “inteligente”, “tonto”, “indio”, “bermejo”, “negro”, etc. Los significantes con los que el sujeto se identifica, sin saberlo, se repiten en las experiencias de la vida. La sensación de encontrarse con los mismos problemas, intentando solucionarlos con las mismas respuestas, responde al reencuentro

con esos significantes claves en la identificación del sujeto. Un sueño, así como cualquier síntoma, es la expresión de que un(os) significante(s) (S2) que aparece(n) de manera manifiesta puede(n), mediante el trabajo de interpretación, engancharse con otro(s) que revelan estos significantes amos (S1).

El objetivo de la interpretación analítica no es curar, no es cerrar la escisión subjetiva (dotando al sujeto de su ser unitario), sino producir una desidentificación con esos significantes amos, es decir hysterizar (dividir aún más) al sujeto, induciendo un efecto significante: la falta de sentido y de certeza respecto de las relaciones significantes en las que se sostiene el sufrimiento subjetivo. Si nos atormenta una identificación que desconocemos pero que nos ha fijado en una cierta posición, llegar a decir “ya no sé más quién soy, ya no sé lo que estoy diciendo” bien podría ser un alivio. Esa desidentificación, diferencia la práctica analítica de la política:

La política procede por identificaciones. Manipulando palabras clave e imágenes busca capturar al sujeto, mientras que lo propio del psicoanálisis consiste en operar a la inversa, ir en contra de las identificaciones (y certezas) del sujeto. Una a una, la cura las deshace, las hace caer como las capas de una cebolla. Enfrentar al sujeto con su propio vacío, permitiéndole así despejar el sistema que, a su pesar, ordenaba sus elecciones y su destino. En este sentido, el psicoanálisis es exactamente el reverso de la política (Miller, s/f).

Ahora bien ¿qué nos dicen la cuestión del sujeto en relación a la identidad colectiva y al “nosotros” que, como asevera Melucci, constituye lo colectivo de esa identidad? Recordemos que el Yo se funda en la identificación con el otro de la imagen especular (“propia” o “ajena”) como siendo igual a sí mismo, sólo después de ese paso lógico puede haber idea de “identidad”. “Nosotros” (lo colectivo), corresponde a la primera persona del plural, es la pluralidad de yoes, de semejantes. Se puede afirmar entonces que ese “yo individual” no se diferencia del “nosotros colectivo”, pues ambos están en la misma dimensión imaginaria, unitaria, igual a sí: Así como digo: “yo soy (me cuento como) uno”, igualmente podemos decir: “!Todos somos uno!” “!Todos somos iguales!” Lo social (no lo colectivo¹⁹) del sujeto (no del Yo) no está en relación a su igualdad con

¹⁹ Recordemos la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario: “lo social propiamente dicho es el lenguaje, el gran Otro de la cultura que es el acervo de significantes que funda la sociedad humana como comunidad de hablantes (registro simbólico); mientras que lo colectivo es lo que nos hace uno con otros,

otros “sujetos” (ni siquiera consigo mismo), sino a que los significantes que lo constituyen le vienen del Otro.

aquello que nos establece como comunidad de semejantes (registro imaginario): el idioma, la nacionalidad, el nombre de la familia a la que pertenecemos” (Gutiérrez, 2002: 45).

CAPÍTULO III.

LA CONTINUIDAD ENTRE LO PARTICULAR Y LO SOCIAL

Extimidad: el sujeto, no sin el Otro

Las asociaciones involuntarias (reminiscencias, pensamientos, fantasías, etc.) que advienen y perturban al Yo, que son experimentadas como viniendo de un lugar extraño (la noción de represión implica que algo propio es denegado y retorna como ajeno²⁰), en realidad no son nada ajeno, sino una parte del psiquismo sustraída de su conocimiento y opuesta a su voluntad. Son los representantes de una fuerza que se ha sublevado contra la “dictadura yoica”, recorriendo su camino propio y mostrando que “*el yo no es el amo en su propia casa*” (Freud, 2004f: 135), o para decirlo en clave de Nietzsche: que “un pensamiento viene cuando *él* quiere y no cuando *yo* quiero” (Savater, 1995: 71).

