

ISBN 978-950-33-1657-3

Compilación de:
JUAN M. CONFORTE
NATALIA LORIO

La vía de lo inútil. Aportes para una revolución improductiva

La vía de lo inútil

Aportes para una revolución improductiva

Compilación de:

Juan M. Conforte

Natalia Lorio

**Colecciones
del CIFFyH**



La vía de lo inútil : aportes para una revolución improductiva / Fabián Fajnwaks ... [et al.];
compilación de Juan Manuel Conforte; Natalia Lorio; ilustrado por Santiago Caruso. - 1a ed.
- Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1657-3

1. Psicoanálisis. 2. Filosofía Contemporánea. I. Fajnwaks, Fabián. II. Conforte, Juan Manuel,
comp. III. Lorio, Natalia, comp. IV. Caruso, Santiago, ilus.

CDD 150.19501

Publicado por

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

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: Detalle de la obra *Lies Beneath* (2012) de Santiago Caruso

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

La vía de lo inútil
Aportes para una revolución
improductiva





Detalle de la obra *Lies Beneath* (2012)
de Santiago Caruso

Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Candelaria De Olmos Vélez

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

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Área Educación: Dr. Gabriela Lamelas

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

Área Historia: Dra. Griselda Tarragó

Área Letras: Dra. Florencia Ortíz

Área Filosofía: Dra. Guadalupe Reinoso

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Presentación	15
Prólogo. Una reflexión justa para lo inútil por <i>Fabián Fajnwaks</i>	21
Parte 1. De lo inútil frente al discurso capitalista	29
De nuestra posición ante lo inútil somos siempre responsables por <i>Patricio Debiase</i>	31
El Aceleracionismo y sus críticos por <i>Germán David Arroyo</i>	40
El imperativo a “ser tu mejor versión” por <i>David Albano González</i>	53
Notas sobre el <i>désouvement</i> y el goce por <i>Juan Manuel Conforte</i>	63

Parte 2. Entre restos y deshechos **73**

La mirada melancólica de la ruina:
encuentros entre la alegoría y lo abyecto
por *Rodrigo Baudagna* **75**

**La escritura como experiencia poética en “Cuando
las mujeres fueron pájaros” de Terry Tempest Williams**
por *Silvia Mariana Mamani* **89**

Resonar. Cuando las palabras toman cuerpo
por *Mariana Quevedo Esteves* **101**

Una delectación asaz estéril
por *Andrés Petric* **110**

Parte 3. Modos de vida **119**

El valor heterológico de la materia y el deseo.
Caídas, restos y levantamientos
por *Natalia Lorio* **121**

La banalidad de lo útil.
Apuntes para una vida de perros
por *Andrea Teruel* **132**

Lo impertinente de lo inútil
por *Jean Luis Hourgras* **144**

El resto es historia.
Notas sobre lo residual y el peronismo
por *Mercedes Vargas* **155**



Presentación

El año 2020 será recordado, sin dudas, como el año de la pandemia de COVID 19, Coronavirus, y el consecuente confinamiento de una gran parte de la población mundial. En ese contexto una gran cantidad de actividades cotidianas como el trabajo, la escuela, las universidades, los ámbitos de recreación cambiaron radicalmente, por momentos adaptándose a la modalidad *virtual*, muchas veces generando nuevas violencias del poder, y nuevas maneras de resistirlo. En algún punto, lo real -como aquello que según Jacques Lacan “vuelve siempre al mismo lugar”¹ -hizo caer varios de los semblantes que lo cubrían y mecían el dulce sueño de nuestra vida cotidiana. Ese trastrocamiento de lo imaginario movilizó los más diversos fantasmas y creó las inverosímiles fantasías de control por

¹ En “La tercera”, J. Lacan, hace un pequeño resumen de su recorrido en torno a lo real, primero como lo que vuelve al mismo lugar, luego como lo imposible (de una modalidad lógica), finalmente como singularidad (diversa a la universalidad que implican conjuntos como “el mundo”). Nos detenemos en la primera fase: “Lo dije primero en la forma siguiente: lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar”. Haciendo hincapié en la palabra “vuelve”, Lacan nos da una idea no solo de la repetición (y la diferencia) implicada en el tiempo de lo real, sino del “espacio” que en una parte importante de su obra tomó como modelo la topología. El lugar, en este sentido, es el espacio topológico que no distingue entre adentro-afuera, sino es mediante una operación de corte. Creemos que ese corte abrupto dado por la contingencia de la pandemia, nos abre a ese lugar topológico.

un lado, de emancipación, por el otro. La posibilidad de un despertar fue rápidamente cooptada por los viejos sueños de la revolución y las paranoias de las sociedades de control.

“El despertar a la realidad no es más que huida del despertar a lo real” (Miller, 2020, p. 14), dice Jacques Alain Miller; es volver a dormir sobre los discursos que nos determinan. Por otro lado, despertar a lo real es, sino imposible, más cercano a la pesadilla. Así, la pandemia nos enfrentó de una manera descarnada con la muerte y todo lo que podríamos englobar de una manera general como la pulsión de muerte. La inercia mortífera produjo un borramiento de los límites que diferencian la realidad de lo real y condujo a imágenes dignas de El Bosco, y del imaginario pesadillesco de la Edad Media.

En este sentido se tornó más sugerente la idea de pensar en un “encuentro con lo real”. Encuentro siempre fallido, que se da “entre” soñar y despertar, y que nos permite una orientación que no sea (absolutamente) la del semblante. Más que el cese del “síntoma, que no deja de escribirse, la emergencia de lo real que no cesa de no escribirse” (Miller, 2020, p. 13).

En sintonía con esta precisión en torno al encuentro con lo real, encontramos, en las investigaciones y lecturas que comenzamos a realizar en el grupo de investigación a través de distintas reuniones virtuales, el concepto de “desastre”, elaborado por Blanchot en la década de los 70. “La escritura del desastre” está perfectamente en el *phylum* de este encuentro fallido con lo real que se teje alrededor de la experiencia analítica. El desastre blanchotiano, no se propone como una catástrofe, o como un fin, sino como un “cambio de astro”; una escritura que cambia las coordenadas con las que antes nos orientábamos, sin los estallidos imaginarios a las que nos tienen acostumbrados los sueños apocalípticos.

Es en ese contexto, que desde nuestro grupo de investigación “Psicoanálisis y filosofía/ Filosofía y psicoanálisis. Encuentros, influencias y discusiones”, intentamos pensar esta idea de “desastre” que recorre la filosofía contemporánea no solo desde Blanchot, sino desde Heidegger (fin de la metafísica), Kojève (fin de la historia), Bataille (negatividad sin empleo), el mismo psicoanálisis desde Freud (pulsión de muerte) y Lacan (goce). Desde esas lecturas organizamos una serie de encuentros que titulamos “Conversaciones en torno al desastre” donde nos encontramos con filósofos y psicoanalistas para tratar temas como la escritura del desastre blanchotiana, las figuraciones y problemas del apocalipsis, la concepción

de trauma desde el psicoanálisis lacaniano y finalmente, sino una posible salida, un refugio: “la urgencia de lo inútil”.

Esta última frase tomada de las cartas de Heidegger a su esposa, fue sugerida por Fabián Fanjwaks en la última charla del ciclo. En un mundo que nos exige productividad, rendimiento, que nos ofrece una cantidad de herramientas técnicas y científicas para lograrlo, donde no hay síntoma que no pueda ser remediado, ni desvío que no pueda ser encausado, “la vía de lo inútil” parece cerrarse indefectiblemente. Frente a esta aceleración productiva del discurso capitalista (máquina destinada a su explosión, o implosión, según Lacan), Heidegger propone la serenidad; frente a la acumulación de un saber que se desliza cada vez más rápidamente a su aplicación, el mismo autor nos propone la detención del pensar. En definitiva, “la urgencia de lo inútil”, o “el límite de lo útil” según la expresión de Bataille (2005), implican una demora, un rodeo, un gasto improductivo, una acción inmotivada.

Y aún más: frente al poder de asimilación de los discursos identitarios, que intentan borrar y encasillar cualquier diferencia en pos de una obra colectiva, Blanchot nos propone un *désouvement*, lo que podríamos traducir como desobra, siguiendo alguna tradición de traductores de Blanchot y que discutimos al interior de este libro. Ni la destrucción heideggeriana de la metafísica, ni la deconstrucción, tan en boga hoy en día, de Derrida y sus derroteros: desobra. Un desmontaje de la maquinaria discursiva, y pseudodiscursiva, la posibilidad de recomponer los fragmentos, los restos, “las piezas sueltas” y restituir su lugar impar, incómodo, inútil, disruptivo. Miller nos habla de “la salvación por los deshechos” y Haraway (2019) del componer con el humus y compost (un “compostner” podríamos decir). La vía, en el sentido del Tao, que pueden abrir los restos improductivos del sueño, del síntoma (o las formaciones del inconsciente), de los goces singulares, es la vía que nos permite deconsistir al Otro del panóptico, del consumo, de la personalidad, de la identidad, dándole lugar a lo que pueda aparecer del sujeto.

Los textos aquí compilados rastrean distintas formas de lo inútil, pero también diversas trampas a las que una consideración superficial nos podría conducir. La maquinaria capitalista es hábil en generar falsas crisis, símiles de revoluciones y libertades enajenantes. En definitiva es hábil en la creación de “simulacros” al decir de Klossowski en *La moneda viviente* (2015 [1970]), convirtiendo todo en mercancía, hasta el deseo mismo. Por

ello, además de demorarse en la literatura, la filosofía, el arte y los modos de vida no humanos, estos textos tienen su potencia en escapar a lo que de un modo temible el discurso universitario e intelectual llaman “la época”, confundiendo esto con “la novedad”, “lo inédito”, o los formatos que cambian todo el tiempo. El psicoanálisis nos conmina a orientarnos por lo real, que, como dijimos antes, según una de las fórmulas de Lacan, es lo que vuelve siempre al mismo lugar. La filosofía nos lleva a sospechar y a estar alerta ante las sedimentaciones del sentido. Nuestro eje, atravesado por lo diacrónico, intenta no prestarse a su pretensión de cambio constante; en todo caso, apostamos a cierto anacronismo de las imágenes, de las historias, de las ideas, de la reflexión y del pensamiento analítico.

Por ello además de lo ya dicho, estos textos se proponen una exigencia ética de lo inútil: “de nuestra posición ante lo inútil somos siempre responsables”, escribe Patricio Debiase en la apertura de este libro. Una responsabilidad que no nos obliga a un deber ser y a una voluntad que se le adecuara, sino que nos emparenta con nuestra propia e íntima lejanía, nuestra alteridad radical, nuestro Otro modo de gozar, en definitiva nuestra diferencia. Una responsabilidad que se anima a enfrentar cualquier ética del paratodismo, y apunta a la singularidad del uno por uno, sin que ese uno pueda ser reducido a una identidad, una personalidad, una sociedad, o una comunidad. Como escribió alguna vez y de manera enigmática Germán García en una entrevista: “somos una diferencia, sin saber muy bien en qué diferimos” (Mazza, 2018), pero de esa diferencia, agregamos, somos responsables.

No está de más decir que este libro no sería posible sin el apoyo de la institución a la que pertenecemos y que alberga una gran cantidad y diversidad de proyectos de investigación. Agradecemos entonces al CIFYH y a todos los que hacen posible su funcionamiento. Tampoco hubiese sido posible sin la desinteresada participación de aquellas personas que invitamos a nuestro ciclo de charlas: Noelia Billi, Diego Fonti, Pilar Ordoñez y Fabián Fajnwaks quien además nos honró con su prólogo.

Verdadera fiesta de la donación, invitamos en esa sintonía, a leer los textos que siguen, y a descompletarlos según la singularidad de cada lectura.

Bibliografía

Bataille, G. (2005). *El límite de lo útil*. Bs. As.: Losada.

Blanchot, M. (2015). *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta.

Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema*. Bs. As: Consonni.

Klossowski, P. (1998). *La moneda viviente*. Córdoba: Alción.

Lacan, J. (2010). “La tercera” en *Intervenciones y textos 2*. Bs. As: Manantial.

Mazza, César (2018). *Palabras de ocasión. Entrevistas a Germán García*. Córdoba: Los Ríos.

Miller, J-A. (2020) “Despertar” en *El sueño. Scilicet*, Bs. As.: Grama Ediciones.



Prólogo

Una reflexión justa para lo inútil

Fabián Fajnwaks*

Pensar *La vía de lo inútil*, implica detenerse primero en la diferencia que el genitivo objetivo o subjetivo imponen: ¿La vía que lo inútil abre, o la vía que conduce a lo inútil? Henos ya en el corazón del problema que aquí se pone de relieve y del que nuestra época, llamada “hipermoderna” con el superlativo de lo “hiper”, busca traducir la imposibilidad de encontrar una buena definición de la acelerada mutación que se está operando. Nuestra época, que produciendo como quizás nunca tantos restos inútiles como supuestos objetos y fines útiles, se encuentra con las consecuencias de la paradoja de la producción activa de inutilidad, de la que no solamente desconoce la existencia, sino sobre todo cómo operar con ella.

En este sentido este libro responde por anticipado, y seguramente con algunos años de avance, al problema que ya comienza a esbozarse en nuestras sociedades saturadas de empuje a la producción y a su consecuente consumo y consumismo: ¿Cuál es el sentido de todo esto? Y ¿qué hacer no solo de lo que se produce sino sobre todo de su reverso, es decir, de lo innecesario, de lo que no sirve para nada? Como lo enseña Jacques Lacan en el seminario *La Ética del psicoanálisis*, toda pregunta por la ética se funda en una experiencia del goce, de lo que en la experiencia humana se presenta como sin fin necesario. Incluye Lacan aquí, es importante recordarlo, a todas las escuelas filosóficas que se han interesado en el problema de la Ética, y no solo como podría pensarse, al utilitarismo benthamiano.

Perspectiva que la Literatura del desastre nos ha enseñado a leer con Maurice Blanchot. Juan Manuel Conforte lo pone de relieve en su artículo, evocando también la negatividad presente en la temática del “fin” (“fin de la Metafísica” de Martin Heidegger, “fin de la historia” de Alexandre Kojève) pero también en el gasto improductivo, la “parte maldita”, y en el erotismo de Georges Bataille. El *désœuvrement* de Blanchot, o aún Derrida con su *différance*, han tematizado en paralelo a la pulsión de Muer-

* Psicoanalista, Doctor en Psicoanálisis de la Universidad de París VIII. Es Analista de la Escuela (AE) Miembro de la AMP, de l'Ecole de la Cause Freudienne y de la EOL.

te freudiana y al goce lacaniano. La época ha comenzado a pensar estas cuestiones en paralelo al psicoanálisis con Freud y Lacan. “El psicoanálisis podría ser un refugio ante los imperativos de utilidad y productividad que la época reclama” afirma de manera contundente Jean Luis Hourgras en “Lo impertinente de lo inútil”.

¿Qué hacer con lo inútil, entonces, con lo que no sirve para nada y sin embargo existe, y toma un lugar cada vez más importante y de manera masiva en nuestras sociedades? “De nuestra posición ante lo inútil somos siempre responsables” explica Patricio Debiase en su texto, desviando aquella célebre proposición de Lacan que dice que de “nuestra posición de sujetos, somos siempre responsables”. Poder responder de ello: de eso se trata en la responsabilidad. Toda una galería de figuras acompaña hoy la desviación del ser hablante de estas cuestiones, como lo desarrolla David Albano González en su texto que tiene el bonito título de “El imperativo de ser tu mejor versión”: el *coach*, el experto en evaluación, los tecnócratas en Política, y sobre todo la confusión tan usual entre el Yo y el ser, con lo que este último término implica de referencia a la verdad.

“¿Cómo hacer para que una experiencia advenga un acontecimiento, para que la palabra toque al cuerpo?” se pregunta de manera tan pertinente Mariana Quevedo Esteves. ¿En qué momento lo que acontece puede devenir experiencia que muda el curso de las cosas? Nos llama a ello este libro, allí donde nos encontramos sumergidos por el goce sin poder orientarnos en este mar de lodo y de inutilidad. Natalia Lorio, por su parte, se propone pensar una antropología política a partir de la consideración de la materia como heterología, apoyándose en Bataille, donde los restos, desechos, heridas y *composts* permiten pensar un lazo, donde la diferencia lógica y la cualificación insubordinada tengan ampliamente su lugar.

La urgencia de lo inútil

Heidegger aborda lo que llama “la urgencia de lo inútil” en uno de los tres diálogos escritos en la primavera de 1945, editados en 1995 por Ingrid Schübler en el tomo 77 de la edición integral en alemán bajo el título general *Feldweg-Gespräche* (*Diálogos en los caminos del campo*). En este diálogo que Heidegger califica de *Abendgespräch* en la última página, es decir diálogo vespertino (en la que se encuentra escrita también la fecha de 8 de mayo de 1945, fecha que corresponde a la firma de la capitulación alemana

de la 2ª guerra llamada mundial), el filósofo imagina un diálogo entre dos prisioneros en un campo de prisioneros en Rusia, uno más joven y otro más viejo, a la caída de la noche. Todo esto tiene sentido, ya que los dos hijos de Heidegger habían combatido con la *Wehrmacht*, con el ejército alemán y se encontraban en ese momento efectivamente prisioneros de los soviéticos en Rusia. La dimensión vespertina del diálogo se aclara con los temas que allí se abordan, que son los temas que afectan al pensador: la “devastación” producida por la partida del Ser en nuestra época nihilista, el retorno posible a este ser a través del pensamiento y de la poesía, poder “apropiarse de la muerte”, y finalmente lo que insiste fuertemente en el diálogo como “la urgencia de lo inútil”.

Hallándose refugiado en Messkirch a causa de los bombardeos angloamericanos, el filósofo escribe a su esposa Elfriede, quien permaneció en Friburgo, para presentarle el diálogo entre dos pensadores chinos, que imagina al interior del diálogo entre los dos prisioneros. A partir de allí compone el diálogo “En el camino de campo entre los dos prisioneros”: “El ser humano ha perdido la justa relación a lo inútil, o quizás nunca la haya alcanzado. Para este mundo de rendimiento y de trabajo, este mundo de potencia y de triunfos esto no puede más que ser muy difícilmente aceptable, o quizás no puede ser aceptado, simplemente”¹ (Heidegger, 2006, p. 9).

¿De qué se trata en esta “urgencia de lo inútil”? De manera un poco resumida para esta presentación, los dos jóvenes evocan en su diálogo el retiro del ser y el dolor que este retiro produce al impedírsele al hombre de pensar. El pensar participa de “lo inútil” (Ibid., p. 40) y únicamente habitando este inútil el hombre podrá recuperar algo de su ser, que Heidegger escribe aquí *estre* (*âtre* en francés) para diferenciarlo del être que se ha perdido en los Tiempos Modernos². Los poetas pueden ayudar a recuperarlo. En este retorno posible al ser (*estre*) es urgente considerar la urgencia de lo inútil, y no tiene sentido “esperar lo que vendrá”. Solamente considerar lo que nos permite pensar nos permitirá, al mismo tiempo, “retornar hacia nosotros mismos y advenir lo que somos” (Ibid., p. 62)³. Es a partir de este abordaje de lo inútil, que “podremos apropiarnos lo que somos, como individuos, pero como pueblo también” (Ibid., p. 57). La

¹ Todas las traducciones son propias.

² El *âtre* es una especie de patio o galería, que sirve de porche, o de vestíbulo. El acento está puesto en lo ocioso, o inútil de ese lugar. [N. de E.]

³ La referencia al aforismo célebre de Nietzsche “deviene lo que eres” está implícito aquí.

referencia al pasado más inmediato, a la aventura del Nacionalsocialismo y a las enormes esperanzas que Heidegger tenía depositadas allí, es clara aquí. El más joven de los dialogantes evoca “lo que es alemán”, a lo que el más viejo le responde “la nacionalidad no es otra cosa que la pura y simple subjetividad de un pueblo” (Ibid., p. 63). Término éste, “subjetividad de un pueblo”, a resguardar para discutirlo a la luz y en las diferencias que pudiera tener con lo que Freud señala en el comienzo de *Psicología de las Masas*: que lo social no es otra cosa que la extensión de la psicología individual. Heidegger hace decir también al personaje más anciano que “debemos saber de lo que se trata en la urgencia propia de lo inútil y a medida que lo aprendemos, enseñarlo a los pueblos” (Ibid., p. 66): misión pedagógica y social a interrogar.

La urgencia propia de lo inútil, empero, pensada a partir del retorno al ser que el pensamiento propio permite, accede también a “avanzar hacia la muerte”, en una relación con ella que permitiría apropiársela. Es conocidísimo el tema heideggeriano, que retorna aquí, del *ser-para-la-muerte*. Todas estas cuestiones cobran una dimensión primordial en el contexto del fin de la guerra, pero también de la consagración de la técnica como modalidad del olvido del ser detrás del ente.

El diálogo entre los dos prisioneros se concluye con la referencia a otro diálogo “entre dos pensadores chinos”. Un diálogo dentro del diálogo, una *mise en abyme*, como se dice en literatura. No hemos podido encontrar si este diálogo entre dos pensadores chinos existe verdaderamente. Nos divierte pensar que Heidegger procede como Borges: inventando este diálogo que nunca ha existido. Afirmo el filósofo que “el nombre de estos dos grandes pensadores se me escapa”. ¿Qué dice este diálogo? Lo reproducimos:

El primer pensador dice: “hablan todos de la urgencia de lo inútil”

El otro responde: “Una persona debe conocer un conocimiento de la urgencia de lo inútil, antes de poder hablar con ella de lo útil”. Ciertamente la Tierra es grande y vasta, y sin embargo para que el ser humano se mantenga en pie, no necesita más espacio que el necesario para poder tenerse erguido. Pero si del otro lado del pie se abre una grieta, zambulléndolo en el mundo subterráneo de los infiernos, el lugar que ocupa para tenerse erguido ¿le sería de alguna utilidad?

El primero responde: “No le sería ya de ninguna utilidad”.

El otro responde: “Es allí donde aparece claramente la urgente necesidad de la que se trata en lo inútil”. (Heidegger, 2006, p. 69)

Lo inútil se conecta entonces para el filósofo con el pensar y es esto lo que deviene urgente en el paisaje devastado del ser. El diálogo es sabroso y lleno de resonancias filosóficas que habría aún que desarrollar. Uno de los puntos a resaltar aquí es que lo inútil resuena fuertemente a quien lee a Jacques Lacan con la perspectiva del goce, ya que el goce es lo que no sirve para nada. Heidegger se revela aún aquí teniendo una intuición del psicoanálisis como lo afirmaba Lacan, o una “fraternidad en el decir”, como lo escribe en *El Atolondradicho*. Pero el filósofo y la Filosofía, si no desconocen esta perspectiva, no disponen de los objetos conceptuales para teorizarla, y solo pueden hacerlo bajo esta forma. ¿Por qué no avanzar aquí, y en la perspectiva del tema de este ensayo, que el filósofo abre, sin saberlo, la vía a través de la cual pensar, pero verdaderamente pensar, la manera en que encontrar a través de un psicoanálisis la enunciación propia del ser hablante que permite cernir algo de su propio goce, y a partir de allí, lo inútil propio a la civilización en un momento dado de su Historia? Encontramos en todo caso aquí una perspectiva que abre claramente hacia *La vía de lo inútil*.

Hay que señalar que Heidegger hace referencia ya a esta perspectiva en otros lugares de su obra. Por ejemplo, en su bonito texto “La amenaza que pesa sobre la ciencia”, donde advierte sobre la deserción del saber en la Universidad y en la ciencia, oponiendo allí lo verdadero a lo inútil. El filósofo se interroga allí sobre la legitimidad de hacer de lo útil el criterio de lo verdadero, en una reflexión propia que no aborda, por ejemplo, lo que la tradición del pragmatismo ha podido desarrollar sobre este punto. Heidegger recuerda cuánto del nacimiento y el desarrollo de la ciencia moderna se hizo por fuera del ámbito universitario. La Técnica, heredera del antiguo *techné* de los griegos, pero amputada de su dimensión de verdad, olvida así al ser y sus posibilidades reduciéndolo al ente tal como las tecno-ciencias lo abordan. El filósofo desarrolla aquí las consecuencias de este olvido, consecuencias actuales todavía:

- a. el estímulo de “especialistas” de cada dominio del saber, separado y aislado ya de toda cosmovisión;
- b. el incentivo de un saber “concreto y especializado” por parte de la ciencia, para asegurarse de encontrarse desembarazadas de todo dominio y control que podría ejercer sobre ellas toda visión del mundo.
- c. Se presta atención a la evaluación del saber por seres especialmente incompetentes y sin juicio que ponen énfasis en anunciar “que la ciencia podría inaugurarse cada año, incluso cada día, como una exposición canina” (Heidegger, 1995, p 183).

Este escrito es de 1938 y se inscribe en una crítica de la programación quinquenal por parte del Partido Nazi de la ciencia y de su lugar en la Universidad que, recordémoslo, Heidegger había abandonado ya en 1934, luego de su año en el Rectorado. Una de las referencias implícitas de este texto es el *slogan* nazi “La utilidad común es prioritaria sobre la utilidad individual”. La referencia a la utilidad por el filósofo se inscribe en la crítica a este *slogan* partidario. Heidegger reivindica aquí para la ciencia la posibilidad de poder reintegrar el dominio de la esencia de la verdad y a la Universidad la posibilidad de poder albergarla. “Trabajar para hacer existir un saber – enuncia – pero un saber solamente si ha hecho la experiencia de la necesidad urgente de la verdad, eso necesita primero que se sepa algo acerca del olvido del ser y de la devastación de la verdad. Lo que se trata de hacer existir son en primer lugar seres que sepan algo acerca de ello” (Heidegger, 1995). Esos seres serían los que trabajan para hacer existir un saber por fuera de la universidad, y que tienen una estrecha relación con el saber: Heidegger los compara con los *lanthanotes*, los que en la antigüedad griega permanecían retirados, sin captar la atención ¡Este trabajo se hace a largo plazo, lejos de aquellos sobre todo que imponen los calendarios académicos y sus financiamientos!

La salida por lo inútil

Heidegger volverá sobre la cuestión de lo inútil, por ejemplo, en sus Seminarios en Zúrich, donde encontraba a su psiquiatra Medard Boss (en



torno a quien se había constituido un grupo de psiquiatras que deseaban formarse a la *Daseinanalysis*, al análisis existencial). Haciendo referencia a esta modalidad del análisis fenomenológico, Heidegger aborda la zona por la que éste se interesa bajo el tema de lo útil y lo inútil. Enuncia así a Medard Boss que “lo más útil hoy es lo inútil. Pero hacer la experiencia de lo inútil permanece para los hombres como lo más difícil” (Heidegger, 2010, p. 228 [2007, p. 222]). Lo útil es tematizado aquí como lo útil de manera inmediata a fines técnicos y prácticos, finalidades comerciales o industriales. “Aquello a lo que habría que llegar – completa Heidegger – es a ver lo útil en el sentido de lo que salva, es decir en tanto que lleva al ser humano a lo más propio de sí”.

La salvación en cuestión aquí no es religiosa, sino que el término es utilizado en el sentido del verso célebre de Hölderlin “allí donde crece el peligro / crece también lo que salva”. La salvación en juego es claramente la “salvación por los restos”, término de Jacques-Alain Miller que Juan Manuel Conforte evoca en su presentación de este ensayo: la salvación tanto por los restos de la consciencia de los que se ocupa el psicoanálisis desde sus comienzos, el síntoma, los lapsus, actos fallidos, olvidos y otras formaciones del inconsciente, pero también por los deshechos de estos elementos simbólicos en el análisis, lo real del goce fantasmático que se decanta hacia el final de un análisis.

Salvación, entonces aquí, en el sentido de salida, y en ningún caso en su sentido religioso. Heidegger mismo decía hacia el final de su obra, su serena desesperación con “solo un Dios podrá salvarnos”, haciendo un doble uso de este término de origen, ciertamente, religioso. La salida por los restos: el lector, luego de haber leído este libro, sabrá encontrar la suya y quizás aún, su saber-hacer con lo inútil, saber hacer fundado en sus propias verdades y no en un empuje al hacer, que lo sumergiría nuevamente en la exigencia de productividad de nuestra época. Como los artistas, poder encontrar su vía de lo inútil, vía que permita subvertir tanto el aplanamiento de la vida que busca acomodarse de un sentido pre-establecido, como no terminar de deshacerse de la inercia entrópica a la que lo asigna el sin-sentido.

Bibliografía

Heidegger, M. (2006), *La devastation et l'attente. Entretien sur un chemin de campagne*. Paris.: Collection L'Infini, Gallimard

Heidegger, M. (1995) “*La menace qui pèse sur la science*” en *Ecrits politiques (1933-1966)*. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2010) *Séminaires de Zurich*. Paris: Gallimard. Versión castellana *Seminarios de Zollikon* (2007). DF: Morelia Editorial.

Parte 1.

De lo inútil frente al discurso capitalista



De nuestra posición ante lo inútil somos siempre responsables

Patricio Debiase*

La responsabilidad y el asentimiento del Cardenal Newman

La palabra responsabilidad viene del latín *responsum* que deriva del verbo responder, comprometerse a algo. A su vez, no es un concepto del psicoanálisis, pero Lacan lo utiliza en *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología* (2012) como un equivalente al *asentimiento subjetivo*.

Este término remite a la *Gramática del asentimiento* (1870) del Cardenal Newman, en donde este postula que nuestras decisiones y acciones están guiadas por aquello que asentimos. Para Newman el asentimiento se expresa en la afirmación categórica, opuesta a la duda y a la inferencia que adopta el hombre en su vida práctica. Tiene el carácter de una certeza que no se produce por el razonamiento deductivo, sino por el montaje de una serie de indemostrables acumulados y emergentes de tal manera que no pueden dejar de provocar un asentimiento incondicionado.

Es su forma de responder al prólogo de la *Crítica de la razón pura* (2004) sobre el destino particular de la razón humana. Kant considera que la razón humana, en una especie de conocimientos, tiene el destino de verse acosada por propuestas que no puede apartar y que no puede contestar porque superan las facultades mismas de dicha razón. En este límite del conocimiento racional se propone situar la responsabilidad. En el orden del consentimiento ante el cual quedamos comprometidos sin recurrir a las garantías de la evidencia y demostración. Pero dicha respuesta está por fuera del pensamiento y del saber, porque proviene de un lugar distinto al que habita la duda y su conclusión derivada de la razón.

* Integrante del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", (CIFYH), Adherente del Centro de Investigación de Estudios Clínicos (CIEC).

Correo electrónico: patriciodebiase@gmail.com

La responsabilidad en el sujeto dividido

En *La Ciencia y la verdad* (2010a) Lacan plantea que la ciencia moderna produce una modificación radical de nuestra posición de sujeto siendo en esto su guía Alexandre Koyré quien en *Estudios de historia del pensamiento científico* (2012), considera que la revolución científica producida por Galileo genera un cambio de actitud mental que no proviene de la técnica sino de la teoría. Esta revolución deriva de la aplicación del lenguaje geométrico a la naturaleza. Con ella se destruye la noción del cosmos finito, jerárquico y diferenciado de Aristóteles y se sustituye por un mundo abierto, homogéneo y abstracto. Para Lacan este cambio produce como correlato al sujeto de la ciencia, sobre todo a partir de René Descartes. Un sujeto descarnado y mudo regido por leyes físico-matemáticas. Dicho sujeto de la ciencia no habla y por lo tanto no dice nada del hombre. Por eso Lacan considera que no hay ciencia del hombre, porque para ella solo existe el sujeto. Un sujeto que no tiene otra sustancia que ser efecto de fórmulas simbólicas y que no por ello deja de producir impacto en lo real. De hecho, el saber que constituye la ciencia moderna impacta directamente en la naturaleza y el hombre. Sus fórmulas engendran una multitud de cosas una vez insertas en el mundo. Por ejemplo, la ciencia de Galileo modifica la balística y no proviene del ingeniero que aplica una técnica. O como Lacan describe en el comentario del *Menón* de Platón a donde al esclavo lo defenestran de su experiencia al proponerle duplicar la superficie del cuadrado. Porque la raíz cuadrada no se extrae de la praxis sino del uso del lenguaje matemático. Y allí el ingeniero y el esclavo nada tienen que hacer, salvo que ponerse en posición de recibir y aprender dicho saber. Como así tampoco las ciencias duras no necesitan recurrir a ningún tipo de experimento para la elaboración teórica debido a que se hacen a priori con fórmulas físico-matemáticas. Solo hace falta una escritura.

Pero el problema de la ciencia moderna se presenta cuando pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser. Un problema inherente a la ciencia, si se sigue a Koyré, debido a que los paradigmas científicos descansan en una cosmología metafísica del ser. Desde este punto de vista las revoluciones científicas, propias de la civilización occidental, constituyen cambios radicales en la manera de responder a las preguntas que se hacían los griegos referidas al ser y al saber. El problema surge cuando el científico se angustia al usar principios que ya no hacen pie en ningún

tipo de experiencias. Cuestión que resulta un *impasse* ante la paradoja de querer recuperar aquello que necesariamente debe quedar excluido para la existencia de su objeto que la define como ciencia. Así, todo intento de encarnar al sujeto de la ciencia en el mundo aristotélico produce una objetivación. Y para Lacan dicho movimiento no habla de la naturaleza del hombre sino de imponerle un discurso para lograr su adaptación y corrección a un saber ligado por la exigencia de coherencia entre el sujeto y el objeto. Es lo que hace el sentido común. Si Lacan critica a la psicología genética de Piaget es justamente por esta acción de encarnar al sujeto de la ciencia en el hombre. Como si las etapas del desarrollo cognoscitivo se trataran de instancias naturales representadas en un desarrollo jerárquico y diferenciado que el psicólogo debe evaluar por el grado de maduración en que se encuentra el niño. Así, lo que queda por hacer es la reeducación emocional de aquel niño detenido en un estado primitivo del pensamiento. Mientras que a Lacan le interesa otro tipo de efectos producidos en el cuerpo por la escritura del sujeto. Sobre todo, antes de que el saber se constituya en un mundo envoltorio.

El psicoanálisis opera con el sujeto de la ciencia, pero justamente no es una ciencia porque la experiencia analítica demuestra la imposibilidad de juntar al sujeto con el objeto. Porque el sujeto está en exclusión interna de su objeto. Es decir, el sujeto está dividido porque una parte de sí se ha perdido. Dirá Lacan que el sujeto queda dividido entre el saber y la verdad (Lacan, 2010a, p. 821). Y a continuación plantea una doble inscripción que “no muerde en el mismo lado del pergamino, viniendo de la plancha de imprimir de la verdad o la del saber” (Lacan, 2010a, p. 821).

Desde el momento en que algo se escribe en el cuerpo, el sujeto queda dividido/abierto y la ciencia se esfuerza por suturarlo. Esa otra parte del sujeto dividido es lo que le interesa a Lacan. La que se imprime con la plancha de la verdad a lo cual llamará *objeto a*, y que se imprime antes de que el saber se instituya. Lacan se pregunta si este *objeto a* sería entonces la ciencia del psicoanálisis. A lo que responde que es la fórmula que se trata de evitar porque ese objeto debe insertarse en la división del sujeto desde la cual se estructura el campo psicoanalítico. Objeto que no se puede objetivar.

Por otra parte, Lacan no comulga con el estructuralismo. Si bien considera que a Levi-Strauss, a diferencia de Piaget, no le interesa mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan

en los hombres, el primero llega a decir que es conveniente prescindir de todo sujeto para considerar que los mitos se piensan entre ellos. Es decir, para lograr un sistema de axiomas y postulados que definan el mejor código posible capaz de dar una significación común a elaboraciones inconscientes. A este sueño del estructuralismo, Lacan lo considera imposible porque no se interesa por lo que queda por fuera del campo de la estructura. Como por ejemplo sucede esta vez con el aborigen de las tribus brasileñas que informa a Levi-Strauss. En este caso el informante, a diferencia del esclavo de Menón, puede escribir lo crudo y lo cocido y los grafos straussianos, sin que nadie le enseñe, pero dicha escritura solo la puede hacer no sin que “rechace fuera del campo de la estructura lo que en otra gramática se llamaría su asentimiento” (Lacan, 2010a, p. 819).

Donde falla la ley se ubica la responsabilidad

Este asentimiento que designa la responsabilidad del sujeto por sus características se propone en íntima relación con el superyó. Porque el superyó se sitúa en el mismo registro de la ley y revela la falla de la estructura simbólica, sobre la cual se apoyan los pilares de la sociedad, con la particularidad de que solo se manifiesta de manera individual. Por eso Lacan no cree en un inconsciente colectivo y en el sueño del estructuralismo. Si hay algo que expresa el superyó no es solo la división del sujeto contra sí mismo sino el lugar donde se manifiesta la responsabilidad del sujeto. Allí donde no hay posibilidad de juntura universal entre el sujeto y el objeto, donde la ley falla, el superyó se expresa. Este es uno de los aportes que hace el psicoanálisis sobre el malestar en la cultura mediante la introducción del superyó. Aquí el asentimiento no se refiere a la aceptación consciente de una significación elaborada por el yo, sino al punto de ruptura que divide al sujeto ante el superyó. Se puede decir: donde me divido asiento subjetivamente. Porque el superyó trata la relación del sujeto con la ley y no del yo con su semejante. Relación manifiesta justamente cuando se interrumpe el discurso en el punto en que la ley es incomprendida. En *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1983) Lacan articula la censura, el discurso interrumpido y el superyó como una de las formas en que se expresa la ley en tanto incomprendida:

El superyó es eso, en la medida en que aterroriza efectivamente al sujeto y construye en él síntomas eficaces, elaborados, vividos, continuados, síntomas que se encargan de representar el punto en que la ley no es comprendida por el sujeto, pero sí actuada, por él (Lacan, 1983, p. 199).