Es por eso que el inconsciente, el “capítulo censurado” de *mi* historia individual, es definido por Lacan nada menos que como “el discurso del Otro”: “Lacan definió el inconsciente como trans-individual. El inconsciente es, en el discurso del sujeto, las emergencias del discurso del Otro” (Bounningue, s/f). La palabra dicha no “pertenece a quien la pronuncia (...) uno, porque viene del Otro en tanto que es en el Otro donde está la matriz que la genera, y dos, porque va al Otro que la tomará y la ligará vaya a saber cómo ni con qué” (Braunstein, 2005b: 8). El Otro es “algo extraño a mí, aunque está en mi núcleo. Dice Lacan que ‘lo más íntimo justamente es lo que estoy constreñido a no poder reconocer más que fuera’. El centro del sujeto está fuera; el sujeto es ex-céntrico” (Psiconotas, s/f).

Para el psicoanálisis, desde el comienzo mismo es imposible demarcar límites absolutos y estables entre lo “interno” y lo “externo” al sujeto (que no sea imaginariamente). Ambos términos pueden ser concebidos como las dos caras de una

²⁰ En las neurosis algo inscrito primero y reprimido después, es lo que retorna de manera simbólica (el retorno de lo reprimido). En la psicosis por el contrario, lo que ha sido expulsado (forcluido) del universo simbólico del sujeto también retorna, pero ya no retorna en lo simbólico sino en lo real y eso es precisamente lo que constituye una alucinación en su diferencia con los síntomas neuróticos (sueños, lapsus, actos fallidos, etc.).

misma moneda, o más precisamente como el anverso y el reverso de una banda de moebius²¹, que localmente no hace distinción entre ellos, pero que globalmente sí lo hace: “La relación interior-exterior no es, como se plantea siempre, una relación de oposición sino una relación de continuidad, según el modelo de la cinta de moebius” (Braunstein, 2005a: 75).

A las elucubraciones que aceptan de manera indiscutible la premisa de una división entre individuo y estructura social (premisas parecidas a la de la división entre el objeto y el sujeto o entre el cuerpo y la mente), lo único que les queda por elucidar es la forma en que se relacionan. “Planteados dos términos, A y B, y el axioma de su interacción, queda el terreno abonado para discutir el predominio, la determinación, la subordinación, la emergencia, la influencia, la interacción o la independencia de uno respecto del otro y viceversa” (Ibíd.: 100). Sin embargo, si tomamos en cuenta que “La estructura (...) supone a los sujetos que serán sus soportes y, a la vez, no podría existir sino en, y a través de, estos sujetos-soportes” (Ibíd.: 91) entonces podemos preguntarnos si se trata o no de una relación exterioridad-interioridad.

Las perspectivas que presuponen un determinismo estructural o sistémico ignoran que siempre existe la posibilidad de escapar al control ideológico (como bien lo saben quienes han escrito “en clave” sus críticas a los regímenes que de otra forma los hubiesen censurado), pero no se trata solo de las capacidades innatas o el compromiso ético de un individuo, sino de las condiciones estructurales del discurso del Otro en el que nos constituimos: la polisemia y la falta de sentido absoluto (la conocida sentencia lacaniana nos dice que “no hay metalenguaje”). Una misma estructura, siempre efectos diferentes.

Ahora bien, la perspectiva de Olson sobre la elección racional, la de Smelser sobre el comportamiento colectivo y la de Tarrow sobre la estructura de oportunidades políticas dan primacía a las condiciones “exteriores”, ya sea anulando al sujeto o

²¹ Figura topológica que se obtiene cortando una banda bilátera (normal) y volviéndola a unir después de hacerle dar una vuelta sobre sí misma. De esta manera se forma una banda en la cual “el derecho y el revés se continúan el uno en el otro” (Granon-Lafont, 1999: 33).

limitando su accionar al de una respuesta a su “medio ambiente” (respuesta automática o acomodada a sus intereses “racionales”). Estas perspectivas contrastan con la idea de lo que Lacan llamó “extimidad”, que borra el límite entre lo “interno” y lo “externo”, haciendo valer la idea de una “íntima exterioridad” puesto que lo más íntimo de nosotros lo experimentamos como algo extraño.

Las paradojas del narcisismo

El concepto de narcisismo obliga a pensar un amor que siendo ajeno deviene propio. El amor (“exterior”) de los padres funda el amor (“interno”) del niño por sí mismo. Este interés psíquico (lo que comúnmente se designa como amor) sobre la imagen propia, que Freud denominó libido narcisista, se opone a la libido objetal, pero la división entre sujeto y objeto no es estable. Por ejemplo, para algunas mujeres, ser madre bien podría implicar que “En el hijo al que dan la vida se les presente una parte de su propio cuerpo como un objeto exterior, al que pueden consagrar un pleno amor objetal, sin abandonar por ello su narcisismo” (Freud, 1992 : 206). Por otra parte ¿acaso en los momentos más trágicos de una relación amorosa el/la amante no dice haber perdido su amor propio, habiéndose quedado “sin nada”, al haberlo entregado “todo” a su amado/a? Sin importar lo que haya sido eso que se ha entregado y se ha perdido (eso que Freud llamó libido), parece seguro que mientras más se invierte en el amor al objeto, más se espera ser recompensado en términos de reconocimiento, pues cada pérdida del amor de sí, en favor del amor al otro, espera ser correspondida con el amor que ese otro daría a cambio, es decir con otra pérdida de libido narcisista. En cuanto a la relación entre la libido narcisista y la del objeto se puede decir que mientras “más absorbe la una, más la otra se empobrece” (Ibíd.: 220).

¿Cómo es posible que eso que se puede ganar o perder sea algo que puede fluctuar de un lugar (del yo) a otro (al objeto amado)? Si no se ignoran las paradojas, la respuesta solo puede ser una: el objeto está *en* el sujeto pero en tanto algo que falta, es más, es la falta como tal (el objeto *a* es un oxímoron: la existencia de lo que falta). La libido que le pertenece a esta falta es la reserva disponible para el inminente caso de las investiduras objetales de la realidad “exterior”.

El trabajo de duelo, implica precisamente una progresiva desinvestidura de lo que del objeto vive en el Yo ¿para qué?, pues para que dicha libido “regrese” al Yo (Cf. Freud, s/f). No es raro observar que las personas que afrontan una ruptura amorosa dolorosa pierdan el interés sobre sí mismas y, por ejemplo, dejan de arreglarse. Luego, cuando la “superan” vuelven a interesarse en ellas. Así, la libido “regresa” al Yo. ¿Cómo? Freud lo dice de una forma muy simple: mediante una identificación. La investidura libidinal es precisamente la contracara de la identificación (que no es sino otra forma de investidura). Esto quiere decir simplemente que lo que se aspira para la propia persona es un rasgo de otro, un rasgo que ha sido investido libidinalmente²², o sea amado. En otros términos podríamos decir simplemente: “la identificación es lo que se quisiera ser, el objeto, lo que se quisiera tener” (Chemamma, 2004: 342), pero ambos procesos están íntimamente relacionados y pueden sin duda coincidir.

Freud nos hace saber que incluso la misma elección de objeto puede ser narcisista (es decir que toma como modelo la imagen del cuerpo propio) cuando lo que se ama en el objeto es “a) lo que uno mismo es b) lo que uno mismo ha sido c) lo que se quisiera ser (lo que se era y se perdió, o lo que posee las cualidades que se aspirarían para la propia persona) d) la persona que fue parte de uno mismo” (Freud, 1992: 217).

Todo este conjunto de paradojas se presentan ineluctablemente al pensar los criterios de “interioridad” y “exterioridad”. ¿Qué nos dice esto en relación a los procesos identificatorios? Señalemos solamente que todas esas paradojas que se sitúan en las relaciones entre la imagen de nuestro cuerpo, del cuerpo de nuestros semejantes y lo que falta a dichas imágenes, también puede ser aplicado al discurso. Freud nos explica que la melancolía es la reacción frente a la pérdida no solo de una persona amada sino también frente a la muerte de un ideal, de un símbolo, una aspiración moral, estética, etc. (Cf. Freud, s/f). Los símbolos entonces pueden ser investidos y sufrir las mismas problemáticas que las imágenes de los cuerpos, en especial las paradojas que se