Para el psicoanálisis la responsabilidad designa ese punto paradójico situado por fuera de la conciencia donde se articula el sujeto con la ley de manera sintomática, mediante la repetición de un discurso no logrado e incomprendido. Allí donde la ley no es comprendida sino actuada se adjudicará la fuente de toda una economía de goce de difícil tratamiento donde el placer y el displacer estarán ligadas por una ley que altera. Porque el objeto *a* no se queda quieto y cada vez que se mueve resulta inquietante. Esa parte del sujeto dividido cae en las características opuestas al sujeto vacío, salvo en que también es mudo. Tiene sustancia y vive en el cuerpo bajo la paradoja freudiana del superyó. Mientras más el yo aspira a la perfección mediante la renuncia a la satisfacción pulsional más severo se vuelve el superyó contra aquel.

En *Los divinos detalles* (2010), Jacques Alain Miller analiza la paradoja del superyó cuando es abordado desde la perspectiva del goce por sobre la identificación. Plantea que tiene una doble cara: Eros y Tánatos. El programa de la civilización es el de Eros que se realiza a partir de la identificación paterna: “no habría civilización sin superyó porque todo el mundo se degollaría” (Miller, 2010, p. 248). El superyó desvía la agresión hacia los otros, pero al realizarse a través de Tánatos, retorna dicha ferocidad contra el yo. La satisfacción pulsional del superyó solo cambia de objeto. Por eso se comprende cuando Lacan junta a Kant con Sade. Porque tanto la “buena voluntad” como “el hacer el mal” se encuentran causadas por una voluntad de goce desmedida. No es un panorama alentador porque tanto la renuncia como la directa satisfacción pulsional no hace más que acelerar el programa de Tánatos que pide cada vez más. Miller, ante la supervivencia del programa de Tánatos debajo de la máscara de Eros, rescata a la ética del psicoanálisis propuesta por Lacan donde puso su esperanza en la ruptura del circuito de la renuncia pulsional, como programa del psicoanálisis. Desde este programa se sitúa el tema de nuestra posición ante el goce somos siempre responsables. Porque el superyó que divide al sujeto, abordado desde la perspectiva del goce, es un efecto de estructura que se manifiesta de manera individual. Es decir que se es

responsable del modo en que cada cual responde ante la imposibilidad de gozar absolutamente.

Somos responsables de nuestra posición de goce

A partir del texto *Más allá del principio de placer* (1993) Freud plantea que la puesta en marcha del aparato psíquico se sostiene desde un principio a pura pérdida. En términos económicos la pérdida hace referencia a la energía no ligada que produce siempre displacer. Es decir que se trata del fracaso de un sistema regido por el principio de placer que busca la homeostasis por tener que vérsela siempre con un exceso de energía desligada. Este plus de la economía psíquica se puede abordar desde George Bataille en *La parte maldita* (2009). Bataille analiza la actividad económica a partir de dos principios interrelacionados. El primero es determinante, y se refiere a un excedente de energía desbordante que si no puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema, o ser absorbido en su totalidad, hay que perderlo. Entonces el segundo principio es la necesidad de gastarlo. Esto último es lo que desconoce el hombre moderno formado en el principio de utilidad. Pero el aporte de Bataille al psicoanálisis es que se puede ubicar al goce como lo inútil. En tanto gasto improductivo que no sirve para nada pero que pone en marcha a la economía de la sociedad y del sujeto. Bataille, en *La parte maldita* (2009), responde al valor otorgado por la ciencia económica moderna a la ganancia producida por la utilidad material, ganancia obtenida a partir de la producción y conservación de bienes. Por lo cual se tratará en la realidad empresarial de reducir a la mínima expresión posible el gasto improductivo.

Aquí el aporte de Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis* (2015) será fundamental al proponer que el acceso a la realidad es precario por no haber diferencia entre el principio de realidad y el principio de placer. Por ello, ambos principios regidos por la acción de ligar cualquier excedente de energía no solo fundará un orden ideal y ciego, sino que al no contar mayores garantías por su misma precariedad se volverá tirano con todo aquello que se erige como una amenaza. Como por ejemplo sucede con el juicio utilitario que considera un peligro el derroche y la destrucción sin sentido.

Tanto para Bataille como para Lacan, lo que se eludirá desde dicha perspectiva será el campo del goce. Un campo regido por lo inútil e im-

productivo que para Bataille se manifiesta en la figura del sacrificio. Puede ser el sacrificio de una fortuna, de hombres, animales y de producciones artísticas. Pero este sacrificio resulta otro tipo de tratamiento de Tánatos. Como por ejemplo el *potlach* de Mauss que, en su momento, la destrucción de bienes cumplía una función social. A través del *potlach*, el sacrificio resultaba una destrucción parcial, siendo el goce por destruir transferido, en parte, al que recibe dicho objeto. Aquí la destrucción se transfería a un objeto de valor y no al sujeto. Pero por más que la forma social del *potlach* haya desaparecido, para Bataille el fin de la economía sigue siendo el gasto improductivo.

Y el problema actual es a dónde va a parar el gasto improductivo. Una parte es asimilada por la astucia del discurso capitalista que vuelve a lo inútil un objeto mercancía. Más aún fortalecido por la ley del deseo que permite obtener la ganancia con cualquier objeto erotizado, ya sea material o alucinado, que adviene al lugar de la pérdida real del objeto. Esa ley del deseo que determina la erección del objeto, mediante el intercambio de un significante por otro, no es excluida por la lógica capitalista. Porque su astucia será justamente volver al excremento una joya y asimilar lo inútil en un objeto mercancía. De dicha ley se nutren sus artilugios novedosos para relanzar objetos de consumo producidos como deseo. Por ello lo que excluirá el discurso capitalista será la división del sujeto, volviéndolo mera mercancía. Y si eso marcha sobre ruedas velozmente a su consumación, como dice Lacan en la conferencia pronunciada sobre el tema “Del discurso psicoanalítico”, será por alguna loca razón del ser.

En *Acerca de la causalidad psíquica* (2010b) Lacan toma una posición radical sobre la causalidad de la locura en contra de la teoría de Henri Ey. Que la causa de la locura se sitúe en lo psíquico y no en un déficit neurofisiológico desplazará el problema a la cuestión del ser. Problematicada en una estructura dialéctica irreversible y determinada por una decisión insondable del ser que rechaza el agujero dejado en el psiquismo humano tras la huella permanente de la relación biológica interrumpida.

La cuestión del ser y su decisión impedirán cualquier intento de retorno al estado anterior por resolverse en lo psíquico y no en lo real. De esa elección elemental y rudimentaria, Lacan planteará que somos todos responsables. De montar sobre la hiancia una estructura mental que nunca podrá cerrarla y que todo intento de suturarla hablará del modo en que nos posicionamos ante la misma. Pero esta decisión de carácter defensivo

habrá que reconstruirla a partir de las envolturas formales del síntoma que indican por donde el sujeto quedó dividido. De acuerdo al nivel donde retornan los efectos de la represión primordial que excluyen una parte de sí para fundar una identidad. Identidad tan frágil y paranoica como la realidad misma. Aquí el loco y el discurso capitalista se presentan como dos vías de solución ante la grieta constitutiva abierta. El loco por la inmediatez de la identificación basada en la certeza delirante de *es lo que es* y el discurso capitalista por la vía del consumo que vuelve al sujeto un objeto mercancía.

Bibliografía

- Bataille, G. (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Freud, S. (1993). *Más allá del principio de placer*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kant, E. (2004). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Koyre, A. (2012) *Estudios de la historia del pensamiento científico*. México: Siglo veintiuno editores.
- Miller, J.-A. (2010). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (2010a) *Escritos 2*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1983) *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (2015). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (2002). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (2012). *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan J. (2010b) Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos 1* Buenos Aires: Paidós

Lacan J. (2016). *Los Complejos Familiares en la formación del individuo*. Buenos Aires: Paidós



El Aceleracionismo y sus críticos

Germán David Arroyo*

*O, most wicked speed, to post
With such dexterity to incestuous sheets!*

Hamlet, 1.2

Introducción

El aceleracionismo se presenta como un movimiento a la vez teórico y político desafiante, directo y, por momentos, irreverente. Es un fenómeno complejo que incluye propuestas y críticas muy potentes, y se vale de un diagnóstico sobre la izquierda que no podemos soslayar sin experimentar una ligera sensación de vergüenza. En esta oportunidad intentaremos presentar sus elementos clave, tomando como referencia los textos de sus principales exponentes. A su vez, presentaremos una serie de críticas que se le han hecho desde distintos ámbitos, y que tienen también su peso específico. Estas críticas coinciden, por otra parte, en la desatención del aceleracionismo respecto del carácter *excesivo* de la técnica, lo cual le impide pensar, muchas veces, acerca de las consecuencias de sus desarrollos tanto sobre los sujetos que la producen y la padecen, como sobre el mundo “natural” que nos sostiene.

En primer lugar, expondremos las características principales del aceleracionismo, sin pretensión de exhaustividad, sobre todo debido a los alcances de este trabajo. A continuación, presentaremos el pensamiento de Franco “Bifo” Berardi, quien plantea una crítica al aceleracionismo *desde el punto de vista del cuerpo*.

Luego, expondremos la crítica que Viveiros de Castro realiza a este movimiento desde las entrañas de su teoría socio-ambiental. Por último, presentaremos una crítica que no es actual ni responde directamente al aceleracionismo tal como lo conocemos, pero que, sin embargo, desde las sombras del pasado arroja cierta luz al debate actual sobre la aceleración. Estamos hablando de Martin Heidegger, quien en su *Pregunta por la técnica*

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYH)

Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com

(1994) ya había presentado un diagnóstico y, si se quiere, una advertencia sobre el avance globalizante de la técnica, una discusión que se inserta en el corazón mismo del aceleracionismo.

Don't stop

Según Avanessian y Reis (2017), en la introducción de su libro *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, el aceleracionismo es una herejía política. Lo que propone frente al capitalismo es la aceleración de sus tendencias al desarraigo, tendencias alienantes, descodificantes y abstractivas, en contraste con lo que habitualmente se le ha opuesto a este sistema económico, es decir, la protesta, la crítica o la simple espera de su colapso en manos de sus propias contradicciones.

Ya en esta breve introducción se señala una diferencia entre el proyecto aceleracionista y lo que se ha dado en llamar “la izquierda folk”. De hecho, la crítica a la izquierda tradicional es uno de los pilares fundamentales del aceleracionismo. En su “Manifiesto por una política aceleracionista”¹ (2017), Williams y Srnicek consideran que la derecha gubernamental y su faceta neoliberal han ganado terreno debido, en parte, a la “parálisis crónica y la naturaleza inoperante de gran porción de lo que resta de la izquierda” (p. 35). La izquierda folk, según ellos, apuesta a la acción directa y el horizontalismo, conformándose con establecer pequeños espacios temporales de relaciones sociales no-capitalistas, rehuendo los problemas reales que presenta la coyuntura socio-económica actual, es decir, ignorando que aquello a lo que se enfrentan es un poder abstracto y altamente tecnificado que no puede ser combatido con pancartas o actitudes neo-primitivistas.

La izquierda aceleracionista, por su parte, propone el desarrollo de una hegemonía tecno-social tanto en el ámbito de las ideas como en el de las plataformas materiales. Sus defensores creen que no es posible combatir el capitalismo con acciones fragmentarias o protestas aisladas, sino con un plan general que busque sustituir el sistema entero. Lo que debe hacerse no es enfrentar al capital como un todo, sino tomar aquellos “beneficios” a los que el capitalismo dio lugar y acelerarlos más allá de las restricciones de la forma de valor capitalista (Williams y Srnicek, 2017, p. 38).

¹ En adelante MPA

Esto último es fundamental para comprender el proyecto aceleracionista, pues, según éste, el capitalismo posee ciertos elementos que pueden ser deslindados de sus objetivos estrechos, es decir, de la ganancia y la producción. “Una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que su sistema de valores, sus estructuras de control y sus patologías de masa permiten” (Williams y Sricek, 2017, p. 39).

Pero, ¿cuáles son las conquistas del capitalismo? La más importante de ellas, para los aceleracionistas, es la infraestructura tecnológica que desarrolló a lo largo de su historia. Que mucho de la actual plataforma global esté orientado hacia las relaciones sociales capitalistas no es una condición inevitable. “Estas plataformas materiales de producción, finanzas, logística y consumo pueden ser y serán reprogramadas y reformateadas con miras a fines postcapitalistas” (Williams y Sricek, 2017, p. 43).

El origen de esta idea, para Avanessian y Reis, se encuentra en el mismo Marx. Éste afirma, en su *Fragmento sobre las máquinas* (1972), que el desarrollo de la producción con maquinaria integrada a gran escala es una condición sin la cual el ascenso universal del capital sería imposible. El trabajador, en este contexto, se ve reducido a un engranaje más en el conjunto de las máquinas, y por lo tanto a un utensilio del capital. Sin embargo, los autores señalan que Marx hace una distinción entre la sumisión al sistema técnico y la sumisión al capital: “para Marx, la maquinaria no excluye la posibilidad de otras relaciones de producción bajo las cuales podría ser empleada” (Avanessian y Reis, 2017, p. 15).

En este sentido, el MPA propone liberar las fuerzas productivas de la sujeción al capital. Considera que el capitalismo no es lo suficientemente aceleracionista, puesto que sus objetivos son más bien limitados. Nadie sabe todavía qué potenciales inexplorados esperan en las tecnologías que ya han sido desarrolladas (Williams y Sricek, 2017, p. 41). Pero, si bien nadie lo sabe, los aceleracionistas tienen alguna idea de cómo debería ser un futuro postcapitalista.

Aquí las aguas se dividen, pues el futuro ideado por Nick Land (2017) y el imaginado por los creadores del MPA no coinciden del todo. Para Land, el capitalismo es el único que puede sacar provecho de sus propios avances:

Los medios y las relaciones de producción se han emulsionado simultáneamente en competitivas redes descentralizadas bajo control numérico, dejando las esperanzas paleomarxistas de extraer un futuro postcapitalista de la máquina capitalista manifiestamente inconcebibles (p. 67).

En efecto, el capitalismo no tiene límites externos ni internos, “ha consumido vida e inteligencia biológica para crear una nueva vida y un nuevo plano de inteligencia, dilatado más allá de la anticipación humana” (Land, 2017, p. 67/68).

Williams y Srnicek proponen, en apariencia, otra cosa. Como vimos, ellos sí creen en la posibilidad de un futuro postcapitalista. Por otro lado, no postulan un tecno-utopismo; no creen que la tecnología por sí sola pueda resolver todos los conflictos sociales, pero sí consideran que es una condición necesaria para ello. Ahora bien, esto no obsta a que sus “sueños” de futuro tengan el mismo cariz tecnocrático que los de Land. De otro modo no se explicaría por qué en un manifiesto político “serio” llegan a afirmar que uno de los objetivos en mente es la posibilidad de que el hombre se expanda más allá de los límites del planeta y de sus formas corporales inmediatas (Williams y Srnicek, 2017, p. 47).

Existen muchos más elementos y versiones del aceleracionismo, pero creemos que lo expuesto hasta aquí nos brinda un panorama más o menos completo de lo que este movimiento propone. No obstante, hay algunos detalles que serán señalados oportunamente cuando exponamos las distintas críticas que se le han formulado.

Un tren que no puede ser detenido

Bifo Berardi se pregunta, en “El aceleracionismo cuestionado desde el punto de vista del cuerpo” (2017), si la aceleración es una condición para el colapso final del poder capitalista. Su respuesta es tajante: no. Principalmente porque la aceleración es, precisamente, la forma esencial del crecimiento capitalista. El hecho de que la aceleración vuelva inestable al sistema capitalista no es un argumento a favor de su colapso, puesto que el capital no está fundado en la estabilidad.

La posición aceleracionista es, para este autor, una manifestación extrema del *inmanentismo*. Esta concepción filosófico-política postula que las posibilidades del futuro están contenidas en la composición actual de la sociedad. Específicamente relacionado con el problema del advenimiento

de un futuro postcapitalista, el inmanentismo sugiere que la posibilidad de una nueva forma social está incorporada en las relaciones sociales, en la potencia técnica y en las formas culturales que el capitalismo ha desarrollado; es decir, “no hay un afuera” (Berardi, 2017, p. 72). No hay un afuera –podríamos añadir– más que *adelante*.

El hecho es que no hay ninguna fuerza o proyecto externos que puedan desencadenar el proceso de transformación que conduzca a una nueva forma de organización social, ninguna trascendencia con respecto a la organización social del trabajo. Esto está de acuerdo con lo que propone el aceleracionismo, a saber, que la potencia transformadora proviene de los mismos avances socio-tecnológicos desarrollados por el capitalismo. Ahora bien, para Berardi esta potencialidad de utilizar los avances del capitalismo en esta materia con fines postcapitalistas no es un proceso *necesario*.

La idea de que el capitalismo puede sucumbir ante la inestabilidad provocada por la aceleración, y la idea de que el proceso emancipatorio de los avances tecnológicos de la producción capitalista puede desarrollarse de manera necesaria, son justamente las características principales de la hipótesis aceleracionista según el diagnóstico de “Bifo”.

En su crítica a esta hipótesis, Berardi introduce el problema de la *subjetividad*. En primer lugar, el capitalismo puede desenvolverse indefinidamente sin colapsar porque no está gobernado por un cuerpo deseante sino por un sistema abstracto de automatismos tecno-lingüísticos, esto es, por una gobernanza automática. Es más factible que la aceleración destruya la subjetividad social antes que al capitalismo, puesto que aquella se funda en el ritmo del cuerpo deseante, “que no puede ser acelerado más allá del punto de espasmo”. (Berardi, 2017, p. 74).

En segundo lugar, la idea de que el proceso de apropiación de los avances tecnológicos del capitalismo por parte de una subjetividad social organizada políticamente es un proceso necesario se enfrenta con el problema de que la inmanencia no implica la necesidad lógica. La potencia social de lo común, del conocimiento y del *general intellect*, no está necesariamente destinada a desplegarse completamente a sí misma. Esta posibilidad, dice Berardi, puede ser obstaculizada justamente por aquello que impide “seguirle el ritmo” a la aceleración capitalista; esto es, la existencia de una subjetividad social susceptible de colapsar. Las formas culturales y psico-

lógicas de dicha subjetividad pueden más bien ser un obstáculo que un factor de emancipación.

Esta crítica es fundamental para comprender la factibilidad del proyecto aceleracionista. La construcción de una subjetividad social autónoma (al menos respecto del capital) implica la existencia de rasgos psicológicos y culturales que no necesariamente están en consonancia con la aceleración de los procesos productivos generados por el capital; más bien se hallarían *excedidos* por éstos. Berardi no desarrolla mucho más este tema, pero nosotros podemos sacar al menos una conclusión parcial: el aceleracionismo presupone un universo de subjetividades dispuestas a acompañar el proceso de transformación tecnológica propuesto por esta nueva izquierda. El problema es que, aunque quisieran, no serían capaces de correr a su velocidad.

Los fumadores de opio

En su libro *¿Hay mundo por venir?* (2019), Danowski y Viveiros de Castro lanzan una crítica feroz al aceleracionismo, crítica que tiene varias aristas. La primera de ellas se refiere a su discrepancia respecto de la caracterización que hacen los aceleracionistas de la izquierda folk como retrógrada y preservacionista. Lo que dicen Danowski y Viveiros de Castro es que es la política aceleracionista la que se muestra nostálgica del pasado, ese pasado racionalista, imperialista y triunfalista perteneciente a la *Ilustración*. Además, adolece de un gigantesco “punto ciego”, aquel referido a las condiciones materiales (energéticas, ambientales, geopolíticas, etc.) de la automatización y del progreso técnico. Los manifiestos aceleracionistas postulan un futuro donde estos dos elementos producirán finalmente la reducción de la jornada laboral, la renta universal y el aumento de las horas de ocio. Danowski y Viveiros preguntan, irónicamente: “¿También en Bangladesh?, ¿cuándo?” (Danowski y Viveiros, 2019, p. 205).

Otra arista de la crítica se refiere a los problemas de la “otra aceleración”, aquella que se refiere a los procesos de adelantamiento de los valores críticos de los parámetros ambientales, esto es: el aumento paulatino de la temperatura, el agotamiento de los recursos naturales, el problema social de los refugiados climáticos, entre otros. Viveiros de Castro y Danowski dicen que esta aceleración recibe sólo una mención frívola por

parte de los aceleracionistas, llegando incluso a convertirse en “un puro y simple negacionismo” (2019, p. 206).

En tercer lugar, Danowski y Viveiros de Castro se refieren a las categorías socio-políticas construidas por el aceleracionismo, que no pasan de “el capitalismo”, “el trabajador”, “la civilización global”, “la humanidad”. Esta crítica tiene relación con lo que dijimos al final de la sección anterior, es decir, que el aceleracionismo supone una subjetividad social homogénea, sin tener en cuenta los factores culturales y psicológicos de las distintas subjetividades que intervienen en los procesos tecno-productivos. Lo dicen de una manera magistral:

La existencia y la resistencia de otros colectivos por fuera del circuito narcisista del “nosotros” es ignorada (o tal vez clasificada bajo la categoría de “folk”); acaso porque, según entienden los aceleracionistas, la alteridad haya desaparecido de la faz de la tierra, y tales pueblos ya no existan como polos de articulación de *otros “nosotros”*, o quizás porque, de cualquier forma, lo que de ellos resta perecerá en las llamas de la conflagración redentora que “nos” precipitará en dirección al milenio poscapitalista (Danowski, Viveiros de Castro, 2019, p. 207)

A continuación, citan una parte del MPA que nosotros no mencionamos en la primera sección, pero que tiene que ver con la articulación política que propone el aceleracionismo. Para Williams y Srnicek la democracia está de algún modo sobrevalorada, y más bien habría que dejarla atrás; lo que habría que adoptar es un sistema político basado en el secretismo, el verticalismo y la exclusión en la acción política efectiva. Para Danowski y Viveiros de Castro, esta política *illuminati* revela un olvido completo no sólo de aquellos colectivos-sujeto que permanecen *otros*, sino también un olvido, completamente *humanista*, de las innumerables entidades, linajes y sociedades no humanas que constituyen el planeta, en otras palabras, olvidan que *no hay animales aceleracionistas*. Lo que hay más bien son muchos mundos dentro del mundo, y no todos van en la misma dirección, no todos necesitan devenir en un “hipermundo”.

Lo que proponen Viveiros y Danowski contra esta política aceleracionista es aprender a reconocer que no todos los pueblos ni las entidades no humanas necesitan abandonar su estado actual para llegar al milenio poscapitalista. Esto no quiere decir que los sectores empobrecidos de las distintas sociedades deban permanecer tal como están, pero resulta op-

timista pensar que con los avances de la técnica producidos en el primer mundo va a haber alguna mejora sustantiva para aquellos. Quizá lo que necesitan algunos pueblos, sobre todo los indígenas, es que los dejen en paz, y no devenir de indios salvajes en trabajadores civilizados. Como dicen Danowski y Viveiros de Castro en la nota al pie 27, “la izquierda tradicional (...) solo logra ver (siempre sólo logró ver) en el indio un tipo de “pobre”, un futuro miembro de la clase trabajadora destinada a la emancipación” (2019, p. 217). Esto significa que tanto los aceleracionistas como la izquierda tradicional tienen una dificultad congénita de aceptar la existencia de una alteridad que no comparte ni los mismos ideales, ni las mismas aspiraciones, ni los mismos sueños que ellos. Incluso la propia imaginería aceleracionista resulta en muchas ocasiones incompatible con aquellas culturas que quedarían “rezagadas”, y no por ello diríamos que estas últimas tendrían que adaptarse. Nos figuremos, por ejemplo, un amerindio intentando ser convencido por un europeo de que el futuro de la humanidad no está ni en este planeta ni en estos cuerpos que habitamos. Seguramente se preguntará al igual que Danowski y Viveiros de Castro, “quién es el que anda fumando opio en estos últimos tiempos” (2019, p. 211).

Técnica: peligro y destino

A diferencia de las dos críticas anteriores, lo que ahora presentamos no es ni una interpelación directa al aceleracionismo ni mucho menos una acusación de falsedad o imposibilidad práctica. Si bien con cierto cariz crítico, el análisis que Martin Heidegger hace de la técnica tiene más bien el tono de una advertencia.

En *La pregunta por la técnica* (1994), Heidegger aborda el problema de la técnica desde un punto de vista distinto al de *Ser y tiempo*. Ya no se pregunta por la función que cumplen los útiles en nuestra cotidianidad, sino por la *esencia* de la técnica moderna. Según una visión que el filósofo alemán denomina “instrumental-antropológica”, la técnica es un medio y un hacer del hombre. No dice que esto sea incorrecto, pero advierte que quedarse sólo con esta concepción impide acercarse a lo que es característico de la técnica moderna, que la diferenciaría de la *techné* premoderna.

Pero, si esa caracterización instrumental no nos da una definición adecuada, ¿cuál es la *esencia* de la técnica? La respuesta que da Heidegger

es que la esencia de la técnica es el “hacer salir de lo oculto”: la palabra griega es *αλήθεια*, lo que los romanos tradujeron por *veritas*, es decir, verdad. Desde este punto de vista, la técnica deja de ser un medio del hacer humano, puesto que el desocultamiento del ser no es algo que dependa exclusivamente de él.

Esto es algo que comparte la técnica premoderna con la moderna, pero con una diferencia. La primera hacía salir de lo oculto en el modo del “poner-ahí-delante”, que es un modo que acompaña el movimiento natural de las cosas, imitando a la Naturaleza. En cambio, el hacer salir de lo oculto de la técnica moderna “es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger, 1994, p. 17). Se trata de provocar a la Naturaleza y no de acompañarla. Podríamos decir: de *acelerarla*. “El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral” (Heidegger, 1994, p.17).

Ahora bien, aquello que es desocultado en el proceso de la técnica moderna es llamado por Heidegger *existencias* (*Bestand*), o *fondo de recursos*. Se trata de algo más que la mera reserva, es aquello que está “para ser solicitado para otra solicitud [...] Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto” (Heidegger, 1994, p. 19). Todo aquello que se extrae de la Naturaleza yace a la espera de una solicitud, es decir, deja de estar frente a nosotros como un mero objeto de observación. Pero no sólo los productos extraídos por la provocación de la técnica son existencias, también el hombre, al ser emplazado y solicitado por la estructura que más adelante Heidegger llamará *Ge-stell*, es una existencia: “El modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica habla a favor de esto” (1994, p. 20).

La técnica moderna no es un mero hacer del hombre. Hay algo que emplaza al hombre mismo a solicitar y provocar a la Naturaleza y que no depende exclusivamente de él, esto es: la estructura de emplazamiento, lo *Ge-stell*. “Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico” (Heidegger, 1994, p.22). Esto que emplaza y conmina al hombre a hacer salir de lo oculto, es decir, la estructura de emplazamiento, no es independiente del hacer humano, pero tampoco acontece sólo en el hombre ni de un modo decisivo por él. Es por ello que es inútil pensar alguna vez en dominar la esencia de la técnica como se do-

mina un instrumento, porque es algo que escapa por completo al dominio total; en cierto punto, la técnica *excede* irremisiblemente al hombre, convirtiéndose éste en su instrumento. Tampoco puede el hombre “rechazar ese imperativo técnico, pues no puede desatender y negar su vocación técnica, pero tampoco puede pretender dominarla porque, entonces, estará a su total disposición” (Linares, 2003, p. 37).

Conforme, pero ¿qué tiene que ver esto con el aceleracionismo? La respuesta es sencilla: apunta al corazón mismo de la técnica tal como este movimiento la entiende. Si nos remitimos al texto introductorio de Avanessian y Reis, encontramos que una de las esperanzas del aceleracionismo es, justamente, la posibilidad de dejar de sufrir a causa del edificio técnico desarrollado por el capitalismo, a través de la separación del primero de los fines del segundo, ya que los trabajadores “habrían alcanzado un dominio colectivo sobre él, sin que la axiomática del capital se apropiara del común objetivado en el sistema maquínico” (Avanessian y Reis, 2017, p. 18). Siguiendo a Heidegger, podríamos decir entonces que el proyecto aceleracionista se propone un imposible: dominar la técnica como si fuera un instrumento, ignorando que hace tiempo dejó de ser un medio, y que lo más probable es que la condición de instrumento termine siendo adoptada por quienes pretenden dominarla.

Sin embargo, Heidegger no adopta una posición pesimista frente a esta imposibilidad de dominar la técnica por parte del hombre. Es más, considera que, debido a su esencia, es decir, el hacer salir de lo oculto, la técnica pone al hombre en un camino que éste no puede desandar. Haciendo uso de un juego de palabras sólo posible en alemán, Heidegger dice que la técnica envía (*schickt*) al hombre hacia un destino (*Geschick*).

La estructura de emplazamiento sobre la cual descansa la esencia de la técnica, destina al hombre a hacer salir de lo oculto. Ahora bien, esto no es una fatalidad, no es un destino en el sentido de algo inevitable:

[...] en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora (Heidegger, 1994, p. 27).

Ahora bien, en este destino de la técnica se encuentra un gran peligro, el “peligro máximo” dirá Heidegger. Y aquí encontramos una advertencia para todo aquel que cree que la técnica es el único medio que nos llevará a una instancia superior. La estructura de emplazamiento puede llevar al hombre, interpelándolo, a creer que la técnica moderna es el único medio de desocultar la verdad, reduciendo todo a su alrededor a un mero conjunto de instrumentos para la reproducción de dicha técnica:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias [fondo de reserva], y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre (Heidegger 1994:28)

Es una advertencia que no tiene nada que ver con un deseo de retorno a la era pre-moderna o una acusación a la técnica misma. Hay otros modos, “objetuales”, de dirigirse a la Naturaleza, que tienen en común con la técnica el hacer salir de lo oculto. La técnica moderna, tal como la conocemos, es sólo un modo, quizá el que más se destaca. El aceleracionismo, en su afán de *acelerar* y tomar a su cargo los desarrollos técnicos del capitalismo como un medio de emancipación quizá esté adoptando un punto de vista “instrumental-antropológico” de la técnica, sin tener en cuenta que está lidiando con algo que no puede dominar. Para colmo de males, pareciera considerar que es el único medio emancipador, arriesgándose, en palabras de Heidegger, al *peligro* de ignorar otros modos de abordar la Naturaleza, con la consecuencia terrible de creerse el señor cuando en realidad es un instrumento más de algo que no puede controlar.

Conclusión

Por todo lo expuesto, podemos concluir que el aceleracionismo es una postura con argumentos muy fuertes a su favor, con un diagnóstico sobre la izquierda actual que amerita nuevos modos de pensar lo político, y con una propuesta superadora acerca del presente. Sin embargo, sus puntos

débiles son numerosos, y pueden ser objeto de crítica desde distintos ámbitos, incluso desde el pasado, algunos de los cuales fueron expuestos aquí. Estos nos advierten, de una manera u otra, sobre la importancia de pensar al ser humano (y a los seres no humanos) como sujetos, cuerpos y existencias que en ningún caso pueden colocarse (en sentido literal, no moral) por delante o por encima de los desarrollos endiabladamente veloces de la técnica, puesto que siempre serán *excedidos* por ella. Creemos, sin embargo, que aquello que el aceleracionismo pone sobre el tapete merece la pena ser discutido. Con este trabajo sólo intentamos abrir algunas líneas en este sentido; aún queda mucho más por discutir.

Bibliografía

- Avanessian, A. y Reis, M. (2017). “Introducción”, en Avanessian, A. y Reis, M. (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 9-32). Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2017). “El Aceleracionismo desde el Punto de Vista del Cuerpo”, en Avanessian, A. y Reis, M. (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 69-76). Buenos Aires: Caja Negra.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). ¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Land, N. (2017). “Crítica del Miserabilismo Trascendental”, en Avanessian, A. y Reis, M. (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 65-68). Buenos Aires: Caja Negra.
- Linares, J. (2003). La concepción heideggeriana de la técnica: destino y peligro para el ser del hombre. *Signos Filosóficos*, num. 10, Julio-Diciembre, 15-44.

- Marx, K. (1972). “Fragmento sobre las máquinas”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2, Siglo XXI, 1972.
- Srnicek, N. y Williams, A. (2017). “Manifiesto por una Política Aceleracionista”, en Avanessian, A. y Reis, M. (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 77-90). Buenos Aires: Caja Negra.



El imperativo a “ser tu mejor versión”

David Albano González*

Más allá del Edipo

Desde hace ya muchos años, el psicoanálisis lacaniano ha dejado de orientarse por “lo edípico”. La puesta en fórmula por parte de Lacan del Complejo de Edipo freudiano conllevó a hacer del padre tan solo una función y, por lo tanto, un significante. Es decir que, para *hacer de padre simbólico*, basta que se haya cumplido la función de separación entre el Deseo de la Madre y la identificación del niño como su objeto. Pero, aquella formalización no solamente tuvo esa consecuencia, sino que al hacer del padre un nombre, el significante del Nombre-del-padre (en adelante NP), el paso siguiente fue el de su pluralización. Junto con el NP puede haber otros nombres. La idea de un Edipo universal, sueño freudiano, quedó entonces jaqueada. Cuestión que en psicoanálisis no debería sorprender desde hace mucho tiempo a nadie, dado que ya en 1946 para Lacan estaba clara la relatividad del Edipo cuando decía que solo “puede presentarse en la *forma patriarcal* de la institución familiar” (p. 181, el resaltado es nuestro), pero que en culturas diferentes su función la debían llenar otras experiencias iniciáticas (Lacan, 1946 [2002]). Retengamos este término de “experiencias iniciáticas que vendrían en su lugar” para más adelante.

Nos orientamos entonces en psicoanálisis con la hipótesis de la caída del Nombre-del-padre. Por supuesto que esta idea no es exclusiva de nuestro campo, desde otras disciplinas se habla de la caída de los grandes relatos, de los ideales, de la autoridad de las instituciones tradicionales. Sucede que la clínica no es ajena a la época en la que se vive. Hay en los síntomas siempre una dimensión social que está en íntima comunidad con los avatares de la cultura ambiente a la que se pertenece. Hoy asistimos

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYH) y del Programa de Investigación “Estudios Psicoanalíticos. Ética, discurso y subjetividad” del Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi - Conicet y UNC), Universidad Nacional de Córdoba.

Correo electrónico: davidalbanogonzalez@gmail.com

a una época que da paso a otra cosa, a un más allá de lo patriarcal. Esto no significa que necesariamente no se escuchen más los dramas edípicos en los pacientes que vienen a consulta. Significa que, a nivel de la subjetividad de la época, esta hipótesis señala que ya no hay un único orden significante certero que determine unívocamente los sentidos del devenir de los acontecimientos. Nuevo ordenamiento que por supuesto impacta en cómo se organizan las subjetividades que escuchamos. Eso que antes se erguía como verdad única, ahora se diversifica en muchas versiones, frente a lo que el neologismo *variedad* que Lacan propone (1977 [2005], p. 35), una verdad siempre variable, da en el blanco.

Para ejemplificar esto en algo bien actual, podemos atender a lo que ha venido sucediendo a partir del 2020, año pandémico, ¿cuántas versiones de verdades ha habido sobre la Covid-19? Cada quien ha tenido la suya, algunas versiones compartidas por más o menos personas, pero ¿quién puede explicar sin titubear todo lo concerniente al virus? La ciencia médico-sanitaria, seguramente en algún momento. Pero hoy, la ciencia tiene un estatuto de creencia, de una de las verdades, entre otras. Entonces pululan las pseudoteorías que intentan dar sentido a lo que ha sucedido en el mundo, que van desde un mal implantado para el dominio sobre las poblaciones hasta un mensaje de la naturaleza. Lo que antes era incuestionable, hoy depende de lo que a cada quien convence más. En esto se basa la noción de posverdad, una verdad maleable. Diferente a la variedad que mencionaba antes: la variedad no tiene intención, la posverdad sí.

Como citaba anteriormente, Lacan señala que otras culturas no cuentan con el Edipo, sino que hay otras *experiencias* iniciáticas que cumplen su función. La experiencia del Edipo, resultante de un entrecruzamiento simbólico-imaginario, tiene consecuencias imborrables para la subjetividad. Es esta condición la que le da el carácter de experiencia, como un atravesamiento al término del cual no se sale igual que como se comenzó.

En nuestra época pospatriarcal, ¿qué experiencias podemos hipotetizar que vienen en su lugar?

Del triunfo de la religión al triunfo de la experiencia religiosa

Otra manera de nombrar la caída del NP como significante rector es la de señalar la inexistencia del Otro como lugar simbólico ordenador, como lugar en el que se alojan los significantes que han dado sentido a gene-

raciones y generaciones tales como “familia”, “matrimonio”, “hombre y mujer”, “Patria”, “Dios”, “Iglesia”... entre otros tantos. Tomemos estos últimos dos. Es un hecho que desde hace varios años hay una disminución cada vez mayor en cantidad de fieles en los países que tradicionalmente profesaban la relación católica. Esta mengua se da a favor de una cierta pluralización de religiones evangélicas o de un aumento en cantidad de personas que no profesan ninguna religión.

Éric Laurent (2020), señala que el aumento global de la adhesión a las religiones evangélicas¹ tiene que ver con que estas brindan una experiencia no tan ritualizada ni mediatizada por jerarquías eclesiásticas ni sacrificios. Se la vive de otra manera, mediante un contacto directo con Cristo y un modo de la práctica de la fe que permite dos cosas: por un lado, vivir una identificación comunitaria más potente que las religiones tradicionales (ordenadas más por lo simbólico) y, por otro lado, dejar de lado las complejidades teológicas e institucionales.