²² Precisamente la melancolía (actualmente llamada depresión) expresa un estancamiento en la investidura del objeto perdido sin que ésta regrese al Yo, más bien es “la sombra del objeto”, como dice Freud (Cf. s/f), la que se proyecta sobre el Yo, y por eso toda la agresión y el odio, que iban dirigidos al objeto, parecen manifestarse de una forma masoquista.

presentan entre lo “propio” y lo “ajeno” (de la misma manera las imágenes pueden tener un valor de significantes, tal como lo enseña la interpretación onírica).

El Yo es la masa

¿Porqué se unen o separan los militantes de sus grupos? Si lo hacen para defender sus “intereses personales” (¿los hay de algún otro tipo? ¿lo personal no es lo político?), se plantea el problema de definir lo que sería y no sería “interno”, que como hemos visto está lleno de paradojas (¿porqué buscar anularlas y no sostenerlas?). Si lo hacen como una respuesta/reacción ante las condiciones (o a su percepción) estructurales del sistema de oportunidades políticas, nos queda explicar las diferencias individuales (diferencias perceptivas en la perspectiva de Tarrow) que determinarían que unos se separen y otros no. Si lo hacen por un compromiso que atañe a la identidad entonces resta explicar porqué ella no se sostiene, por lo menos en ciertos casos. Si lo explicamos a través de la identificación y la desidentificación, se explica también que la adherencia a un ideal político no es sino adherencia libidinal (la libido puede ser concebida como una especie de “sustancia” pegajosa que se “posa” sobre un determinado objeto (Cf. Freud, 1992: 220).

El Yo es un precipitado de identificaciones narcisísticamente investidas (Cf. Lacan, 2008a: 100). Esto puede ayudarnos a pensar lo que sucede con las formaciones de masa. En ellas es posible que toda intolerancia desaparezca y que en ella, “los individuos se comporten como si fueran homogéneos; toleren la especificidad del otro, se consideren como su igual y no sientan repulsión alguna hacia él” (Freud, 2004c: 97). La experiencia de masa –como la que se vive cada vez que juega la selección de fútbol– anula las diferencias “individuales” para el establecimiento de una supuesta unidad superior: por ejemplo, la nación. Dar la vida por alguien más, por un símbolo, por causa común o idea, implica que éstos han llegado a ser más importantes que la conservación de aquella.

Sin embargo, la unión apasionada alrededor de algún ideal, no puede no implicar la exclusión de lo que se opone a dicho ideal (recordemos que la exclusión mutua entre

lo interno y lo externo es propia de lo imaginario). El narcisismo es un “amor de sí [...] que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica hacia ellas” (Ibíd.). En tanto soporte afectivo de la formación de masa, además de ser “el amor del yo al yo”, es también lo que hace amar en el otro lo que el individuo ama en sí mismo (aunque sea como ideal inalcanzable), permitiendo un amor “exclusivo” a la vez que “colectivo” y, al no reconocer en el otro el ideal amado, un odio de iguales características: “Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (Ibíd.: 111). El amor a Cristo que fundó una comunidad de “hermanos”, iguales ante los ojos de un padre divino, también implicó la persecución y la intolerancia hacia quienes no seguían su fe²³. Por eso, al odio hay que buscarlo siempre cerca del amor. Esto lo saben de alguna manera los enamorados, los hinchas de los equipos de fútbol o los militantes de partidos políticos. Cuando su amado, su equipo, su líder o su ideal, es atacado, no es raro que sientan la ofensa como si fuese contra su propia persona y reaccionen contra quien la provocó. Cuando esos ideales (antes amados) los decepcionan es a éstos a quienes dirigen su odio. Y cuando ellos decepcionan a sus ideales, se terminan por odiar a sí mismos.