Alejandro Seselovsky, periodista y estudioso de los fenómenos de masas, en relación con el fenómeno del ascenso de las religiones evangélicas dice:

En mi libro *Cristo llame ya!* trabajé sobre ese territorio, sobre todo sobre los evangélicos (...) La idea tenía que ver con que los pastores evangélicos habían advertido que si construían un Cristo para el que vos no tengas que esperar morirte, pasando la vida en sufrimiento para recién ahí obtener la gloria del cielo, si construían un Cristo que te solucionara hoy los quilombos, ya mismo, esta tarde, quilombos que tenés con la tarjeta, con tu familia, con vos mismo, con tus amores, si ellos podían inventar un Cristo así, un ‘Cristo ¡llame ya!’, lo iban a poder vender bien y entendieron la importancia de la TV. (Seselovsky, 2020, p. 96).

Se trata de una experiencia religiosa inmediata que por supuesto conlleva una satisfacción rápida en contraposición al aplazamiento de la gloria póstuma que implica el precepto católico.

Jacques-Alain Miller (2016) amplía la idea que transmite la conocida profecía de Lacan sobre el triunfo de la religión² en las civilizaciones futu-

¹ Sobre el decrecimiento de la religión católica <https://www.pagina12.com.ar/231883-ca-da-vez-hay-menos-caticos-en-la-argentina> (último acceso 27/10/2021).

² A diferencia del optimismo freudiano que vaticinaba el triunfo de la ciencia sobre la religión, Lacan no se engañó y pudo leer que la religión va junto a la ciencia, que incluso triunfará sobre esta última.

ras. La "religión verdadera" a la que Lacan hace referencia, es aquella que da una verdad, que la establece. Miller entonces indica que no se trata necesariamente de una religión particular, sino de todas aquellas disciplinas del sentido que ponen en marcha sus esfuerzos cuando algo falla o cuando las perturbaciones que introduce la ciencia son tan grandes como para afectar a los órdenes establecidos. Léase aquí, las verdades aseguradas. No tenemos más que volver a evocar lo referido a la pandemia de Covid-19 para darnos una idea del acierto que conlleva esta aseveración: los múltiples sentidos, variados y contradictorios, que muchas voces pusieron en circulación para taponar lo que escapó a los cálculos mundiales. "En todo caso — dice Miller — hoy lo religioso aprovecha todo lo que se sitúa más allá de los límites de lo que puede demostrarse" (Miller, 2016, p. 244). A la falla en el saber responde lo religioso. En psicoanálisis tenemos un matema para representar esa falla en lo simbólico que es $S(\square)$. Para la tradición filosófica, pero también para la tradición histórica de las culturas, Dios es el nombre de la garantía de una verdad, el Dios significante (Otro) al que se le deposita la fe porque se le supone un saber, un todo-saber, lo que en el matema está simbolizado como la letra A. El pasaje del orden de la religión al primado de lo religioso, daría cuenta de una nueva cara de Dios: no aquella de la Ley, de la garantía simbólica, sino aquella del goce, del objeto a .

En la época anterior a la nuestra, en la de Freud, la religión del Padre funcionaba como una instancia para la prohibición del goce para la represión de las satisfacciones pulsionales inmediatas. Hoy, la prohibición ya no funciona más, sino que, por el contrario, se promueve un empuje al goce que se asocia al consumo. Nuestra época es la del imperativo al más de satisfacción. Elijo analizar esta exigencia de satisfacción por el lado de lo que voy a llamar una "adoración a la experiencia".

Experiencia adorada

Aquello que mencionaba sobre la experiencia inmediata en lo religioso, sin pasar por la institución eclesiástica, también puede pensarse aplicándolo más allá del terreno de las religiones. Hoy, estamos sumergidos en una exigencia de *experienciar*. Esta exigencia dictaría algo así como que se considera válido aquello que se experimenta. Y no solamente eso, sino

que se le da crédito a la palabra de aquel que ha vivido dicha experiencia. Esto se constituye en nuestro presente como un criterio de credibilidad.

No me refiero solamente al método científico empírico, deudor de la ciencia moderna, que requiere del experimento y que no constituye nada nuevo, sino a la experiencia en general: lo que se vive, se siente, se presenta. La verdad tiene que pasar por lo que se vive. Como mencionaba en el apartado anterior, la verdad ya no pasa tanto por el significante, por lo simbólico ni por la autoridad, lugares ocupados por la parentalidad, las instituciones religiosas, educativas y científicas. Tan es así que hoy, por ejemplo, asistimos atónitos en algunos reductos de la opinión, a retoños de un terraplanismo creciente, basado en la descreencia hacia la ciencia y en la certidumbre que brinda lo sensible, lo experiencial, o lo que se siente como verdadero por convencimiento.

Bien, entonces, reitero que lo simbólico como amo ordenador de las subjetividades está en franca decadencia desde hace mucho. “La transformación de todo discurso, de toda práctica, incluso de toda cosa, en una experiencia subjetiva, vivida, privatizada, captada por este sesgo. Nada escapa a ello” (Miller, 2016, p. 235). Esto no quiere decir que ya no haya significantes amos que comanden las subjetividades, sino que se han pluralizado de tal manera que han perdido su capacidad de generar identificaciones universales.

Por otro lado, si algo deja de ocupar su lugar de dominación, tenemos que poder leer, captar, qué es lo que viene a su lugar. Si lo simbólico muestra un debilitamiento, entonces hay que ver qué toma fuerza en su reemplazo.

En *Cantos de experiencia* el historiador Martin Jay (2009) delimita el concepto de experiencia al encuentro con la otredad, sea humana o no, por más personal que sea. Insiste en que “una experiencia no puede limitarse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por decirlo así, en donde estaba antes” (p. 21). Es necesario que haya alguna modificación, algo nuevo en el atravesamiento de este pasaje para considerarla como tal. El latino *experientia* alude a la idea de juicio, prueba o experimento, pero también al de “salida de un peligro”: es decir que implica sobrevivir a riesgos y haber aprendido algo de eso.

Hoy hay una adoración a la experiencia que probablemente conlleve la idea de un “no ser el mismo una vez que se la atraviesa”. Sin embargo, si partimos de la hipótesis de la inexistencia del Otro, es decir de la otredad,

hay un problema para pensar cómo es posible lograr una “verdadera experiencia”. Nada hay en el pseudodiscurso capitalista (Lacan, 1972), subsidiario de la caída del Otro, que promueva una “modificación subjetiva”. Todo lo contrario, a la insatisfacción que es su agente, le brinda toneladas de objetos de consumo para mantener al individuo entretenido.

Si hoy hay un cierto culto a la experiencia, lo que se compra es una experiencia envasada, una experiencia en su cara imaginaria: sensible, emocional. Que dejan a quien las consume tal como estaba antes de hacerlo. El elemento imaginario por excelencia es la imagen del cuerpo, que es la fundante del Yo, el asiento primitivo del Yo, tal como el estadio del espejo nos enseña. Ahora bien, si el capitalismo rechaza cualquier posibilidad de división subjetiva (castración) y lazo social (Otro), reafirma al Yo como una identidad cerrada, sin Otro que medie.

Lo que se promueve hoy es la reafirmación de sí en la idea de que hay un sí mismo esencial a sacar del clóset. Vivimos una renovada preponderancia del papel del Yo. Porque es el yo el que debe sentir, vivenciar, hacer pasar por el cuerpo, por los sentidos. Hoy se confía en lo que se experimenta, en lo que se conoce, en lo que el Yo siente.

Mucho se ha dicho del individualismo contemporáneo que el capitalismo promociona. Ahora bien, ¿cómo se vende? ¿Cómo se mercantiliza el *yoísmo*? El mercado, mediante sus estrategias de marketing, vende modos de identificación vía el consumo de objetos. Una publicidad muestra que tal perfume es usado por cierto *tipo de personalidades*. Tal producto, si lo tenés, te va a hacer vivir de cierta manera. La compra, la adquisición y el uso son todas en sí mismas experiencias que se venden. Realzan la idea de un Yo que puede producirse mediante la compra y el consumo. Además, junto al *derecho a darte los gustos, a permitirte los*, viene en combo la propuesta actual de que el Yo todo lo puede, de que, con voluntad, tenacidad y la fuerza de atracción o del deseo se puede lograr lo que se merece. Mediante sus sentimientos, mediante “*lokesomeprovo*ca” (Miller, 2016, p. 236) el Yo decide, como tribunal de la razón, lo que es verdad y lo que no. Se infla la idea mágica de un autodomínio y el consecuente rechazo de lo inconsciente, que es el lugar del Otro, de la alteridad. El Yo se afirma. Ahora bien, la creencia de que el Yo es una síntesis, una unidad, es justamente lo que Freud contradijo con la consideración del inconsciente y de las pulsiones: “el yo no es amo en su propia casa”, decía.

Su majestad el Yo

En la creencia que sostiene que el yo es su propio amo, libre de cualquier determinación externa, el yo termina haciéndose objeto de los imperativos de la época, obedeciendo en su mismo desconocimiento.

El imperativo capitalista³ es el del superyó que grita: “¡Goza!” (Lacan, 1972-1973 [2008], p. 11). ¡El goce ya no está más prohibido! Hoy vivimos en una época de derechos, que celebramos y a la que adherimos. El punto es que aquello que la prohibición al goce velaba es que la satisfacción plena es imposible. Lo que antes se creía prohibido, hoy se devela como una imposibilidad. Esto es justamente lo que el capitalismo rechaza mediante su imperativo a gozar. Vende todo el tiempo que el bienestar está finalmente detrás de aquel producto, aquel servicio. Un bienestar intangible, sin medida alguna, siempre inalcanzable. Cada consumo es una promesa de una experiencia inmersiva. Se explota la insatisfacción estructural de la subjetividad, con señuelos que marcan que ya no está prohibido todo lo que se quiere, ¡el goce está al alcance del esfuerzo! Solo que... nunca es suficiente. Recién decía que la satisfacción prohibida de antaño hoy se revela como imposible, pero esto no es del todo correcto. La satisfacción imposible hoy sigue oculta, ya no detrás del velo de la prohibición, sino detrás del velo de la insuficiencia.

Un paciente, con tres trabajos que reparte en el día, decía que no quería que su pareja se sienta pobre a su lado como él se había sentido en su infancia. Que esa era su exigencia para sí mismo. Sin embargo, vivía endeudado y trabajando para pagar esas deudas. Así, manifestaba sin saberlo cómo transforma en una deuda medible aquella exigencia capitalista del bienestar que es sin medida. De alguna manera, es un tratamiento que hace del imperativo capitalista actual de bienestar, dándole una medida mediante cifras, deudas, cuotas a pagar, cantidad de meses. ¡Pero lo hace con las herramientas que el sistema mismo le brinda!

Escuchamos en la clínica actual la exigencia de poder con todo: el *multitasking*, estar en todas partes al mismo tiempo, pretender un borra-

³ Llamo así a la conjunción entre el fantasma sadiano y el pseudodiscurso capitalista desarrollada en mi tesis para la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana. En la misma propongo la lectura del matema $a \rightarrow \$$ que define al fantasma sadiano como incluido en la fórmula del capitalismo construida por Lacan. El imperativo a gozar no puede funcionar por sí solo, salvo que un fantasma lo sustente: la creencia de la obtención del Goce al final del circuito. Una faceta del capitalismo es sostener dicho fantasma.

miento de límites bajo el imperativo del "todo se puede". Porque esta es la promesa actual: hoy todo es posible. Otro analizante, que años antes podía consumir drogas como éxtasis para disfrutar "a pleno" las fiestas electrónicas, hoy sin poder encontrar motivo, el consumo "lo pone oscuro" y ¡demanda poder seguir consumiendo!

Este imperativo de que todo es posible, deja al yo como objeto de estas exigencias superyoicas. Así hay que hacer del yo una unidad actualizable para que logre estar a la altura del consumo de las experiencias que el capitalismo ofrece: el *self made ego*. El individualismo en su máxima expresión, yo puedo autodominarme para lograr lo mejor de mí mismo, ser el emprendedor de mí mismo, tomarme a mí mismo como objeto. Esta es la oferta actual, lo que se propone como un nuevo objeto de producción: el Yo. Para engrandecerlo, para mantenerlo en la última actualización, hay todo un mercado. Enumero algunas de sus propuestas: las cirugías plásticas, la nutrición, el entrenamiento, los últimos descubrimientos aplicados a la estética corporal y el moldeamiento físico, los filtros de belleza y de las fotografías para su posterior publicación en las redes, pero también la psicología mercantilista de la autoayuda y del *coaching*, la psicofarmacología, el mercado del bienestar y de terapéuticas, los tutoriales de autoaprendizaje, toda una técnica que se constituye como una artillería de consumo puesta al servicio de borrar las marcas y las formas indeseables, las arrugas que deja el paso del tiempo para eternizar el presente y limar los obstáculos sintomáticos, obturar los momentos de vacilación subjetiva y de angustia, ignorar las inhibiciones. Esto es lo que señalo como el hacer del yo un producto: al punto de utilizar para esto un slogan mercantil: ser la mejor versión de uno mismo.

Ser la mejor versión de vos mismo

El sociólogo Alain Ehrenberg en su libro "La fatiga de ser uno mismo" (2000) propone la idea de que el individuo de fines del siglo pasado se enfrenta a una patología de la insuficiencia más que a una enfermedad de la falta. Dado que hoy, "al universo de la disfunción más que al de la ley: el deprimido es un hombre atascado" (p. 17). Esto en razón de que lo que antes estaba prohibido (Ley) hoy ya no, pero lo permitido depende de la responsabilidad y la iniciativa de cada uno, lo que retorna como un disfuncionamiento individual. Ehrenberg habla de un desplazamiento del



drama neurótico de la culpabilidad a la tragedia de la insuficiencia. Si ya no hay un Otro que comande, porque ha caído, entonces cada uno se apoya en sí mismo. Ahora bien, podemos agregar que no se borra la culpabilidad, dado que, en todo caso, el individuo insuficiente es culpable de serlo.

El bienestar ideal hoy es el ser-uno-mismo. Todo un aparato mediático, farmacológico, mercantil y terapéutico para eliminar la distancia que inaugura la división subjetiva entre el ser y el yo-ideal. Ser la mejor versión de vos mismo. Es decir que a la vez que el propio enunciado marca la división, propone suturarla.

Es ahí, en esa contradicción es donde un psicoanálisis puede tener una incidencia. Pudiendo escuchar las inconsistencias de los imperativos superyoicos en los que las subjetividades que ingresan a nuestras consultas se encuentran enredadas.

Pudiendo hacer de la sesión de psicoanálisis un paréntesis (Miller, 2005) en el circuito infinito y sin pérdida del capitalismo a las que cada quien se ve arrastrado/a. Pudiendo hacer del psicoanálisis “una práctica sin valor” (Lacan, 1976-1977 [2005], p. 36), es decir, una praxis que no tenga por fin directo la ganancia, ni la experiencia imaginaria de un sí mismo para la producción de utilidades. Si no una praxis que incluya la experiencia con un Otro, con la palabra. Porque el psicoanálisis también resguarda una experiencia (Miller, 2008), pero no de reafirmación del yo, sino una experiencia que apunta al \$, a la división subjetiva sin taponarla de objetos ni de sentido, para que se produzca allí un antes y un después. Un saldo de saber que quizás tenga la posibilidad de ser pasado, de ser testimoniado como experiencia.

Bibliografía

Díaz, E. (3 de julio de 2021). *Productividad tóxica*. Artículo publicado en periódico Página/12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/275663-productividad-toxica>

Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1963 [2008]). Kant con Sade. En *Escritos 2* (págs. 727-751). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973 [2008]). Aún. En *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972). *Del discurso psicoanalítico*. Conferencia en Milán. Inédita. Disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- Lacan, (1977 [enero 2005]). *Hacia un significante nuevo*. En Colofón 25 Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano. Ediciones Al-sur. Pp. 31-40
- Laurent, É. (agosto 2020). Videoentrevista a Éric Laurent. Revista LAPSO de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC, Nro. 5, s/p. Disponible en: <http://matpsil.com/revista-lapso/portfolio-items/laurent-video-videoentrevista/>
- Miller, J.-A. (2011). *Donc. La lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2008). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (julio 2005). *La utilidad directa en Mediodicho "Política, enfermedad y época: ¿qué trata el psicoanálisis hoy?"* Revista de Psicoanálisis N° 29 - Año 9 - Córdoba, pp 9-44.
- Miller, J.-A. (1995) La imagen reina. En *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*. Buenos Aires: Paidós.
- Seselovsky, A. (agosto 2020) Ante el desamparo, comprás amparo. En Revista LAPSO de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC, Nro. 5, pp. 94-97. Disponible en: <http://matpsil.com/revista-lapso/portfolio-items/seselovsky-ante-el-desamparo-compras-amparo/>





Notas sobre el *désouvement* y el goce

Juan Manuel Conforte*

Traducir

*D*ésouvement es una palabra de difícil traducción. Utilizada conceptualmente por Maurice Blanchot a partir de *L'Espace littéraire*, para dar lugar a la *ausencia de obra* en el arte y en la escritura, a la *interrupción* como la irrupción de un fondo ocioso en cualquier proyecto, encontró un derrotero en diversos hitos de la filosofía contemporánea como en *La comunidad inoperante* (*La Communauté désœuvrée*) de Jean-Luc Nancy, *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria* o *Los usos del cuerpo* de Giorgio Agamben.

Las insuficientes holgazanería o inutilidad; la demasiado literal des-obra o la rebuscada inoperancia, no nos dan una pauta certera de lo que resuena en francés con la palabra *désouvement*. Sobre todo, la carga negativa, la sensación de vaciamiento, que el estado de *désouvement* conlleva sobre quien lo porta. Un estado, una situación, cercana a cierto desamparo en torno a la actividad, que nada tiene que ver con el ocio, o lo ocioso, que podemos vincular “al domingo de la vida” de Raymond Queneau, o de Alexandre Kojève; mucho menos con lo “inoperante” que pareciera ser más un juicio de valor venido de afuera, que la desazón de quien se encuentra “sin proyecto”.

Sensación de incomodidad, de consternación que padece la persona ociosa; sensación de desánimo que resulta en la incapacidad de actuar; estas son algunas de las acepciones que pueden encontrarse en los diccionarios de usos del francés. No quisiéramos con esto, sin embargo, abonar la idea de un sentido verdadero, o un *sema* que se nos escaparía totalmente, sino amplificar la caja de resonancias en las que podemos poner esta palabra que va a ser utilizada por los autores de maneras diversas, pero en común apuntando no solo a un estado sino a una actividad paradójica: la actividad de la no actividad.

Dejaremos también de lado las discusiones sobre el diagnóstico de época realizado y discutido por Kojève y Georges Bataille en torno a la

* Codirector del grupo de investigación “Psicoanálisis y filosofía/filosofía y psicoanálisis” (CIFYH). Adherente al Centro de Investigaciones y Estudios Clínicos (CIEC).

Correo electrónico: juanmanuel.conforte@gmail.com

noción de *negatividad*, para concentrarnos en los vínculos que podríamos encontrar entre este *désouvement* y el goce lacaniano, sin entrar en los parentescos con la *négativité sans emploi* batailleana que estará constantemente de fondo a partir del diagnóstico de Kojève sobre el fin de la historia. En principio para no extendernos sobre un tema que ha sido estudiado de manera abundante, pero también para no confundir el *désouvement* como un estado final, sino, como dice Agamben, como una tarea a realizar.

Breve recorrido

1. La interrupción, el deseo, el afuera, son algunas de las figuras que adopta el *désouvement* en *El espacio literario*, el libro que Blanchot dedica, no solo a la obra literaria, sino a la obra artística en general. Dos grandes ámbitos generadores de un mundo de objetos y de experiencia, que lindan con lo inútil y con lo ocioso. Kafka y Orfeo, junto a Rilke y Mallarmé, son los escritores y figuras en los que Blanchot busca el testimonio de una experiencia singular. No solo la experiencia de la obra, del momento creativo, sino también, la experiencia del *désouvement*.

Kafka, en sus diarios, nos relata el drama cotidiano que lo hace que solo pueda encontrar la escritura en la forma de una interrupción, y la interrupción como una forma de la escritura. Su Obra, para la que él suponía una exigencia de dedicación y serenidad que su vida le impedía, queda al resguardo de su amigo Max Brod para ser quemada después de su muerte. Traición de Kafka a su obra, traición (¿?) de Brod a su amigo, sus escritos quedan al resguardo del fuego. *La part du feu* es el título del primer libro de Blanchot en donde le dedicó a Kafka uno de sus textos más importantes: “La literatura y el derecho a la muerte”. Lo que se salva del fuego, lo que el fuego deja indemne, es al mismo tiempo lo que el fuego no puede quemar, lo que la muerte no puede matar. Eso es lo que nos resta de la obra de Kafka. O su *desobra*.

El mito cuenta que Orfeo desciende a los infiernos en busca de Eurídice. En el camino de regreso, con la prohibición de darse vuelta para contemplar a su amada, la impaciencia le gana y en un giro inesperado, incontrolable, se voltea. La última imagen que tiene de ese trayecto es la de Eurídice en su evanescencia. ¿Por qué voltearía? ¿qué significa esa mirada? “La mirada de Orfeo es el don último de Orfeo a la obra, donde la niega, donde la sacrifica trasladándose hacia el origen por el desmesurado mo-

vimiento del deseo y donde, sin saberlo, todavía se traslada hacia la obra, hacia el origen de la obra” (Blanchot, 1992, p. 164). Esa donación última, deja a Orfeo *désouvrée*. Sin proyecto, sin obra, a no ser en esa espectralidad en la que la imagen de Eurídice no cesa de desvanecerse.

El camino de Orfeo es el camino del incauto, signado por “el olvido, el error, la desventura del error” (Blanchot, 1992, p. 166). Y todo en ese camino nos indica una especie de *afuera* que no podemos cernir, porque el lenguaje no admite *afueras*, aunque permita *lo indecible, lo ilegible, lo interdicto* (o entre dicho). Frente a estas figuras Blanchot adopta la palabra *désouvement*. Lo que detiene un obrar.

2. La comunidad inoperante. La *operosidad* es la acción negativa sobre la naturaleza que, en su devenir, crea mundo. Una verdad consignada por Hegel y replicada por sus lectores de comienzos del siglo XX. La acción humana es una negatividad; debe negar el mundo, anularlo para tenerlo. Y ese *munus* de la acción negativa sobre el mundo devendrá a lo largo de la historia un sentido compartido, lo que nos une en comunidad. La *comunidad*, como dice Nancy, nos es dada, es una tarea, es una acción, y lo que obra detrás de esa tarea es la común unión de sus seres.

Ahora, ¿cómo se produce esa común unión de los seres? Nancy, en *La communauté désouvrée*, rastrea la experiencia del *Colegio de sociología sagrada*, fundado en entreguerras por Georges Bataille y del que formaba parte, entre otros, Roger Caillois (*El hombre y lo sagrado*). La comunidad requiere de *lo sagrado*, es decir, de aquello que escapa a las reglas y normas del mundo corriente, de *lo profano*. Aunada por el mito, la comunidad necesita del ritual para “hacer lo sagrado”. De allí derivamos la palabra *sacrificio*: hacer lo sagrado. La común unión de los miembros en comunidad requiere de *sacrificios*, y su obra es, entonces, una obra de muerte. De esta forma Nancy puede dar algunas claves sobre el funcionamiento de los estados totalitarios, de las comunidades segregativas.

Así, la comunidad *désouvrée* (desobrada), la *comunidad inoperante* es una comunidad que se distancia tanto del mito, como del rito presente en las comunidades totalitarias. Está signada por lo literario más que por el mito. Nuevamente, en el clave blanchotiana, la literatura *desobra* la obra del mito, y permite una comunidad diversa, dispersa, sin obra de muerte. “La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito” (Nancy, 2000, p. 124). Y, aún así, Blanchot contesta

a este texto de Nancy con su *comunidad inconfesable*. La literatura, presta a decirlo todo, se encuentra con lo *indecible*, con lo *inconfesable*, con aquello que no podría ser dicho y que sin embargo calla ruidosamente.

3. Agamben, en una entrevista brindada en 2010 al aparecer su libro *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria*, trata de despejar dudas acerca de la noción de *inoperosidad* por la que traduce el *désouvement* blanchotiano. No se trata solamente de inactividad u ociosidad, “se trata más bien de una *praxis*, de una operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas” (Agamben, 2012, p. 73). Esto, teniendo en consideración que el hombre nace, según Aristóteles, *argos*, es decir, sin obra, sin vocación, sin destino específico. Falta en ser, diríamos desde el psicoanálisis, que hace que “el hombre [tenga] su potencia bajo la forma de una potencia de no” (Agamben, 2012, p. 76). Esta potencia negativa desnuda para el ser humano un *désouvement* que trabaja por debajo de cualquier arropamiento discursivo, biopolítico en el uso de su cuerpo. El “uso” es todavía algo más profundo que la mera utilización. El uso implica, de hecho, cierta ruptura con la *praxis* en tanto discurso. Por ejemplo, señala Agamben, “¿qué es un poema sino precisamente una operación lingüística que consiste en desactivar las funciones comunicativas e informativas de la lengua, a fin de abrirlas para un nuevo uso?” (2012, p. 78).

Agamben retomará esta cuestión del “uso” a partir del verbo griego *chréstai* en *El uso de los cuerpos*. De *chréstai* deriva el latino *uti* y de allí nuestro verbo moderno usar, o uso. Pero en su rastreo Agamben nota que “el verbo en cuestión no puede significar, según el significado del verbo moderno usar, ‘servirse de, utilizar algo’. Se trata en cada ocasión de una relación con algo, pero la naturaleza de esta relación es (...) de tal indeterminación, que parece imposible definir un sentido unitario del término” (Agamben, 2017, p. 65). Esta indeterminación se debe, entre otras cosas, a que el verbo *chréstai* se presenta en “voz media”, es decir, ni activa (un sujeto usa un objeto), ni pasiva (un sujeto padece la acción de un objeto sobre sí). La voz media implica que,

Por una parte, el sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se afecta ante todo a sí mismo en el proceso; por la otra, precisamente por esto, el proceso supone una topología singular, en la que el objeto no

supera la acción, sino que es él mismo el lugar de su suceder" (Agamben, 2017, p. 69-70)

El uso, entonces, supone un borramiento de los límites que separan sujeto y objeto, agente y paciente y de esta forma "todo uso es, ante todo, uso de sí mismo". El uso, entonces, es una praxis en la cual el sujeto y el objeto son vueltos *inoperosos*, donde no se mantienen las identidades propias, sino que se las socava hacia un *désouvement* esencial.

"El goce es lo que no sirve para nada"

Deberíamos, para cualquier cruce con el psicoanálisis, retener esta noción de "uso". Jacques Lacan comienza el Seminario 20 *Aún*, con una diferencia entre "lo útil y el goce", diferencia, dice él mismo, que ya estableció en su seminario sobre la ética del psicoanálisis. La palabra que Lacan destaca en este seminario en referencia al goce es la de usufructo. A diferencia de lo útil -que implica entrar en la cadena de intercambios-, el usufructo, por ejemplo, de una herencia, implica que esta puede usarse, pero no intercambiarse. Se goza de su uso. Así el goce se torna una cuestión de derecho: el derecho implica "repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce". Y seguidamente agrega: "¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada" (Lacan, 2012, p.11). Gasto improductivo, el goce es una actividad que no puede intercambiarse; instancia negativa, el goce es del orden de aquello que se pierde, es decir que no es del orden del "tener". En este sentido, el goce se acerca a lo que Agamben planteaba con el verbo *chréstai*.

Inutilización, inutilidad, inoperosidad, tornar inútil, ni pasividad ni actividad, todas esas formas del *désouvement* se tocan con el reino de lo útil. Lo útil, siguiendo este lineamiento, no es otra cosa que aquello que hace obra, lo que se puede intercambiar, lo que entra en las cadenas de equivalencias, lo que crea valor de cambio, lo que crea mercancía. El goce, por otro lado, no puede "intercambiarse", es uso, pero no un uso absoluto y total, es, como dice Agamben, "uso de sí".

Habría que aclarar, en este punto, que Lacan precisa aún más esta cuestión del uso: se puede gozar de una herencia, dice, a condición de no despilfarrarla, es decir que el goce implica cierta parcialidad, cierto límite. En términos freudianos podemos explicarlo en torno al mito de la horda primordial: una vez eliminado el padre que aunaba todos los goces, aquel

que podía gozar de una manera absoluta, se produce un reparto del goce entre los hermanos. Es decir que ese goce se parcializa, se goza en parte.

Jouis sens

Habría que avanzar un poco en otra palabra de difícil traducción del francés, al menos por las homfonías que produce. *Jouissance*, que traducimos por goce, hace resonar en lengua francesa otras derivas posibles que Lacan explota en distintos lugares de su obra: *j'ouïs sens*, o *jouis sens*, oír sentido, o goce sentido. Con estas homfonías Lacan señala el vínculo entre goce y lenguaje.

Esta conjunción se produce, míticamente, en un choque entre cuerpo y lenguaje cuyo resultado es un vaciamiento de goce en el cuerpo, dejando a éste como una caja de resonancias. Distinto al cuerpo imagen del estadio del espejo, esta caja de resonancias requiere otro tipo de elucubración.

Para ilustrar algo de esta operación, podemos tomar el texto de Sigmund Freud “La negación” de 1915 en donde encontramos ese doble movimiento que da cuenta de esta operación negativa. En principio existe algo que podríamos llamar con Jacques Alain Miller “consentimiento”, y que Freud pone en una *Bejahung* primaria: una aceptación originaria, mítica e insondable a participar en el juego del lenguaje. Pero esta aceptación es seguida de un vaciamiento de goce del cuerpo que Freud llama *Ausstossung*, es decir rechazo. Este rechazo, que luego cobrará las formas consabidas de las negaciones estructurales, al tiempo que vacía el cuerpo de goce deja una marca: la marca del goce en la palabra.

De esta forma el cuerpo se convierte en una “dichomansión”, conjunción que hace Lacan en el seminario 20 entre dicho y casa. “Donde eso habla, goza” (Lacan, 2012, p. 139). Pero ese goce, esa marca, no puede ser dicha, está al mismo tiempo “interdicto” y “entredicho”. Antes que decirse el goce resuena, se deja oír detrás de las palabras. Algo de esto podemos vislumbrar cuando en el seminario sobre la angustia, en referencia al goce y al imperativo categórico Lacan formula: “*A Goza! (Jouis!)* solo le puedo responder una cosa *Oigo (J'ouïs!)*” (Lacan, 2006, p. 91), o cuando en el mismo seminario 20 Lacan dice que “Nada obliga a nadie a gozar. Excepto el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (2012, p. 11).

El sujeto *desouvrée*, o ¿para qué sirve un análisis?

Estamos, entonces, en el campo del *désouvement*: el goce, pegado a la palabra, al discurso, es lo que al mismo tiempo lo socava, lo interrumpe, lo *des-obra*: 1. En tanto atado a una forma de la excepcionalidad, como lo tratará Lacan a partir del seminario 20 con sus fórmulas de la sexuación, el goce escapa a la universalidad. Es, como dice Lacan, una instancia negativa. 2. En tanto que parcial, no tenemos de él más que restos, desechos, fragmentos. 3. En tanto que indecible, lo encontramos abrochado al sentido, a la enunciación, y sobre todo a los discursos. Los discursos, cada uno de ellos, poseen, de manera intrínseca una modalidad de goce.

En este sentido, la actividad del *désouvement* a la que nos dispone, por ejemplo, Giorgio Agamben, tiene que ver con *inoperar* los sentidos abrochados, liberar esa asociación, dejarla ociosa, desmontar la obra imperativa del superyó encarnado en el cuerpo por los discursos y que es siempre una *obra de muerte* retomando ese otro discurso fragmentario, sin origen, que insiste en la repetición y que tiene que ver más con un “uso” del cuerpo que con una utilidad. El *désouvement*, en este sentido ni positivo, ni negativo, que recuperan los autores citados es lo sin obra, lo inoperoso que surgirá en algún momento del análisis cuando se hayan desmontado las identificaciones que guiaban al sujeto. Hacer con eso, inventar un nuevo uso (*sinthome* dirá Lacan a partir del Seminario 23), será el desafío de un analizante.

Excursus. *La part du feu* o la salvación por el *des-hecho*

“La salvación por los desechos”, remitiendo a la conferencia de Jacques Alain Miller, necesitaría una aclaración. La distinción entre resto y desecho. El desecho es el producto de una operación pulsional, incluso podría ser una posición subjetiva (*faire le déchet- être le déchet*). *Désouvement*, en los términos que los venimos definiendo, podría estar del lado no de los desechos, es decir de aquello que queda como objeto del goce del Otro; sino del *des- hecho* en tanto hay un desobramiento de aquello que se postula como una totalidad, como unidad, como Obra, como Otro. Es decir, no solo lo que queda como fuera del discurso, del Otro, sino aquello que se presenta en esa hiancia abierta en el discurso. Es la vía del objeto

no como aquello que viene a complementar o completar, sino lo que viene a socavar los arreglos con la realidad. Restos. Como los restos de una operación que no pueden reconstruirla, rearmarla. Repetición, en tanto es en los restos donde algo insiste.

Algo de esto puede pensarse alrededor del establecimiento del seminario. En el epílogo al Seminario 11 Lacan se refiere a esa obra que comienza a formarse con dicho establecimiento. Más allá de sus *Escritos*, escritos para no ser leídos, el seminario tiene el peligro de caer en el “giro universitario”: convertirse en un “monumento”, al decir de Jacques Alain Miller (Miller, 1999, p. 12). Este será el primer seminario que se publica, y Lacan hace referencia a aquello que irremediablemente se pierde en su “poubellication”, juego de palabras entre “publication” y “poubelle”, los canastos de basura que Eugène Poubelle puso en las orillas del Sena para acumular los residuos. En este sentido la publicación es un desecho... de lo dicho.

La publicación pierde esencialmente lo que “él dice”, en tanto que el dicho “se dirige al inconsciente, o sea, a lo que se lee antes que nada”. Si algo pasa a la lectura, si algo se da a leer, es fundamentalmente por la apertura de esa hiancia. Si para Blanchot la hiancia principal es la de “hablar no es ver”, podemos derivar en esta misma sintonía que para Lacan “escuchar no es leer”. Como dice Miller, “no hay obra oral, sino que esta se mide por las consecuencias en el que escucha”, y en el paso de lo oral a lo escrito se pierde lo esencial, aunque un resto, aún, pasa. Como para Orfeo, la publicación implica un mirar hacia atrás viendo como eso que fue dicho se desvanece frente al paso de lo escrito. La oralidad es a esa transcripción lo que Eurídice fue a Orfeo.

“Escrito para no ser leído”, transcripto para no ser leído, aún así algo deja leerse ya que lo que “se dice” no va por las vías de una comunicación, sino que apunta a las vías del *désouvement*, del *des-obra* las vías del sentido.

El sentido de la lectura que nos propone Lacan es muy cercano a aquel que nos proponía Blanchot en *El espacio literario*,

Leer ni siquiera requiere dones y condena este recurso a un privilegio natural. Autor, lector, nadie está dotado, y quien se siente dotado siente sobre todo que no lo está, se siente infinitamente

desprovisto, ausente de ese poder que se le atribuye, y así como ser “artista” es ignorar que ya hay un arte, ignorar que ya hay mundo, leer, ver y oír la obra de arte exige más ignorancia que saber, exige un saber que inviste una inmensa ignorancia y un don que no está dado por anticipado, que cada vez hay que recibir, adquirir y perder en el olvido de sí mismo (Blanchot, 1992, p. 180)

Bibliografía

- Agamben G. (2012) “Obrar/Desobrar” en *Revista Nombres*. Córdoba: Alción.
- Agamben G. (2017) *El uso de los cuerpos*. Bs. As.: AH.
- Blanchot M., (2007) “La literatura y el derecho a la muerte”, en *La parte del fuego*. Madrid: Arena.
- Blanchot M. (1992) *El espacio literario*. Bs. As.: Paidós
- Kojève A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lacan J. (2000). *El seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2006). *El seminario 10, La angustia*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2007). *El seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2012). *El seminario 20, Aún*. Bs. As.: Paidós.
- Miller J-A. (1999). *El establecimiento del seminario*. Bs. As.: Tres Haches.
- Nancy J-L (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM.

Parte 2.

Entre restos y deshechos



La mirada melancólica de la ruina: encuentros entre la alegoría y lo abyecto

Rodrigo Baudagna*

Introducción

No hay muchos estudios que establezcan conexiones entre las reflexiones de Julia Kristeva sobre lo abyecto y los escritos de Walter Benjamin sobre la alegoría y la melancolía, aunque ciertamente han indagado en motivos similares, y Kristeva (1997), en su análisis sobre la depresión y la melancolía, hace numerosas referencias a Benjamin. Particularmente, se destacan dos artículos que intentan indagar en estos puntos de cruce: Bullock (1995), que se enfoca en los análisis de ambos autores sobre la modernidad literaria y la melancolía; y Geyer-Ryan (1992), que estudia la presencia de la abyección en la obra de Benjamin.

Nuestro punto de partida es que pareciera haber algo de la mirada, de la imagen visual, que conecta lo abyecto y lo alegórico: por un lado, Benjamin (2005, 2006, 2008), aunque estudia textos literarios, aborda a la alegoría como imagen visual (jeroglífico, escritura que tiende a imagen), y Kristeva (1997) señala que la alegoría se inscribe en la lógica imaginaria; por otro lado, Kristeva (1989) destaca el carácter revelador de lo abyecto: alucinación visual, un *ver*; y también hay que considerar a la “mirada de Medusa” (Benjamin, 2005, p. 59) que nos devuelve la modernidad en la imagen alegórica. O la “mirada melancólica”, que afecta la disposición de los objetos del mundo ante el que los percibe. Por eso, para Benjamin (2005), “el contemplativo, cuya mirada estremecida recae sobre el fragmento que sostiene su mano, se convierte en alegórico” (p. 332). Hay claramente algo del melancólico en esa imagen: no es aquel que mira hacia el horizonte, sino aquel que apoya la barbilla en su pecho y apenas puede ver lo que tiene en su mano.

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH). Becario doctoral CONICET-UCC.

Correo electrónico: robaudagna93@gmail.com

Esta vinculación entre alegoría, melancolía y abyecto permite abordar imágenes que revelan cierta dimensión oculta de nuestro presente. Imágenes destructivas que tienen, o al menos esa es nuestra apuesta, un importante potencial crítico. Y si bien la alegoría y lo abyecto deben entenderse desde el orden de la mirada y de la imagen visual, estas también abren, como veremos a lo largo del texto, un abismo hacia lo irrepresentable, hacia un cierto real perturbador y repulsivo.

Lamento de la ruina del mundo

Podríamos empezar el recorrido de este entramado conceptual que forman la alegoría, lo abyecto y la melancolía a partir de esta última, a la que el arte ha abordado de múltiples maneras, pero que, a partir de una película reciente como *Melancholia* (2011) de Lars Von Trier y del análisis que hace Benjamin (2006) del *Trauerspiel* alemán, podemos delinear sus contornos.

La secuencia introductoria de *Melancholia* nos presenta una suerte de profecía de lo por venir, pero mediante una serie de imágenes inconexas, fragmentos casi incomprensibles, con un ritmo pausado propio de la lentitud del melancólico¹. Como espectadores se nos invita a ver con esa mirada que podría ser la de Justine, la protagonista: una mirada capaz de ver un mundo que se derrumba. El plano que cierra esta introducción de la película muestra al planeta Melancholia absorbiendo la Tierra, dejando tan solo silencio y un fundido negro. No hay palabras posibles más allá de eso. Lo que viene después en la película tan solo repite lo que ya se ha visto.

Walter Benjamin, por otra parte, un poco leyéndose a sí mismo, tal como sugiere Susan Sontag (1981), atiende al poco valorado *Trauerspiel*² alemán del siglo XVI y XVII, y encuentra en esos dramas una mirada melancólica que establece una novedosa representación de su presente histórico. El *Trauerspiel*, mediante su singular reconocimiento de la desaparición de la escatología y de la esperanza de salvación, asume una re-

¹ Sostiene Benjamin (2006) que Saturno, el astro de la melancolía, “hace [al hombre] «apático, indeciso y lento»” (p. 370-371).

² *Trauer*=Duelo; *Spiel*=Juego. No hay traducción adecuada al castellano, y de hecho los traductores de las obras completas de Benjamin han preferido mantener el término en alemán. Otras traducciones del texto lo han traducido como “drama barroco”, que consideramos válido, aunque pierde la vinculación directa de “*Trauerspiel*” con el duelo y la melancolía.

signación melancólica ante la caducidad de la historia humana, incapaz de leer en la situación histórica de la época otra cosa que catástrofe: se hunde, por tanto, “en el desconsuelo de la condición terrena” (Benjamin, 2006, p. 285).

La idea de melancolía que opera en esta lectura de Benjamin es definida por Rebecca Comay (2003) como “el inapelable apego del sujeto a una pérdida cuyo duelo es inacabable” (p. 97). El sujeto melancólico persiste en una repetición de la pérdida, en una “mortificada repetición” (Comay, 2003, p. 105), y es precisamente por esa insistencia en lo mismo que el tiempo, para el melancólico, fluye tan lento que se detiene en un instante inmóvil, como las imágenes de la secuencia introductoria de *Melancholia*. Según Comay (2003), Benjamin apunta a lo mismo en el resto de su obra, es decir, a captar el instante a través de la recolección de fragmentos-imágenes de, diría Benjamin (2005), “inquietud petrificada” (p. 327)³.

Partiendo de lo anterior, puede entenderse a la melancolía como una *mirada*, es decir, una forma de acercarse al mundo desde la imagen. Para Roger Bartra (2004), precisamente esta mirada melancólica se caracteriza por ver el mundo como vida petrificada e inútil, eterna repetición de lo mismo. En la misma línea, Comay (2003) vincula la mirada de la melancolía con el ojo de una cámara fotográfica, ya que, afirma, Benjamin apunta a un congelado de imágenes fotográfico para exponer las contradicciones del presente. En esas imágenes congeladas, como fragmentos del mundo en que el tiempo deviene espacio, la esperanza de solución de dichas contradicciones está imbricada en “la viscosidad opresiva en la que interviene” (Comay, 2003, 111). Según Bartra (2004), la visión melancólica en Benjamin apunta a disolver el orden y la bella apariencia (o apariencia de unidad) y mostrar un mundo despojado de sentido. De ahí que, para Benjamin (2006), la mirada melancólica despoja de vida y de tiempo al objeto, como en una anacrónica técnica fotográfica barroca: “si el objeto deviene en alegórico bajo el mirar de la melancolía, si ésta hace que la vida lo abandone, si queda como muerto aunque seguro en la eternidad, entonces yace ante el alegórico, enteramente entregado a merced suya” (p. 402).

Hartmut Böhme (1988), en su lectura crítica de la melancolía, atiende a lo que considera el verdadero saber del melancólico: que “nada perdura” y que detrás de toda imagen bella hay algo del orden de lo irrerepresentable que la inquieta. Por ello, el sujeto melancólico, “descubre, tras

3 Frag. J 50, 5 del *Libro de los pasajes*.

la bella apariencia del mundo de la mujer que baila, las úlceras, el pus, los repugnantes gusanos y las alimañas que hacen del cuerpo de la sociedad un monumento a la podredumbre” (Böhme, 1988, pp. 265-266)⁴. En este punto es donde la conexión entre melancolía, alegoría y abyección se hace patente, ya que, tal como plantea Böhme en la cita anterior, para Benjamin (2005) la alegoría funciona como monumento de un proceso destructivo⁵. Precisamente, la alegoría es la principal forma de expresión estética de la melancolía.

Una escritura que tiende a imagen

El lamento barroco por un mundo en eterna caducidad constituye, para Benjamin, el núcleo de la visión alegórica. A su vez, esto señala la conexión entre la alegoría y la muerte. Precisamente, la alegoría es “exposición barroca y mundana de la historia en cuanto que historia del sufrimiento del mundo; y ésta solo tiene significado en las estaciones de su decaer. A mayor significado, mayor sujeción a la muerte” (Benjamin, 2006, p. 383). Esta asociación entre la alegoría y la muerte, y recordemos también de aquel fragmento sin vida que contempla en su mano el alegórico, constituye el punto central en su vinculación con la melancolía. De ahí que el dramaturgo del *Trauerspiel* perciba a la ruina como alegoría de la historia y a la calavera como alegoría de la vida del individuo, es decir, a lo vivo como ya muerto.

Frente a la plenitud de la vida que promete el símbolo, la alegoría benjaminiana no promete nada, más bien expone como imagen la caducidad de las cosas. Por ello, sostiene Geyer-Ryan (1992), “la esencia de todas las imágenes alegóricas es, por tanto, la más abyecta, el cadáver” (p. 511)⁶. En línea con esto, Böhme (1988) señala que, en la alegoría, “todo se convierte en una elegía de la muerte. Para el alegorista, la belleza sólo significa lo que llega a ser: cadáver” (p. 268)⁷. De hecho, Benjamin insiste, tanto en su análisis del drama barroco como en su lectura de la alegoría en Baudelai-

⁴ Trad. personal. La cita original es: “Hinter dem schönen Schein der tanzenden Frau Welt entdeckt er die Geschwüre, den Eiter, das ekelhafte Gewürm und Gezücht, das den Körper der Gesellschaft zum Monument der Fäulnis macht”.

⁵ Frag. J 78, 4.

⁶ Trad. personal. La cita original es: “The essence of all allegorical images is, therefore, the most abject, the corpse”.

⁷ “Im Bedeutungsrausch der Allegorien gerät alles zur Elegie des Todes. Dem Allegoriker bedeutet Schönheit nur, was sie wird: Leiche”.

re, en la mirada mortificante de la alegoría. En *Zentralpark*, por ejemplo, define a la alegoría en Baudelaire (pero que también podría extenderse al barroco) como “destrucción de lo orgánico y de lo vivo y disipación de la apariencia” (Benjamin, 2008a, p. 277). En este mismo texto señala luego que “la figura clave de la alegoría temprana [la barroca] es el cadáver” (p. 300).

Esta conexión de la alegoría con lo inerte es un correlato de aquella de la imagen “fotográfica” con la mirada melancólica, que despoja al objeto de tiempo y permite comprender la caracterización de la alegoría como escritura que “tiende hacia la imagen” (Benjamin, 2006, p. 394). Pero una imagen más bien despojada de significado, de la que el alegórico produce arbitrariamente otro sentido a través del montaje o del texto explicativo del emblema, al que también recuperará Benjamin (2007) en la exigencia del pie de foto en la fotografía constructiva.

En relación a su significado, la alegoría benjaminiana, según Marc Berdet (2018), se estructura de manera dialéctica. Por un lado, y quizá sea esa la representación más habitual que se tiene de ella, es pura convención, en tanto imagen de significado fijado por la tradición (como personificación de un concepto abstracto). Pero también, por otro lado, radicaliza la conexión arbitraria entre significado y significante, ya que, en la alegoría, “cada personaje, cada cosa y cada situación puede significar cualquier otra” (Benjamin, 2006, p. 393), y por tanto el significado se dispersa al perder el objeto alegorizado el suyo propio. Como sostiene Bartra (2004), “al morir, el objeto deja de irradiar su propio sentido o significado. Ahora es el alegorista quien le da significado, quien escribe un signo que transforma el objeto en algo distinto” (p. 139).

Benjamin (2005), en el *Libro de los Pasajes*⁸, describe de manera muy ilustrativa la actitud del alegorista como de quien arma un rompecabezas, pues procede tomando fragmentos arbitrarios del mundo y probando encajarlos, sabiendo que no hay “mediación natural entre ambos [imagen y significado]” (p. 375). En *El origen del Trauerspiel alemán* señala también esta dimensión lúdica de la alegoría, conectándola con los diversos juegos de palabras (aunque la alegoría es más bien juego de escritura-imagen), en los que “la palabra, como la sílaba y el sonido, se pavonea emancipada de cualquier asociación de sentido heredada” (Benjamin, 2006, p. 428). Sin embargo, resulta signi-

⁸ Frag. J. 80, 2/J 80 a, 1.

ficativo que, pocas páginas después, oscile hacia la dimensión jeroglífica de la alegoría, es decir, hacia un cierto sentido oculto o convencional que puede leerse en ella. Sostiene, concretamente, que en la alegoría hay un mandamiento de “despedazar lo orgánico a fin de leer así en sus fragmentos el significado verdadero, fijado, escritural” (p. 438). Como si el gesto alegórico se fundara entre, por un lado, la violencia de la fragmentación y petrificación del objeto despojado de significado, y, por otro lado, la nueva vida que el objeto alegórico adquiere en la proliferación de sentidos. Por esto mismo, para Kristeva (1997), la interpretación que hace Benjamin de la alegoría exhibe

una tensión de significaciones entre su depresión / depreciación y su exaltación significante [...]. Confiere un placer significante al significante perdido, un júbilo que resucita hasta la piedra y el cadáver, al afirmarse como coextensiva a la experiencia subjetiva de una melancolía nombrada: el goce melancólico (p. 89).

Los residuos, lo olvidado

Benjamin (2005)⁹ presenta como paradigma de la alegoría al sangriento aparato de destrucción que imagina Baudelaire en el poema “La destrucción”. En dicho poema, según la lectura de Benjamin, la alegoría desfigura y destruye el mundo de las cosas hasta el punto de que sólo quedan sus fragmentos. Es en este concepto, el de fragmento, en el que debemos indagar ahora, puesto que en él confluye tanto el método historiográfico desarrollado por Benjamin como la violencia destructiva de la alegoría.

En principio, es en torno al fragmento en que puede articularse esa ambivalencia mencionada en el apartado anterior entre desmantelamiento y recomposición del significado de una imagen alegórica, ya que, como señala Elsa Brondo (2015), “la alegoría supone al fragmento, pero también a la construcción de un sentido a partir de los fragmentos, es decir, de un montaje” (p. 228). De hecho, en torno al fragmento, entendiéndolo como el objeto que recoge la alegoría o el residuo (ruinas, textos olvidados) que deja el paso de la historia, se producen “alegorías de una catástrofe, a la vez que de la sobrevivencia” (Brondo, 2015, p. 241).

⁹ Concretamente, en el frag. J. 68, 2.

Tal como se evidencia en *El origen del Trauerspiel alemán*, la concepción benjaminiana del método historiográfico como recolección de residuos de la historia se pone en práctica mediante la selección y montaje de citas, ya que, sostiene Noelia Figueroa (2014), Benjamin generalmente trabaja con fragmentos o desechos de textos. Pero, lejos de apelar a la cita como forma de reconstruir una tradición y reponer el pasado tal cual era, Benjamin acude a estos desechos de textos como lo describe Hannah Arendt (1990): un pescador de perlas que se sumerge en la historia para extraer citas extrañas del pasado que hayan cristalizado en una poética esencia del mundo.

Si bien las imágenes de la perla o del pensamiento cristalizado sirven para comprender el procedimiento de la imagen alegórica de despojar de vida al objeto, Benjamin tiende a vincular la alegoría con lo repulsivo, tal como sugiere en su lectura del poema “La destrucción” de Baudelaire. Por ello mismo, Benjamin (2006) describe a la imagen alegórica como “amorfo fragmento” (p. 394) que encuentra la imperfección y fragilidad de la naturaleza detrás de la apariencia de totalidad del arte bello.

Mientras que en *Trauerspiel* la alegoría se expresa fundamentalmente en una escritura-imagen casi de carácter jeroglífico, Benjamin (2001) nos acerca a otra dimensión de la alegoría a partir de su ensayo sobre Kafka de 1934, puesto que esta vez la alegoría opera sobre el cuerpo, un cuerpo que se deforma, que es convención o al que ya sabemos muerto antes de ejecutarse la sentencia. Para Benjamin (2001), el hombre contemporáneo habita su cuerpo como K. en el pueblo de *El Castillo*: “se le escurre y le es hostil. Puede llegar a ocurrir que al despertarse una mañana se haya metamorfoseado en un bicho” (p. 149). Pero no es solo que pueda sentirse ajeno al cuerpo, tal como le sucede a Gregorio Samsa, sino que el cuerpo es ya, desde un inicio, algo atravesado por la podredumbre y la repulsión, puesto que su equivalente, el pueblo de *El Castillo*, posee un aire que “no está limpio de todo aquello que no terminó de cuajar, o bien está descomponiéndose, y mezclados se echan a perder” (p. 149). A partir de este ensayo sobre Kafka encontramos prefigurada la conexión entre alegoría y abyección, pues estos animales repulsivos, ese miasma que cubre el pueblo de *El castillo* o los tribunales de *El proceso*, se vinculan con esa artificialidad del gesto kafkiano, código de gestos sin significado, que conforman un teatro alegórico del mundo sobre el que Benjamin llama la atención al principio de su ensayo. Para Benjamin, tanto el gesto sin significado como

el aire pestilente de la otredad del cuerpo confluyen en las formas que asume la culpa olvidada. Entre ellas, como imagen primordial de la deformación, se encuentra el jorobado: “este hombrecillo es el habitante de la vida deformada que desaparecerá cuando llegue el Mesías” (Benjamin, 2001, p. 156). Y significativamente, es en este punto, en el tratamiento alegórico del cuerpo-cadáver, donde se muestra con mayor fuerza la abyección (Geyer-Ryan, 1992)¹⁰.

Tenemos, por un lado, a la alegoría como imagen del objeto o cuerpo en tanto cadáver, y al procedimiento historiográfico de recolección de los desechos como forma de recomponer sus sentidos, a la manera del rompecabezas con el que Benjamin caracterizaba al accionar del alegorista. Por otro lado, al momento de dirigir la mirada melancólica sobre la historia y el mundo presente, este adquiere la fisionomía alegórica de la ruina (Benjamin, 2006). Precisamente, es la ruina la forma en que la abyección se aparece en la historia, como reverso oscuro del progreso histórico, al evidenciar la fugacidad y fragilidad de toda construcción humana. De ahí que ciertas expresiones estéticas de lo abyecto hayan atendido a los despojos de la sociedad (Guerra Munte, 2010), a los restos inservibles que son olvidados por el paso del tiempo, en tanto estos se convierten en lo Otro expulsado e invisible para el orden simbólico¹¹.

Para Benjamin, la conexión entre la ruina y la alegoría es fundamental, al punto de que le sirve para señalar el fundamento del procedimiento alegórico moderno. Sostiene, con respecto a la alegoría en Baudelaire, que

aquello a lo que se aferra la intención alegórica es separado de los contextos de la vida: y con ello es al mismo tiempo tan destruido como conservado. La alegoría se aferra a las ruinas, ofreciendo la imagen de inquietud coagulada (Benjamin, 2008a, p. 273).

Precisamente, tanto la ruina como la imagen alegórica ofrecen la misma estructura dialéctica entre la detención del tiempo (es decir, como residuo que queda rezagado en el pasado) y la inquietud que expresa las

¹⁰ Y de ahí, como el Mesías kafkiano, el Mesías benjaminiano, según Geyer-Ryan (1992), debe redimir lo abyecto (los desechos, lo putrefacto) de la historia.

¹¹ Kristeva (1989) define al orden simbólico como “la dependencia y la articulación del sujeto hablante en el orden del lenguaje, tal como aparecen diacrónicamente en el advenimiento de cada ser hablante” (p. 90). Si bien se enfoca a nivel del sujeto individual, el orden simbólico necesariamente remite a la dimensión social del lenguaje.

contradicciones históricas que la hicieron ruina (y que, por tanto, tienen una actualidad en su propia exigencia de justicia).

En este sentido, podemos considerar, de manera sintética, que mientras que la alegoría opera como destrucción de la bella apariencia de un mundo ordenado, es decir, destrucción de aquellas cosas que permanecen intactas por el progreso, el método historiográfico de Benjamin atiende a los residuos (sea como supervivencias, cadáveres o ruinas) que ha dejado la verdadera máquina de destrucción que es el progreso histórico, tal como ha mostrado la conocida imagen benjaminiana, también alegórica, del ángel de la historia que contempla las ruinas que se acumulan a sus pies (Cf. Benjamin, 2008b). Hay, por tanto, una sustancial ambivalencia en la alegoría entre la violencia ejercida hacia lo bello y ordenado¹², y la búsqueda de nuevos significados en el montaje de los desechos.

Una mirada perturbada

Como ya hemos señalado en la introducción, la conexión entre la alegoría en Benjamin y la abyección tal como la analiza Kristeva (1989) ha sido poco estudiada, salvo por el relevante texto de Helga Geyer-Ryan (1992), aunque creemos haber mostrado en los tres apartados anteriores que dicha conexión es ciertamente posible. En concreto, para Geyer-Ryan (1992), la obra de Benjamin se estructura en torno a la rehabilitación del cuerpo¹³ en el lenguaje a través de su transgresión en una revitalización de la posición abyecta.

Ahora bien, podemos definir a lo abyecto, siguiendo los planteos de Julia Kristeva (1989), como algo impuro (un todavía-no-objeto) que se caracteriza por la repulsión y simultánea atracción que ejerce sobre el sujeto. Además, sostiene que el propio orden simbólico se funda por la exclusión de eso sucio, impuro, que adquiere el rasgo de abyecto. Por esto mismo, la reincorporación de lo abyecto en el arte, o al menos el acerca-

¹² Benjamin cierra *El origen del Trauerspiel alemán* (2006) indicando que la alegoría fija, para el último día, la “imagen de lo bello” (p. 459) en forma de ruina y fragmento, es decir, en una belleza paradójica sin unidad ni vida.

¹³ Sostiene Geyer-Ryan (1992) que, “al recuperar las imágenes, no en oposición al lenguaje, sino en el lenguaje, [...] la esfera materna (lo imaginario) aparece como efecto en la esfera paterna (el orden simbólico). Este efecto es la presencia del cuerpo en el ámbito de los signos” [By retrieving images, not in opposition to language, but rather into language, [...] the maternal sphere (the imaginary) turns up as an effect in the paternal sphere (the symbolic order). This effect is the presence of the body in the realm of sign] (p. 502).

miento estético hacia eso irrepresentable, implica en ciertos momentos un ataque al orden simbólico.

La caracterización de la alegoría benjaminiana que hemos realizado en los apartados anteriores ha permitido deslindar algunos rasgos fundamentales que, como veremos, también están en la abyección: asociación con la muerte y el vaciamiento de significado, escritura que tiende a imagen, y perturbación de la forma bella.

Primeramente, al considerar que lo abyecto es, en su exclusión, el fundante de un orden simbólico, es lógico considerar que su reincorporación estética interrumpe la continuidad de los discursos, hasta el punto de que, afirma Kristeva (1989), en la abyección, la rebelión ocurre en el ser del lenguaje. Por esto mismo es que, similar al procedimiento de juego con fragmentos de significado e imágenes en la alegoría, “el sujeto de la abyección es eminentemente un productor de cultura. Su síntoma es el rechazo y la reconstrucción de los lenguajes” (Kristeva, 1989, p. 64). Frente a un sujeto claramente delimitado y situado en un orden simbólico estable, la aparición de una imagen del orden de la abyección establece una perturbación de su propia subjetividad y de los discursos que la circundan. Más bien, esa simultánea fascinación y repulsión que genera lo abyecto “atrae [al sujeto] hacia allí donde el sentido se desploma” (Kristeva, 1989, p. 8).

El discurso que surge de esa experiencia de cercanía con la abyección es, para Kristeva (1989), un discurso de significante disperso, fragmentario y sin significado, un lenguaje que, como la clausura de significado vivo del objeto alegórico, opera obsesivamente sobre un irrepresentable que no puede nombrar: la experiencia del no-objeto abyecto que se abalanza sobre el sujeto.

Asimismo, el arte abyecto contemporáneo apunta a la perturbación del sujeto y del orden simbólico (Cf. Foster, 2017). De hecho, cierto arte de fines de la década de 1980, aunque con Kristeva y con Benjamin podemos ver que viene desde mucho antes, se enfoca particularmente en la producción de imágenes orientadas a acercar al sujeto la experiencia de lo real, rompiendo por tanto con la tarea del arte bello: “pacificar la mirada” (Foster, 2017, p. 15). A través de la fotografía de Cindy Sherman, Hal Foster (2017) muestra cómo el giro hacia lo real en el arte acerca la experiencia estética hacia la repulsión y el horror del cuerpo: lo abyecto. Eso abyecto obliterado por el discurso social que se muestra como lo que no debe ser visto, a la manera de los insectos bajo el pasto del jardín en

Blue Velvet (1986), de David Lynch: metáforas de los motivos sexuales, violentos, perversos, que se esconden tras el velo de la bella apariencia del orden perfecto.

Tal como sucede en la alegoría, el cadáver, como concentración máxima de repulsión y fascinación, es el paradigma de la abyección. Siendo “la muerte infestando la vida” (Kristeva, 1989, p. 11), el cadáver opera como indeterminación de los límites: entre el sujeto y su afuera, entre lo animado y lo inanimado, precisamente al situar al sujeto ante la evidencia inasimilable, imposible de significar, de la muerte. El cadáver, “el más repugnante de los desechos” (Kristeva, 1989, p. 10), no sólo impone la materialidad de la muerte, sino que sitúa violentamente al sujeto en los límites de su condición de viviente.

Ahora bien, cuando el sujeto es expuesto a una experiencia total de perturbación ante el horror de la muerte, la abyección ya no es un ocasional momento de contacto con la muerte o una fobia, sino una condición existencial del sujeto. Es esto lo que Kristeva (1989) encuentra en la obra de Louis-Ferdinand Céline; la infinita tarea de escribir un “horror de un infierno sin Dios: pues si ninguna instancia de salvación, ningún optimismo, aunque sea humanista, se perfila en el horizonte, el veredicto está allí, sin perdón posible –el veredicto jovial de la escritura” (p. 194). Esta misma mirada de un mundo irremediabilmente sometido a la ruina y despojado de toda esperanza de salvación era la que, para Benjamin, predominaba en la melancolía barroca. Y también, podríamos pensar, es la condición de nuestra época, donde el horror de lo abyecto se extiende con los miasmas de virus y químicos tóxicos que convierten en desechos a los cuerpos que los padecen. Para ello, podríamos remitirnos a la fotografía de Pablo Piovano, particularmente su colección *El costo humano de los agrotóxicos*¹⁴, ya que nos presenta lo invisible de nuestro presente (tanto tiempo como espacio) en fotografías que exponen un mundo devastado. Imágenes de seres como sin rostro fumigando y acabando con el mundo. Imágenes como ruinas alegóricas: blanco, gris, negro, sin verde, solo campos muertos y cuerpos abyectos. Estas fotografías nos acercan a la zona límite de esa catástrofe imposible de significar, pero que perturba la mirada hasta el punto de que todo deviene ruina. Lo abyecto, tanto en estas fotografías de Piovano como en la materialidad del mundo fuera del arte, es lo revelado que desde hace tiempo está ahí, pero no hemos podido o querido verlo.

¹⁴ La muestra se ha ido exponiendo en diferentes lugares de Argentina desde 2016.

Como sostiene Kristeva (1989), “la abyección es, en suma, el reverso de los códigos religiosos, morales, ideológicos, sobre los cuales se funda el reposo de los individuos y la tregua de las sociedades. Estos códigos son su purificación y su represión. Pero el retorno de lo reprimido constituye nuestro «apocalipsis»” (p. 279).

Conclusión

En torno a este recorrido del entramado conceptual que trazan la melancolía, la alegoría y lo abyecto hemos podido ver algunas instancias en las que la estabilidad de una mirada del mundo se ha visto perturbada, precisamente porque las imágenes alegóricas o abyectas vienen a revelar el estado ruinoso de las cosas. Podemos plantearnos si la abyección y la mirada melancólica de la alegoría implican una inherente desestabilización del orden simbólico o si, por el contrario, lo reafirman a través de la resignación. Benjamin asumió esta problemática, y si parece tener una fe en el poder crítico de las imágenes para exponer las contradicciones del presente (como inquietud petrificada) y recuperar las voces del pasado, solo lo hace mediante la introducción de la figura mesiánica. Pero ¿cómo encontrar en nuestro presente ese mismo potencial crítico, cuando lo religioso está aún más obsoleto que entonces? Podría encontrarse, tal vez, en esos cuerpos abyectos o en ese saber de la caducidad de la mirada melancólica. Imágenes que perturban y que nos exigen algo.

Bibliografía

- Arendt, H. (1990). “Walter Benjamin. 1892-1940”. En *Hombres en tiempos de oscuridad* (pp. 139-191). Barcelona: Gedisa.
- Bartra, R. (2004). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia: Pre-textos.
- Benjamin, W. (2001). “Franz Kafka”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 135-161). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

- Benjamin, W. (2006). "El origen del *Trauerspiel* alemán". En *Obras. Libro I, vol. 1* (pp. 217-459). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). "Pequeña historia de la fotografía". En *Obras. Libro II, vol. 1* (pp. 377-403). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008a). "Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto-capitalismo". En *Obras. Libro I, vol. 2* (pp. 87-301). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008b). "Sobre el concepto de historia". En *Obras. Libro I, vol. 2* (pp. 303-318). Madrid: Abada.
- Berdet, M. (2018). "Símbolo y alegoría o redención y melancolía: Estética del barroco según Walter Benjamin". *Revista de Filosofía*, 74, 21-40. En línea en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602018000100021> Consultado en junio de 2021.
- Böhme, H. (1988). "Kritik der Melancholie und Melancholie der Kritik". En *Natur und Subjekt* (pp. 256-273). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brondo, E. (2015). "Fragmentos para ver y leer el mundo. Benjamin y Warburg guían". En Cohen, E. (ed.). *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas* (pp. 223-244). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bullock, M. (1995). "Bad Company: On the Theory of Literary Modernity and Melancholy in Walter Benjamin and Julia Kristeva". *boundary 2*, 22 (3), 57-79. En línea en: <https://doi.org/10.2307/303723> Consultado en junio de 2021.
- Comay, R. (2003). "Entre la melancolía y el fetichismo: las pérdidas de Walter Benjamin". *Cuaderno Gris. Época III*, 7, 97-115. En línea en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/2652> Consultado en junio de 2021.
- Figueroa, N. (2014). "El abordaje historiográfico de Walter Benjamin: desecho, coleccionista y trapero". *Páginas*, 6 (11), 104-117. En

- línea en: <https://doi.org/10.35305/rp.v6i11.32> Consultado en junio de 2021.
- Foster, H. (2017). "Abyecto". En *Malos nuevos tiempos: arte, crítica, emergencia* (pp. 11-39). Madrid: Akal.
- Geyer-Ryan, H. (1992). "Effects of Abjection in the Texts of Walter Benjamin". *MLN*, 107, 499-520. En línea en: <https://doi.org/10.2307/2904944> Consultado en junio de 2021.
- Guerra Munte, M. (2010). "Poderes de la perversión y estética de lo abyecto en el arte latinoamericano". *Guaraguo*, 14 (34), 71-88. En línea en: <https://www.jstor.org/stable/25703235> Consultado en junio de 2021.
- Kristeva, J. (1989). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila.
- Sontag, S. (1981). *Under the sign of Saturn*. Nueva York: Vintage Books.



La escritura como experiencia poética en *Cuando las mujeres fueron pájaros* de Terry Tempest Williams

Silvia Mariana Mamani*

El instante justo después

“Te voy a dejar todos mis cuadernos”, dijo mirando hacia la ventana cerrada mientras yo seguía sobándole la espalda. “Pero prométeme que no vas a verlos hasta que me haya ido.” Le di mi palabra. Luego me dijo dónde estaban. Yo no sabía que mi madre escribía diarios. Murió una semana después. Esa noche hubo luna llena con un halo de cristales de hielo. Durante la siguiente luna llena yo estaba sola en la casa de la familia. Sentía que Mamá aparecería en cualquier momento. Su ausencia se convirtió en su presencia. Era el momento adecuado de leer los diarios. Estaban exactamente donde dijo que estarían. Tres estantes de hermosos cuadernos forrados en tela: algunos florales, algunos en estampado Paisley, otros en colores sólidos. Todos los lomos perfectamente alineados con el borde de los estantes. Abrí el primer cuaderno. Estaba vacío. Abrí el segundo cuaderno. Estaba vacío. Abrí el tercero. También estaba vacío, como el cuarto, el quinto, el sexto — estante tras estante tras estante, todos los cuadernos de mi madre estaban en blanco (Tempest Williams, 2020).

Desde el inicio el libro nos deja en claro que el hecho que algo se escriba, no asegura el acceso a una experiencia. Para que la misma exista, hacen falta ciertas condiciones, disposiciones y acontecimientos.

Existe un instante que es experiencia y existe el instante justo después. La escritura se halla en el punto nodal entre ellos, en la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual, entre lo que se comunicará y lo que permanecerá indecible, entre aquello que ingresará a un tiempo compartido y lo que restará como incontable a nivel temporal.

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYH).

Correo electrónico: marianmam80@gmail.com

Escrito en primera persona el texto nos introduce en la imposibilidad misma que vive la protagonista al acceder en el primer instante al encuentro con los diarios en blanco recibidos de su madre, y con ello al ingreso a un espacio en el que ya no se encuentra en el plano de la vivencia. Un tiempo se detiene y empieza a contar o a descontar otro, y algo relativo al control asociado a la acción se depone para abrir acceso a otra temporalidad.

Existe una temporalidad que incluiría al tiempo del sentido del lenguaje, y otro al misterio que le es inherente. En la escritura ambas temporalidades son necesarias.

Siguiendo a Bataille (2016) la acción correspondería al efecto de un "proyecto", y este a su vez podría definirse como un paso reflexivo previo a la acción. Mientras que, cuando se ingresa en el terreno de la "experiencia interior", sabemos que estamos en su contrario ya que la misma no tiene un fin de antemano, no tiene una relación con el tiempo ordinario, no es teleológica, no funda ni una revelación ni una creencia: "[...] algo qué está congelado en mí, qué me ha adormecido en un mundo en el que creía estar tan abierta a las sensaciones" (Tempest Williams, 2020, p. 260).

Kristeva (2011) dice que la escritura se trata de una experiencia, pero no en el sentido de un experimento científico que busca un resultado, sino como un cuestionamiento de lo antiguo y el necesario surgimiento de algo nuevo. Plantea la existencia de dos momentos que pueden constituir a su vez dos espacialidades. Uno de esos momentos es aquel en el que se transita el renacimiento y otro tiempo corresponde al de la construcción del texto; estos momentos no son consecutivos sino que pueden ocurrir al mismo tiempo. El renacimiento implica un cuestionamiento de la forma en la que se siente, y en la que se lo comunica, es un momento de suspensión de las formas naturalizadas.

En el texto que se analiza, si bien se propone como una autobiografía, es la misma forma familiar la que se encuentra enrarecida y puesta en cuestión. *La construcción posterior del texto no implica una superación de este renacimiento, ya que conserva el no-saber en su centro y como principio.* Para decirlo la autora toma la voz de Wallace Stevens en "Trece maneras de mirar un mirlo":

No sé qué prefiero,
la belleza de las inflexiones



o la belleza de las alusiones,
el mirlo mientras silba
o el justo después (Tempest Williams, 2020).

Corresponde a un tiempo que sucede más allá del lenguaje, que se le escapa. Es una emanación que traspasa lo significado. Algo que funda la posibilidad y a su vez contiene en su interioridad una negatividad fundante.

Instaura un punto de vaciamiento, en tanto localización del saber que falta, de lo que no se puede nombrar. Bataille (2016) emparenta este tipo de experiencia con aquellas experiencias místicas en las que se puede experimentar lo sagrado, pero a diferencia de ellas, la experiencia para él debe de estar al desnudo, libre de conexiones, origen y margen de confesión. La pérdida está incluida en ella y por ello no tranquiliza no alcanza ninguna compensación ya que no conduce a ninguna resolución positiva. Si hay un saber alcanzado es el saber del No, el cual marca un punto de inflexión para no volver a confiar en el conocimiento.

Este punto diferencial batailleano es el que otorga a la experiencia su carácter de irreductibilidad. El instante después existe porque algo en él hizo signo. Signo en tanto implica una presencia pero también una ausencia, una ausencia que se comienza a producir, una suspensión de algo que estaba haciéndose, y algo que se produce en el lugar de una imposibilidad. Lacan (1972/73) plantea a la altura del Seminario 20 que un signo es signo de un efecto, se podría plantear que se trata de un efecto de algo que no, de algo que resiste.

La escritura poética desde esta perspectiva no tendría efecto de descarga ni renovación de un yo, sino más bien implicaría la creación de un puente entre dos abismos.

Escritos en tinta invisible

Es invierno. Los cuervos están parados encima de una pila de huesos —tipografía negra en papel blanco— descarnando una idea. Eso hago yo cada vez que me siento a escribir. ¿Qué más podemos hacer con nuestras obsesiones? ¿Nos alimentan? ¿O simplemente hurgamos en nuestros recuerdos para que una imagen luminosa diga la verdad sobre aquello que nos persigue? Escribir, señaló Marguerite Duras, también es no hablar. Es mantenerse en silencio. Es aullar sin hacer ruido (Tempest Williams, 2020).

El sentido se reproduce desde un significante a otro, Lacan (1975) mencionaba que los significantes copulan, pero la poesía se ubica en el punto en el que la lengua y el lenguaje encuentran su límite.

Aquello extraño que se ubica en el lugar de lo desconocido no tiene una voz *per se*, y si es que la tiene es una que exige que se vaya creando (y des/creando) a sí misma. Se ubica dentro del sujeto, y va formando un externo íntimo, un texto con una marca pero en blanco, que mantiene una conexión directa tanto con lo desconocido como con su intensidad pulsional.

La protagonista en el momento de confrontarse con la experiencia de escritura reproduce el encuentro con esa voz, el encuentro con el material blanco heredado de su madre. La imposibilidad de transparencia de lo que allí acontece con la realidad, es porque todo no puede ser claro, todo no puede aclararse, hay algo que siempre permanecerá velado. El misterio debe permanecer como misterio. El espacio blanco es lo que se repite, lo blanco es lo que evita la transparencia.

En el proceso de escritura entonces conviven un proceso de formación y otro de disolución de lo formado. Y esto nos lleva a la pregunta ¿Aquello que es del orden del misterio puede ser transmisible a través del lenguaje, si ambos no corresponden a elementos de un mismo orden?

Freud (1919) incluía dentro de la categoría de "lo extraño", aquello que es algo familiar antiguo de la vida anímica pero que permanece enajenado de ella, algo que atraviesa el límite demarcado entre el Yo y el mundo exterior y entonces cuando se presentifica lo extraño se produce el retorno desde y hacia instancias en las que esa separación no se había producido.

Lacan a la altura del Seminario de la Angustia nos aclara que lo que vuelve a lo inofensivo algo ominoso es una repetición no deliberada de lo mismo, que recuerda al desamparo original "enfrentado a ese extraño núcleo de goce, el sujeto experimenta el desvalimiento-desamparo radical (*Hilflosigkeit*) en el que se encuentra constituido" (Mozzi, 2019). El desamparo, es no estar al abrigo de, es una forma de enfrentarse con lo indecible.

La angustia confronta al sujeto retroactivamente con esta experiencia de peligro absoluto y vital, es una experiencia que se re-vive, y nos indica que existe un desamparo que perdura inalterable a lo largo de la vida y que es estructural.

Volviendo a Bataille, en la experiencia no se trataría tanto de una contemplación como de un desgarramiento.



El silencio exige que se lo escuche indica la autora. Es darle espacio a lo blanco del texto, y otorgárselo conduce necesariamente a un lugar inesperado. Salir al silencio es consentir al acceso a un lugar por fuera de los afectos conocidos.