Ahora bien ¿Qué podíamos ver en las manifestaciones de ocupación en Wall Street? Además de las diferencias fenomenológicas, como la ausencia de centros definidos de organización de la protesta (un solo liderazgo, una sola clase, una sola ideología, una sola demanda, etc.), tal vez la lógica misma de la masa no ha cambiado: de todas formas se necesitan individuos que hayan “puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Ibíd.: 110). Gente gritando las mismas consignas significa gente identificándose en sus enunciados (lo dicho efectivamente), pero ¿qué pasa con la enunciación (el acto de producir un enunciado)? Para el psicoanálisis no es posible un “sujeto colectivo” “porque no hay enunciación colectiva”. (Gutiérrez, 2002: 45). No habría ninguna

²³ En 1920 Freud ya decía que: Si hoy esta intolerancia no se muestra tan violenta y cruel como en siglos pasados [...] La causa ha de buscarse [...], en el innegable debilitamiento de los sentimientos religiosos y de los lazos libidinosos que dependen de ellos. Si otro lazo de masas reemplaza al religioso, como parece haberlo conseguido hoy el lazo socialista, se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños que en la época de las luchas religiosas. (2004c: 94).

posibilidad de acción colectiva si, como reza la regla fundamental del psicoanálisis, cada uno de los protestantes hablase lo que se le ocurriera sin importarle si le parece ilógico, inmoral, etc. En ese caso, la identificación mutua se disolvería ya que la producción del efecto sujeto no puede llevar sino a la inconsistencia de los ideales universales (a la falta en el Otro), algo que no puede no propinar una herida narcisista.

Sobre la autonomía

¿Qué espacio hay para una idea de autonomía tomando en cuenta la determinación y división del sujeto por el significante? ¿Qué quiere decir, como dice Touraine, “el deseo de crear una historia personal”? ¿Puede la historia ser modelada a voluntad, sin ningún tipo de limitación?

El retorno del sujeto como actor colectivo que Touraine propone parece anunciar la vuelta del sujeto transparente a sí mismo y a su consciencia reflexiva, aunque lograda esta vez en la lucha social (...) regreso del sujeto de la voluntad, adornado con cualidades trascendentales frente a sus determinaciones históricas o sociales, limitado solo por su propia acción (Ibíd.: 43).

En psicoanálisis, “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es (precisamente) su historia (...) la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de ‘vuelcos’ históricos (...) reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden” (Lacan, 2008c: 253). Lo censurado en la historia, lo que se quisiera “olvidar” (lo reprimido), la palabra no asumida por el sujeto, regresa bajo la forma de síntomas (algunas veces incapacitantes) que se manifiestan más allá de las buenas intenciones del Yo y que no desaparecen gracias a la fuerza de la voluntad, pero lo que se censura es una verdad que “puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte” (Ibíd.: 251), en el cuerpo y en los recuerdos, cuya articulación nos muestran las formaciones del inconsciente. Formaciones que muestran como las relaciones entre las palabras que componen nuestra historia se nos imponen más allá de nuestras intenciones. El actor actúa, sin duda, pero *simultáneamente* él no es más que el efecto de lo que lo hace actuar, de su verdad. Para el psicoanálisis, algo del síntoma cesa solo al asumir eso que constituye nuestra causa, pues de eso no somos sino el efecto. No

se puede matar al demonio *in absentia*, hay que convocarlo, prestarle voz. No se puede crear una vida “bajo pedido”.

Por otro lado, pienso que al concebir al sujeto como un libre elector, se deja de lado al concepto bourdieuano de “habitus”, entendido como “principio no elegido de todas las elecciones” (Diccionario crítico de ciencias sociales, s/f). Podríamos preguntarnos: ¿Cuál es el principio no elegido desde el cual elegimos la forma de participar (o no) en una manifestación? ¿Acaso para tener un Yo autónomo, capaz de elegir, no es necesario que otro nos haya reconocido, nos haya hablado, otorgado un nombre, etc.?

Si tomamos en cuenta que el Yo, en sí mismo, es ya producto de una alienación fundamental entonces, al ir hasta las alienaciones más fundamentales, cabe preguntarse: ¿con respecto a qué tendencias debemos ser autónomos? ¿No es acaso plausible que muchas veces las tendencias más dañinas y más extrañas sean las más arraigadas y propias de un determinado sujeto? ¿No es por eso mismo que se ha considerado necesario resaltar el concepto mismo de autonomía?