“El don de mi madre es el Misterio. Empiezo cada día con la página en blanco” (Tempest Williams, 2020, p. 274).

Lo escrito puede estarlo en silencio. El blanco de la página lanza a un tiempo de escritura y al intento de estar a la altura de la misma. Es el misterio el que sostiene la operación de la escritura ya que si bien lanza a expresar el punto de lo indecible no lo alcanza, cuando el punto extremo llega, los medios que sirven para alcanzarle ya no están.

La escritura se trata de una intimidad que tiene en su centro una fractura constitutiva; y nos lanza a una pregunta.

¿Se puede hacer visible lo irrepresentable?

Una imagen poética más que develar y dar sentido, otorga otro cuerpo al texto tensionándolo con aquello que no puede ser representable. Se trataría de un velo sí, pero que apunta y nos dirige hacia lo irrepresentable. La imagen en tanto poética no vela el vacío para ocultarlo, sino para poder estar ahí, en eso que allí acontece.

Lacan (1964) en el Seminario 11, involucra además de la vertiente del Otro (algo que pertenece a su intimidad reservada y desconocida); la vertiente del objeto en tanto revelación de un objeto que implica una presencia ominosa y por ello también nos puede acercar a otra clase de encuentro. El objeto diario/imagen poética en su doble vertiente nos otorga toda su potencia, a través de la reiteración que interrumpe la instancia narrativa, enrareciendo la trama y convirtiendo en extraña la realidad creada. Los diarios como imagen poética permiten dirigir nuestra atención hacia un punto indecible, y a su vez lo velan con la presencia poética.

Los diarios de mi madre están escritos en tinta invisible.

Los diarios de mi madre son parte nitrógeno, parte oxígeno, parte argón, parte dióxido de carbono y vapor de agua, con todas sus partículas invisibles.

Los diarios de mi madre son un universo en expansión y contracción cada vez que se abren y se cierran.

Los diarios de mi madre son un acto de desafío.

Los diarios de mi madre son un acto de agresión.

Los diarios de mi madre son un acto de modestia.
Los diarios de mi madre son un movimiento que rodea al vacío.
Los diarios de mi madre son una transgresión.
Los diarios de mi madre son un escándalo de blanco (Tempest Williams, 2020).

Los bordes son ecotonos

Un ecotono es una zona natural de transición entre dos sistemas ecológicos diferentes y adyacentes. Suele ser habitado densamente por algunas especies en mayor medida que las zonas que lo rodean ante todo por su efecto de borde. Debido al mismo, en su sitio, el impulso biológico vital favorece la creación de una gran variedad de nichos ecológicos compartidos por especies con estructuras muy diferentes.

Una madre y su hija son un borde. Los bordes son ecotonos, zonas de transición, lugares de peligro o de oportunidad. Tensión doméstica. Cuando estoy parada en el límite entre el mar y la tierra siento esta tensión, esta línea fluida de transición... Si el agua no es repetición, no es nada: un *en-core* a la tenacidad de la vida. (Tempest Williams, 2020).

¿Qué es lo que se ubica en ese terreno de transición? A la altura de *lituraterre*, Lacan (1971) articula una nueva relación entre significante y goce, introduciendo al litoral como aquello que la letra hace. La letra no guardaría relación con el sentido como parte de la estructura del lenguaje (por ello carecería de significado); más bien se encontraría entre el goce y el saber ubicándose como un litoral, una borradura, algo que socava el saber en la medida que en el lugar en el cual se busca invocar un sentido, surge también un goce.

Al plantear la letra como un receptáculo de goce, la escritura se constituye como aquel movimiento de abarrancamiento mismo que hace agujero en el saber y aloja goce. Se trataría de un litoral y no de una frontera en tanto que los territorios que en él convergen no son espacios homogéneos.

En el texto, la poesía procura habitar ese lugar en el que parece surgir la intimidad, la pregunta subyacente sobre qué es escribir. Y en el orden de la experiencia vivida, se responde con ese borde poético que une una

verdad epifánica que la autora va buscando, con la narración que sigue el curso de una materialidad concreta.

La imagen poética de las voces de los pájaros permite una articulación entre aquello que sostiene la pregunta y mantiene la tensión de lo no dicho, y aquello que corresponde al terreno de la narración. Los niveles no son fijos ya que las voces que se escriben permiten el intercambio, constituyen nuevas marcas que se escriben y reescriben en un tiempo de fragilidad primaria: el de la página en blanco.

Escribo en una de las páginas en blanco de los diarios de mi madre no con una pluma, sino con un lápiz. Me gusta la idea de borradura. La permanencia de la tinta es una ilusión. La tinta se desvanece, el papel la absorbe. El agua puede dejar manchas. La tinta se termina. A un lápiz se le puede sacar punta una y otra vez y desaparece en el proceso [...] (Tempest Williams, 2020).

Lacan (1971) afirma que la única condición decisiva es la del litoral. En él subsisten tanto la posibilidad de una marca como aquello que la borra. Es a condición de que el destello del desvanecimiento de la tinta ocurra que el hallazgo de la escritura es posible. Podríamos plantear que una escritura poética, en tanto experiencia interior, no tendría que ver entonces con una presencia ni con una sensación de plenitud, sino más bien con lo que de goce se evoca al momento de la ruptura de un semblante.

Blanchot (1983) refiere al acto de dejarse tomar por una región en la que la distancia con las cosas no permite su manipulación, sino que habilita una zona de potencia. Un derrumbe que ocurre en la operación de escritura, que repite un derrumbe anterior, que permite la aparición de un yo poético pero múltiple, que no añora una unidad, que existe en la medida que existe ese pasaje de la escritura al de una polifonía de voces en constante desajuste y que no busca ajustar las mismas a la realidad.

Multiplidad de voces

Cada pájaro puede cantar diferente de vez en cuando.

Cada especie puede cantar diferente dependiendo del lugar.

Un canto puede repetirse o puede ser aleatorio e impredecible.

Entre más desarrollado sea un canto, más amplio es el rango de variación (Tempest Williams, 2020).

Una voz es una emanación que traspasa lo significado, por ello le brinda al texto una dimensión vital.

¿Acaso lo poético no es una voz que logra escribirse? Si lo poético se plantea como el resultado de una multiplicidad de sentidos, de la no-uniformidad de los significados, de la ruptura de estos. ¿Acaso esa voz que logra escribirse no puede ser también una multiplicidad de voces?

La autora nos propone otro tipo de lucidez que es la de lo incondicionado, la cual exige una precisión pero no la de la fijación de una certeza, sino la de una afinación del gesto de la voz con la experiencia misma. No es la voz del autor, sino otra, que resuena vacía de certidumbre y que emerge en el acto de escritura desde el cuerpo del autor como resonancia y residuo de palabras.

¿Cuántas clases de pájaros existen? ¿Cuántas variaciones existen clasificadas? ¿Cuántas no lo están? ¿El silencio es una de esas variaciones?

"Estoy marcada, mi piel grabada por una pluma" (Tempest Williams, 2020, p. 156).

Esta obra narrativa y ficcional puede leerse no como un drama al cual seguir y buscarle un desenlace intentando acercar el mismo a una realidad lo más fidedigna posible (autobiografía); sino que se pueden seguir los destellos poéticos presentes en las voces que van apareciendo. De esta manera la voz que se lee queda despojada de la finalidad de lograr una exteriorización de sentimientos y emociones, para quedar abierta al resto de cada experiencia.

Cincuenta y cuatro variaciones de una voz plantean el cruce entre lo sensorial y lo que va más allá de lo corporal dando lugar a una nueva emoción que pueda ser experimentada.

El uso de la materialidad de las voces de los pájaros no es solo figurativa o representativa sino que es en el uso del cuerpo mismo de los pájaros que se encuentra la variación de la voz poética. Cuenta la autora que en inscripciones encontradas en huesos de la dinastía Shang del 1600-1100 a. C, se logró identificar a una sociedad de mujeres que adoraba a los pájaros. Al parecer los huesos de pájaros encontrados tenían una propiedad oracular, en tanto se creía que la cabeza de los pájaros era intercambiable con el de las mujeres.

"una exaltación de alondras; un murmullo de los estorninos; una parvada de cuervos; un parlamento de búhos [...]" (Tempest Williams, 2020, p. 254).

La ruptura de la relación con el lenguaje mediante el uso de una repetición con variaciones (en todo el texto hay mantras poéticos que se repiten con sutiles desvíos), nos recuerda a la variabilidad específica del canto de los pájaros que puede ir desde la repetición de una nota a la encarnación de una melodía compleja, y es en esa alteración del lenguaje que se plasma una violencia íntima sobre la experiencia de sí y del mundo. La resonancia funciona hacia adentro y hacia afuera, instaurando un tiempo nuevo, iniciado en esa misma ruptura.

Voces como mosaicos

En *Cantos de experiencia* Martin Jay (2009) afirma que quizás una clave de toda experiencia es que *esta* nos lleva hacia un lugar donde uno no esperaba ir, dice “un sujeto consciente de sí experimenta el carácter caído de su propia condición” (Jay M, 2009, p. 467).

En *Finding Beauty in a Broken World* Tempest Williams (2009) afirma que un mosaico puede ser una conversación entre aquello que está roto. En el mosaico estarían incluidos tanto la ruptura ante lo desconocido como su reparación, como partes de una misma materia/texto en el que conversan una multiplicidad de voces.

Una exigencia propia del acto poético es la búsqueda de nombrar la relación con lo desconocido. Y quizás ello se acerque más a un proceso no unívoco de infiltración en la lengua de un goce propio y desconocido del sujeto, estrictamente privado y que, sin embargo puede ofrecerse a la lectura. Esta relación irreductible nos muestra la incidencia de la negatividad: fragmentos de distinta materia, restos que no logran nunca ser descartados porque hay algo vivo y expuesto en ellos; las voces y sus variaciones que en vez de contraponerse o aniquilarse, imposibles de síntesis, hablan entre sí.

Pájaros blancos. Pavorreales blancos. Búhos blancos. Palomas y cuervos blancos. Estos pájaros blancos de mis sueños habitan un paisaje congelado, acompañados de osos y lobos blancos, y yo me pregunto qué está congelado en mí, qué me ha adormecido en un mundo en el que creía estar tan abierta a las sensaciones. El cuerpo no miente (Tempest Williams, 2020).

Valéry distinguía la música del sentido de aquella que resuena en las sensaciones. Una tiene que ver con una operación coherente con el sentido y la otra con la poesía que actúa de modo inverso al que conduce a un lenguaje unívoco y uniforme. En el prólogo al *Cementerio Marino* de Valéry, Reynaldo Jiménez (1999) plantea la transformación radical del que escribe, el cual se guía por una cierta aunque insegura capacidad de dejarse transformar con aquello que ocurre en su texto. No va de suyo que suceda.

Siguiendo a Lacan podemos afirmar que es el lenguaje mismo el que está agujereado y es traumático y es por ello que forma parte de aquel tipo de repetición que no busca redención alguna. En este sentido una experiencia puede devenir acontecimiento, porque en su centro resguarda en sí lo real como inasimilable.

Mi voz se levanta una y otra vez en medio de la belleza ante el asombro y el deslumbramiento del espectáculo: una exaltación de alondras; un murmullo de los estorninos; una parvada de cuervos; un parlamento de búhos. Y luego en la privacidad de la verdad, continúa la valentía repetida del zorzal ermitaño, escondido en el bosque, cantando en los intervalos entre truenos. No es desde la tristeza que me atrevo a hablar o a actuar, sino en la belleza de lo que queda. Un cadáver de albatros en descomposición en el atolón de Midway se convierte en un nido de plumas que alberga pedazos de plástico en medio del mar, provenientes de la Gran Mancha de Basura del Pacífico. Podemos hincarnos, aterrorizados, y rogar perdón. O podemos darnos la media vuelta. Pero el albatros que vuela encima de nosotros, impulsado por la brisa, está suspendido en el aire por el amplio puente de sus alas. Es ella quien nos invita a responder (Tempest Williams, 2020).

Bibliografía

- Bataille, G. (2016). *La experiencia Interior*. Bs. As. Argentina. Cuenco del Plata.
- Blanchot, M. (2002). *El espacio Literario*. España. Editorial Nacional Madrid.
- Blanchot, Maurice (1990). *La escritura del desastre*. Venezuela. Monte Ávila Editores.



- Freud, S. (1992). *Obras Completas Tomo XVII, 1917/1919, Lo Ominoso*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Jay, M. (2009). *Cantos de Experiencia*. Buenos Aires. Paidós.
- Kristeva, J. (2011). *La experiencia del texto*. Clarín Revista Ñ Ideas en https://www.clarin.com/rn/ideas/julia-kristeva-entrevista_0_Hyj7ja52vQg.html. Consultado en Julio de 2021.
- Lacan, J. (2012). *El seminario de J. Lacan Libro 20 Aun*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario de J. Lacan Libro 10 La Angustia*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario de J. Lacan Libro 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (2018). *Otros Escritos*. Buenos Aires. Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Seminario 22. R.S.I Clase 7. 11 de Marzo de 1975* <https://www.psicoanalisis.org/lacan/22/7.htm>. Consultado en Julio de 2021.
- Miller, J-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Argentina. Paidós.
- Mozzi, V. (2019). Lo ominoso, un texto vanguardia. En *Revista Virtualia* Dossier 100° Aniversario <http://revistavirtualia.com/articulos/824/dossier-1000-aniversario-de-lo-ominoso-1919-de-sigmund-freud/lo-ominoso-iun-texto-vanguardiai>. Consultado en Julio de 2021.
- Williams, T. T. (2020). *Cuando las mujeres fueron pájaros*. México. Ediciones Antílope.
- Williams, T. T. (2009). *Finding Beauty in a Broken World*. EEUU. Random House.

Valéry, P. (1999). *El Cementerio Marino*. En ediciones virtuales Elaleph. com <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbGVqb3ZhbGxlc3xneDozMzc0ZmFjN2Q3M2UzOWMx> Consultado en Julio de 2021.



Resonar. Cuando las palabras toman cuerpo

Mariana Quevedo Esteves*

Nicole Loraux (1989) en *Maneras trágicas de matar a una mujer* ubica en el relato de la muerte de una mujer en la tragedia griega, un marco posible para tratar lo que en otro ámbito sería insoportable. “La *escucha* era para el público de la representación trágica, como una *lectura* finísima, adecuada a la profundidad del texto” (p. 10). Entramado como condición para que algo *pase*, resuene, conmueva, toque un cuerpo. A partir de esta experiencia, nos proponemos considerar las condiciones para que un fenómeno devenga acontecimiento. Las vías por las que *un* real, que no es la masa de lo real para todos, toca contingentemente y puede llegar a concernir a cada uno. Se explorarán los caminos de la *resón* del borde misterioso de la unión de la palabra y el cuerpo, puntualizados por Lacan en el Seminario 20 y retomado por Laurent en El reverso de biopolítica.

Otro es el tratamiento que hoy se le da al abrumador aumento de femicidios en nuestra sociedad, donde los medios de comunicación espectacularizan la muerte de las mujeres, mostrando de modo obsceno, empujando a hacer hablar, lo que Lacan llama lo real *desbocado* (1974 [2015], p. 18-29). De este modo, se banalizan estos actos, se los transforman en espectáculo para ser consumidos. El tratamiento actual pierde el marco que habilitaba la tragedia, el valor del arte trágico era posibilitar una implicación subjetiva permitiendo que ningún consuelo, fe o gozo ensordezca nuestros oídos ante los gritos de los torturados (Eagleton, 2011).

En el mundo vuelto imagen, como advierte Heidegger en 1938, donde todo apunta a la visibilidad, causando el *empobrecimiento de la experiencia* en palabras de Walter Benjamín (1936), nos preguntamos: ¿Cómo interrumpir lo que tiende a banalizarse? ¿Qué palabras ante el horror imposible de decir de las maneras trágicas de matar a una mujer? Lo real no se alcanza a través de la representación, es un agujero en toda teoría, un agujero en el

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYH).

Correo electrónico: marianaquevedoesteves@hotmail.com

saber, porque no hay saber en lo real. Ante lo imposible de decir, lo que no cesa de no escribirse, “la resón hace función de otra cosa” (Laurent, 2016, p. 276). Quizá podamos pensar esa *otra cosa*, como un modo de detener la continuidad de lo que se impone. Perforar lo congelado y cristalizado para que un decir acontezca. No todo decir tiene este efecto, lo que resuena en el cuerpo se sustrae del valor de cambio, percute y hace olas.

Relatos para ser oídos al abrigo de las miradas

Para comenzar ubicamos uno de los rasgos por el que se eligió la tragedia como otro modo de tratamiento. Eagleton en *Dulce Violencia. La idea de lo trágico* (2011) destaca la tesis de Ulrico Simon, quien sostiene que la tragedia tiene que ver con la respuesta a un acontecimiento, no sólo con el acontecimiento. En esa respuesta quizá está la posibilidad para un nuevo anudamiento, un golpe a la creencia y sumisión al destino/sentido. Eagleton plantea que Simon asume que “La tragedia ha de ser algo más que meras víctimas; ha de implicar una resistencia valiente al hado propio (...) Esa resistencia solo florece en el arte, que sin el arte no hay revelación del valor y que sin ese valor no hay tragedia” (p. 43).

De este modo, abordamos la operación de lectura que Nicole Loraux (1989) nos propone en su libro, que comienza a conmovernos desde su título¹. Localiza en el relato de la muerte de una mujer, en la tragedia griega, un medio para tratar aquello que resiste a todo tratamiento, darle una medida a lo sin medida. Encuentra en la tragedia un marco para dar lugar y voz a aquello que en la ciudad no tenía existencia de otro modo. La autora comienza distinguiendo la muerte gloriosa en la guerra, que sólo podía ser viril de la muerte de las mujeres, de las que la ciudad no tenía nada para decir. No había palabra cívica que se articulara en un discurso con respecto a estas muertes sin gloria. En la mujer se destacaba el llevar una existencia sin ruido, el silencio era el adorno de las mujeres en Sófocles. A este nivel, la autora destaca que resultaba muy difícil *palpar* la vida de las mujeres atenienses destinada a la reserva. En la tragedia encuentra un contraste con esta muda realidad que se imponía a nivel de la ciudad, ya que permitía una salida de los lugares comunes donde se acuartelaba el luto privado de la muerte de las mujeres.

¹ Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor

Este género literario era el lugar donde se difuminaban las fronteras entre lo masculino y lo femenino, Loraux (1989) destaca que la muerte transmitida en relatos se prestaba a conjeturas mucho más que la violencia expuesta a las miradas; esta era la ocasión para que el ciudadano de Atenas pudiera considerar la diferencia entre los sexos: “plantearla con el propósito de enmarañarla y de poder recuperarla luego enriquecida por el enmarañamiento” (p. 12). Era una oportunidad para señalar que, en la tragedia, lo masculino y lo femenino se burlaban de la distribución del mundo en hombres y mujeres, para sugerir de qué modo vivía cada personaje su destino de ser sexuado. En esta línea Eagleton (2011) destaca que la tragedia siendo la más viril de las formas del arte, comenzó como un asunto bastante afeminado:

Una de las varias razones por las que Platón la destierra de su república ideal como el ejemplo clave de arte irracional es que nos permite disfrutar peligrosamente de emociones cobardes como la piedad y el temor. No deberíamos dar rienda suelta en el arte a pasiones que restringiríamos en la realidad, aunque Platón admita a regañadientes lo gozoso que puede ser. La piedad que sentimos por otros tiene el peligro de infectarnos; es difícil compadecerse sin sentir lástima también por nosotros (p. 207).

Violentamente mueren las mujeres trágicas, y de este modo conquistan su muerte. Una muerte que no era sólo el final de una vida de esposa ejemplar, sino una muerte que le pertenecía, como Yocasta de Sófocles que se la infligió ella, por sí misma, o en otros casos muerte impuesta (Loraux, 1989). Se destaca que la muerte de Yocasta, da lugar a un largo relato, a partir de sus modalidades dolorosas y chocantes. Cuando se enunciaba en su desnudez el acto, se instalaban las condiciones para que este acontecimiento suscite preguntas. Un mensajero, en la escena, es el encargado de contar. De este modo, la tragedia rompía el silencio de la tradición griega sobre los caminos de la muerte de las mujeres, lo indecible tomaba cuerpo.

Loraux (1989) centra su investigación en la muerte femenina, en el “suicidio de las esposas y en el sacrificio de las vírgenes” (p. 29). Comienza analizando el caso en que la esposa recibe el anuncio de la muerte de su esposo, en el campo de batalla. Esta noticia bastará para que la mujer con una soga al cuello, en su recinto cerrado, muera. La muerte de un hombre invoca de modo irreversible el suicidio de una mujer. “¿Muerte de mujer para compensar la muerte de un hombre?” (p.31). Otro es el caso de las

vírgenes quienes no se dan muerte sino que la reciben, la sangre pura que se les atribuía es lo que se buscaba, de este modo, sólo la virginidad vale para el sacrificio. La autora finaliza este apartado afirmando que no hay palabras para significar la gloria femenina, que sólo encuentre expresión en la lengua de la fama viril: “Y siempre la gloria hace correr la sangre de las mujeres” (p.71).

Como subrayamos desde el inicio el sesgo que se eligió resaltar es el tratamiento que se le da en la tragedia griega a la muerte de una mujer. En este camino la autora hace énfasis en que no encuentra nada que se dé a ver, lo que se despliega se da en el plano del decir que se ofrece a la escucha activa del público ateniense, como si sólo las palabras fueran capaces de llevarla a buen término. Palabras leídas de doble y múltiple sentido, que volvían a la narración protagonista de la escena. Así se contaba dando lugar a la imaginación de cada uno, se suspendía la representación y se *narraba* apuntando al oído más que al ojo. La invención trágica de la feminidad encuentra su marco en este límite ante la reticencia a mostrar la muerte de las mujeres (Loraux, 1989). En esta sutileza podemos considerar que se resguarda el punto de lo real irrepresentable en juego, poniendo de relieve la opacidad irreductible de los asuntos humanos. Los caminos textuales que traza la tragedia habilitan un tejido para que algo se haga escuchar.

Intentando trazar los caminos trágicos de la muerte de las mujeres, tuve que admitir que tales caminos eran textuales. Porque no he tropezado sino con el relato. Como si la muerte de las mujeres no pudiera confiarse más que a las palabras (Loraux, 1989, p.11).

La función del teatro griego entonces volvía posible las condiciones para tratar lo que en otro ámbito sería insoportable. Cada uno de los que asistían obtenía en su escucha de los relatos en la tragedia, lo que en la vida cívica se rechazaba, no se podía ni pensarse ni pronunciarse, ni menos sentirse. Lo impensable se hacía relato, nada en estas muertes se ofrecía a la mirada, todo se confiaba al poder sugerente de las palabras.

Mucho habría que decir acerca de este juego catártico de lo imaginario, de lo prohibido y de lo real; mucho, también, acerca de la función del teatro, escenario que la ciudad se ofrece a sí misma para en él anudar y desanudar acciones cuya mera idea, en cualquier otro ámbito, resultaría peligrosa o insoportable (Loraux, 1989, p.57).



Al evocar algunas de las razones que la movieron a ubicar a la tragedia bajo el signo de la escucha, Loraux, arriesga la hipótesis de que, en el teatro de Atenas, la escucha era, para el público de la representación trágica, como una lectura finísima, adecuada a la profundidad del texto. Consideremos entonces que se elegía la vía que apunta a la unión entre el sonido y el sentido, y al golpe que eso produce en un cuerpo. En lo oído algo conmueve, toca, hace *resón*. Así tal vez, se ofrecían las condiciones para un nuevo anudamiento con efectos incalculables. La tragedia se abre a una otredad que no puede dominar por completo (Eagleton, 2011, p.208).

La tiranía del espectáculo

Para destacar la complejidad en juego en el *cómo* se trata la muerte de una mujer, luego de tomar la experiencia narrada en la tragedia griega, nos proponemos plantear líneas de reflexión para pensar el actual tratamiento social del feminicidio. Partimos con una paradoja: ¿Exhibir sin límites es una forma más efectiva de ocultar? El goce *voyeur* viene al lugar de lo imposible de decir. Modo privilegiado de goce de nuestra cultura, que impone la satisfacción del ver/hacerse ver. Los medios masivos reproducen esta lógica, empujando a que todo debe confesarse y mostrarse. En este imperativo a exhibir, no hay límite intrínseco para la exigencia de más goce. La banalización de estos actos impera, transformándolos en mercancía para ser consumidos por la audiencia y aumentar el número de consumidores.

Consideremos la lectura que hace Heidegger (1938 [1958]) en *La época de la imagen del mundo*, como un antecedente a los trabajos posteriores sobre la sociedad del espectáculo. “Si reflexionamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la imagen moderna del mundo. Nosotros la caracterizamos oponiéndola a la imagen medieval y a la imagen antigua del mundo” (p.37). Así describe el proceso fundamental de la Edad Moderna como la conquista del mundo como imagen. Lo opone al mundo griego, donde allí el mundo no puede devenir imagen. Diferencia el *inteligir* griego del representar moderno, que significa traer ante sí lo presente. Destaquemos una precisión de la noción *inteligir*, la cual implica escoger, saber leer *entre líneas*. Consideremos la afinidad con el saber leer, que Lacan plantea, como leer *entrelíneas*, que preserva los puntos de imposibilidad, los bordes de lo que no puede ser dicho. En contrapartida, la imagen daría cuenta

de que estamos informados de algo. “Esto quiere decir: la cosa misma está, en el estado como se halla en vista y a la vista de nosotros, ante nosotros” (p. 38). Advierte Heidegger entonces que, en esta época en donde el mundo se ha vuelto imagen, hay una sombra que rodea al ente, que rodea la imagen, que no puede ser ni calculada, ni pensada, ni representada. Resto irreductible que se sustrae a toda posibilidad de representación: “Esta será siempre la sombra invisible que cae sobre todas las cosas cuando el hombre ha devenido sujeto y el mundo imagen” (p. 49). Este resto daría cuenta de la opacidad en juego en el todo visible que pretende la información.

Seguimos esta línea considerando la lectura que Benjamin (1936 [2016]) aporta cuando afirma que el arte de narrar se aproxima a su fin. Con la Guerra Mundial se hace evidente que la gente volvía del campo de batalla más pobre en experiencia comunicable. Podemos precisar que vía la narración hay una marca que se transmite. El narrador toma lo narrado de la experiencia y en su acto la transforma a su vez en una experiencia para aquellos que escuchan su historia. Así, queda en lo narrado la huella del narrador: “como la huella de la mano del alfarero a la superficie de su vasija de arcilla” (p. 61). En la disposición de estar a la escucha se *imprime* lo escuchado. En contrapartida de esta experiencia la nueva forma de comunicación es la información que reclama verificabilidad. La reproducción de lo instantáneo visible, cae en la banalización y no abre la vía de la huella.

La información tiene su recompensa en el instante en que fue nueva. Sólo vive en ese instante, tiene que entregarse totalmente a él, y explicarse en él sin perder tiempo. Distintamente la narración; ella no se desgasta. Mantiene su fuerza acumulada, y es capaz de desplegarse aún después de largo tiempo (Benjamin, 1936 [2016], p. 59)

Constatamos que el espectáculo es la principal producción de la sociedad actual, tesis de Guy Debord (1967) que resulta actual y se verifica en nuestro tiempo. “Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos” (p. 2). La explosión de imágenes que hoy invaden nuestra vida anestesia la posición crítica. La parafernalia mediática impregnada por el espectáculo produce una captura imaginaria y efectos instantáneos, dejando fuera la implicación reflexiva, y una ceguera ante el goce en juego. El sujeto se convierte en pura mirada, siempre puede

obtener algo más de satisfacción. Miller (2010) en una entrevista precisa: “Vuestro ojo está subyugado, sobreexcitado, y goza tanto más intensamente cuanto que vuestra cabeza está puesta a dormir. Cuando el goce del ojo es tan intenso, se vuelve adictivo...La humanidad se entrega con abandono a esta nueva embriaguez”.

¿Qué otro tratamiento es posible hoy, sin caer en transformar a los femicidios en un espectáculo ofrecido a la voracidad del ojo? Rita Segato (2020) interpela este punto: ¿Qué pondremos en primer lugar, si el valor de la vida o el valor de la mercancía-espacio mediático? El peligro que corremos nos advierte que, si se transforma en un espectáculo, va a ser reproducido y va a generar una epidemia.

Hablar la lengua del cuerpo es hacer *resón*²

“¿Quién sabe lo que pasa en su cuerpo?” Lacan (1976 [2013]) nos advierte que no tenemos la menor idea de lo que pasa en un cuerpo. De este modo, en *Joyce el síntoma* nos va aproximando a captar una zona de experiencias donde *eso se siente* (Lacan, (1975 [2016])). Impactos que producen al cuerpo, como lugar del agujero (trou-matisme), antes de que entre en juego la mirada. Estos efectos que son de afectos, inscriben una textura, como superficie que trazara la vía de lo sensible, de lo que se experimenta. Para que algo resuene, consueña, es preciso un cuerpo sensible. Lacan (1975 -1976 [2013]) delinea este camino a partir de uno de los orificios del cuerpo, que destaca como el más importante, porque no puede cerrarse, es decir, la oreja, por donde responde el cuerpo a la voz.

Así Lacan se da el gusto de tomar la *resón* (1972 [2018]) de Francis Ponge, para despejar una vía otra, que se aparta del sentido y de la razón, donde algo más allá resuena. Entonces siguiendo el hilo trazado hasta aquí nos preguntamos, ante lo cristalizado que no permite hacer una lectura: ¿cómo salir del envasamiento del goce que se impone y habilitar soportes que anuden eso que *se experimenta*? ¿Cómo producir una discontinuidad que perturbe lo que se fija, que conmueva lo que deja a los cuerpos sin roce, sin afuera, pura mirada, encerrados en esa inercia?. ¿Cómo operar un pasaje de la razón, del pensamiento, a la *resón* como resonancia de lo sensible? “La interpretación es un decir que apunta al cuerpo hablante, y para producir un acontecimiento, para *llegar a las tripas*, decía Lacan – eso

² (Ver Laurent, 2016).

no se anticipa, sino que se verifica con efecto retroactivo, porque el efecto de goce es incalculable” (Miller, 2014, p. 331).

En este punto pensamos texturas que habiliten un tratamiento posible que anuden una experiencia (palabra, relatos, imágenes), que consueene con el lugar político del cuerpo, que no pulvericen la dimensión de lo sensible. Germán García (1973) cuenta que el *slogan* defensivo de la revista Literal de ese momento era: *no matar a la palabra, no dejarse matar por ella*. Esto implicaba que no se iban a callar, ni que iban a ser orgánicos ni guerrilleros tampoco. Quizá en este filo se abre la posibilidad de hacer sonar otra cosa, deteniendo lo que se impone, interrumpiendo, marcando un antes y un después, dando la oportunidad de que algo tome cuerpo.

Bibliografía

Benjamin, W. (2016). *El Narrador*. Santiago de Chile: ediciones/ metales pesados.

Debord, G. (1967). *La Sociedad del Espectáculo*. En línea en: <https://www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf?fbclid=IwAR0USShQJLXeHWoOtexwACoBUU1bbyrXw13m-VildDgyRI-mcv1Z20tEwsFg>

Eagleton, T. (2011). *Dulce Violencia. La idea de lo trágico*. Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (1938 [1958]). *La época de la imagen del mundo*. En línea en: <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/63659/1/207850.pdf&origen=BDigital>

Lacan, J. (1972-1973 [2006]). *Aún*. El Seminario. Libro 20. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (1975-1976 [2013]). *El sinthome*. El Seminario. Libro 23. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972 [2018]). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.



- Lacan, J. (1977 [2018]). Hacia un significante nuevo. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, número 25, 11-19.
- Lacan, J. (1974 [2015]). La Tercera. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, número 18, 18-29.
- Lacan, J. (1974 2016). *Joyce el Síntoma*. Otros escritos. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, É. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Lorau, L. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- Mazza, C. (2018). *Palabras de ocasión. Entrevistas a Germán García*. Córdoba: Los Ríos Editorial, 227-239.
- Miller, J-A. (2014). El inconsciente y el cuerpo hablante. *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*. Buenos Aires: Grama.
- Miller, J-A. (2010). Entrevista a Jacques Alain Miller. En línea en: <http://ampblog2006.blogspot.com/2010/04/avatar.html>
- Segato, R. (7 de marzo de 2016) El gran desafío es cómo informar sin espectacularizar. *Télam*. En línea en: <https://www.telam.com.ar/notas/202003/438636-segato-desafio-es-como-informar-espectacularizar.html> Consultado en marzo 2021.



Una delectación asaz estéril

Andrés L. Petric*

Un pasaje del seminario *La ética del psicoanálisis* desliza rápidamente la alusión a las elucidaciones literarias, insuficientes según Lacan, de *un escritor no carente de talento*, cuyo nombre es escamoteado tras el título de su célebre trilogía *Sexus, Plexus y Nexus* (sic.). En este artículo buscaremos algunas fricciones en el devenir de las investigaciones del psicoanalista francés y de este literato americano, en torno a lo bello, la obra de arte, lo obsceno, la guerra y otras urgencias que en su momento constituían el orden del pensamiento de vanguardia.

Una Centella en el lugar de la nada!

Paul Valery

Una noción que condiciona, lo sepamos o no, nuestras vidas y funciona como muralla erigida en horizonte de referencia, es la idea de barrera o límite, como aquello que se impone entre un campo y el otro; el campo del bien y el del mal, de lo justo o injusto, o lo que queramos poner en oposición. Es esquemático, pero se ilumina distinto con algunas lecturas de Jacques Lacan.

Si despejamos términos y dejamos solo lugares, lo que cobra relevancia es la oposición, y si esta asume el tono de interdicción, aviva, vivifica inevitablemente la pregunta por un más allá. Es el más allá que cobra cuerpo con el umbral, el límite y la barrera. Lo más intenso, lo auténticamente vivo, lo deseable en exceso, así como lo más horroroso, desagradable, humanamente insoportable, se arrinconan a partir de este más allá (J-A. Miller, 2008).

El paso obligado pareciera ser la urgencia del atravesamiento, junto a los temores y admoniciones que este agita; el llamado de la transgresión y la amenaza de excomunión, o cualquier otro tipo de exilio respecto a una

* Integrante del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", (CIFYH).

Correo electrónico: andres_petric@yahoo.com.ar

comunidad más o menos definida por el calor de la supuesta pertenencia, incluso de uno consigo mismo.

El atravesamiento tiene así notas de desesperación y de ironía. Todo depende del grado de creencia en la existencia del *dos-campos* delimitado.

Porque incluso en esos casos en que la transgresión conlleva la muerte, se pone realmente en juego la vida y la barrera no funciona como advertencia, el atravesamiento puede develar el carácter irrisorio de los diques con que se contienen nuestros anhelos.

El límite es un objeto como cualquiera que tiene un fuerte eco, un aliento marcado al Otro y sus equívocos (Miller, J-A., 2008, p.233). Su perforación puede generar algunas emociones por demás intensas y reacciones impredeciblemente vivaces. Por eso, cuando es abordado desde el trabajo estetizante del artista, los resultados parecen ilustrar de forma singular cosas que en la comunidad misma permanecen veladas. Desde cierta perspectiva, lo que se pone en juego con las ensoñaciones, a veces cinceladas con estilo vibrante y preciso, otras con crudeza, es la naturaleza misma de todo límite, no así su necesidad.

Brillo, flash, vislumbre, eco, ruido, reflejo, todo indica ese efecto desconcertante, sublime, en el que el límite se resigna, es forzado, se derrumba sordamente, y muestra su virtualidad inmanente, su tramado oculto a los ojos ciegos por la incandescencia de su natural pregnancia.

La transgresión que conmueve buscando alcanzar el lugar de la Cosa, lo hace irrisoriamente diría J-A. Miller (2008, p. 208). La irrisión tiene que ver con ese efecto de prestidigitación, ese movimiento, transformación *in situ*, levantamiento del velo, en el que por un instante, solo un instante, se agita el pez más huidizo, el vacío (J-A. Miller, 2008, p. 209).

¿Qué vacío? Un argumento podría ser el que señala Lacan (2014) como “ese redondel quemado en la maleza de las pulsiones» (p.634). El celebrado “*Ya-Nadie*” (p. 635), corolario de la ocurrencia de Paul Valéry

Que nunca sepan que el Universo
Es un defecto, allí en la pureza
Del No-Ser.

II

El mismo año en que Lacan acuña la expresión antes mencionada (*ya-nadie*), está dictando su seminario sobre *La ética del psicoanálisis* (2011), donde el vacío es testimoniado bajo la forma de la vasija. Pero, cuando invocamos al vacío, al mismo tiempo invocamos su *más allá*. Entonces, de acuerdo a lo que venimos sosteniendo, ponemos a jugar, por ejemplo, la *centella* a la que alude Valery en el poema *Esbozo de una serpiente*, y asumimos que su fuerza lumínica también se hace presente en este seminario bajo distintas formas. Una de ellas es *el brillo de Antígona*.

Esa entrada fulgurante, inapelablemente conmovedora de aquella en la tumba, *sumun* de la crueldad, agitación del corazón, erección de las pilosidades del goce inadmisibles. Todo en el paseo al que nos conduce Sófocles. Pero también Sade y sus ideas puestas en juego en el personaje de *Pío VI* (Lacan, 2011, p. 254-255). La aniquilación absoluta, que quite a la naturaleza el asidero seguro de la regeneración permanente, tras ese llamado al *ex nihilo*, efecto del significante en el hombre.

El más allá de la *raya*, la posibilidad de una destrucción sin resto, la locura cromosómica (Lacan, 2011, p. 277-278), se sostienen en una vía en que se agita un terreno ignoto y temerario, *más allá* del miedo incluso, cuya formulación muestra las dificultades para su encadenamiento (*hediondez, corrupción, podredumbre*). El inconsciente se asienta incluso al borde de este campo radiante, como *memoria de lo que olvida* (Lacan, 2011, p. 279).