Mas allá del funcionalismo

Pienso que el concepto lacaniano de “goce”, desarrollado a partir del concepto freudiano de “pulsión de muerte”, permite comprender como alguien puede estar muy “bien” en el campo del “mal”, y ser así muy “funcional” conspirando contra sí mismo. El masoquismo es un buen exponente de que, en una misma experiencia se puedan combinar tanto el placer, que busca bajar la tensión (física o psíquica), como el sufrimiento, que implica la elevación constante de esa tensión. Así se desvanece la idea de un hedonismo tranquilo que se podría alcanzar una vez que se hayan derribado ciertas interdicciones culturales. La enseñanza freudiana, al contrario muestra que hay algo inherente a la sexualidad que conspira contra un estado de “completud”. Freud

coloca simultáneamente al principio de placer, al principio de realidad y a un “más allá del principio del placer”²⁴... y de realidad.

Tomando esto en cuenta, se hace difícil, desde el punto de partida mismo, determinar en donde radica la racionalidad del “sujeto” olsoniano. Desde el punto de vista de la psicología de masas lo que se opone a “racional” está enmarcado por el sacrificio individual en nombre de un interés general (mezclado con el amor a un líder, un valor o una creencia), por la sugestión, por la identificación, por el pánico, etc. Sin embargo, lo que interpretamos como irracional en realidad muchas veces, no es sino otra racionalidad²⁵ que exige tomar en cuenta que simultáneamente una determinada conducta pueda implicar satisfacción y sufrimiento. Sin embargo Olson, con una forma tan amplia de entender lo “racional”, deja de lado que lo que en un nivel constituye el “interés propio” de una persona, puede ir en contra de lo que constituyen sus “intereses” en otro nivel. Deberíamos comenzar entonces, por definir lo que constituye un interés “propio” y lo que lo diferencia de un interés que podríamos llamar “ajeno”.

Otro punto a tomar en cuenta es la idea de que el amor hacia un líder o hacia un ideal con el cual nos identificamos, no implica necesariamente una regresión intelectual. Una persona puede desarrollar un razonamiento muy agudo para conseguir convertirse en esclavo de otra (los ejemplos de la vida amorosa y política sobran²⁶). La alienación ideológica no es producto de falta de reflexividad o de inteligencia, tiene que ver con los significantes con los que el sujeto se identifica aún sin saberlo y que encuentran todo tipo de racionalizaciones para justificarse. Este es un punto que no toma en cuenta la

²⁴ Nombre del texto con el que Freud introduce la noción de “pulsión de muerte”.

²⁵ La conocida sentencia de Lacan, “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, quiere decir precisamente que hay un saber insabido que se manifiesta de alguna manera en lo sabido, por ciertas aparentes incongruencias del enunciado, en las que se puede deducir un proceso lógico de enunciación. En ambos casos se trata de lenguaje, pero en el primero (lo insabido) se trata de su uso metafórico, poético, desplazado, etc., mientras en el segundo (lo sabido) se trata de su uso cotidiano. Se trata de dos registros articulados en una misma estructura.

²⁶ Freud encuentra un nudo común entre el enamoramiento, la hipnosis y los fenómenos de masa. La hipnosis se presenta como algo “mágico” pero con una correcta interpretación, puede insertarse en la misma lógica de funcionamiento de fenómenos cotidianos (Cf. Freud, 2004: 105).

idea de un sujeto que se determina a sí mismo por su libre albedrío y su capacidad de reflexión²⁷.

²⁷ No por nada Freud indica que su método (la asociación libre) no coincide con la estatua del pensador de Rodin. En su tratamiento, “no se trata de [...] dictar al analizado unos deberes: recopilar sus recuerdos, reflexionar sobre cierta época de su vida, etc. Es que él tiene que aprender sobretodo –lo cual no es fácil de aceptar para nadie- que *ni en virtud de una actividad mental como la reflexión, ni de un esfuerzo de atención y de voluntad*, se resolverán los enigmas de la neurosis, sino sólo por la paciente obediencia a la regla psicoanalítica que ordena desconectar la crítica a lo inconsciente y sus retoños” (las cursivas son mías) (Freud, 2004d: 119).

CONCLUSIONES

Las perspectivas de Olson con la idea de elección racional, de Smelser con la idea de comportamiento colectivo y de Tarrow con la idea de estructura de oportunidades políticas, conservan el presupuesto de que ciertas condiciones “exteriores” determinarían las posibilidades de “agencia” del “sujeto”. Al contrario, los conceptos de “identidad” en Melucci y el de “actor social” en Touraine dan un margen mucho más amplio de acción a dicho “sujeto”. Las perspectivas de Olson, Smelser y Tarrow, ignoran la capacidad del “sujeto” para producirse en una relación no puramente reactiva frente a la estructura. Las dos restantes perspectivas (las de Melucci y Touraine) dan un lugar más amplio a la capacidad del sujeto para definirse a sí mismo, ya sea a través de la idea de una identidad colectiva o de su capacidad de reflexividad sobre el sentido de su acción (más elevado mientras más se dirige al control de la historicidad). Sin embargo, en todas estas perspectivas se conserva la oposición entre “interno” y “externo”, desprendida de la alienación en la imagen especular en la que se funda el Yo.

El psicoanálisis enseña al contrario, la existencia de una relación de extimidad moebiana, de continuidad, entre el sujeto (como realización particular) y el Otro. Cuando digo “continuidad”, digo que no hay límites estables y absolutos entre esas dos instancias (hay una relación no-esférica, pues no se trata de dos esferas cerradas en sí mismas y separadas la una de la otra) y que no existe la primacía de una sobre la otra. Continuidad que no significa ni la subordinación del “sujeto” o actor a la estructura/sistema, ni la actuación independiente de un “sujeto”, cuya autonomía no necesitaría de una referencia a la cuestión de aquello que lo estructuraría como tal. Continuidad que no significa que lo “interior” es lo igual a sí y que lo “exterior” es lo diferente.

Podemos reconocer al menos dos dimensiones discursivas intra-individuales: la del Yo y la del sujeto. Por un lado, es en tanto Yo que nos identificamos narcisísticamente con otros (semejantes) por un rasgo que nos junta, para participar en una acción colectiva o en un fenómeno de masa, pero el narcisismo nos presenta

paradojas que atañen a ese Yo y que desconoce: que se identifica con una imagen externa, y que no hay límites claros entre el amor (y el odio) que se dirige a sí mismo y aquél que se dirige a sus objetos. Por otro, en tanto sujetos siempre nos producimos de diferente manera, como diferentes de lo que creíamos ser, diferentes incluso de nosotros mismos.

Todo esto no puede sino llevar a cuestionar el presupuesto de la “autonomía” del sujeto, puesto que por un lado, no está claro frente a cuales de entre todas nuestras tendencias deberíamos ser autónomos y el goce que implican las tendencias más íntimas se evidencia como inútil, disfuncional e improductivo y por otro, la causa del sujeto está más allá de sí mismo (en los significantes que le vienen del Otro), y se mostrará más poderosa mientras más se niegue a subjetivarla. Sin embargo, el sujeto del psicoanálisis puede aportar con elementos para “hacer compatible la idea del sujeto con la de estructura” (Gutiérrez, 2002: 37), ya que, aunque exista una determinación estructural del sujeto (y por tanto éste no sea en modo alguno “autónomo”), ésta

no lo dispensa de ningún modo de su responsabilidad individual (...) el sujeto no es (...) títere dócil de las estructuras (es el Yo el que está abierto a esa posibilidad) (...) el sujeto es un suceso inesperado que subvierte el eje del poder y el saber formal puesto en discurso” (Ibíd.: 39).

Finalmente pregunto: ¿Podría ser que, por lo menos en algunos casos (dependiendo del tipo de investigación que se quiera realizar), la triada “Real-Simbólico-Imaginario”, sea una aproximación teórica más adecuada que la dicotomía “individuo-sociedad”?