También el deseo perverso, más allá del *Eros natural*, a donde apunta Sade con sus arquitecturas literarias supervivientes al *deseo natural* (Lacan, 2011, p. 280), aquel que se rinde primero, prestando así un terreno infértil propicio para embarcarnos en la pregunta sobre *el misterio del deseo* (Lacan, 2011, p. 280)

La barrera que agita las aguas de lo no conocido es su fundamento.

La destrucción puesta en juego por el personaje sadeano es aquella que por efecto del significante pone en marcha la fuerza del creacionismo, donde los ciclos pierden sus recursos y son desvirtuados hacia nuevos e inimaginables rumbos. Incluso el hombre, tomando a su cargo la persistencia de los ciclos naturales en los ritos más ligados a la tierra, por instituirse como sujeto (en términos de Lacan) en tanto significante elidido

de la cadena (Lacan, 2011, p. 270), puede olvidar, saltarse un elemento, y carga así con el peso del mundo al hombro.

Coextensivo a estas formaciones atemporales tenemos la cuestión del Bien, tal es presentada por Lacan en las clases dictadas el 11 y 18 de mayo de 1960 en el *Seminario*: “La dimensión del bien levanta una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo” (p. 277).

Someramente, el bien es el reparto e implica la privación de gozar del mismo. La pregunta por el más allá del bien es casi su doble. El deseo se destaca sobre este fondo y se escabulle metonímicamente de los límites de la naturaleza, en lo que es destacado por Lacan como las *delectaciones asaz estériles* de un escritor *no carente de talento* (Lacan, 2011, p. 280).

III

El norteamericano Henry Miller es el autor aludido, mencionado con nombre y apellido el 30 de marzo del mismo año (Lacan, 2011, p. 242), siempre un escalón o más abajo de Sade en cuanto a lo que llama esa extraña *literatura experimental*, donde el sujeto es arrancado de sus ataduras *psicosociales*, según Lacan.

Henry Miller, censurado en su país por obscenidad, escribe algunas notas sobre su arte y la forma en la que ha de entenderse lo que escribe, o mejor dicho, lo hace porque no se entiende lo obsceno en su escritura. El texto se llama *La obscenidad y la Ley de reflexión*, publicado en 1947. Un tratado sobre la censura, la forma como funciona esta y donde encuentra su justificación. Y lo hace no sin sutileza, apelando a la idea (*Ley de reflexión* la llama) que ubica al censor en ese punto donde lo que se censura es la propia tendencia de éste.

El censor defendería a la sociedad de sí mismo y no de unas expresiones cuyos efectos puedan medirse como perjuicios al menos constatables. Ideas tomadas de Theodore Schoreder y del mismísimo Ernest Jones. Su experiencia con la censura lo lleva a decir que esta se vence a sí misma, ya que no hay mejor publicidad para una obra que su prohibición, siendo lo único que logra agrandar el prestigio de la misma, derivándose incluso a los canales clandestinos de venta y con suerte, a la celebridad en los ámbitos académicos. Este hecho es tomado por el autor del ensayo como una confirmación de que el intento de control por persecución o proscripción fracasa siempre.

Llega así al punto que más le concierne, el uso del lenguaje obsceno, escatológico, en su obra. Para ello despeja un malentendido irreductible: el lenguaje, materia que el escritor trata de un modo especial, también es un medio para comunicar. Se genera entonces la suposición de que hablamos de un mismo objeto, cuando en realidad las amarras están sueltas, son del orden de la homonimia.

El lenguaje obsceno según Miller es un *recurso* del autor ante un mundo (pos guerra) que él juzga como dándole cada vez menos relevancia al hecho artístico. Un mundo desgarrado por la destrucción y la amenaza de cataclismos peores, donde lo auténticamente obsceno, en los términos bajo los que la censura esgrime como supuesta afrenta del escritor frente a lo social, es dado por *el prodigioso* “carácter maquinista de la guerra emprendida [...] una guerra de materiales, una guerra de predominio estadístico”. (Miller, H., 2013, p. 83)

El paralelismo con lo que Lacan señala en el seminario aludido (18 de mayo) es notorio:

No serán los perversos quienes la desencadenarán [a la catástrofe], sino los burócratas, acerca de los cuales ni siquiera habrá que saber si serán bien o mal intencionados [...] cuya tarea será la reabsorción de un desecho insondable (p. 280-281)

Ambos perciben el fantasma de una destrucción inmanejable, una máquina echada a andar, sin freno, sustentada en la ciencia y la burocracia: “El político, el soldado, el industrial, el técnico” (Miller, H., 2013, p. 87), enumera Miller.

Correlativa a la pregunta de Lacan ¿hemos pasado la raya? (Lacan, 2011, p. 278), Miller se pregunta *dónde reside lo obsceno*. Uso pleno de la ironía, pues expone que la imputación de tal carácter puramente a lo sexual es “negarnos a nosotros mismos el manjar de la extensa gama de aversión-repulsión que la vida moderna pone a nuestro servicio” (Miller, H., 2013, p.92).

Volviendo a lo obsceno como recurso, cabría una fugaz distinción respecto a lo pornográfico. Para Miller (Henry), este último es pura incitación y se encarama en la elisión del principio *no hay relación sexual*. Queda preso de la reiteración y la mera incitación vana. Sin ser los términos exactos del psicoanalista francés los utilizados, el escritor norteamericano tiene en claro algunas cosas: “Seguir la historia de la actitud del hombre

frente a lo sexual es como recorrer un laberinto cuyo centro estuviera situado en un planeta desconocido (2013, p. 90).

Ubica así lo obsceno del lado de una interpelación en torno a las barreras-al-pensar, y lo hace equiparándolo con las apelaciones al despertar semejantes a las de los Maestros Zen: “cualquier recurso es válido, incluso actos que podrían calificarse de sacrílegos, en pos de despertar a sus discípulos” (p. 94) Algo con lo que Lacan estaría muy de acuerdo. Su forma de entender la intervención del analista abrevia en la misma matriz desde el comienzo de su enseñanza.

Miller justifica, si cabe, ese estilo y esas elucidaciones desde la audacia, terreno que no es inmune a ser imprecado como una mera vulgaridad. Levantar el velo con el gesto violento del creador, en un vuelco que pone todo en cuestión desde la forma. *Estallido de la larva*, es el sintagma con que grafica ese estado de raptó y violencia en la palabra, donde cualquier recurso es extremado.

IV

Hay todo eso, pero se es ingenuo si se supone que la transgresión es real. “No se transgrede nada”, recuerda Miller (Jaques-Alain) (2008, p. 227). No es una ruptura ni la caída de ningún muro. Para que esto suceda, las cosas deben andar un siglo (al menos) en las profundidades del gusto, como escribe Lacan en *Kant con Sade* (2014, p. 727).

Lo que sucede, sucede en el terreno que el psicoanalista francés señala como el de lo bello, última barrera ante la Cosa, y lo que del deseo permanece misterioso para el sujeto (Lacan, 2011, p.285): “[...] la función de lo Bello: barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental” (Lacan, 2014, p. 737).

La relación entre lo bello y el deseo es ambigua y se vale del señuelo. Algo del deseo se engancha al señuelo, incluso en el ultraje, tal el muestrario sadeano, en donde lo bello es la garantía de la indestructibilidad. La segunda muerte es esta pervivencia *más allá*. En la página 354 del seminario mencionado Lacan (2011) dice que cualquier objeto puede hacer vibrar el espejismo de lo bello.

Figura límite, perseguida por Lacan en la pieza *Antígona*, en el brillo y en la fascinación que emana de ella con el acceso a ese campo del *entre-dos* en el queda atrapada, principio del efecto que la tragedia provoca y don-

de fulgura el atravesamiento, el rayo del deseo, dice Lacan. Y resuena el despertar a partir de la conmoción. Este reflejo en el que espejea algo que atrapa y a la vez repele, toca la *reflexión* a la que alude Henry Miller.

El trabajo del artista, su peregrinar en pos de la coherencia respecto a sus intuiciones, ante las cuales no retrocede, y por mantenerse en esa vía empecinadamente es llevado al límite, revela, justo cuando parece agotar toda garantía de expresar lo que llama *su visión*, un *resplandor de lo obscuro*. Y ese resplandor es el movimiento que anticipa o precede al nacimiento, la objeción primera dirá Lacan (Lacan, 2011, p.310).

Lo bello surge por reflexión en tanto se sitúa un límite, y el juego de franqueamiento. Así se evoca a Sade y esa segunda muerte, consustancial a la idea de *crimen*, aquel acto que reconstituye el origen, que toca el universo en su no ser fundamental, quitando a la naturaleza de las cadenas de sus ciclos permanentes, y poder llegar así al momento en que todo fundamento pierde asidero. Es sin duda el significante tocando su propio vacío resonante. Y, por más altas que lleguen las olas del lenguaje, es un *fantasma irrisorio* (Lacan, 2011, p. 312)

Lacan propone a la tragedia como un *desmoronamiento*, efecto de una temporalidad precisa en la que los hilos se tensan de tal manera en que se llega al punto en que la máquina ya no responde y ya nadie la puede detener. Y en el centro de la escena, está el héroe y el deseo. Lo bello anticipa, demasiado tarde ya, lo que va a suceder. Ese vilo paradójico nos permite gozar del límite, entre forzados y complacidos. ¿Es la barrera puesta en el lugar de la Cosa?

La tragedia existe porque hablamos, es a partir de los enredos con el lenguaje que algo puede ser sostenido y lleva el conflicto más allá; el *ex nihilo* puede ser la cura o la radical perdición. Antígona se sitúa en el límite. Trae al mundo con su fuerza empecinada aquello que había sido dejado por fuera del orden del lenguaje. Monta una operación a costa de su vida para que el nombre de su hermano sea inscripto en el margen significante. Lacan ubica el instante en que ella es encerrada en el espacio de ultratumba, instante de atravesamiento, cuando la luminosidad de la pieza cambia y se genera ese flash enceguecedor que es el de lo bello actuando, pero va más allá, y pone en el eje de la actuación de Antígona al *deseo puro*, no otro que deseo de muerte, *centro anamórfico de la tragedia* (Lacan, 2011, p. 339).

Este vuelco nos lleva al punto central, en el que el hombre se relaciona con el lenguaje, más precisamente con lo que Lacan llama el *corte*. Allí es

donde se puede sopesar la idea: “El efecto de lo bello resulta de la relación del héroe con el límite[...]” y el límite solo se alcanza, se percibe en esa vibración que en sí cualquier objeto puede hacer surgir, como un relámpago o un espejismo, descontándose incluso (sobre todo, cabría decir) de lo bello ideal. Es en definitiva lo que brilla en la conquista de una legalidad propia, “esa Ate, aunque no siempre alcance lo trágico[...]”(Lacan, 2011, p. 358). Allí dice que lo que el sujeto conquista en un análisis es su propia ley; aquella que, como en la Ate de Antígona, ya se empezó a articular antes que él. Pero no necesariamente el final ha de ser trágico. En la página 373 presenta lo cómico y entra en juego lo irrisorio, a diferencia de lo trágico con lo que Lacan llama el triunfo de ser-para-la-muerte. Pero el triunfo de la vida es del orden de la escapada, la huida. Para él la vida es una escapada a las barreras del significante, como en una mueca involuntaria y elocuente.

Aquí se genera un nuevo vuelco con la aparición de la idea de lo cómico y la escapada, incluso de lo bufonesco podemos agregar, algo con lo que sin duda Henry Miller se sentiría más a gusto:

Coqueteamos con el destino y nos arrullamos con mitos para dormirnos. Nos morimos con los sufrimientos de nuestras propias leyendas trágicas como arañas atrapadas en sus mismas telas. (Miller, H., 2013, p. 98)

“Caminar por el borde del abismo, gozando con el éxtasis del vértigo, pero rehusando ceder al hechizo de lo desconocido” (p. 98), sin caer, como el funámbulo, agregaría Lacan.

Un goce *sui referencial*.

Bibliografía

Lacan, J., (2014). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lacan, J., (2011). *El seminario: Libro 7*. Buenos Aires: Paidós.

Pellegrini, A; Lawrence, D.H; Miller, H. (2013). *Lo erótico como sagrado: Pornografía y obscenidad*. Buenos Aires: Argonauta.

Miller, J-A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.

Parte 3.

Modos de vida



El valor heterológico de la materia y el deseo. Caídas, restos y levantamientos

Natalia Lorio*

*La verdad es el residuo final de todas las cosas, y en mi inconsciente está la
verdad que es la misma del mundo.*

Clarice Lispector, *Tempestad de almas*.

A partir de la caracterización de la materia en términos de la heterología, en tanto diferencia no lógica o cualificación insubordinada, quisiéramos señalar modos en que la concepción de una economía distinta a la del principio de utilidad puede tramar lazos con una antropología política de lo desencadenado. Retomaremos algunos elementos de lo que llamamos el materialismo bajo de Bataille para señalar cómo la materia carga con un valor (o es investida) de fuerzas, moldeando una antropología material que será recuperada por Didi-Huberman en el tramado de una antropología política ligada al deseo.

La materia, atravesada por elementos como el inconsciente, lo bajo y lo sagrado - o lo maldito- deja de pensarse en términos de materia homogénea dispuesta para la producción útil y aparece tramando lazos en la diferencia, despertando afectos, arrojando restos inasimilables, posibilitando contagios y levantamientos. En este sentido, puede trazarse una constelación en torno a los rasgos heterológicos de la materia en la que Freud, Bataille y Didi-Huberman apoyarían esta lectura sintomal. Desde aquí, los restos, los desechos, lo descompuesto son algunos de los modos de la materia baja que no son ajenos a los procesos de transformación, gasto, insubordinación (que entrevió Bataille), de condensación, descenramiento, deslizamiento (que Freud reconoció en el inconsciente), de subversión, insumisión, contagio (que Didi-Huberman reconoce en la imagen).

* Directora del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", ClFFyH- Escuela de Filosofía/FFyH/UNC, Integrante del programa "Actualidad de la crítica" SeCyT- UNC.

Correo electrónico: nalorio@unc.edu.ar

I.

En los años 30 Bataille escribe una serie de textos, la mayoría muy breves y condensados, en los que establece lo que podría tomarse como los principios de su teoría de una *economía general*. En esos textos aparece la preocupación por la materialidad de la vida humana y la distancia respecto de cualquier idealización de lo humano. La distancia respecto del idealismo por un lado y la distancia respecto de materialismo mecanicista o cualquier forma de materialismo que idealice la materia (a distancia también del marxismo) conducen a la consideración de un materialismo heterológico que condensa no sólo elementos de la sociología (de la mano de Durkheim, Mauss, Hubert y Hertz) sino también elementos del psicoanálisis freudiano.

En la consideración de la materia que propone en estos años, esta no debería entenderse sino en vínculo con fenómenos que comúnmente no parecen serles propios. En la entrada “Materialismo” del Diccionario crítico en *Documents* indica: “El materialismo será objetado como un idealismo reblandecido en la medida en que no se haya fundado inmediatamente en los hechos psicológicos o sociales y no en abstracciones tales como los fenómenos físicos aislados artificialmente” (Bataille, 2003, p. 30). El materialismo batailleano que se empieza a esbozar en estos años presenta el vínculo entre materia y aquello con lo que se relaciona, es decir, no puede entenderse la materia sino en sus lazos y sus efectos, pero a la vez, se impugna la influencia de relaciones religioso-morales respecto de ella.

La materia aparece como un principio activo, ligado al mal, autónomo, irreductible a lo moral, principalmente en *Documents* aparece un materialismo recalcitrante a la ontología que haría de la materia la *cosa en sí*. En “El materialismo bajo y la gnosis”, “El dedo gordo”, “Boca” y “El lenguaje de las flores” la materia aparece en su descomposición, en su monstruosidad, en su potencia y en su rebelión. Arremetiendo contra el idealismo hegeliano y contra las vanguardias que idealizaban la materia, en estos textos la materia se muestra como un principio no subordinado, heterogéneo respecto de la razón y la producción, irreductible a la utilidad y los fines humanos.

Se pone en juego así una heurística relacional que articuló metamorfosis, transfiguración, transformación de la materia por sobre una lectura mecanicista de la misma. En ese movimiento, lo bajo, los desechos, lo im-

puro y desconocido se configuran inquietando también el antropomorfismo. En “La noción de gasto” se hace patente esa inquietud y su resonancia - recordemos que será un texto fundamental para el desarrollo de una crítica a toda imagen de lo humano en términos de utilidad- al acentuar los caracteres malditos de la *dépense* contra el principio de utilidad clásica.

Bataille sostiene entonces que el principio de pérdida o del gasto incondicional¹ es contrario al principio económico racional del equilibrio de cuentas (Bataille, 2003, p.114), y es lo que dota de sentido a la actividad y la vida humanas². Acentuando el principio del gasto (improductivo) que aúna en sí la pérdida y el exceso, contamina la economía de la materia con la economía de las fuerzas y la energía. Intercambios, dones, pérdidas, derroches (que tensionan la actividad homogénea de la producción y la adquisición), condensación y desplazamientos (que tensionan con la actividad consciente, racional y ajustada a la equivalencia general del valor de la vida anímica).

Cuando en un sueño un diamante tiene una significación excrementicia, no se trata tan sólo de una asociación por contraste: en el inconsciente, tanto las joyas como los excrementos son *materias malditas* que manan de una herida [las cursivas son mías], partes de uno mismo destinadas a un sacrificio ostensible (Bataille, 2003, p. 115).

II.

Tanto la escuela sociológica francesa como Freud son centrales a la hora de interpretar en la materia una fuerza y energía que la atraviesan; caracteres que aparecen en textos de los años 30, y que tienen clara incidencia en el materialismo antropológico que Bataille desplegará a lo largo de su obra. La materia no puede considerarse sólo en términos de lo inerte y menos aún, no podría adjudicársele a la materia muerta conformidad respecto de una idea que nos hagamos de ella, ni a un ideal. En *Documents*

¹ “Gastos improductivos” son aquellos irreducibles a la utilidad para la producción o conservación, son un fin en sí mismos. Para este tipo de consumo improductivo (aquellos que no nutren la rueda de la adquisición, la producción o la conservación de los bienes por una parte y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas), Bataille en “La noción de gasto” (2003) y *La parte maldita* (2007) reserva el nombre de gasto, acentuando así el elemento de pérdida (que debe ser la mayor posible para que la actividad cobre su verdadero sentido).

² Que se amplía a toda vida y al universo en *La parte maldita* y la postulación de los gastos de energía en el cosmos (Bataille, 2007).

Bataille insistirá por un materialismo de lo informe e inestable, lejos de los idealismos posibles. En este materialismo heterológico -que busca basarse en el pliegue entre los fenómenos físicos, los hechos psicológicos o sociales- se hace patente la centralidad del psicoanálisis y el inconsciente, “es a Freud, entre otros – más que a médicos muertos hace tiempo y cuyas concepciones están hoy fuera de toda consideración- a quien debemos solicitar una concepción de la materia” (Bataille, 2003, p. 30).

Pero ¿qué surge de este materialismo atravesado por el psicoanálisis? Un materialismo tan informe como el inconsciente: un materialismo bajo, maldito, insubordinado, un materialismo del deseo. Es decir, un materialismo que no construye jerarquías a partir de la materia (muerta) ideal, sino en todo caso, de los efectos de la muerte y la pérdida en la materia: no hay nada estable tras la muerte, sino otros movimientos y formas (de vida y muerte) que emergen y se pliegan a la materia que cae. No estabilidad y cierre en la materia, sino movimiento, contagio, desplazamientos, condensaciones. No un materialismo de las sustancias sino de los aspectos (y de las reacciones que pueden despertar), y, por ende, de las fuerzas, energías, efectos.

En este sentido, el pliegue de las valencias del inconsciente -fundamental aporte del psicoanálisis- y de las valencias de la vida social y lo sagrado - aportado principalmente por la escuela sociológica francesa- permite señalar el sentido de la materia entendida en términos heterológicos. La dinámica propuesta desde este materialismo supone el movimiento y la tensión de lo puro y lo impuro *en* la materia, el flujo constante entre lo dispuesto al uso y el consumo y lo inútil y la gloria. Dinámica atravesada por lo que no cesa de perderse y de darse en exceso, por lo expuesto a la degradación, al desecho³.

Sin detenernos en esta ocasión en los aspectos propiamente económicos que se desarrollan en *La noción de gasto*, nos interesa llamar la atención sobre la impugnación al principio antrópico por la vía de la reconceptualización ontológica que propone: la materia y la fuerza liberadas y

³ No queremos dejar de subrayar la importancia de la influencia de los estudios de las relaciones sociales, sus reacciones y vínculo con los fenómenos de lo sagrado de la mano de Durkheim, Mauss y Hertz. La distinción entre lo sagrado y lo profano y lo sagrado puro e impuro (Durkheim, 1982), la importancia de los lazos sociales y relaciones económicas agoniásticas a través del don (Mauss, 2009) y la centralidad de lo siniestro, la descomposición y lo impuro en la representación colectiva de la muerte (Hertz, 2020) son fundamentales para la comprensión de la heterología batailleana.

perdidas no están sometidas a nada, no deben dar cuenta de nada. Y sin embargo, ese principio de “insubordinación de los hechos materiales” (Bataille, 2003, p. 132) puede contagiar el sentido de lo humano: “solamente a través de una insubordinación semejante, aún si es miserable, la especie humana deja de estar aislada en el esplendor sin condiciones de las cosas materiales” (p. 132).

Los lazos y las relaciones humanas están también atravesados por esos procesos de gasto, por procesos no asimilables a una racionalidad calculadora ni apropiables por una utilidad racional. Las conformaciones humanas, colectivos o personas, están atravesados por el principio de pérdida, por valores improductivos. Y si “la materia, en efecto, no puede definirse sino por la *diferencia no lógica* que representa respecto a la *economía* del universo, como lo que el *crimen* representa con respecto a la ley” (p. 133), habrá que atender qué efectos tiene la materialidad en nuestros lazos.

El valor heterogéneo -que Bataille asigna a la gloria y a la degradación- que aquí podemos pensar en torno al de los restos, los desechos y lo bajo “es comparable al de la materia, la *cualificación insubordinada*, que no es condición de ninguna otra cosa” (p. 133).

De la impugnación al principio de utilidad y al principio antrópico, este materialismo asume -frente a la homogeneidad de los procesos- que la heterogeneidad de los procesos es lo que insiste, lo que marca. Si la homogeneidad puede comprenderse como lo “que vale por lo que produce” y producir está asumido como utilidad y como medida común; la heterogeneidad a la que da cabida este materialismo impone pensar desde un marco en el que “vale lo que puede perderse”. Esta inversión del valor sale de la lógica de la producción útil y utilitaria, no sólo en el sentido del derroche o del gasto improductivo como fin en sí mismo, sino también en el señalamiento de la insubordinación que lo que excede a la utilidad (lo bajo y caído tanto como el lujo y el fulgor) puede provocar.

III.

Los rasgos de insubordinación de lo inútil y la materia revelan la provocación batailleana hacia un modo de comprender lo que hay y el modo en que lo humano se inscribe allí. Desde la impronta de un materialismo díscolo y heterogéneo, no hay imagen (de la cultura, de lo humano y sus fines) que permanezca en pie, o concepción que permanezca indemne. La

materia -como los sueños, como el inconsciente- no se ajusta a la lógica, ni a la lógica proposicional de nuestro lenguaje, y sin embargo parecen enviarnos mensajes, dejar señales, despertar gestos.

Es desde aquí que -retomando la formulación y el sentido del título “El valor de uso de D.A.F Sade” de Bataille- cabe preguntarse por el *valor de uso* de la materia (entendida como cualificación insubordinada) y por la fuerza y energía que la atraviesa, que la inviste. Acaso su valor de uso está en los movimientos de contagio, o comunicación de gestos, deslizamientos y rupturas que hacen posibles.

Didi-Huberman retoma de (Benjamin y) Bataille esa perspectiva de un materialismo antropológico para pensar la imagen y los desencadenamientos que propicia, señalando así una antropología política de las imágenes y la insumisión. Georges Didi-Huberman (1995) ha señalado los modos en que lo informe (en tanto desclausura de la forma cerrada, ideal que se abre a su interior) atraviesa el pensamiento de Bataille, y cómo la imagen está atravesada por una operación sobre la forma que no busca tanto la claridad y la distinción, como dar curso a lo inconsciente y lo heterogéneo. Desde aquí, la imagen es considerada desde la materialidad de sus transformaciones y su des-composición: no como “simple soporte de iconografía”, antes bien como el espacio de perturbación de lo visual y lo temporal, en el que se choca el objeto visual con un sujeto de la mirada, que reúne tiempos heterogéneos. Los elementos de choque, de lo inasimilable, de lo bajo de la insumisión contagiosa son algunos de los motivos en torno a la vida *otra* que toma la forma de la insumisión, la sublevación, la resistencia (2018).

La sublevación, afirma Didi-Huberman, implica el gesto de deseo y *también* implica el gesto del rechazo, revuelta que puede iniciarse humildemente, pero que continúa, se propaga, cobra diversos cursos. La desobediencia, la apertura a lo que se subleva, sin embargo, no remite a una excepcionalidad ni a una jerarquía que sustenta esa excepcionalidad. Tampoco se da el cumplimiento de una linealidad de la razón que proyecta fines útiles para su revuelta. La apuesta didi-hubermaniana apela antes bien a seguir el rastro de las formas *otras* (heterotopía, heterología, heterocronía, heteronomía) en las imágenes y lo que despiertan material y políticamente (2018, p.12-17).

Esa operación está presente en *Sublevaciones* que nos lleva a ver que este tiempo presente es uno de los tiempos pesados a lo que refiere en su Introducción:

Tiempos pesados. Pero, ¿qué hacemos cuando reina la oscuridad? Podemos esperar, simplemente: replegarnos, aguantar. Decirnos que ya pasará. [...] [sin embargo] Allí donde reina la oscuridad sin límites ya no hay nada que esperar. A eso se le llama sumisión a la oscuridad” (Didi-Huberman, 2017, p. 21).

Frente a la sumisión a la oscuridad, a épocas pesadas y sofocantes Didi-Huberman indica un gesto doble: no desconocer la oscuridad pero no doblegarse a ella. Vuelve para ello a *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, para insistir sobre la afirmación freudiana de la “indestructibilidad del deseo”. Esa hipótesis de Freud es retomada por Didi-Huberman, levantada podríamos decir, para tomarla como bandera. En ese gesto crítico se hace presente una vez más el gesto heterológico, pero esta vez la fuerza y energía (o el deseo) preña en la materia, asumiendo el deseo ese *otro valor* que indicábamos arriba respecto de la materia.

IV.

Para dar cuenta de la singular conjunción entre materia y deseo, volvamos a la hipótesis freudiana que toma Didi-Huberman acerca de la indestructibilidad del deseo. Ese rasgo del deseo que empuja los tiempos, los gestos, los movimientos hacia formas de levantamiento, es retomado de *La interpretación de los sueños* junto con los caracteres del deseo en el inconsciente y la indestructibilidad del deseo en la fantasía que Freud allí ofrece.

Recordemos que el modo freudiano de acceder a lo que trabaja en los sueños no es por ni por la vía simbólica, ni por la vía del desciframiento, sino por la vía del inconsciente. En ese sentido, la materia de los sueños, no serán tanto las imágenes que presenta (como figurabilidad), sino más bien imágenes-fragmento (en el sueño-compuesto), atravesada por el deseo. Así, pese a las desfiguraciones, pese al trabajo de condensación, de desplazamiento (descentramiento) y sobredeterminación de esas imágenes-fragmentos propio del sueño, el sueño es entendido por Freud en relación al cumplimiento de deseos. Sabemos que la afirmación del “cumplimiento del deseo” en Freud no resuelve el problema acerca del sueño y

su vínculo con la vida anímica: sino que debe ir y volver sobre ese trabajo del inconsciente que en el sueño obra por desfiguración (por desplazamiento), no sólo para señalar la insistencia de lo que empuja en los sueños, sino para mostrar que aún en los sueños de deseo contrarios, de contenido penoso, interviene la desfiguración onírica, y ese “el contenido penoso no apunta sino a disfrazar otro deseado” (Freud, 1991, p. 164).

Aún en el malestar, aún en el displacer, lo que resulta evidente para Freud - ese materialista quien habría que consultar antes que a cualquier otro- es que no puede excluirse la existencia de un deseo, incluso un deseo inconfesable, repugnante, que no sería fácil de comunicar: “El sueño es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido)” (1991, p. 177). Claro que ese cumplimiento del deseo no puede entenderse *in toto*, ni completamente, sino cumplido dentro de una situación. No obstante, lo que se cumple en la fantasía, en el inconsciente, se realiza en tanto fuerza, en tanto figuración (Freud, 1991, p. 247).

Lo que burbujea en la formación del sueño es ese magma inestable, no lineal, que puede cobrar diversos cursos y motivos, que puede descenderse, plegarse, y que, incluso, no refiere a la lógica consciente ni a las proposiciones de la lógica que acompañan la formulación que -a posteriori- podría darse en el relato o en la narración del sueño. Aun cuando el material del sueño sea doloroso, no deja de ser *utilizable* para la formación del sueño. Se tratará, en todo caso, de un tipo de uso (o utilidad) más cercana al principio de pérdida o de gasto improductivo, ligado al exceso de energía -que Bataille pensó también desde Freud-.

Freud puntualiza respecto del sueño, lo diversamente centrado de su contenido (1991, p. 311), en cuya no linealidad y fragmentariedad, aparece el valor subvertido y de conmoción respecto de la producción anímica consciente. Los deslizamientos y condensaciones del inconsciente y la intensidad de los elementos de la vida onírica, en poco se parecen a la intensidad de los elementos de la vida consciente. Más aún, como indica Freud hacia el final de *La interpretación de los sueños*: “entre material onírico y sueño ocurre de hecho una total «subversión de todos los valores psíquicos»” (1991, p. 334-335)

V.

En esta mirada heterológica, la vida material y vida anímica se conjugan en gastos reales y gastos simbólicos marcando otro pulso de lo que importa, otro pulso del sentido: lo que vale no vale en términos de utilidad ni enmarcado en la equivalencia general. Los procesos heterogéneos, movimientos heterológicos, gestos heterocrónicos que podrían trazarse desde lo que hemos desarrollado, señalan hacia la diferencia no lógica que atraviesa tanto a la materia como al deseo. Frente a la homogeneidad generalizada, la heterogeneidad de la materia y del deseo como los hemos presentado aquí indican lo que preña en la subversión de los valores psíquicos y materiales reconocibles en Freud, Bataille y conjugados en Didi-Huberman. La materia es *materia maldita* (no idealizada), es decir, no subordinada ni a la producción, ni a la ganancia, ni a fines humanos. Los deseos son inconfesables y malditos (en tanto irreductibles al régimen moral), insubordinados a la racionalidad y su producción de medios y fines.

El valor que la materia cobra desde esta matriz heterológica (que no lleva a la síntesis sino al síntoma) y en donde la transgresión no es entendida como superación, sino como motivo y movimiento a la sublevación; se conjuga con una interpretación de la tensión, de la intensidad y la energética pulsional.

El valor heterológico del deseo que está a la base del psicoanálisis freudiano -ese mismo que hizo que Bataille remitiera a Freud para pensar la materia y ese mismo que Didi-Huberman ubica como piedra de toque para una antropología política de levantamientos y desencadenamientos- no puede plantearse sin remitir a la hipótesis del inconsciente. La formulación de las instancias psíquicas y su economía libidinal (aún cuando comprometen a la censura y la represión) dan la pauta de ese fundamento otro de la vida anímica.

Los deseos (y su represión) no deberían entenderse desde la linealidad cronológico-histórica, sino bajo la existencia de algo que resiste y esto en dos sentidos, se resiste en la instancia consciente y también resiste en tanto que sigue existiendo en lo inconsciente; de allí su heterocronía. Que los deseos reprimidos sigan existiendo *al mismo tiempo* que la inhibición que pesa sobre ellos, señala ese doble registro económico de lo que se conserva y sigue siendo susceptible de uso y el principio de gasto improductivo que rige sobre los mismos.

Esta matriz no histórica, sino más bien de supervivencia - aún en la discontinuidad- es la que vuelve al psicoanálisis un espacio central para Didi-Huberman, para dar cuenta de esa indestructibilidad del deseo que toma como hipótesis-guía para trazar una tradición subterránea de resistencias y desobediencias. En *Desear desobedecer*, Didi-Huberman (2020) muestra el pliegue entre la materia y el deseo des-plegado en el Atlas de imágenes que propone: pérdidas y deseos, duelos y levantamientos, el impoder y la potencia en una dinámica heterogénea, heterológica y heterocrónica.

Es por los deseos (no lineales, no siempre cumplidos, no siempre admitidos, muchas veces displacenteros) que hay levantamientos, sublevaciones, revueltas. Es por la materia y sus formas bajas, por los restos y excesos, por la insubordinación material de hechos que hay lazos que subvierten el orden de la producción y la utilidad. Materia y deseo, heterología y psicoanálisis son centrales en el “humanismo heterodoxo” propuesto hacia una antropología política de lo desencadenado.

Bibliografía

Bataille, G. (2003). *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Bataille, G. (2007). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Didi-Huberman, G. (1995). *La ressemblance informe ou Le gai savoir visuel selon*

Georges Bataille. París: Macula.

Didi-Huberman, G. (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires: Jeu de Paume-Muntref. Didi-Huberman, G. (2020) *Desear desobedecer. Lo que nos levanta*, 1. Madrid: Abada Editores.

Didi-Huberman, G. (2018) “El arte de la vida otra” en *CHUY Revista de estudios literarios latinoamericanos*, Número 5 (diciembre 2018): 4-22.



- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños. Obras completas*. Tomo IV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hertz, R. (2020). *La preeminencia de la mano derecha y otros ensayos*. Buenos Aires: Pluriverso ediciones.
- Lispector, C. (2008) “Tempestad de almas” en *Cuentos reunidos*. Madrid: Siruela.
- Mauss, M. (2009). *El ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.



La banalidad de lo útil. Apuntes para una vida de perros

Andrea Teruel*

*A la memoria de Whisky,
el perro de Karl Marx*

Cuenta la anécdota que al preguntársele a Alejandro Magno quién le gustaría ser de no ser quien era, respondió “Diógenes”. El Gran Alejandro, emperador glorioso y venerado, símbolo de poder, destreza y dominio, sorprendentemente no elegiría ser algún dios de la vasta galería mitológica griega que se le sobreponía (sólo los dioses parecían estar por encima suyo), sino que elegiría ser Diógenes, “el perro”: el filósofo cínico célebre por vivir en una tinaja de barro, desprestigiar todo símbolo de cultura, y llevar una vida austera, sin mayores preocupaciones ni ambiciones celestiales o terrenales. Ciertamente, la respuesta del macedonio dejó a muchos perplejos, pues salta a la vista que la vida de perro llevada por Diógenes se encuentra en las antípodas de las aspiraciones imperiales de este joven guerrero que hicieron historia.

Si rememoro esta curiosidad del anecdotario antiguo es porque de algún modo permite introducir una reflexión sobre formas de vida aparentemente contrapuestas. Por un lado, se advierte una vida proyectada a la adquisición de poder y a establecer o sostener un orden; por otro lado, se observa una vida desinteresada de toda forma de dominio, que renuncia al progreso y se dedica a vagabundear rechazando las normas convencionales de civilidad. Evocando aquellos mismos tiempos antiguos, podemos pensar esta tensión atendiendo a la oposición establecida por los sofistas entre las leyes de la naturaleza (*physis*) y las leyes de la convención (*nomos*). De este modo, se intuye que la vida emprendedora, laboriosa y productiva pareciera inclinarse siempre hacia el lado de las normas y los preceptos que regulan las conductas sociales, mientras que una vida despreocupada

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYH). Becaria doctoral CONICET-UNC.

Correo electrónico: andreateruel@gmail.com



ante el deber y el trabajo pareciera atender tan sólo a lo natural (casi en sentido animal). De allí, en efecto, uno de los posibles motivos del calificativo de perro otorgado a Diógenes por parte de sus conciudadanos -apodo, por cierto, de intención despectiva pero que el filósofo supo llevar con altura y manifiesto orgullo-.

La figura del perro, no obstante, contiene cierta ambivalencia en la que me gustaría detenerme ya que puede confundir a quien adopte rápidamente el modelo perruno como forma de vida. Pues si bien el perro en gran parte de nuestro imaginario se nos presenta como el ser alegre y vagabundo que habita su presente de forma ociosa y desvergonzada atendiendo únicamente a sus inclinaciones naturales, en igual medida también se lo reconoce como el ser dócil y servil, incondicionalmente fiel a su amo. Lo cierto es que el perro ocupa un lugar complicado en el orden cultural, pues evoca la errancia y hasta cierto parentesco con la carroña, pero también la domesticación y el respeto a la autoridad. Diré por tanto, ocupa un lugar ambiguo entre la *physis* y el *nomos*.

En este sentido, al perro cínico, crítico al orden y la norma, que toma posición ante la sociedad instituida y sus objetivos, se le contrapone el perro que garantiza la regularidad establecida. El perro policía, sin ir más lejos, es un lugar común tanto en la ficción (Rin Tin Tin, Milou, Scooby-Doo, entre otros célebres) como en el mundo real (acaso quién no pasó por la experiencia de que un perro olfatee su equipaje en alguna terminal o paraje, o los ha visto accionar en distintos operativos de control). El perro delator, funcional al opresor, innegablemente se erige como una forma de vida. No obstante, en igual medida, nos topamos con perros insurrectos y rebeldes (cómo no mencionar sino acá al entrañable Negro “Matapacos”, canino ya icónico del estallido del pueblo chileno de 2019, participe infatigable en la sublevación). El perro desobediente y revoltoso, por tanto, se alza como otra forma posible de habitar el mundo.

Así, todo pareciera indicar que entre la servidumbre al orden y la sublevación pendula la vida de perros. Haraway (2016), al respecto, supo decir que estos adorables animales se reparten entre una “naturaleza domesticada” y la “cultura que se vuelve salvaje”. Ciertamente, “lo salvaje” mentado por la filósofa, indicaría lo que contradice a la cultura, es decir, lo que no adopta su *nomos*; del mismo modo, la “domesticación” indicaría la adaptación de la naturaleza (*physis*) a la norma o autoridad.

Ahora bien, más allá de esta constatable oscilación –característica evidente tanto en canes como en humanos– hay una pregunta subyacente e inquietante en relación al perro policía que no puedo dejar de hacerme: ¿a qué responde esa ciega subordinación a un amo? Mi pregunta se dirige específicamente a la forma de vida perruna, servil y soplona, adoptada por los de mi misma especie y no al reino canino (al cual respeto y admiro renunciando a imponerle respuestas antropomórficas). Considero que explorar una respuesta a dicho interrogante trasciende la mera etología y nos inserta en un complejo entramado social y político que merece nuestra atención ya que no es inocuo. Insisto entonces en indagar: ¿a qué se debe que el amor a la servidumbre sustituya al deseo de libertad entre los hombres?, ¿a qué se debe, dicho más brevemente, que el deber sustituya al deseo?

Estas preguntas ya han sido abordadas con suspicacia por Étienne de La Boétie allá por el siglo XVI. En su célebre *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* el joven filósofo exploró este curioso fenómeno generalizado de optar voluntariamente por el sometimiento al tirano y renunciar a rebelarse ante la dominación. Una de las hipótesis esgrimidas en dicho opúsculo consistió en señalar a la costumbre como uno de los operadores para la naturalización de este “monstruoso vicio” de servir. Ahora bien, es cierto que los aciagos tiempos de las tiranías monárquicas o imperiales han quedado atrás en la historia de occidente (o al menos disimulan su vigencia evitando ser identificadas groseramente como tales). No obstante, en nuestro escenario actual la servidumbre voluntaria ha llegado a extremos de apariencia tan absurda que ni el propio La Boétie imaginaría. Pues el espíritu servil se ha enraizado tan en lo profundo de las subjetividades que la presencia o no de un amo temido o enaltecido pareciera ser hoy por hoy superflua. Me pregunto entonces, ¿a quién se sirve en los tiempos que corren?; los perros policías ¿perros de qué poder son?, ¿por qué orden velan?

Propiedad privada. Cuidado con el perro

Como se sabe, el orden dominante de hoy está en manos del capital a escala planetaria. Indistintamente que aquel se presente bajo los ropajes pseudos democráticos de un Estado populista, neoliberal o de enmascaramiento socialista, el capital dirige e impone su propia lógica en gran parte del mundo: la de la producción. Así pues, a este nuevo amo se le sirve tra-

bajando. Trabajando infatigablemente sin solución de continuidad, pues la concentración del capital no tiene techo. En este sentido, si La Boétie se preguntaba ¿por qué servir “tan bobamente” al tirano siendo que de una u otra forma terminará por aniquilarnos?, hoy podemos reformular la pregunta manteniendo por poco su literalidad: ¿por qué trabajar “tan bobamente” para el capital siendo que de una u otra forma terminará por aniquilarnos?

Ciertamente, esta compleja relación de dominio instaurada por el capitalismo fue estudiada en su profundidad ontológica y psicológica desde diferentes aristas y perspectivas. Basta mencionar los estudios sobre la alienación de Marx o los desarrollos llevados a cabo desde mitad de siglo XX sobre los modos de subjetivación en las sociedades posindustriales (Foucault, Deleuze, Lazarratto, entre otros.). Pero quisiera detener mi siguiente reflexión en otra vía de exploración, que no hunda sus narices en napas metafísicas sino que se mantenga sobre la superficie, en lo que metodológicamente doy a llamar “profundidad de snorkel”, para desde allí contemplar la dinámica coyuntural contemporánea desde un punto de vista ético.

Sin dudas, la forma de vida perruna servil al capitalismo es aquella dedicada exclusivamente al trabajo. Se trata de una forma de vida adoptada en la que jamás se hace huelga y que, incluso, se reniega si una huelga eventual (aunque dispute por derechos de los trabajadores) impide llegar a horario al trabajo. Los perros policías del capital son aquellos que hacen su trabajo y no se quejan. Seres amansados que a veces también se toman el trabajo de señalar a quien no trabaja, pues no les importa trabajar de más. Mientras sean útiles a su amo ellos mueven la cola. En efecto, se trata del engranaje mejor domesticado del sistema: verdaderos guerreros y centinelas de la producción. ¿Cómo entenderlos?

Georges Bataille tal vez sea uno de los pensadores del siglo XX que más se ha dedicado a pensar una tensión interna a lo humano entre lo productivo y lo improductivo. Sus reflexiones dan cuenta a un tiempo de constantes antropológicas antagónicas y de sus variaciones socio-históricas. Ciertamente, Bataille interpreta al hombre atravesado por dos inclinaciones opuestas. Por un lado, inclinaciones de carácter utilitario, con vistas a obtener algún provecho, conservar o enriquecer el ser; y, por otro lado, inclinaciones inútiles que no sirven para nada, pues no tienen otro fin más que ellas mismas y su propio goce. Estos dos polos tensan de igual

modo la vida de los hombres y la organización social, dando lugar a dos concepciones económicas distintas de la actividad humana. Por un lado, Bataille (2007) identifica una economía sostenida en los principios de producción, conservación y ganancia (a la cual llama “economía restringida”); por otro lado, una economía sostenida en el derroche, la pérdida y el gasto (llamada “economía general”). Para Bataille, a lo largo de la historia la ponderación entre estas dos dimensiones económicas fue fluctuando y dirimiéndose de distintas formas; pero desde tiempos modernos se puso en marcha una degradación y desplazamiento preocupante de los aspectos improductivos de la vida en manos de la decadente moral burguesa.

En efecto, la burguesía se torna uno de los blancos predilectos de las críticas batailleanas. No sólo por tratarse de la clase social encargada de desarrollar el capitalismo y reducir toda actividad humana a la actividad útil y productiva, sino también porque instaura un *ethos* en la sociedad cuyas coordenadas se reducen al ahorro con acopio, a la conservación y al dominio. La burguesía solo reconoce que la finalidad de la vida es desarrollarse, incrementar y conservar riquezas, “considera el consumo equivalente al carburante por un motor: no ve en él más que un elemento necesario para la producción” (Bataille, 2010, p. 35). De este modo, esta clase social se define por su odio al gasto, su mezquindad y su pudor ante cualquier manifestación improductiva de la vida -a la que sin embargo se entrega tras bambalinas como si fuesen “vergonzosos eructos” (Bataille, 1974, p. 49)-. Se trata, en resumen, de una clase hipócrita, temerosa y apagada, cuya exhibición de riquezas “se efectúa entre cuatro paredes, de acuerdo con unas deprimentes y aburridas convenciones” (Bataille, 1974, p. 49).

Si retomamos en este punto la clásica ecuación marxista (Marx, Engels, 1974) que entiende que las ideas dominantes de una época son las de la clase dominante, se concluye que el discurso cultural y moral dominante en la sociedad capitalista lo establece la burguesía. De este modo, los mismos trabajadores explotados por el capital se convencen a sí mismos del valor central de la producción para el desarrollo de sus vidas, sometiéndose sin réplica a los intereses de la clase burguesa. Así, independientemente de la clase social a la que se pertenezca, la vida desde tiempos modernos en adelante se vio unívocamente reducida a la función útil y servil con vistas a la acumulación de capital. Es decir, la vida se redujo al trabajo. Vivir, bajo el capitalismo, significa vivir útilmente.

Ahora bien, más allá de la compleja trama que se teje en la profundidad de las relaciones de dominio, me pregunto si no habría también sobre la superficie cierta banalidad entre los trabajadores en la aceptación de lo útil como valor ético. Quiero decir, ¿acaso no se trata en algún punto también de una obediencia pasiva al modelo productivo dominante y a las normas de moralidad de la codiciosa y tacaña burguesía descrita por Bataille (hoy devenida en una no menos desdeñable clase empresarial)? ¿Cómo entender sino el arrojo voluntario de gran parte de la población a la producción ilimitada, la cual no sólo condena a la desigualdad y concentra la riqueza cada vez en menos manos sino que también devasta la naturaleza precipitando la destrucción del planeta entero? ¿Será que el *nomos* -tan criticado por algunos sofistas en los albores del jactancioso “occidente”- ha desplazado definitivamente a la *physis*? Basta observarse a uno mismo para advertir la forma en que el trabajo y los imperativos de utilidad se infiltraron de punta a punta en nuestras vidas cotidianas sin que les ofrezcamos mayor resistencia. En efecto, la lamentable pandemia del COVID-19 desatada en el 2020 dio lugar a que el capital termine de profanar sin objeción alguna de nuestra parte el último reducto sagrado e improductivo de la existencia ordinaria: la cama, desde entonces convertida en *home-office* o palco de *streaming* para que la producción y el entretenimiento productivo sigan su curso a pesar de las adversas circunstancias.

Tal aceptación del trabajo sin resistencia y con convencimiento ético pareciera ser también uno de los propulsores serviles al desarrollo capitalista. Aceptación, insisto, muchas veces banal, pues sólo responde a la obediencia al orden naturalizado y a sus directivas de productividad y utilidad. En este sentido, los estudios de Hannah Arendt (2003) sobre la banalidad del mal resuenan con un eco cercano en el fenómeno de la servidumbre voluntaria actual. Si bien está claro que la obediencia de un trabajador al sistema productivo no es comparable con las abominables acciones de los agentes nazis analizadas por Arendt, no obstante en ambos casos se advierte una misma obediencia irreflexiva o burocrática a las reglas del sistema en el que los sujetos están inmersos. Sistemas, por cierto, que generan segregación, desigualdad y muerte. En efecto, la llana aceptación del trabajo en el marco del capitalismo, en condiciones cada vez más precarizadas y flexibilizadas, opera como un engranaje fundamental para que la productividad siga su curso triturando a la existencia entera (humana y no humana) como en un molinillo.

Volviendo ahora a la fenomenología canina. Con lo dicho se puede identificar que en tiempos actuales -en la medida en que se admite la moral utilitaria, aunque fuese de forma banal e incluso sin deliberación- la vida se ve reducida a la vida del perro policía. Pues, la docilidad y disciplinamiento con y en el trabajo, garantiza el funcionamiento del orden. ¿Será entonces que con la expansión del capitalismo no queda más lugar en el mundo para las formas perrunas improductivas y descatadas? ¿No sería acaso conveniente recuperar a estas últimas para torcer el rumbo totalizante del capital cuya consumación, nos consta, no es feliz? ¿Sabotear el trabajo no sería tal vez una forma efectiva de comenzar a hacerlo?

Ciertamente, es indudable que el ser humano no tiene más remedio que trabajar, pues de lo contrario perecería. Negar esta lamentable realidad sería necio. No obstante, lo que está en cuestión en estas líneas no es el trabajo en sí mismo -del cual indefectiblemente depende la vida humana para proveerse alimento y conservarse-, sino el trabajo asalariado bajo la dominación capitalista y la convicción que la supervivencia sólo es posible si se cambia el tiempo por dinero, si se vende la fuerza de trabajo a un empleador: si se vela y sirve unívocamente a las prerrogativas de utilidad del amo. En este marco y en contraste, considero que una vida de perros moralmente rastrera y desobediente al orden aparece no sólo como una alternativa que horada el actual modelo de vida hegemónico y alienante, sino también que se erige como potencial político capaz de desestabilizar el *ethos* productivista que está llevando la existencia completa a su colapso.

Perros sin pedigrí

Como en todos los tiempos, las vidas perrunas indóciles a los preceptos sociales o culturales vagan también hoy entre los uniformados con bozal negándose a rendir homenaje a lo respetable y a la norma. Se trata de vidas que no se desvelan ante ningún mandato de productividad, pues justamente la indolencia ante el trabajo las caracteriza. Sin embargo, es cierto que hoy por hoy estas vidas poco normadas son las menos vistas y me animo a aventurar tres motivos al respecto. Por un lado, porque su independencia ante el deber rivaliza con la de los dioses y, de este modo, desmitifican cualquier poder, por lo que la autoridad las “aparta” para su resguardo. Por otro lado, porque a veces chocan con su propia holganza y, en este sentido, no hacen gran esfuerzo por salir a escena. Y, por último,

porque están en peligro de extinción dado que el capitalismo ha domesticado la existencia casi por completo bajo la función de perro policía. Los primeros dos motivos no deberían preocuparnos en demasía, pues son constantes en la historia de la humanidad y no hablan más que de la tensión establecida a nivel antropológico y social entre lo productivo y lo improductivo (Bataille), entre la *physis* y el *nomos* (sofistas) o entre lo doméstico y lo salvaje (Haraway). Sin embargo, no sucede lo mismo con el tercer motivo mencionado, el cual enciende todas las alarmas.

Como destaqué en el apartado anterior, en los últimos tiempos la dinámica oscilante y ambivalente de la existencia entre formas de vida opuestas parece estar estancándose unidireccionalmente en un automatismo no dialéctico al servicio de la producción y lo útil. Por tanto, es menester revitalizar vidas inútiles y ociosas para detener el curso fagocitante del capital que reduce la existencia a los grises algoritmos de la ganancia. Pero ¿cuál es la operación política para lograrlo? Si algo nos enseñan las irreverentes vidas perrunas es sobre el potencial político de la acción inoperante. Ciertamente, esta última acción encuentra su correlato conceptual en lo que en jerga batailleana se reconoce como “gasto improductivo”: se trata de un hacer que no sirve para nada y del que no se obtiene nada; un hacer sin objetivo ni finalidad; un hacer que es lo más parecido a un no-hacer o deshacer; un desobramiento. El rechazo al trabajo, en este sentido, es la acción inoperante por antonomasia de una vida de perro a merced de las maravillas que ofrece el ocio, por eso mismo es allí, en ese acto, donde debiéramos centrar nuestra atención.

El rechazo al trabajo, en efecto, tiene larga data. Basta echar un vistazo por las etimologías o el imaginario colectivo para observar cómo desde sus mismos orígenes el trabajo va unido a un castigo o a algo ubicado en las antípodas del deseo. *Tripalium*, en latín, hace referencia a un instrumento de tortura; y la condena bíblica “ganarás el pan con el sudor de tu frente” no hace otra cosa que identificar al trabajo con una pena o martirio. Rechazar el trabajo implica, en este sentido, rechazar lo que se nos impone u obliga a hacer; implica rechazar un deber o un sometimiento. En el marco del capitalismo, Bartleby quizás sea el personaje de ficción más recordado por su negativa a trabajar. Inmerso en el corazón del decimonónico Wall Street –símbolo de las finanzas desde aquel entonces y hasta nuestros días– Bartleby prefiere no obedecer las órdenes de su superior, prefiere no trabajar, prefiere no hacer. Y he aquí que esta

acción inoperante pone patas arriba todo el paradigma normatizante. El potencial político del copista es innegable y se manifiesta sencillamente mediante el uso del subjuntivo en su recurrente respuesta “*I would prefer not to*” (“preferiría no hacerlo”), lo que indica de modo lacónico y efectivo la prioridad del deseo ante el deber.

Franco Berardi, a propósito de una inquietante instalación de la artista finlandesa Pilvi Takala, identifica un punto clave en relación al valor político del rechazo al trabajo. La obra experimental que observa consiste en una simulación por parte de la propia artista en la que se hace pasar por becaria de marketing en una empresa consultora. En un espacio de oficinas abiertas la supuesta becaria pasa el tiempo sin hacer nada en todo el día, sentada en silencio, mirando la pared o los movimientos propios del ámbito laboral compartido. Las horas pasan, los días también, y ella continúa sin demostrar actividad alguna. Incluso en una jornada se la ve por varias horas paseando dentro del ascensor. De a poco la atmósfera laboral comienza a ser incómoda y ella se convierte en objeto de rechazo o especulación entre sus colegas, algunos de los cuales hasta dan aviso telefónico o por e-mail al supervisor sobre la situación. Berardi, al respecto, detecta el punto sensible que pone en manifiesto dicho experimento: la amenaza que siente el orden ante la presencia de un sujeto que no trabaja. La persona que no está haciendo nada, dice Berardi “no está comprometida con ninguna actividad y por eso tiene el potencial para cualquier cosa. Dado que el no-hacer no tiene un lugar en el orden general de las cosas, se convierte en una amenaza para este” (2020, p. 60). Así pues, esta intervención artística señala también el potencial político incisivo inscripto en la renuncia a la productividad. O dicho a la inversa, señala oblicuamente que a la productividad capitalista se la desestabiliza no produciendo. ¿No decía ya La Boétie que a la autoridad no es necesario combatirla, ni siquiera defenderse de ella, sino que de lo que se trata es de no darle nada? Si a los tiranos no se les da nada, escribía el joven filósofo, “si no se les obedece, incluso sin combatir, sin golpear, quedan desnudos y deshechos [...]”; así como la raíz, al no tener más su sustancia y alimento su rama se vuelve seca y muere” (2015, p. 15). La tiranía del capital, del mismo modo, se descubre impotente ante la impotencia, esto es, ante la potencia de no hacer nada en términos productivos.

Por tanto, los perros no domesticados por el *nomos* productivista indican un camino a seguir en el que se rompe con la cadena de dominación

capitalista. Pero, ¿acaso dicho camino sugiere tan sólo un movimiento individual de renuncia al trabajo? ¿No se da el caso de jaurías enteras orquestadas en la reivindicación de la improductividad? Por supuesto que sí. Mencionaré por caso a la Fundación de Alegría al Trabajo (FAT), no sólo por tratarse de un movimiento colectivo contra la producción, sino también porque su experiencia enseña formas de resistencia que -a diferencia de algunas célebres revoluciones- no claudican ante un nuevo poder constituyente del orden (ante un nuevo *nomos* remasterizado), sino que se mantienen a la altura de su inoperancia.

La breve historia de la FAT se remonta a los años noventa y surge en respuesta al discurso neoliberal de la “revolución productivista” dominante en aquel entonces en la Argentina bajo la execrable gestión del innombrable señor M. Las acciones de dicha Fundación son felizmente recordadas por hacer justicia a las efemérides declarando al dos de mayo como “Día internacional del ocio”, por promover la alegórica acción “Salven al perezoso” y por conformar la primera Internacional Ociosa (Internacional Idle of the World, IIW), pendiente entre los discursos emancipadores desde el siglo XIX. El derrotero de la FAT fue breve, brevísimo, durando apenas tres meses. La única movilización convocada por el grupo, fiel a sus principios, fue a desgano y no logró recorrer más de cien metros en la ciudad de Buenos Aires. Lo cierto es que no fue sólo la respetada fatiga lo que detuvo la marcha. La prensa, que doblegaba en cantidad a los manifestantes (muestra clara tanto de la hegemonía del trabajo como de la sensatez de los ociosos ausentes), amenazaba también en tornar la protesta en espectáculo dado el interés que despertaba en el público curioso. De este modo, puesto que entre las proclamas de la FAT también se instaba atentar contra toda sociedad del espectáculo que tornase al ocio en consumo productivo, no hubo más remedio que disolver la actividad para evitar que sus acciones sean tergiversadas o vueltas contra sí mismas. Bajo un último y glorioso grito de inspiración marxista ¡La Fundación ha muerto! ¡Viva la Fundación! se dio fin al movimiento a la vez que se anunciaba su eternidad.

Es cierto que la FAT no transformó nada en el tejido social. Sus acciones fueron claramente inoperantes en materia de infraestructura. No obstante, dejó su impronta al introducir un discurso ético que desestima y erosiona el modelo productivista. Ante la moral utilitaria neoliberal -pendiente del éxito, la competitividad, el emprendedurismo, la adquisición

de poder y dominio- dicha Fundación introdujo valores espirituales antagónicos como la fiaca, la molicie o la abulia, los cuales sin duda impactan favorablemente en el equilibrio social y ecológico. De este modo, el *ethos* del *dolce far niente* pregonado por la FAT debe ser entendido en su potencial emancipador y revolucionario.

Ahora bien, con todo lo dicho queda evidenciado que las acciones inoperantes de estas vidas de perro pueden manifestarse a nivel individual o colectivo, incluso en distintos registros (literario, artístico, social, etc.). No hay una forma definida o reglada para rechazar el trabajo asalariado y explotado. Esta acción puede expresarse tanto en la experiencia singular de la renuncia a la productividad, como en la exhortación grupal del ocio, e incluso hasta en forma de consejo entre pares -como es el caso de los “Consejos a los criados” de Jonathan Swift, quien dejó escrito una interesante serie de *tips* insumisos a tener en cuenta en caso de dominación-. Como sea, de lo que podemos estar seguros es que todas estas manifestaciones -ya sea la de un Bartleby, la de una becaria indolente o la de una fatigada congregación de jactanciosos holgazanes- marcan una necesaria y urgente diferencia en un mundo dirigido por el *ethos* del capital. En efecto, a este listado se pueden agregar tantísimas otras formas de improductividad. Borges, por su parte, mencionaba a un hombre que cultiva su jardín, a dos empleados que en un café del sur juegan un silencioso ajedrez, a alguien que acaricia un animal dormido y hasta quien agradece que en la tierra haya Stevenson. Lo cierto es que, como el mismo poeta escribió, todas “estas personas, que se ignoran, están salvando al mundo” (Borges, 1992, p. 71).

Por último, y para concluir, me gustaría retomar nuevamente al par de personajes históricos que inspiró mi reflexión sobre estas formas de vidas contrapuestas: Alejandro Magno y Diógenes de Sinope. Otra anécdota sobreviviente de aquellos tiempos antiguos cuenta que el poderoso Alejandro se plantó ante Diógenes (a quien, ya sabemos, admiraba) y le dijo “Pídeme lo que quieras”. A lo cual el filósofo, echado cómodamente sobre el tronco de un árbol, respondió: “Apártate del sol, me haces sombra.” En fin, sencilla vida es la vida de perro que no se inclina ni adopta las oscuras prerrogativas del poder.

Bibliografía

- Alizart, M. (2019). *Perros*. Buenos Aires: La cebra.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Baigorria, O. (2014). ¿Prólogo?. En *Con el sudor de tu frente. Argumentos para una sociedad del ocio* (pp.9-20). Buenos Aires: Interzona.
- Bataille, G. (1974). La noción de gasto. En *Obras escogidas* (pp.37-58). Barcelona: Barral.
- Bataille, G. (2007). *La parte maldita*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Bataille, G. (2010). *El límite de lo útil*. Buenos Aires: Losada.
- Berardi, F. (2020). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Borges, J.L. (1992). Los justos. En *La cifra*. Buenos Aires: Emecé.
- Haraway, D. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gastei: Sans Solei.
- La Boétie, Étienne de (2015). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Interzona.
- Laercio, D. (2014). *Vida de los filósofos ánicos*. Madrid: Alianza.
- Marx, K., Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Melville, H. (2011). *Bartleby, el escribiente*. Buenos Aires: Planeta.



Lo impertinente de lo inútil

Jean Luis Hourgras*

Lo teórico es necesario (v. gr. las teorías del lenguaje), necesario e inútil.

Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*.

No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil.

Jorge Luis Borges, *Pierre Menard, autor del Quijote*.

El psicoanálisis puede ser un refugio ante los imperativos de utilidad y productividad que la época proclama. Una sesión psicoanalítica podría ser entonces, un paréntesis al infernal sentido común colectivo. Creemos que eso que el discurso corriente deja de lado por considerarlo un estorbo al propósito de la producción es algo a descifrar; es por ello que el discurso psicoanalítico recoge esos restos, que no son útiles al capital, a saber: un lapsus, un chiste, un sueño, olvidos y fundamentalmente el escollo que representa el síntoma. En la sesión analítica se abrirá un espacio en donde se dignifique aquello que no puede ser absorbido por el paradigma de la utilidad. Hay un resto singular imposible de asimilar, resto que se irá bordeando en el transcurso de un análisis.

Por tanto, es la figura del psicoanalista quien tendrá como principio ético alojar en su dispositivo dichos restos inútiles, poniéndolos al servicio del trabajo analítico; no para lograr un sujeto con una mayor productividad en pos de mejorar su rendimiento en el mundo del trabajo, sino con el horizonte de poder modificar la relación que el sujeto tiene con dicho resto.

El psicoanalista mismo es una incomodidad para el discurso capitalista, puesto que no puede terminar de absorberlo para una producción en masa. El analista es producto de su propio análisis y éste apunta fundamentalmente al respeto máximo por la singularidad de cada caso. Así, el acto del psicoanalista, como su devenir, nunca podrán ser estandarizados por ningún protocolo.

* Integrante del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", (CIFYFyH).

Correo electrónico: juanluishourgras@gmail.com

Antoine Compagnon (2020), en su libro *La segunda mano o el trabajo de la cita*, hace referencia a un hombre que, al efectuar la lectura por las noches, lee con una tijera en la mano y corta todos los fragmentos del libro que no le gustan. Dice que su biblioteca está compuesta por libros que están todos incompletos. “Leo con las tijeras, ya me disculparán, y corto todo lo que no me gusta” (p.34).

Este ejemplo nos enseña que, en un mismo movimiento, este buen hombre se deshace de lo que sobra y lo descarta, y a la vez con lo que queda crea algo nuevo, un nuevo objeto, a saber, un libro incompleto que es en sí mismo un resto, lo que queda de lo que se descartó.

Solamente ha quedado lo que el Sr. de las tijeras considera de su agrado: lecturas que nunca le disgustan, por lo tanto, ese acto de reducir, y cortar, no deja de estar cargado de placer.

Si hay un discurso que pudo dignificar los restos que el ser humano produce, ha sido el discurso psicoanalítico. El camino abierto por Freud ubicó aquello que el discurso dominante de su época dejaba de lado, empezó interesándose por los sueños, luego por los olvidos, por los lapsus, los actos fallidos, el chiste y fundamentalmente por el síntoma. ¿Quién hubiese pensado que todas esas formaciones del inconsciente podrían ser alojadas en algún discurso?

No hay dudas de que la teoría psicoanalítica marcó a la civilización de fines del siglo XIX; el acontecimiento Freud no pasó inadvertido. Podríamos decir que el fundamento teórico y práctico del psicoanálisis se sustenta en reconocer a la muerte, la sexualidad y el lenguaje como algo traumático para los seres hablantes. El encuentro del cuerpo con el lenguaje deja su marca, y cada quien tiene la suya; por lo que la respuesta a ese encuentro, siempre fallido, orientará la cura de quienes consultan a un psicoanalista.

Sin embargo, más allá de las contribuciones a la cultura que el psicoanálisis produjo, el invento más importante de Freud fue la figura del psicoanalista, ya que el psicoanálisis no precede al psicoanalista, sino que, a la inversa, sin psicoanalistas no habría psicoanálisis.

De la lectura del síntoma

Freud en el año 1917 publica *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en las cuales hace una suerte de recapitulación de la teoría psicoanalítica

hasta la fecha. Para el presente trabajo se tomarán las conferencias XVII, “El sentido de los síntomas” y la XXIII, “Vías de formación de síntomas”.

En la conferencia XVII, “El sentido de los síntomas”, tal como lo indica su nombre, Freud plantea que todo síntoma posee un sentido, y por tanto, si hay sentido es porque es interpretable. Los síntomas están relacionados a la vida íntima del sujeto, hay desplazamientos de los síntomas desde su origen a una forma alejada, distorsionada y diferente.

Es claro que hay nominaciones de síntomas universales como depresión, duelo, agotamiento, insomnio, autismo, el etcétera es tan largo como la nominación de cada enfermedad; sin embargo, las causas que originaron los mismos son siempre singulares. Hay goce en el sentido del síntoma, ya que aunque el sentido puede ser compartido, la carga libidinal que se le imprime es siempre propia del sujeto.

En la conferencia XXIII, “Vías de formación de síntomas”, Freud describe al síntoma como algo que genera displacer, genera un gasto de energía e incapacita a la persona para realizar otra actividad. El síntoma es percibido entonces como una molestia, se puede reconocer como algo propio; y hay una queja por el mismo.

Pero para que haya síntoma es necesario que exista conflicto entre la energía del aparato psíquico (libido) y el Yo. La libido insatisfecha busca un nuevo modo de satisfacción. De esta manera, se alcanza una vía sustituta para dicha satisfacción y aparece un síntoma como un producto deformado de las realizaciones inconscientes + satisfacción libidinosa.

El síntoma puede ser entendido como un sentido reprimido, como un enigma y es inconsciente: hay un sentido que se quiere expresar, y como no lo logra aparece el síntoma, tal como lo dice Freud: “la formación del síntoma es un sustituto de algo diverso, que está interceptado” (1991a, p. 256); de ello se desprende que el síntoma sea una formación de compromiso, hay un nexo entre la satisfacción del goce y la defensa. Se obtiene satisfacción y se defiende de la misma.

El aparato psíquico freudiano se rige por el principio básico denominado principio del placer, que es un principio regulador de las excitaciones. Su función es intentar mantener lo más bajo posible el nivel de estímulo del aparato, es decir, mantener el equilibrio homeostático, pero al haber un exceso de placer, el aparato se defiende del mismo creando un síntoma, es decir que el síntoma no se produce por algo desagradable, sino

por un exceso de excitación. El síntoma es el resultado de ese mecanismo puesto al servicio de un hacer con ese exceso de energía.

Así una primera satisfacción inicial, imposible de ser realizada por el aparato, es sustituida por una segunda satisfacción distorsionada y desplazada, dando lugar a la emergencia del síntoma; sin embargo, esta satisfacción sustituta es tan buena como la original. En este sentido, Georges Bataille (2009) plantea que “el hombre está, desde siempre, *en la búsqueda de una intimidad perdida*” (p.75).

Es importante poder ubicar que en los síntomas hay siempre un componente de satisfacción, aun cuando la misma vaya en detrimento del sujeto o lo imposibilite a realizar alguna actividad. Es por ello que la libido siempre se satisface, no importa el objeto; la satisfacción se obtiene cueste lo que le cueste, por ello Freud en otro lugar dice:

[...] una tendencia general de nuestro aparato anímico, que puede reconducirse al principio económico del ahorro de gasto, parece exteriorizarse en la pertinacia del aferrarse a las fuentes de placer de que se dispone y en la dificultad con que se renuncia a ellas. (1999b, p. 22)

Un psicoanálisis sirve para disminuir el precio de sufrimiento que se debe pagar para acceder a la satisfacción pulsional, no se trata de resolver el conflicto, sino de obtener un nuevo arreglo, un funcionamiento menos costoso para el sujeto.

Es por ello que decimos que la clínica en Freud es una clínica del conflicto, los síntomas y su mecanismo de formación dan cuenta de ello. Pero con Lacan decimos que el sujeto siempre es feliz porque encuentra un nuevo modo o modalidad de goce (sustituto del original), un arreglo artificial en comparación con lo real de la satisfacción

[...] la diferencia, Freud la pesa en un rincón de *El malestar en la cultura*. Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama el goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne. Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo. (Lacan, 2011, p. 382-383).

El síntoma no es algo nuevo para el sujeto, sino que es un retorno, es un hecho de la compulsión a la repetición freudiana; lo reprimido de lo consciente retorna de manera distorsionada por vía del inconsciente.

Otras manifestaciones del inconsciente son los chistes, los lapsus, los olvidos, los sueños, todos ellos tienen la particularidad de ser fulgurantes, breves; en cambio, el síntoma es algo constante y se caracteriza por la repetición.

Por lo tanto para que haya un psicoanálisis es necesario que haya pulsión (libido) y repetición (síntoma), son elementos fijos. Mientras que el inconsciente (que se abre o se cierra como en un lapsus) y la transferencia (que opera o no opera) serán elementos contingentes.

Del objeto

Siempre que alguien acude a un psicoanalista es porque en su camino ha tropezado, ha trastabillado con una piedra, o como bien se dice, con un hueso duro de roer. Sabemos esto ya que en la experiencia de un análisis la “palabra girará en torno de ese hueso, en espiral, circunscribiéndolo más y más cerca hasta esculpir, si así puedo decir, ese hueso” (Miller, 1998, p. 20). A este hueso Lacan lo ha denominado objeto *a* y es una piedra que hay en el camino de la palabra, es una especie de piedra que hay en el cuerpo.

Lo sorprendente para el analizante es la repetición que aparece en el encuentro con esa piedra; se asombra de lo que se repite.

¿Por qué esta pieza, este objeto *a* es tan importante para el psicoanálisis?, ¿por qué designar a este objeto con una letra? Lacan dice:

Tal notación algébrica tiene su función. Es como un hilo destinado a permitirnos reconocer la identidad del objeto en las diversas incidencias en las que se nos manifiesta. La notación algébrica tiene precisamente la finalidad de darnos una localización pura de la identidad, ya que hemos planteado que la localización mediante una palabra es siempre metafórica (2020, p. 98).

Nótese que Lacan define al objeto *a* utilizando la notación algebraica dándole una dimensión pura de la identidad, es decir que ese objeto es igual a sí mismo, haciendo que ese objeto *a* sea lo más singular de alguien.

De esta manera Lacan dota al objeto *a* de la máxima diferencia con respecto a un objeto simbólico que se maneja por las leyes del significante, a saber, que un significante se define por oposición a otro significante y por lo tanto nunca un significante podría tener una identidad pura; el objeto *a* también se diferencia de un objeto imaginario, sensible a la intuición, o de

un objeto empírico a la percepción de los sentidos. El objeto *a* va más allá de lo simbólico y lo imaginario.

Este objeto *a* es lo que cae como resto en el cruce, en el impacto que ocurre entre el viviente y el lenguaje, pero queda en una relación de exterioridad, tal como la define Lacan, de una exterioridad íntima, y ubica al objeto *a* como siendo la causa del deseo.

Ahora bien, si el objeto *a* no tiene representación simbólica, entonces, ¿de qué manera es posible su extracción, su reducción en la experiencia de un análisis?

El valor de las palabras siempre fue fundamental para el psicoanálisis desde que Freud ubicó que las mismas están cargadas de un sentido oculto a descubrir tal como se ha venido desarrollado en el presente trabajo; por lo tanto, esa premisa no solo vale para el analizante, sino también para el analista que ya ha hecho una experiencia de análisis. “Digo en alguna parte que el analista tiene que pagar algo para sostener su función. Paga con palabras -sus interpretaciones. Paga con su persona [...] es necesario que pague con un juicio en lo concerniente a su acción. Esta es una exigencia mínima. El análisis es un juicio” (Lacan, 2011, p. 347).

La ética de un análisis es un juicio, y al definirlo de esta manera se nos plantea que no es algo automático, ni que se pueda estandarizar en ningún manual de uso, sino que cada vez se debe hacer un juicio con respecto al acto a realizar. Es por ello que Lacan (2011) plantea que

[...] la ética consiste esencialmente [...] en un juicio sobre nuestra acción
[...] Si hay una ética del psicoanálisis -la pregunta se formula-, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción. (p. 370)

Por tanto la ética se ubica en la articulación del deseo con nuestra propia acción. Esta es la regla fundamental de dignidad que otorga el psicoanálisis al caso por caso: no hay ningún caso igual a otro, de esta manera el psicoanálisis nunca podrá ser protocolizado ni absorbido por un discurso universal, ya que apunta siempre a lo singular.

Pero para poder sostener su posición, el analista debe haber podido ubicar y sacrificar su parte inútil, su *parte maldita*, ya que tal como propone Georges Bataille en *La noción del gasto*,

En el sentido etimológico del término, el sacrificio no es otra cosa que la producción de cosas *sagradas*.

Desde un principio, se advierte que las cosas sagradas se constituyen mediante una operación de pérdida (2003, p. 115)

El sacrificio fundamentalmente se entiende como separar una parte, en el caso de un análisis sería desacoplar ese resto, ese objeto que estaba articulado produciendo una satisfacción mortificante para el sujeto.

El sentido de esta profunda libertad se da en la destrucción, cuya esencia es la de consumir *sin provecho* aquello que podría permanecer en el encadenamiento de las obras útiles. El sacrificio destruye lo que consagra. No está obligado a destruir como el fuego; sólo está roto el lazo que unía la ofrenda con el mundo de la actividad provechosa, pero esta separación tiene el sentido de un consumo definitivo; la ofrenda consagrada no puede ser devuelta al orden *real* (Bataille, 2009, p. 75).

In-útil

Cuando Georges Bataille dice en *La noción del gasto*: “no existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil para los hombres” (2003, p. 110), podemos recordar lo expuesto sobre el síntoma: ¿acaso hay algo más inútil que un síntoma para el imperativo de la productividad, el rendimiento y la máxima ganancia en torno al capitalismo?