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bounningue, Catherine (s/f). “Qu’est-ce que l’inconscient?”. Disponible en <http://www.causefreudienne.net/etudier/essential/qu-est-ce-que-l-inconscient.html?symfony=b121cf136f2feedf3b5e1a6d9ac6de7>, visitado en 09.15.2011.
- Braunstein, Néstor (2005a). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI.
- _____(2005b). *El lenguaje y el inconsciente freudiano*. México: Siglo XXI.
- Diccionario crítico de Ciencias sociales (s/f). “Habitus”. Disponible en <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm>, visitado en 08.07.2011.
- Freud, Sigmund. (1992). “Pour introduire le narcissisme”. En *Oeuvres complètes*, Vol. XII, Jean Laplanche (Comp.): 181-238. París: Presses universitaires de France.
- _____(2004a). “Fetichismo”. En *Obras completas*, Vol. XXI, James Strachey (Comp.): 141-152. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2004b). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2004c). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*, Vol. XVIII, James Strachey (Comp.): 64-136. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2004d). “Sobre la iniciación del tratamiento”. En *Obras completas*, Vol. XII, James Strachey (Comp.): 121-144. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2004e). “Tres ensayos sobre teoría sexual”. En *Obras completas*, Vol. VII, James Strachey (Comp.): 109-224. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2004f). “Una dificultad del psicoanálisis”. En *Obras completas*, Vol. XII, James Strachey (Comp.): 125-136. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(s/f). “Duelo y Melancolía”. Disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/freud/1917Duelo%20y%20melancol%EDa.pdf>, visitado en 21.07.2011.
- Granon-Lafont, Jeanne (1999). *La Topología básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gutiérrez, Daniel (2002). “Figuras del sujeto”. *Íconos* (13), 32-47.
- Hill, Philip (2002). *Lacanian Clinical Technique -an introduction-*. Londres: Press for the Habilitation og Psychoanalysis.
- Lacan, Jacques (1981). *Les Psychoses. Le Séminaire, livre III*. París: Seuil.
- _____(2004). *L'angoisse. Le Séminaire, livre X*. París: Seuil.
- _____(2008a). “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*, Armando Suárez (Comp.): 99-106. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____(2008b). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- _____(2008c). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*, Armando Suárez (Comp.): 256-308. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____(2008d). “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*, Armando Suárez (Comp.): 813-834. Buenos Aires: Siglo XXI.

- _____ (2008e). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos I*, Armando Suárez (Comp.): 451-530. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2011). *...ou pire. Le Séminaire, livre XIX*. París: Seuil.
- Melucci, Alberto (1994). “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”. *Zona-Abierta* (69), 153-178.
- Miller, Jacques-Alain (2004). *Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Grama.
- _____ (s/f). “El psicoanálisis es el reverso de la política”. Disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-192679-2012-04-26.html>, visitado en 25.06.2012.
- _____ (1986). *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manantial
- Offe, Claus (1992). “Neocorporativismo. Notas acerca de sus presupuestos y de su significación democrática”. En *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*: 133-159. Madrid: Sistema.
- Olson, Marcur (1991). “La lógica de la acción colectiva”. En *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*, Albert Batlle (Comp.): 203-220. Barcelona: Ariel.
- Psiconotas (s/f). “Extimidad”. Disponible en <http://www.psiconotas.com/extimidad-319.html>, visitado en 30.07.2011.
- Savater, Fernando (1995). *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Tarrow, Sidney (1997a). “La acción colectiva”. En *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el estado moderno*, Antonio Resines (Comp.): 135-153. Madrid: Alianza.
- _____ (1997b). “Oportunidades y Restricciones Políticas”. En *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el estado moderno*, Antonio Resines (Comp.): 109-134. Madrid: Alianza.
- Touraine, Alain. “Le retour de l’acteur”. Disponible en http://classiques.uqac.ca/contemporains/touraine_alain/retour_de_acteur/retour_de_acteur.html, visitado en 12.09.2011.
- _____ (1987a). “El método de la sociología de la acción. La intervención sociológica”. En *El regreso del actor*, Fernando Calderón, (Comp.): 127-138. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- _____ (1987b). “Los movimientos sociales, ¿objeto particular o problema central del análisis sociológico?” En *El regreso del actor*, Fernando Calderón (Comp.): 93-106. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Vandermersch, Bernard y Roland Chemama (2004). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zizek, Slavoj (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.