Tal como lo hemos desarrollado el síntoma es un escollo al rendimiento ya que produce malestar, un malestar que se fundamenta en una pérdida monumental de energía; tal y como Bataille (2009) se interroga

¿qué hacer con la ebullición de energía que subsiste? *Perderla*, evidentemente, no es *utilizarla*. Se trata, a pesar de esto, de una sangría, de una pura y simple pérdida, *que tiene lugar de todos modos*: desde el principio, el excedente de energía si no sirve al crecimiento se pierde. Por consiguiente, esta pérdida inevitable no puede bajo ningún aspecto pasar por útil. No se trata más que una pérdida agradable, preferible a otra desagradable: se trata del *placer*, no ya de la utilidad. Sin embargo, sus consecuencias son decisivas. (p. 45)



Respecto a dicho gasto, Freud dice que no hay en la vida nada más costoso que la enfermedad y... la estupidez, por tanto el síntoma, sin ser tratado por el discurso analítico tiene un elevadísimo costo para el sujeto, este exceso es correlativo a lo que explica Georges Bataille (2009) cuando habla de la ley general de la economía: “el conjunto [de] una sociedad produce siempre más de lo que le es necesario para su subsistencia, dispone de un excedente. Es precisamente el uso que se hace de él el que la determina: el excedente es la causa de la agitación, de los cambios de estructura y de toda la historia.” (p. 124)

En una carta a James Putnam, fechada el 26 de enero de 1916, Sigmund Freud dice: “Largo *Otium cum dignitate et estudio*”¹, esta frase orienta la apuesta analítica: lograr un invento y uso de algo paradójicamente inútil: *otium*. El valor del ocio radica en su inutilidad productiva, o como plantea Byung-Chul Han (2015):

El *skhole* griego no tiene mucho que ver con el «ocio» o el «tiempo libre» en el sentido actual. Es un estado de libertad, ajeno a la determinación y la necesidad, que no genera esfuerzos ni preocupaciones. El trabajo, en cambio, roba la libertad, puesto que está sujeto a las necesidades de la vida. A diferencia del ocio, no reposa en sí mismo, sino que está entregado a producir lo útil y necesario [...] Aristóteles divide la vida en dos terrenos: el de la falta de ocio como ocupación (*a-skholia*) y el ocio (*skhole*), es decir, el de la falta de tranquilidad y el de la tranquilidad. El trabajo como falta de tranquilidad, como falta de libertad debe someterse al ocio (p. 123-124).

Es así que pensamos al trabajo como un *negotium*, el cual se rige por las leyes de intercambio de mercadería, productividad y ganancia negando así el *otium*.

Aunque tampoco debe confundirse el *otium* como un no hacer nada, —la comprensión antigua del ocio se basa en una concepción del ser que, para el hombre actual, para un mundo completamente absorbido por el trabajo, la eficiencia y la productividad, resulta inaccesible e incomprensible. La cultura antigua del ocio señala, vista en perspectiva, que es posible un mundo distinto al actual, “la ociosidad, [...] tiene sobre la actividad productiva, [...] la ventaja de consumir sin contrapartida —sin beneficios los recursos que utiliza: sencillamente nos *agrada*, responde a una *elección* que hacemos sin *necesidad*.” (Bataille, 2009, p.136)

¹ Remitimos a Revista *Exordio*, 2017, p. 20.

Desde la lógica del capital, la productividad y el rendimiento, interesa que las cosas marchen. En esta línea, el discurso del amo con su imperativo de utilidad marca sin pausa el ritmo de esta marcha, “*continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga. [...] -Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo [...] -En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen.*” (Lacan, 2011, p. 375). El discurso universal rechaza lo que tenga que ver con el orden singular del deseo, no admitiendo pérdida sin un destino de utilidad.

Lacan (2011) no niega que exista el servicio de los bienes, de hecho es evidente que eso marcha ya por sí mismo en el mundo, sin embargo, “en esta lógica subvertida que propone al psicoanálisis lo que el analista tiene para dar [...] no es más que su deseo, al igual que el analizado, haciendo la salvedad de que es un deseo advertido.” (p. 358)

En definitiva, ¿para qué sirve una sesión de psicoanálisis? Fundamentalmente opera como un paréntesis, un lugar en donde alguien narra su historia, en donde la historia de un sujeto merece ser dicha. En este sentido, Miller (2016) da una orientación al decir que aunque no se sabe para qué sirve una sesión de psicoanálisis, afirma: “una sesión de análisis es siempre un esfuerzo de poesía, un espacio de poesía que el sujeto se reserva en medio de una existencia, la suya, que está determinada, gobernada, por la utilidad directa –hoy en día, ésa es la situación de todos” (p. 160), entonces el psicoanálisis es una apuesta a la utilidad indirecta.

Así y todo, debe haber un consentimiento por parte del sujeto a la oferta que hace el analista, debe dejarse perturbar las defensas y las resistencias. El analizante debe consentir a la falla que lo habita, y en este punto podría decirse que hay similitudes entre el Sr. de las tijeras y un analista, ya que el analista también corta (las sesiones), reduce (el sentido), y extrae en su dispositivo de lectura del síntoma aquello más singular.

Por supuesto siempre queda un resto, y el sujeto se las tendrá que arreglar para inventar una nueva forma de uso y de relación con su objeto, para ello la poesía es la vía regia ya que como expresa Bataille en *La noción del gasto*

El término de poesía, que se aplica a las formas menos degradadas, menos intelectualizadas de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinónimo de gasto; significa, en efecto, de la forma más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es entonces cercano al de *sacrificio* [...] Resulta más fácil indicar que para los escasos seres hu-

manos que disponen de ese elemento, el gasto poético deja de ser simbólico en sus consecuencias: de modo que en alguna medida la función de representación compromete la vida misma de quien la asume. (2003, p. 117)

El esfuerzo de poesía al que un análisis invita no se puede poner a cuenta de otro, se asume a título personal. Y si decimos que es un esfuerzo, es en la medida en que no está hecho de antemano, es algo siempre a inventar, vez a vez, deberá ser creado.

Para transitar el trayecto analítico hay que estar dispuesto a recorrer el camino de la palabra, tener el coraje de asumir la castración que nos determina como seres hablantes, para obtener algo que va a pura pérdida, un deseo inútil. Dicho deseo no es otra cosa que un deseo de desear, la causa que hace de los restos una salida posible.

Bibliografía

Bataille, G. (2009). *La parte maldita y apuntes inéditos*. Bs. As.: Las cuarenta.

Bataille, G. (2003), La noción del gasto. En *La conjuración sagrada*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.

Compagnon, A. (2020). *La segunda mano o el trabajo de la cita*. Barcelona: Acantilado.

Freud, S. (1991a). *Obras completas Volumen 16 (1916 – 17). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*. Bs. As.: Amorrortu editores

Freud, S. (1991b). *Obras completas Volumen 12 (1911 – 13). Formulación sobre los dos principios del acontecer psíquico*. Bs. As.: Amorrortu editores.

Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Bs. As.: Herder.

Lacan J. (2011). *El seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.

Lacan J. (2020). *El seminario 10, La angustia*. Bs. As.: Paidós.

Miller, J.-A. (1998). *El hueso de un análisis*. Bs.As.: Tres haches.

Miller, J.-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Bs. As.: Paidós

Revista Exordio N° 9 (2017). *El valor del número*. Córdoba: CIEC.





El resto es historia. Notas sobre lo residual y el peronismo

Mercedes Vargas*

El peronismo, un inclasificable que retorna

Algunos historiadores han afirmado que la política argentina “presume de inclasificable” y que, entre los capítulos de su historia, el peronismo ha sido uno de los más enigmáticos (Macor y Tcach, 2003, p. 5). De arriba hacia abajo, de izquierda a derecha, democrático, autoritario y/o revolucionario, se podría decir que el peronismo ha funcionado casi como el nombre de, al menos, una fibra sensible y aparentemente vertebral de la sociedad argentina.

Desde su aparición, el peronismo se ha constituido en objeto epistemológico particularmente atractivo para el campo académico e intelectual, pero quizás sean ciertos interrogantes sobre su naturaleza política los que lo vuelven tan viscoso como inconsistente. Sin embargo, los diagnósticos sobre este hecho parecen rondar todavía en torno a un cuerpo sintomático, extraño y difícil de clasificar en los capítulos de la historia política argentina. Quizás por ello, más que hablarnos como un objeto histórico desde el pasado, el peronismo parece hacerlo desde su insistencia e incidencia para entender el presente.

Ahora bien, si hay un rasgo que retorna en cada revisión sobre este fenómeno político es aquel que refiere a un “aliento patológico” que concentra con su exitosa manera de “activar”, e incluso darle un estatuto unificado, a lo que aparece de otro modo como piezas sueltas del orden social: *“los grasas y las putas, los obreros y las empleadas domésticas”* (Acha y Quiroga, 2012, p. 37). A estas figuras, es posible añadir también la del “migrante interno” y la del “cabecita negra” que fueron ambos “sinónimo de peronista”, así como también la del “villero” (Germani, 1973; Ratier, 1971).

* Integrante del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones”, (CIFYFyH).

Correo electrónico: mer_chan86@hotmail.com

De manera apresurada, es posible afirmar que si por un lado aquello que tienen en común refiere a su aspecto miserable y a la ubicación marginal que guardan en un sistema o estructura social, por otro, es justamente ese rasgo despreciado lo que le otorga protagonismo y centralidad en el análisis de la experiencia peronista. Elementos *residuales* de una Argentina *en transición*, diría Gino Germani (1956). O bien, como ha logrado narrar, de manera fantástica la pluma *de un tal* Cortázar (2010 a y b), se tratan de figuras que asemejan a un “Bestiario”, a una ruidosa “Banda de alpargatas” que de pronto aparecen en la escena principal del teatro argentino.

Pero entonces ¿qué clase de hilo une a cada uno de estos nombres y figuras entre sí? ¿Y a cada una con el peronismo? ¿Qué condensan o deslizan sus significaciones?

La primera hipótesis del presente ensayo sostiene que son justamente estos rasgos o elementos residuales los que adquieren un valor privilegiado y distintivo en el análisis de la experiencia peronista. El abordaje de estos elementos pone en evidencia la primacía de una dimensión tan constitutiva como soslayada en toda estructuración social: lo residual, lo desechable, lo inútil.

Si la sintomatología del peronismo aún lo vuelve un cuerpo difícil de integrar o ubicar bajo una grilla de inteligibilidad específica o de gramática particular, tal vez por ello exija la composición de “figuras inéditas, incómodas para las cuadrículas universitarias” y los estrechos pasillos disciplinares (Acha y Vallejo,

2010, p.9). En cambio, requiere nuevas lógicas capaces de repensar sus puntos de fuga, sus restos y elipsis como advierten Acha y Quiroga (2012). O, como intentamos proponer en este trabajo, una lógica capaz de repensar la dimensión de lo residual bajo la forma de sus restos y desechos.

Ahora bien, ¿qué tipo de lenguaje es capaz de abordar el peronismo y estas figuras abyectas?

Como ha sido señalado por una serie de trabajos, el lenguaje que mejor ha logrado transmitir qué es eso del peronismo, quizás sea aquel capaz de estetizar su aspecto despreciado y repulsivo. Julio Cortázar, “Bustos Domeq”, entre los ya póstumos, Tomás Eloy Martínez, Daniel Santoro, María Moreno, Alejandro Dolina y “Peter Capusotto”, entre los más contemporáneos, han potenciado desde su trabajo artístico, los modos de narrar y hacer inteligible el peronismo sirviéndose para ello de este aspec-

to “grasa” y miserable. Es decir, aquellos costados más enigmáticos como despreciables y siniestros.

En esta línea, la segunda hipótesis que sostiene este ensayo es que ha sido principalmente el lenguaje artístico, antes que el lenguaje académico-científico-intelectual, aquel capaz de darle un estatuto distintivo a esta dimensión residual. Dimensión que hace de este “hecho maldito” no tanto objeto de estudio como objeto de deseo, deseo de saber en torno a aquello que la ciencia conjura, excluye, reprime o desplaza al campo de lo esotérico. Desde diferentes estéticas, en el arte se dilucida una ética de trabajo con la “parte maldita”; no tanto mediante una operación de exclusión o represión sino más bien por la vía de lograr “la salvación por los desechos” (Bataille, 2009; Miller, 2009).

Como venimos trazando desde las preguntas iniciales que guían este escrito, interesa atender qué lugar y valor reciben las figuras abyectas, residuales, aquellas piezas sueltas del sistema que suelen ser vistas como aquello que mancha y “ensucia” la dinámica política argentina desde los albores de su constitución nacional, y que el peronismo evoca y reactualiza con cada retorno.

En lo que sigue entonces nos interesa desplegar algunas coordenadas que permiten trenzar estos dos hilos que articulamos a modos de hipótesis, para situar una lógica de trabajo, una analítica, que extraiga el objeto “peronismo” del campo de las oposiciones y binomios a fin de introducirlo en el campo de las paradojas que lo constituyen, que permiten abordarlo al tiempo que re-intervenirlo.

Entre restos y desechos: el estatuto de lo residual para el análisis político

La súbita entrada en escena de Eva Duarte arruinaba el pastel de la Argentina culta. Esa mina barata, esa copera bastarda, esa mierdita -como se la llamaba en los remates de hacienda- era el último pedo de la barbarie. Mientras pasaba había que taparse la nariz (Eloy Martínez, 1996, p. 70)

En un texto reciente, Eduardo Rinesi precisa acerca de la utilidad que adquiere la tragedia contemporánea, en especial las obras de Shakespeare como *Hamlet* y *El mercader de Venecia*, para exponer dos dimensiones en las que se ponen de manifiesto el carácter conflictivo de toda constitución del orden social. Al respecto, señala que mientras la obra del Príncipe en

Dinamarca gira en torno a la dislocación del *tiempo*, su interrupción, su desajuste, su trastorno o “desquicio”; *El Mercader...* hace lo suyo con la dimensión del *espacio*, presentando el carácter desigual del reparto de lugares y jerarquías en la distribución comunitaria (especialmente patente en la figura del homosexual y el judío). Rinesi advierte así que el dramaturgo inglés supo ver de antemano lo que constituye un viejo tema de la filosofía política: la contradicción que funda cualquier sociedad que se proponga desde una identidad unitaria reside en que aloja en sí misma, en su parte interna, aquello que amenaza y desafía su integridad en tanto orden (Rinesi, 2019). En este punto, la reflexión del filósofo argentino introduce el papel, estatuto o valor analítico que adquieren las categorías de restos y desechos, figuras indiciales de ese efecto de retorno que asedia al campo de la literatura argentina en general, y a aquella relativa a la historia política, en particular.

Llamo *resto* a aquello (a aquel, a aquellos) que, derrotado, ha quedado a un costado del camino, pero que al mismo tiempo no se resigna a permanecer ahí, en ese sitio en el que los que comandan la caravana que sigue transitando ese camino querrían verlo para siempre sepultado, sino que insiste, persevera: vuelve. El resto, dijimos, es lo que *no* resta. La lógica del resto, con la que podemos pensar el *desquicio del tiempo* en la historia, nos conduce de este modo a un pensamiento -que puede recoger inspiración en el del filósofo francés Jacques Derrida- sobre el lugar de los espectros en nuestra vida colectiva. En cambio, llamo *desecho* al sujeto de esa vida colectiva *después* de que aceptó des-hacerse de una parte de sí para poder seguir tomando parte en ese juego. Al *pucho* en que se ha convertido ese sujeto: a *lo que queda de él* en un mundo que es demasiado estrecho para acogerlo sin reclamarle esa “libra de carne” de la que le exige desprenderse, des-hacerse, para dejarlo entrar, para dejarlo seguir participando. Por eso la lógica del desecho, con la que podemos pensar la no coincidencia consigo, no del tiempo histórico, sino del *espacio* social, nos conduce a un pensamiento sobre la imposible adecuación entre las distintas *partes* que integran el todo de la vida de cualquier sociedad. Aquí puede sernos de provecho la obra de otro filósofo francés contemporáneo, [...]: Jacques Ranciere. (Rinesi, 2019:65-6)

Doble coordenada que Rinesi distingue sólo a los fines analíticos, como dos lógicas que se co-implican y articulan en la presencia de figuras que restan, sobran, asedian e inquietan, desechos que perturban la partición sensible del espacio.

Siguiendo esta distinción es posible coincidir en que, en primer lugar, todo tiempo histórico se presenta, indefectiblemente, no sin *restos* de su pasado. Restos que no dejan de quedar, de acechar cálculos que nunca cierren sin dejar saldo. No hay dialéctica de la historia que logre una síntesis acabada de sus elementos en relación, pues siempre queda, resta, cae, se produce en su sucesión, un resto que permanece indialectizable. El pasado incide en el presente, *relampaguea* en éste con un contorno espectral. Es esa herida, esta huella, lo que delinea un agujero en torno al cual se organiza, de manera negativa a la vez que positiva, el tiempo presente.

Ahora bien, ese pasado que resta, *aún*, en el presente, se muestra bajo las formas de aquello que dejó en su derrotero como desechos. Los derrotados por aquella operación dialéctica del tiempo, siempre conflictiva, convertidos en productos desechables-desechados. Pues en su sucesión, toda constitución de un orden “progresista”, al menos desde el nacimiento de la modernidad y el capitalismo, generando un excedente constantemente despreciado, escorias, sobras. Residuos de la producción de un sistema económico con los que nunca se sabe muy bien qué hacer, quedando siempre en cuestión qué lugar asignarles en la estructura, qué tratamiento brindarles.

Restos y desechos constituyen entonces dos formas de lo residual que “aflige” al presente y sus producciones, dice Rinesi, lo hieren, lo dividen, le conciernen. Aquello que fue, que se perdió, que transformó el terreno cultural y ético sobre el cual la sociedad se erige en su actualidad: la exclusión de una parte que se intentó aniquilar, desaparecer, extirpar, mella que no es posible suturar, cerrar, sino que su marca incide en el tejido social que habitamos (2019, p.108).

En efecto, ‘restos’ y ‘desechos’ no son [...] sino los nombres con los que dos estrategias conceptuales diferentes y complementarias nos permiten identificar los vestigios que nos hablan, [...] del desgarramiento de la vida individual y de la vida colectiva de los hombres en un mundo desigual e injusto. Que ni nos concede el reposo a los sobresaltos de la historia en la fantasía progresista [...] ni nos regala la gracia de una vida menos miserable, de unas existencias menos ruinosas (Rinesi, 2019, p. 113)

A partir de estas precisiones conceptuales, es posible pensar el peronismo como “un vestigio que nos habla de aquel desgarramiento o herida que queda como marca. Pues “esa herida actúa también como una afección en

el propio cuerpo del lenguaje con el que podemos tratar de procesarla” (Rinesi, 2019, p. 112). Bajo las diferentes formas que adquiere su retorno, el peronismo se presenta desde esta doble coordinada constitutiva del conflicto que Shakespeare supo ficcionar: la dislocación del tiempo y del espacio. El peronismo reaparece, cada vez, como una porción de aquel pasado que insiste en volver, en actualizarse, que asedia el presente como herida, como trauma de una escena primordial.

Como hipotetizamos al inicio, el peronismo pareciera funcionar como un tipo de lógica específica y constitutiva de lo social entre cuyos elementos invariantes se juega la intromisión perturbadora, amenazante, mortificante de lo abyecto. Aquellos restos de una historia que asedian al presente siempre bajo la lógica de lo desechable, lo inútil, lo improductivo. La *parte maldita* que nos integra y amenaza al mismo tiempo: negros, cabecitas, migrantes, villeros o, dicho de otro modo, “peronistas”. Como señala Eloy Martínez en la cita que inicia este apartado:

Los argentinos que se creían depositarios de la civilización veían en Evita una resurrección obscena de la barbarie. Los indios, los negros candomberos, los crotos, los malevos, los cashios de Arlt, los gauchos cimarrones, las putas tísicas contrabandeadas en los barcos polacos, las milonguitas de provincias: ya todos habían sido exterminados o confinados a sus sótanos de tiniebla. (1996, p. 70)

Figuras sociales asimismo caracterizada por cierta forma improductiva de gozar la vida: vagos, holgazanes, sucios, cuyo gasto no engarza en los engranajes del sistema económico-racional. Cada una, en cambio, se muestra y define como productos residuales de un proceso más amplio, que no logra absorberlos y del que van quedando como sobras y escorias, *mierdas*. Como resalta Santoro, “El peronismo es mierda, está lleno de mierda. [...] Me sale una cosa que dice el Tata Cedrón: ‘soy peronista, no pude ser mejor’” (Santoro, 2016). El peronismo hace ingresar a las superficies las cloacas del in-mundo y con ello el desecho, la malversación, el derroche, la pérdida. ¿Será, entonces, como afirma el escritor Carlos Godoy que, “Un peronista es peronista sí, y solo sí, premia lo miserable?” (2013, p. 12-3)

Quizás sea en este sitio en el que sea posible introducir la pregunta por *el modo* en que estos efectos de retorno y “anomalías” del paisaje que se deslizan a lo largo y ancho de la historia política argentina en general,

y del peronismo en particular, han sido tratadas, leídas, trabajadas por ciertos campos del saber y del hacer. Orientarnos por una analítica capaz de entender este modo particular que adquiere el reparto de lo sensible, en su dimensión espacial y temporal, implica entonces prestar atención al carácter irreductible de los elementos residuales, que se definen como obstáculo o crisis de cierto “orden”, para desde allí pensar un modo de proceder con estos y sus implicancias ético-políticas. Cabe destacar en este punto, que esta “presencia” residual y perturbadora ha adquirido diferentes estatutos en el campo de la filosofía, la política, pero principalmente desde el arte y el psicoanálisis. En estos dos últimos campos, el trabajo con los desechos se apoya en procedimientos orientados a “lograr su salvación”.

Es con esta fórmula, la salvación por los desechos que él [Paul Valéry] define el surrealismo, la vía escogida por el surrealismo. Y digo ‘la vía’, en el sentido del Tao. *Es el camino. Es también el modo de hacer, de colocarse, de deslizarse en el mundo que es el discurso.* (...) Y por cierto que la promesa surrealista nunca habría sido proferida si no hubiera habido antes el psicoanálisis, el descubrimiento freudiano, que fue como sabemos, primero el de los desechos de la vida psíquica, esos desechos de lo mental que son el sueño, el lapsus, el acto fallido y más allá, el síntoma. El descubrimiento también de que, de tomarlos en serio, y si les presta atención, el sujeto tiene la oportunidad de lograr su salvación (Miller, 2009).

En torno a esto último situamos nuestra segunda hipótesis: que ha sido el campo del arte, desde sus recursos estéticos, el registro que mayormente ha podido delimitar estos bordes sensibles de un hueso difícil de roer como el de la experiencia peronista. Estética como técnica de un proceder ético-político que exige asimismo del investigador una disposición sensible y apertura por un *que hay*. La posibilidad de escucha-lectura-escritura respecto de una diferencia absoluta, elaborando con ella un modo de transmisión de aquello que de otro modo se muestra bajo la forma del ruido, de la mancha, del desecho informe ¿Cómo procede un análisis desde esta vía?

A continuación, intentaremos puntuar algunas coordenadas que consideramos orientan en torno a esta apuesta. Pues, si el lenguaje del arte es capaz de hacer inteligible de otro modo el peronismo, éste no extrae su orientación sino de una ética de trabajo que fue posible a partir del descubrimiento freudiano, esto es, tomar en serio el estatuto de lo irreductible,

aquella dimensión de la pérdida que hubo que descontar, des-hechar, para ingresar al ordenamiento de una comunidad.

La salvación por los desechos: hacia un tratamiento ético-estético del peronismo

Como adelantamos al inicio, en los últimos años, ha sido el arte de Grete Stern, Osvaldo Lamborghini, Néstor Perlongher, Daniel Santoro, María Moreno, Alejandro Dolina, “Peter Capusotto” y Carlos Godoy, entre los más contemporáneos, quienes quizás pudieron trabajar de la “buena manera”, si es posible nombrarlo así, con los *restos* de la historia política. Desde sus diferentes estéticas se dilucida una ética de trabajo que otorga a lo abyecto, lo maldito, lo sagrado un nuevo estatuto.

Recogemos en este trabajo algunas notas desplegadas por Daniel Santoro no tanto para analizar su obra sino, por el contrario, para auscultar en la lógica analítica que orienta su trabajo artístico con el peronismo.

Como ha señalado en algún lugar el mencionado artista plástico (Santoro, 2016), el peronismo reúne a “los peores”, y allí se contamina e inmiscuye de sustancias desagradables, se compone con lo defecado, pues, el peronismo “es mierda”. Como cualquier organismo vivo, se compone de los residuos producidos por su propio sistema. Sin embargo, no trata tanto de expulsarlos, evacuarlos y desecharlos, sino por el contrario, de apoyarse en éstos para hacer con ello un singular modo de construcción política, en el que esta dimensión residual es enaltecida, elevada en su dignidad. Verbigracia, a la hora de diseñar e implementar una política social para la clase trabajadora como fue la construcción de viviendas populares siguiendo el modelo de los chalets californianos, y los espacios recreativos para niños más conocidos como la “ciudades infantiles”:

Cuenta José María Castiñeira de Dios que cuando se empezó a construir Ciudad Evita, él era asesor de Evita, y junto a otro compañero entraron en su despacho y vieron una maqueta de un chalecito californiano.

[...]

Francisco Bullrich era el representante de una gran empresa europea y pidió una reunión con Evita. A esta reunión concurrió Castiñeira, que

contó que el planteo que le hizo fue una cuenta muy fácil de entender, absolutamente irrefutable: por la misma plata con que se hacía un chalecito californiano como los que estaban por hacerse en Ciudad Evita, él le podía construir casi 50 unidades premoldeadas de monoblocks.

Sin embargo y contra toda lógica Evita le preguntó primero cómo se iba a ver estéticamente eso, y Bullrich le contestó con un eufemismo: “como una vivienda obrera”.

‘¿Qué quiere decir?’, le pregunto Evita. Y entonces él le dijo que se iban a ver como casas de pobres... [...]

En los dormitorios de la ciudad estudiantil: el piso es de roble de Eslovenia, las cortinas son de vual suizo... Un gasto impresionante para el confort de los chicos más pobres, de la infancia abandonada. Lo que era antes un orfelinato. ahora tenía ese [otro] aspecto. Esto marca... (Santoro, 2019)

La anécdota de Santoro permite reflexionar en torno a la composición del peronismo, las impurezas y escorias de las que está hecho, y que reúne en su armado. Pero principalmente esgrime la lógica que estructura su dinámica y modo de construcción política. Esto es, el modo desde el cual el peronismo propone “combatir al capital” como expresa la marchita. Se trata de un conflicto que se detona desde el momento en que su economía política re-introduce, entre las relaciones de trabajo y las de producción, aquellos elementos que perturban tanto las máximas del capitalismo como las del comunismo. Pues, si por un lado socava el mandato de cualquier idea de optimización del dinero sin pérdida ni gasto improductivo, por el otro, tampoco exige el sacrificio del sujeto mediante la austeridad o una lucha entre clases donde “los pobres coman pan y los ricos mierda, mierda” (Santoro, 2016). Ya que, ni el pan es el menú al que se aspira lograr con los derechos laborales de los trabajadores ni la mierda el alimento merecido para los dueños del capital. “El peronismo nunca le hace comer mierda a nadie” (Santoro, 2016).

En este sentido, Santoro define al peronismo como una lógica que transgrede cierto imperativo tendiente al empuje, la exigencia, de optimizar al máximo la ganancia del capital. En cambio, hace ingresar en su *reparto de lo sensible* un elemento que heterogeiniza la homogeneidad del capital.

Sin embargo, esta intromisión del elemento desechable convive al mismo tiempo con una visión integrada de lo social, es decir, si bien conflictiva, orientada a conciliar tal disparidad en una armonía comunitaria, en la conjunción de elementos disímiles, que cohabitan un mismo espacio simbólico: por ejemplo, bajo la ficticia forma de una comunidad organizada. Organización que implica una visión comunitaria armoniosa que se genera por medio de una fuerza primera destructiva, aniquiladora: socavar, boicotear la lógica del capital para edificar una nueva sociedad donde *cada ladrillo sea peronista*.

No es muy distinto de los atributos de la diosa Kali, ella absorbe, destruye y a la vez entrega esos restos reelaborados convertidos en una promesa de futuro. Es el mismo gesto que asume Eva Perón cuando amenaza desmontar nuestras ciudades y hacer que todos los ladrillos sean peronistas. La famosa consigna de la marcha con su llamado a combatir el capital debiera ser pensada como una dilapidación que no tiene en cuenta las leyes del mercado. (Santoro y Fava, 2019, p.17)

Aquel sintagma esgrimido entonces, “ni yankees ni marxistas, peronistas” alude a un hacer que se orienta por una lógica generadora de un exceso, un resto improductivo que se enaltece, se dignifica, se vanagloria como horizonte de bienestar para la felicidad del pueblo. En el peronismo es justamente este aspecto del engranaje que adquiere un lugar diferencial, produciendo algo inédito en el circuito de la economía material y, asimismo, libidinal de la sociedad: desecho improductivo convertido en un resto dignificado que adquiere un nuevo valor bajo la forma de un nuevo ordenamiento del tiempo y del espacio: vacaciones pagas, ciudades infantiles, viviendas obreras confortables, fiestas con “sidras y pan dulces” y una asidua vida cultural y de consumo en expansión como señalan los trabajos de Karush y Chamosa (2010) y Milanesio, (2014).

Un tiempo-espacio de soberanía, podríamos pensar junto a Bataille (2009), en que el derroche y hasta la destrucción de los bienes de consumo alojan una economía libidinal disruptiva, un modo de gozar con el cuerpo, individual y colectivo, disímil. Bajo la forma de una política social y su singular diseño, lo residual, lo desechado recibe un tratamiento estético diferencial, en el que transforma su estatuto y es reinsertado en el circuito de una economía nueva: la del intercambio y el lazo social y político.

Lo que el arte siempre ha hecho, dice Miller, es estetizar el desecho. Esa es su vía, su camino, su procedimiento. Un modo de habitar el mundo, de *deslizarse en el discurso*, como expresa (Miller, 2010). Elevar la dignidad del desecho mediante la sublimación, efectuando una “socialización del goce” (Miller, 2009). Pues el goce no es nunca algo que eleva, que “tira para arriba”, como diría la canción de Miguel Mateos. Esa operación de elevación es más bien una fuerza que requiere de un sujeto decidido a traccionar. Fuerza soberana que el sujeto extrae de su experiencia con aquella *otra escena* que abre la política peronista en su transformación del paisaje. Sin tal operatoria, el goce se manifiesta en su forma más cruda, y al desnudo, rebajando al sujeto a no ser más que un desecho, esclavo de un significante que hace de él algo indigno y despreciable.

Pero entonces, ¿qué tipo de sustancia es el desecho?:

[¿]Que es el desecho? [...] [¿]Qué es lo que es desechado y especialmente desechado al término de una operación de la que no se retiene sino el oro, la sustancia preciosa que ella aporta? El desecho de lo que los alquimistas llamaban *caput mortuum*. Es lo que cae, lo que se desprende, lo que por otro lado se eleva. Es lo que se negativiza o lo que se hace desaparecer mientras el ideal resplandece. [...] Mientras que el desecho es lo informe, es extraído de una totalidad de la que no es sino pedazo, pieza suelta. (Miller, 2009)

El desecho entonces aparece como aquel sobrante, que se negativiza mientras el ideal resplandece, expresa Miller. Lo que cae y se desprende de un lado mientras que por el otro se eleva. Sin embargo, se asemeja a un metal valioso, una pieza suelta, pero preciosa o de gran valor. Es esta vía de tratamiento con el peronismo, la que nos permite leer el discurso artístico, la que podemos situar bajo la fórmula de “la salvación por los desechos”, lo que el peronismo hace desde su política social, y lo que Santoro realiza en su trabajo con el peronismo:

‘Lograr su salvación’, la expresión es religiosa. Pero no traduce mal que no es sólo una cuestión de salud, de curación, sino que más allá del síntoma, o bajo el síntoma, se trata de una cuestión de verdad. Una relevación de saber que conlleva con ella la realización de una satisfacción que, si puedo decirlo así, el desarrollo sostenido de una satisfacción superior (Miller, 2009)

Tratamiento de aquellos restos desechados de la historia política, o un nuevo modo de proceder con éstos, en el que el método se implica con una estética y una política. Estética que, no sólo expone el objeto de indagación y exploración en sus diferentes ángulos, mostrando sus diferentes aristas, sino que lo interviene, redistribuye sus elementos de un nuevo modo, los amalgama, los saca de las jerarquías preestablecidas, de su corset categorial.

En torno a estas cuestiones es que consideramos que se desprenden algunos corolarios que nos remiten a considerar que en el lenguaje estético de Santoro se encuentran herramientas potentes para bordear el peronismo desde una ética de los restos. Esto es, un modo en que la pulsión mortificante y destructiva que empuja hacia un saber excedido de sentido puede ser puesto a trabajar apoyándose para ello en el carácter ilimitado que rodea al objeto y su imposible clausura de sentido; pero que al mismo tiempo se reinventa frente a la asunción de un límite, de su imposibilidad de ser representado plenamente.

La obra de Santoro demuestra la heterogeneidad que compone y de lo que está hecho el peronismo. Aquellas piezas sueltas desperdigadas por los años transcurridos en nuestra historia política y que re-aparecen allí, en la mirada del artista sobre el hecho. El encuentro del espectador con la obra es entonces un reencuentro, quizás con un costado opaco, otro, de sí mismo.

Todo el mundo supone las cosas que habría en el interior del peronismo, como también se especula sobre lo que hay dentro de un agujero negro. Pienso que ahí adentro hay vacío, que nos termina sorprendiendo con entregas de energía en las formas de nuevos peronismos. Lo del ‘agujero negro’ [...] expresan metafóricamente ese lugar vacío, oscuro, donde no llega lo simbólico; lo único que podemos hacer es bordearlo. Cualquier definición del peronismo solo llega al borde y lo que hay dentro del peronismo, más allá del horizonte de sucesos, es un reverso vacío (Santoro y Fava, 2019, p. 16)

Es justamente cierta lógica *analítica* que se ubica en la frontera del campo de indagación *peronológica*, la que ha permitido tratarlo desde sus bordes e intersticios, es decir, donde el objeto “peronismo” puede ser concebido desde su carácter paradójico y ambivalente. Esta posición de indagación no se orienta tanto por sumar sentido a lo que ya tiene en demasía.

En cambio, se orienta por situar dónde es que éste se detiene, o bien se pliega, muestra sus dobletes, sus ambages. Desde allí el peronismo exhibe efectos atractivos y repulsivos, que lo habitan y que éste desencadena en tanto experiencia subjetiva. Como señala Santoro, no se trata tanto de comprender, en cambio, intentar que el trabajo sobre el peronismo se constituya en un proceso de indagación, no para definirlo sino para problematizarlo, cada vez, en su coyuntura.

El lenguaje artístico, nos remite a meter *las patas en la fuente*, en la materia de la que está hecha el peronismo a través de sus inscripciones en diferentes superficies archivísticas, para recorrer aquellas figuras sucias, miserables, inútiles, que operan como obstáculo para el análisis.

En el cruce de lenguajes analíticos entre historia, política y estética es posible pensar una analítica otra, que admita la convivencia de lo múltiple y los terceros excluidos, cual lenguaje de los sueños, de la mística, lo esotérico. Un goce, otro, que lo habita, nos habita. Quizás debamos entonces, a partir de estas consideraciones, llevar el peronismo al diván, para deconstruirlo, problematizarlo, trabajar sobre su carácter singular e inclasificable, y tal vez allí, desdoblar aquel otro del sí mismo que se implica en la pregunta por *qué es eso*.

Bibliografía

- Acha, O. y Vallejo, M. (editores) (2010): *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Acha, O. y Quiroga, N. (2012): *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo*. Rosario: Prohistoria.
- Alabarces, P. (2011): Libros y alpargatas: ¿me puedes explicar qué es eso del peronismo?. En *Peronistas, populistas y plebeyos. Crónicas de cultura y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bataille, G. (2009): *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Cortázar, J. (2010)a: *Bestiario*. Buenos Aires: Alfaguara.

Cortázar, J. (2010)b: *La Banda*, en *Final del Juego*. Buenos Aires: Alfaguara.

Eloy Martínez, T. (1995): *Santa Evita*, Buenos Aires: Planeta.

Gamerro, C. (2007): Julio Cortázar, inventor del peronismo. En Korn, G. (comp.) *El peronismo clásico: descamisados, gorilas y contreras*. Buenos Aires: Paradiso.

Germani, G. (1956): *Política y Sociedad en una época en transición*, Buenos Aires: Paidós.

Germani, G. (1973): El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos. *Desarrollo Económico*, XIII, 485-488.

Godoy, C. (2013): *Escolástica peronista ilustrada*, Buenos Aires: Interzona.

James, D. (s/f): “Coda a ‘Quemando el Parquet’: el concepto de abyección y su utilidad (o no) para entender a los migrantes santiagueños”. Inédito. Contribución del autor.

Karush, M., y Chamosa, O. (comp.) (2010): *The New Cultural History. Power and Identity in Mid-Twentieth Century Argentina*. Durham and London: Duke University Press, 2010.

Lacan, J. (2003): Kant con Sade. *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Macor, D. y Tcach, C. (2003): El enigma peronista. En *La invención del peronismo en el interior del país*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 5-31.

Milanesio, N. (2014): Cuando los trabajadores salieron de compras. Siglo XXI: Buenos Aires.

Miller, J. (2009): La salvación por los desechos. *El Psicoanálisis, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, 16, Noviembre, Barcelona, España,

Ratier, H. (1971): *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Revista La Baldrich, “El peronismo es la democratización del goce: Daniel Santoro sobre Lacan y Evita”, 8 de enero, 2010. Disponible en: <http://www.labaldrich.com.ar/el-peronismo-es-la-democratizacion-del-goce-daniel-santoro-sobre-lacan-y-evita/>

Rinesi, E. (2019): *Restos y desechos: el estatuto de lo residual en la política*, Buenos Aires: Caterva Editorial.

Santoro, D. (2016): En el peronismo no podés trazar límites, el peronismo es de arena. En: <https://revistazoom.com.ar/daniel-santoro-en-el-peronismo-no-podes-trazar-limites-el-peronismo-es-de-arena/>

Santoro, D. (2019): Mal que les pese a los gorilas. En <https://www.elcohetelaluna.com/mal-que-le-pese-a-los-gorilas/>

Santoro, D. y Fava, J. (2019): *Peronismo. Entre la severidad y la misericordia*, Buenos Aires: Las Cuarenta.

ISBN 978-950-35-1637-3



9 789503 316573

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Salome de Buriachon
Facultad de Filosofía y Humanidades UNC

..
Área de
Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba